

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, ζῶον, 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,

den Boden aufzudecken, in dem sie wurzeln. Als diesen Boden benennt H. das Leben. Leben überhaupt lebt in seiner Welt, die primär im „Angang“ und im entsprechenden Besorgen „da“ ist. Das Lebende ist auch für sich da, nicht in der Reflexion, sondern in der Befindlichkeit (διάθεσις): als gehobenes, leichtes (in der Freude, ἡδονή, die nicht mit ihrer Verfallsform, dem bloßen Vergnügen verwechselt werden darf), oder als schweres, bedrücktes, verstimmtes, in der λύπη. Menschliches Leben – und erst recht griechisches Leben – wird bzw. wurde so gelebt, daß man miteinander und über etwas redet, daß man sich gegenseitig etwas gesagt sein läßt. „Der Mensch ist in der Weise des Miteinanderseins“ (63). Als solcher ist er ζῶον λόγον ἔχον: „ein Lebendes, das im Gespräch und in der Rede sein eigentliches Dasein hat“ (108).

Auch das Tun und Lassen ist πράξις μετὰ λόγου. Das Besorgen (wie H. πράξις übersetzt) hat die Eigentümlichkeit, daß es in ein dauerndes Durchsprechen eingebaut ist, das vorgreift auf das künftige Fertigsein (τέλος) als auf seine positive Grenze (πέρας). Alles Tätigsein aber zielt auf das Gute, und das gute Handeln ist möglich nur aus einer guten Verfassung heraus (ἀρετή): auf den Augenblick orientiertes „Gefäßtsein im Sichentschließenkönnen“: 192). Die in Rhet. I,6 von Aristoteles angeführten „Bestimmungen des ἀγαθόν laufen alle darin zusammen, daß das ἀγαθόν primär ist Ende, τέλος genauer πέρας.“ (62) Das „ἀγαθόν ist nichts objektiv Herumschwirrendes, sondern ein *Wie des Daseins selbst*.“ (69) Auch das τέλειον muß vom Ende, von der Wesensgrenze her verstanden werden, als „das, worüber hinaus nichts weiter da ist“, sei es als das Vollendete („besser kann es nicht mehr sein“), sei es als die Grenze des In-der-Welt-Seins: als Zu-Ende-Sein im Tod, das ein Modus des Daseins selbst ist und so auf dieses zurückverweist (89f.).

Wie und worüber man redet, was man dabei faktisch als real und gültig hinnimmt, liegt dem Sprechen und Hören im einzelnen weitgehend voraus. Darin ist auch die sinnlich andrängende Welt schon nach vielen Richtungen hin ausgelegt. Diese erste sinnliche und überlieferte Ausgelegtheit kann nicht übersprungen werden, denn so ist Welt erschlossen. Aristoteles läßt sich, anders als Platon, seine Sachen vorgeben aus dem im Leben offenbaren Sein: hier, im *quo-ad-nos*, und nirgends anders, ist das *quo-ad-se* da, und dahin muß es zurückgedacht werden. Aber dieses erste Dasein der Wahrheit ist zunächst bloße Δόξα („ich bin dafür, daß die Sache sich so und so verhält“: 142), zweideutig und das Wahre oft verstellend, im Allgemeinen durch die Degeneration des Redens zum Gerede und im Speziellen durch die zynische Ausnützung dieser Tatsache durch die sophistischen Rhetoren. Gegen diese Mächte muß sich der λόγος als Sehen-lassen des Wahren erst mühsam konstituieren.

Die öffentliche Rede in der Polis gehört zum sprechenden Miteinander. Rhetorik ist keine spezielle „Auskenntnis“ (τέχνη) wie z. B. die Medizin. Denn „jeder kommt in die Lage, mitzusprechen in der Volksversammlung, und jedem passiert es, vor Gericht gezogen zu werden“. So wird die „Rhetorik“ als Theorie des alltäglichen Seins lesbar: Die „Rhetorik“ des Aristoteles ist, zusammen mit der Nik. Ethik, „nichts anderes als die Auslegung des konkreten Daseins“ (110), da der (als freier mitbestimmender Bürger in einer Polis lebende) Mensch ja wesentlich ein solches ζῶον πολιτικόν ist, dessen „politische“ Existenz vom Wort durchdrungen ist: in Diskussion, Streit, Lob und Tadel. Im Rahmen der Polis ist auch die eine der beiden höheren, über das bloße Genußstreben hinausgehenden Formen der „Existenz“ (βίος: „Leben, das in der προαίρεσις sich selbst ergreift: 247) angesiedelt: jene, der die öffentliche Schätzung, der Ruhm, das Erstrebenswerteste ist.

