

Besprechungen

Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*. 8^o (318 S.) Pfullingen 1963, Neske. 14.80 DM.

Im Unterschied zu bisherigen Darstellungen der Philosophie Heideggers wird hier erstmalig das gesamte Opus im einzelnen und als Ganzes entfaltet, wobei die Benutzung ungedruckter Arbeiten nicht geringe Hilfe bietet. Der Verfasser versteht es meisterhaft, den „Denkweg“ Heideggers sowohl in seiner inneren Konsequenz wie auch in seinen Wenden und Kehren nachzuzeichnen. Dabei kann es nicht überraschen, daß er sich in seiner Sprache dem Stil dessen annähert, für den „Sein“ und „Sprache“ wesenhaft zusammengehören. Trotzdem liest sie sich im allgemeinen leicht — nicht immer, was bei der Schwierigkeit der Sache nicht ausbleiben kann.

Man darf sagen, zwei Leitmotive des Heideggerschen Denkens werden gut sichtbar: die Problematik der „Geschichtlichkeit“, schließlich des Seins selbst, und die der Sprache. Mit letzterer begann Heidegger eigentlich; seine Dissertation und mehr noch seine Habilitationsschrift kreisen um Fragen der Logik, der Sprachlogik und zutiefst eben der Sprache selbst (vgl. auch 269). Im weiteren Verlauf des Denkweges tritt deren „Geheimnis“ immer stärker hervor, bis es in den spätesten Veröffentlichungen zentral thematisch wird. Ebenso sehr steht H. seit der Begegnung mit Dilthey und Yorck im Banne der Geschichtlichkeit; von daher verwandelt sich ihm die phänomenologische Methode in Hermeneutik und die Phänomenologie von Sein und Seinsstruktur in die Bemühung, Sein und Geschichtlichkeit zusammenzubringen (27 ff. 141 161 u. ö.). Nachdem „Sein und Zeit“ an der Aufgabe, den Sinn von Sein vom Dasein her zu entwerfen, scheitern mußte, versuchte H., „unabhängig vom Problem der Temporalität in die Frage nach dem Sinn von Sein... hineinzukommen“ (88 vgl. 99), und zwar in Auseinandersetzung mit der abendländischen Metaphysik (100). Zugleich geriet er unter den Einfluß von Denkern, die „den Angriff auf die abendländische Tradition im Ganzen gewagt haben“ (28), vornehmlich Nietzsches.

Wie sich nun für ihn die Fragerichtungen gegenseitig bedingen und überschneiden (Wesen von Sein, von Wahrheit, Freiheit, Grund usw.), soll hier nicht referiert werden. Entscheidend ist der „Rückgang in den Grund der Metaphysik“ und deren „Überwindung“ und „Verwindung“: mit geradezu monotoner Hartnäckigkeit wird der abendländischen Metaphysik (einschließlich Thomas) vorgeworfen, sie stelle die Frage nach dem Sein-selbst und dessen „eigener Wahrheit“ nicht. Dabei werden nach P. zwei Feststellungen wichtig: Heidegger führt das metaphysische Denken auf das Modell des „Sehens“ zurück (42 u. ö.), womit Sein zugleich auch schon vergegenständlicht wird (was sogar für die sogenannte transzendente Methode zutrifft, vgl. 175); zweitens reduziert Metaphysik den Sinn von Sein auf „Anwesenheit“, beständige Gegenwart, verfügbaren Bestand (45 f. 138 148 f. 157 u. ö.). Er bemüht sich, das „Ungedachte“ der Metaphysik aufzuarbeiten, indem er das Sehen immer mehr durch „Verstehen“, „Vernehmen“ u. ä. ablöst und das in „Anwesen“ gedachte Zeitmoment aus der Deutung als beständige Gegenwart in die Einheit der „Zeit-Ekstasen“ zurücknimmt (vgl. 61 210 251). Metaphysik wird zu einer notwendigen und auch für uns notwendig zu durchschreitenden „Epoche“ in der Geschichte des Seins, die zurückverweist in die „Wahrheit“ des Seins selbst, das nicht einfachhin „bestehende“ Offenbarkeit ist, sondern als „Geschichte“, als „Ereignis“ (passim) in aller Entbergung sich ebenso sehr verbirgt, also das „Nichts“ in sich birgt (173 201 273 290) und so niemals gleichsam einen festen Boden abgeben kann, auf dem die menschliche Subjektivität ein System ihres Begreifens und Begründens aufzubauen vermöchte; der Mensch wird vom Sein-selbst zu dessen „epochalen“ Selbstbekundungen, in denen es zu sich selbst kommt, „gebraucht“. Eine seinsgeschichtliche „Wiederholung“ archaischer Seinserfahrung eröffnet sich in Hölderlins Dichtung (215 ff.); die Auseinandersetzung mit ihr prägt Heideggers Ver-

