

**Heidegger Studies**  
**Heidegger Studien**  
**Etudes Heideggeriennes**

**The Critical Threshold for Thinking  
at the End of Philosophy**



Duncker & Humblot · Berlin

## Table of Contents / Inhaltsverzeichnis / Table des Matières

I. Texts from Heidegger's *Nachlaß*

Martin Heidegger

Aus den Aufzeichnungen zu dem mit Eugen Fink veranstalteten Heraklit-Seminar ..... 9

## II. Articles

William J. Richardson

From Phenomenology Through Thought to a *Festschrift*: A Response ..... 17

Henri Cr  tella

L'épreuve de l'impens   ..... 29

Istv  n M. Fehér

Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte. Zu Heideggers und Gadammers Kritik des Problem-begriffes ..... 47

Pascal David

New Crusades Against Heidegger: On Riding Roughshod over Philosophical Texts (Part One) ..... 69

Holger Helting

  -      -Etymologien vor Heidegger im Vergleich mit einigen Phasen der   -      -Auslegung bei Heidegger ..... 93

Philippe Rothan

Pour l'instauration de relations originelles entre le Japon et l'Europe ..... 109

Christoph von Wolzogen

„Weltanschauung“. Heidegger und die Begriffsgeschichte eines fragwürdigen Begriffs ..... 123

## III. Essays in Interpretation

François F  dier

Heidegger:   dition Intégrale, tome 60: Ph  nom  nologie de la vie religieuse 145

George Kovacs

Heidegger's Transition to Another Inception of Thinking ..... 163

Hermann Heidegger

Der Wirtschaftshistoriker und die Wahrheit. Notwendige Bemerkungen zu den Veröffentlichungen Hugo Ott's über Martin Heidegger ..... 177

IV. Update on the *Gesamtausgabe*List of Heidegger's *Gesamtausgabe* (in German, English, French, and Italian) 195

Addresses of the Contributors

202

Die Hermeneutik der Faktizität  
als Destruktion der Philosophiegeschichte  
als Problemgeschichte

## Zu Heideggers und Gadammers Kritik des Problem-begriffes

Istv  n M. Fehér<sup>1</sup>

Das von Heidegger und Gadamer entfaltete hermeneutische Philosophieren hat u. a. auch unseres Verhältnis zur Philosophiegeschichte, die Art und Weise, wie Philosophiegeschichtsschreibung betrieben wird, deren Methoden, oder besser (da die Bezeichnung „Methode“ im Blick auf die Ansprüche sowohl des hermeneutischen Philosophierens Heideggers als auch die der philosophischen Hermeneutik Gadammers zunächst fremdartig anmuten soll), unsere Stellung bzw. Einstellung zur Geschichte der Philosophie radikal verändert. Im folgenden sollen einige Aspekte dieser Veränderung in deren allerersten Anfängen und zugleich in ihrem Durchbruch in Heideggers früher Hermeneutik der Faktizität und in deren Nachfolge in Gadammers philosophischer Hermeneutik gezeigt werden. Dabei werden nach einer eher allgemeinen Charakterisierung von Heideggers hermeneutischem Durchbruch (I.) in zweitem Schritt auf das Verhältnis von Philosophie und Philosophiegeschichte (II.) und letztlich – gleichsam als besondere Fallstudie – auf die von Heidegger und Gadamer vollzogene hermeneutische Kritik am Problem-begriff und die Ersetzung seiner durch das hermeneutisch aufgefaßte Fragen eingegangen (III.). Am Ende möchte ich eine ergänzende Überlegung über das im Zusammenhang der hermeneutischen Kritik der Problemgeschichte Ausgeführte anstellen.

## I.

Die vom jungen Heidegger entwickelte Hermeneutik der Faktizität wirkte bekanntermaßen revolutionierend auf eine Generation damals Studierender. Es war nach Gadamer „ein elementares Ereignis, wie „der junge Heidegger erstmals nach dem ersten Kriege auf das Freiburger Katheder trat“.<sup>2</sup> Die erste Vorlesung, die

<sup>1</sup> Vortrag gehalten an der Tagung, *Die Hermeneutik der Faktizität: An International Symposium*, die von Lawrence K. Schmidt und James Risser zwischen dem 7. und 9. Juli 1995 in Heidelberg veranstaltet wurde. Vorliegender Text bietet die überarbeitete, um Anmerkungen ergänzte Fassung des Vortrags.

<sup>2</sup> H.-G. Gadamer, *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger. Gesammelte Werke*. Bd. 3. Tübingen 1987, S. 223.

Gadamer in Freiburg bei Heidegger gehört hatte, war nach eigenem Bericht eben die, die den Titel „Ontologie“ und den Untertitel „Hermeneutik der Faktizität“ trug.<sup>3</sup>

Auf dem Grunde der in den vergangenen Jahren veröffentlichten Bände der Heidegger-Gesamtausgabe kann man im Rückblick sagen, daß in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg in Heideggers philosophischer Entwicklung eine völlige Wende erfolgte, wodurch Heidegger eigentlich erst er selbst wurde, zu sich selbst, d. h. zu seiner eigentümlichen Thematik, Sprache und Begrifflichkeit fand.<sup>4</sup> Der Anschluß an die neukantianisch-phänomenologisch gefärbte, vorwiegend platonisierend-logisch-antipsychologistische Sehweise, die Heideggers akademische Schriften bis hin zur Habilitationsschrift im wesentlichen geprägt hatte, wird in den Nachkriegsjahren plötzlich abgebrochen, ja von Grund auf erschüttert: an ihre Stelle tritt eine radikale Um- bzw. Neuorientierung, durch die gerade auch die Wurzel desjenigen Philosophierens mitbetroffen sind, an das er bis dahin anknüpfte. Es findet eine angestrenzte Bemühung um eine radikale *Neuaneignung der Philosophie* bzw. (was damit gleichbedeutend ist) um eine *radikale Auseinandersetzung mit ihr* statt, und zwar in einer eigentümlich doppelten Verzweigung: erstens, als Neuaneignung der Sache oder, traditionell ausgedrückt, des Gegenstandes der Philosophie, von Heidegger nun als Leben, faktisches Leben genannt; und zweitens, als Neuaneignung ihrer Geschichte. Diese Zweiteilung läßt sich von der Überlegung zusammenhalten, daß, erstens, das, was eigentlich Philosophie bzw. deren Gegenstand sei, uns zunächst zwar von ihrer Geschichte überkommt, der Zugang zu ihr jedoch jeweils ursprünglich in je eigener faktischer Lebenserfahrung erschlossen werden muß;<sup>5</sup> und daß, zweitens, das gegenwärtige Philosophieren, unser gegenwärtiger Zugang zum Gegenstand der Philosophie wesentlich durch geschichtlich überlieferte Zugangs- und Einstellungsweisen (Sprach- und Denkgewohnheiten) bedingt bzw. durchdrungen bleibt, welche Zugangsweisen, wie unbewußt sie auch immer sein mögen, deshalb schon nicht weniger wirksam sind.<sup>6</sup> Der Zugang zur Philoso-

<sup>3</sup> Ebd., S. 421.

<sup>4</sup> Ausführlicher habe ich dies darzustellen versucht in meinen Aufsätzen „Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers“ (in *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, hrsg. T. Kisiel, J. van Buren, Albany, N. Y. 1994, S. 73 - 89) und „Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of His Philosophy and the Idea of ‚Destruction‘ on the Way to *Being and Time*“ (in *Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, SPEP Supplementary issue, *Philosophy Today*, Spring 1996, hrsg. J. D. Caputo, L. Langsdorf, S. 9 - 35).

<sup>5</sup> Siehe z. B. in den kürzlich edierten religionsphänomenologischen Vorlesungen: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, hrsg. von M. Jung, T. Regehly, C. Strube. *Gesamtausgabe*, Bd. 60 (GA 60), Frankfurt/Main 1995, S. 10: „Der Ausgangspunkt des Weges zur Philosophie ist die *faktische Lebenserfahrung*.“

<sup>6</sup> Vgl. „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (1989), S. 235 - 269, hier: S. 248 f.

phie, d. h. zu den ihr eigenen Gegenständen auf der einen Seite, und der Zugang zu ihrer Geschichte auf der anderen, lassen sich dementsprechend ebensowenig trennen, wie Gegenwart und Vergangenheit, da ja auch gegenwärtiges Leben von der Geschichte, d. h. von „überkommene[r] [...] Ausgelegtheit“<sup>7</sup> getragen bleibt. Die kritische Überprüfung und d. h. im wesentlichen: schöpferische und anspruchsvolle Aneignung zeitgenössischen Philosophierens kann erst vollzogen werden durch den Rückgang in die Geschichte. Wird diese kritisiert, so ist damit vor allem die Gegenwart betroffen: „Kritik der Geschichte ist immer nur Kritik der Gegenwart“.<sup>8</sup>

Es ist das Vorrecht oder, wenn man will, das Schicksal eines jeden bedeutenden Denkers, sofern er wirklich ein solcher ist, den Begriff der Philosophie neu zu bestimmen. Es ist daher kaum verwunderlich, daß Heidegger in den Nachkriegsjahren, als er den ihm eigenen Weg betritt, sich mit dem Begriff der Philosophie, ihren Methoden und ihrer Begrifflichkeit, wiederholt tief auseinandergesetzt hat. Der Versuch einer ursprünglichen Neuaneignung setzt freilich Krise bzw. Krisenbewußtsein in dem Sinne voraus, daß das Bisherige als veraltet, erstarrt, nicht mehr fortsetzbar empfunden wird, womit eben ein Neubeginn oder genauer: eine bei den Sachen selbst ansetzende radikale Neuaneignung als nötig erscheint.

Die von Husserl ausgegebene Parole „Zu den Sachen selbst!“ wird von Heidegger begeistert übernommen und damit gleichzeitig unter dem Einfluß Diltheys lebensphilosophisch radikalisiert und gegen Husserl selbst gewendet: der ureigene Gegenstand der Philosophie, zu dem sie zurückfinden müsse, sei weniger das transzendente Bewußtsein als vielmehr das Leben in seinem Ursprung oder in seiner Ursprünglichkeit. Heideggers Versuch einer Neuorientierung oder Neuaneignung setzt bei der Selbstbesinnung der Phänomenologie an, deren Grundhaltung als äußerster Radikalismus „auch eine Kritik gegen sich selbst üben“ müsse, da ja „der Radikalismus der Phänomenologie“, wie es heißt, „am radikalsten sich gegen sich selbst zu richten“ habe.<sup>9</sup>

Die Notwendigkeit, einen neuen Zugang zur Sache der Philosophie zu finden, heißt erkannt zu haben, daß Philosophie solchen Zugang verloren hat. Zu erfahren, daß so ein Zugang verloren ging, heißt wiederum erfahren zu haben, daß die geschichtlich vorgegebenen Zugänge zum Gegenstand der Philosophie, d. h. zum faktischen Leben, in der gegenwärtigen Erfahrung keinen lebendigen Widerhall mehr finden, daß sich gegenwärtiges Leben mit Hilfe jener Zugänge nicht mehr zu Sprache bringen läßt. Positive Arbeit, d. h. Aufbau-Arbeit, und negativer Abbau gehen daher einher. Kritik an der Geschichte, an der von der Geschichte her über-

<sup>7</sup> „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, a. a. O., S. 241.