Die zweite Form ist jener λόγος, der aus der Dienstfunktion für die πράξις und (in hohem Maß auch) für das gegenseitige Miteinander heraustritt und selbst, sogar im höchsten Sinn, πράξις wird: der λόγος im Hinblick auf θεωρία. H. staunt darüber, wie so etwas wie Begriff und Wissenschaft entsteht, was dabei vor sich geht und was das für die Geschichte der Menschheit heißt. „Wissenschaft ist (...) die Möglichkeit der Existenz des Menschen“; in ihr wird deutlich: „Das menschliche Leben hat in sich die *Möglichkeit, sich einzig auf sich zu stellen*, auszukommen ohne Glauben, ohne Religion und dergleichen“ (6).

Das wichtigste Dokument für die griechische Entstehung der Wissenschaft ist für H. die „Physik“ des Aristoteles, in der dieser seine höchsten ontologischen Begriffe –

ἐνέργεια, ἐντελέχεια, δύναμις – entwickelt. H. interpretiert ausführlich das 3. Buch der „Physik“. Es ist eine Theorie des Bewegtseins, wobei die Fülle der Formen im Zentrum steht, in denen Lebendiges bewegt wird und sich bewegt, i.U. zur neuzeitlichen Einengung auf die nackte Ortsbewegung (– überhaupt gehe es den Modernen gar nicht mehr darum, Bewegung zu denken, sondern nur noch um ein Bezugssystem, um Bewegung zu messen: 293 f.). H. interessiert sich besonders für die spezifische Bewegtheit des menschlichen Daseins, und zwar im Sinne des Umschlags (μεταβολή). „Zugehen ... auf das Dasein selbst bzw. vor dem Dasein zurückweichen ... Αἰσῆσις und φυγή sind die Grundbewegtheiten des Daseins“ (247). Dazu kommt das Sichbewegen im Vorgriff und Rückgriff des Handelns, und das ganz spezifische Sichbewegen, das zur Bildung von ontologischen Begriffen gehört: im Abstoß von der zähen Macht des alltäglichen Scheins und im Streben auf die Erfassung des Seins (273). „Sein“ aber „heißt für die Griechen ‚Gegenwärtigsein‘, und zwar Immer-Gegenwärtigsein“ (112). Entscheidend ist zu sehen, „was das *Da* für die Griechen besagt: In-das-Da-Gekommensein, und zwar durch die Her-stellung ... in das Da, in die Gegenwart. Das ist der eigentliche Sinn der ποίησις. Dasein ist im eigentlichen Sinne Her-gestelltsein, d. h. Fertig-Dasein, Zu-Ende-Gekommensein. Τέλος = πέρας. – ... Die πράγματα sind da, sofern sie hergestellt sind in der τέχνη. Die φύσει ὄντα sind solches, was da ist im Sich-selbst-Herstellen, was nicht der Herstellung von anderen bedarf. ... Und schließlich gibt es Daseiendes, das φύσει ὄν ist als αἶν, was der Herstellung nicht bedarf. ... Es ist im eigentlichen Sinne da, aber erst von der Herstellung her verständlich“ (214).

