

Günter Figal

**Zu Heidegger
Antworten und Fragen**

Vittorio Klostermann

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2009

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg,

alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert .

Printed in Germany

Satz: Mirjam Loch, Frankfurt am Main

Druck und Bindung: Strauss GmbH, Mörlenbach

Printed in Germany

ISSN 1868-3355

ISBN 978-3-465-04076-7

Für Jutta und Herrmann Heidegger

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
Porträts	
Otto Dix zeichnet Martin Heidegger	19
Persona. Hans Wimmer zeichnet Martin Heidegger	23
Husserl und Heidegger	31
Abhandlungen	
Heidegger und die Phänomenologie	43
Heidegger als Aristoteliker	55
Sorge um sich, Sein, Phänomenalität. Zur Systematik von Heideggers Sein und Zeit	83
ΔΥΝΑΜΙΣ ΜΕΤΑ ΛΟΓΟΥ. Heideggers Sprachphilosophie im aristotelischen Kontext	95
Scheu vor der Dialektik. Zu Heideggers Platoninterpretation in der Vorlesung über den Sophistes (Winter 1924/25)	107
Phänomenologie der religiösen Erfahrung	127
Heidegger und Nietzsche über Geschichte. Zu einer unausgetragenen Kontroverse	135
Gottesvergessenheit. Über das Zentrum von Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“	145

Wie philosophisch zu verstehen ist. Zur Konzeption des Hermeneutischen bei Heidegger	163
Seinserfahrung und Übersetzung. Hermeneutische Überlegungen zu Heidegger	173
Verwindung der Metaphysik. Heidegger und das metaphysische Denken	185
Der metaphysische Charakter der Moderne. Ernst Jüngers Schrift <i>Über die Linie</i> (1950) und Martin Heideggers Kritik <i>Über „Die Linie“</i> (1955)	205
Schluss	
Heideggers Hütte in Todtnauberg	225
Literaturverzeichnis	231
Personenverzeichnis	237
Sachverzeichnis	239
Nachweise	247
Abbildungsnachweise	248

Vorwort

Der vorliegende Band versammelt Arbeiten zu Heidegger, die fast alle in den letzten zehn Jahren entstanden sind. Ihre erneute Durchsicht ließ mir ihren gemeinsamen Ansatz deutlich werden: Sie nehmen Heideggers Denken auf, um es in seinen systematischen wie geschichtlichen Zusammenhängen zu sehen. In diesen Zusammenhängen wird Heideggers Denken überprüfbar, auch kritisch diskutierbar gemacht.

Der Band eröffnet eine neue Reihe zur Heidegger-Forschung, die der offenen Auseinandersetzung mit Heideggers Denken gewidmet sein soll. Insofern ist der vorliegende Band programmatisch. Aber der Band kann und soll kein Modell sein. Für die offene Auseinandersetzung mit Heideggers Denken gibt es viele, durchaus verschiedene, von den hier wahrgenommenen abweichende Möglichkeiten. Für sie alle ist im Heidegger Forum Platz.

In die vorliegenden Arbeiten sind viele Gespräche eingegangen. Wer mich ermuntert, mir widersprochen oder zugestimmt und dadurch zur Klärung des jeweils Beabsichtigten beigetragen hat, weiß ich nicht mehr in jedem Fall genau. Aber ernsthafte philosophische Arbeit steht in Zusammenhängen, auch in sehr umfassenden Lebenszusammenhängen, die sie wie nichts anderes begünstigen können. Deshalb gehört die Dankbarkeit zu ihr dazu.

Meine Mitarbeiter Marco Eisenmenger, Melanie El Mouaaouy, Tobias Keiling, Katrin Sterba und Hannah Wallenfels haben, wie immer zuverlässig und engagiert, die Satzvorlage erstellt. Ein Dank auch dafür.

Freiburg im Breisgau, Februar 2009

Einleitung

1.

Antworten setzen normalerweise Fragen voraus. Darin sind sie, im Wortsinne, Gegenreden, Gegenüberreden, die auf eine Ansprache hin erfolgen und in die Offenheit der Ansprache hinein gesagt werden. Diese Offenheit wird im Ansprechen durch die Frage eröffnet. Die Frage ist weniger die Artikulation eines Wissenwollens als die – immer wieder neu mögliche – Eröffnung des Gesprächs. Jede Äußerung, die eine Gegenrede freisetzen will, hat Fragecharakter; aus ihr spricht Erwartung. So kann einer etwas feststellen, und die Feststellung, an einen anderen gerichtet, will erfahren: Was meinst du dazu?

Texte, die auf Interpretation angelegt und interpretationsbedürftig sind, sprechen niemanden an, und sie lassen sich auch nicht ansprechen. Sie gehören in kein Gespräch. Gerade dies aber lässt ihre Offenheit eminent sein. Texte eröffnen nicht, indem sie sich an jemanden richten. Sie sind nicht adressiert, nicht eröffnend, sondern einfach nur offen.

Gerade deshalb brauchen Texte, nötiger als jede Frage, die Antwort. Zwar wollen und können sie nicht wie Fragen beantwortet werden, und weil sie sich an niemanden richten, fragen Texte nicht; auch wenn Texte der Satzform nach Fragen enthalten, sind sie keine wirklichen Fragen. Aber darum brauchen sie Antworten anderer Art – solche, die ihre Offenheit bestätigen, statt, wie die Antwort auf eine Frage, die adressierte Offenheit einer Erwartung wahrzunehmen und zu erfüllen.

