

Vorwort

Auf wenigen Seiten möchte ich meine Bewunderung für das außergewöhnliche Buch von Jeffrey Barash zum Ausdruck bringen und begründen. Das Studium der Geschichte, ergänzt durch das Studium der Philosophie, war dem Autor von ungeheurem Nutzen, nicht nur bei der Entdeckung seltener Texte und unveröffentlichter Korrespondenz, sondern ebenso bei der Rekonstruktion der philosophischen Landschaft zu Beginn dieses Jahrhunderts und der Zeit zwischen den beiden Kriegen. Aus dieser Landschaft ragen zwei Höhepunkte besonders hervor: *Sein und Zeit* sowie Heideggers Werk im Anschluß an die *Kehre*. Diese Rekonstruktion beabsichtigt keineswegs, „Einflüsse“ im gewöhnlichen, mechanistischen Sinne nachzuweisen, sondern vielmehr untergründige Kontinuitäten zwischen Heideggers Werk und seiner intellektuellen Umgebung, um durch deren Kontrast die spezifische Verständlichkeit des Werkes herauszustellen.

Um die Tragweite sowohl der Kontinuität als auch der Diskontinuität bewußt zu machen, war es notwendig, eine zentrale, stets aufs neue auftretende Frage auszumachen und hervorzuheben und sodann alle Protagonisten, eingeschlossen Heidegger selbst, vor dieser in eine intellektuelle Kontroverse treten zu lassen, die seit fast einhundert Jahren andauert. Wie im Titel der Arbeit angekündigt, handelt es sich um die Frage nach dem *Sinn der Geschichte*.

Mit diesem Begriff beabsichtigte der Autor, diese beständig aufgeworfene Frage zu bestimmen. In seiner Anwendung auf die Geschichte nähert sich der Begriff am exaktesten dem Terminus des *Zusammenhangs*. Bereits früh wird dem Leser die unablässige Wiederkehr dieses Schlüsselbegriffs und der Hauptfrage, auf die er verweist, ins Auge springen. Dies ist eine merkwürdige Betonung angesichts der Vielzahl an Bedeutungen des Begriffs der Geschichte, deren Zusammenhang es doch gerade ist, der zu beurteilen versucht wird. In der Tat verstehen wir unter Geschichte in diesem Werk zum einen die Geschehnisse der Vergangenheit als Ganzes genommen (den Lauf der Geschichte), zum anderen den Diskurs über diese Geschehnisse (Historiographie oder Geschichtsschreibung), dann die geschichtliche Verfaßtheit des Seins, das wir sind (Geschichtlichkeit), und schließlich das Sein selbst in seinen epochalen Manifestationen.

Die glückliche Entdeckung von Jeffrey Barash ist genau diese: So immens die Bandbreite sein mag, die der Begriff der Geschichte besitzt, wie dies in der vorhergehenden groben Aufzählung angedeutet wurde, eine Frage kehrt stets auf irgendeine Weise wieder: Woran liegt es, daß dieser Begriff die Phasen in einen Zusammenhang bringt, wenn er sich auf den Lauf der Geschichte, die Bedingungen der Möglichkeit, die Kritik des historischen Verstehens, die ontologischen Komponenten dessen, was man als Geschichtlichkeit bezeichnet, sowie schließlich die Epochen einer Geschichte des Seins bezieht, das nicht mehr als unseres betrachtet wird? Jeffrey Barash widmet sein Werk der Plazierung Heideggers innerhalb der

Variationsbreite, die durch die Antworten auf diese dringliche Frage eröffnet wird. Heidegger erscheint dabei zugleich in Übereinstimmung mit seiner Zeit hinsichtlich der Frage nach dem Zusammenhang, wie sie in ihren neuen Gestalten erkennbar ist, als auch in Dissonanz hinsichtlich aller anderen Antworten. Dies erklärt den seltsamen Eindruck, der bei der Lektüre des Buches entsteht. Zuweilen erscheint Heidegger hier in weitaus größerem Maße als ein Kind seiner Zeit, als man meinen möchte, wenn man zum Beispiel *Sein und Zeit* bewußt außerhalb seines Kontextes liest, und zugleich bietet er sich als unbeirrbar gegenüber dem Einfluß jedweder Richtung dar, sei es des Existentialismus, des Relativismus, des Irrationalismus ... oder gegenüber allen Kategorisierungen progressiver oder reaktionärer Art.

