

Dermot Moran

"Die Destruktion der  
Destruktion: Heideggers  
Versionen der Geschichte  
der Philosophie"

pp. 295 - 318

# MARTIN HEIDEGGER KUNST - POLITIK - TECHNIK

Herausgegeben von  
Christoph Jamme und Karsten Harries

Eingeleitet von  
Otto Pöggeler

Wilhelm Fink Verlag · München

1992

## Inhaltsverzeichnis

<i>Otto Pöggeler</i> Einleitung: Hölderlin, Hegel und Heidegger im amerikanisch- deutschen Gespräch .....	7
---	---

### I. KUNST UND PHILOSOPHIE

<i>Daniel O. Dahlström</i> Kunst und Weltweisheit .....	45
<i>Otto Pöggeler</i> Heidegger und die Kunst .....	59
<i>Kathleen Wright</i> Heidegger und die Ermächtigung der Dichtung Hölderlins .....	85
<i>Karlheinz Stierle</i> Ein Auge zuwenig. Erde und Welt bei Heidegger, Hölderlin und Rousseau .....	95
<i>Christoph Jamme</i> Der Verlust der Dinge. Cézanne-Rilke-Heidegger .....	105

### II. PHILOSOPHISCHE POLITIK – POLITISCHE PHILOSOPHIE?

<i>Joachim W. Storck</i> Martin Heidegger und Elisabeth Blochmann. Anmerkungen zu einem Briefwechsel aus fünf Jahrzehnten .....	121
<i>Richard Rorty</i> Eine andere mögliche Welt .....	135
<i>Klemens von Klemperer</i> Martin Heidegger, Zeitgenosse. Von der Hybris einer philosophi- schen Politik .....	143

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Kunst, Politik, Technik:** Martin Heidegger / hrsg. von  
Christoph Jamme und Karsten Harries. Eingeleitet von  
Otto Pöggeler. – München: Fink, 1992  
ISBN 3-7705-2745-3  
NE: Jamme, Christoph [Hrsg.]; Heidegger, Martin

ISBN 3-7705-2745-3

© 1992 Wilhelm Fink Verlag, München

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn

<i>Randall Havas</i>	
Der Nihilismus und die Illusion des Nationalismus .....	161
<i>Alexander Schwan</i>	
Heideggers „Beiträge zur Philosophie“ und die Politik .....	175
<i>Karsten Harries</i>	
Verwahrloste Welt. Philosophie, Politik und Technik .....	203
 III. THEOLOGIE, GESCHICHTE UND TECHNIK  	
<i>Hugo Ott</i>	
Zu den katholischen Wurzeln im Denken Martin Heideggers. Der Theologische Philosoph .....	225
<i>Friedrich-Wilhelm von Herrmann</i>	
Das Ereignis und die Fragen nach dem Wesen der Technik, Politik und Kunst .....	241
<i>Rainer Schürmann</i>	
Ein brutales Erwachen zur tragischen Bestimmung des Seins: über Heideggers „Beiträge zur Philosophie“ .....	261
<i>Thomas McCarthy</i>	
Heidegger und die Kritische Theorie: Die erste Begegnung .....	279
<i>Dermot Moran</i>	
Die Destruktion der Destruktion. Heideggers Versionen der Geschichte der Philosophie .....	295
<i>Klaus Held</i>	
Die Welt und die Dinge. Zur Deutung der Philosophie Martin Heideggers .....	319
Namensregister .....	335

Otto Pöggeler

## Einleitung

Hölderlin, Hegel und Heidegger im amerikanisch-deutschen Gespräch

Es fällt schwer, für das geistige Leben der deutschsprechenden Länder in der Umbruchzeit um 1800 einen gemeinsamen Nenner zu finden. Nicht von ungefähr kam deshalb die Rede von der „Goethe-Zeit“ in Gebrauch, die aber die vielen Tendenzen der Zeit zu sehr auf eine einzige, allerdings überragende Gestalt konzentriert. Konnte nicht ein scheiternder junger Dichter wie Hölderlin weiter in die Zukunft ausgreifen, gab es nicht auch Entwicklungen, die dem Weimarer Minister entgingen? Nach den revolutionären Umbrüchen, die von Frankreich ausgingen, versuchte der Wiener Kongreß eine Rekonstruktion Europas. Heute ist es kaum noch nachvollziehbar, daß so kluge Staatsmänner wie der britische Außenminister Castlereagh und der österreichische Staatskanzler Metternich dem Plan zustimmten, dem wiedererstandenen Preußen das herrschaftslos gewordene Rheinland nebst Westfalen als Provinzen zuzusprechen, damit ein Schutzwall gegen das unruhige Frankreich entstehe. War damit nicht der Weg vorgezeichnet, auf dem Preußen seine östlichen und westlichen Besitzungen auch territorial verbinden mußte, um schließlich den mitteleuropäischen Pluralismus zu überwinden zugunsten einer Einigung Deutschlands nur von Preußen aus?