Interpretationen sind immer Antworten, auch dann, wenn sie Fragen stellen. Interpretationsfragen sind anders als Fragen im Gespräch; sie warten auf keine Antwort. Das wäre auch unsinnig, denn der Text antwortet nicht. Die Interpretationsfrage muss auch

gar nicht beantwortet werden; sie ist selbst nichts als Antwort – Gegenwort zum Text, das als ein mögliches, immer auch anders mögliches Wort diesen in seiner Möglichkeit erfährt.

Die Interpretation ist *wesentlich* Antwort. Sie antwortet auf die Offenheit eines Textes und darauf, was der Text eröffnet, im Lesen und Nachdenken zugänglich macht. Von diesem Bezug auf den Text lebt jede Interpretation. Sie ist Gegenwort darin, dass sie abhängig von dem Text ist, zu dem sie sich stellt und dessen Sprache sie aufnimmt. Jede Interpretation ist durch den Text, dem sie sich widmet, ermöglicht. Aber keine Interpretation ist die Einlösung eines Textes als einer Möglichkeit; keine Interpretation ist die Wirklichkeit eines Textes. Interpretationen bleiben in und trotz ihrer Abhängigkeit vom Text eigenständig – als eigene Möglichkeiten, die dem Text gegenüber eigenständig sind und diese Eigenständig artikulieren und vertreten müssen. Eine Interpretation muss verantwortbar sein und verantwortet werden – nicht durch zusätzliche Erklärungen in ihrer Kenntlichkeit als Antwort.

2.

Kaum ein anderer Denker ist so sehr Interpret gewesen wie Heidegger; kaum einer hat sein eigenes Denken so deutlich als Interpretation reflektiert. Immer gibt es bei Heidegger Texte, auf die er antwortet – zunächst die Texte der Phänomenologie Edmund Husserls, sehr bald, schon in den frühen zwanziger Jahren, die Texte des Aristoteles und schließlich den großen, in sich mannigfach gegliederten und verzweigten Text der philosophischen Tradition, der von Heidegger so genannten „Metaphysik“. Heideggers Denken antwortet; es ist abhängiges, gebundenes Denken, und es hat, immer von neuem gewonnen und deshalb deutlich erkennbar, seinen eigenen Stand.

In ihrem Antwortcharakter machen es Heideggers Texte ihren Interpreten einerseits besonders leicht. Weil Heidegger ein durch und durch interpretierender Denker ist, lassen seine Texte auf die Unumgänglichkeit des Interpretierens aufmerksam werden. Sie lassen dem Leser fast keine Wahl; wer sie liest und gelesen hat, ist in die Situation der bewussten Antwort, also der Interpretation, versetzt. Doch andererseits kann diese Offensichtlichkeit der Interpretation auf problematische Weise bindend sein. Wer Heidegger liest, steht schon in der Interpretation, und das könnte so verstanden

werden, als ob einem selbst das Interpretieren erspart bleiben könne. Heideggers Antworten sind starke Antworten; als Gegenworte stehen sie derart fest für sich, dass man meinen könnte, sie böten für das eigne Denken einen festen Halt.

Es hat keinen Sinn, die Stärke von Heideggers Antworten zu leugnen. Wer sich einmal auf sie eingelassen hat, kann sie nicht mehr als mehr oder weniger überzeugende Behauptungen lesen, die alternativ zu anderen Behauptungen abwägbar wären. Heideggers Texte sind als Interpretationen erschließend. Wer sich auf sie einlässt, hat an ihrer erschließenden Kraft Anteil und hat die von Heidegger interpretierten Texte immer schon im Licht seiner Interpretationen gesehen. Das lässt sich nicht rückgängig machen. Selbst der schärfste Polemiker gegen Heidegger, vorausgesetzt er hat ihn gelesen, hat von Heidegger gelernt. Das macht die Polemik unwahr und unfrei.

Gleichwohl sollte man Heideggers Interpretationen nicht einfach übernehmen. Damit nähme man ihren Interpretationscharakter nicht ernst; man vernachlässigte, dass jede Interpretation nur eine Möglichkeit im Spielraum des jeweiligen Textes ist. Aber im Falle Heideggers ist die Interpretation zugleich der Text, von dem jede ihm gewidmete Interpretation abhängig ist. Die einem Text Heideggers gewidmete Interpretation tritt in den Zusammenhang einer Interpretation ein, die sie nicht durch sich selbst ersetzen kann. Deshalb muss sie das Eingeständnis ihrer Abhängigkeit mit der Wahrnehmung ihrer Eigenständigkeit verbinden.

Das ist möglich, indem die Interpretation heideggerscher Texte diese als Interpretationen reflektiert und in der Reflexion zu ihnen Abstand findet. Dann ist sie eine Klärung und eine kritische, also unterscheidende Erörterung von Heideggers Interpretieren. Sie ist Verhältnisbestimmung in dem Sinn, dass sie das Verhältnis von Heideggers Texten zu den in ihnen interpretierten Texten erkundet und begrifflich offen legt.