<sup>8</sup> „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, a. a. O., S. 239. Umgekehrt gilt es auch: „Es gibt nur eine Geschichte aus einer Gegenwart heraus“ (GA 60, S. 125).

<sup>9</sup> *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, hrsg. von H.-H. Gander (GA 58), Frankfurt/Main 1993, S. 237, 145.

nommenen Begrifflichkeit, d. h. *Destruktion*. besagt demnach phänomenologische Erschließung bzw. Auflockerung jener ursprünglichen Erfahrungen, aus denen die Philosophen der Tradition ihre sachlichen Einsichten und begrifflichen Bestimmungen geschöpft haben – eine Abbau-Arbeit, die jedoch unmittelbar dem Aufbau dient, die „dem Bestand dessen, was sie ‚abbaut‘, sich immer verpflichtet weiß“.<sup>10</sup> Heideggers Stichwort, so schreibt Gadamer, „hieß Destruktion, Destruktion vor allem der Begrifflichkeit, in der sich die neuere Philosophie bewegte“. Heideggers Umgang mit der Geschichte der Philosophie vollzog sich „in kritischer Absicht, aber zugleich in intensiver phänomenologischer Erneuerung, Destruktion und Konstruktion in einem“.<sup>11</sup>

Wenn Heidegger in seinen frühen Vorlesungen unter dem Titel „Hermeneutik der Faktizität“ bei der phänomenologischen Beschreibung des „faktischen Lebens“ ansetzt, dann treffen hier der *systematische* Anspruch, die Phänomenologie zur radikalen Selbstbesinnung, einer innerlichen Erneuerung zu bringen, und der *historische* Anspruch, die philosophische bzw. philosophiegeschichtliche Tradition auf ihren Zugang zur eigenen Sache hin phänomenologisch zu überprüfen, in der *einen* Bestrebung zusammen, eine radikale Erneuerung der ganzen Philosophie auf *systematisch-historischen* Grundlagen in die Wege zu leiten. Hier beginnt die langwierige, langsame Arbeit, die 1923 als „kritischer Abbau der Tradition“, in *Sein und Zeit* dann die „Destruktion der Geschichte der Ontologie“ angesprochen ist;<sup>12</sup> der Versuch, die metaphysische Tradition von ihrem Ursprung her neu anzueignen, Versuch, der sich dann auch in den denkerischen Bemühungen des Spätdenkens in bezug auf eine „Überwindung“ bzw. „Verwindung“ der Metaphysik fortsetzt.

<sup>10</sup> *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, hrsg. von C. Strube (GA 59), Frankfurt/Main 1993, S. 5. Über Reduktion, Konstruktion und Destruktion vgl. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von F.-W. v. Herrmann (GA 24), Frankfurt/Main 1975, § 5, S. 26ff. Vgl. bes. die folgende Überlegung: „[...] gehört notwendig zur begrifflichen Interpretation [...], d. h. zur reduktiven Konstruktion [...] eine *Destruktion*, d. h. ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind. [...] Konstruktion der Philosophie ist notwendig Destruktion, d. h. ein im historischen Rückgang auf die Tradition vollzogener Abbau des Überlieferten, was keine Negation und Verurteilung der Tradition zur Nichtigkeit, sondern umgekehrt gerade positive Aneignung ihrer bedeutet“ (ebd., S. 31). Siehe noch „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, a. a. O., S. 249f.; *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns (GA 63), Frankfurt/Main 1988, S. 75f. Das Thema der Destruktion durchdringt die frühe Vorlesung des Wintersemesters 1919/20 und des Sommersemesters 1920; siehe z. B. GA 58, S. 139, 162ff., 240f., 248, 255; GA 59, S. 12, 29ff., 33ff. und *passim*.

<sup>11</sup> H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen 1987, S. 299.

<sup>12</sup> Vgl. GA 63, S. 75f.; *Sein und Zeit*, 15. Aufl. Tübingen 1979, S. 22ff., 39, 89, 392. Der Sache nach wird diese Arbeit bereits 1919 angesetzt; sie ist im Kriegsnotsemester 1919 mehrfach unter der Idee der Philosophie als „Urwissenschaft“ oder „vor-theoretischer Urwissenschaft“, usf., wirksam; vgl. *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. von B. Heimbüchel (GA 56/57), Frankfurt/Main 1987, S. 13ff., 95ff. und *passim*.

Philosophie ist Heideggers Neubestimmung zufolge dasjenige, worin – wie es 1923 heißt – „faktisches Dasein sich rücksichtslos zu sich selbst zurückreißt und unnachlässiglich auf sich selbst stellt“; sie ist, „was sie sein kann, nur als Philosophie ihrer ‚Zeit‘“.<sup>13</sup> Soll das Leben sich jeweils aus dem Abfall (genannt auch „Ruinananz“) zurücknehmen, so vollzieht sich dies auslegungsmäßig: Hermeneutik sei nicht „Kenntnisnahme“... sondern das existenzielle Erkennen, d. h. ein *Sein*. Sie spricht *aus* der Ausgelegtheit und für sie“.<sup>14</sup> Die Hermeneutik (bzw. Hermeneutik der Faktizität) ist aber als Selbstausslegung des Lebens bzw. der menschlichen Existenz nicht einfach ein Abkehr von der systematischen Philosophie, eine Ablehnung der Wissenschaftlichkeit; sie wird „im Hinblick auf eine universale regionale Systematik“ vollzogen<sup>15</sup> – und hierin können wir wohl eine Vorwegnahme dessen erblicken, was sich später als der innere Zusammenhang zwischen Seinsfrage (Fundamentalontologie) und existenzialer Analytik herausstellen wird. Ist das Leben der eigentliche Gegenstand der Philosophie und geschieht sein Bewußt- oder Innwerden bzw. seine Zurücknahme aus der immer schon vorher vollzogenen Entfremdung *auslegungsmäßig*, so erfährt in Heideggers frühen Vorlesungen die bisher vorwiegend wissenschaftstheoretisch bzw. geisteswissenschaftlich orientierte Hermeneutik zugleich eine ontologische Wende. Hermeneutik und Philosophie oder Ontologie werden gegenseitig verschmolzen.<sup>16</sup>

## II.

Wie vom bisher Ausgeführten erhellen mag, impliziert Heideggers Neubestimmung der Philosophie bzw. sein philosophischer Neuanfang, genannt auch als „der hermeneutische Einsatz“;<sup>17</sup> eine ganz neue Stellung zur Geschichte der Philosophie (d. h. der philosophischen Überlieferung); dieser neuen Stellung liegt ihrerseits eine grundsätzliche Revision der damals üblichen Trennung zwischen Philosophie (und d. h. systematischer Philosophie) und Geschichte (bzw. Geschichte der Philosophie) zugrunde.

<sup>13</sup> GA 63, S. 18.

<sup>14</sup> *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns (GA 61), Frankfurt/Main 1985, S. 131ff.; GA 63, S. 18.

<sup>15</sup> GA 63, S. 25. Vgl. negativ, gegen die „Begriffslosigkeit“ der Lebensphilosophie ebd., S. 108; ferner GA 61, S. 141f. In bezug auf die Vorlesung 1919 siehe GA 56/57, S. 26, 111.

<sup>16</sup> Heideggers ontologische Radikalisierung der Hermeneutik und insbesondere ihres zentralen Begriffs des Verstehens vor dem Hintergrund der hermeneutischen Wende der Philosophie unseres Jahrhunderts habe ich in einigen Zügen ausführlicher darzustellen versucht in meinem Tübinger Vortrag 1995 („Gibt es die Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadamerischer Prägung“, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1996, Heft 2, S. 236 - 259). Siehe auch meine in Anm. 4 zitierten Aufsätze.

<sup>17</sup> GA 63, S. 18.

Ein radikaler Neuansatz soll die Selbstverständlichkeit des je gegenwärtigen Problembestandes der Philosophie radikal zur Diskussion stellen. In Frage gestellt werden muß im Rahmen einer Kritik des gegenwärtigen Philosophierens als solchen auch dessen Stellung zur Geschichte der Philosophie. Daß es zwischen Philosophie und ihrer Geschichte schon in einem ganz allgemeinen Sinne ein enger Zusammenhang besteht, ist offensichtlich und wird vom jungen Heidegger nicht verkannt. Es heißt in der Aristoteles-Einleitung: „Die Vorstellung, die philosophische Forschung von sich selbst und der Konkretion ihrer Problematik hat, entscheidet auch schon ihre Grundhaltung zur Geschichte der Philosophie“.<sup>18</sup>

Heideggers Kritik galt der scharfen Trennung zwischen Philosophie und Philosophiegeschichte (bzw. Philosophiehistorie, philosophiehistorischer Gelehrsamkeit), wie sie zu jener Zeit geübt wurde in dem Sinne, daß man Philosophiegeschichte vorwiegend erst als Nachtrag oder sonstwie in Absonderung vom Philosophieren betrieb. Der Trennung beider liegt bei genauerem Besehen eine bestimmte (und zwar ebenso philosophische) Auffassung von System und Geschichte bzw. Gegenwart und Vergangenheit zugrunde, gemäß der Geltungsansprüche ausschließlich den Gegenwartsphilosophien vorbehalten sind, der Vergangenheit hingegen nur der Charakter von etwas Hinter-sich-Gebrachtem oder Abgelegtem oder auch von einer Abfolge mehr oder minder interessanter Meinungsäußerungen, Verirrungen oder bestenfalls Antizipationen bestimmter Gegenwartspositionen zukommt<sup>19</sup> – eine Auffassung, die nun aus hermeneutischer Sicht relativiert wird. Die kritisierte Auffassung nimmt nämlich eine übergeschichtliche Position ein – mag sie sich in ihrer Hinwendung zur Geschichte dieser selbst, wie es im Falle des Historismus geschieht, noch so sehr verpflichtet wissen. Es handelt sich um einen merkwürdigen Widerspruch, denn der Historismus meint eben der Geschichtlichkeit alles Seins gerecht zu werden, sie zur Geltung zu bringen, wo doch er sich selbst aus der Geschichte herausnimmt und damit auch unantreffbar macht. Vor-

<sup>18</sup> „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, a. a. O., S. 237. Auf dem ersten Blick ist diese Formulierung nicht radikal genug und kann auch von einem Nicolai Hartmann (der sowohl von der Kritik Heideggers als auch von der Gadamer's in Sachen Problemgeschichte betroffen werden sollte) geteilt werden; siehe N. Hartmann: *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte* (1936). Stuttgart o. J., S. 19: „Was man für echte Geschichte der Philosophie hält, das hängt davon ab, was man eigentlich für Philosophie hält.“ Auf dieser Ebene handelt es sich darum, daß diejenige Probleme, die man für die der Philosophie eigenen Probleme hält, darüber entscheiden (bzw. das vorzeichnen), was und wie in der Philosophie der Vergangenheit überhaupt erblickt wird. Heideggers Formulierung sollte aber im Kontext seiner damaligen Denkbemühungen eher wie folgt interpretiert werden: „Die Vorstellung, die philosophische Forschung von sich selbst und der Konkretion ihrer Problematik hat, entscheidet“ insofern „auch schon ihre Grundhaltung zur Geschichte der Philosophie“, als die von der philosophischen Forschung von sich selbst gemachte Vorstellung jene Forschung als eine immer schon von der Geschichte Getragene, in der Geschichte Eingebettete weiß.

