

idealistische Auffassung von einer Subsumierung der Psyche unter das Bewußtsein, und die Herausarbeitung der wechselseitigen Beeinflussung von physisch-sinnlichem und psychisch-geistigem Bereich antizipiere im Ansatz eine der Hauptthesen von Popper und Eccles. Der Begriff des Persönlichkeitskerns impliziere die Begrenztheit und partielle Determiniertheit jedes Menschen, aber auch seine durch alle Veränderungen hindurch bleibende Identität. Schließlich übertreffe die Herausarbeitung der Verschiedenheit von Kausalität und Motivation die diesbezüglichen Analysen Husserls wie Schelers an Klarheit.

Das Buch ist ein ebenso fundierter wie fundamentaler Forschungsbeitrag. Der biographische Teil präsentiert ein nüchternes und ausgewogenes Bild Edith Steins. Beeindruckend seine philosophiehistorische Dichte. Schon hier ist die Verflechtung von Leben und Philosophie überzeugend dargestellt. I. gelingt Nachweis und Korrektur zahlreicher Unzulänglichkeiten und Fehler der einschlägigen Literatur sowie die Verifizierung seiner These: „... eine genauere Betrachtung der Studienjahre erhellt so manches im späteren Leben E. Steins“ (38). Phänomenologisch, aber auch menschlich besonders aufschlußreich ist die Beleuchtung des „Dreiecks“ Husserl-Stein-Heidegger. Gleiches gilt für die Ausführungen zur Gestalt Schelers. Die Vorgänge um Edith Steins wiederholte Habilitationsversuche sind sorgfältig rekonstruiert. Dank gebührt I. für den Verzicht auf Spekulationen über eventuelle mystische Erfahrungen Edith Steins. Seine Antwort auf die Frage, weshalb sie Holland nicht rechtzeitig verließ, scheint angesichts der Quellenlage von allen bisherigen Antworten die schlüssigste. Die Biographie ist wohl die mit Abstand niveauvollste unter den bislang erschienenen Edith-Stein-Biographien. – Die Auseinandersetzung mit PK im systematischen Teil gibt zuverlässig Einblick nicht nur in Denken und Arbeitsweise der frühen Edith Stein, sondern auch in die zeitgenössische phänomenologische und psychologische Diskussion. I. markiert eine Reihe kritischer Punkte, deren Klärung freilich jenseits der Zielsetzung seiner Arbeit liegt. Dazu bedarf es vertiefender Einzeluntersuchungen. Ihre Möglichkeit aufgezeigt zu haben ist I.s Verdienst. – Einen erheblichen Teil seiner Qualität verdankt das Buch den fast 105 Seiten füllenden Anmerkungen. Außer präzise dokumentierten Belegstellen liefern sie wesentliches, vielfach den Gehalt des Haupttextes erst voll erschließendes Hintergrundwissen. Aus dem umfangreichen Literaturverzeichnis sei die Zusammenstellung der (bis dahin veröffentlichten) Schriften Edith Steins hervorgehoben. Hilfreich sind Personenregister und der im Inhaltsverzeichnis gebotene Aufriß der einzelnen Kap. – Die Sachlichkeit des Buches wird durch die allzu subjektive Färbung mancher Äußerungen etwas beeinträchtigt. So durch das pathetische, fast inflationär gebrauchte Wort vom „Scheitern“ Edith Steins in der Welt oder die Entrüstung über das damalige Frauenbild. Weitere Äußerungen wären zu diskutieren, beispielsweise ob Edith Stein tatsächlich „so leichten Herzens den Weg in den Tod auf sich nehmen konnte“ (140). Unverständlich ist, daß I. auf Steins Dissertation zwar häufig Bezug nimmt und darin „die zentralen Fragestellungen“ (22) der Steinschen Philosophie findet, sie aber bei seinen Aufzählungen der philosophischen Werke Edith Steins übergeht (s. o.), folglich auch nicht in seine Werkanalyse aufnimmt und diese Entscheidung mit keinem Wort begründet. Die Druckfehlerhäufigkeit trübt ein wenig den guten Gesamteindruck. Und ein Sachregister entspräche dem Standardwerkformat des Buches.

G. PASCHKE

HEIDEGGER, MARTIN, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Gesamtausgabe, Bd. 63). Hrsg. Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a. M.: Klostermann 1988. 116 S.