Und doch ist es in der Tat das Band, das durch die Frage nach dem Sinn, dem Zusammenhang der Geschichte, in welchem Sinne auch immer man diesen Begriff auffaßt, geknüpft wird, das Heidegger und seine Zeit selbst *zusammenhält*.

Zunächst wird dem Leser eine auf bemerkenswerte Weise dargebotene Untersuchung der vor und nach dem ersten Weltkrieg in Deutschland stattfindenden großen Debatte über das Problem des Sinns von Geschichte präsentiert. Der Leser wird so gleich zu Beginn Heideggers Nähe zu dieser Debatte beurteilen können – eine Nähe, die oft zu einer Unterbewertung der kurzen Diskussionen, ja sogar des Schweigens insbesondere in *Sein und Zeit*, zur Epistemologie historischer Erkenntnis führt. Zugleich ist der Leser damit vorbereitet für eine Betrachtung der „Seinsgeschichte“ der vierziger und fünfziger Jahre als eines unerwarteten Wiederauflebens der Frage, die den Kontroversen zu Beginn des Jahrhunderts zugrunde lag. Nicht weniger kühn ist der – wie ich mir zu sagen erlaube, hartnäckige – Versuch des Buches, den bereits bestehenden Faden zwischen dem Anfang und dem Ende eines Lebenswerkes, von dem man eher sagen könnte, es habe niemals aufgehört von sich abzuweichen, noch einmal neu zu knüpfen. Bevor wir uns jedoch der Frage der „Seinsgeschichte“, welcher der gesamte zweite Teil des Buches gewidmet ist, zuwenden, ist es notwendig, den geduldigen Aufbau des Themas der Geschichtlichkeit des Daseins in *Sein und Zeit* zu verfolgen, das den ersten Teil ausmacht. Dieses so vertraut scheinende Thema nimmt neue Gestalt an, sobald man den philosophischen Standpunkt erkennt, auf den es eine entschieden zwiespältige Antwort gibt, ohne jemals einen bestimmten gemeinsamen Ausgangspunkt des Fragens aufzugeben.

Den Faden seiner Untersuchung fest im Griff behaltend, widmet Jeffrey Barash seine Bemühungen im wesentlichen der Identifizierung eines *Dilemmas*, dem die kritische Geschichtsphilosophie zu Beginn des Jahrhunderts begegnete und durch eben die Anstrengungen, die sie anwandte, es zu lösen, immer wieder bekräftigte. Dieses Dilemma besteht in der Form, die die Frage nach dem Sinn der Geschichte annimmt, sobald man nicht länger mit Hegel in der ewigen Gegenwart des absoluten Geistes nach der Totalität kultureller und geistiger Bedeutungen – angesammelt im Lauf geschichtlicher Entwicklung – sucht oder sobald man die Hoffnung aufgegeben hat, aus dem geschichtlichen Fluß eine Insel un-

wandelbarer metaphysischer Wahrheiten herauszudestillieren. Wenn alles geschichtlich ist, in welchem Sinne sollte die Wahrheit selbst es nicht sein? In dieser Hinsicht ist das Schicksal des Begriffs „Historismus“ aufschlußreich: einerseits feiert er den Triumph einer Weltsicht, die die *Kulturgeschichte* als die Matrix aller Vorstellungen, aller Normen und Werte etabliert; andererseits stigmatisiert er den Relativismus, der anscheinend der hohe Tribut ist, den man für diese ruhmreiche Entdeckung bezahlen muß. Daß die Wahrheit geschichtlich sein müsse, das ist es, was bedacht werden will. Aber wo liegt dann die Schwierigkeit? Genau in der Möglichkeit, weiterhin so etwas wie einen Zusammenhang der Geschichte anzunehmen, ohne welchen sogar nichts mehr durch den Begriff der Geschichte selbst bezeichnet werden könnte.

