

bleibe die ‚wahre Andersheit‘ und ‚echte Transzendenz‘ verschlossen. Das eigentliche Anliegen der Metaphysik sieht Lévinas darin, „einen Weg zur wahren Transzendenz ... jenseits des Seins zu bahnen und damit das grundlegende Verlangen des Menschen nach radikaler ... Selbst-Transzendenz zu stillen“ (12). Der Weg dorthin führt nach Meinung von Lévinas über die Ethik, die deutlich macht: „Das absolut Andere ist der Andere, mit dessen Anknüpfung der Bruch der Herrschaft des Einen und seiner einsamen Totalität erfolgt“ (ebd.). Der Sammelband schließt mit einem Beitrag von K. Müller, der sich mit Henrichs All-Einheits-Denken befasst. Nach Müller kommt Henrich zum Gedankengang der All-Einheit „nicht durch direkten Anschluss an antike, mittelalterliche und moderne Konzeptionen, sondern aus seinen Bemühungen um eine Theorie bewussten Lebens, in deren Zentrum der Begriff selbstbewusster Subjektivität steht“ (13). Entscheidend ist für Henrich der Aufweis der Unerkennbarkeit und Dunkelheit des Grundes von selbstbewusster Faktizität. Die nicht aus sich selbst begreifbare Subjektivität weist ihm zufolge „auf einen Grund hin, der einem gegenständlichen Erkennen entzogen ist“ (ebd.). Für Henrich lässt sich dieser Grund von Subjektivität aber „in Gestalt eines wirklichkeitsverbürgenden Gedankens monistischer Einheit“ fassen, also eines Welt- und Selbstbewusstsein einbegreifenden All-Einen, in dem die Endlichkeit des Lebens als solche ihren Platz findet“ (ebd.). Zum Verständnis einer solchen Position merkt Müller an, dass wer auf diese Weise ein Stück des monistischen Weges von Parmenides und Heraklit bis Platon und dann nochmals von Spinoza bis Hegel mitgehe, zu beachten habe, dass jedes Begreifen des einzelnen Subjekts aus einer solchen ursprünglichen Einheit dem Subjekt nur dann einen Lebenssinn aufschließt, wenn seine Hinfälligkeit nicht „durch Verunendlichung überblendet“ werde, sondern gerade in solcher Hinfälligkeit „wahrgenommen und festgehalten wird“ (232).

Die vorliegende Aufsatzsammlung ist sicherlich insofern lehrreich, als sie verschiedene Möglichkeiten prinzipientheoretisch ausgerichteten Denkens von der Antike bis zur Gegenwart vor Augen führt und auch eine radikale Kritik eines solchen Denkens berücksichtigt, die sie freilich kritisch hinterfragt. Die Texte machen deutlich, wie unterschiedlich ein klassisches Thema der Metaphysik im Lauf der Geschichte der Philosophie bearbeitet wird, und liefert Argumente dafür, weshalb es kurzschlüssig ist, ein solches Thema kurzerhand zu verabschieden.

H.-L. OLLIG S.J.

HEIDEGGER, MARTIN, *Hinweise und Aufzeichnungen*. Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus, herausgegeben von Mark Michalski (Gesamtausgabe; Band 83: Abteilung 4). Frankfurt am Main: Klostermann 2012. XXV/682 S./graph. Darst., ISBN 978-3-465-03763-7 (kartoniert); ISBN 978-3-465-03764-4 (Leinen).