Die Stimmung, in der H. diese Vorlesung des Sommersemesters 1923 (seiner letzten in Freiburg) hält, ist der radikale Entschluß zum Neuanfang, der seinerseits auf dem Eindruck beruht, die die europäische Kultur tragende Synthese von Metaphysik und christlichem Glauben sei von beiden Seiten her abgenutzt, hohl, den jeweiligen Ursprüngen entfremdet (– darin findet H. sich in der Nähe O. Spenglers). Konsequenz: Beide Partner müssen sich – nicht repristinierend, sondern schöpferisch – auf ihre jeweiligen, getrennten Ursprünge besinnen, so wie damals: rücksichtslos, ohne Angst vor Folgen. – Für die Philosophie heißt das erstens, ihre Eigenständigkeit gegenüber dem

Glauben zu erkämpfen. Man spürt auf vielen Seiten die Kampfstellung gegen den antimodernistisch sich einigelnden Katholizismus: für H. geht kein Weg an Kant und am jungen Luther vorbei (z. B. 1, gegen die antilutherische und antikantische Stellung der katholischen Metaphysik-Restoration). Deswegen polemisiert H. gegen die „Auferstehung der Metaphysik“ (5, 20: Peter Wust 1920), gegen Schellers Vermischung von Philosophie und Theologie (26 f.). – Es bedeutet dann (zweites), nicht auf der Basis einer Tradition weiterzubauen, die schütter geworden ist. H. wendet sich hier besonders gegen zwei Programmworte, durch die damals eine Reform der Philosophie versucht wurde. – Das eine ist „*Dialektik*“. Gegen diese wendet H. ein, sie arbeite fraglos mit überlieferten, bodenlos gewordenen Begriffsoppositionen (60), und sie verbreite durch ihre Vernetzungsarbeit die Bedürfnislosigkeit gegenüber ursprünglichen Begriffs-Neu-Schöpfungen, d. h. sie verhindere die Seinsfrage. Es gehe nicht um Synthesen „nach oben“, sondern um ein geduldiges, langsames Graben nach unten (58 f.); und hier wiederum nicht um die empirische Bestätigung schon (halb oder ganz) fertiger Wesensbegriffe, sondern um die ständige, kritische Vorfrage nach den Arten möglicher Ausweisung. – Das andere Programmwort, von dem sich H. absetzt, ist „*Anthropologie*“. Die traditionell leitenden und seinerzeit (Scheler!) erneut interpretierten Begriffe vom Menschen müssen eingeklammert werden (21–29): der Begriff der Person, weil er letztlich theologisch motiviert sei (Bild Gottes), – und der Begriff des *zoon lógon échon*, weil nicht nur neu gefragt werden müsse, was heute „logos“ (Ansprechen und Angesprochenwerden) heiße, sondern auch, weil unter der Idee „Mensch“ der Einzelne immer nur als ein Exemplar, nicht aber als Eigen-Wesen in den Blick komme (108). Gerade aufgrund seines Interesses am menschlichen Leben läßt deshalb H. das Wort „Mensch“ ganz weg und versucht, formal beim „Wachsein“ (Da-sein) anzusetzen.

Statt die alten Schläuche zu flicken, ist die Chance zu einem radikalen wissenschaftlichen Neuanfang zu ergreifen, die mit der *Phänomenologie* der „Logischen Untersuchungen“ gegeben ist, – allerdings schon nicht mehr mit der Art von Phänomenologie, wie sie sich bei Husserl selbst, unter neukantianischem Einfluß, zur transzendentalen Bewußtseinstheorie fortentwickelt hat (70–73), – und noch weniger mit jenen Denkrichtungen, die sich „phänomenologisch“ nennen, die aber in ihrem unkritischen Evidenzglauben und in ihrer Methodenvermischung H.s Spott finden (73–76). Gegen die erneute Lust am „Objektiven“ (42 f.), am „Weitergehen“ (60) zur „Sachphilosophie“, hält H. am Bohren an den Fundamenten, am Rückgang in die Gründe der Phänomenalität fest. – H.s Art der Phänomenologie ist „hermeneutisch“; ihr Gegenstandsgebiet das „faktische“ Da-sein.