<sup>19</sup> Zu dieser Auffassung der Geschichte bei Heidegger vgl. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. von H. Feick, Tübingen 1971, S. 58.

ausgesetzt ist dabei entweder die übergeschichtliche Position des Interpretieren, oder aber, wenn dieser doch innerhalb der Geschichte steht, etwa die Hegelsche These vom Ende der Geschichte. Der Historismus wird also in wesentlichen Punkten als ein unhistorischer oder ungeschichtlicher entlarvt. Die mangelnde Radikalität an Geschichtlichkeit ist es nun, die der hermeneutische Ansatz einholen will, indem er den Interpretieren selbst in die Geschichte zurückversetzt und ihn somit mit der Vergangenheit ein lebendiges Gespräch führen läßt.

Die hermeneutische Kritik macht nun geltend, daß sich Geltungsansprüche sinnvoll nur in und durch eine sachliche Auseinandersetzung mit dem Vergangenen erheben lassen, wobei nicht von vornherein – sozusagen *a priori* – ausgemacht werden kann und darf, daß die Gegenwart, eben weil sie Gegenwart ist, deswegen schon den Maßstab absoluter Geltung soll abgeben können – vorausgesetzt freilich, daß die Gegenwart Teil der Geschichte ist. Gegenwärtige Theorien können Geltungsansprüche vernünftig erst *nach* einer solchen Auseinandersetzung mit dem Vergangenen erheben, nicht aber so, daß sie sich selbst in einem ersten Schritt unter vorgängiger Ausschaltung der Geschichte oder Absonderung von ihr hervorbringen und daß sie sich erst in einem zweiten Schritt (wenn überhaupt) der Geschichte zuwenden, um diese nun daraufhin zu prüfen, was sie an Antizipationen oder Abweichungen bereithält.<sup>20</sup> Bei dieser Zuwendung zur Geschichte würde – auf Grund der Art und Weise, wie sie vollzogen wird – die Möglichkeit gänzlich entfallen, die eigenen Maßstäbe von Geltung und Wahrheit, oder des eigenen Philosophierens überhaupt, durch die Geschichte auch nur in geringem Maße in Frage stellen zu lassen. „Die Schwäche der Problemgeschichte“, so formulierte Gadamer, besteht darin, „die Geschichte der Philosophie nur als Bestätigung der eigenen Problemeinsicht lesen zu können und nicht als einen kritischen Partner [...]“.<sup>21</sup>

Heideggers betreffende Stellung mögen einige Belege kurz verdeutlichen. Die „ganze Scheidung von historisch und systematisch [ist] eine unechte“, heißt es

<sup>20</sup> In einem Jugendaufsatz Gadamer's wird dies – wohl unter dem Einfluß Heideggers – mit Nachdruck betont. „[...] dies aber ist entscheidend, daß auch bei äußerster persönlicher Ernsthaftigkeit der nachspürende und beschreibende Forscher selbst *nirgendwo* ist [...]. [...] das eigene Dasein bleibt aus der Betrachtung. Solche Stellung zur Geschichte der Philosophie ist ebenso *unphilosophisch*, wie die Tendenz, in aller Geschichte aus dem Anklang überlieferter Worte die eigenen Probleme wiederzuerkennen [...]“ (H.-G. Gadamer: „Zur Systemidee in der Philosophie“, in: *Festschrift für Paul Natorp zum siebenzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden gewidmet*, Berlin und Leipzig 1924, S. 55–75, hier S. 74; Hervorhebung nicht im Original). Über die Heideggersche Inspiration dieses Jugendaufsatzes siehe Gadamer's Rückblick in *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen – Register, Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen 1986, S. 483. Gadamer's Ausdruck von „nirgendwo“ beschwört Heideggers Rede von „Überhauptdasein“, „phantastische[r] Objektivität“, auf („Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, a. a. O., S. 239, 252).

<sup>21</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 113; vgl. auch „Zur Systemidee in der Philosophie“, a. a. O., S. 61, 63, 74.

gleich 1919.<sup>22</sup> 1921/22 wird bei der Neubestimmung der Philosophie mit Nachdruck betont: „Die verstehende Zueignung *prinzipiellen Erkennens* soll gerade prinzipiell aus jeder so gearteten Situation herausführen, die eine Trennung von ‚Geschichte‘ und ‚Systematik‘ ermöglichte [...] Philosophieren als prinzipielles Erkennen ist nichts anderes als der radikale Vollzug des Historischen der Faktizität des Lebens, so daß in ihm und für es Geschichte und Systematik gleich fremd und in ihrer Scheidung ebenso und erst recht überflüssig sind“.<sup>23</sup> Und in der aus dieser Zeit stammenden Jaspers-Rezension heißt es ähnlich: „das Problem des Zusammenhangs von Geschichte der Philosophie und philosophischer Systematik [ist] ein in den Wurzeln unechtes Problem“.<sup>24</sup>

Diese Grundhaltung Heideggers blieb eine ihm eigene bis zum Ende. Die Grundfrage der Philosophie zwingt dazu, heißt es 1925, „in eine ursprüngliche Forschungssphäre vorzudringen, die *vor* der traditionellen Aufteilung der philosophischen Arbeit in historisches und systematisches Erkennen liegt“; die entsprechende „Forschungsart“ wird als „*weder* historisch *noch* systematisch, sondern *phänomenologisch*“ bezeichnet.<sup>25</sup> Und fast 20 Jahren nach den frühen Vorlesungen heißt es im Rückblick in den *Beiträgen*: „[...] dieses beides zu einigen bzw. von Grund aus schon in einem zu haben: das Anfangen im ganz Anderen *und* die alles bisherige historische Beischaffen wesentlich übertreffende Treue zur Geschichte des ersten Anfangs [...]. das ist für die Gewohnheit der Historie und der Systematik so befremdlich, daß sie sich gar nicht einfallen lassen, Solches könnte gefordert sein. (Was anderes aber will die ‚phänomenologische Destruktion‘?)“.<sup>26</sup>

Die Hermeneutik der Faktizität bzw. die hermeneutisch radikalisierte Phänomenologie als „Destruktion“ nimmt insofern für sich in Anspruch, die Trennung zwischen systematischem und historischem Erkennen zu überwinden, als eingesehen wird, daß unsere jeweiligen (also auch gegenwärtigen) Zugänge zum Philosophieren und seinen Sachen gemäß unserer elementaren Geschichtlichkeit selbst geschichtlich bedingt sind, wonach jedwede (destruktive) Auseinandersetzung mit der Vergangenheit schon in sich selbst – nicht bloß „historische“, sondern auch und gerade – „systematische“ Arbeit ist; geleitet vom gegenwärtigen Zugang zur Sache wird Kritik an der Vergangenheit ausgeübt. Ist aber die Hermeneutik der Faktizität oder die hermeneutisch radikalisierte Phänomenologie doch am Ende eine bestimmte philosophische Stellung, so handelt es sich doch in einem gewissen Sinne um Systematisches, und Heidegger ist sich dessen wohl bewußt. In der *Platon-Vorlesung* heißt es: „Systematische Arbeit – nicht um ein System zu

<sup>22</sup> GA 56/57, S. 125.

<sup>23</sup> GA 61, S. 110f.

<sup>24</sup> *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Herrmann (GA 9), Frankfurt/Main 1976, S. 36.

<sup>25</sup> *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. von P. Jaeger (GA 20), Frankfurt/Main 1979, S. 9f.

<sup>26</sup> *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, (GA 65), Frankfurt/Main 1989 S. 468.

machen und die Geschichte von daher maßregeln, sondern um sie sichtbar werden zu lassen für dieses Vordringen zu den seinsmäßigen Wurzeln unseres Daseins selbst“.<sup>27</sup> Diese „systematische Arbeit“ ist eine solche, die die geschichtliche Dimension unmittelbar schon in sich selbst enthält und sie demnach nicht erst nachträglich zu gewinnen braucht. In Anbetracht eines unmittelbaren Zusammenhangs von Philosophie und Destruktion sei an folgendes erinnert: Soll das Leben, wie gesagt, sich jeweils aus dem Abfall zurücknehmen, und ist diese Zurücknahme eben die Philosophie; „muß Philosophie als ursprünglich vollzugsmäßig verstehendes [...] Explizieren der faktischen Lebenserfahrung bestimmt werden, dann setzt diese Explikation immer mit der Destruktion an. Sie fängt an im Verblaßten“.<sup>28</sup> Philosophie fängt an mit Destruktion, d. h. Destruktion ist unmittelbar Philosophie, und nicht bloß Philosophiegeschichte – nachträglich, als eine Art Illustration oder Annex zu einer bereits ausgebauten „systematischen“ Position betriebene Philosophiegeschichte. Die ontologische Hauptüberlegung ist dabei die, daß das Dasein

<sup>27</sup> *Platon: Sophistes*, hrsg. von I. Schüßler (GA 19), Frankfurt/Main 1992, S. 634. Dabei soll die von Heidegger in seiner Schelling-Vorlesung selbst getroffene Unterscheidung zwischen System und Systematischem, demzufolge „jede Philosophie [...] systematisch [...] aber nicht jede [...] System [ist], und das nicht nur deshalb nicht, weil sie nicht ‚fertig‘ wird“, stets im Auge behalten werden (*Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 35). „Es könnte ja sein, daß jetzt der Verzicht auf das System notwendig ist, aber nicht, weil das System an sich etwas Unmögliches und Nichtiges wäre, sondern umgekehrt, weil es das Höchste und Wesentliche ist“. „Ein begründeter philosophischer Verzicht auf das System kann nur aus einer wesensmäßigen Einsicht in dasselbe und aus einer wesenhaften Schätzung des Systems entspringen: ein begründeter Verzicht ist aber dann etwas grundsätzlich anderes als eine bloße Gleichgültigkeit gegen das System, als eine bloße Ratlosigkeit gegenüber der Systemfrage“ (ebd., 29f.). „Gewiß muß die unechte Gestalt des Systems und die Systembauerei immer wieder zurückgewiesen werden, aber nur, weil das System im wahren Sinne eine, ja die Aufgabe der Philosophie ist“ (ebd., 32). – Von dem – in einigen wesentlichen Zügen schon in der Schelling-Vorlesung vorliegenden (vgl. z. B. ebd., S. 79) – Besinnungsebene der Kehre, wie sie in den *Beiträgen zur Philosophie* zur Ausprägung kommt, wird dann dementsprechend die Idee des „Systems“ hinfällig. Das „anfängliche Denken“ (des „anderen Anfangs“) „steht außerhalb der Frage, ob zu ihm ein System gehöre oder nicht [...] [es] ist daher wesentlich ohne System, un-systematisch; aber deshalb nicht willkürlich und wirr“. „Sofern das ‚System‘ die wesentliche Kennzeichnung der neuzeitlichen Seiendheit des Seienden enthält (die Vorgestelltheit), die ‚Entscheidung‘ aber das Sein für das Seiende, nicht nur die Seiendheit aus dem Seienden her meint, dann ist in gewisser Weise die Entscheidung ‚systematischer‘ als jedes System [...]“. „[...] das Denken hat nicht mehr die Gunst des ‚Systems‘, es ist geschichtlich in dem einzigen Sinne, daß das Seyn selbst als Ereignis jede Geschichte erst trägt und deshalb nie errechnet werden kann. *An die Stelle der Systematik und der Herleitung tritt die geschichtliche Bereitschaft für die Wahrheit des Seyns*“ (GA 65, S. 65, 89, 242 [Hervorhebung nicht im Original]; vgl. noch ebd., S. 5, 85, 451). Die Überlegungen in bezug auf Nietzsches Kritik des Willens zum System werden in den *Beiträgen* wiederholt akzentuiert zur Diskussion gestellt (vgl. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 28f. bzw. GA 65, S. 88f.).