Das ist die Aufgabe, die für die in diesem Buch versammelten Abhandlungen gestellt war. Ihnen gemeinsam ist der Versuch, Heideggers Texte im Verhältnis zum in ihnen Interpretierten zu bestimmen und dabei als Interpretationen zu bedenken. Die Abhandlungen unterscheiden sich nicht allein durch ihre Themen, sondern auch durch den Grad ihrer Reflektiertheit. Ihr Abstand von Heidegger ist mehr oder weniger groß, wobei der Abstand nicht im gängigen Sinne der Distanzierung zu verstehen ist, sondern im Sinne begrifflicher Eigenständigkeit. Solche Eigenständigkeit musste sich

entwickeln, und das geschah nicht zuletzt, in der Auseinandersetzung mit Heideggers Kunst der Interpretation.¹

3.

Je eigenständiger Antworten sind, desto mehr können sie sich als Fragen artikulieren. Aber das sind keine Fragen zum Text, also keine Antworten mehr, sondern Fragen zur im Text erörterten Sache. Fragen heißt dann: sich von der Erstaunlichkeit einer in Texten erörterten, aber nicht durch den Text allein zugänglichen Sache einnehmen zu lassen. In diesem Sinne sind die hier versammelten Abhandlungen fragend auf dem Weg.

Die fragliche Sache war für Heidegger vor allem das Erstaunliche der Phänomenalität, also das Unbegründbare, Unableitbare des Sichzeigens. Etwas ist da – nicht primär als dieses Bestimmte und deshalb Bestimmbare, sondern einfachhin, als für die Anschauung und damit auch für die Reflexion der Anschauung Gegebenes. Diese Gegebenheit aufzunehmen, heißt: sie beschreiben und bestimmen zu wollen. Heideggers Denken ist – von seinen frühen, noch sehr programmatischen Versuchen an bis zu den späten, ganz transparent gewordenen Texten – die Erkundung und Beschreibung erfahrener Phänomenalität.

Dass diese Phänomenalität erfahrbar ist, betrifft nicht nur die Interpretation von Heideggers Texten. Interpretieren werden durch die Texte auf die in ihnen beschriebene Sache geführt, und also muss diese den Texten vorangehen. Die Frage nach der Sache von Heideggers Denken führt auf die Person. Doch selbst wenn man mit Martin Heidegger bekannt oder gar vertraut war, bedeutet das nicht, die Sache seines Denkens sei zugänglich gewesen. Diese ist ja, als der Gegenstand philosophischer Arbeit, wesentlich in den Texten artikuliert. Sie der Person abzulesen, bedurfte es eines besonderen, nämlich die Sache zumindest ahnenden Blicks und der Fähigkeit, diese Ahnung Gestalt werden zu lassen. Es bedurfte der Kunst, und wenn es so ist, hat die Auseinandersetzung mit Heidegger-Porträts, wie sie diesen Band eröffnet, nicht nur den Charakter eines Notbehelfs – als ob man sich, wenn die Person nicht mehr

¹ Günter Figal, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen 2006, und: *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*, Tübingen 2009.

anwesend ist, an Surrogate ihrer Anwesenheit halten müsste. Die Maler und Zeichner haben besonders gut hingesehen, und so führen sie, durch die Person hindurch, auf die Sache, die deren Leben bestimmt hat.

Von einem Menschen zeugen auch die Dinge, von denen er umgeben war, die Räume, in denen er sich aufhielt. Dass Heideggers Arbeitshütte in Todtnauberg immer noch Besucher anzieht, dürfte nicht zuletzt darin begründet sein. Orte verleihen Authentizität durch die Möglichkeit der Lokalisierung: Hier hat etwas stattgefunden, hier ist entstanden, was das Denken in Anspruch nimmt und in Anspruch nehmen wird. Ein Ort kann Aufschlüsse geben, das an ihn Gehörnde zugänglich machen. Deshalb mag die Ortsbeschreibung sich lohnen. Vielleicht führt sie auf den Grund des Denkens, auf jeden Fall über seine in Schrift und Druck zugängliche Artikulation hinaus.

Porträts



Otto Dix zeichnet Martin Heidegger

Dies ist kein gefälliges Blatt, es schmeichelt in keiner Hinsicht. Ein massiger Schädel, an dem sich wenige Haare kräuseln; er sitzt zwischen den Schultern wie in den Gipfel eines Berges gerammt. Das Gesicht ist von einer überlangen Nase durchzogen. Sie schmiegt sich dem Gesicht ein und sie beherrscht es. Zwischen den engstehenden Augen windet sie sich durch wie eine Echse und scheint im Sprung auf das Kinn zu sein, das energisch hervortritt und zudem noch von einer Kerbe akzentuiert ist. Der Mund zwischen Nase und Kinn ist ein Strich, trotzig verschlossen. Durch den in flüchtiger Schlangenlinie angedeuteten Schnurrbart ist er wie in den Schatten der Nase gerückt. Die Backenknochen treten stark hervor; der Stift zeichnet sie auf einer Seite sogar mehrfach nach, in flüchtig körnigem Strich und in tiefschwarzen Haken, die nicht mehr wie aufgetragen, sondern wie ins Papier hineingearbeitet sind. Doch am meisten fallen die Augen auf. Aus ihnen kommt ein scharfer, sogar stechender Blick. Es ist ein Blick, der prüft und fixiert. Zugleich aber sind die Augen verhangen, in heftig gezogene Winkel wie eingekellt, von verwischten Linien umschattet. Spitz zulaufende Ovale scheinen über den Pupillen zu hängen; sie hängen als Gitter über dem Blick.

