



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
Main Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2011

**Rez. zu: Günter Figal, Zu Heidegger. Antworten und Fragen, Frankfurt
a.M. 2009**

von Sass, Hartmut

DOI: <https://doi.org/10.1628/004056911796729149>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-57382>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

von Sass, Hartmut (2011). Rez. zu: Günter Figal, Zu Heidegger. Antworten und Fragen, Frankfurt a.M. 2009. *Theologische Rundschau*, 76(3):396-398.

DOI: <https://doi.org/10.1628/004056911796729149>

GÜNTER FIGAL, *Zu Heidegger. Antworten und Fragen* (Heidegger Forum 1). Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2009, 248 S.

»Antworten und Fragen« – der Untertitel kehrt die so gewohnte wie schlichte Reihenfolge um. Hier wird nicht einfach gefragt, um eine Antwort zu erhalten, denn über dieses Stadium ist die Heidegger-Forschung längst vorüber gezogen. Vielmehr drängen sich Rückfragen auf, die an schon gegebene Antworten erneut zu stellen sind. Eben dies tut F. in dieser Aufsatzsammlung, indem in erstaunlicher Absehung von sekundären Antworten zum Gegenstand selbst zurück gegangen wird: »Zu Heidegger«, wie der Titel sagt – als Angabe des Themas, aber auch als Andeutung der interpretierenden Blickrichtung.

F.s Band eröffnet zugleich eine neue Reihe, als deren Herausgeber er fungiert. Das Profil des »Heidegger Forums« wird allerdings weniger durch das Vorwort deutlich, welches eine »offene Auseinandersetzung« mit Heidegger verspricht (9), als vielmehr durch F.s Band selbst, der neben zwölf »Abhandlungen« andere Zugänge zum Meister erprobt. So setzt F. mit zwei Meditationen zu Portraits von Heidegger aus der Feder von Otto Dix und Hans Wimmer ein, um den Band mit einem literarischen Abstecher zu Heideggers Hütte in Todtnauberg zu beschließen.

Die »offene Auseinandersetzung« konzentriert sich thematisch auf Heideggers Konzeption des Hermeneutischen – allerdings im Modus »indirekter Mitteilung«. Zwar widmet sich einer der Artikel ganz explizit dieser Frage (»Wie philosophisch zu verstehen ist«, 163–172), doch bleiben die dortigen Auskünfte zum Hermeneutischen recht blass, während scheinbar ganz andere Konstellationen im Vordergrund stehen. Indem jedoch F. den phänomenologischen Herkunft Heideggers, dessen religionsphilosophischen Anläufen und schließlich dem schillernden Metaphysik-Verständnis nachgeht, erfährt der Leser im Umweg, was es mit der Hermeneutik jenseits bloßer Methodenlehre, vielmehr als Selbstausslegung des Daseins auf sich hat (163; GA 63, 15). Diese drei Komplexe handelt F. im Stil kritisch-umsichtiger Kommentierungen ab, immer darum bemüht, die Wandlungen in Heideggers Denken einzufangen, sofern dessen Arbeit im Ganzen als ein »Unterwegssein zur Sprache« zu verstehen sei (172; vgl. 95). Gleichzeitig vertritt F. eine Kontinuitätsthese, die die Einheit von Heideggers Denken trotz aller Brüche festhält. Entsprechend wird *Sein und Zeit* als Zielpunkt der Frühschriften und als Ausgangspunkt für alles Folgende angesehen (83, 93). Die sog. »Kehre« übergeht F. ebenso, wie er einen *linguistic turn* in Heideggers Philosophie als Reaktion auf die Untiefen des Hauptwerkes leugnet (95). Damit komme ich zur Skizze dieser drei Themen, wobei ich nicht F.s Anordnung der »Abhandlungen« folge, sondern einen sachorientierten Überblick gebe.

1. *Heideggers phänomenologischer Hintergrund*: Dieser Komplex kreist seinerseits um zwei Brennpunkte, dessen erster »Aristoteles« lautet. Seit dem berühmten Natorp-Bericht von 1922 (in GA 62) vollzieht sich eine überraschende Wende. Aristoteles phänomenologisch zu lesen, mithin ihn als einen Phänomenologen vorzustellen, war in den vorausgehenden Schriften nicht vorbereitet. Im Gegenteil: F. weist darauf hin, dass die Vorlesung vom Wintersemester 1919/20 noch vorsieht, dass es die Aristotelische Tradition sei, von der die Phänomenologie loskommen müsse (59f.). Später ist dann nicht einmal mehr von einer »Destruktion« des Aristoteles die Rede (78), sondern dessen *Rhetorik* dient nun gerade als Instrument, der Sprache in ihrer Alltäglichkeit phänomenologisch auf die Spur zu kommen.

Der andere Brennpunkt betrifft Husserl und die Kritik Heideggers an dessen Versuch, die Philosophie durch die Phänomenologie als methodisch sicheres Wissen-

schaftsprojekt zu behaupten (33). Dabei steht auf der einen Seite Husserls Gebot der Enthaltung, sodass der Ruf »Zurück zu den Sachen!« einen zweiten enthalten würde: »Seht von Euch selbst ab!«. Hier jedoch setzt Heideggers Unbehagen ein, weil Dasein ein Leben in Offenheit meint und zur Möglichkeit des Erscheinens auch das Bewusstsein, die Stimmungen und Affekte dessen, dem etwas erscheint, gehören (36f.). F. führt den sich ab 1929 verschärfenden Konflikt zwischen Lehrer und Nicht-mehr-Schüler auf deren unterschiedliche Lesarten des »Phänomens« zurück. Verbleibt Husserl noch ganz im erkenntnistheoretischen Rahmen, nicht ohne den Doppelsinn des *phänomenon* als Erscheinen und als Erscheinendes festzuhalten (87), begibt sich Heidegger auf die Suche, die phänomenologische Erfahrung als Grundmöglichkeit menschlichen Lebens im rechten Vokabular einzufangen. F. zeichnet diese Suche einsichtig nach (vgl. bes. 49f.), um auch hier wiederum in *Sein und Zeit* die thematische Mitte zu lokieren, deren Erfolg darin begründet sei, dass Heidegger seine fragwürdige Grundidee der »Zusammenführung von Phänomenologie, Ontologie und Ethik« zumindest hat plausibilisieren können (85; vgl. 89).

