

FIGAL, GÜNTER, *Zu Heidegger. Antworten und Fragen* (Heidegger-Forum; Band 1). Frankfurt am Main: Klostermann 2009. 248 S., ISBN 978-3-465-04076-7.

„Antworten und Fragen“: das kehrt die gewohnte Reihenfolge um. Gemeint ist: Zuerst sind da Heideggers (= H.s) Texte, und dann die Fragen, die sich dem Leser Figal (= F.) stellen. F. interpretiert H.s Texte, indem er diese selbst als Interpretationen liest, die nicht an den Texten hängen bleiben, sondern durch diese hindurch zur „Sache“ vorstoßen, die für ihn, H., und die gedeuteten Autoren irgendwie dieselbe ist. Als diese Sache erkennt F. „vor allem das Erstaunliche der Phänomenalität, also das Unbegründbare, Unableitbare des Sichzeigens“ (14). In dieser Perspektive ergaben sich gesammelte Aufsätze über H. Man kann sie zwei Typen zuordnen. Es gibt solche, die eher ein breiteres Publikum ansprechen, wie die Beiträge zu den H.-Porträts von Dix und Wimmer oder zum Atmosphärischen der Landschaft um Todtnauberg, in der H.s „Hütte“ steht, aber z. B. auch zum Verhältnis von H. und Husserl. Und es gibt andere, z. T. glänzende, die philosophisch dicht und anspruchsvoll sind. Von diesen sollen hier einige herausgegriffen und knapp vorgestellt werden.

„H. und die Phänomenologie“: H. geht aus von der Phänomenologie als einer bestimmten philosophischen Methode, entgrenzt sie aber zweifach: erstens, indem er sie fundiert sieht in der zum Leben selbst gehörenden Erschlossenheit, zweitens, indem er meint, im Grunde sei schon das Denken des Aristoteles phänomenologisch gewesen. Doch nimmt er später die These zurück, dieser habe die *aletheia* als Unverborgenheit erfasst; er sagt dann, die *aletheia* werde bei den frühen Griechen nur genannt, nicht gedacht. Als seine eigene Aufgabe sieht er die immer stärkere Konzentration auf die Phänomenologie des Urphänomens „Lichtung“. In diesem Sinne will auch F. der Phänomenologie ihre bleibende, relativ situationsunabhängige Aufgabe zuweisen. – Ein Problem, das F. in H.s Phänomenbegriff heraushebt, ist das dort herrschende Spannungsverhältnis zwischen dem „Von-(sich-)selbst(-her)“ des Zeigens und der Notwendigkeit, dieses Zeigen „herzustellen“, indem das Phänomen zum Sichzeigen gebracht wird; das zweite Element kann das erste gefährden. F. beurteilt H.s Versuch, das Von-sich-her des Zeigens durch das Von-selbst der *physis* zu deuten, zu Recht als nicht gelungen.

Ein zweiter Themenbereich betrifft das Verhältnis von H. zu den beiden antiken Klassikern. Zuerst zu Aristoteles! In seinen ersten Vorlesungen bemüht sich H., das geschichtliche Leben zu retten gegen die Übermacht des zeitlosen Seins und der Theorie sowie der von dieser abgeleiteten Kategorien, d. h. die Hauptlinie der europäischen Philosophie, die er von Aristoteles gestiftet sieht. 1922 beginnt dann eine explizite Befassung H.s mit Aristoteles, die sich bis zum Physis-Aufsatz 1939 hält. Es geht dabei darum, gegen den ausdrücklichen Primat der *theoria* nach Spuren einer Alternative zu suchen, die H. in der aristotelischen Konzeption der *phronesis* vermutet. H. konzentrierte sich damals auf die Weisen des *aletheuein* in Nik. Ethik VI. Erst später treten ontologische Begriffe wie *kinesis* und *physis* in sein Blickfeld. Folglich befasst sich H. keineswegs schon seit jeher mit der Seinsfrage. Vielmehr wird erst ab 1922 und unvermittelt das Leben durch das Sein ersetzt, wird H.s Philosophie dadurch zur Ontologie, dass die aristotelische Frage nach dem *on he on* aufgegriffen wird, wobei aber H. das *einai* als Erscheinen deutet. H. unterlegt der aristotelischen Unterscheidung von *phronesis* und *theoria* die husserlsche Unterscheidung von Lebenswelt (die H. auf die Selbstwelt zuspitzt) und der Welt der natürlichen Einstellung (m. a. W. der Vorhandenheit). Diese Ambivalenz werde im *Physis*-Aufsatz durch eine andere ersetzt, nämlich die zwischen der angeblich „ursprünglichen“ vorsokratischen *physis* als Aufgehen und der neuen Konzeption der *physis* als Gegenstück zum Seienden, das sein Sein der *techné* verdankt.

