

GÜNTER FIGAL

Freiräume

Philosophische Untersuchungen

44

Mohr Siebeck

Philosophische Untersuchungen

herausgegeben von
Günter Figal und Birgit Recki

44



Günter Figal

Freiräume

Phänomenologie und Hermeneutik

Mohr Siebeck

GÜNTER FIGAL, 1949 geboren; Studium in Heidelberg; 1976 Promotion; 1987 Habilitation; 1989 Professor für Philosophie an der Universität Tübingen; 2002 ordentl. Professor für Philosophie an der Universität Freiburg im Breisgau.

e-ISBN PDF 978-3-16-155399-8

ISBN 978-3-16-155398-1

ISSN 1434-2650 (Philosophische Untersuchungen)

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

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen aus der Minion Pro gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Für A.M.E.S. in Liebe

Vorwort

Freiräume sind Offenheiten, die etwas zulassen und derart ermöglichen, zum Beispiel das Nachdenken über etwas und dessen schriftliche Artikulation. Die in diesem Buch versammelten Arbeiten denken über das Ermöglichende von Freiräumen nach – über Texte, Bilder und Bauwerke, auch darüber, wie Sachverhalte und Problemfelder durch die ihnen eigene Unbestimmtheit für das Nachdenken offene Fragen vorgeben. Erkundet wird außerdem, wie Freiräume gelebt werden können und wie es angemessen ist, sich in und zu ihnen zu verhalten. Dabei liegt es im Wesen der Sache, dass mit den Freiräumen auch andere Aspekte des Raumes zur Sprache kommen, vor allem Orte und Weiten, die zusammen mit den Freiräumen wesentlich ausmachen, was als Raum zu erfahren ist. Das Buch ergänzt meine Abhandlung *Unscheinbarkeit* (2015), so wie *Kunst* (2012) die Ergänzung von *Erscheinungsdinge* (2010) und *Verstehensfragen* (2009) die von *Gegenständlichkeit* (2006) ist.

Für Gespräche, Anregungen und Hinweise, die das Entstehen der in diesem Buch versammelten Texte begleitet und mit ermöglicht haben, bin ich dankbar. Vor allem danke ich meiner Frau Antonia Egel – in den Freiraum unseres Lebensgesprächs gehört alles, was ich denke und schreibe. Auch danke ich Christian Bermes, Gottfried Boehm, Ingolf U. Dalferth, David Espinet, Maurizio Ferraris, Theodore George, Arne Grøen, Gert-Jan van der Heiden, Toni Hildebrand, Nikoline Kästner, Tobias Keiling, Felipe León, Hans Peter Liederbach, Jean-Luc Marion, Hideki Mine, Laureano Ralon, John Sallis, Alexander Schwarz, Walter Schweidler, Joonas Taipale, Morten Thanning, Claudia Welz und Bernhard Zimmermann.

Elizabeth Wener hat die auf Englisch geschriebenen Texte kritisch geprüft. Uljana Akca, Marc Eberhardt, Ralf Kretzschmar, Teresa Zauner und vor allem Alexandra Hertlein haben die Texte zuverlässig und effizient redaktionell bearbeitet und die Satzvorlage erstellt. Die Zusammenarbeit mit dem Verlag, besonders mit Stephanie Warnke-De Nobili, war, wie immer, eine Freude. Auch dafür danke ich herzlich.

Inhalt

I. Philosophie

1. Schule der Einfachheit	3
2. Lichtung und Raum. Über eine Möglichkeit, mit Heidegger und über ihn hinaus zu denken	13
3. Gibt es wirklich etwas draußen? Skizze einer realistischen Phänomenologie	27
4. Zirkelformen des Verstehens	39
5. Schriftliches Denken. Über den literarischen Charakter der Philosophie	50
6. Performanz und Text. Zur Phänomenologie des Lesens	60
7. Finding the Right Concepts. On Dialectics in Plato's <i>Statesman</i> . . .	71
8. Beteiligter Blick von außen. Die literaturgeschichtliche Bedeutung der Philosophie als Literatur	82
9. Geschichte als Text und Textur	93

II. Kunst

10. Der Grund und die Räumlichkeit des Grundes	107
11. Seinkönnen in der Welt. Zur Phänomenologie des Entwerfens	118

12. To the Margins. On the Spatiality of Klee's Art	130
13. Aufstand der Dinge. Zu Erhart Kästners letztem Buch	138
14. Die Räumlichkeit der Bilder	149
15. On Dwelling. Considerations on Human Life, Buildings, and Space	154
16. „Ein Bauwerk, ein griechischer Tempel, bildet nichts ab.“ Überlegungen zur Architektur im Anschluss an Heidegger	165

III. *Leben*

17. Dualität und Inkarnation. Phänomenologisch-hermeneutische Überlegungen	179
18. Muße und Einfachheit. Henry David Thoreaus literarisches Lebensexperiment	184
19. Leibhaft inmitten der Dinge. Zur Möglichkeit einer phänomenologischen Anthropologie	193
20. Anthropologie der Theorie. Phänomenologische Perspektiven	205
21. Decentered-ness. Phenomenological Explorations	213
22. Trusting in Persons and Things	224
23. Derselbe im Hier. Phänomenologische Überlegungen zur Identität von Personen	234
24. The Centered-ness and Decentered-ness of Understanding Oneself	245
25. Die Unumgänglichkeit des Guten. Humanismus nach Heidegger . .	253

IV. Autobiographie

26. Phenomenology: Five Questions	267
27. Conversation with Laureano Ralon (Figure/Ground)	277
28. Freiraum. In memoriam Thomas Bader	287
Literaturverzeichnis	289
Nachweise	295
Personenverzeichnis	299
Sachverzeichnis	301

I. Philosophie

1. Schule der Einfachheit

Natürlich gibt es sie noch, immer noch, die Philosophie. Wie sollte man sinnvoll daran zweifeln? Sie wird in Vorträgen erörtert, an Universitäten gelehrt, in Schulen unterrichtet, gelegentlich ist sie in Zeitungen vertreten. Sie ist ein zwar kleiner, aber dennoch gut wahrnehmbarer Teil der Unterhaltungsversorgung, und wer etwas vermeintlich Gewichtiges zu sagen hat, heftet sich gern das Etikett ‚Philosoph‘ an. Als ‚Ethik‘ schließlich ist die Philosophie eine weithin anerkannte Säule der Lebensorientierung und der Wissenschaftskontrolle; bei der Erörterung und Beantwortung der Fragen auf Leben und Tod – Präimplantationsdiagnostik, Embryonenschutz, Palliativmedizin, Sterbehilfe ja oder nein – geht es allem Anschein nach nicht ohne Philosophie.

Doch bei näherer Betrachtung ist all dies keineswegs hinreichend, um auf die Vitalität der Philosophie zu schließen. Was an Universitäten gelehrt, an Schulen unterrichtet wird, ist meist Philosophiegeschichte, und diese ist als solche so wenig Philosophie wie die Religionsgeschichte Religion oder die Kunstgeschichte Kunst ist. Dass eine Tätigkeit ‚Philosophie‘ genannt wird, ist für ihren wahrhaft philosophischen Charakter außerdem keine Garantie; was dem Titel nach ‚Philosophie‘ heißt, kann, genauer betrachtet, auch etwas anderes sein: Metapherngeschiebe, mehr oder weniger geistvolle Plauderei. Und die ‚Ethik‘, von der meist im Hinblick auf die Medizin und die so genannten Lebenswissenschaften gesprochen wird, muss nicht philosophisch sein; was ‚Ethik‘ genannt wird, kann, wie es sogar meist der Fall ist, auch von Theologen, Juristen oder Politikern vertreten werden.

