
Martin Heidegger, *Lesebuch*, herausgegeben und eingeleitet von Günter Figal, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2007, 399 S.

Will man sich über das Denken von Martin Heidegger aus erster Hand in Kenntnis setzen, kann man nun endlich zu einem Heidegger-Lesebuch greifen, herausgegeben, eingeleitet und mit einem Vorwort versehen von G. Figal, Professor für Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. In diesem *Lesebuch* wird Heideggers philosophische Entwicklung anhand von zweiundzwanzig exemplarischen Texten und seinem SPIEGEL-Gespräch, die jeweils in ihren Zusammenhang gestellt und mit Nachweisen belegt werden, verständlich gemacht. Darüber hinaus findet man eine Chronik der wichtigsten Stationen seines Lebens, Denkens und Wirkens sowie das Verzeichnis der Gesamtausgabe und der Einzelausgaben seiner bei Klostermann erschienenen Schriften.

Über Heideggers Denkwege, die tatsächlich „Wege – nicht Werke“ (so das Motto der Gesamtausgabe) sein wollen, und ihre Wirkung wurden bereits unzählige Abhandlungen geschrieben sowie Tagungen, Seminare und Vorlesungen abgehalten, obwohl die auf einhundertzwei projektierten Bände der Gesamtausgabe noch nicht vollständig vorliegen. In seiner Einleitung hebt Figal hervor, dass Heidegger in fast jeder Schrift oder Vorlesung neu ansetzt und dabei seinen Gedanken einen neuen Aspekt abgewinnt. Er verwendet Begriffe oft in verschiedenen Zusammenhängen und erweitert somit ihre Bedeutung. Jeder, der sich sein Denken erschließen will, sollte daher versuchen, seine Wege selbst nachzugehen. Dazu sei es freilich nötig, Übersicht zu gewinnen, das Ganze in den Blick zu nehmen und richtige Ausgangspunkte zu finden. Nur so wird man erfahren können, „wo ein bestimmter Weg verläuft und wohin er führt“ (10).

Heideggers originelles Denken beginnt bereits mit seinem Einstieg in die Phänomenologie. Diese ist nach ihm „von der Überzeugung getragen, daß ein wahres Philosophieren gegen die Festlegungen der herrschenden Philosophie erkämpft werden muß“ (12). Heideggers Fragen richtet sich daher gegen das Philosophieverständnis des Neukantianismus und gegen Husserls theoretische Phänomenologie. Denn er ist davon überzeugt, dass die objektivierende, alles dinglich auffassende Philosophie „den ursprünglichen Zugang zu den Dingen“ verfehlt, „der nicht in der wissenschaftlichen Betrachtung“, sondern „im Erleben der Dinge in ihrem ursprünglichen Zusammenhang“ (13) liegt. Dies bringt Heidegger etwa in seiner Beschreibung des Umwelterlebnisses aus dem Kriegsnotsemester 1919 zum Ausdruck, welche unter dem Titel *Das Umwelterlebnis* als erster Text in das Lesebuch (45–49) aufgenommen ist (vgl. Gesamtausgabe,

Band 56/57, 70–75). Er hat Schlüsselcharakter für ein Denken, für das die Welt als Zusammenhang der Dinge einen zentralen Begriff bildet.