Im ersten Kapitel des Buches von Jeffrey Barash findet sich eine äußerst detaillierte Untersuchung der unterschiedlichen Formen, die dieses Dilemma in den Werken so verschiedener Denker wie jener der Marburger Schule, Hermann Cohen und Paul Natorp, und vor allem jener der Badischen Schule, Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert, annahm, Denker, die sich unmittelbar mit dem Problem der Gültigkeitskriterien historischen Urteilens beschäftigten. Der von diesen Denkern geführte Kampf zugunsten der Autonomie historischer Erkenntnis im Verhältnis zu den Naturwissenschaften ist uns bekannt. Was der Autor jedoch in ein klares Licht rückt, ist die Verbindung zwischen zwei Fragen, die für gewöhnlich mißverstanden werden: die der Rolle historischen Verstehens in den sogenannten Geisteswissenschaften und die des Zusammenhangs, das heißt der Kohärenz normativer Wahrheit angesichts der Mannigfaltigkeit ihrer geschichtlichen Äußerungen. In der Tat, je mehr man die Spezifität des historischen Verstehens als die angemessene Methode der Geisteswissenschaften unterstrich, desto dringender wurde die Begründung allgemeingültiger Kohärenzkriterien, die die geschichtliche Individualität und die Vielfalt kultureller Sichtweisen transzendierten. Unsere Aufmerksamkeit wird vor allem auf Rickerts Versuch der Begründung der systematischen Stabilität und der Kohärenz normativer Werte jenseits der Vielfalt empirischer Kontexte gerichtet. Dennoch setzt sich Heidegger in *Sein und Zeit* mit Dilthey und Husserl auseinander, die selbst auf den Neukantianismus der zuvor angeführten Autoren reagierten. Für diese beiden wichtigen Denker blieb wiederum die Möglichkeit normativer Wahrheitskriterien angesichts der Geschichtlichkeit der Wahrheit das zentrale Thema der Analyse. In diesem Zusammenhang erhält der *Logos*-Artikel von Husserl, „Philosophie als strenge Wissenschaft“, seine Widerlegung des Historismus, eine entscheidende Bedeutung. Das Prinzip des Zusammenhangs der Geschichte und der Kohärenz der in ihr auftauchenden Wahrheitskriterien wurde nicht länger in übergeschichtlichen Normen gesucht, sondern in Bewußtseinsstrukturen, die ebenso vorhistorisch wie pränatürlich sind. Heidegger könnte darauf bestanden haben, daß Husserl geschichtliche Themen niemals ernsthaft in Betracht gezogen habe. Die Rolle Diltheys scheint komplexer, da er es eigentlich ist, der das Problem eines Zusammenhangs in den Manifestationen des menschlichen *Lebens* näher ausführte. Das Thema eines *Zusammenhangs des Lebens* wurde sogar von Heidegger

selbst für eine Weile unter der verwandten Vokabel „Lebenserfahrung“ übernommen; man kann also in der Geschichtlichkeit des Daseins mit Recht einen Untersuchungsgegenstand sehen, der an die Stelle von Diltheys Konzept trat. Was jedoch in Diltheys eigenem Werk schwer nachzuvollziehen bleibt, ist gerade das Prinzip des Zusammenhangs, vor allem wenn es von einem individuellen Bewußtsein auf die Ebene der Weltgeschichte übertragen wird. In der Tat verlangt die Frage nach dem Status objektiver Vermittlungen, die diesen Zusammenhang garantieren, unsere Aufmerksamkeit, und wir fallen wieder zurück in die Schwierigkeiten der Badischen Schule.