In der Verpackung, auf der ‚Philosophie‘ steht, ist also durchaus nicht immer Philosophie drin. Im Allgemeinen stört das wenig; kaum jemand schaut nach. Der Unterschied zwischen Etikett und Inhalt mag auch schwer zu bestimmen sein. Anscheinend ist die Philosophie keine feste, klar umrissene Größe; wenigstens ist sie es anscheinend nicht mehr, und da kann manches als Philosophie gelten. Doch wenn es einem ernsthaft um die Philosophie geht, ist das unbefriedigend, und es beunruhigt auch: Vielleicht gibt es die wirkliche, die wahrhafte Philosophie gar nicht mehr, vielleicht ist sie verschwunden, und wer an sie glaubt, hat es noch nicht gemerkt.

Indem man einen Blick auf das Schicksal der Philosophie in der Moderne wirft, kann sich zeigen, dass dieser Verdacht nicht ganz unberechtigt ist. Die für lange Zeit bestens etablierte Philosophie geriet mit der Moderne in Bedrängnis. Sie schrumpfte; Naturwissenschaften wie die Physik, die vorher zur Philosophie gehörten, machten sich selbständig. Auch sonst verlor die Philosophie an Terrain; um genuin philosophische Themen wie die Seele, die Politik und das öffentliche Leben bilden sich neue Wissenschaften: Psychologie, Politikwissenschaft und Soziologie, auch die philosophische Ästhetik, gerade erst in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts gegründet, bekommt durch neu entstehende Wissenschaften – Kunst-, Literatur-, Kultur- und Medienwissenschaft – Konkurrenz. Und schließlich sägten die Philosophen selbst an den sie tragenden Ästen, die beiden philosophischen Schlüsselfiguren der Moderne allen anderen voran. Marx wollte die Philosophie in soziale Praxis zurücknehmen, Nietzsche suggerierte, dass sie eigentlich Kunst sei und entsprechend der Philosoph ein degenerierter Künstler. Der von Marx und Nietzsche geäußerte Verdacht, die Philosophie bestehe nicht aus sich selbst und sei als Philosophie nicht zu begründen, hat im zwanzigsten Jahrhundert Schule gemacht und immer wieder zu philosophischen Abschiedsgesten von der Philosophie geführt.

Es ist ein langer, bis heute dauernder Abschied, eine *cérémonie des adieux*, an der die Repräsentanten der ‚Postmoderne‘ genannten Verzagtheitsphase der Moderne ebenso beteiligt sind wie die wissenschaftsgläubigen Naturalisten, die meinen, traditionell philosophische Fragen seien bei Wissenschaften wie Hirnforschung, Biologie, Kognitionswissenschaft viel besser aufgehoben. Was die Philosophie noch können oder nicht können soll, wird immer unklarer; ihre Konturen lösen sich auf wie die der Cheshire-Katze in *Alice in Wonderland*. Was bleibt, ist das Etikett ‚Philosophie‘, das nun auf vieles zu passen scheint, auf Lebenswichtiges wie Seichtes. Und was bleibt, ist die Verwaltung überlieferter, ‚Philosophie‘ genannter Bestände, Philosophiegeschichte; aber diese ist, wie gesagt, keine Philosophie.

Immerhin hat die Philosophiegeschichte im Hinblick auf die Frage, ob es noch Philosophie gibt, ein Gutes; in ihr muss ein Verständnis davon lebendig sein, was Philosophie *ist*, denn anders könnte sie Kulturgeschichte oder eine im weiteren Sinne verstandene Literaturgeschichte sein, aber nicht das, was sie sein will: *Philosophie*-Geschichte. Die klarste und deutlichste Ausprägung dieses Verständnisses dürfte zu finden sein, wenn die Philosophiegeschichte auf die Anfänge der Philosophie zurückgeht; wo die Philosophie sich als solche erst herausbildet und bildet, tritt sie dem philosophiegeschichtlichen Rückblick gleichsam jugendfrisch entgegen.

In ihrer frühen, vor allem durch Platon geprägten Gestalt, die hier mit wenigen Strichen umrissen sei, ist die Philosophie unvoreingenommene sachliche Klärung – unvoreingenommen, weil nicht durch Gewohnheiten, Interessen und Betroffenheiten getrübt. Ihre Frage heißt: Was *ist?* – zum Beispiel das Gerechte, das Schöne, das Wahre und Gute – und die Antwort soll allein an der zu bestimmenden Sache orientiert sein. Mit der philosophischen Was-ist-Frage ist ein Einstellungswechsel markiert; wer philosophisch fragt, will den selbstverständlich gewordenen, konventionellen Antworten nicht mehr trauen und gibt sich nicht mit Antworten zufrieden, die von Gewohnheiten, Machtwünschen, Interessen und affektiven Vorbehalten eingefärbt oder gar durchtränkt sind. Von dergleichen Trübungen soll das philosophische Fragen *frei* sein.

Aber diese Freiheit ist allein durch den Einstellungswechsel, mit dem sich das philosophische Fragen aufschließt, nicht garantiert; Rückfälle in die Bindung durch Gewohnheiten, Machtwünsche, Interessen und Betroffenheiten sind immer möglich. Deshalb muss das philosophische Fragen und Antworten *reflektiert* sein; es muss nach Kräften versuchen, in durchgängiger Selbstkontrolle Vorurteile, Selbstverständlichkeiten und andere Vorgaben auszuschließen. Nur so kann die Philosophie sein, was sie um ihrer Sachlichkeit willen sein muss: *voraussetzungslos*. Es gilt, jeden Begriff, den man verwendet oder prägt, neu zu prüfen, alles vermeintlich Gewusste neu zu bedenken, um zu sehen, ob es der Sache, um die es geht, angemessen ist oder nicht.

Weil die Philosophie voraussetzungslos ist, lässt sie sich auch als *Wissenschaft* verstehen, und zwar als Wissenschaft im eminenten Sinne. Als Wissenschaft klärt die Philosophie das in den anderen Wissenschaften Gewusste, aber nur Vorausgesetzte, selbstverständlich Angenommene und nicht eigens Befragte. Das heißt zwar nicht, die Philosophie müsste alle anderen Wissenschaften in sich einbegreifen, und es heißt auch nicht, diese anderen Wissenschaften seien nur möglich, wenn ihre Grundlagen philosophisch geklärt sind. Im Gegenteil – wie schon bei Platon zu lesen ist, funktioniert zum Beispiel die Mathematik auch ohne philosophische Grundlegung sehr gut; sie funktioniert umso besser, je weniger man sich von philosophischen Überlegungen zu ihren Grundlagen irritieren lässt. Aber sofern die Philosophie als Wissenschaft verstanden wird, ist die Wissenschaftlichkeit der anderen Wissenschaften in ihr begründet. Sie ist erste, weil grundlegende Wissenschaft.