stehen des griechischen Anfangs und seine Terminologie definitiv. Kein Wunder, daß die Begegnung mit dem Dichter in neuer Weise die Frage nach dem Sinn der Sprache und ihrem Verhältnis zum Seinsdenken und Sein-selbst weckt. „Sein“ in seiner Wahrheit wird zu „Sprachgeschehen“ (292), und das „Offene“ dieses Wahrheitsgeschehens ist die „Welt“ (234 ff.). „Welt“ ist „das Eigene, zu dem Heideggers Denken befreit wird“ (247), Welt als das „Geviert“ von Erde, Himmel, Sterblichen und Göttlichen, als „Zeit-Spielraum“, als das „Spiegel-Spiel“ (253), das Sich-ineinander-reflektieren jener „Vier“. Man glaubt zu verstehen, wie der Verfasser abschließend „etwas eigenmächtig“ (281) von einer „Topologie“ des Seins als der Denkmethode Heideggers reden kann: topologisches Denken weiß, daß „unser Sprechen durch ungedacht gebliebene Voraussetzungen bestimmt ist“, und bescheidet sich mit einer „Erörterung“ der Grundworte des Sprechens von Sein, und zwar in selbst geschichtlicher, nie absolut zu setzender Weise (183 202 296). Vom Wandel der Existenzanalyse in eine „Topologie des Seins“ redet übrigens schon F. Wiplinger in „Wahrheit und Geschichtlichkeit“ (1961) 317; vgl. Schol 37 (1962) 449 f.

Der Verfasser will keine Kritik üben und hütet sich zudem beinahe ängstlich, H. auf etwas festzulegen. Es sollen „keine Resultate“ Heideggerschen Denkens vorgelegt werden (107), keine Antwort auf letzte Fragen (14). Übrigens notiert P. dennoch da und dort einiges Kritische, insbesondere zu Heideggers philosophiegeschichtlichen Interpretationen (205 235 307 309 usw.). Diese skeptischen Hinweise hätten ruhig energischer sein und um einige vermehrt werden dürfen: z. B. hat H. irgendwo etwas Relevantes zur Idee des „esse“, des „actus essendi“, Sein als „perfectio perfectionum“ gesagt? Man sucht vergeblich, auch in „Nietzsche“ II (1961) 410 ff. Gibt er den Sinn der „ontotheologischen“ Struktur aristotelisch-thomistischer Metaphysik richtig wieder? Wahrhaftig nicht. Freilich erweist gerade vorliegende Schrift wieder einmal, wie wenig Heideggers „Sein-selbst“ mit dem thomistischen „esse“ zu tun hat, so daß man un schwer begreift, warum die heiße Liebe mancher neuerer Scholastiker zu ihm permanent unerwidert bleibt. Andererseits muß es die christliche Philosophie beeindrucken, wie H.s Frageansatz von Anfang an aus religiös-theologischer Problematik erwächst (29 35 f. 89 194 f. 261 ff.); „die überlieferten starren Seinsbegriffe“ (29) genügen ihm nicht zur theoretischen Bewältigung der religiös-christlichen Existenz, die er allerdings bald zu rein-weltlicher formalisiert (189, aber auch 192). Warum P. hierbei den Einfluß Hegels nur eben andeutet (23 305)? Ist für Hegel Sein nicht ebenfalls „Geschichtlichkeit“, ontologische Geschichte, und der Mensch dem Sein so zugehörig, daß Seiendes als Seiendes und Sein als Sein nur durch den Menschen zu sich-selbst kommt?