Diese Verwandtschaft hinsichtlich des Dilemmas ist es, die Jeffrey Barash unter all diesen Denkern mit Erfolg zum Vorschein bringt: das Dilemma, das aus der doppelten Behauptung sowohl der Vorherrschaft des historischen Verstehens als auch der geschichtlichen Kontinuität von Normen und Werten resultiert, wobei die erste Behauptung die zweite unterminiert, welche angeblich die erste begründete.

Was den Leser weiterhin überraschen könnte, ist die vermittelnde Rolle, die die Theologie in der Entwicklung von Heideggers Gedanken einnimmt. Der Autor veranschaulicht sehr gut die zwei Seiten der Frage: Auf der einen Seite begegnete Theologen wie Troeltsch und Harnack das gleiche Problem wie der kritischen Geschichtsphilosophie, das des übergeschichtlichen, ja außergeschichtlichen Charakters kultureller Phänomene, denen diese Werte stets zugehören werden. Die kulturelle Annäherung an das Christentum entfachte offensichtlich dasselbe Dilemma, welches Karl Barth in dem berühmten *Römerbrief* von 1919 eindrucksvoll verurteilte. Auf der anderen Seite hatte man eben diese antihistoristische und antikulturalistische Gegenthese von Barth, Bultmann und Gogarten. Und wir entdecken den Heidegger der Zeit unmittelbar nach dem Krieg, einen beinahe protestantischen Heidegger, der in seiner neuthomistischen Phase vor dem Krieg beinahe katholisch war. Zu dieser Zeit bemerken wir das Aufkommen des Begriffs der „Destruktion“ – kulturelle Destruktion, geistesgeschichtliche Destruktion – in den „Anmerkungen“ zur *Psychologie der Weltanschauungen* von Karl Jaspers; dies ist in der Tat ein Ausdruck, der von dem der „Lebenserfahrung“ und der „Interpretation der Existenz durch das Selbst“ nicht zu trennen war.

Vor allem aber ist es wichtig, sich gemeinsam mit dem Autor die Dimensionen des Zusammenbruchs der Überzeugungen der Denker vor dem ersten Weltkrieg bewußt zu machen – eines geistigen Zusammenbruchs, der parallel zu jenem des politischen Deutschland lief –, mit dem eine gesamte Generation von Denkern in der Nachkriegszeit konfrontiert war. Nichts hielt stand, weder der methodologische Formalismus des Neukantianismus noch die phänomenologische Unmittelbarkeit Husserls. In diesem Zusammenhang wird der Schock, der durch die Veröffentlichung von Spenglers berühmtem Werk *Der Untergang des Abendlandes* ausgelöst wurde, verständlich, auch wenn er uns heute erstaunt.

Vor diesem Hintergrund entstanden in den Kursen, die Heidegger von 1920-21 in Freiburg hielt, die Versuche, das Problem des Sinns der Geschichte zu

lösen: „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“, „Augustinus und der Neuplatonismus“ und dann der kühnere Versuch in dem Vortrag von 1927, „Phänomenologie und Theologie“. Mit großer Präzision und in feiner Abstufung beschreibt Jeffrey Barash auf der einen Seite die Verwandtschaft unter den neoorthodoxen Protestanten bezüglich dessen, was er sehr richtig als das negative Potential der modernen Kultur bezeichnet und in der Tat schon von Nietzsche in der zweiten der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* verurteilt wurde; auf der anderen Seite die verborgene Zwietracht, die sich zwischen dieser dialektischen Theologie und dem für Heidegger rein philosophischen, nicht von theologischen Voraussetzungen ausgehenden Versuch andeutet, auf die Herausforderung des Historismus und des Nihilismus zu antworten. Einerseits konnte eine Philosophie der Kultur nicht mehr auf die Frage nach einem Sinn der Geschichte antworten; gleichzeitig verlor der Methodenstreit, den solch eine Philosophie in den vorangegangenen Jahrzehnten mit sich gebracht hatte, jeden Sinn. Andererseits war eine Rückkehr zur Eschatologie des Urchristentums außer Reichweite gerückt, wie Franz Overbeck erkannt hatte, auch wenn Heidegger in der Beschäftigung mit Augustinus und Luther sowie in der Freundschaft mit Bultmann lernte, in der „Neugier“ und der „Lust der Augen“ die erste Manifestation des Verfallens und des Vergessens des Sinns von Existenz wahrzunehmen und im wachsamem Vorlaufen und in der Entschlossenheit den tieferen Ursprung der Geschichtlichkeit zu lokalisieren.