2. *Religionsphilosophische Anläufe*: F. lenkt die Aufmerksamkeit immer wieder auf Heideggers frühe Vorlesung über die *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* von 1920/21 (GA 60). Was Heidegger insbesondere an den Paulinischen Briefen fasziniert habe, mag die Überzeugung gewesen sein, dass schon der Apostel an der Verwendung (vielleicht sogar Entwicklung) einer nicht-objektivierenden Sprache interessiert gewesen war, um das »faktisch gelebte Leben auszulegen (96). Bekanntlich geht dies bei Heidegger in eine Herausarbeitung der zeitlichen Strukturen religiösen Lebens und die Freilegung des Vollzugsinns der Existenz über (170). Leider verweilt F. kaum bei diesen frühen Analysen, sondern macht sogleich auf das Scheitern dieser Annäherung aufmerksam: Das »religiöse Paradigma« auf das Leben im Ganzen zu übertragen, habe sich letztlich als ungeeignet erwiesen (61. 166).

Auffallend ist, dass dann die Religionsproblematik für Jahre in den Hintergrund tritt. Folglich widmet sich F. für diesen Kontext erst wieder den *Beiträgen zur Philosophie* (1936–1938). Hier nun komme ein anderes Vokabular zum Zuge, eine »ebenso monumentale wie lapidare Sprache« (145). Heidegger hat sich in der Zwischenzeit der Dichtung zugewandt, um die Grenze zur Philosophie durchlässiger werden zu lassen. Hölderlin fungiert jetzt als Kündler eines »letzten Gottes«, der allein »negativistisch« zu bestimmen sei: stets als sich entziehend, sodass von einer Flucht der Götter die Rede ist, davor warnend, nun auf die Ankunft neuer Götter zu warten (155). F. setzt die *Beiträge* als das zweite Zentrum in Heideggers Denken neben *Sein und Zeit* an und kann von Heideggers dort zumindest angespielter Theologie sprechen (147). Schließlich heißt es bei F. gleichsam als Interpretationsweisung: »Wollte man die Theologie aus Heideggers spätem Denken streichen, hätte man dieses seines Zentrums beraubt.« (146) Leider investiert F. wenig darin, diese unselbstverständliche These mit Leben zu füllen. Stattdessen rudert er an einer anderen Stelle (zurecht) zurück, um eine ehemalige vorgenommene Gleichsetzung von Gott und Ereignis zu revidieren (159, Anm. 46).

3. *Metaphysik und nachmetaphysisches Denken*: F. sieht die »spektakulärste Wirkung« der Arbeiten Heideggers gegenwärtig in einem postmetaphysischen Denken (185). Das heißt nun gerade nicht, dass F. diese Art der Rezeption gut heißen würde. Zunächst versucht er, die Heterogenität in Heideggers Stellung zur Metaphysik zu skizzieren, um dann darzulegen, dass sein Patron selbst kein nachmetaphysischer Autor gewesen ist. In den frühen Texten, so F., sei ein positives Verhältnis zur Metaphysik als Frage nach Seiendem als solchem gegeben. Diese Wertschätzung weiche mehr und mehr einer offenen Metaphysik-Kritik (187). F. macht jedoch sogleich deutlich, dass nicht

die Metaphysik als Ganze von der Kritik adressiert ist, sondern »etwas« an ihr. Was genau dies ist, lässt F. offen. Anstelle dieser nötigen Klärung, führt F. die Ambivalenzen Heideggers Position vor, die den Begriff der Überwindung bekanntlich umgehen; die »verwundene« Metaphysik kann nun nicht länger als Lehre oder Disziplin aufgefasst werden, sondern wiederum als Grundfigur menschlichen Daseins, als »der auf das Seiende zurückkommende Überstieg«, wie es später heißt (GA 9, 413; dazu 188. 191).

Die Ambivalenz im Begriff der Metaphysik und in der Stellung zu ihr geht schließlich auch auf die Rede vom Ende der Metaphysik über. F. macht deutlich, dass für Heidegger gerade nicht ein solches Ende begrüßenswert ist, sondern die »Verwindung« sich an diesem abarbeitet, um die eigentliche metaphysische Grunderfahrung wiederzugewinnen. Während Heidegger einerseits überaus kritisch ist, wenn die Metaphysik – wie bei Ernst Jünger – zur Überwindung des Nihilismus eingespannt wird (215), kann er sie andererseits, gemäß F., als »Wesen der Philosophie« bestimmen (217). Was endlich bleibt, ist ein schattenreiches Bild, in dem Heidegger weder als Anti-Metaphysiker, noch als nachmetaphysischer Denker auftritt (194).

So haben in F.s lehrreicher Sammlung – wie es deren Untertitel andeutet – die Antworten nur das vorletzte Wort. Die Fragen hingegen an Heideggers Texte nun etwas präziser richten zu können, wird eines der Verdienste dieser »Abhandlungen« sein.

Hartmut von Sass