Es ist dieses Verständnis der Philosophie als Wissenschaft, das in der Moderne zweifelhaft wird und so die Philosophie in Turbulenzen bringt. Obwohl der Wissenschaftscharakter der Philosophie von Descartes renoviert und von Hegel in einer *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* auf monumentale Weise ausgebaut worden war, wurde der bereits von Platon gesehene Sachverhalt,

dass die Wissenschaften auch ohne die Philosophie funktionieren, immer unübersehbarer. Kant hat es früh und sehr deutlich gesehen. Er hat die Philosophie in ihrem Verhältnis zu den Wissenschaften zu einer „Kritik“ zurückgenommen, die die Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft, in seinem Fall der Physik Newtons, klärt. Dabei hat er zeigen wollen, dass die wissenschaftliche Erkenntnis die einzig ausweisbare Erkenntnis sei.

Doch Kants Neubestimmung der Philosophie ist offenbar nicht so eindeutig gewesen, dass sie sich allgemein hätte durchsetzen können. Auch geriet sie in den Schatten von Hegels systematischem Riesengebäude, über dessen Portal wieder in dicken goldenen Lettern das Etikett „Wissenschaft“ zu lesen war. Angesichts der sich emanzipierenden Wissenschaften musste man umso gründlicher am Wissenschaftscharakter der Philosophie zweifeln. Wenn die Philosophie weder erste Wissenschaft ist noch Wissenschaft unter anderen – was ist sie dann? Ist die Philosophie dann überhaupt eine Wissenschaft oder ist sie, wie Nietzsche annahm, etwas durchaus anderes, eher Kunst, genauer: als Erfindung von immer begrenzten Weltdeutungs- und Orientierungsmöglichkeiten „Dichtung des Lebens“?

Doch wer das zugibt, gibt die Philosophie letztlich auf. Auch Nietzsche wusste, dass die Philosophie nicht oder nicht nur erfindet, sondern wesentlich findet; Philosophie klärt und deckt auf. Ohne diesen Anspruch ist die Philosophie nicht zu denken; auch Nietzsche gibt ihn nicht auf. Aber seine Begründung und Einlösung wird schwierig, sobald die Philosophie nicht mehr als Wissenschaft verstanden wird. Der lange Abschied von der Philosophie, von dem die Rede war, gilt denn auch, genauer betrachtet, eher ihrem Wissenschaftscharakter als ihr selbst. In der Moderne sucht man neue philosophische Wege, indem man versucht, das zur Philosophie unzweifelhaft gehörende Wissen anders als wissenschaftlich zu fassen.

Die entscheidenden Schritte in diese Richtung führen über die Wissenschaft dadurch hinaus, dass sie hinter diese zurückführen. Hatte Platon und nach ihm die ganze Tradition wissenschaftlicher Philosophie angenommen, die Philosophie habe es mit den Wissensgegenständen der Wissenschaften zu tun und verstehe diese nur besser, so führen die maßgeblichen philosophischen Expeditionen der Moderne in Bereiche, die *vorwissenschaftlich* und damit der Wissenschaft unzugänglich sind. Das heißt nicht, diese Bereiche ließen sich nicht auch wissenschaftlich erforschen. Aber indem man dies unternimmt, verfehlt man ihren vorwissenschaftlichen Charakter; man versteht nicht mehr, dass die Wissenschaft erst in ihnen und aus ihnen entsteht. Sofern die Grundlagen der Wissenschaft vorwissenschaftlich sind, lassen sie sich nicht wissenschaftlich klären. Zu ihrer Klärung bedarf es eines Denkens, das dem Nichtwissenschaftlichen,

dann auch Vorwissenschaftlichen gerecht werden kann, indem es von den eigentümlichen Voraussetzungen der Wissenschaften frei ist. Nicht- und vorwissenschaftliche Bereiche in diesem Sinne und damit originäre Themen der Philosophie sind das leibliche Leben und mit ihm die Wahrnehmung der Dinge inmitten der Dinge, die alltägliche Sprache, die Lebenswelt oder, was beinahe dasselbe ist, das In-der-Welt-sein, das Offenheit zu den Dingen ist und in dem die Dinge offen dafür sind, entdeckt zu werden.

Indem die Philosophie diese Bereiche erkundet, ist sie nicht mehr die bessere, weil die Gegenstände der Wissenschaft besser verstehende Wissenschaft. Sie erweist sich als ein Wissen ganz eigener, eben philosophischer Art. Das geschieht, wie gesagt, in der Moderne, keineswegs vorsätzlich und programmatisch, sondern auch aus der immer deutlicher werdenden Einsicht, dass die Wissenschaften sich nicht mehr philosophisch domestizieren lassen. Diese Einsicht muss keineswegs resignativ sein – als führe sie, in Trauer über den Verlust einstiger Größe, zu einer verkleinerten, weniger bedeutenden und entsprechend verzagten Philosophie. Im Gegenteil kann die Emanzipation der Wissenschaften von der Philosophie auch eine Befreiung sein. Nachdem die Wissenschaften sich verselbständigt haben, sieht man, dass es sie immer noch gibt, die Philosophie. Sie ist schlanker geworden und damit auch kräftiger – einfach mehr sie selbst. Sie kann ihre Möglichkeiten neu entdecken.

Damit schärft sich auch der Blick für die philosophische Tradition; man versteht genauer, was in den großen Texten dieser Tradition das eigentümlich Philosophische ist und kann diese Texte so anders lesen. Die Philosophiegeschichte ist damit zu einer rückblickenden Selbsterkundung der Philosophie geworden, und man sieht, welches Verständnis der Philosophie in ihr allein darin lebendig war, dass man ihren Gegenstand als Philosophie erkannte. Nun erkennt man die nach der Emanzipation der Wissenschaften frei gewordenen eigentlich philosophischen Möglichkeiten wieder und gewinnt damit ein klareres Verständnis der gegenwärtigen, der modernen Philosophie. Man versteht, warum gerade die frühen, den Anfang der Philosophie fixierenden Texte so frisch sind, wenn man sie im Zusammenhang der modernen Erfahrungen betrachtet. Man muss sie nicht länger als etwas noch Unfertiges, Tastendes lesen, in dem die spätere wissenschaftliche Pracht der Philosophie noch nicht erreicht ist. Man sieht, dass es gerade in ihnen um das eigentümlich Philosophische gegangen war. Und liest man sich weiter auf die Gegenwart zu, so sieht man, dass es auch in den Zeiten philosophisch-wissenschaftlicher Prachtentfaltung immer auch um das eigentümlich Philosophische geht.

Was dieses eigentümlich Philosophische ist, zeigt sich umso besser, je unterschiedener die Philosophie den Anspruch der Wissenschaftlichkeit aufgibt. Sie

muss deshalb nicht auf wissenschaftliche Darstellungsformen verzichten, aber sie ist ebenso in Darstellungsformen möglich, die wie der Essay oder der Aphorismus im engeren Sinne literarisch sind. Sogar Annäherungen an die Dichtung sind möglich. Von der Dichtung unterscheiden philosophische Texte sich jedoch grundsätzlich dadurch, dass sie ausweisungsbedürftig und variierbar sind. Ein Roman kann gut oder schlecht sein, aber er ist so, wie er ist, und muss nicht begründet werden. Und was ein Roman sagt, steht da, wie es da steht, während philosophische Gedanken immer auch anders formuliert, ergänzt und modifiziert werden können. Romane müssen keinem Gegenstand angemessen sein. Philosophische Texte hingegen können ihren Gegenstand mehr oder weniger gut treffen oder verfehlen. Mit einem Wort: Es gibt keine dichterische, wohl aber philosophische Wahrheit.