Das macht das Bild zum Vexierbild. Der Blick ist scharf wie eine Linie gerichtet und zugleich verloren – als hätte jemand Steine ins Wasser geworfen und die Stellen des Einschlags seien Augen geworden und zögen nun Kreise. Wenn der Blick so erscheint, wirkt auch der Mund anders. Mit einem Mal sieht auch er wie verloren aus, unentschlossen und verzagt, auch so, als sei ein stetiger, zum Leben gehörender Schmerz zu verwinden. Wenn die Augen und der Mund so erscheinen, weicht der Kopf als ganzer wie im Schrecken zurück, als müsse er vor etwas, das ihm begegnet, auf der Hut sein. Dann springt das Bild wieder um. Nun schauen die

Augen wieder geradeaus und geradewegs hin, der Mund wird zur gespannten Linie, der Hals ruht wie ein Stein, der nicht von der Stelle gehen wird, was auch immer geschieht.

Einen Philosophen hatte man sich wohl anders gedacht, sinnender vielleicht, den Blick in eine unbestimmte Ferne gerichtet, als sei er woanders, oder träumender, als lausche er in sich hinein. Doch wenn das ein Kopf ist, der denkt, ist Denken kein gelassenes Sinnen, kein Hinhören auf innere Stimmen und auch keine die Welt vergessende Meditation. Die heftigen Striche der Zeichnung geben ein anderes Bild. Sie zeigen in der ruhenden Form ein Geschehen: durch die Striche ist die Form selbst aus Bewegung gebaut. Doch andererseits nimmt die Form die Bewegung in sich hinein; sie nimmt sie auf und hält die Bewegung. Auch das ist ein Vexierbild: Was die Bewegung anhält und hält, ist zugleich ihre Spur, so daß einmal das eine, dann wieder das andere hervortritt. Wenn das Vexierbild ein Bild des Denkens ist, so ist Denken eine seltsame Mitte zwischen Auflösung und Bestand, es ist Bestand in der Auflösung und ebenso Auflösung zur Form – also zu einer Form, die vorher nicht da war und nicht für immer festgehalten und festgestellt werden kann, sondern innehält. Innehalten, das kann eine Pause sein: ein plötzlicher Stillstand, und dann geht es weiter. Aber das Innehalten ist auch möglich als Stille in der Bewegung selbst. Dann ist das Innehalten wie das Stehen eines Insekts in der Luft: Ruhe in der Bewegung.

All das gibt die Zeichnung, wie es scheint, nur zu verstehen, wenn man weiß, daß der Dargestellte ein Denkender ist, noch dazu ein bestimmter. Dann sind die erkennbaren Züge mit Photographien, für manchen auch mit Erinnerungsbildern vergleichbar, und dann erst sucht man in ihnen das Denken, die Philosophie. Aber die Zeichnung betrachtend, findet man nicht nur die dargestellte Person. Man findet etwas anderes, das zu Wort kommen muß, damit es sich klärt. Wenn dies das Denken ist, so ist Denken hier keine Zutat zum Bild eines Menschen, keine Vorstellung, die zur Darstellung hinzutritt und sie ergänzt. Dann ist das Denken im Schock der Erkennbarkeit selbst.

Das soll er sein? Man kann es nicht leugnen; er ist erkennbar, aber zugleich in eine fremde und deshalb beunruhigende Kennlichkeit entstellt. Man sieht ihn selbst, aber so hat man ihn niemals gesehen. Das mehrfach Gesehene und deshalb Bekannte ist noch da, und dennoch ist es belanglos. Den erkennbaren Zügen ist ein Drama eingezeichnet, von dem sie gezeichnet sind. Sobald man weiß,

daß dieser ein Denker ist, sieht man das Denken als Drama. Nun ist es die Mitte von auflösender, bildender Bewegung und ruhender Form; es ist der Kampf von höchster Verletzbarkeit und Widerstehen. Dabei ist unentschieden, was in der auf Ewigkeit gestellten Schrecksekunde dieses Kampfes den Sieg davon tragen wird: das Zerfließende, Davonreißende, ins Leere Ziehende der Bewegung oder das entschlossene Dagegenhalten der Form. Es muß unentschieden bleiben, wenn der Augenblick der Spannung nicht vergehen kann, weil die Sache, die hier ins Bild gestellt ist, nichts ist als diese Spannung. Dann schlägt die Verletzbarkeit selbst, und zwar immer wieder, ins Widerstehen um, und zugleich kann sich kein Widerstand gegen sie behaupten. Dann spricht aus der dagegeghaltenden Ruhe der Form der Sog der Bewegung, so daß die Form gegen die Bewegung und zugleich aus ihr ist. So ist es ja auch im Denken des Dargestellten, wie es sich in seinen Schriften zu erfahren läßt: Es findet zur Sprache von etwas her, das sich dem feststellenden Wort entzieht, und es hat das Entziehende nicht anders als in seinen Worten. „Sein“, „Wahrheit des Seins“, „Ereignis“, auch „φύσις“ – alles Chiffren für das, was zum Wort drängt und sich im Wort, das es nennen will, nur verbirgt.

Der Zeichner muß das nicht gewußt haben. Möglich, daß er Schriften auch dieses Philosophen gelesen hat, aber für das Verständnis dieses Blattes ist das nicht von Bedeutung. Der Zeichner hat das Denken nicht illustrieren oder allegorisch erkennbar machen wollen. Er hat auch nicht versucht, dem Denken, das sich eigentlich im Begriff artikuliert, eine sinnliche Fassung zu geben; hier kommt keine Idee ins sinnliche Scheinen. Vielmehr wischt der Zeichner aus den Zügen eines Denkers, den man kennt, nur das Anekdotische, das Menschlich-Allzumenschliche und die Selbststilisierung weg, um in den Zügen durch seine zeichnende Hand eine Ambivalenz und einen Kampf zu finden.