<sup>28</sup> GA 59, S. 183; vgl. GA 63, S. 105. Zu Heideggers Konzeption der Philosophiegeschichte als Destruktion siehe G. Figal: *Heidegger zur Einführung*, Hamburg 1992, S. 30ff.

selbst im Grunde seines Seins geschichtlich ist: „Ob ausdrücklich oder nicht, *ist* es seine Vergangenheit.“<sup>29</sup>

### III.

Nimmt man an, daß die Gegenwart, wie vorher gesagt, eben weil sie Gegenwart ist, deswegen schon den Maßstab absoluter Geitung oder im generellen die Kriterien maßgeblichen Philosophierens soll abgeben können, so bleibt für die Geschichte nichts anderes übrig als eine illustrierende Rolle in bezug auf die Gegenwart zu spielen. Fraglich bleibt, von woher die Perspektiven zeitgenössischen Philosophierens stammen – diese Frage wird aber nicht gestellt. Die systematische Gliederung zeitgenössischen Philosophierens und die von ihm diskutierten Probleme bestimmen die Art und Weise, wie man sich der Geschichte nähern kann. Geschichte wird zu Problemgeschichte, d. h. zur Geschichte derjenigen Probleme, die im Horizont der gegenwärtigen Philosophie diskutiert oder in diesen Horizont überhaupt eingelassen werden: eine, wie gesagt, Abfolge mehr oder minder interessanter Meinungsäußerungen, Verirrungen oder Antizipationen bestimmter Gegenwartspositionen – all dies im Dienste der Erläuterung derjenigen zeitgenössischen Probleme, deren Zustandekommen unhintergebar bleibt und deren Bestand und Legitimiertheit als selbstverständlich und daher als unerschütterlich gilt. Die von der zeitgenössischen Philosophie diskutierten Probleme werden implizite oder auch ausdrücklich zu „Hauptproblemen“ der abendländischen Philosophie überhaupt, Problemen, auf die hin erst die geschichtlichen Philosophien herangezogen werden, zur Sprache kommen können. Es findet eine Sinnverdüsterung statt, und in doppeltem Sinne; einmal wird der Sinnbestand geschichtlicher Philosophien in den Hintergrund gedrängt und erst daraufhin befragt, was sie zu den aktuellen Problemen zu sagen haben. Und zweitens bleibt der Herkunft des aktuellen Problembestandes selbst völlig im Dunkel – die Frage, wie sich dieser Problembestand selbst im Vergleich mit eventuell anderen geschichtlichen Problembeständen legitimieren läßt, bleibt unstellbar. Unklar aber vor allem bleibt, was eigentlich ein philosophisches Problem ist.

„Was heißt Problem?“, fragt sich Heidegger 1919/20, nachdem er in seiner Habilitationsschrift noch weitgehend die Position der Problemgeschichte bezogen

<sup>29</sup> *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 20. „Und das nicht nur so, daß sich ihm seine Vergangenheit gleichsam ‚hinter‘ ihm herschiebt und es Vergangenes als noch vorhandene Eigenschaft besitzt, die zuweilen ihm nachwirkt. [...] Das Dasein ist [...] in eine überkommene Daseinsauslegung hinein- und in ihr aufgewachsen. Aus dieser her versteht es sich zunächst und in gewissem Umkreis ständig. [...] Seine eigene Vergangenheit [...] folgt dem Dasein nicht nach, sondern geht ihm je schon vorweg“ (ebd.). Siehe auch an der Platon-Vorlesung: Die „Vergangenheit, zu der die Vorlesung Zugang sucht, ist nichts, was abgelöst von uns fern liegt. Sondern wir sind diese Vergangenheit selbst.“ „Die Vergangenheit [...] wird nur lebendig, wenn wir verstanden haben, daß wir sie selbst sind. Wir sind im Sinne unserer geistigen Existenz [...] was wir waren“ (GA 19, S. 10, 229).

zu haben scheint.<sup>30</sup> „Liegen denn Probleme einfach nur in dem betreffenden Gegenstandsgebiet gleichsam am Wege, daß man sie aufgreift [...]! Oder erwachsen die Probleme nicht selbst erst, und zwar in der Weise der Fragestellung, in der Methode, bezogen auf das betreffende Gegenstandsgebiet?“<sup>31</sup> „Probleme“, heißt es fast 20 Jahre später, in seiner Vorlesung 1937/38, „das Wort in Anführungszeichen dient uns als Benennung derjenigen Fragen, die nicht mehr gefragt werden. Sie sind als Fragen festgelegt, und es gilt nur, die Antwort zu finden, oder eher noch, bereits gefundene Antworten abzuwandeln, bisherige Meinungen darüber zusammen und in einem Ausgleich zu stellen. Solche ‚Probleme‘ sind daher besonders geeignet, echte Fragen zu verhüllen, bisher nie gestellte Fragen als befremdlich im voraus abzuweisen, ja überhaupt das Wesen des Fragens zu mißdeuten. [...] Solche ‚Probleme‘ der Philosophiegelehrsamkeit haben dann von der Philosophie aus gesehen darin ihre merkwürdige Auszeichnung, daß sie unter dem eindrucksvollen Anschein eines ‚Problems‘ das wirkliche Fragen im voraus und endgültig unterbinden.“<sup>32</sup> Auf der berühmten Vorlesung von 1923 meinte Heidegger: „Fragen sind [...] nicht die heute üblichen ‚Probleme‘, die ‚man‘ aus dem Hörensagen und aus Angelesenem aufgreift und mit der Geste des Tiefsinns ausstattet. Fragen erwachsen aus der Auseinandersetzung mit den ‚Sachen‘. [...] Einige Fragen müssen dergestalt hier ‚gestellt‘ werden, um so mehr, als heute das Fragen außer Brauch gekommen ist bei dem großen Betrieb mit ‚Problemen‘.“<sup>33</sup> Und eine Formulierung aus der Zwischenzeit: „Die Tradition gibt feste Sätze und Meinungen, feste Weisen des Fragens und Erörterns weiter. Diese äußerliche Tradition der Meinungen und freischwebenden Standpunkte nennt man jetzt die ‚Problemgeschichte‘. Und weil diese äußerliche Tradition und ihre Behandlung in der *Philosophiehistorie* den Problemen das Leben und das heißt die Verwandlung versagt und sie zu ersticken sucht, deshalb gilt ihr der Kampf.“<sup>34</sup> Gegenüber der *Frage*, die im wesentlichen die Tendenz hat, „sich selbst [...] in ein bestimmtes Grundverhältnis zum befragten Seienden zu bringen“, „den Weg zum Seienden“ freizumachen, sind „die Probleme als solche geeignet [...], die Sachen zu verdecken.“<sup>35</sup>

<sup>30</sup> „Bei der Konstanz der Menschennatur wird es nun verständlich, wenn die philosophischen Probleme sich in der Geschichte wiederholen.“ Heidegger spricht dann über „diese immer neu einsetzende Bemühung um eine mehr oder minder gleiche Problemgruppe, diese sich durchhaltende Identität des philosophischen Geistes“, ferner über „die Probleme an sich“, und davon, daß „die verschiedenen verwandten Problemlösungen [...], zentripetal auf das Problem an sich gerichtet, zusammen[treten]“ (*Frühe Schriften*, hrsg. von F.-W. v. Herrmann [GA 1], Frankfurt/Main 1978, S. 196).

<sup>31</sup> GA 58, S. 4 f.

<sup>32</sup> *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, (GA 45), Frankfurt/Main 1984, S. 7 f. (Hervorhebung nicht im Original.)

<sup>33</sup> GA 63, S. 5.

<sup>34</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. von K. Held (GA 26), Frankfurt/Main 1978, S. 197. (Hervorhebung nicht im Original.)

<sup>35</sup> *Einführung in die phänomenologische Forschung*, hrsg. von F.-W. v. Herrmann (GA 17), Frankfurt/Main, S. 76 f.

„Problemgeschichte gibt es nur auf Grund eines ausdrücklichen, philosophischen Standpunktes. Dagegen kennt eine wahrhaft standpunktfreie Forschung nur ‚Sachen‘, als mögliche Quellen und Motive des Fragens [...]“.<sup>36</sup>

Es wird nützlich sein, Heideggers soeben zusammengefaßte Stellung zur Problemgeschichte und zum Problembegriff bzw. den von ihm getroffenen Unterschied zwischen Problem und Frage an einem Beispiel kurz zu erläutern. In den „Vorbemerkungen zur dritten Auflage“ des Buches *Kant und das Problem der Metaphysik* heißt es: „Für das rechte Verständnis des Titels dieser Schrift mag der Hinweis dienen: Was für die Metaphysik das Problem ist, nämlich die Frage nach dem Seienden als solchen im Ganzen, dies läßt die Metaphysik als Metaphysik zum Problem werden. Die Wendung ‚das Problem der Metaphysik‘ ist doppeldeutig.“<sup>37</sup> Heidegger spricht hier zwar statt von Frage von Problem, die genannte Doppeldeutigkeit ist aber klar. Der Titel soll rechtverstanden wie folgt gelesen werden: „Kant und die Frage nach der Metaphysik“, genauso wie die Seinsfrage die Frage nach dem Sein bzw. dessen Sinn besagt, wobei von vornherein nicht ausgemacht werden kann, ob es so etwas wie die Seinsfrage, oder besser das Seinsproblem, das es, samt den anderen Problemen, die es seit je, um mich eines noch zu zitierenden Ausdrucks Gadammers zu bedienen, „wie die Sterne am Himmel“ geben sollten, überhaupt gebe. Problemgeschichtlich oder besser: problemtheoretisch aufgefaßt heißt „Problem der Metaphysik“ ein in den Bestand oder Bezirk einer seit jeher bestehenden und ebenso mit bestimmten Problemen vorher ausgestatteten Disziplin genannt Metaphysik hineingehörendes Problem, vielleicht auch deren Hauptproblem. Hermeneutisch gesehen ist hingegen die Wendung „Problem der Meta-

<sup>36</sup> GA 17, S. 78. Mit den „Standpunktphilosophien“ verhält es sich so, daß sie die eigenen „Standpunkte selbst nicht radikal auflockern und zum Problem machen“, sondern vielmehr „überschnell nach systematischem Abschluß, nach Systemen der Philosophie streben“, wobei „ihre letzten Begriffe selbst absolut ungeklärt bleiben“ (GA 58, S. 8 f.).