In den frühen 1920er Jahren versucht Heidegger, die mit dem Begriff der Selbstwelt angezeigte Verankerung der Philosophie im Leben genauer zu fassen, wobei sich zugleich ein neues Seinsverständnis herausbildet. Dafür steht der Text, der zur Vorlage bei der Marburger und der Göttinger Philosophischen Fakultät geschrieben wurde, der sogenannte Natorp-Bericht. Unter dem Titel *Anzeige der hermeneutischen Situation* (52–75, GA 62, 346–375) skizziert Heidegger hier die Einleitung zu einem nie geschriebenen Werk über Aristoteles, die die Keimzelle von *Sein und Zeit* bildet. Im Hintergrund steht die Auffassung Heideggers, Aristoteles habe durch seine Beschreibung der *phronesis* die Vernunft als eine in den Vollzug des Lebens eingebundene entdeckt, womit die Möglichkeit einer Philosophie eröffnet wurde, die das Leben nicht theoretisch behandelt, sondern ihm verstehend folgt. In dieser Konzeption der praktischen Vernunft findet er eine hermeneutisch verfasste Phänomenologie des Lebens angelegt. Aristoteles freilich halte an seiner Entdeckung nicht fest; er sei zwar der Entdecker der Wahrheit des Lebens, aber auch der Entdecker der theoretischen Philosophie, der gegenüber Heidegger kritisch eingestellt ist.

Der Text *Das Problem von Sein und Zeit* (77–82, GA 26, 171–177) stellt einen Ausschnitt aus Heideggers letzter Marburger Vorlesung mit ihrer umfassenden Selbstinterpretation und Selbstkorrektur dar. Heidegger unternimmt es hier, seine früheren Gedanken zu klären und weiter zu entwickeln, wobei das Dasein nicht mehr in seiner individuellen Ausprägung verstanden wird, sondern als Ort der Offenbarkeit des Seins. Hier klingt bereits sein späteres Denken an. Dies geschieht auch in einem metaphysischen Entwurf, der als *Transzendenz* (83–94, GA 26, 238–252) angezeigt wird, welche die wesentliche Möglichkeit des Daseins des Menschen darstelle, über das Seiende hinauszugehen und die Welt als ganzheitlichen Zusammenhang des Seienden zu verstehen. Es geht dabei um ein Verständnis von Transzendenz, das sich von der Tradition abzulösen versucht, ein Versuch, der bereits in der Zeit vor wie auch in *Sein und Zeit* selbst verfolgt wurde. Dies nicht zuletzt aufgrund der Einsicht in die ontologische Bedeutung der Stimmungen, die im Text *Lagebeschreibung: Grundstimmung* (95–119, GA 29/30, 89–123) besonders anschaulich dargestellt wird. An der Grundstimmung interessiert Heidegger nun nicht mehr die Faktizität des In-der-Welt-seins, sondern die den Weltentwurf, die Weltbildung ermöglichende Offenheit der Welt. Diese öffnet sich nämlich nicht nur und nicht primär theoretisch, sondern eher praktisch und stimmungsmäßig. Die Stimmung, um die es hier vor allem geht, ist die Stimmung der Langeweile. Die phänomenologischen

Analysen führen Heidegger somit zu einem immer klareren Verstehen des Weltentwurfs. Dieser wird auch im Text *Seinsentwurf in Wissenschaft und Kunst* (121–124, GA 34, 60–64) in deren jeweiligen Grundmöglichkeiten erläutert. Nach Heidegger entdecken eine wissenschaftliche Theorie oder ein Kunstwerk nicht primär Einzelnes, sondern sie lassen die Dinge im Ganzen oder einen Bereich von ihnen neu sehen. Dafür brauchen sie die Offenheit der Welt als solcher. Das, was ist, wird eingeklammert, denn es kommt hier nicht auf das Sichzeigende, sondern auf das Sichzeigen an. Damit aber Weltoffenheit und Weltentwurf möglich sind, muss das menschliche Dasein bereits in die Offenheit der Welt versetzt sein. Dies zeigt sich besonders in Stimmungen und Befindlichkeiten, allen voran in der Grundstimmung der Angst.

