

(139). – 2. Vernunftgläubigkeit andererseits wird J. Ratzinger vorgehalten. Obwohl bei Ratzinger der Zweifel nicht fehle (Betonung des „Vielleicht ...“ „Leider begegnet auch hier die sprachliche Unsauberkeit, Glaubensschwierigkeiten (Anfechtung) und Zweifel nicht zu unterscheiden (J. H. Newman: zehntausend Schwierigkeiten machen nicht einen Zweifel, wie zehntausend Ponys nicht ein Pferd, in: Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit, Mainz 1957, 524). Oben (92) hat Sch. schon Luthers „Huren“-Worte zitiert. Jetzt heißt es markig (145): „Eine Vernunft, die ‚die unsere unendlich überschreitet‘, ist keine.“ ‚Logos‘ sei zudem keine Person und auch keine Liebe. Ärgerlich finde ich das wiederholte „es denkt“, was für Einfälle gelten mag (die freilich schon jemandem zufallen müssen), aber nicht für das Denken. Und dann, gegen eine ganze Tradition (promoviert hat Sch. in Neuerer Geschichte): „Die Vernunft ist ichbezogen, sie ist ego-zentrisch, sie ermöglicht keine Transzendenz“ (147). (Man staunt, schließlich die Unterscheidung von *voûc* – *διάνοια* / *intellectus* – *ratio* mit einem Satz aus dem redaktionellen Prooemium zum Artikel Vernunft/Verstand im HWP abgetan zu sehen, der die fehlende Konsistenz der Termini anspricht; die bleibende Problematik in der Vielheit der Perspektiven bei terminologischem Wandel belegen die 115,5 Spalten des Lemmas. – 3. Dawkins (151: „zweifellos“ im Recht, „wenn die religiöse Verehrung Verstorbener abhängig gemacht wird von dem Außerkraftsetzen der Naturgesetze“). Auch zu dessen Wissenschaftsgläubigkeit bietet Sch. seinen Dual von Retro- und Prospektion an, während immer wieder Wissenschaftler aus ihrer Kenntnis des „Woher“ Schlüsse auf das „Wohin“ ziehen, Gläubige ihr „Wohin“ schon in der Vergangenheit entdecken. „Aus dem Glauben, der eigentlich ein Vertrauen ist, wird der Glaube ‚an etwas‘, z. B. an den Schöpfergott“ (154). Hier müsse die Kirche sich den Einwänden der Wissenschaft stellen (155); sonst verliere sie „auch ihre religiös-richtungsweisende Kompetenz für Zukunftsfragen“ (155). Fichte „geerdet“? Man kann nur hoffen, die kommenden Pastoren hätten anderwärts etwas darüber gehört, dass Zukunftshoffnung auf der Anamnese erfahrener Gotteszuewendung gründet; dass Bitte als *interpretativa spei* die Zukunftsgestalt von Dank ist. J. SPLETT

HENRICH, DIETER, *Werke im Werden. Über die Genesis philosophischer Einsichten*. München: Beck 2011. 216 S., ISBN 978-3-406-60655-7.

Das Buch handelt von der Entstehung von Hauptwerken der Philosophie, von Descartes, Kant, Hegel, Wittgenstein und Heidegger. Henrich (= H.) unterscheidet vier Stadien. (1) Die Autoren diagnostizieren in allen in ihrer Zeit vorherrschenden Lehren ein Defizit. Ein Beispiel aus der Antike ist die Kritik des Sokrates in Platons „Phaidon“ an der Naturphilosophie und an Anaxagoras; aus dem 20. Jhd. Heideggers Vorwurf, die Tradition habe die Frage nach dem Sinn von Sein nicht wirklich gestellt. (2) Den Denkern geht der Entwurf einer philosophischen Konzeption auf, und zwar zusammen mit ihrer Bedeutung für die Lebensführung. Von den Beispielen, die H. bringt, sei hier nur Kants Selbstzeugnis genannt: „Rousseau hat mich zurecht gebracht.“ „Hier ist vor allem von Interesse, dass Kant von einem abrupten Prozess des Einsehens spricht: Er wurde ‚zurecht gebracht‘ und eine Verblendung ‚verschwindet‘“ (37 f.). (3) Diese Konzeption wird über lange Zeit geprüft. (4) Schließlich gelingt dem Autor ein Plan für die Ausarbeitung des Werkes, d. h. dafür, wie er seine Einsicht Schritt für Schritt entwickeln und begründen kann. Von H.s Beispielen sei Kants „Kritik der reinen Vernunft“ herausgegriffen. Ihre Gestaltungsidee besteht darin, das Werk „nach dem Muster einer Kette von Gerichtsverfahren zu modellieren“ (82). Jede Form der Erkenntnis, die Anspruch auf eine von der Erfahrung unabhängige Gültigkeit erhebt, muss Gründe dafür vorbringen, die der Prüfung unterworfen werden. Durch den gesamten Gang der Rechtfertigung wird einsichtig, dass die Architektur der Vernunft auf einen Primat des sittlichen Bewusstseins gegenüber dem theoretischen Interesse gegründet ist. „Rousseau hatte ihn dahingehend ‚zurecht gebracht‘, dass er den Primat der sittlichen Freiheit über alle wissenschaftliche Erkenntnis zu würdigen lernte“ (84).

