

Heidegger und Aristoteles. Heidegger-Jahrbuch Bd. 3, hg. von Alfred Denker, Günter Figal, Franco Volpi und Holger Zaborowski, Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2007, 332 Seiten, ISBN 978-3-495-45703-0, 48 €

Das Heideggerbild in Deutschland ist nach wie vor geprägt durch die feuilletonistisch aufbereiteten Aufregungen um den Philosophen Martin Heidegger, wie sie zuletzt wieder anlässlich des Buches von Emmanuel Faye und seiner These von der Heideggerischen *Introduction du nazisme dans la philosophie* (Paris 2005) entbrannt sind. Kaum beachtet wird dagegen die ebenso anhaltende wie gründliche philosophische Auseinandersetzung mit einem Werk, das nachhaltige Spuren in fast allen Bereichen geistigen Lebens hinterlassen hat, in der Kunst ebenso wie in der Theologie, der Medizin oder Literatur – vor allem jedoch in der Philosophie selbst, wie die Reihe namhafter Schüler Heideggers, angefangen bei Hannah Arendt über Hans Jonas, Hans-Georg Gadamer und Eugen Fink bis hin zu fast allen Vertretern der französischen Phänomenologie beweist. Bislang waren es vor allem die *Heidegger Studien*, die sich als internationales Forum seit 1985 der kontinuierlichen Interpretation von Heideggers Schriften (die Gesamtausgabe ist auf über 100 Bände projiziert) widmeten. Ihnen steht seit 2004 ein weiteres Periodikum zur Seite: das von Alfred Denker und Holger Zaborowski herausgegebene *Heidegger-Jahrbuch*. Es ist keiner der Heidegger-„Schulen“ entsprungen und hat es dennoch (oder gerade deshalb?) geschafft, sich in Kürze einen Grad an Aufmerksamkeit zu verschaffen, der in der Lage sein dürfte, der Heidegger-Forschung jenes gediegene Gran akademischer Normalität zu verleihen, das ihr bis heute abgeht.

Denker/Zaborowski sehen die Aufgabe des Jahrbuches vor allem darin, die sachliche Auseinandersetzung mit Heideggers Werk voranzubringen sowie Perspektiven der Forschung sowohl in systematischer Hinsicht wie auch im Kontext der Philosophie-, Ideen-, Zeit- und Rezeptionsgeschichte aufzuzeigen. Entsprechend hat jeder Band hat einen thematischen Schwerpunkt, besteht aus einem Dokumentationsteil – bislang unveröffentlichtes Nachlassmaterial: Seminare, Briefe, Notizen – und einem weitaus umfangreicheren Interpretationsteil. Er wird durch ein Register sowie Mitteilungen, Tagungsberichte und Kurzbeiträge abgerundet. Band 1 enthält zudem ein detailliertes Schriftenverzeichnis Martin Heideggers, das in den weiteren Bänden fortgeführt und ergänzt wird. Die Schwerpunkte der beiden bereits erschienenen Jahrbücher galten den Themen „Heidegger und die Anfänge seines Denkens“ sowie „Heidegger und Nietzsche“, folgende Schwerpunktthemen werden das Verhältnis Heideggers zum Nationalsozialismus, sein Verhältnis zur Phänomenologie Husserls und zum ostasiatischen Denken sein.

Der jetzt vorliegende, von Günter Figal und Franco Volpi mitherausgegebene Band 3 ist dem Thema „Heidegger und Aristoteles“ gewidmet. Er greift damit ein Verhältnis auf, das für Heidegger sein ganzes Denken hindurch bestimmend gewesen ist. So hat Heidegger selbst auf die prägende Bedeutung der Schrift Franz Brentanos *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862) für seine Anfänge hingewiesen und immer wieder betont, dass es die griechische Erfahrung der Wahrheit als *aletheia*, als „Unverborgenheit“ alles Anwesenden war, die sein Denken in Atem hielt. Die Auffassung des Seins als ein Ans-Licht-Treten und Sichzeigen und das daraus entspringende Diktum, wonach Ontologie nur als Phänomenologie möglich sein soll, als ein Sagen dessen, was sich zeigt (*Sein und Zeit* § 7), bildet dabei zugleich das Scharnier wie die Differenz zur aristotelischen Ontologie. Zwar ist und bleibt Heidegger insofern Aristoteliker, als er sein Denken als Ontologie begreift, wie Günter Figal in seinem einleitenden Beitrag „Heidegger als Aristoteliker“ hervorhebt (S. 75). Sofern diese Ontologie für den rund 2500 Jahre Jüngeren jedoch vor allem in ihrer geschichtlichen Fragwürdigkeit aufbricht, habe Aristoteles für Heidegger „den Januskopf eines Anfangs, der kein absoluter Anfang ist, sondern ein Wendepunkt“ (S. 61): Ein Punkt, der die abendländische Tradition theoretischer Philosophie beginnen lässt, wie er zugleich ihre inneren Erfahrungen verschließt und vergisst.

Das daraus entspringende Verhältnis von „Destruktion“ der aristotelischen Ontologie und „Wieder-holung“ derjenigen Frage, die Heidegger als die nach dem lebendigen „Sinn von Sein“ herausstellt, bildet damit das Zentrum der Auseinandersetzung beider Philosophen (vgl. hierzu den Beitrag von Helmuth Vetter). Destruktion bedeutet dabei so viel wie „Abbauen“, „Abtragen“, und zwar die verhärteten, leblos gewordenen Schichten historischer Aussagen, die sich über die ursprünglichen Quellen gelegt haben. Es geht von nun an darum, die ursprünglichen Erfahrungen der theoretischen Architektur des Wissens wieder wachzurufen bzw. die aristotelischen Kategorien so weit zu verflüssigen, dass Leben als ihre innerste Wendung deutlich werden kann (vgl. den Beitrag von Jean-François Courtine). Es sind vor allem zwei Ziele, auf die sich die Destruktionsbemühung Heideggers dabei bezieht: (1) die Rückübersetzung der theoretischen Lebensformen in Kategorien des praktischen Lebens und (2) der Versuch, die Phänomene der Zeit und der Bewegung in kritischer Abgrenzung von den substanzialistischen und physikalischen Voraussetzungen der aristotelischen Ontologie zu bestimmen.