Das Blatt schmeichelt in keiner Hinsicht. Es zeigt den Dargestellten nicht so, wie er vielleicht gesehen werden möchte oder andere ihn sehen wollen. Es setzt ihn in seiner hochgespannten Lebendigkeit aus. So findet es eine Wahrheit, die, in Worte gefaßt, eine mögliche Wahrheit des Denkens ist.

Abhandlungen

Heidegger und die Phänomenologie

1.

In einem der spätesten Texte, die Heidegger veröffentlicht hat, schildert er seinen *Weg in die Phänomenologie* und bedenkt zugleich deren zukünftige Möglichkeiten. Die „Zeit der phänomenologischen Philosophie“ scheine „vorbei zu sein“; sie gelte „schon als etwas Vergangenes, das nur noch historisch neben anderen Richtungen der Philosophie verzeichnet“ werde. Aber „in ihrem Eigensten“ sei die Phänomenologie „keine Richtung“, sondern „die zu Zeiten sich wandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens, dem Anspruch des zu Denkenden zu entsprechen“. Werde sie so erfahren, dann könne sie „als Titel verschwinden“ – „zugunsten der Sache des Denkens, deren Offenheit ein Geheimnis bleibt“.¹

Das „Eigenste“ der Phänomenologie muß demnach nicht unbedingt realisiert werden, sondern bleibt, was es ist, auch als Möglichkeit, die auf ihre Realisierung nur wartet. Vor allem jedoch besteht dieses „Eigenste“ ohne Bindung an ein philosophisches Programm oder an eine philosophische Methode. So wie Heidegger es kennzeichnet, ist es nichts anderes als die Möglichkeit des Denkens selbst. Im sich artikulierenden Denken nimmt es verschiedene Färbungen an – so wie das Feuer nach Heraklit den Duft des Kräuterwerks annimmt, das man mit ihm vermischt.² Auf dieses „Eigenste“ hin bedacht, wird die Phänomenologie anonym. Sie ist das Unbenannte – und deshalb zumeist auch Unbekannte – in allem Denken, das in der philosophischen Richtung, der Heidegger sich

¹ Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, GA 14, 101.

² Vgl. Heraklit, VS 22 B 67. Die Fragmente der Vorsokratiker werden zitiert nach: Hermann Diels/Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, siebte Auflage, Berlin 1954, Band 1–3.

zurechnet, für eine begrenzte Zeit in die Kenntlichkeit des Benannten getreten ist.

Die Anonymität der Phänomenologie ist für Heidegger keine späte Entdeckung. Im Rückblick erscheint sie schon als das Zentrum seines philosophischen Anfangs. Beim Studium von Husserls *Logischen Untersuchungen* habe er – „mehr durch ein Ahnen [...], als von begründeter Einsicht geleitet“ – erfahren, wie das, „was sich für die Phänomenologie der Bewußtseinsakte als das sich-selbst-Bekunden der Phänomene“ vollziehe, „ursprünglicher noch von Aristoteles und im ganzen griechischen Denken und Dasein“ gedacht werde. Dort – und zwar in der Tat schon für den frühen Heidegger – ist die ἀλήθεια die Sache des philosophischen Denkens; sie ist es nach der rückblickenden Erläuterung als „die Unverborgenheit des Anwesenden, dessen Entbergung, sein sich-Zeigen“.³ Das anonyme „Eigenste“ der Phänomenologie macht also nicht nur die Zukunft der Phänomenologie aus – es ist auch schon ihre Vergangenheit und als solche die Vergangenheit aller Philosophie; sofern die Philosophie aus ihrem griechischen Anfang lebt, ist alle Philosophie letztlich namenlos, für sie selbst undurchsicht, Phänomenologie gewesen. Daß Heidegger seinen philosophischen Anfang noch als „Weg in die Phänomenologie“ bezeichnet, steht der Anonymisierung nicht entgegen. Der Zugang zur Phänomenologie führt zwar zunächst in ein besonderes philosophisches Programm, er macht bekannt mit einer besonderen Methode. Doch indem die Phänomenologie in ihrem Wesen erkannt wird, wird die Phänomenologie universal und kann deshalb auf ihren Namen verzichten. Umgekehrt gibt die Universalisierung einem Denken, das unter dem Namen der Phänomenologie einsetzt, ein besonderes Gewicht. Mit der Universalisierung der Phänomenologie wird deren ausdrückliche, die Universalisierung vollziehende Form, zur Wahrheit aller Philosophie.