Dieser Band der Gesamtausgabe gibt einen Einblick in einige Seminare, die Heidegger (= H.) in den Jahren 1928 bis 1951 gegeben hat. Es sind vor allem Seminare zur antiken Metaphysik. Warum? Die Metaphysik scheint vergangen und fremd zu sein; das liegt aber nicht an ihr, sondern an unserem jetzigen Zustand. Wir sind von der Metaphysik vielmehr umfasst, und zwar im zweifachen Sinn: einmal von ihr als menschlicher Naturanlage, wie Kant sagte, andererseits von der geschichtlichen Bewegung des metaphysischen Geistes, die wir, wenn auch meistens nur im Dekadenzzustand, sozusagen geerbt haben: Sie bestimmt uns. Um sie sich wirklich anzueignen, muss man zurück zu den antiken Quellen gehen, und dazu die nur angeblichen neuzeitlichen „Anfänge“ zunächst hinter sich lassen, die ja alle von mittelalterlichen und darin wieder von antiken Voraussetzungen bestimmt sind. So finden wir in diesem Band: aus dem Sommersemester 1928 H.s Notizen zu den Kap. 1–3 des Buchs III der „Physik“ des Aristoteles (3–23), aus dem Wintersemester 1930/31 Skizzen zu einem Seminar „für Fortgeschrittene“ über den „Parmenides“ Platons (25–37) und zugleich zu einem Seminar „für Anfänger“ über das XI. Buch der „Confessiones“ des hl. Augustinus (41–83); im Sommersemester 1932 gab es ein Seminar zum Platonischen „Phaidros“ (H.s Notizen: 85–150) und, nach längerer Pause, im Sommersemester 1955 eine Seminarübung zu den Büchern IV und VII der Aristotelischen „Metaphysik“ (H.s Skizzen: 151–173). Den Rahmen der Antike überschritt eine „Übung im Lesen“, die sich über das Wintersemester 1950/51 bis zum Sommersemester 1951 hinzog und das Thema der Kausalität behandelte (H.s Notizen:

175–225); jedoch wandte sich der Gang des Lesens, der sich ins Wintersemester 1951/52 fortsetzte, doch wieder zu Aristoteles (Phys. II und IV sowie Met. IX, 10) zurück. Da H.s eigene Notizen, besonders zu den ersten beiden Seminaren, eher stichwortartig sind, ist es nötig, die Seminarprotokolle heranzuziehen, die von verschiedenen Teilnehmern, z. T. aber zusätzlich noch von E. Tugendhat, angefertigt wurden. Diese Protokolle wurden von H. durchgesehen und gelegentlich mit Randbemerkungen versehen. Sie machen den größten Teil des vorzustellenden Bandes aus (227–663).

Ich erlaube mir, in dieser Rez. die Texte zu Platon und Augustinus fast vollständig zu übergehen. Nur ganz Weniges sei erwähnt. Der Platonische „Parmenides“ ist allein durch H.s äußerst knappe Notizen (ohne die Seminar-Protokolle) vertreten; es geht (gegen Zenon) um die „Zerklüftung“ des Einen und damit des Seins in die mehrfachen Genera und vielen Seienden. Den „Phaidros“ Platons geht H. vom Problem der Rhetorik und darin der Philosophie aus an; die Seele ist dabei nur ein Nebenthema. Was die sogenannte Zeitabhandlung im XI. Buch der Augustinischen „Confessiones“ betrifft, so sieht H. für deren Interpretation ganz von ihrem Rahmen und erst recht von ihrer Einbettung in die „Confessiones“ insgesamt ab, und beansprucht, sie als den Kern des Ganzen darzutun, das dadurch um seine Ewigkeitsdimension amputiert und in die Nähe von „Sein und Zeit“ gerückt wird. – Das Schwergewicht meiner Rez. sei auf die Interpretation des Aristoteles gelegt.

In den ersten Kapiteln des III. Buchs seiner „Physik“ behandelt Aristoteles den für die Natur zentralen Begriff der Veränderung (Kinesis). „Die Frage nach [dem Sein] der Bewegung hat Arist. zum ersten Mal gestellt und auch seither ist sie nie mehr gestellt worden“ (529). (Übrigens nimmt H. erstaunlicherweise „kinesis“ gleichbedeutend mit „metabole“ und grenzt sie nicht, anders als meistens Aristoteles, als kontinuierliche Veränderung gegen den plötzlichen Umschlag ab.) H., dem es auf eine Interpretation des antiken Texts ankommt, die diesen nicht nur immanent verständlich macht, sondern zugleich in ein Sachgespräch mit der modernen Fragestellung der Phänomenologie einbindet, weitet den Blick aus auf den grundlegenden Begriff der Physik als solcher. „Physis“ ist in erster Linie kein ontischer, sondern ein ontologischer Begriff, der also eine Seinsverfassung umschreibt. Was *physis* (als Sein) ist, wird uns freilich durch den Blick auf die physischen Seienden deutlich. Aber der Vorblick auf jene leitet ja schon den auswählenden Blick auf diese. *Dass physis* „waltet“, kann und muss man also nicht erst syllogistisch „beweisen“; das muss man er-blicken. Denn die *physis* ist ein schlichtes und ein primäres Phänomen (*haplon*). Sie wird definiert als: den Ursprung seiner Veränderungen in sich selbst zu haben. Dadurch unterscheiden sich die *physei onta* von den Dingen, die aus menschlicher Herstellungskunst (techne) hervorgegangen sind. Die techne deutet H. nicht als „Bewirken“, geschweige denn als die „technische“ Ausführung, sondern als das Her-stellen ins Offene und als das Hin-stellen in dieses, das schon die ganze leitende Sicht auf Herstellung einschließt, z. B. Materialien als solche entdeckt. (Mir scheint, dass das nur für ein „Werk“, nicht aber für Zeug gelten kann. Auch kann man sich fragen, ob seine Festlegung der Schöpfung durch Gott auf das bloße Machen und Bewirken den biblischen Bildern gerecht wird: 456.)