Was radikal geändert werden mußte, waren die Kategorien *philosophischen Denkens*.

An dieser Stelle wirft Jeffrey Barash die Schlüsselfrage auf: Verschlimmerte Heidegger nicht die Qual, das Dilemma des historischen Denkens seiner Zeit? Gab er eine bessere Antwort auf die Frage, was es bedeutet, geschichtlich zu denken als seine Vorgänger, auf die seine Kritik gezielt hatte? Löste er die Frage, indem er sie der Frage nach dem Sinn des Seins unterordnete? Oder neutralisierte er sie sogar dadurch, daß er ihre Irrelevanz aufzeigte? Mit diesen Fragen ausgerüstet, schlägt der Autor seine eigene Lesart von *Sein und Zeit* vor. Diese ist bereits so präzise, daß ich nicht versuchen werde, sie zusammenzufassen. Ich möchte lediglich die Originalität eines Ansatzes betonen, der niemals das Dilemma des Historismus aus den Augen verliert, auch nicht unter Einbezug der veränderten Perspektive, die durch die Daseinsanalyse und deren Bezug zur Frage des Seins eingeführt wird. Der Vorteil einer solchen Vorgehensweise ist die Präsentation einer sehr überzeugenden Interpretation der Passagen zum „Man“, die ziemlich genau jenes Terrain abdeckten, das nicht allzu lange Zeit vorher durch eine Philosophie der Kultur – ein Begriff der in *Sein und Zeit* unerwähnt bleibt – abgedeckt wurde. Die letzten Passagen des Abschnitts zur „Geschichtlichkeit“, die der Kritik Diltheys durch den Grafen Yorck gewidmet sind, werden ebenso überzeugend interpretiert. An dieser Stelle läßt sich abschätzen, in welchem Ausmaß die bis zur äußersten Unterordnung betriebene Vernachlässigung der erkenntnistheoretischen Problematik auf eine Verwerfung der gesamten kritischen Geschichtsphilosophie hinausläuft, die fortan in den Schatten des Vergessens der Frage nach dem Sein gestellt wurde. Aber ist die anfängliche Frage nach dem Zu-

sammenhang der Geschichte dadurch aufgehoben? Nein, teilt uns Jeffrey Barash mit. Sie hat lediglich die Position gewechselt und Zuflucht gesucht in der Frage nach der Einheit der zeitlichen Ek-stasen und der Frage nach der Wahl zwischen einer eigentlichen und einer uneigentlichen Art, der Problematik dieser Einheit zu begegnen. In dem Maße, in dem von nun an vorlaufende Entschlossenheit und Wiederholung – eigentliche Weisen der Zeitlichkeit – Geschichtlichkeit konstituieren, ist der Zusammenhang dieser Geschichtlichkeit, der historisches Denken ermöglicht, nicht zu trennen von der Entscheidung zugunsten der Eigentlichkeit. Insoweit kann dieser nicht länger ein objektives Phänomen sein, selbst auf der kulturellen Ebene.

Jeffrey Barash leugnet nicht, daß die Verlagerung in der Frage nach dem Zusammenhang – eine Verlagerung, die seiner Meinung nach die Frage nicht verdrängt – die Übertragung der eigentlichen Wahl des Daseins, das jeder von uns ist, auf eine geschichtliche Gemeinschaft und auf das Schicksal eines Volkes verdunkelt. Klar zu erkennen ist, was die uneigentliche Gemeinschaft ist: es ist das „Man“. Aber wie sieht es mit einer eigentlichen Gemeinschaft aus? An diesem Punkt findet ein wohlbekannter Fehler vielleicht nicht seine Rechtfertigung, aber zumindest die Stelle des geringsten Widerstandes, wenn nicht gar die Gelegenheit sich einzuschleichen, obschon in einer Situation, in der von den Umständen ein Unterscheidungsvermögen verlangt wurde. Nicht ganz so klar erscheinen auch die Ausführungen zum Thema der „weltgeschichtlichen“ Dimension, die die Faktizität des Daseins begleitet, eine Dimension, die nach Heideggers Auffassung ohne die Hilfe der Geschichtsschreibung verstanden werden könnte.