Aber sind Philosophien, so die grundsätzliche Frage, die aus einer solchen Genese hervorgehen, „in ihrem Kern als wirkliche Erkenntnis anzusehen“ (109)? Oder spricht diese Genese nicht für die neuen Methodologien der Ideengeschichte (Michel Foucault,

Quentin Skinner, Richard Rorty), die die Philosophie zurückführen auf individuelle, soziale oder kulturelle Bedingungen, auf Interessen der verschiedensten Art, „aber immer auf andere Bedürfnisse als das Verlangen nach reiner Erkenntnis oder nach der Antwort auf ewige Menschheitsfragen“ (111)? Im Mittelpunkt der Antwort auf diesen Einwand steht H. s Begriff der Philosophie. Sie „lässt Grundtatsachen und Grundprobleme der Weltorientierung mit dem Leben der Menschen in einem Zusammenhang sehen und verstehen, dies aber unter Voraussetzung und mit Beziehung auf die jeweils besonderen Bedingungen und Erfahrungen eben dieses Lebens in einer Kultur“ (122). Das Ziel der Philosophie hat „den Status einer Kantischen *Idee*. Sie ist der Grundriss einer Aufgabe, die universal ist, weil sie in der Rationalität des Menschen verwurzelt ist und weil sie sich zugleich in einem wesentlichen Bedürfnis seines bewussten Lebens gründet“ (152). Der Kulturrelativität und dem Erkenntnisfortschritt als den beiden anscheinend einzigen Möglichkeiten, die Geschichte der Philosophie zu verstehen, stellt H. die These Hegels entgegen, dass jede Philosophie von historischer Bedeutung „zu jeder Zeit *dasselbe* gelehrt habe“ (142). Lässt der Unterschied zwischen den philosophischen Konzeptionen sich also aus perspektivischen Verschiebungen und verschiedenen Explikationsstufen ein und derselben Erkenntnis erklären? Dagegen sprechen die „Antagonismen“, die die Geschichte der Philosophie bestimmen. Jede bedeutende Konzeption entfaltet sich „in einem ständigen Kampf gegen einen inneren Antagonisten [], der eine der eigenen Denkart entgegengesetzte Position vertritt“; sie kann immer nur eine begrenzte Perspektive auf das Ganze gewinnen. Beispiele sind der Antagonismus „zwischen Erfahrungs- und Formwissen, zwischen Denken und materiellem Prozess, zwischen Naturerkenntnis und Selbstverstehen“ (139).

Einer dieser Antagonismen nimmt in der Selbstverständigung des Menschen eine Sonderstellung ein; er betrifft die Aufgabe der Philosophie in ihrem Zentrum. H. formuliert ihn im Anschluss an Thomas Nagel, *Secular Philosophy and the Religious Temperament* (2009): „Die Philosophie müsse entweder eine Antwort von der Art geben, wie Platon sie zuerst entworfen hat, oder aber einsehen, dass die Führung eines Menschenlebens letztlich durch seine Absurdität gekennzeichnet ist“ (178). Es geht um die Frage, ob das bewusste Menschenleben ein Faktum unter anderen ist, oder ob es, „im Ganzen dessen, was ist, unter einer *Affirmation* steht, von der her es sich selbst verstehen kann“ (180). Wieso kann sich also aus einer ursprünglichen Einsicht der Vernunftcharakter einer Konzeption entfalten? Weshalb werden philosophische Konzeptionen in ursprünglichen Einsichten beglaubigt? Wenn in einer philosophischen Konzeption zusammen mit der Weltorientierung und der Lebensperspektive „zugleich die Lösung des Antagonismus zwischen Affirmation und Nichtigkeit gewonnen wird, dann muss die Konzeption mit der Subjektivität dessen, der sie gewinnt, vollends eng und innerlich verbunden sein“ (183 f.).

F. RICKEN S. J.

HEIDEGGER, MARTIN, *Der Anfang der abendländischen Philosophie*. Auslegung des Anaximander und Parmenides, herausgegeben von Peter Travençolo (Gesamtausgabe; Band 35, Abteilung 2: Vorlesungen 1923–1944 [Freiburger Vorlesung, Sommersemester 1932]). Frankfurt am Main: Klostermann 2012. XII/252 S., ISBN 978-3-465-03725-5 (kartoniert); ISBN 978-3-465-03726-2 (Leinen).

Der Text der vorliegenden Vorlesungsedition lässt sich in drei große Teile gliedern. Sachlich voran (wenngleich erst später als „Zwischenbetrachtung“ zwischen die zwei Interpretationen frühgriechischen Denkens eingefügt) stehen zwei systematische Überlegungen: erstens eine knappe Darstellung der Seinsfrage, so wie sie Heidegger (= H.) versteht, und zweitens eine geschichtliche Begründung für seinen Rückgang zu den Anfängen der griechischen Philosophie. An diese Überlegungen, die das Hauptstück der Vorlesung darstellen, schließen sich die Deutungen an, die H. von den überlieferten Fragmenten des Anaximander und des Parmenides gibt.

1. Für die Entfaltung seiner „Seinsfrage“ (46–100) geht H. durchaus in phänomenologischer Sachlichkeit vor, d. h. ohne dass geschichtliche Überlegungen dabei eine konstitutive Rolle spielen. Vorausgesetzt ist immer: Sein ist jeweils das Sein von Seiendem. Das, was H. „das Sein“ nennt, ist zunächst abgelesen vom „ist“ eines prädikativen Satzes