Wie aber ist *kinesis* und mit ihr *physis* als möglich zu denken? Worin besteht ihr *Sein*? Hintergrund dieser Frage, die sich dem Aristoteles stellte, ist die überall leitende antike Deutung des Seins als Anwesen, als *stasis* (Stand) und *keisthai* (Vorliegen). Die *kinesis* als umfassende Verfassung der *physei onta* steht dazu dermaßen in Spannung, dass sie die Eleaten nicht annehmen wollten. Die geniale Antwort auf diese Frage ist die *ontologische* Definition der Kinesis, die Aristoteles in Phys. 201 a 10 gibt, sie sei nämlich „*he tou dynamei ontos entelecheia, hä toiouton*“, „die entelecheia eines sein-könnenden Seienden als eines solchen“. Was meint dabei das schwierige Wort *entelecheia*? H.s Antwort liegt im folgenden Satz: „Das Wesen der energeia ist das ergon. Das ergon ist das teleion (deshalb steht für energeia auch entelecheia), und das teleion ist das in die vollendet Anwesenheit Hervorgebrachte ... . Energeia heißt: als vollendetes Hervorgebrachtes *stehen*“ (542).

Während nun in den Begriffen des Aristoteles eine sowohl ontische wie ontologische Bedeutung ungeschieden sind, will H. beide scheiden, damit das „Seins“-Problem klar heraustritt, das die Phänomenologie durch Husserls Untersuchungen zur kategorialen

Anschauung in den „Logischen Untersuchungen“ neu zu sehen gelernt hat. – Im Zuge seiner Seinsfrage stellt H. die Deutung des Seins als „an-sich-Sein“, die s. E. nur eines auf unsere Annahmen relative und negative ist, auf die Seite, und fragt nach dem Wesen des Seins selbst – also nicht nur der regionalen Seinsverfassung der Natur –, und erblickt es in der Bewegtheit. Zu deren Deutung greift er immer wieder die genannte ontologische Definition der Kinesis auf (Phys. 201 a 10) und bemüht sich, die Zeitlichkeit als ihren Horizont aufzudecken. Auf Gegenwart und damit Zeitlichkeit verweise ja auch die von den altgriechischen Denkern überlieferte Deutung des Seins als *ousia* bzw. Anwesenheit. Das Äußerste an Bewegtheit – d. h. keineswegs die Zeitlosigkeit eines transzendenten Ich – komme aber sicher dem seins-verstehenden Dasein zu. Eigenartig ist, das H. als Modell eines ‚zeitlichen‘ Seienden nicht ein Lebewesen, sondern einen Stuhl ansetzt, der seine Herstellung bleibend hinter sich und seinen vielfachen Gebrauch und seine Abnutzung vor sich hat. Damit will H. der Tatsache Rechnung tragen, dass unsere Kategorien der Naturdeutung, trotz der Unterscheidung von *physis* und *techné*, an der Herstellung der Gebrauchsdinge abgelesen sind. Doch passen Kategorien wie „Dienstlichkeit“ (für *dynamis*) und „Fertigsein“ (für *energeia*) für die Deutung des Werdeins der natürlichen Seienden, für die sie Aristoteles entworfen hat, eigentlich nicht. H.s Interpretation ist hier gewaltsam, ebenso wie bei seinem (überzogen antiplatonischen) Versuch, die Zeitlosigkeit der geometrischen und arithmetischen Verhältnisse als private Form der „grundlegenderen“ Zeitlichkeit der Natur zu erweisen.