Beides läßt sich nur im gegenseitigen Bezug erhellen. Doch gibt H. einführend eine Geschichte des Wortes „Hermeneutik“, bis hin zu seiner philosophischen Verwendung, wobei er sich von Dilthey (und noch mehr von Spranger) absetzt. Im Kontext der Phänomenologie meint „Hermeneutik“ eine bewußte Berücksichtigung der Geschichtlichkeit sowohl der oberflächlichen, wie der zu gewinnenden Tiefen-Evidenzen. Denn zum Sein gehört es „zu sein in der Weise des *Sich-verdeckens* und *Sich-verschleierns*“ (76): das Sein zum Phänomen zu machen, ist das Umständlichste, Schwierigste! So geht es um den Abbau der geschichtlich gewachsenen Vorurteile, von denen das „schlichte Sehen“ zunächst dominiert wird, also nicht um bloßes „Abschildern“ [Deskription], sondern „Auslegung“! Es geht außerdem nicht um zeitlos gültig faßbare Anschauung von In-sich-Ruhendem, sondern um Auslegung von Lebensphänomenen für das Leben, und zwar für unser heutiges Leben (18). Solche Hermeneutik ist entwurfhaft strukturiert: durch Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff. – Die „Sache“ dieser Auslegung ist das faktische „Sein“ (das „transitiv“, vollzugshaft zu verstehen ist: 7), und nicht mit seiner vergegenständlichen Form (3) zu verwechseln ist. Die Grundstruktur der Faktizität ist Zeitlichkeit. Es ist also anzusetzen bei dem, was heute „ist“, und zuvor noch: bei dem, was sich als heute seiend präsentiert, um aus der Analyse dieses öffentlichen „Geredes“ die sich darin eher verbergende Grundsituation herauszuspüren.

Der Weg zum faktischen Dasein führt über die phänomenologische Analyse des Bezugs- und Vollzugsinns von zwei faktisch heute vollzogenen Auslegungsrichtungen [Selbstverständnisweisen des Heute]: des geschichtlichen Bewußtseins und der Philosophie. Beide erweisen sich als Weisen der „Neugier“. – Die Analyse des historischen

Bewußtseins (35 ff.; 52 ff.) erinnert im Duktus an Kierkegaards Invektiven gegen die Hegelianer. Die Interpretation wird geleitet von der Intuition des Daseins als *Aufenthalt* [alias Intentionalität!] beim Vergangenen, und zwar im Modus des Ordnen und Vergleichens: also apriori auf Betrachtbares gehend. Die Konsequenz ist Ausweitung auf alles so Betrachtbare (Universalisierung der Historie), objektivierend zurückkommend auch auf das eigene Dasein und dessen vorgestellte Zukunft. – Notwendig *übersprungen* ist dabei „das Vergangensein als meines, als unsere Virtualität.“ (54). Folge: „das sehenderweise ständig Unterwegssein kann ... [wenn es seinem eigenen Duktus treu bleiben will] nirgends einen Aufenthalt nehmen.“ (53) [Das ist der Nihilismus des Historismus!] – Auch im erkennenden Verhalten der systematischen Philosophie (40 ff.; 58 ff.) liegt ein bestimmter Bezugs-Sinn: „universales Ordnen, so zwar, daß die Zeitlichkeit in das Ewige [Typ, Eidos] hineingeordnet wird“ (59). „Etwas Konkretes ist dann erkannt, wenn bestimmt ist, *wohinein* es gehört, sein Ort im Ordnungsganzen; etwas wird als bestimmt angesehen, wenn es weggestellt wird“ (60 f.). Das – in diesem Sinn – eminent Philosophische ist nicht das Einordnen, sondern „das schöpferische Ausbilden der Ordnung selbst“ (61); darin liegt ein zugleich Selbst-Entwurf: ständige, universale Bewegtheit: nicht mehr bloß vom Gegenstand „gezogene“, sondern „sich selbst führende, absolute Neugier“ (62). – Neugier ist also eine Art von Bewegtheit des Daseins, das selbst wesentlich Bewegung [Zeitlichkeit] ist. *Curiositas* ist verwurzelt in der cura, der Sorge, außerdem ein illegitim sich auf sich stellender Teil-Modus der Sorge [analog zum Schauenwollen als Teiltrieb und als Perversion bei Freud]. Was ist der Vollzugssinn des Seins qua Neugier? Es geht um ein gesichertes Sich-Haben im Modus der Objektivität; es geht um die „höchstmögliche und reine *Gegenwart*“ (65; vgl. 59. 60. 79. 83. 89), um das *Gewesensein* im „historischen Bewußtsein“ und um das *Immersosein* in der Philosophie. Es wird angedeutet: Solche Philosophie und Historie bietet eher Möglichkeiten dazu, daß sich das Dasein verfehlt, statt sich zu ergreifen (66).