Ich schätze die Beharrlichkeit, mit der der Autor zur Frage des Zusammenhangs zurückkehrt, sobald sie von der Geschichte der Kulturen zu jener der Geschichtlichkeit des Daseins verlagert wird. Denn was schließlich zur Debatte steht, ist der Wahrheitsstatus der Aussagen zur Geschichtlichkeit selbst. Diese Frage stimmt mit jener von der kritischen Geschichtsphilosophie nicht gelösten Frage überein. Aber ist es nicht notwendig, der Ontologie eine universelle Ambition beizumessen, damit die Geschichtlichkeit eines je eigenen singulären Daseins Sinn macht? Steht der Begriff der Endlichkeit so nicht auf einer außergeschichtlichen Basis? Zeigt die Vergessenheit des Seins nicht – im Negativen – eine übergeschichtliche Einheit der geistigen Tradition des Abendlandes? Diese letzte Frage liefert den Ausgangspunkt für den zweiten Teil des Buches von Jeffrey Barash.

Der Autor hätte mit Recht sein Werk mit den in *Sein und Zeit* aufgeworfenen Fragen beenden können. In dem Maße allerdings, in dem die Nähe dieses Meisterwerks zu den Fragestellungen der kritischen Philosophie oder der Phänomenologie nicht zu übersehen ist, scheint das Werk im Anschluß an die *Kehre* dagegen eine andere Richtung einzuschlagen, nicht nur im Vergleich zu der Art, in der die Frage nach dem Sinn der Geschichte zuvor gestellt wurde, sondern in Hinsicht auf die Frage selbst. Führt der Dialog mit den Dichtern und Vorsokratikern den Gedanken nicht radikal und definitiv weg von der vorangehenden Auseinandersetzung? Genau im Gegensatz zu diesem scheinbar logischen Schluß

hat Jeffrey Barash den zweiten Teil seines Buches geschrieben. Dort untersucht er die kühne Hypothese, gemäß welcher der neue Gedanke der „Seinsgeschichte“ trotz seiner scheinbar fehlenden Verbindung zur Geschichte des Historikers Zeugnis ablegt von einem Wiederaufleben der ursprünglichen Frage nach dem geschichtlichen Sinn, genau jener Frage, die zu Beginn des Jahrhunderts den berühmten Methodenstreit ins Leben gerufen hatte.