Warum dieses Seins-Problem (ein Jahr vor diesem Seminar!) in „Sein und Zeit“ so irreführend expliziert worden ist, wie man es dort zu lesen bekam, wird im Protokoll S. 240–245 erklärt. Der Grund für die Verwirrung, die zur existenzphilosophischen Missdeutung führte, lag darin, dass H. in seinem ersten großen Werk nicht nur die universale Seinsfrage in ihrer Sachlichkeit, sondern auch den existenziellen Vollzug des Philosophierens selbst fundieren wollte. Dieses steht unter der Verpflichtung, den eigenen Urteilen nichts als die Evidenz zugrunde zu legen. Evidenz aber ist immer je-meinige; der Philosophierende ist – anders als der Glaubende – vereinzelt. Er ist auf seine endlichen Möglichkeiten zurückgeworfen, die auch als die seiner Zeit, d. h. geschichtlich bestimmt sind. So kam es zu den Analysen von Gewissen und Todesgewissheit in „Sein und Zeit“, die das Interesse der Leser auf sich und von der Seinsfrage abzogen. – Zur Vertiefung dieser Seinsfrage gehört der Versuch, hinter die wie selbstverständliche, schon in der Antike ansatzweise herrschende Subjekt/Objekt-Spaltung zurückzukommen: Der Satz des Parmenides lautet: *einai* und *noein* gehören zusammen. Ja, aber dazu müssen sie zuerst als Verschiedene aufgetreten sein – wie? Denn auch das *noein* ist doch eine Art von *einai*! Vgl. 509: „Wenn im Satz des Parmenides die Identität von *einai* und *noein* gesagt wird, so liegt darin, dass das Sein von vornherein auf die Seite gestellt ist. Dieser Schritt, in dem das *einai* in gewisser Weise den Charakter des Gegenüber gewinnt, bleibt die *crux* der ganzen Metaphysik“ (509). In dieselbe Richtung zielt die Frage: Dass wir das Seiende auf seine Ursachen hin betrachten, woran liegt das? Am Seienden? Oder an unserer Denkart? Oder „am Sein selbst“? (518). Das „Sein selbst“: Das ist für H. offenbar jenes Einfache, das seiner (keineswegs nur semantischen) vierfachen „Sagbarkeit“ (von Aristoteles, Met. V,7) und seiner Konkretion in den vielen Seienden zugrunde liegt.

Nach ihm ist, in H.s Sicht, im Grunde gefragt, wenn Aristoteles die Frage stellt, was das Seiende als solches sei (Met. IV), obwohl er in seiner Beantwortung faktisch nur das sogenannte Nichtwiderspruchsprinzip klärt. So entscheidet sich H., sich vor dessen Interpretation zunächst über die „griechische“ Sicht des Seienden als solchen, d. h. der *ousia*, klarzuwerden. Zu diesem Zweck wendet er sich von Met. IV weg und Met. Z zu – und kehrt zum Widerspruchssatz nicht mehr zurück. Das Wort „ousia“ meint im Alltag ein Anwesen (im Sinne von Haus und Hof); als philosophisches Grundwort hat es die wesentliche Zweideutigkeit, sowohl das Anwesende wie dessen Anwesen selbst zu bezeichnen. H. versucht zu zeigen, dass die alten Griechen bis Aristoteles das „Seiende“ vom Anwesen her empfunden hätten, nämlich anwesend in den „Bereich“ der *aletheia* (= Entborgenheit). Er achtet deswegen sorgfältig auf alle Ausdrücke, die irgendwie auf die *aletheia* oder das *phainesthai* verweisen. Die Griechen selbst hätten diesen Bereich oder das Worauffhin des Erscheinens nicht eigens bedacht, weil sie aus ihm wahrnahmen und dachten. Uns fehlen die Begriffe für die „Grundstellung“. Denn der uns vertraute und in sich griffige

Begriff des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ist es offenbar nicht; so viel wissen wir, denen das geschichtliche Bewusstsein die Vereinnahmungen eines Hegel (oder des Neukantianismus) nicht mehr gestattet. So tastet sich H. zurück zu Aristoteles. Er sieht diesen Denker am Übergang aus einem Denken, das ganz von der Erfahrung der *physis*, d. h. des von sich aus Aufgehens in die Unverborgenheit, gebannt ist, in ein Denken, dem später die aufzeigend-bestimmende Aussage immer mehr zum Leitfaden zur Deutung des Seins wird. H. sieht diesen Weg mit Hegel einerseits und der Logistik andererseits zu seiner Erschöpfung und so zu seinem Ende gekommen und gräbt nun am Leitfaden von Worten wie „*physis*“ und „*aletheia*“ den Boden auf, aus dem der *logos* aus der frühen Seinserfahrung herausgewachsen und, sich von ihr emanzipierend, zur Aussage geworden ist.