Die Anonymisierung und Universalisierung der Phänomenologie ist die Grundbewegung des heideggerschen Denkens. Als solche ist sie sein ebenso wesentlicher wie paradoxer Beitrag zur Phänomenologie. Von ihr aus erschließt sich die gewaltige philosophische Arbeit Heideggers in einer Homogenität, die angesichts seiner rastlosen Veränderung und Umdeutung eigener Begriffe, angesichts seiner immer wachen Bereitschaft zum Neuanfang vielleicht erstaunlich ist. Doch sogar die späte Abwendung von

³ Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, GA 14, 98-99.

der Philosophie zugunsten eines Denkens, das zur Sprache bringen will, „was nicht mehr Sache der Philosophie sein kann“,⁴ fügt sich hier ein. Das „Ende der Philosophie“ und die „Aufgabe des Denkens“ gehören unter dem Gesichtspunkt der anonymisierten Phänomenologie zusammen. Die Philosophie, wie Heidegger sie versteht, lebt in der Nachfolge des griechischen Anfangs von der „Unverborgenheit“ der Phänomene, gleichviel ob sie sich dessen bewußt ist und ob ihre Begriffe dem angemessen sind oder nicht. Und das Denken, das über die Philosophie hinausgeht, um das in dieser „Ungedachte“⁵ zu denken, stößt auf etwas, das Heidegger mit Goethe ein „Urphänomen“ nennt.⁶ Sofern das Denken sich auf das „Ungedachte“ der Philosophie als auf ein Urphänomen einläßt, ist es von der Philosophie radikal verschieden und trotzdem auf namenlose Weise phänomenologisch wie sie. So erklärt sich Heideggers eigentümliche Stellung zur Tradition der Philosophie aus dem phänomenologischen Charakter seines Denkens.

Aber dieser phänomenologische Charakter ist in sich strittig; er ist so paradox wie Heideggers Anonymisierung und Universalisierung der Phänomenologie, die von einer begrenzten Fragestellung ausgeht, sie in allem Philosophieren und Denken findet und sie doch nur von der Begrenztheit der Fragestellung aus finden kann. Weil diese Fragestellung der Ausgangspunkt bleibt, muß man die Universalisierung auf sie zurückbeziehen; der Gedanke, daß alles Denken anonyme Phänomenologie sei, kann nur soweit einleuchten wie das Verständnis der Phänomene, das ihn trägt. Und würde der Gedanke nicht zu einem besseren Verständnis des Wesens der Phänomene führen, bliebe er von einer vorausgesetzten Phänomenologie abhängig und fiel damit hinter jeden phänomenologischen Klärungsanspruch zurück. Die entscheidende Frage ist also, was Heideggers Anonymisierung und Universalisierung der Phänomenologie zu dieser beiträgt.

Das ist, wie im folgenden deutlich werden sollte, in Heideggers früherem Denken weniger als im Denken seiner Spätzeit; solange Heidegger sein Denken noch offen als Phänomenologie benennt, bleibt sein Beitrag zu dieser im Vergleich mit den späteren Arbeiten

⁴ Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, GA 14, 79.

⁵ Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, GA 14, 85.

⁶ Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, GA 14, 81.

eher konventionell. Im Laufe der Jahre wird Heideggers Nachsinnen konzentrierter; er wendet sich immer entschiedener dem Wesen der Phänomene selbst zu, um von diesem aus das Schicksal der Philosophie zu verstehen. Doch in seinen spätesten Überlegungen zum Thema bestimmt er das Wesen der Phänomene derart, daß es sich aus allem philosophischen Denken, in das es als Motiv eingebettet worden war, wieder unterscheidet. Es ist nicht nur das Ungedachte der traditionellen Philosophie, sondern auch des eigenen, nun selbstkritisch beleuchteten Versuchs, „am Ende der Philosophie nach einer möglichen Aufgabe des Denkens zu fragen“.⁷ Heidegger hebt die Frage nach der „Sache des Denkens“, die zugleich die Sache der anonymisierten Phänomenologie ist, aus allem, auch aus seinem eigenen bisherigen Denken heraus. Zwar ist die Sache des Denkens auch derart das bislang „Ungedachte“. Aber sie steht mit einem Mal wieder für sich. Die Anonymisierung und Universalisierung der Phänomenologie ist stillschweigend widerrufen, so daß es nun wieder offen geben kann, was ihr stillschweigend vorausgesetzt war: Phänomenologie. Das wäre nicht Heideggers Lösung. Aber wenn er diese Lösung eröffnet, führt sein Beitrag zur Phänomenologie über den Bereich seines eigenen Denkens hinaus.

2.

Heideggers Beitrag zur Phänomenologie und also auch deren Anonymisierung setzt genau so ein, wie Heidegger es in seiner späten Schrift berichtet: als Kritik an Husserls Programm, die darauf abzielt, die phänomenologische Erfahrung nicht als wissenschaftliche Methode, sondern als Grundmöglichkeit des menschlichen Lebens zu sehen. Dabei kommt für Heidegger Aristoteles ins Spiel; die Phänomenologie der Bewußtseinsakte wird auf ein Verhalten zurückgeführt, das Aristoteles als ἀληθεύειν bezeichnet. Das Wesen menschlichen Lebens oder „Daseins“, wie Heidegger ihn im Anschluß an Aristoteles herausarbeiten wird, ist das Entdecken oder Erschließen. Sofern alles, was ist, im Dasein gegeben ist, wird es allein von diesem her in seiner „Unverborgenheit“ denkbar. Unter der Voraussetzung, daß es sich als das zeigt, was es *ist* und umgekehrt das Sein im Sichzeigen besteht, kann Heidegger seine

⁷ Heidegger, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, GA 14, 85.

phänomenologische Aristoteles-Adaption mit einer Revision der aristotelischen Ontologie verbinden. Weil alles, was ist, sich im Dasein zeigt, ist das Sein des Daseins das Eine, auf das hin alles andere als seiend verstanden wird. Was vom Dasein her im Dasein entdeckt wird, bekundet sich als Phänomen und darin in seinem Sein. Ontologie unter der genannten Voraussetzung ist, wie es in *Sein und Zeit* heißt, „nur als Phänomenologie möglich“.⁸