<sup>37</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, hrsg. von F.-W. v. Herrmann (GA 3), Frankfurt/Main 1991, S. XVII. Desgleichen sprechen die einleitenden Partien der Freiburger Antrittsrede *Was ist Metaphysik?* von „einer doppelten Charakteristik des metaphysischen Fragens“ (vgl. GA 9, S. 103). Was hier über das Wesen des *metaphysischen* Fragens erörtert wird, stimmt weitgehend damit überein, was sowohl in den frühen Vorlesungen als auch im Spätdenken einfach Fragen oder philosophisches Fragen angesprochen wird. Wenn z.B. in der Antrittsrede gesagt wird, „jede metaphysische Frage“ könne „nur so gefragt werden, daß der Fragende – als ein solcher – in der Frage mit da, d.h. in die Frage gestellt ist“ (GA 9, S. 103; vgl. ebd., S. 119: „In jeder metaphysischen Frage wird [...] je das Fragende Dasein mit in die Frage hineingenommen“), so wird in der ersten Marburger Vorlesung nahegelegt, daß „dasjenige Seiende, an das der Fragende und Antwortende zu bringen ist, [...] nach seinem eigenen Sinn selbst fragwürdig ist“ (GA 17, S. 76). Vgl. noch „Grundfraglichkeit in der Hermeneutik“ (GA 63, S. 17), ferner GA 61, S. 153, und etwa den letzten Satz des Vortrages *Der Begriff der Zeit*, hrsg. H. Tietjen, Tübingen 1989, S. 28 („Dann wäre Dasein Fraglichsein“). Eine überspitzte Formulierung findet sich GA 61, S. 37: „In die absolute Fragwürdigkeit hineingestoßen und sie sehend haben, das heißt Philosophie eigentlich ergreifen. Der feste Boden [...] liegt im Ergreifen der Fragwürdigkeit, d.h. in der radikalen Zeitigung des Fragens“.

physik“ auf die ganze Metaphysik als solche bezogen, wodurch die Metaphysik selbst erst mit diesem Problem entsteht. Es verhält sich nicht so, als gäbe es einmal die Metaphysik als Disziplin, und dann zusätzlich auch noch ihre Probleme, deren Bestand gegebenenfalls von Zeit zu Zeit verändern mag, während die Disziplin selbst unveränderlich fortbewahrt.<sup>38</sup> Es handelt sich umgekehrt um ein Problem, mit dem die Disziplin Metaphysik selbst steht und fällt. Nicht von ungefähr heißt es in der Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“: „jede metaphysische Frage umgreift einmal je das Ganze der Metaphysik“.<sup>39</sup>

Heideggers Unterscheidung von Problem und Frage, bzw. „Problemgeschichte“ („Philosophiehistorie“) und genuinem Philosophieren, echtem (philosophischem) Fragen wird von Gadamer aufgegriffen und fortgesetzt, zugleich angesichts ihrer Herkunft in einen größeren geschichtlichen Kontext gestellt. „Als Heidegger seinen Denkweg begann“, schreibt er in Rückblick, „lag die Abkehr von der *Problemgeschichte* in gewissem Sinne in der Luft“. „Die Kritik an der systematischen Geschlossenheit des neukantianischen Systemgedankens“ bestritt „auch der *Problemgeschichte* ihre philosophische Legitimation“. „Mit der Auflösung des transzendentalphilosophischen Rahmens [...] mußte die Problemgeschichte fallen, die aus diesem Erbe ihre ‚Probleme‘ bezog“.<sup>40</sup>

Zur „Abkehr von der Problemgeschichte“ hat nun Gadamer selber als einer der ersten wesentlich beigetragen mit einem in der 1924 Natorp-Festschrift veröffentlichten Aufsatz, wo er die „Ewigkeit der Probleme“ schon heftig bestreitet, und im Anschluß daran feststellt: „Die Objektivierung des Problems zu einem überzeitlichen Bestande erweist sich für die Methodik der Philosophiegeschichte nicht als

<sup>38</sup> Vgl. „Die Rationalität der Philosophie wird [...] nur eine immanente Erhellung der Lebenserfahrung selbst sein, die in dieser selbst bleibt [...]. Die Philosophie ist durchherrscht von einer sich ständig erneuernden Grunderfahrung, so daß die Rationalität in dieser Grunderfahrung selbst gegeben ist [...]. *Es gibt daher keine philosophische Disziplinen (wie Logik, Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie)*. – Diese Scheidung in Disziplinen ist rückgängig zu machen. [...] *Die Philosophie kennt keine Disziplinen*“ (GA 59, S. 172; Hervorhebung nicht im Original; vgl. desgleichen GA 58, S. 21; Gegenstand der Kritik ist natürlich der herrschende Neukantianismus; siehe z.B. W. Windelband: „Was ist Philosophie?“, in *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. 4., vermehrte Aufl., Tübingen 1911, Bd. 1, S. 1–54, hier S. 41: „Es gibt [...] drei im eigentlichen Sinne philosophischen Wissenschaften: Logik, Ethik und Ästhetik“).

<sup>39</sup> GA 9, S. 119. Metaphysik ist demnach – wie überhaupt Philosophie als solche – kein fester Besitz: „Gesucht werden zu müssen, gehört zum Wesen dieser Wissenschaft“ (GA 26, S. 13 f.). Vgl. GA 58, S. 27: „Das Gegenstandsgebiet der [...] Philosophie muß [...] immer wieder neu gesucht, die Zugänge immer neu geöffnet werden. Das liegt nicht in einem zufällig, historisch vielleicht unvollkommenen Zustand der Philosophie, sondern *in ihr selbst* [...]“. Vgl. auch GA 45, S. 1: „Grundfragen der Philosophie“ – das nimmt sich so aus, als gäbe es an sich ‚die Philosophie‘ und als würden dann aus ihrem Umkreis ‚Grundfragen‘ herausgegriffen. So ist es nicht und kann es nicht sein, sondern *durch* das Fragen der Grundfragen bestimmt sich erst, was die Philosophie sei.“

<sup>40</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 3, S. 298.



tragfähig“.<sup>41</sup> Im Zusammenhang der von dem Neukantianismus entwickelten Problemgeschichte bzw. des Unterschiedes von Problem und Frage heißt es dann in seinem Hauptwerk: „Problemgeschichte wäre nur wahrhaft Geschichte, wenn sie die Identität des Problems als eine leere Abstraktion erkennen und sich den Wandel in den Fragestellungen eingestehen würde. Einen Standort außerhalb der Geschichte, von dem aus sich die Identität eines Problems im Wandel seiner geschichtlichen Lösungsversuche denken ließe, gibt es in Wahrheit nicht. [...] Der überstandpunktliche Standpunkt [...] ist eine reine Illusion. [...] Der Begriff des Problems formuliert offenbar eine Abstraktion, nämlich die Ablösung des Frageinhalts von der ihn allererst aufschließenden Frage. [...] Es ist bezeichnend, daß im 19. Jahrhundert, mit dem Zusammenbruch der unmittelbaren Tradition des philosophischen Fragens und dem Aufkommen des Historismus, der Problem-begriff zu universaler Geltung aufsteigt –, ein Zeichen dafür, daß das unmittelbare Verhältnis zu den Sachfragen der Philosophie nicht mehr besteht. So kennzeichnet es die Verlegenheit des philosophischen Bewußtseins gegenüber dem Historismus, daß es sich in die Abstraktion des Problem-begriffs flüchtete und kein Problem darin sah, in welcher Weise Probleme eigentlich ‚sind‘. Die Problemgeschichte des Neukantianismus ist ein Bastard des Historismus. Die Kritik am Problem-begriff [...] muß die Illusion zerstören, als gäbe es die Probleme wie die Sterne am Himmel“.<sup>42</sup>

Es „zeigt sich [...] an dieser Methode der Problemgeschichte ein dogmatisches Moment“, stellt Gadamer anderswo fest,<sup>43</sup> nämlich „Dogmatisierung in der angeblichen Problem-selbigkeit“: „Ein solches Problem ist wie eine nie wirklich gefragte Frage. Jede wirkliche Frage ist motiviert. [...] Jede Frage bekommt ihren Sinn von der Art ihrer Motivation.“<sup>44</sup>

<sup>41</sup> H.-G. Gadamer: „Zur Systemidee in der Philosophie“, a. a. O., S. 60, 62.

<sup>42</sup> Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen 1990, S. 381ff. Die Wendung „wie die Sterne am Himmel“ wird bei Heidegger durch die Wendung „wie die Steine auf dem Wege“ vorweggenommen (GA 17, S. 74; vgl. auch GA 56/57, S. 21: kritisch in bezug auf Tatsachen „wie Steine am Weg“). Ähnlich Gadamer: „Hermeneutik als praktische Philosophie“, in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, hrsg. M. Riedel, Freiburg i. Br. 1972, Bd. I, S. 340: „Es ist sehr künstlich, sich vorzustellen, daß Aussagen vom Himmel fallen [...]“ (Hervorhebung nicht im Original). Kritisch in bezug auf die „Identität der Probleme“ s. noch *Gesammelte Werke*, Bd. 4, S. 78. Besonders ausführlich setzt sich Heidegger mit dem Problem-begriff in seiner kürzlich erschienenen ersten Marburger Vorlesung auseinander; siehe GA 17, 73ff. Es ist wohl anzunehmen, daß eben diese Erörterungen Heideggers den Ausgangspunkt von Gadamers späterer Diskussion des hermeneutischen Vorranges der Frage in *Wahrheit und Methode* bilden (vgl. *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 368ff.). An gewissen Stellen ist die Ähnlichkeit sogar in den Formulierungen augenfällig. „Mit der Frage wird das Befragte in eine bestimmte Hinsicht gerückt“, heißt es bei Gadamer (ebd., S. 368), und man liest folgendes bei Heidegger: „Durch die Frage wird das Befragte in eine gewisse Hinsicht genommen [...]“ (GA 17, S. 74).

<sup>43</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 81; vgl. *Neuere Philosophie II. Probleme · Gestalten*, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Tübingen 1987, S. 79.