Der Kampf um die Hegemonie blieb keine bloße Drohung; in den dreißig Jahren vom Anfang des Ersten Weltkriegs bis zum Ende des Zweiten führte er in eine Katastrophe, die Europa als einstige Mitte der Welt zerstörte und zuerst einmal eine Teilung der Welt zwischen Amerika und einem weltrevolutionär organisierten Rußland brachte. Die Bundesrepublik Deutschland, die nach dem Zweiten Weltkrieg aus dem größeren Rest der deutschsprachigen Gebiete entstand, verstand sich von Anfang an in einer gewissen Weise als ein Anti-Preußen: keines ihrer Länder sollte in der neuen Föderation ein Übergewicht haben; von den Regionen aus sollte ohne nationalistische Tendenzen Mitteleuropa reorganisiert und in ein einheitliches neues Europa eingebunden werden.

Mußte eine Bemühung um das geistige Leben der Goethe-Zeit und um seine politischen Grundlagen in dieser Situation nicht völlig neu ansetzen? Man konnte nicht mehr davon ausgehen, daß Idealismus und Romantik in Jena eine Gegenposition gegen die Weimarer „Klassik“ (wie man später

Dermot Moran

## Die Destruktion der Destruktion

Heideggers Versionen der Geschichte der Philosophie

In *Sein und Zeit* (1927) schlug Heidegger als integralen Teil seiner phänomenologischen Ontologie eine „Destruktion“ der Geschichte der Philosophie vor. Trotz der offensichtlichen Bedeutung dieses Konzeptes der „Destruktion“ unterzieht Heidegger es zu keinem Zeitpunkt einer systematischen Kritik; auf der anderen Seite wiederum widerruft oder revidiert er den Begriff in seinen späteren Schriften niemals. Dies bleibt in seiner Gedankenwelt ungedacht. Doch bedarf der Begriff selbst offensichtlich einer weitreichenden Auslegung und Kritik, wenn man die Rolle bedenkt, die der Begriff bei der Entstehung der Dekonstruktionsbewegung spielen sollte. Indem wir Heideggers eigene Ansicht zu der Verantwortung von Begründern und großen Denkern bezüglich ihres originären Denkens teilen, können wir Heidegger nicht von der damit verbundenen Verantwortung lossprechen, uns eine unverfälschte Deutung seiner eigenen Grundbegriffe zu geben und sie somit vor Verzerrung und Verunreinigung zu bewahren.

Heideggers Einfluß auf die Philosophie der Gegenwart wird zum Teil damit assoziiert, daß er sich der historischen und metaphysischen Spuren, die jeder philosophische Begriff mit sich bringt, äußerst bewußt war. Trotzdem variiert sein Umgang mit philosophischen Begriffen auf radikale und scheinbar willkürliche Weise. Einige Begriffe – insbesondere griechische und lateinische Philosopheme wie οὐσία, φύσις, ἀλήθεια, „substantia“, „essentia“ und deutsche Begriffe wie ‚Wesen‘, ‚Grund‘ – erfahren eine bis in Einzelheiten kritische Behandlung, die häufig eine spekulative etymologische Analyse oder eine Rekonstruktion einschließen; andere Begriffe werden mit Bedacht als technische Begriffe angekündigt, und doch fehlt eine Analyse oder Dekonstruktion. Dies ist eigenartig und scheint ein Mangel der Heideggerschen ‚Methodologie‘ zu sein (wenn es uns gestattet ist, diesen Begriff zu verwenden, obwohl Heidegger selbst ja mit Nachdruck „gegen Methode“ ist).<sup>1</sup> Das Konzept der „Destruktion“ ist natürlich von der

<sup>1</sup> Adorno greift Heideggers Methode immer wieder an und schlägt sich selbst als Gegen-Methode vor. Jedoch wiederholt Adorno damit lediglich Heideggers eigene Rhetorik. In *Negative Dialektik* (Frankfurt am Main 1966. 89) schreibt Adorno: „Heideggers Kritik an der Tradition der Philosophie wird objektiv dem konträr, was sie verheißt. Indem sie den subjektiven Geist

gegenwärtig populären philosophischen und literarisch kritischen Bewegung verbreitet worden, die als „Dekonstruktion“ bekannt ist, und häufig haben sich Kommentatoren so verhalten, als ob Heideggers Konzept mit dem von Derrida eingeführten Begriff identisch oder eng verwandt sei. Doch sind die beiden Begriffe keineswegs identisch, und es wird im Verlauf dieses Beitrages erforderlich werden, die Bedeutungs- und Einflußlinien zu entwirren. Derrida selbst hat die Rolle von Heideggers Begriff bei der Entwicklung seiner eigenen Vorgehensweise, die man als „Dekonstruktion“ kennt, bestätigt.<sup>2</sup> Doch für unsere Zwecke, im Hinblick auf Heideggers eigene Vorstellung von Ursprung und Zukunftsentwicklung ist von noch größerer Bedeutung, daß Heideggers Einführung des Begriffes in gewissem Maße für dessen spätere Entwicklung verantwortlich gemacht werden muß, da nach Heideggers eigener Argumentation der Ursprung alle „wesentlichen Möglichkeiten“ späterer Bedeutungsinhalte enthält. Damit ist Heidegger selbst – zu seinen eigenen Bedingungen – für die Art und Weise der Uminterpretation und Aneignung der essentiellen Bedeutung des Begriffes durch andere verantwortlich.<sup>3</sup> Der Ursprung des Begriffes enthält bereits seine spätere Geschichte, seine Nachwirkung. Deshalb besteht eine klare Notwendigkeit dafür, daß der Begriff *Destruction* selbst untersucht und hinterfragt werden muß. Da *Destruction* für Heidegger ein historisches Überarbeiten und wiederholtes Lesen umfaßt, wird es nützlich sein, Abschnitte der Geschichte der Philosophie erneut zu lesen, um nach der Vorgängerin von Heideggers eigener Konzeption zu suchen.<sup>4</sup>