Der Gedankengang des Autors scheint mir der folgende gewesen zu sein: Nach der enthusiastischen Rezeption von *Sein und Zeit*, die durch die berühmte Debatte mit Ernst Cassirer in Davos bestätigt wurde, durchlief Heidegger eine tiefe Krise, die durch anthropologische Interpretationen von *Sein und Zeit* hervorgerufen wurde. Sicher gingen solche Interpretationen aus einem Mißverstehen eben des Begriffs Dasein und der gesamten Ontologie der Endlichkeit hervor. Dies leugnete Heidegger niemals ab. Aber wie konnte nachgewiesen werden, daß eine anthropologische Lesart einem Mißverstehen gleichkommt? Um den Vorwurf umzukehren: In der Hervorbringung einer im Bilde des Menschen strukturierten Welt ist jede westliche Metaphysik insgeheim anthropologisch, auch wenn sie in ein außergeschichtliches Absolutes ein Sinngefüge projiziert, das unter der Kontrolle des menschlichen Subjekts bleibt, das projiziert. Es ist diese „Umkehr“ selbst, die das Sein, jenseits menschlicher Kontrolle, an den Ursprung seiner eigenen Geschichte stellt. Aber wenn es wahr ist, daß sich die Frage nach dem Sein nur in einer epochalen Weise anbietet, so erhebt sich wieder unvermeidlich die Frage nach dem Zusammenhang einer Geschichte des Seins, zu der die Geschichte der Menschen weder das Maß noch den Schlüssel liefert. Dieser Zusammenhang ist offensichtlich nicht der eines kulturellen *Produkts*, es ist der einer Irre; aber diese Irre hat – wenn man so sagen darf – eine Struktur, eine Richtung. Es ist genau diese Richtung, die daraus eine epochale Bewegung macht. Anthropozentrische Kriterien mögen verschwinden, trotzdem drückt sich die Seinsgeschichte auf ihre eigenen Weisen aus, die es erlauben, der westlichen Metaphysik eine gewisse Einheit zuzuschreiben. Sicherlich, die „geschichtliche Besinnung“, die durch diese Seinsgeschichte ermöglicht wird, fällt nicht zusammen mit dem „Zusammenhang der Geschichte“ im Sinne einer Periodisierung großer Kulturen. Es bleibt, daß es eine Verbundenheit und Affinität zwischen der griechischen Antike und dem modernen Westen mit seiner Technologie gibt, die einem Zusammenhang, welcher der Geschichte der Menschheit unterliegt, entspricht.

Auf der Grundlage dieser Hypothese, die seine Lektüre leitet, stellt Jeffrey Barash die folgenden zwei Fragen: Wie ist es möglich, die Seinsgeschichte als nicht-menschlichen Ursprung der geschichtlichen Bewegung der Wahrheit zu denken? Auf welche Weise stellt diese Geschichtlichkeit der Wahrheit, die in der Einheit abendländischer Geschichte enthalten ist, die Wahrheitskriterien wissenschaftlicher Rationalität in Frage und erlaubt ein Denken jenseits dieser Kriterien hinsichtlich des Sinns von Geschichte? In der Formulierung dieser Fragen sieht der Autor das Wiederaufleben derselben Problematik des Sinns und des Zusammenhangs, die die kritische Philosophie der Geschichte, die Phänomenologie und

vielleicht *Sein und Zeit* selbst in eine Sackgasse führte. Aber wie ist es möglich, nicht von Zusammenhang, sei es auch als Irre, zu sprechen, will man der pausenlos wiederholten Beteuerung, daß der grundsätzliche Rückzug des Seins der Faden ist, der die Epochen der Geschichte des Seins bis heute „zusammenhält“, irgendeine Bedeutung beimessen? Die Frage nach dem Zusammenhang der Entwicklung, der die Einheit der geistigen Traditionen des Abendlandes ausmacht, kehrt so über den Umweg der Seinsvergessenheit und der Irre in den Vordergrund zurück. Der zunehmende Irrweg der Metaphysik und der sich immer mehr verdunkelnde Rückzug des Seins sind, im Verhältnis zu unterschiedlichen Varianten der Wahrheit, in der Position einer umgekehrten Begründung. Aber immer wieder sucht der Philosoph eine nicht vom Menschen ausgehende Grundlage in einer Geschichte, die nicht die Menschen lenken, für die Geschichtlichkeit der Wahrheit.

In dieser Weise betrachtet, erscheint die Entwicklung von Heideggers Denken im Gegensatz zur oben sich andeutenden Interpretation weniger als ein un-
aufhörlicher Prozeß der Entfernung von sich selbst, sondern als ein Weg, das Problem des geschichtlichen Sinns, das seine Forschung und die seiner Vorgänger seit der Zeit vor dem ersten Weltkrieg in Bewegung gesetzt hatte, zu *überdenken*. Aufgrund der Kühnheit dieser Hypothese und aufgrund der Sorgfalt, mit der sie begründet wird, kann ich dem Leser das großartige Buch von Jeffrey Barash wärmstens empfehlen.

Paul Ricoeur