Mit der Kritik am Problem-begriff geht eine phänomenologisch-hermeneutische Kritik des Kritik-begriffes einher: „Phänomenologische Kritik ist nicht Widerlegen, Gegen-beweise führen,“ heißt es bei Heidegger gleich 1919, „sondern der zu kritisierende Satz wird darauf hin verstanden, wo er seinem Sinne nach herkommt. Kritik ist positives Heraushören der echten Motivationen“.<sup>45</sup> „Echte Kritik ist stets positiv [...]. Sie überwindet und weist zurück verworrene und halbgeklärte, falsche Problemstellungen nur im Aufweis der echten Problem-sphäre“.<sup>46</sup> Wenn es aus hermeneutischer Sicht „von entscheidender Bedeutung ist, die sinnmäßigen, echten Motive eines Problems zu verstehen“,<sup>47</sup> so wird die innere Struktur des der Problemgeschichte zugrundeliegenden Problem-begriffes und damit die Problemgeschichte selbst völlig hinfällig. Gadamer bestätigt schließlich seinerseits durch begriffsgeschichtliche Erörterungen, daß der Begriff des Problems bereits bei Plato und Aristoteles den Charakter von etwas Freischwebendem hat.<sup>48</sup>

Pflegte Husserl nach dem Bericht Gadamers im akademischen Unterricht den den Anfänger im Philosophieren auszeichnenden „großspurigen Behauptungen und Argumentationen“ mit der Antwort zu begegnen: „Nicht immer die großen Scheine, meine Herren, Kleingeld, Kleingeld!“<sup>49</sup> so könnten wir als eine für Heidegger ebenso charakteristische, hermeneutisch allerdings etwas radikalisierte Parole die folgenden, in den Vorlesungen 1919/20 gemachten Bemerkungen

<sup>44</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 82. Siehe noch: „[...] der Anspruch dieser überzeitlichen, ‚ewigen‘ Probleme, sich in immer neuen systematischen Zusammenhängen zu wiederholen, war unausgewiesen, und in Wahrheit waren diese ‚identischen‘ Probleme mit voller Naivität aus dem Baumaterial der idealistischen und neukantianischen Philosophie entwendet“ (*Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 484). Die Bedeutung der Motivierung hinsichtlich des Fragens, oder gar des Philosophierens überhaupt, wird vom jungen Heidegger besonders hervorgehoben, vgl. nur folgendes Zitat: „Motivierung der Ursprungswissenschaft und zwar Motivierung der sinnmäßigen Notwendigkeit, denn faktisch könnte der Lebensablauf sein, ohne diese Wissenschaft zu betreiben [...]. Motiv muß ein solches sein, daß es in das Ursprungsgebiet selbst führt, wegweisend, so daß das Leben als aus ihm entspringend vertieft werden kann, was schließlich nur so möglich ist, daß es selbst in seiner ganzen Faktizität in den Ursprung zurückgenommen wird“ (GA 58, S. 86). Siehe noch ebd., S. 3 („zurückzugehen zu ursprünglichsten Motiven des Lebens“) 7f., 11, 91ff., 171, 253 („Die philosophische Erfahrung des Lebens selbst ist für die Philosophie aus dem Leben selbst motiviert“), 263; GA 59, S. 142, 149 („[...] in jeder Philosophie ist mehr präntiert, als bloße Wissenschaft, und dieses ‚Mehr‘ führt zurück auf das Motiv des Philosophierens selbst. Vor dieser Frage nach dem Motiv ist keine Philosophie geschützt [...]“).

<sup>45</sup> GA 56/57, S. 126. Siehe auch GA 58, S. 237: „Die Strenge der philosophischen Kritik besteht in der Abweisung alles Unechten in einem genuine[n] Motiv.“

<sup>46</sup> GA 56/57, S. 127.

<sup>47</sup> GA 56/57, S. 128.

<sup>48</sup> Vgl. *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 382, bes. den Schluß: „Probleme sind also keine wirklichen Fragen, die sich stellen und damit die Vorzeichnung ihrer Beantwortung aus ihrer Sinn-genese empfangen, sondern sind Alternative des Meinens [...]“.

<sup>49</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 3, S. 107.

wählen: „keine freischwebenden, unfundierten *Begriffsfragen!*“<sup>50</sup>; „keine allgemeingültigen Gesetze“!<sup>51</sup>

„Es könnte [...] sein“, heißt es bei Heidegger, „daß eine Gegenwart entsprechend erstarrt ist wie das Vergangene, und daß die Maßstäbe einer Gegenwart nur schlechte Ableger einer nicht mehr begriffenen Vergangenheit bleiben“.<sup>52</sup> Wenn man diese Bemerkung mit jener schon zitierten zusammenliest, der zufolge die „*Probleme der Philosophielehrsamkeit* [...] ihre merkwürdige Auszeichnung [darin haben], daß sie unter dem eindrucksvollen Anschein eines ‚Problems‘ das wirkliche Fragen im voraus und endgültig unterbinden“, so wird das neukantianisch-historizistische Milieu samt der dieses kennzeichnenden problemgeschichtlichen Einstellung, wie Heidegger und Gadamer sie anvisiert hatten, in dem Sinne verständlich, daß sie sich eben gegen dieses Milieu zum Eigenen befreien mußten. Denn aus hermeneutischer Sicht wirkt am schwerwiegendsten eben nicht, daß das philosophische Klima eines Zeitalters von eventuell unwahren oder schlicht falschen Lehren beherrscht ist, sondern vielmehr, daß eine Selbstverständlichkeit des Allesverstandenhabens verbreitet wird, die im wesentlichen nur bewirkt, daß man zu den *Sachen* nicht mehr Zugang finden kann.<sup>53</sup>

Ich zitierte bereits Gadamers Bemerkung, gemäß der es „die Verlegenheit des philosophischen Bewußtseins gegenüber dem Historismus“ gekennzeichnet habe, „daß es sich in die Abstraktion des Problembegriffs flüchtete und kein Problem darin sah, in welcher Weise Probleme eigentlich ‚sind‘“, und möchte nun kurz diesen Urteil Gadamers erhärten durch einen Beleg am allerersten Anfang der Philosophiegeschichte als wissenschaftlicher Disziplin. „[...] wo das Interesse für Philosophie dem für ihre Geschichte gewichen ist, und namentlich eine Scheu vor streng philosophischen, z.B. metaphysischen Untersuchungen sich zeigt“ – schreibt 1866 Johann Eduard Erdmann in der Einleitung seines *Grundrisses*, um seine Hinwendung zur Philosophiegeschichte gleichsam philosophisch zu begründen –, „da ist vielleicht eine philosophische Darstellung der Geschichte der Philosophie das beste Mittel [...] zum [...] Philosophiren zu bringen [...]“.<sup>54</sup> Interessant ist dabei, daß die Geburtsstunde der Philosophiegeschichte innerhalb des Hegelianismus zugestandenermaßen mit dem Abnehmen rein philosophischen Interesses,

<sup>50</sup> GA 56/57, S. 126.

<sup>51</sup> GA 58, S. 148.

<sup>52</sup> GA 45, S. 35.

<sup>53</sup> Siehe hierzu was Heidegger, freilich zugespitzt, über einige defiziente Modi des „alltäglichen Miteinanderseins“ geschrieben hat: „Alles sieht so aus wie echt verstanden, ergriffen und gesprochen und es ist im Grunde doch nicht [...]“; wo „vermeintlich das Verständnis des Beredeten erreicht ist“, wird „auf Grund dieser Vermeintlichkeit jedes neue Fragen und alle Auseinandersetzung hintan[gehalten] und in eigentümlicher Weise nieder[gehalten] und retardiert“ (*Sein und Zeit*, S. 173, 169). Siehe auch die Zitate der Anm. 35 oben.

<sup>54</sup> Johann Eduard Erdmann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. § 9. Berlin 1866, Bd I, S. 3.

nämlich, wie Erdmann selbst formuliert, mit „Scheu vor streng philosophischen [...] Untersuchungen“ in Zusammenhang gebracht wird. Erdmanns philosophische, d.h. genauer hegelianische Begründung seiner Hinwendung zur Philosophiegeschichte ist nur noch, wie Hermann Lübbe es in seiner Einleitung zum Faksimile-Neudruck von J. E. Erdmanns Werk *Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode* formulierte, eine äußerliche „Adaptation an einen Zeitgeist, dessen gegenwärtiges ‚Interesse‘ für Historisches anstatt für Dogmatisches seinerseits keiner hegelianischen Logik mehr zu gehorchen schien“: es handelt sich um „eine zunehmende Gleichgültigkeit des Zeitalters gegenüber den Bemühungen reiner philosophischer Spekulation“.<sup>55</sup>

Die Entstehung des historischen Interesses unter gleichzeitiger Abwendung vom rein philosophischen bildet also den geistigen Hintergrund, vor dem Heidegger und Gadamer auftraten. Das ist das Milieu, das Gadamer als den „Zusammenbruch der unmittelbaren Tradition des philosophischen Fragens und [als] das Aufkommen des Historismus“ charakterisierte, die Lage, in der „das unmittelbare Verhältnis zu den Sachfragen der Philosophie nicht mehr“ bestanden habe. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, inwieweit die Philosophiegeschichte ihre *philosophische* Relevanz verloren hatte bzw. – auf der anderen Seite – Philosophie in Absonderung von ihrer Geschichte betrieben wurde. Unphilosophische Philosophiegeschichte und unhistorische Philosophie bilden dabei sicherlich eine Einheit und kennzeichnen ein Zeitalter der doppelten Erstarrung. „Es könnte [...] sein“, ich zitierte schon Heidegger, „daß eine Gegenwart entsprechend erstarrt ist wie das Vergangene, und daß die Maßstäbe einer Gegenwart nur schlechte Ableger einer nicht mehr begriffenen Vergangenheit bleiben“.<sup>56</sup>

Sieht man die Verhältnisse näher an, so stellt sich jedoch heraus, daß es bei den Hauptvertretern der Problemgeschichte wie z.B. Windelband oder Nicolai Hartmann neben den charakteristischen Zügen der problemgeschichtlichen Einstellung an proto-hermeneutischen Charakteren gar nicht fehlt, welche Charaktere gleichsam als Vorbereitung zur Überwindung reiner Problemgeschichte angesehen werden können. Kennzeichnend für die problemgeschichtliche Einstellung mag Windelbands Lehrbuch gelten; im Vorwort zur ersten Auflage 1891 seines Werks heißt es: „Der Schwerpunkt legte ich, wie schon in der äußeren Form zutage tritt, auf die Entwicklung desjenigen, was im philosophischen Betracht das wichtigste ist: *die Geschichte der Probleme und der Begriffe*.“<sup>57</sup> Die von ihm geltend gemachte „Geschichte der Philosophie“, heißt es ähnlich auch anderswo, „ist also

<sup>55</sup> Hermann Lübbe: „Einleitung“. J. E. Erdmann: *Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode*. Faksimile Neudruck der Berliner Ausgabe 1896. Stuttgart - Bad Cannstatt 1964, S. IX.

<sup>56</sup> GA 45, S. 35.

<sup>57</sup> W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 17. Aufl., hrsg. H. Heimsoeth, unveränderter Nachdruck der 15., durchgesehenen und ergänzten Aufl., Tübingen 1980, S. VII. (Aus dem Vorwort zur ersten Auflage 1891; Hervorhebung im Original).

notwendig eine Geschichte der Probleme und der Begriffe“.<sup>58</sup> Bei Nicolai Hartmann werden die Probleme zu „leitenden Gesichtspunkten, unter denen eine Geschichte des reinen Denkens erst möglich wird. Sie werden [...] zu transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit der Geschichte.“<sup>59</sup> Eine ausgeprägte problemgeschichtliche Einstellung war unter den Neukantianern an wesentlichen Punkten auch bei Ernst Cassirer vorhanden,<sup>60</sup> und in der herrschenden angelsächsisch-analytischen Philosophie konnte man noch in den fünfziger Jahren meinen, „that there were a finite number of distinct, specifiable philosophical problems to be resolved – problems which any serious analytic philosopher would agree to be *the* outstand-

<sup>58</sup> W. Windelband: „Geschichte der Philosophie“, in: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*. Festschrift für Kuno Fischer, hrsg. von W. Windelband, 2. verb. Auflage, Heidelberg 1907. S. 529 - 553; hier S. 553. Auch bei Windelband finden wir jene defensive Haltung in bezug auf die Philosophiegeschichte und die von ihr eingenommene Stellung innerhalb des philosophischen Interesses des Zeitalters, die wir bei Erdmann feststellen konnten. Die einleitenden Überlegungen der zitierten Schrift lauten wie folgt: „Es ist außer Frage, daß die Geschichte der Philosophie in der wissenschaftlichen Arbeit des neunzehnten Jahrhunderts eine Ausdehnung und eine Bedeutung gewonnen hat wie zu keiner Zeit vorher: und man begegnet vielfach der Ansicht, diese Emsigkeit des historischen Interesses stehe in wesentlichem Zusammenhange mit dem Mangel an schöpferischer Kraft und Lust, der nach der überreichen Entladung des metaphysischen Triebes als ein natürlicher Rückschlag eingetreten war. – es sei ein Zeichen der Erschöpfung und der Sammlung wie nach einer verlorenen Schlacht. Diese Auffassung trifft auch wirklich in gewissem Sinne die Verhältnisse der Philosophie im Anfang der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, wo ein großer Gelehrter das Wort geprägt haben soll: ‚es gibt gar keine Philosophie. es gibt nur eine Geschichte der Philosophie.‘“ („Geschichte der Philosophie“, a. a. O., S. 529.) Windelband tritt jedoch kritisch dieser Auffassung der Entstehung der Philosophiegeschichte entgegen.