Aber P. hat recht, wenn er vor allem fordert, daß man das Eigene Heideggers genau hören und vernehmen lerne. Solche Forderung gilt natürlich vor dem Werke jedes Denkers und gilt für alle Interpreten (auch für Heidegger!). Die Erörterung P.s ist ganz von dieser Ehrfurcht getragen und vermag zu ihr zu erziehen. Die „einzige“ Frage Heideggers, die nach der Wahrheit des Seins selbst (nicht nur des Seins als Sein von *Seiendem*) und dessen „Abgründigkeit“ (nicht nur Sein als „Grund“ von Seiendem) samt der Problematik einer „Überwindung“ der abendländischen Metaphysik in ein ursprünglicheres („geschichtliches“) Seinsdenken hat ja auch in neuesten Darstellungen thomistischer Ontologie nicht wirklich eine thematische Auseinandersetzung und zureichende Antwort gefunden (wie auch nicht der Gegenpol Heideggerschen Meditierens, die Sprachanalytische Philosophie). Es dürfte sich ergeben, daß jene „einzige“ Frage ins Leere greift: Sein „ist“ tatsächlich nichts anderes und nicht mehr als Sein von Seiendem, Grund von Seiendem, und zwar in ontologischer Differenz (beim Kontingenten) oder ontologischer Identität (nur logischer Differenz, beim Absoluten). Heideggers These von der ontologischen Differenz in *allem* Seienden scheint ebenso willkürlich wie sein Attentat auf das Sein als „Letztes“; ist es nach ihm ein Vorletztes, etwas, was von anderswoher in seinem Sinn bestimmt werden müsse (von der „Zeit“ her, aus dem „Ereignis“, vgl. 158 ff. 185 f. 249), dann wird Heideggers Fall, so muß man befürchten, trotz aller genialen Einzelzüge hoffnungslos. Vordringlich und durch Heideggers unnachgiebig bohrendes Fragen wie nie zuvor angeregt aber bleibt die Aufgabe, Sein in seinem Sinn (intuitiv) zu „umschreiben“, etwa durch „perfectio“, „Vollzug“ o. ä., ein nicht ganz ungefährliches Unterfangen. Ebenso unerlässlich ist ein Neudurchdenken

dessen, was „Grund“ bedeutet, eine Neufassung des Verhältnisses „Sein und Grund“ wie auch von Sein und „Geschichtlichkeit“, wenn anders P. mit seiner Deutung recht hat, das „Gründen-wollen“ des metaphysischen Denkens verbaue nach Heidegger den Weg zur Erfahrung der Wahrheit des Seins als Geschichte (161), weil Grundsein „ständiges Anwesen“ mitbesage (150 u. ö.). Der echte (analoge) Sinn von Grund wird es, im Gegenteil, unmöglich machen, einfach-hin Sein als geschichtlich zu verstehen.

Auf jeden Fall bereitet die ungemein sorgfältige und irgendwie kongeniale Exegese, die P. vorlegt, den Boden für ein längst überfälliges, umfassendes kritisches Gespräch. Man kann sich kaum vorstellen, wie sie in ihrem Wesentlichen überholt werden sollte — außer vielleicht durch Hinzunahme des bislang ungedruckten, so überaus skeptisch anmutenden und zugleich die Abwendung von der Metaphysik radikalierenden Vortrags „Zeit und Sein“ (1962), den P. noch nicht berücksichtigt.