Sieht man von dieser Ontologisierung der Phänomenologie – und umgekehrt der Phänomenologisierung der Ontologie – einmal ab, bleibt Heidegger mit dem skizzierten Verständnis des Phänomens noch recht nah an Husserl, genauer an dessen „kanonischer“⁹ Bestimmung des Phänomens. Das „Wort Phänomen“, so heißt es in *Die Idee der Phänomenologie*, sei „doppelsinnig vermöge der wesentlichen Korrelation zwischen *Erscheinen* und *Erscheinendem*“. Und zur Erläuterung folgt noch: „Φαινόμενον heißt eigentlich das Erscheinende und ist aber doch vorzugsweise gebraucht für das Erscheinen selbst, das subjektive Phänomen (wenn dieser grob psychologisch mißzuverstehende Ausdruck gestattet ist).“¹⁰ Die Bestimmung findet sich im Gedankenzusammenhang Heideggers wieder: Phänomen ist etwas, sofern es von seinem „Erscheinen selbst“ im Dasein gesehen wird und nicht als Erscheinendes, das für sich faktisch gegeben ist. Der Unterschied zu Husserl liegt allein in der Beschreibung des Phänomenalen und darin, wie dieses als solches zur Geltung kommt. Phänomenal im Sinne Heideggers sind nicht die Gegenstände der Erkenntnis, sondern die in ihrer Bedeutsamkeit erfahrbaren Momente einer Welt. Und sie werden nicht in der Reflexion als Phänomene erfaßt, sondern dadurch, daß sie im Dasein als real gegebene entzogen werden. Was fehlt, sich versagt oder verweigert, zeigt sich intensiver als das faktisch Gegebene. Es ist kein faktisch Erscheinendes mehr, sondern tritt ins Erscheinen im Dasein.

Dieser Gedanke ist entscheidend; ein Wesensmoment des Phänomenalen für Heidegger ist die Entzogenheit. Im „Da der Abwesenheit“¹¹ ist etwas auf gesteigerte Weise da. Ähnliches gilt für etwas, das aus der Abwesenheit hervorgeholt wird. Auch dieses

⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 48.

⁹ Vgl. Marion, *Étant donné*, 33.

¹⁰ Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen, *Husserliana* II, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag 1950, 14.

¹¹ Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 18, 298.

ist, mit Husserls Begriffen gesagt, nicht als „Erscheinendes“ gegeben, sondern ist im „Erscheinen“. In diesem Sinne heißt es in *Sein und Zeit*, Phänomen sei das, „was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist“.¹² Phänomen ist das, was entdeckt, aus der Verborgenheit herausgehoben werden muß; nur dadurch ist gewährleistet, das es ein Sichzeigendes ist und nicht nur ein Erscheinendes im Sinne des Scheinhaften. Ein Phänomen ist etwas selbst und nicht etwas, das so aussieht wie.

Dieser Überzeugung, daß die Phänomenalität der Phänomene sich dem Vorgang der Entdeckung verdanke, bleibt Heidegger bis in die frühen dreißiger Jahre treu. Wenn in der Vorlesung des Wintersemesters 1929/30 das Dasein als „weltbildend“ verstanden wird, so ist das, verglichen mit *Sein und Zeit*, sogar eine Radikalisierung; was im Zuge des „Entwurfs“ einer Welt zum Erscheinen kommt, wird nicht nur aufgedeckt, sondern „hergestellt“.¹³ Wie spätere Verdeutlichungen zeigen, denkt Heidegger dabei zwar nicht an ein Verfertigen, sondern mehr an ein Herausstellen – etwas wird heraus, in den Bereich seiner Erfahrbarkeit gestellt, so daß es derart in seinem Erscheinen erfahren werden kann.¹⁴ Die Radikalisierung ist problematisch und zugleich erhellend; sie läßt deutlich werden, daß der radikalisierte Gedanke schon im Ansatz nicht unproblematisch war. Mit ihr gerät der Grundzug der Phänomene aus dem Blick – der Sachverhalt, daß Phänomene nicht nur gezeigt werden, sondern *sich* zeigen. Das wird schon in der Orientierung am Entdecken marginalisiert, in der Orientierung am Herstellen geht es verloren.

Nicht zuletzt dies mag Heidegger bewogen haben, die Verabsolutierung des Herstellens zurückzunehmen. In ganz anderer Weise als in den frühen zwanziger Jahren bezieht er sich dabei auf den Anfang der Philosophie im griechischen Denken. Doch nun sieht er die „erste [...] und maßgebende [...] Entfaltung“¹⁵ dieses Denkens

¹² Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 47.

¹³ Vgl. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, 414. Zum Gedanken der Weltbildung vgl. Günter Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, vierte, verbesserte Auflage, Hamburg 2003, 94–110.

¹⁴ Vgl. dazu: Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, GA 43. Außerdem: Günter Figal, *Machen, was noch nicht da ist. Herstellung als Modell gegen und für die Metaphysik*, in: Margarethe Drewsen/Mario Fischer (Hrsg.), *Die Gegenwart des Gegenwärtigen. Festschrift für P. Gerd Haefner SJ zum 65. Geburtstag*, Freiburg/München 2006, 128–137.

¹⁵ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, 15.

nicht mehr im aristotelischen Gedanken des ἀληθεύειν. Heidegger findet ein neues Grundwort: das Wort φύσις.