<sup>59</sup> N. Hartmann: „Zur Methode der Philosophiegeschichte“, in: *Kant-Studien* XV, 1910, S. 459 - 485, hier S. 476. S. hierzu Lutz Geldsetzer: *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung*, Meisenheim/Glan 1968, S. 227; vgl. ebd., S. 167. Zu den Vorläufern der problemgeschichtlichen Behandlung der Philosophiegeschichte zählt Carl Friedrich Bachmann mit seiner 1820 in einer bearbeiteten 2. Auflage erschienenen Schrift *Über Geschichte der Philosophie*. die mit der Behauptung, „daß gewisse Aufgaben die Kerngestalt aller Systeme darstellen“, wie Lutz Geldsetzer bemerkt hat, ihn „zu einer problemgeschichtlichen Schau der Variationen der Systeme bei den Lösungsversuchen dieser Aufgaben“ führte (L. Geldsetzer. a. a. O., S. 78; vgl. ebd., S. 166: „[...] beharrte man in der problemgeschichtlichen Betrachtung auf der Fixiertheit und Endgültigkeit der Probleme“).

<sup>60</sup> Cassirer behandelt bekannterweise die neuere Philosophie in Orientierung an dem „Erkenntnisproblem“. In der Vorrede zur ersten Auflage 1906 des Werks heißt es, es stelle sich „das Ziel, die geschichtliche Entstehung des *Grundproblems* der neueren Philosophie zu beleuchten und durchsichtig zu machen“. In der Einleitung wird die Zielsetzung dann wie folgt expliziert: „Die Aufgabe, die der Philosophie in jeder einzelnen Phase ihrer Entwicklung gestellt ist, besteht [...] immer von neuem darin, an einem konkret geschichtlichen Inbegriff bestimmter wissenschaftlicher Begriffe und Grundsätze die allgemeinen logischen Funktionen der Erkenntnis überhaupt herauszuheben“ (E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Nachdruck der 3. Auflage 1922 [1. Auflage: 1906]. Darmstadt 1991, Bd. 1, S. V [Hervorhebung nicht im Original], S. 16).

ing problems“.<sup>61</sup> Immerhin tauchen bei den Hauptvertretern der Problemgeschichte von Zeit zu Zeit Beschränkungen in bezug auf eine scharfe Trennung von Philosophie und Philosophiegeschichte auf, unter denen diejenigen Überlegungen einen besonderen Stellenwert in unserer Sicht einnehmen, die die problemgeschichtliche Einstellung relativiert bzw. sie im Dienste genuin philosophischen Verständnisses aufgefaßt wissen wollen. „Jedenfalls ist klar“, heißt es bei Windelband, „daß es mit der Geschichte der Philosophie eine andere Bewandnis hat, als mit der Geschichte irgendeiner anderen Wissenschaft.“<sup>62</sup> „[...] die Philosophie [hat] ein weit intimeres Verhältnis zu ihrer eigenen Geschichte“, schreibt er anderswo, „als irgendeine andere Wissenschaft zu ihrer Geschichte“.<sup>63</sup> Diese Formulierungen könnten den begrifflichen Hintergrund abgeben für Heideggers in seiner Habilitationsschrift gemachte Bemerkungen: „Nur Geschichte ist nun einmal die Geschichte der Philosophie nicht und kann sie nicht sein, wenn anders sie in das wissenschaftliche Arbeitsgebiet der Philosophie hineingehören soll. Die Geschichte der Philosophie hat zur Philosophie ein anderes Verhältnis als z. B. die Geschichte der Mathematik zur Mathematik. Und das liegt nicht an der *Geschichte* der Philosophie, sondern an der *Geschichte der Philosophie*.“<sup>64</sup> In Anbetracht insbesondere der letzteren Bemerkung darf gleichsam als deren Kontext oder Erläuterung darauf hingewiesen werden, was Windelband im Zusammenhang der systematischen Stellung der Philosophiegeschichte betont hatte, daß nämlich „ihr letztes Zweck niemals ein nur historisches Wissen, sondern immer zugleich ein Verständnis ist, das sich in den Dienst der Philosophie selbst stellt“ – und dies könnte man wohl als einen proto-hermeneutischen Zug bezeichnen.<sup>65</sup> Die *Motiva-*

<sup>61</sup> R. Rorty: „Philosophy in America Today“. In: Rorty: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, S. 211 - 230; hier S. 215.

<sup>62</sup> W. Windelband, *Lehrbuch*, a. a. O., S. 7.

<sup>63</sup> W. Windelband: „Geschichte der Philosophie“, a. a. O., S. 532. Siehe noch Windelband: *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1914, S. 9: „In der Tat verhält es sich ja mit dieser Geschichte [sc. Geschichte der Philosophie] wesentlich anders als mit derjenigen anderer Wissenschaften.“

<sup>64</sup> GA I. S. 195; Vgl. GA 20, S. 187f.: Wir „wollen [...] einen echten Anschluß an die Tradition gewinnen; denn der Gegenweg wäre ebenso phantastisch, die Meinung, man könnte gewissermaßen eine Philosophie in die Luft bauen, so wie oft schon Philosophen geglaubt haben, man könne mit Nichts beginnen“.

<sup>65</sup> Windelband: „Geschichte der Philosophie“, a. a. O., S. 532. Ein anderer proto-hermeneutischer Charakter ist bei Kuno Fischer aufzufinden. Die vom vorwiegend philosophischen Interesse geleiteten, d. h. sich an der „wahren“ Philosophie orientierenden Kritiker der vergangenen Philosophien verhalten sich zur Geschichte der Philosophie entweder skeptisch oder eklektisch, heißt es im ersten Kapitel der Einleitung seines großen Philosophiegeschichtswerkes (das bezeichnenderweise den Titel „Die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft“ trägt); „sie meinen, den geschichtlichen Systemen gegenüber, die sie von oben herab ansehen, höchst unbefangen und unabhängig zu urteilen, als ob sie *über* der Geschichte der Philosophie ständen; sie wissen nicht, daß ihre eigenen Standpunkte von eben dieser Geschichte empfangen, daß diese Standpunkte selbst geschichtlich geworden und vorbereitet sind, daß sie aus einer ganz bestimmten geschichtlichen Lage der Philosophie mit Nothwendigkeit hervorgehen [...]“ (Kuno Fischer: *Descartes' Leben Werke*

tion der Problemgeschichte war an wesentlichen Punkten, wie es z. B. bei Nicolai Hartmann klar hervortritt. eine Reaktion auf die bloß doxographische, d. h. erzählende, auf Lehrmeinungen gehende, diese sammelnde Philosophiegeschichte; eine Reaktion, die sich wohl im Dienste rein philosophischen Interesses verstanden wissen wollte.<sup>66</sup> Ob dies ihr auch gelungen ist – das ist es eben, was vom jungen Heidegger wie in seiner Nachfolge von Gadamer in Zweifel gezogen worden ist.

\*

Am Ende des Beitrages möchte ich eine ergänzende Überlegung anstellen in bezug auf den radikal zu Ende gedachten hermeneutischen Fragebegriff. Es ist zwar wahr, daß Heidegger sich lebenslang der Seinsfrage und nicht etwa dem Seinsproblem widmete; es ist jedoch nicht unmittelbar einzusehen, inwieweit dieser Bezeichnungsunterschied daran ändert, daß Heidegger vornehmlich in seinem Spätdenken die verschiedenen Denker der Überlieferung, seiner so genannten Seinsgeschichte, daraufhin befragt, wie sie die Seinsfrage je zu beantworten meinten, gleich ob sie sich dabei ihres Tuns, auf eine vorgegebene Frage eine Antwort abzugeben, bewußt waren oder nicht, wobei die Kontinuität des Problems – dessen Fortbestand oder Identität in der Einheit seines Sinnes, bzw. die von Gadamer kritisch abgelehnte „Problemselbigkeit“ – doch irgendwie notgedrungen vorausgesetzt zu sein scheint. Man kann sich da fragen, wie es denn mit der Identität der Seinsfrage etwa in Heideggers später Seinsgeschichte bestellt ist: muß es doch nicht eine wie auch immer geartete Identität vorausgesetzt sein, damit man das abendländische Denken bzw. die Metaphysik so interpretieren könne, daß die einzelnen Denker je verschiedene Antworten auf diese eine Frage abgegeben

und Lehre. K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Jubiläumsausgabe, I. Band. 4. neu bearbeitete Auflage, Heidelberg 1897, S. 5). Immerhin gliedert Kuno Fischer z. B. den „Entwicklungsgang der griechischen Philosophie“ nach bestimmten „Problemen“, genauer, nach vier Problemgruppen, und zwar dem „Weltproblem“, dem „Erkenntnisproblem“, dem „Freiheitsproblem“ und dem „Religionsproblem“ (ebd. S. 15 - 38). Der protohermeneutische Charakter ist hier wohl mit der hegelianisierenden Begründung der Philosophiegeschichte als Wissenschaft im Zusammenhang; die hegelianisierende Sicht will über eine wie auch immer aufgefaßte Übergeschichtlichkeit der Wahrheit nichts wissen (vgl. ebd., S. 7).