Aus allen Denkbemühungen Heideggers geht hervor, dass er sie mit dem Leben und der Welt verbinden wollte. Anfang der 1930er Jahre hatte er offenbar den Eindruck, dass die Zeit auch für ein Eingreifen der Philosophie in die Welt gekommen sei. So nahm er am 21. April 1933 die Wahl zum Rektor der Freiburger Universität an. In seiner bei Übernahme des Rektorats gehaltenen Rede *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (125–133, GA 16, 107–117) stellte er zwar seine Philosophie in den Dienst des nationalen Aufbruchs, wollte jedoch diesen wiederum auf die philosophische Einsicht verpflichten. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität sollte nämlich eigentlich ihre Selbstbehauptung gegenüber der ideologischen Vereinnahmung bedeuten. Heidegger ist sich dabei bewusst, dass alles Große „im Sturm“ steht, wie es auch in Platons „Politeia“ heißt; eine Tatsache, die er selber bitter erfahren musste. So schreibt er in einer noch nicht veröffentlichten Aufzeichnung, dass im Amt „Verantwortung nicht mehr möglich“ und dass „Gehorsam gegen einen Minister“ und die „Verantwortung vor der Geschichte“ nicht zu vereinbaren gewesen waren. (Vgl. G. Figal, Einleitung, 25).

Die politische Krise wurde für Heidegger auch zu einer philosophischen, deren Resultat eine vertiefte Beschäftigung mit Hölderlin war, die ihn zugleich auf neue Denkwege führte. Dies zeigt u. a. sein Vortrag *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (135–148, GA 4, 33–48). Danach erschließt Hölderlin die Welt der Moderne als eine götterlose und dürftige Zeit, weil sie im Nichtmehr der entflohenen Götter und im Nochnicht des Kommenden stehe. Heidegger wendet sich dabei vor allem der Frage nach dem Wesen der Kunst zu, was besonders in der ersten Fassung seines Vortrages *Vom Ursprung des Kunstwerks (Erste Ausarbeitung)* (149–170, Heidegger Studies 5, 5–22) zum Ausdruck kommt. Hier wird auch die Überzeugung korrigiert, die Wahrheit könne vom Dasein her gedacht werden, insofern sie als ins Werk gesetzte durch dieses bedingt sei.

Diese Wendung im Denken Heideggers bedeutet zugleich eine Wendung vom Seinsvollzug zum Seinsgeschehen. Wenn nämlich die Wahrheit bzw. das „Seyn“ von sich aus geschieht, kann sie bzw. es mit dem für das frühe griechische Dichten und Denken maßgeblichen Wort *physis* (Natur) bezeichnet werden. Heidegger entfaltet diesen Gedanken in seiner Auseinandersetzung mit Aristoteles und nimmt ihn auch in seinen Text zu Hölderlins Hymne *Wie wenn am Feiertage* (171–195, GA 4, 49–77) auf. Hier gewinnt sein Geschichtsdenken Kontur; die Unterscheidung zwischen der *physis* und der Natur entspricht nun der Unterscheidung zwischen dem „ersten“ und dem „anderen“ Anfang des Denkens, was auch in seinen, dem *Ereignis* (197–208, GA 65, 4–6/10–20) gewidmeten, *Beiträgen zur Philosophie* zum Ausdruck kommt.

Die Wendung zum Seinsgeschehen bedeutet für Heidegger zugleich eine Wendung zur Gegenwart. Dabei ist besonders seine Auseinandersetzung mit Jünger und Nietzsche von Bedeutung, wie sie in seinen Texten *Zu Ernst Jünger 1/2* (209–227, GA 90, 235–260) stattfindet. Heidegger liest Jünger von Nietzsche her, weil dessen Bild der Welt durch den Willen zur Macht bestimmt sei. Diese Welt ist die Welt der Technik, über die er in seinem Vortrag *Die Zeit des Weltbildes* (229–246, GA 5, 75–96) spricht. Die Technik wird hier in ihrer wissenschaftlichen Prägung als Entwurf des Seienden im Ganzen dargestellt. Im Hintergrund steht jedoch stets das Denken Nietzsches, das als die letzte Ausprägung der Metaphysik erscheint, wie es besonders stark aus Heideggers Text *Zu Nietzsche* (247–262, GA 50, 3–25) hervorgeht.