Platon wird bei H. weitgehend von Aristoteles her, dem Verfasser der reifsten = wirklich wissenschaftlichen Form antiker Philosophie, gesehen. (F. sieht in diesem Urteil einen Nachklang von Husserls „Philosophie als strenger Wissenschaft“). Entsprechend sieht H. die abendländische Philosophie einseitig als Folge des Aristotelismus, unter Ausklammerung Platons. Gegen die platonische Dialektik äußert sich H. oft kritisch. Warum? Der Einwand scheint unverständlich, wenn man beachtet, was H. in „Sein und Zeit“ selbst tut. Wenn Platon (im „Sophistes“) in sokratischer Manier aus dem Verfalls-

modus der Existenz (dem Sophisten) bzw. der Wahrheit (dem Schein) einen Begriff des Philosophen und der Wahrheit entwickelt, dann kritisiert ihn H. nicht; vielmehr imitiert er ihn in „Sein und Zeit“, wo die eigentliche Existenz aus der uneigentlichen, die als eine Fluchtbewegung vor jener entlarvt wird, herauspräpariert wird. Die Kritik an der Dialektik als philosophischer Methode hat also einen anderen Grund: Diese beruht auf einer unreflektierten Voraussetzung: Die Hoffnung, sich durch Rede und Gegenrede der Wahrheit anzunähern, setzt voraus, dass beide Partner im *nous* schon einen Sachbezug haben, wenn nicht alles nur Gerede bleiben soll. Man muss also hinter die Ebene der Aussagen auf die der Evidenz zurückgehen. Das ist umso schwieriger und wichtiger dann, wenn deren Struktur, als sittlich-praktische Evidenz, ganz anders gebaut ist als die der Aussage. So stellt sich für H. die Aufgabe einer dem Leben abgelauchten, mit dem Leben mitgehenden Auslegung. Auf diesem Weg stellt sich für H. freilich das Problem „der Sprache“. So sieht ihn F. schon in seinen Anfängen ‚unterwegs zur Sprache‘. Das scheint mir etwas übertrieben. Wohl plagte ihn von Anfang an das Problem des Ausdrucks; aber dass schon die Phänomene selbst sich sprachlich (genauer: nach Ülichkeiten der deutschen, der akademischen Sprache usw.) präsentieren, hat er, wie auch Husserl, lange übersehen. Hingegen möchte ich eine kritische Bemerkung Fs (176) unterstreichen, dass H.s Sprechen nicht so massiv an die Grenzen der Sagbarkeit geraten wäre, wenn er es mehr, der platonischen Tradition folgend, als Gespräch verstanden (und vollzogen) hätte.

Schließlich äußert sich F. zu den „Beiträgen“ H.s. Die „Beiträge“ sind das schwer verständliche Hauptwerk des „zweiten“ H.; am unverständlichsten ist ihr Zentrum, die Rede vom „Letzten Gott“. F. macht sich in einem ebenso gewichtigen wie dichten Beitrag (145–162) daran, Licht in dieses Dunkel zu bringen. Zunächst entfaltet er H.s Basisaussage über das menschliche Dasein, dass es in sich Möglichkeit sei und (kontingente) Möglichkeiten ausbilde (152. 181). Daraus folgt, dass seine Welt immer eine (bloß) gedeutete ist. Dass dies auch für die moderne Welt gilt, die sich in ihren Prinzipien als selbstverständlich und damit alternativlos aus gibt, wird freilich erst deutlich, wenn man sie kontrastiert mit der vormodernen, religiös gedeuteten. Ebendieser Kontrastierung aber entziehe sich das moderne Lebensgefühl, weil es keine Möglichkeiten enthielte, die „Flucht der Götter“ und den „Tod Gottes“, durch die es doch selbst in seiner transzendentalen Entwurfsfreiheit konstituiert sei, zu begreifen, ohne sich in einem *circulus vitiosus* zu verstricken. H. aber, so F., unternehme gerade dies. In der Erfahrung des „Verlusts“ der religiösen Welt liege die Chance, ebendiesen Verlust „zuzulassen“ und mit ihm die Offenheit des Daseins als Möglichkeit zu gewinnen, die korreliert ist mit einem bleibenden Bezug zum Entzogenen, zur Fraglichkeit des Seins selbst, das als „Möglichkeit“ allen Deutungen des Seienden zugrunde liegt. In diese Fraglichkeit hat sich für „uns“ alles Göttliche zurückgezogen, vorausgesetzt, „dass in der Götterflucht die Göttlichkeit gerade waltet (155). Diese darf, so H. nach F., nicht in einer neuen bzw. erneuten Gestalt erwartet werden. Eine solche sei vor allem auch der „letzte Gott“ nicht. Er ist vielmehr „der die offene Zeit ... Gebende“. Als sich wesenhaft entziehender, „steht er für die Unfassbarkeit des Zusammengehörens von einheitlicher Offenheit und zeitlicher Gliederung“ in Gewesenheit und Zukunft (158). „Erfahren wird ausschließlich die ‚Gründung‘ des Daseins als zeitlicher Offenheit, die zwischen der Selbststeigerung eines nur der eigenen Kraft vertrauenden Lebens und der Hinwendung zu einer jenseitigen ... Macht gleichsam die Mitte hält“ (158–159). Diese Epoche war m. E. schon in „Sein und Zeit“ geübt worden. Über sie hinaus gehen die „Beiträge“ nur insofern, als sie von einer wirklichen Präsenz von Göttlichem in der Vergangenheit ausgehen und dessen Abwesenheit in der Kultur der Moderne als Weise der Verweigerung verstehen, die doch wieder die Möglichkeit für eine neue Zukunft birgt. F. drückt Reserven gegenüber der Zukunftsorientierung H.s aus und möchte lieber, dass das „Gespräch zwischen Göttern und Menschen“ als eine bleibende Basis-Dimension aufgefasst würde, die dem Wandel von Religion und Religionslosigkeit und auch der Unterscheidung von Religion und Philosophie zugrunde liege. Es scheint ihm wichtig, auch H.s ohnehin vage „Winke“ in jener Schwebe zu halten, die mit der Möglichkeit als Daseinskonstitution gegeben ist.

G. HAEFFNER S. J.