Das eigentümlich Philosophische zeigt sich demnach vor allem mit dem Gegenstand der Philosophie, dem es in Wahrheit zu entsprechen gilt. Dieser Gegenstand ist keine inhaltlich bestimmte Sache, als ob der Philosophie nur mehr ein Thema übrigbliebe. Es ist ein formal bestimmter Gegenstand, ein Gegenstandstyp, der sich mit verschiedenen Inhalten füllen lässt. Sofern ein Inhalt diesen Gegenstandstyp erfüllt, ist er damit als ein philosophischer erwiesen. Das heißt nicht, der Inhalt könne nicht auch anders behandelt werden, aber dann erfüllt er nicht die formale Bestimmung des Gegenstands der Philosophie. Der in diesem Sinne verstandene Gegenstand der Philosophie ist *das Einfache*. Philosophie ist die *Schule der Einfachheit*, und es ist die moderne Philosophie, mit der das in besonderer Deutlichkeit hervortritt.

Dafür gibt es Belege. In seinen 1913 erschienenen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* unterstellt Edmund Husserl seine Philosophie einem „Prinzip aller Prinzipien“ genannten Grundsatz, der besagt, „daß alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär darbietet (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit“, einfach hinzunehmen sei, „als was es sich gibt“. Statt sich durch „verkehrte Theorien“ irre machen zu lassen, soll die Philosophie, wie es erläuternd heißt, „nur aus den originären Gegebenheiten schöpfen“ und diesen „durch bloße Explikation und genau sich anmessende Bedeutungen Ausdruck [...] verleihen“.¹ In Ludwig Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen*, 1945 abgeschlossen, liest man, die „wichtigsten Aspekte der Dinge“ seien „durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen“. Und zur Erläuterung: „Die eigentlichen Grundlagen seiner Forschung fallen dem Menschen gar nicht auf. Es sei denn, daß ihm *dies* einmal

¹ EDMUND HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie, Husserliana III.1, hrsg. von Karl Schuhmann, Den Haag 1976, 51.

aufgefallen ist.“² Sofern es der Philosophie um diese „eigentlichen Grundlagen“, das Einfache und Alltägliche geht, sei die Philosophie das, „was vor allen neuen Entdeckungen und Erfindungen möglich“ sei.³ Dieses Vorgängige, das Einfache und Alltägliche, erschließe sich philosophisch nicht durch „Theorien“, sondern allein durch Beschreibung: „Es darf nichts Hypothetisches in unsern Betrachtungen sein. Alle *Erklärung* muss fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten.“⁴ Martin Heidegger schließlich schreibt 1946 in seinem an den französischen Philosophen Jean Beaufret gerichteten *Brief über den „Humanismus“*, das „Befremdliche“ an einem nicht mehr wissenschaftlich-philosophischen Denken sei „das Einfache“. Das gelte es erst zu entdecken, denn normalerweise stelle man sich das Denken „nach der Art des wissenschaftlichen Erkennens und seiner Forschungsunternehmen vor“. Es sei aber ein „unscheinbares Tun“, das sich wesentlich darin vollziehe, dass es eigens auf die Sprache achte und das so zu Denkende „in der Acht des Sagens“ behalte.⁵ Das Denken im Sinne Heideggers vertraut darauf, dass das Wesentliche über das Sein – über die Anwesenheit und Zugänglichkeit der Dinge, in der Sprache selbst gesagt ist; man muss nur auf die Sprache hören.

Husserls, Wittgensteins und Heideggers Bestimmungen der Philosophie oder des Denkens stehen in durchaus verschiedenen Zusammenhängen; was Husserl, Wittgenstein und Heidegger jeweils unter Philosophie oder Denken verstehen, weicht deutlich voneinander ab, und entsprechend unterscheiden sich auch ihre Philosophien. So kann Husserl, obwohl er sich an die Erkundung des Vorwissenschaftlichen macht, seine Philosophie nicht ohne innere Spannung, noch als Wissenschaft verstehen; Wittgenstein geht es um ein therapeutisches Denken, das philosophische Probleme nicht lösen, sondern auflösen will; Heidegger schließlich versteht sein Denken nicht mehr als Philosophie im traditionellen Sinne, sondern als Klärung der Möglichkeit von Philosophie und als Vorbereitung eines anderen Seins in der Welt, das ganz durch diese Möglichkeit bestimmt ist. Gerade wegen dieser Verschiedenheit der drei Selbstverständnisse ist der gemeinsame Bezug auf das Einfache erhellend. Gleichviel, ob die Philosophie als Beschreibung der originären Gegebenheit von etwas im Bewusstsein, als Analyse der alltäglichen Sprache oder als denkende Erkundung der Zusammengehörigkeit von Denken und Sein ausgearbeitet wird – in jedem Fall ist das,

² LUDWIG WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* 129; *Schriften* 1, Frankfurt am Main 1969, 346.

³ WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* 126; *Schriften* 1, 346.

⁴ WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* 109; *Schriften* 1, 342.

⁵ MARTIN HEIDEGGER, *Brief über den „Humanismus“*; in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Band 9, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1976, 362.

was zur Sprache kommen soll, einfach und muss deshalb, noch einmal mit Husserl gesagt, „einfach hingenommen“ werden.

Wie das Einfache und seine Erfahrung genauer zu verstehen sind, sagen die Äußerungen Husserls, Wittgensteins und Heideggers selbst. Etwas einfach hinnehmen, es einfach beschreiben, einfach der Sprache abhören, das heißt: es direkt, unmittelbar erfahren, also nicht überlagert durch vorgegebene Denkschemata oder im Netz vorgegebener Begriffe. Es heißt außerdem, das zu Erfahrende nicht von anderem her, als dessen Folge oder Ursache zu verstehen und es so zu „erklären“, sondern allein von ihm selbst her, als das, was es ist. Ein derart unmittelbares, einfaches Aufnehmen ist jedoch nur möglich, wenn das Aufzunehmende selbst einfach ist. Es darf nicht kompliziert sein, nicht auf schwer überschaubare Weise zusammengesetzt, so dass es sich allein in mehreren Schritten, in aufwendigen Forschungen erschlösse.