<sup>66</sup> Vgl. N. Hartmann: *Der philosophische und Gedanke seine Geschichte*, a. a. O. S. 57: „Unter dem Gesichtspunkt einer echten Problemgeschichte“ erweist sich „nicht alles, was einer ‚gelehrt‘, [...] als gleichwertig, nicht alles, was er ‚gemeint‘, als philosophisch relevant. Aristoteles lehrte das Von-außen-Kommen des voûç; aber das Gewicht der Sache wird erst sichtbar, wenn man das Problem wiedererkennt, auf das die These antwortete“ (Hervorhebung nicht im Original). Im kursivierten Schluß des Zitats stehen die Begriffe „Problem-These“ in einem ähnlichen Zusammenhang miteinander, wie die der Hermeneutik eigenen Begriffe „Frage-Antwort“. Vgl. noch ebd., S. 77. Angesichts dieser Parallele kann man sagen, es sei nicht unmöglich, „echte Problemgeschichte“ (wie Nicolai Hartmann seine Stellung an der zuerst zitierten Stelle nennt [ebd., S. 57]) mit Hermeneutik in Zusammenhang zu bringen. bzw. Brücken zwischen ihnen zu schlagen oder eine Kontinuität zumindest in den Absichten herzustellen.

hätten?<sup>67</sup> Ist es so, wie Heidegger im Aufsatz über *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* schreibt, daß die Einheit eines Gesprächs darin besteht. „daß jeweils im wesentlichen Wort das eine und das Selbe offenbar ist, worauf wir uns einigen“.<sup>68</sup> und sind die wesentlichen Denker der Seinsgeschichte Teilnehmer an diesem einen Gespräch, dann ist denn doch eine Selbigkeit oder das Selbe vorausgesetzt. Anders ausgedrückt ist meine abschließende Frage dies, ob und wie ein so radikaler philosophiegeschichtlicher sozusagen Nominalismus, wie Heideggers und Gadamers hermeneutische Betonung des Fragens ihn nahezulegen scheinen, wirklich durchführbar ist? Kann man ohne „Probleme“ (und seien sie als Notbehelf) auskommen?<sup>69</sup>

Wie die Antwort auch ausfallen mag, kann heutzutage die sozusagen „frageorientierte“ Art und Weise, Philosophiegeschichte zu treiben, als ein bleibender Ertrag (wenn dies eher unhermeneutischer Begriff erlaubt ist) von Heideggers früher Hermeneutik angesehen werden, wobei allerdings stets mitbeachtet werden muß, was Heidegger in seiner Sophistes-Vorlesung gesagt hat: „das Entscheidende

<sup>67</sup> Die Interpretation der Seinsfrage ist freilich seit längerem eine der heiklesten Fragen der Heidegger-Sekundärliteratur und kann hier nicht entsprechend zur Diskussion gestellt werden (einige Überlegungen hierzu versuchte ich, allerdings von einer eher anderen Blickrichtung her, in meinem Aufsatz „Identität und Wandlung der Seinsfrage. Eine hermeneutische Annäherung“ anzustellen; siehe *Mesotes. Supplementband Martin Heidegger*. Wien 1991, S. 105 - 119). An diesem Punkt geht es, ganz allgemein gefaßt, um die Unumgänglichkeit „allgemeine“ Begriffe in den Geisteswissenschaften zu verwenden – dies schon Kernpunkt der neukantianischen Diskussion bezüglich einer möglichen oder notwendigen „individuierenden“ Begriffsbildung in den Kulturwissenschaften. „[...] in der Naturwissenschaft ist das Allgemeine Zweck“, hieß es z. B. bei Rickert, die „Geschichte dagegen benutzt zwar ebenfalls das Allgemeine, um überhaupt [...] denken und urteilen zu können, aber das Allgemeine ist für sie lediglich Mittel. Es ist Umweg. auf dem sie wieder zum Individuellen [...] zurückzukommen sucht“ (H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2. Aufl. Tübingen 1913, S. 302).

<sup>68</sup> *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, hrsg. von F.-W. v. Herrmann (GA 4), Frankfurt/Main 1981, S. 39.

<sup>69</sup> Die Probleme könnten dabei als didaktische Hilfsmittel beibehalten bzw. aufrechterhalten werden. Sie könnten einen Übergang zu Fragen darstellen. Es könnte so sein, daß man sich der Geschichte der abendländischen Philosophie doch nicht ohne eine erste problemgeschichtliche Aufarbeitung nähern kann. Nur sollte man an der Problemgeschichte bzw. den *Problemen* nicht stehenbleiben, sondern durch sie hindurch zu den jeweiligen *Fragen* vordringen. (Zu *Fragen* zu gelangen oder vorzudringen, ohne zuvor durch *Probleme* hindurchzugehen scheint zu schwierig zu sein; auch Heidegger kann seine eigene Seinsfrage nicht umgrenzen ohne sie gegen die übliche – metaphysische – Frageweise abzugrenzen.) Heideggers und Gadamers Kritik an der Problemgeschichte ließe sich dann so auffassen, daß sie nur Einwände erheben, wenn man an den Problemen stehenbleibt, wenn also die Hilfsmittel zu Selbstzweck avanciert, m. a. W., wenn man meinte, *eben dies* sei nun die Philosophie (aus hermeneutischer Sicht Heideggers und Gadamers ist der grundlegendste Einwand gegen die radikal zu Ende geführte Problemgeschichte eben der, daß sie einfach unphilosophisch sei; unphilosophisch etwa im Sinne des Gadamer-Zitats in Anmerkung 20 oben.) Dies wäre im Einklang mit dem in der Anm. 67 oben über die Unumgänglichkeit der Allgemeinbegriffe Gesagten.

liegt immer wieder in der Auseinandersetzung mit den Sachen, über die gesprochen wird. Solange wir uns nicht auf den Weg machen. [...] das, worüber geredet wird, an den Sachen selbst uns auszuweisen und klarzulegen, solange ist an das Verständnis der platonischen und aristotelischen Philosophie nicht zu denken“.<sup>70</sup>

Kraft der ihr innigst eigenen Tendenz, gegenüber („freischwebenden“) Problemen und den diese bearbeitenden Logiken und Argumentierweisen den Sachen selbst und den diese aufschließenden Fragen den absoluten Vorrang zu geben, sowie ihrer Einsicht in die „elementare Geschichtlichkeit“<sup>71</sup> unseres Daseins, ist für das hermeneutisch eingestellte Philosophieren die starre Dualität von Philosophie und Philosophiegeschichte bzw. bloße Philosophiegeschichte als Annex zur (systematischen) Philosophie rückgängig zu machen und heutzutage auch schon rückgängig gemacht. Denn:

„Es gibt überhaupt keine echte Geschichte der Philosophie, es sei denn für ein historisches Bewußtsein, das selbst in echter Philosophie lebt. Jede Geschichte und Geschichte der Philosophie in einem ausgezeichneten Sinne konstituiert sich im Leben an und für sich, das selbst historisch ist – in einem absoluten Sinne.“<sup>72</sup>

### Zusammenfassung

Die von Heidegger entwickelte frühe Hermeneutik der Faktizität impliziert eine ganz neue Stellung zur Geschichte der Philosophie. Am Leitfaden einer destruktiven Kritik des neukantianischen Problembegriffes gelangt Heidegger (und ihm folgend auch Gadamer) zu dem ihm eigenen hermeneutischen Fragen. Wir finden sowohl bei Heidegger als auch bei Gadamer eine heftige und hermeneutisch begründete Kritik der damals üblichen (vorwiegend neukantianischen) Methode der Philosophiegeschichtsschreibung: an Stelle der (wohl „freischwebenden“) „Probleme“ treten die hermeneutisch situierten Fragen, oder gar „das“ Fragen als grundlegendes Verhalten des je endlichen und geschichtlichen menschlichen Daseins.

<sup>70</sup> GA 19, S. 229.

<sup>71</sup> *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 20.

<sup>72</sup> GA 56/57, S. 21.

#### Editors:

Parvis Emad (La Crosse, WI U.S.A.)  
Friedrich-Wilhelm von Herrmann  
(Freiburg, Germany)

Kenneth Maly (La Crosse, WI U.S.A.)  
François Fédiér (Paris, France)

#### Associate Editors:

Hans-Helmuth Gander (Freiburg, Germany)  
Gérard Guest (Gif-sur-Yvette, France)  
George Kovacs (Miami, Florida, U.S.A.)  
John Sallis (Nashville, Tennessee, U.S.A.)

Gail Stenstad (Johnson City, U.S.A.)  
Ingeborg Schüßler (Lausanne, Switzerland)  
François Vezin (Paris, France)

#### Editorial Advisory Board:

Beda Allemann (Bonn, Germany) †  
Pierre Aubenque (Paris, France)  
Robert Bernasconi (Memphis, Tennessee,  
U.S.A.)

Rudolf Bernet (Louvain, Belgium)  
Walter Biemel (Aachen, Germany)  
Franz-Karl Blust (Freiburg, Germany)  
Heribert Boeder (Osnabrück, Germany)  
Wolfgang Brockmeier (Horgenzell, Germany)  
John Caputo (Pennsylvania, U.S.A.)  
Paola-Ludovica Coriando (Freiburg,  
Germany)

Jean-François Courtine (Paris, France)  
Françoise Dastur (Paris, France)  
Pascal David (Brest, France)  
Costantino Esposito (Bari, Italy)  
István Fehér (Budapest, Hungary)  
Joseph P. Fell (Lewisburg, Pennsylvania,  
U.S.A.)

Michel Haar (Paris, France)  
Klaus Held (Wuppertal, Germany)  
Samuel Ijsseling (Louvain, Belgium)  
Pierre Jacerme (Paris, France)  
Petra Jaeger (Düsseldorf, Germany)  
Dieter Jähnig (Tübingen, Germany)

Joseph J. Kockelmans (Pennsylvania, U.S.A.)  
David Krell (Chicago, U.S.A.)  
Jean-Luc Marion (Paris, France)  
Graeme Nicholson (Toronto, Canada)  
Giorgio Penzo (Padua, Italy)  
Günther Pöltner (Wien, Austria)  
William Richardson (Boston, Mass. U.S.A.)  
Ewald Richter (Hamburg, Germany)  
Manfred Riedel (Halle/Wittenberg,  
Germany)  
Reiner Schürmann (New York, N.Y.,  
U.S.A.) †

Charles Scott (Nashville, Tennessee, U.S.A.)  
Günter Seubold (Bonn, Germany)  
Joan Stambaugh (New York, N.Y., U.S.A.)  
Claudius Strube (Wuppertal, Germany)  
Jacques Taminaux (Louvain, Belgium)  
Rainer Thurnher (Innsbruck, Austria)  
Hartmut Tietjen (Freiburg, Germany)  
Helmuth Vetter (Wien, Austria)  
Vincenzo Vitiello (Salerno, Italy)  
Franco Volpi (Padua, Italy, Witten-  
Herdecke, Germany)  
Richard Wisser (Mainz, Germany)  
Susanne Ziegler (Darmstadt, Germany)

#### Aim and Scope:

**Heidegger Studies** is an annual publication dedicated to promoting the understanding of Heidegger's thought through the interpretation of his writings. **Heidegger Studies** provides a forum for the thorough interpretation of the whole of Heidegger's work (including works published during his lifetime) that is called for by the publication of his **Gesamtausgabe**. In keeping with its international character, **Heidegger Studies** publishes articles in English, German, and French. The editors of this journal welcome the submission of manuscripts that take up the serious task of interpreting and thinking through Heidegger's work. The editors especially welcome submission of manuscripts devoted to an interpretive exploration of the new texts published in the **Gesamtausgabe**.

Die **Heidegger Studien** sind eine jährlich erscheinende Zeitschrift, die der Förderung des Verständnisses des Heideggerschen Denkens durch die Interpretation seiner Schriften gewidmet ist. Die Zeitschrift will ein Forum für die gründliche Interpretation von Heideggers Werk im Ganzen (einschließlich der zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Werke) bereitstellen, deren Notwendigkeit sich aus der fortlaufenden Veröffentlichung der **Gesamtausgabe** ergibt.