Wie ist es nun möglich, daß sich das Dasein ursprünglicher ergreift? Anders gefragt: was war die Intuition, die schon der vorstehenden Analyse des heutigen Bildungsbe-wußtseins im Sinne der „Neugier“ als „Vorhabe“ zugrundelag? Es ist dies: Dasein heißt jeweils geschichtliches *Sein-in-einer-Welt*. Dabei: Sein = Sorgend verweilen ... , sich aufhalten bei ... ; Welt: Bedeutsamkeit, Um-haftigkeit. Die Analyse ist aufgehängt am Da-sein der *Dinge*. Deren *destruktiver* Teil ist gegen Husserls Wahrnehmungstheorie gerichtet, die ansetzt: dieser Tisch da = „ein“ Tisch = ein Ding im Raum u. zwar ein sinntragendes Gebrauchsding i. U. zu einem bloßen Naturding, welches das Ding par excellence ist. Darin sieht H. eine Fehldektion der alltägl. Welt. Die Ursache des Fehlers liegt im Horizont der Deutung des Seins: „Immerdasein, Gesetzlichkeit, Nicht-zufälligkeit; Flucht in eine Beständigkeit des Erkannten, d. i. vermeintlich des Seienden – epistémé“: 89. – *Positiv*: Das Dasein eines Dinges ist nicht bloß dessen isoliertes Gegenwärtigsein, sondern seine Vergangenheit und Zukunft (wozu es taugt) sind *mit-da*, damit auch die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft seiner Benutzer; darin (und primär *darin!*) auch das je sorgende „ich-selbst“: all das ist den Dingen nicht äußerlich, sondern macht ihr Sein aus: Alltäglichkeit (Je-weiligkeit) vs. Immerzeitigkeit (das parmenidische Ideal des Wissens: einai vom noein her). Das Da-sein des Sorgenden wie das der „Dinge“ ist welthaft: aus der jeweiligen Welt haben die Dinge ihre Bedeutung, d. h. ihr Sein (für ein Sorgen). Dem Verweisungsgefüge der Welt als dem *apriorischen Da*, gilt selbst die grundlegendste Sorge. „Neu-gier“ (primär theoretisches Interesse) erweist von da als (uneigentliche) Form der Sorge um Erschlossenheit, die sich selbst nicht kennen will und nicht kennt. Es geht ihr um reine, nicht um die faktische „Gegenwart“.

Im Anhang findet man *Beilagen* (zum großen Teil wohl aus dem folgenden Winter). Besonders wichtig sind m. E. die zu „Menschsein“ (Beil. V) und zu „Ontologie; natura hominis“ (VI). Der zentrale Begriff ist überall: „Aufenthalt“.

Drei Bemerkungen zum Gehalt dieser Vorlesung drängen sich dem Rez. auf: zur Originalität, zur Kontinuität, zur Einseitigkeit dieses Denkens! – Das Ganze dieser Vorlesung ist durchzogen von einem großartigen *Impetus*. Daß dabei nach links und rechts Schläge ausgeteilt werden, die nicht immer gerecht sind, und daß dabei auch