Obwohl das Einfache „einfach hingenommen“ werden muss, ist seine philosophische Erfahrung und Beschreibung eine echte Entdeckung. Das Einfache und Alltägliche fällt, wie Wittgenstein sagt, nicht eigens auf, obwohl es nicht versteckt ist. Es liegt offen zutage, aber man übersieht es, man schaut über es hinweg auf die vermeintlich wichtigen Dinge. Darin ist das Einfache das Schlichte und Unspektakuläre, das Unscheinbare, das nur zum Erscheinen kommt, indem man eigens auf es achtet und es durch das Mannigfaltige und darin Verwirrende hindurch sieht. Nicht selten ist es auch nötig, das Einfache als solches erst freizulegen; Erklärungen, schematische Beschreibungen, die das Einfache kompliziert machen und so verdecken, müssen durchschaut werden, damit man das Einfache als solches erkennt. Auch bedarf es besonderer Übung, das Einfache zu treffen. Die Sprache, in der man es erfassen und beschreiben will, muss unverbraucht sein – frei gegenüber terminologischen Festlegungen, wie sie die Wissenschaft kennt, und reflektiert, damit sie nah an ihrer Sache sein kann, statt sich selbstgenügsam zu feiern. Das Werk der hier exemplarisch genommenen Philosophen scheint zu belegen, dass die Beschreibung des Einfachen nicht leicht ist. Husserls und Heideggers Vorlesungs- und Forschungsmanuskripte, Wittgensteins Zettel stehen nicht für die Fragmentierung und Disparatheit des Denkens, sondern für die immer wieder neu ansetzende Konzentration auf etwas, das als es selbst zur Geltung kommen soll. Gesucht und geübt wird eine Mitte zwischen der schlicht alltäglichen Erfahrung, der das Einfache nicht auffällt, und dem wissenschaftlichen Blick, der es auf seine Weise verfehlen muss.

Die Schwierigkeit mit dem Einfachen wird noch dadurch verstärkt, dass das Einfache zwar das Unkomplizierte ist, aber nicht das Einförmige. Die originären Gegebenheiten, von denen Husserl spricht, also die in „leibhafter Wirklichkeit“ genommenen Anschauungsinhalte, sind ebenso gegliedert wie es die all-

tägliche Sprache ist, der Wittgensteins Aufmerksamkeit gilt, und ebenso verhält es sich mit der Sprache im Sinne Heideggers. Doch in seiner Gliederung zerfällt das Einfache nicht; es ist keine Summe verschiedener, auch für sich verständlicher und möglicherweise unabhängig voneinander bestehender Teile, die erst zu einem Ganzen zusammengefügt werden müssten. Immer ist es als der freie Zusammenhalt eines offenen Ganzen da, nicht als das in seinen Teilen fassbare Ganze selbst, sondern als die im Ganzen unscheinbare Ermöglichung der Ganzheit. Das Einfache hält zusammen wie ein Raum die in ihm versammelten Dinge zusammenhält, nicht als Organisationsprinzip, sondern als einfache Weite, in der etwas zusammen sein und sich zeigen kann. So spielt das Einfache in jeder Wahrnehmung, die unauflöslich mit dem Wahrgenommenen zusammengehört, so dass man beides, die Wahrnehmung und das Wahrgenommene, nur angemessen versteht, indem man sie in der Einfachheit ihrer Korrelation sieht. Das Einfache spielt in jedem Satz, darin, dass der Bezug auf das Gesagte dem Satz nicht von außen hinzugefügt werden muss, sondern zu ihm gehört, sofern er ein Satz ist. Auch das Zusammengehören von Denken und Sein, von Zugänglichkeit und Anwesenheit ist, wie Heidegger immer wieder zu zeigen unternimmt, etwas Einfaches, dessen man innewird, indem man das Offene, Freie, das die Möglichkeit beider ist, sieht.

Die genannten Sachverhalte – die Wahrnehmung, der einfache Satz, der Sachverhalt, dass etwas da und zugänglich ist – lassen einen Grundzug der Philosophie, die Schule der Einfachheit ist, erkennen. Diese Philosophie ist *antidualistisch*; sie will nicht an Entgegensetzungen orientiert sein und zum Beispiel die Wahrnehmung und das Wahrnehmbare wie zwei voneinander unabhängige Sachen behandeln, die nachträglich in Beziehung zueinander zu setzen sind und deren Beziehung in ihrer Möglichkeit erklärt werden muss. Entsprechend werden geläufige Unterscheidungen wie Leib und Seele, Stoff und Form, Mensch und Welt, Sinnlichkeit und Vernunft, Bewusstsein und Sein für das Denken des Einfachen fraglich. Was sich derart einander entgegensetzen lässt, soll vielmehr in seiner einfachen Zusammengehörigkeit gesehen und aufgezeigt werden. Nietzsche ist in dieser Hinsicht – und nicht nur in ihr – der erste konsequente Philosoph der Moderne; er gibt die starren Entgegensetzungen auf und versucht zum Beispiel in der Sinnlichkeit das Vernünftige, im Vernünftigen das Sinnliche zu entdecken.

An Nietzsche ließe sich auch besonders gut zeigen, dass das Denken des Einfachen sich gegen Dualismen richten kann, ohne dabei monistisch zu werden. Es wäre Nietzsche nicht eingefallen, die Vernunft auf die Sinnlichkeit oder die Seele auf den Leib zurückzuführen. Die Vertreter einer in diesem Sinne reduktionistischen Hirnforschung hätten in ihm keinen Verbündeten. Es gibt gute

Gründe, Nietzsche darin zu folgen. Der Versuch, Bewusstseinsphänomene auf physikalisch messbare Vorgänge zurückzuführen und so als solche Vorgänge zu erklären, muss scheitern, weil man die physikalischen Vorgänge, die man misst, nur als Bewusstseinsphänomene verstehen kann, wenn man diese Bewusstseinsphänomene *als solche* kennt – also nicht nur in ihrer physikalischen Reduktion. Bewusstseinsphänomene sind als solche keine Vorgänge im Gehirn, sondern Wahrnehmungen, Gefühle oder Gedanken, auch wenn diese ohne Vorgänge im Gehirn nicht möglich sind. Entsprechend ist der Versuch, Bewusstseinsphänomene wissenschaftlich zu erklären, von jenem Einfachen und Alltäglichen des Wahrnehmens, Empfindens und Denkens abhängig, das als solches nicht wissenschaftlich, sondern nur philosophisch erkundet werden kann. Eine Philosophie, die sich darauf beschränkt, der wissenschaftlichen Erklärung zuzuarbeiten, indem sie deren reduktionistische Erklärungen als den einzig angemessenen Zugang zu den Phänomenen des Lebens und Bewusstseins propagiert, gibt sich als Philosophie auf. Es wäre freilich auch ein philosophisches Selbstmissverständnis, wenn man die wissenschaftlichen Erklärungen zurückzuweisen oder zu widerlegen versuchte. Die Philosophie als Denken des Einfachen kann gar nicht gegen die Wissenschaft gerichtet sein, weil sie keine Alternative zur Wissenschaft ist. Weder als Wissenschaft noch als – reale oder nur vermeinte – Alternative zur Wissenschaft könnte sie zur Wissenschaft ein freies Verhältnis haben. Das aber braucht sie, wenn sie die Wissenschaft in ihrer Gebundenheit an das Nicht- und Vorwissenschaftliche verstehen und damit im einfachen Ganzen einer sowohl nichtwissenschaftlichen wie wissenschaftlichen Welt sehen will.