Zu beiden Fragesträngen liegen im *Heidegger-Jahrbuch* bemerkenswerte Beiträge vor. In den Umkreis von Heideggers produktiver Rekonstruktion der aristotelischen *phronesis* und damit der Frage nach dem Verhältnis von *Nikomachischer Ethik* und *Sein und Zeit* gehören die Aufsätze von Ralf Elm, Anna Pia Ruoppo und Friederike Rese. Robert Metcalf zeigt,

inwiefern Heidegger in seiner Deutung des *logos* als Erscheinen und Sehenlassen (*apophainesthai*) den rhetorisch-politischen Kontext von Aristoteles' Denken miteinbezieht, und verteidigt ihn damit gegen den Vorwurf der ontologischen Abstraktion von den ethisch-politischen als den eigentlich *menschlichen* Angelegenheiten des Lebens. Franco Volpi beleuchtet die merkwürdige Tatsache, dass Heidegger trotz seiner Konzentration auf die Dimension des Ontologischen über seine Schüler zu einer Rehabilitierung der praktischen Philosophie beigetragen habe, wie sie etwa bei Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer und Joachim Ritter hervortritt („Neoaristotelismus“). In seinem schönen und genauen Beitrag zeigt Jussi Backmann, inwiefern die „Sorge“, als die sich das Sein des Menschen beim frühen Heidegger enthüllt, als eine Übersetzung der aristotelischen *praxis* aufzufassen sei. Deren Gegenwart ist nicht die metaphysisch-ideale Gegenwart der theoretischen Vernunft, sondern der, wie Heidegger schreibt, „[...] *Blick des Auges, der Augenblick auf das jeweils Konkrete, das als solches immer anders sein kann*“ (zit. S. 216). Das „*Discrimen*“ zur Zeitlosigkeit des Theoretischen stellt somit die im Einzelnen aufspringende Zeit des Augenblickes dar. Als „Annahme der vereinzelt Sterblichkeit“, die „die ‚allermenschlichste‘ Seinsmöglichkeit des Menschen“ ausmacht, bildet sie „das sterbliche Gegenstück zur Unsterblichkeit des aristotelischen *theorein*“ (S. 218). Mit dieser Herausstellung des im einzelnen Handeln verankerten Augenblickes als dem primären und eigentlichen Modus der Gegenwart ist über die geläufige Dimension der Praxis hinaus wiederum die Ontologie der Heideggerischen Fragestellung angespielt. Diese bezieht ihre wirkmächtige Besonderheit nämlich aus dem Einbezug der *Zeitlichkeit* bzw. *Zeit*, genauer aus der abgründigen Versammlung des Augenblicks, dessen metabolische Zeitstruktur Aristoteles nicht durchschaut habe. Zu einer Weiterführung des Problems eines *Umschlages von Zeit in Sein* kommt der späte Heidegger dann im Zusammenhang der „Kehre“ und dem hier entfalteten Gedanken vom Zeit-Spiel-Raum. Der Augenblick nennt jetzt ein epochales Innehalten von Geschichte, dem jäh die „Lichtung des Seins“ entspringt.

Die auf das Spätwerk vorweisende Verschlingung der beiden Fragestränge, einmal dem nach der Dimension der *Praxis* wie dem nach der spezifischen Struktur der *Zeit*, zeichnet auch zwei weitere wichtige Beiträge aus. Walter Brogan verfolgt, inwiefern Heidegger gegen sein Verdikt von der griechischen Verkennung des Temporalen Aristoteles' Überlegungen zur *Zeit* minutiös nachzeichnet und von hier aus zeigen kann, dass die Tradition die radikalsten Dimensionen der aristotelischen *Zeit-* und *Raumanalyse* verkannt und übergangen hat. Der Beitrag von Servanne Jollivet führt diese Bezüge auf beeindruckende Weise zusammen. Sie arbeitet heraus, wie Heidegger den die aristotelische *Physik* auszeichnenden Begriff der Bewegung (*kinesis*) zunächst bis zur Struktur der „Bewegtheit“ menschlicher Existenz

radikalisiert, um von hier die substanzialistischen Grundlagen der abendländischen Ontologie kritisch zu hinterfragen. Die Neuaneignung der *Physik* geschieht also durch eine Engführung ihrer physikalisch-kinetischen Kategorien auf die zeitliche Bewegtheit des menschlichen Lebens – oder anders formuliert: der Natur (*physis*) auf die Geschichte. Das bedeutet, dass die schlichte, ontische Präsenz der Natur durch die „Geschichtlichkeit mit ihrer ‚schicksalhaften‘ und sozusagen ‚metabolischen‘ Dimension“ unterlaufen wird bzw. geöffnet auf eine ursprünglichere Grunderfahrung: die Erfahrung der Zeit. Sie allein ist es, die den Sinn der aristotelischen Ontologie erhalten kann – als ein übernommenes und „mit einer neuartigen Tiefe versehenes Erbe“ (Jollivet, S. 155).

Cathrin Nielsen