Es ist bemerkenswert, wie „einernehmlich“ in diesen Seminaren H. die antiken Autoren aufgreift, etwa die Lehre von den vier Ursachen (die dann leitend bleibt bis in „Das Ding“), die Unterscheidung von *Hapla* und *Syntheta* (Met. IX, 10); die ontologische Definition der Bewegung/Bewegtheit; das Wechselspiel von Zeit und Seele, den Satz vom Menschen als *zoon logon echon*: „Der Mensch ist das Wesen, das das Anwesende als Anwesendes anspricht, nicht nur gelegentlich, sondern er ist gar nicht anders als so, auch wenn er schweigt“ (513). Dennoch bleibt ein scharfes Bewusstsein für die Kluft, die uns von den alten Griechen trennt und so zu unserer Seinsfrage zwingt. So bezieht H. auch auf sich, was er über Aristoteles sagt: Als seine „Sache“ ergab sich das, was ihm zu denken aufgegeben war, aus dem Durchdenken dessen, was andere vor ihm schon gedacht hatten, samt dem darin Ungedachten und Unbewältigten. H. zeigt auf, wie sich in der Abfolge der Philosophien des Abendlandes die Grundauffassung von „Sein“ sowohl abgewandelt hat (*physis*, *idea*, Anwesen des Anwesenden, Gegenstand usw.) als auch, dass diese Abwandlungen nicht nur in einer konsequenten Folge stehen, sondern dass sich im Letzten darin etwas Selbiges durchhält. Aber was, wenn man diese Abwandlungen auf dem „Ladentisch des historischen Vorstellens“ präsentiert hat, was dann? [Vgl. „Identität und Differenz“, 64.]

*Einige markante Sprüche*: „Es wurde mir oft vorgeworfen, in meinen Seminaren lerne man nichts. Das stimmt. Sie sollen nicht etwas lernen, sondern denken“ (512). – „Theologie müssen Sie kennen, wenn Sie Metaphysik treiben wollen“ (627). – „Das Ding an sich [in der „Kritik der reinen Vernunft“] lebt nur von der Festsetzung des Seienden als Gegenstand und kann daher lediglich gefasst werden als das Ungegenständliche. Es liegt keine positiv ontologische Bestimmung vom Ding an sich vor. Wenn Sie mir eine solche zeigen, mache ich meinen ganzen Laden zu. Diese völlig ungeklärte ontologische Sachlage ist auch die Basis der jasperschen Philosophie. Jaspers stellt gar nicht das Seinsproblem. Wir sind soweit voneinander entfernt, wie überhaupt möglich“ (630). – Kant hat in seinen Vorlesungen ein fremdes Lehrbuch erläutert, „ohne seine eigene Philosophie hineinzubringen (was auch das Gescheiteste ist, was man machen kann)“ (643).

*Errata*: Hörfehler des Protokollanten: Nicht die Idee der *creatio*, sondern höchstens die der *creatio continua* ist im Mittelalter entstanden (288); S. 420 unten: „Zwiespältigkeit“; S. 613 Mitte: könnnen.

Der Herausgeber hat uns eine hervorragende, saubere Edition geschenkt.

G. HAEFFNER, S. J.

KELLER, ANDREA, *Cicero und der gerechte Krieg*. Eine ethisch-staatsphilosophische Untersuchung (Theologie und Frieden; Band 43). Stuttgart: Kohlhammer 2012. 249 S., ISBN 978-3-17-022340-0.

Erst vor zehn Jahren wurden durch die erste Monographie zum Thema des *bellum iustum* bei Cicero viele der bis dahin verbreiteten Stereotypen grundlegend überprüft und zum Teil überwunden. Keller (= K.) geht es in ihrer Studie darum, einen Überblick über die seither entfachte Diskussion zu geben, in welchen die vorausgegangene Forschung einbezogen wird. Grundlegendes Ergebnis ist, dass Cicero in seiner Zeit neue ethische Maßstäbe für eine eventuelle Rechtfertigung des Krieges setzt, die nunmehr – seiner stoischen Denkart gemäß – universal gelten, nicht nur in einem begrenzten kulturellen Kontext, wie für die Griechen Platons oder Aristoteles'. Nach Cicero nütze eine gute Politik mehr als ein Sieg im Krieg (85 f.). So ist es tugendhaft und tapfer, d. h. gerecht,