hohe Töne gespuckt werden, verzeiht man dem damals kaum 34 Jahre alten H. Der klare Blick für den schwachen Punkt des Historismus, des dialektischen Rationalismus, auch so mancher Art von Phänomenologie ist bestechend. Die Kraft des Durchbruchs zum eigenen Phänomen – dem Da-sein – und zur eigenen Denkweise ist selbst heute noch für den Leser zu spüren. Die Vorlesung ist konkreter, besser gelungen als die vom Semester davor (jetzt GA 61: Die Einführung in die Phänomenologie als Vorwort zur Aristoteles-Interpretation). – Was erstaunt, ist die große *Kontinuität*: schon 1923 finden sich, dem fest gesponnenen Kern nach, spätere Themen wie der „Anti“-Humanismus, die ambivalente Einschätzung Kierkegaards (30, 41f.), die Wahrheit als Entdecktheit, die Destruktion des „Geredes“ als indirekter Weg zu eigentlichem Verstehen, die Tendenz gegen eine Ontologie im Horizont des Zeitlosen u. a. m. (Im Unterschied zu später sieht sich H. 1923 noch in einer gewissen Nähe zu Jaspers, nämlich zur Idee der Existenz-Erhellung – wachwerden – von innen her; die Nennung von Jaspers auf S. 26 scheint zustimmend gemeint zu sein.) – Bei alledem ist schon 1923 das erkennbar, was man eine gewisse *Monomanie* des H.schen Denkens nennen kann und die der Preis seines Willens ist, radikal neu anzufangen. Man vergleiche sein Denken in Motiv und Resultat mit der reichen Interessen- und Deutungsdifferenzierung der klassischen Philosophien, etwa eines Aristoteles, Thomas, Leibniz, Kant, Hegel: dort gibt es Orientierung für Politik, häusliche Ethik, Physik, Sprachphilosophie, Theologie, internationale Beziehungen usw.: d. h. für Probleme, die sich in unserer Kultur stellen, und auf die eine Antwort gesucht wird, – das Prinzipielle und Metaphysische wird bei den klassischen Autoren fast wie nebenbei betrieben. H. dagegen stellt sich, gerade indem er wie kaum ein anderer vor ihm die Sinnstrukturen der Lebenswelt als Phänomene rettet, wie kaum ein anderer außerhalb der konkreten Orientierungsinteressen des sorgenden Daseins. Man tut deshalb gut daran, nicht zu vergessen, was er selbst immer wieder betonte: daß er nur in aller Bescheidenheit ein neues Denken vorbereiten wolle, nicht selbst den Anspruch erhebe, etwas zu bieten, was die große Überlieferung einfach ersetzen könnte.

Nun noch ein paar Bemerkungen zur Edition! Zunächst ist dankbar die Entscheidung der Nachlaßverwalter zu verzeichnen, daß die frühen Freiburger Vorlesungen in die Gesamtausgabe aufgenommen wurden. Wie viel ärmer wäre die H.-Forschung ohne diese Texte! Da man in den veröffentlichten Bänden (56/57; 63) z. T. auch schon auf zuverlässige Nachschriften zurückgriff, wo H.s Manuskript Lücken aufwies, so darf auch der dringende Wunsch geäußert werden, daß selbst dann, wenn sich nicht überall H.s eigene Unterlagen finden ließen, möglichst alle frühen Vorlesungen veröffentlicht werden. – Nun einige kritische Anmerkungen: Wenn die jeweils betrauten Herausgeber keine Gabelberger-Stenografie mehr lesen können (GA 61, 202; GA 63, 116), wird es doch andere geben, die ihnen bei der Entzifferung von so notierten Marginalien helfen können! – Man muß die von H. benutzten Bücher nach den damaligen Auflagen, nicht nach den heute aktuellen zitieren. Sonst sind beispielsweise Hinweise ganz unverständlich wie z. B. S. 111, Nr. XI: zum RGG; S. 74: Gerda Walthers „Phänomenologie der Mystik“: der „offizielle Verlag“ (für die 1. Aufl.) ist Niemeyer/Halle! – S. 60 Z. 13 v. u.: „Überzeitlichen“ (zwischen: Objektiven und Idealen): streichen! S. 95 Z. 15: „Das in der Alltäglichkeit Daseiende“ („als“ streichen!). Muß es S. 96 Z. 11 nicht heißen: „das Begegnende im Begegnen“, statt „das Begegnende im Begegnenden“?

G. HAEFFNER S. J.

OTT, HUGO, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt a. M./New York: Campus 1988. 355 S.

Anläßlich seines hundertsten Geburtstags wird in diesem Jahr wieder viel über Heidegger gesprochen, in der außerfachlichen Öffentlichkeit allerdings fast nur unter einem einzigen Gesichtspunkt: dem der Liaison des Philosophen mit dem Nationalsozialismus, insbesondere während seines Rektorats in Freiburg (21. 4. 33–23. 4. 34). Abgesehen davon, daß in der deutschen Presse H. schon seit jeher kaum unter einem anderen Gesichtspunkt Gegenstand wurde, haben neuere Forschungen dazu beigetragen, die Beziehungen H.s zum Nationalsozialismus doch enger zu sehen als dies bisher