H. O g i e r m a n n S. J.

J á n o s k a, G e o r g, *Die sprachlichen Grundlagen der Philosophie*. gr. 8^o (145 S.) Graz 1962, Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 21.60 DM.

Seit drei Jahrzehnten ist in den angelsächsischen Ländern die von Wittgenstein angeregte sogenannte „analytische Philosophie“ vielleicht die stärkste Richtung der Philosophie. Nach ihrer extremen Form geht alle Philosophie in Analyse der Sprache und Klärung der Wortbedeutungen auf. In Deutschland hat diese Art des Philosophierens wenig Widerhall gefunden. Erst in jüngster Zeit wendet man sich im Zusammenhang mit dem neuerwachten Interesse für Wittgenstein der Sprachanalyse zu. Unterdessen hat freilich, besonders seit 1945, in den Ursprungsländern dieser Philosophie eine Kritik an ihren Einseitigkeiten eingesetzt. Charakteristisch dafür ist etwa die von H. D. L e w i s unter dem Titel „Clarity is not enough“ herausgegebene Sammlung von Aufsätzen verschiedener englischer und amerikanischer Philosophen (London 1963, Allen and Unwin). Im Zusammenhang mit dieser Kritik an der analytischen Philosophie ist auch das vorliegende Buch von J. zu sehen. Es will unter dem Titel „Ontosemantik“ eine philosophische Behandlung der Sprache geben.

Das 1. Kap. wendet sich gleich der entscheidenden Frage nach den synthetischen Urteilen a priori zu. Sie seien nur möglich unter der Voraussetzung, daß es Begriffe gibt, die „unabhängig von Sprache und Denken wesen“ (8). Es wird nicht klar, ob das nur von den synthetischen Urteilen a priori im Sinne Kants gelten soll oder überhaupt von jeder Synthesis a priori. Auch die Darlegung der Auffassungen von A. Pap und W. Stegmüller führt nicht zu voller Klarheit, wenn J. auch gegenüber der Kritik Paps mit Recht bemerkt: „Der Ernst des kantischen Anliegens wird so zu einem terminologischen Spiel“ (9).

Das 2. und das 3. Kap. enthalten gute kritische Bemerkungen zum Sinnkriterium des Wiener Kreises und zum Prinzip der Verifikation.

Das 4. Kap. wirft dem Wiener Kreis und dem frühen Wittgenstein „Purismus“ vor; sie wollen, koste es, was es wolle, die Sprache dadurch eindeutig machen, daß sie sie auf die Sprache der mathematischen Logik zurückführen, auch wenn diese „Reinigung“ der Sprache dazu führt, daß nur mehr Trivialitäten übrigbleiben (22).

Das 5. Kap. unterscheidet Bedeutung und Bezeichnung. Die Bedeutung eines Wortes bestimmt J. trotz einiger kritischer Vorbehalte mit dem späten Wittgenstein als seinen „Gebrauch in der Sprache“ (29). Dagegen „bezeichnet“ ein Wort nur dann etwas, wenn seiner Bedeutung ein wirklich bestehender Gegenstand entspricht; ähnlich heißt es vom Satz: „Wahr ist ein Satz, wenn er vermittels seiner Bedeutung etwas bezeichnet; falsch, wenn er zwar eine Bedeutung hat, aber nichts bezeichnet“ (26). Später gibt J. freilich zu, daß in der Umgangssprache Bezeichnung und Bedeutung oft im gleichen Sinn verstanden werden (64). Abgelehnt wird jedenfalls der „semantische Platonismus“, der die Bedeutung der Wörter in transzendenten Ideen sucht (6. Kap.).

Das 7. Kap. wendet sich gegen die Übersteigerung der „Exaktheit“ der Sprache. „Die mißverständene Exaktheit verführt gar viele zu einer scheinpräzisen, manierten Sprache, in der man die Gemeinplätze vor lauter Formeln übersieht“ (39).