Immer aufs Neue hat Heidegger sich auch mit der Sprache auseinandergesetzt. Diese Auseinandersetzung reicht von den am Modell der Aussage gewonnenen Urteilstheorien über den Mitteilungscharakter der Sprache, deren Aussagen im umsichtigen Verständnis des Zeugs gründen, bis hin zu der Einsicht, dass die Welt als solche sprachlich erschlossen ist, was in dem Text *Logos und Sprache* (263–277, GA 55, 252–270) entwickelt wird.

In seinen Bremer Vorträgen *Einblick in das was ist, Das Ding und Das Ge-stell* (279–310, GA 79, 3–45) setzt Heidegger neue Akzente und findet neue Beschreibungen und Begriffe für die Bestimmung der modernen Welt. Dabei trägt er die Spannung zwischen der traditionellen Sprache der Philosophie und den sprachlichen Möglichkeiten seines Denkens aus, was sich auch in seinem Vortrag *Der Satz der Identität* (311–321, GA 11, 33–50) zeigt. Die Skepsis gegen begriffliche Festlegungen bleibt bestehen; Heidegger besinnt sich statt dessen immer mehr auf die gesprochene Sprache, so im Text *Die Sprache Johann Peter Hebels* (323–325, GA 13, 123–125), und greift auch immer wieder zu Selbstinterpretation

und Selbstkritik, z. B. in seinem *Brief an Pater William J. Richardson* (327–333, GA 11, 145–152) aus dem Jahre 1962, zurück.

Diese Selbstkritik führt Heidegger zuletzt auch zu mehr Aufmerksamkeit auf die Dinge und zur Beschäftigung mit der bildenden Kunst, deren Wesen er in seinem Text *Die Kunst und der Raum* (335–340, GA 13, 203–210) zu entdecken versucht. Hier eröffnen die Skulpturen einen Raum, der dem technisch-wissenschaftlichen Raumverständnis entgeht. Das Wohnen wird zu einem Weltaufenthalt in Freiheit; sein Vorbild soll das Denken in der Einfachheit der Kunst haben, wie Heidegger in seinem Text *Cézanne* (341–342, Jahressgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1991) erläutert.

Im Anhang des Lesebuchs ist auch das *SPIEGEL-Gespräch mit Martin Heidegger* (345–370, GA 16, 652–683) vom September 1966 abgedruckt, das nach seinem Tod veröffentlicht wurde.

Ivan Kordić

Institut für Philosophie

Ulica grada Vukovara 54, HR 10000 Zagreb

ivan.kordic1@zg.htnet.hr

Federico Vercellone, *Oltre la bellezza*, Il Mulino, Collana Intersezioni, Bologna 2008, 204 S.

Der Satz, mit welchem Federico Vercellone, Professor für Ästhetik an der Universität Turin, seine Überlegungen zum Begriff des Schönen in der Moderne einführt, kann zweifelsohne als eine Hauptthese des Buches hervorgehoben werden: „Zunächst einmal gibt es keine Schönheit mehr im 20. Jahrhundert“ (S. 7). Wie ist diese Abwesenheit zu verstehen? Ist sie als eine Epoché, als ein Entzug bzw. endgültiges Ende, als Tilgung des Hauptbegriffs der modernen Ästhetik aufzufassen? Die Behauptung vom Ende der Schönheit stellt den Ausgangspunkt und zugleich die These des Buches dar, das sich, umrahmt von einer *Einleitung* und *Schlussbemerkungen*, in fünf dichte Kapitel gliedert. Methodologisch geht es um eine historisch-kritische Annäherung an den dem Begriff der „Form“ bzw. „Gestalt“ folgenden Begriff des Schönen. Dem Autor gelingt es dabei, das Schöne als Gegenstand der modernen Ästhetik ebenso sorgfältig wie überzeugend im Sinne einer Philosophie der Kunst, d. h. im Sinne eines