Mit diesen Überlegungen sollte deutlich geworden sein, dass eine Philosophie, die sich nicht mehr als Wissenschaft versteht, in einer wissenschaftlich geprägten Welt nicht überflüssig ist. Im Gegenteil ist sie nötiger als je, um der Wissenschaft gegenüber – nicht gegen die Wissenschaft – eine Freiheit zu wahren, die auch der Wissenschaft nur zugutekommen kann. Um diese Freiheit muss die Philosophie als ein Denken des Einfachen sich gar nicht bemühen. Sie stellt sich von selbst ein, indem man sich auf die Sache der Philosophie, das Einfache, bezieht und versucht, sie zur Sprache zu bringen. Immer wenn das geschieht, gibt es Philosophie.

2. Lichtung und Raum

Über eine Möglichkeit, mit Heidegger und über ihn hinaus zu denken

1.

Philosophieren ist seit Platon der Versuch sachlicher Klärung, und die Sachen, um die es dabei geht, sind von besonderer Art. Sie sind bekannt, oft vertraut und trotzdem nicht ohne weiteres zu bestimmen. Man findet schwer Abstand zu ihnen und findet deshalb für sie auch nicht leicht die angemessenen Worte. Für die Sachen der Philosophie gilt allgemein, was Augustinus über die Zeit sagt; man kennt sie, wenn man sie nicht zu klären versucht, aber wenn man gefragt wird oder sich fragt, was die Zeit sei, vermag man es nicht zu sagen.¹ Das Philosophieren beginnt mit dieser Wortlosigkeit, und es behält sie auch dann, wenn sich für das, was geklärt werden soll, Bestimmungen finden. Solche Bestimmungen sind immer annäherungsweise; sie sind nie definitiv, so dass die Sache, die man zu bestimmen versucht, immer auch unbestimmt bleibt. Darin ist nichts im schlechten Sinne Mystisches – als ob die Sachen der Philosophie sich der Anschauung und der Erfahrung entzögen. Man kennt sie, und das Unbestimmte an ihnen betrifft nur den Versuch ihrer Bestimmung. Wittgenstein hat die Überlegung zur Bestimmbarkeit der Zeit bei Augustinus am Beispiel eines Klarinettentons erläutert; man wisse, was die Zeit sei, auf gleiche Weise wie man wisse, wie eine Klarinette klinge.² Auch wenn man den Ton dieses Instrumentes im Ohr hat, ist seine Bestimmung und Beschreibung schwierig und nicht definitiv möglich.

Der angedeuteten Unbestimmtheit einer philosophischen Sache entspricht das Wortlose im Suchen und Finden von Worten für sie. Dass es ein Suchen und Finden ist und kein Haben, gehört zum Philosophieren dazu. Es gibt keine kodifizierte oder standardisierte Sprache, in der man die Sachen der Philosophie einfach erfassen könnte. Eine geklärte philosophische Sache hat man nicht ein

¹ AUGUSTINUS (Sancti Augustini), *Confessionorum Libri XIII*, Corpus Christianorum Series Latina XXXII, hrsg. von Klaus D. Saur, Turnholt 1962, XI, 14.

² LUDWIG WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, § 78.

für alle Mal ‚begriffen‘; die Aufgabe, sie zu bestimmen, stellt sich immer wieder anders und immer wieder neu. Im Rahmen des Möglichen geklärt ist eine Sache sozusagen im Netz vieler, niemals vollständiger Klarheiten.

Weil die Klarheit einer Sache derart von der für diese gefundenen Sprache abhängig ist, liegt es nahe, sich beim Philosophieren an bereits entwickelte Philosophien zu halten; mit ihnen ist die Sache, nach der man fragt, in bereits artikulierter Weise gegeben. Darin liegen Chancen, aber auch Gefahren: Chancen, sofern man auf die Möglichkeit, philosophisch nach einer Sache zu fragen, durch eine vorgegebene Philosophie aufmerksam werden kann und so für die eigenen Klärungsversuche bereits eine Vorklärung findet, aber auch, weil man sieht, dass man im Philosophieren nicht allein ist und es möglich und sinnvoll ist, auf verschiedene Weise philosophisch nach einer Sache zu fragen. Gefahren, sofern man die besondere sprachliche Artikulation einer Sache für die einzig mögliche, also für eine definitive Klärung dieser Sache halten kann, ja vielleicht sogar die Artikulation als die Sache selbst nimmt und sich ihr unterordnet, statt sie als eine Möglichkeit des Philosophierens zu nehmen. Dann hat man die Möglichkeit des Philosophierens verloren und merkt das noch nicht einmal, weil man die Autorität, der man sich unterworfen hat, für diese Möglichkeit hält.

2.

Was die Philosophie Heideggers betrifft, so dürften die mit ihr verbundenen Chancen und Gefahren besonders stark ausgeprägt sein. Einerseits hat diese Philosophie eine Wirkungsgeschichte, die sich als sehr eindrucksvolle Reihe originärer philosophischer Entwürfe manifestiert; jeder von diesen zeigt auf seine Weise, dass und wie es jeweils möglich ist, mit Heideggers Philosophie philosophisch zu denken und weiterzudenken. Andererseits ist der autoritative Charakter von Heideggers Philosophie unübersehbar und damit auch die Gefahr, dass man sich der Autorität dieser Philosophie unterwirft: ihrer sich in Eigenwilligkeiten einspinnenden Sprache, ihrem Anspruch auf Ausschließlichkeit und nicht zuletzt ihrer Verheißung geschichtlicher Authentizität und Wahrheit. Die Unterwerfung geht im Allgemeinen mit Befangenheit einher. Wer Heidegger in der Überzeugung folgt, gegen alles Bisherige und vor allem gegen die von Technik und Wissenschaft beherrschte Moderne sei ein neuer Anfang vorzubereiten, mit dem alles Unheil sich zum Heil wenden könne, mag wohl auch geneigt sein, die Einseitigkeiten und Vereinfachungen in Heideggers Bild der bisherigen Geschichte, der „Metaphysik“, zu akzeptieren und sich vielleicht sogar genötigt sehen, die Verblendungen und Ressentiments, die Infamien und Maßlosigkeiten

in Kauf zu nehmen oder gar zu rechtfertigen, die nach dem Zeugnis von Heideggers Notizbüchern, den so genannten *Schwarzen Heften*, in den Zusammenhang dieses Bildes gehören.³ Wenn man dazu nicht bereit ist und auch nicht dazu, Heideggers Ideologeme von seiner angeblich reinen Philosophie zu trennen und als marginal zu betrachten, muss man sich jedoch nicht von Heideggers Philosophie abwenden, unterstellend, dass sie im Ganzen keine Philosophie, sondern Ideologie sei. Man muss nur eines tun: nach der Sache dieser Philosophie fragen und sie so in ihrer Sachlichkeit, als Philosophie, verstehen. Wenn es gelingt, ihre Sache als solche zu fassen, kann man entscheiden, ob und wenn ja, inwieweit die problematischen und inakzeptablen Aspekte von Heideggers Denken und Schreiben in dieser Sache oder in Heideggers Version dieser Sache begründet sind; man kann sehen, auf welche Weise die Sache in Heideggers Philosophie zur Sprache kommt, und man kann prüfen, ob und inwieweit das einem selbst angemessen erscheint. Schließlich kann man fragen, wie diese Sache auch anders zu artikulieren ist, und Bestimmungen und Beschreibungen ausarbeiten, von denen man denkt, dass sie der Sache angemessen seien.

3.