Die Aristoteles-Interpretation, die H. gibt, ist geführt durch die phänomenologischen Kategorien des Lebens bzw. der Existenz, die H. in den Jahren vorher ausgearbeitet hatte. Doch hat man auch den Eindruck, daß diese Kategorien sich in der Aristoteles-Deutung nicht nur bewähren, sondern darin auch einen ihrer Ursprünge haben. In der Tat versteht man manchen H.schen Begriff in deutlicherer und geerdeterer Weise, wenn H. ihn aus Aristoteles heraus entwickelt, und viele blaß gewordene Aristotelische Begriffe erstrahlen in ungewohnter Prägnanz. Denn H. liest Aristoteles so, daß er ihn stark macht, sowohl gegenüber dem Platonismus als auch gegen moderne Grundstellungen. Er scheut sich auch nicht, Aristotelische Sichtweisen durch heute unmittelbar eingängige Beispiele zu illustrieren und ihnen damit eine bleibende Gültigkeit zuzusprechen. So gewinnt das Netz des Aristotelischen Denkens und hinter ihm die Lebenswelt der alten Griechen eine eindrucksvolle Präsenz. Doch: Quer zu dieser Verlebendigung läuft H.s Absicht, diese Welt und das darin verwurzelte Denken als fremd erscheinen zu lassen. Heute, wo sich die Lebenswelt als Boden des Denkens so grundlegend geändert hat, im Ernst in Aristotelischen Begriffen zu denken, heißt, bodenlos und folglich in gespensischer Luftigkeit zu denken. Irgendwie bleibt es freilich auch im Medienzeitalter richtig, daß der Mensch ein ζῷον λόγον ἔχον ist, aber nicht mehr wahr im prägnanten Sinn. Wir müßten, wenn schon, etwas Ähnliches sagen wie: „Der Mensch ist ein Wesen, das Zeitung liest“ (108).

Editionstechnisch gesehen, ist dieser Bd. der H.-Gesamtausgabe dadurch gekennzeichnet, daß er auf problematischen Voraussetzungen erstellt werden mußte: H.s eigenes Manuskript war nur stichwortartig und ist darüber hinaus nur etwa zu einem Drittel des Vorlesungsumfangs erhalten. Es erscheint in der Edition getrennt vom Haupttext als eigener, II. Teil (333–395). Der I. Teil, der als Haupttext die ganze Vorlesung umfaßt (3–329), mußte vom Hg. erst auf der Basis verschiedener Vorlesungs-Nachschriften kompiliert werden. Die Gliederung des Textes mit seinen Überschriften ist sein Werk. Ein ausführlicher Bericht über diese Nachschriften, ihr Verhältnis zueinander und über die Prinzipien ihrer Kompilation, der einen sehr guten Eindruck macht, wurde im Anhang gegeben. Die in früheren Prospekten der Gesamtausgabe angekündigte Vorlesung „Aristoteles, Rhetorik“ wurde, wie sich jetzt herausgestellt hat, nie separat gehalten; sie ist der Sache nach im Mittelteil *dieser* Vorlesung enthalten. – Der rekonstruierte Vorlesungstext ist streckenweise mühsam zu lesen: ohnehin für den, der nicht gut Griechisch kann, denn viele der zitierten Worte oder Sätze werden nicht übersetzt oder nur in H.s Übersetzung gegeben, die man oft nur versteht, wenn man das Griechische in der gewöhnlichen Weise verstanden hat. Die Mühe des Lesens liegt aber auch daran, daß der Text sich freier mündlicher Rede interpretierend und wiederholend an verschiedenen

Passagen des Aristoteles entlanghangelt und die entscheidenden Kommentierungen nur nebenbei einfließen läßt. Man müßte eigentlich eine völlig neue, wirklich schriftliche Fassung herstellen, die, gelöst vom Hin und Her der Vorlesungssituation, den wesentlichen Gehalt in konzentrierter Art gibt. Aber so frei darf ein Hg. natürlich nicht sein. Jedenfalls gebührt ihm Dank für seine sicher sehr mühevollen Leistung und für das Geschenk, das er uns mit dieser Edition gemacht hat.

G. HAEFFNER S. J.

HEIDEGGER E I MEDIEVALI. Herausgegeben von *Constantino Esposito* und *Pasquale Porro* (Quaestio. Annuario di storia della metafisica; Heft 1/2001). Turnhout: Brepols/Bari: Pagina 2001. 552 S., ISBN 2-503-51297-6.