Auch hier bleibt die in *Sein und Zeit* vorgenommene Identifizierung von Phänomenologie und Ontologie bestehen. φύσις, sagt Heidegger in der Vorlesung des Sommers 1935, *Einführung in die Metaphysik*, sei „das Seiende als solches“, und zwar darin, daß sie das „von sich aus Aufgehende“ sei, „das sich eröffnende Entfalten“; φύσις, so heißt es in einer dritten Variation des Gedankens, sei das „in die Erscheinung-Treten und in ihr sich Halten und Verbleiben, kurz, das aufgehend-verweilende Walten“.¹⁶ Spätestens an dieser letzten Formulierung wird klar, daß Heidegger die φύσις als das Wesen der Phänomene denkt. Sie ist das Erscheinen, in dem etwas ein Erscheinendes ist.

Trotzdem bleibt die Bestimmung des Erscheinens als φύσις vorläufig; auch mit ihr ist Heideggers Vorhaben, die Phänomenologie anonym im griechischen Denken zu finden, auf keine letztlich überzeugende Weise eingelöst. Zwar wird die Bestimmung dem Verständnis der Phänomene als dem Sichzeigenden einerseits in geradezu idealer Weise gerecht. Auch wenn das Sichzeigen durch ein Zeigen veranlaßt wird, gehört es zu seinem Wesen, das es von sich aus, man kann auch sagen: von selbst geschieht, und eben diese Ursprünglichkeit ist im Begriff der φύσις gelegen. Der Gedanke der φύσις steht für die Sachlichkeit und Unbedingtheit des Gegebenseins, die sich schon für Husserl mit dem Ansatz der Phänomenologie verband.

Aber der Gedanke ist andererseits zu spezifisch. Etwas kann sich zeigen, ohne daß dies in der φύσις geschieht. Was sich zeigt und dennoch kein φύσει ὄν ist, müßte deshalb zumindest vom Sichzeigen im Sinne der φύσις abhängig sein; es müßte als Phänomen allein von der φύσις her verstanden werden können, und das ist nicht einleuchtend; es schränkt den Gedanken des Sichzeigens zu sehr ein.

Heidegger hat diese Schwierigkeit deutlich gesehen. Er hat sie in seiner Abhandlung zum Anfang des zweiten Buches der aristotelischen *Physik* durch die Unterscheidung zwischen den „Wesen“ der φύσις und ihrem „Begriff“ zu lösen versucht. Im Sinne dieser Unterscheidung wäre nur mit dem Begriff der φύσις die Festlegung auf einen bestimmten Bereich des Seienden, eben das Natürliche, verbunden, während das anfängliche „Wesen“ der φύσις einschränkungslos das Aufgehen und Sichzeigen sein soll. Die Ein-

¹⁶ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, 16.

schränkung, wie sie mit dem Begriff gegeben ist, wäre vermeidbar; sie käme erst mit dem Versuch ins Spiel, das Geschehen der φύσις in der Abhebung vom Herstellen zu fassen. An die φύσις als an den Sachverhalt des Hervorkommens trüge man sie in verdeckender Weise heran.

Allerdings ist zu fragen, wie das „von selbst“, das Heidegger mit dem Gedanken der φύσις fassen will, sich anders als im Hinblick auf das Natürliche oder Lebendige erläutern lassen soll.¹⁷ Jeder Versuch, das Sichzeigen von der φύσις her oder gar als φύσις zu bestimmen, geht auf das Hervorkommen und Wachsen des Natürlichen zurück. Dieses ist kein Modell für das „von selbst“, sondern dessen einzige Realisierung. Also ist der Begriff der φύσις zu wenig neutral, um für das Wesen der Phänomene zu stehen. Wenn das Wesen der φύσις in ihrem Begriff angemessen zur Geltung kommt, ist der Hinweis auf dieses Wesen ungeeignet für die Anonymisierung der Phänomenologie.

Heidegger zieht daraus eine naheliegende Konsequenz. Er kehrt zu seinem frühen Leitbegriff der ἀλήθεια zurück, nur daß er diesen jetzt nicht mehr mit der *Nikomachischen Ethik* vom ἀληθεύειν her versteht. Stattdessen geht Heidegger auf Parmenides zurück. Er liest den Satz über die Selbigkeit von Denken oder Vernehmen und Sein, als einen Satz über das Selbe, das im Denken und Sein waltet, indem es beide in die „Zwiefalt“ des „Entbergen“ auseinanderhält und damit zusammenhält.¹⁸ Wenn dieses Selbe als ἀλήθεια verstanden wird,¹⁹ ist im Grunde schon die spätere Position erreicht. Die ἀλήθεια braucht nur noch als „Lichtung“ erläutert zu werden, damit die „Aufgabe des Denkens“ im Bezug auf den griechischen Anfang bestimmt ist.

3.

Von „Lichtung“ hatte Heidegger auch schon früher gesprochen. In *Sein und Zeit* kommt der Ausdruck vor, um die „Erschlossenheit“ und ebenso die Verwandtschaft dieser Seinsbestimmung des Daseins mit dem Bild des *lumen naturale* zu erläutern.²⁰ Heidegger nimmt

¹⁷ Vgl. dazu Günter Figal, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen 2006, 377–378.

¹⁸ Heidegger, *Moira*, GA 7, 246.

¹⁹ Vgl. Heidegger, *Moira*, GA 7, 252.

²⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, S. 177.