Was also ist die Sache von Heideggers Philosophie? Gibt es überhaupt *eine* solche Sache oder mehrere, so dass man Heideggers Texte in verschiedenen, vielleicht sogar voneinander unabhängigen Hinsichten lesen muss? Gewiss *kann* man seine Texte so lesen, aber dennoch sind die so in den Blick kommenden verschiedenen Sachen solche eines Philosophierens, das sich, wie Heidegger selbst nicht müde wird zu betonen, im Ganzen durch *eine* Sache bestimmt. An diesem Anspruch ist Heideggers Philosophie zu messen, zumal sie allein durch ihre Sache eine bei aller Offenheit einheitliche Philosophie sein soll, nicht als ‚System‘ oder als ‚Lehre‘. Besonders prägnant hat Heidegger die Sache seiner Philosophie in einem späten, aus dem Jahr 1964 stammenden Vortragstext bestimmt, der die Sache bereits im Titel als „Aufgabe“ kennzeichnet und andeutet, wie diese Aufgabe *nicht* anzugehen sei: *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* – damit ist gesagt, dass die Aufgabe des Denkens nicht die Aufgabe der Philosophie sein könne. Die Aufgabe des Denkens stellt sich offenbar erst, wenn die Philosophie zu Ende gekommen ist; sie ist transphilosophisch wie auch das „Denken“, dem sie vorbehalten sein soll. Dieser Zusammenhang muss berücksichtigt werden, wenn man die Sache, die Heidegger als die des Denkens,

³ Vgl. GÜNTER FIGAL, Die andere Seite der Philosophie. Zu Heideggers „Schwarzen Heften“, in: *Journal Phänomenologie* 45, 2016, 101–118.

seines Denkens bestimmt, angemessen verstehen und erörtern will. Die Sache von Heideggers Denken versteht man nur zusammen mit ihrer Verfehlung.

Doch zunächst sollte die Frage beantwortet werden, was diese Sache und Aufgabe des Denkens ist. Es ist nicht, wie man vielleicht erwarten würde, ‚das Sein‘, auch nicht ‚das Seyn‘, sondern Heidegger nennt sie mit einem Wort, das er auch früher schon verwendet hatte, bereits in *Sein und Zeit*, aber nun erst als Grundwort versteht: *Lichtung*.

Erläutert wird die mit dem Wort benannte Sache vom Wort her. Wie man liest, habe das Wort nichts mit dem Licht zu tun, sondern mit dem Lichten oder Gelichteten „im Sinne des Freien und Offenen“.⁴ So bezeichnet es in alltäglicher Verwendung eine Stelle im Wald, die von Bäumen freigemacht wurde und so eine freie Stelle ist. ‚Frei‘ bedeutet dabei soviel wie ‚unbestanden‘, also leer, damit auch ‚zugänglich‘ und vor allem ‚offen‘, derart, dass diese Stelle einen freien, also uneingeschränkten Blick gewährt, zum Beispiel auf den Himmel, der im dichten Wald und im Dickicht kaum oder gar nicht zu sehen wäre. Auf der *Lichtung*, in ihrer Offenheit, kann etwas, das im dichten Wald verborgen bliebe, erscheinen, und auf ihr kann man sich blickend und zeigend auf dieses beziehen. In die *Lichtung* fällt außerdem ungehindert das Licht ein, so dass in ihr alles, das im Dunkel des Waldes nur schlecht zu sehen wäre, im Licht steht.

Wenn Heidegger das Wort ‚*Lichtung*‘ im Anschluss an eine derart zu erläuternde alltägliche Verwendung zur Bezeichnung der Sache und Aufgabe des Denkens gebraucht, so wird das Wort nicht zur Metapher – in dem Sinne, dass etwas mit der *Waldlichtung* nur Vergleichbares gemeint wäre. Bei dem, was Heidegger zur *Lichtung* sagt, geht es, wie er betont, nicht darum, aus „bloßen Wörtern, z. B. ‚*Lichtung*‘ bloße Vorstellungen“ zu ziehen, sondern darum, „auf die einzigartige Sache zu achten, die mit dem Namen ‚*Lichtung*‘ sachentsprechend genannt wird“.⁵ In diesem Sinne ist die *Waldlichtung*, an der sich die Bedeutung des Wortes ‚*Lichtung*‘ erläutern lässt, ein besonderer Fall, eine Konkretion dessen, was für Heidegger die Sache und Aufgabe des Denkens ist. Wie bei der *Waldlichtung* ist es immer, wenn von *Lichtung* die Rede sein kann; immer ist diese eine freie Offenheit, in der etwas erscheinen kann und in seinem Erscheinen zu erfahren ist. Das Erscheinen – Heidegger sagt „Scheinen“ und spricht auch vom „Anwesenden“ – braucht als solches eine „Helle“, die wiederum „in einem Offenen, Freien“ beruht, „das sie hier und dort, dann und wann erhellen

⁴ MARTIN HEIDEGGER, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, in: Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe Band 14, hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main 2007, 67–90.

⁵ HEIDEGGER, Zur Sache des Denkens, GA 14, 81.

mag“.⁶ So gehört das Spiel von Hell und Dunkel ebenso wie das von „Hall“ und „Verhallen“, von „Tönen“ und „Verklingen“⁷ in die „freie Gegend“⁸ der Lichtung.

Mit diesen Bemerkungen ist die Lichtung nicht nur verdeutlicht, sondern implizit auch in ihrem Stellenwert bestimmt. Die Lichtung im Sinne Heideggers ist eine *phänomenologische* Sache und Aufgabe – die wesentliche Sache und Aufgabe einer Phänomenologie, der es darum geht, in kritischem Abstand zu Husserls phänomenologischem Programm die *Möglichkeit* der Phänomene und ihrer Erfahrung zu klären. Das war bereits die Aufgabe der Phänomenologie von *Sein und Zeit* gewesen, nur, dass Heidegger in seinem frühen Hauptwerk diese Möglichkeit mit dem Dasein, genauer mit seiner „Erschlossenheit“, identifiziert hatte und so die Lichtung als Sein eines besonderen Seienden, nämlich des Seienden von der Seinsart des Daseins verständlich machen wollte.⁹ Was Heidegger in seinem späten Text gegen Husserl einwendet, nämlich dass die originäre Intuition und die ihr zugehörige Evidenz der phänomenologischen Forschung auf die Lichtung angewiesen seien,¹⁰ ist auch schon der Einwand und die phänomenologische Pointe des Autors von *Sein und Zeit*. Aber nun, in seinem späten Text, will Heidegger die Phänomenologie Husserls nicht mehr in einer daseinsanalytischen Konzeption des Lichtens revidieren, sondern derart, dass er die Möglichkeit des Erscheinens und seiner Erfahrung als eine Offenheit bedenkt, die beides, das Erscheinen und seine Erfahrung, einbegreift und so mit keinem von beiden identifiziert werden kann. Diese Offenheit ist für Heidegger die Sache des Denkens.

4.