Quaestio – Jahrbuch für die Geschichte der Metaphysik – ist eine Neuerscheinung auf dem Feld der internationalen Zeitschriften. Es wird von C. Esposito und P. Porro von der Universität Bari herausgegeben. Gewidmet ist die Reihe der „Rekonstruktion der Geschichte einiger der bedeutendsten Konzepte und Themen der metaphysischen Tradition von ihrem Ursprung in der Antike und im Mittelalter bis zu ihrer Rezeption, ihrer Transformation und ihrer möglichen Zurückweisung in der modernen und zeitgenössischen Philosophie“ (Vorwort). Dabei will man zwei Schwerpunkte setzen: Der eine betrifft den Übergang von der mittelalterlichen zur klassisch-neuzeitlichen Metaphysik; der andere die Weise, wie das antik-mittelalterliche Erbe in der Gegenwartsphilosophie aufgegriffen wird. Die Beiträge werden auf Italienisch, Französisch, Deutsch oder Englisch gedruckt. Künftige Bde. des Jahrbuchs sollen in lockerer Fügung folgende Begriffe bzw. Themen behandeln: „Kausalität“, „Gnade“, die Namen der Metaphysik, „Sein und Ereignis“, die augustianische Tradition, den Erfahrungsbegriff und Franz Suárez.

Der vorliegende Bd. der Zeitschrift – von „Heft“ wagt man bei seinem Umfang nicht mehr recht zu sprechen – enthält die Akten eines internationalen Kongresses, der vom 10. bis 13. Mai 2000 in Monte Cassino stattgefunden hat. Es geht um das Verhältnis Heideggers (= H.s) zu mittelalterlichen Autoren und Denkmotiven. Die 21 Beiträge sind nach folgenden Themengruppen aufgeteilt: Der junge H. und die mittelalterliche Philosophie im Umfeld und während der Zeit seiner Ausbildung – Vom Griechentum zum Römertum. Die Begegnung mit Augustinus – Das Problem der ‚christlichen Philosophie‘ – Zwischen Thomas und Scotus – Metaphysik, Theologie und Mystik – Das Mittelalter und die ‚Metaphysikgeschichte‘. Eine ausführliche Bibliographie zu ‚H. und das Mittelalter‘ rundet die Tagungsdokumentation ab. Am Schluß des Bds. findet man eine Rubrik ‚Varia‘, die verschiedene Notizen, Chroniken und Rezensionen enthält. – Im Rahmen dieser Anzeige ist es nicht möglich, auf alle Beiträge auch nur ganz kurz einzugehen. Nur einige wenige seien herausgegriffen.

*Bernhard Casper* („Das theologisch-scholastische Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen H.“, 11–22) zeichnet nach, wie H. in seiner Suche nach einem letzten Grund zunächst die Sprache der Neuscholastik sprach und darin seine eigene Sache fand, die ihn dann dazu motivierte, eine scharfe Gegnerschaft zu diesem erstarrten, autoritär gelenkten Denken einzunehmen, und zwar letztlich deswegen, weil er die darin verbal wie non-verbal vermittelte Gottesidee nur als götzenhaft empfinden konnte. – *Mario Ruggenini* („Veritas e ἀλήθεια. La Grecia, Roma e l'origine della metafisica cristiano-medievale“, 83–112) leitet seine differenzierte Diskussion des Wahrheitsbegriffs bei H. damit ein, auf zwei H.-konforme Thomaszitate am Anfang von „Sein und Zeit“ hinzuweisen, wo vom Primat des Seinsverständnisses, von der Seele als Korrelat „allen Seins“ und von den transzendentalen Bestimmungen des Seins die Rede ist. H. kritisiert die thomastische Definition der Wahrheit als *adaequatio* zugunsten eines angeblich bei Aristoteles zu findenden Immediatismus, verschleierte dabei aber, daß er den Primat des Seinsverständnisses nicht von diesem, sondern nur von Thomas haben konnte. – *Jean-François Courtine* („H. et Thomas d'Aquin“, 213–234) setzt sich von den Versuchen ab, H.s These von der Seinsvergessenheit zwar zu akzeptieren, Thomas aber davon auszunehmen, was es ermöglicht, Thomas mit Hilfe H.scher Motive zu aktualisieren. Er will nur charakterisieren, wie H. Thomas liest: als Vertreter eines „geschlossenen Systems“, als Ontotheologen, der das Sinnliche und das Übersinnliche als gleichermaßen „vorhanden“ und als in der gleichen alltäglichen Haltung Erfassbare ansetzte, was