Warum aber soll diese Sache allein die eines von der Philosophie abgegrenzten Denkens sein und keine Sache der Philosophie sein können? Heideggers Antwort ist eine Behauptung: Weil die Philosophie die Lichtung nicht denken kann. Das wiederum ist nach Heideggers Verständnis so, weil die Philosophie von Anfang an nur das von der Lichtung Ermöglichte, das Erscheinende oder Anwesende, bedacht habe, nicht aber das Erscheinen und die Anwesenheit selbst und erst recht nicht deren Ermöglichung. Obwohl die Lichtung mit dem Wort Ἀλήθεια, wie Parmenides es gebraucht, „genannt“ sei, werde sie „in der Folgezeit der Phi-

⁶ HEIDEGGER, Zur Sache des Denkens, GA 14, 79.

⁷ HEIDEGGER, Zur Sache des Denkens, GA 14, 81.

⁸ HEIDEGGER, Zur Sache des Denkens, GA 14, 80.

⁹ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe Band 2, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1977, 177.

¹⁰ HEIDEGGER, Zur Sache des Denkens, GA 14, 81.

losophie nicht eigens als solche gedacht“.¹¹ Heidegger sagt nicht direkt, warum das so sein soll, sondern beschränkt sich auf eine Reihe von in Frageform artikulierten Vermutungen, von denen die wichtigste ist, dass „das Sichverbergen“, die Verborgenheit“ zur Ἀλήθεια und damit auch zur Lichtung gehöre. In diesem „Sichverbergen der Lichtung der Anwesenheit“ walte, wie Heidegger frageweise vermutet, „ein Bergen und Verwahren, aus dem erst Unverborgenheit gewährt werden und so Anwesendes in seiner Anwesenheit erscheinen kann“.¹² Die Möglichkeit des Erscheinens und seiner Erfahrung müsste demnach verborgen sein, um die Ermöglichung, die sie ist, sein zu können. Aber warum? Ganz und gar verborgen kann die Möglichkeit des Erscheinens und seiner Erfahrung nicht sein, wenn sie denn zur Sache und Aufgabe des Denkens werden kann. Warum aber ist dann nicht längst ein Philosoph, zum Beispiel Parmenides, darauf gekommen, nach ihr zu fragen? Heidegger deutet seine Antwort darauf nur vage an: weil die Ἀλήθεια im Anfang der Philosophie nicht als Unverborgenheit, sondern allein vom Anwesenden her, als „Richtigkeit und Verlässlichkeit“ erscheine, und zwar „für das natürliche Erfahren und Sagen des Menschen“.¹³ Wenn die Philosophie diese Sicht übernimmt, was sie nach Heidegger tut, dann kann das nur heißen, dass die Philosophie wesentlich an dieses „natürliche Erfahren und Sagen“ gebunden ist. Dann unterliegt sie, mit Husserl gesagt, der „natürlichen Einstellung“, und entsprechend führt der entscheidende Schritt in die Phänomenologie, nämlich die Einklammerung oder Außerkraftsetzung der natürlichen Einstellung, über die Philosophie hinaus. Indem Heidegger derart die Philosophie aus der Phänomenologie ausschließt, gibt er zugleich einer Grundmaxime Husserls, die er sich zu eigen macht, eine sehr eigentümliche Wendung. Die Überzeugung, „nicht von den Philosophien, sondern von den Sachen und Problemen“ müsse „der Antrieb der Forschung ausgehen“¹⁴, wird zu der Überzeugung, der Antrieb zum Denken könne überhaupt nicht philosophisch sein. Während Husserl sich allein gegen die dogmatische Autorität der „Philosophien“ gewandt hatte, wendet Heidegger sich allgemein gegen die Philosophie.

5.

Warum aber soll das Denken im Sinne Heideggers können, was die Philosophie nicht konnte? Wieso ist die Jahrtausende lange Lichtungsvergessenheit mit ei-

¹¹ HEIDEGGER, Zur Sache des Denkens, GA 14, 85.

¹² HEIDEGGER, Zur Sache des Denkens, GA 14, 88.

¹³ HEIDEGGER, Zur Sache des Denkens, GA 14, 87.

¹⁴ Zitiert nach HEIDEGGER, Zur Sache des Denkens, GA 14, 77.

nem Mal zu Ende, so dass die Aufgabe des Denkens sich stellen kann? Auch darauf antwortet Heidegger mit einer Behauptung: Weil die Philosophie zu Ende gekommen ist. Das soll, wie Heidegger ausführt, weder heißen, dass sie sich in höchster Vollkommenheit erfüllt habe, noch, dass sie sich in ihren Möglichkeiten erschöpft habe.¹⁵ Nach Heideggers Darstellung ist es vielmehr so, dass „ein entscheidender Zug“ der Philosophie, der bereits „im Zeitalter der griechischen Philosophie“ zum Vorschein komme, nämlich „die Ausbildung von Wissenschaften innerhalb des Gesichtskreises, den die Philosophie eröffnete“, sich inzwischen umfassend entwickelt habe. Die Ausbildung der Wissenschaften sei aber „zugleich ihre Loslösung von der Philosophie und die Einrichtung ihrer Eigenständigkeit“.¹⁶ Eben dies, die „Einrichtung“ dieser „Eigenständigkeit“, ist das Ende der Philosophie; die aus der Philosophie hervorgegangenen Wissenschaften treten an ihre Stelle. Das soll nicht heißen, dass die Philosophie vollkommen verschwinde. Ähnlich wie Hegel das Ende der Kunst diagnostiziert und dabei eingeräumt hatte, dass die Kunstproduktion zwar weitergehen könne, aber als Gestalt des Geistes keine Wahrheit mehr habe, sieht Heidegger die Versuche, trotz der Verselbständigung der Wissenschaften noch zu philosophieren, an ihrer Unglaubwürdigkeit scheitern; es komme nurmehr „zu epigonalen Renaissance[n] und deren Spielarten“.¹⁷ So muss – und, wie Heidegger offenbar annimmt: kann – der im Anfang wahrhaft philosophische Impuls sich verwandeln und über die Philosophie hinausgehen; im unbefangenen Rückblick und geleitet durch die phänomenologische Frage nach dem Erscheinen und seiner Möglichkeit kann man fragen, was die aller Philosophie vorausgehende Möglichkeit der Philosophie war und so auf das in der Philosophie Verborgene kommen. Die Frage, wie dieses Verborgene in seiner wesentlichen Verborgenheit zur Sache des Denkens werden kann, lässt Heidegger offen. Führt die Spur, die durch das Nennen dieses Verborgenen im Wort *Ἀλήθεια* gelegt ist, auf das Verborgene hin? In jedem Fall nimmt Heidegger an, dass sich das Philosophieren zum Denken wandeln kann und in dieser „Wandlung“¹⁸ seine Sache und Aufgabe findet, die nach Heideggers Überzeugung zugleich die Aufgabe eines globalen Umdenkens ist. Gedacht sei „an die Möglichkeit, daß die jetzt erst beginnende Weltzivilisation einst das technisch-wissenschaftlich-industrielle Gepräge als die einzige Maßgabe für den Weltaufenthalt des Menschen überwindet“.¹⁹

¹⁵ HEIDEGGER, Zur Sache des Denkens, GA 14, 70.

¹⁶ HEIDEGGER, Zur Sache des Denkens, GA 14, 70.

¹⁷ HEIDEGGER, Zur Sache des Denkens, GA 14, 71.

¹⁸ HEIDEGGER, Zur Sache des Denkens, GA 14, 75.

¹⁹ HEIDEGGER, Zur Sache des Denkens, GA 14, 75.