unterschlägt, und damit notwendig auch das Material, die Faktizität, an der Synthesis sich betätigt; indem sie das in sich nach diesen Momenten Artikulierte als Einziges und Absolutes vortäuscht, wird sie zum Umgekehrten von „Destruction“, von der Forderung, das an den Begriffen von Menschen Gemachte zu entzaubern“. G. Lukacs argumentiert in *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlin 1962), daß alle Phänomenologie – ganz besonders jedoch diejenige Heideggers – in einen irrationalen Subjektivismus und ein falsches historisches Bewußtsein involviert ist und deshalb eine ‚Destruction‘ der Vernunft einschließt.

<sup>2</sup> J. Derrida: *Letter to a Japanese Friend*. In: D. Wood/R. Bernasconi: *Derrida & Differance*. Warwick 1985. 1–8.

<sup>3</sup> Natürlich betont Heidegger das, was später ein destruktivistisches Dogma werden wird, nämlich daß es in erster Linie Texte und nicht Personen sind, die eine Bedeutung verbreiten. Heidegger bleibt jedoch mehrdeutig – seine großen Denker Heraklit, Anaximander und Parmenides werden uns nicht nur als eine Sammlung fragmentarischer Texte vorgestellt, sondern auch als die Geister einer früheren Anwesenheit, die in die Bedeutung des Seins „Einsicht hatten“.

<sup>4</sup> Bei Heidegger gibt es ein Gefühl für einen absoluten Ursprung, der natürlich von Derridas Dekonstruktion nicht aufgegriffen und verspottet wird. Für Derrida ist absoluter Ursprung ein Mythos und diesen zu suchen eine Art Nostalgie. Heidegger ist weniger eindeutig, als er von Derrida hingestellt wird (ein Zeichen dafür, daß wir immer Vorsicht walten lassen sollten, wenn wir Heideggers persönlichen Namen in Derridas Texten begegnen, im Gegensatz zu einem Text von Heidegger, dessen verweisende Bedeutung festgestellt werden kann). Worauf bezieht sich Derrida, wenn er sich auf Heideggers Namen ohne Text bezieht? Nehmen wir zum Beispiel Derridas Aussage in *De la grammatologie* (Paris 1967. 37): „il faut donc passer par la question de l'être, telle qu'elle est posée par Heidegger et par lui seul, à et au-delà de l'onto-théologie pour accéder à la pensée rigoureuse de cette étrange non-différence et la déterminer correctement.“ (Hervorhebungen meinerseits).

## I.

Gegen Ende des 11. Jahrhunderts schrieb ein islamischer Philosoph, Ghazali (1069–1111), der dem Sufismus zugeneigt war, in Bagdad ein Werk, das *Tahafut al Falasifa* betitelt war und in seiner mittelalterlichen lateinischen Übersetzung den Titel *Destructio philosophorum*, „Die Destruktion der Philosophen“ bekam.<sup>5</sup> Moderne Herausgeber sagen, daß das Wort *Tahafut* auf verschiedene Weisen übersetzt werden kann, daß es aber akkurater als „Aufspaltung, Disintegration oder Inkohärenz“ wiedergegeben wird. Das Buch fand jedoch in seiner lateinischen Version während des Hochmittelalters Eingang in die philosophische Literatur in Nordeuropa. Damit entstammt der Begriff ‚destructio‘ als ein philosophischer Begriff an sich dem Mißverständnis eines mittelalterlichen arabischen Begriffes.

Ghazalis Buch polemisiert gegen die Behauptung der Philosophie, eine sichere demonstrative Wissenschaft zu sein, und verteidigt den islamischen Glauben. In der *Destructio philosophorum* greift Ghazali, indem er Aristoteles angreift, alle Philosophen an, weil Aristoteles selbst, wie er argumentiert, alle anderen Philosophen einschließlich Plato widerlegt habe.<sup>6</sup> Aus Ghazalis Sicht lassen alle philosophischen Lehren Sicherheit vermissen und sind rein auf Meinungen gegründet. Wenn der Metaphysik zum Beispiel die Sicherheit der Mathematik zu eigen sei, könne sie nicht falsch sein, doch leider gelingt es der Philosophie nicht, ihre Behauptung, eine Wissenschaft zu sein, zu rechtfertigen.<sup>7</sup> Wahrheit ist demnach im Glauben und nicht in der Philosophie zu finden. Ghazali fährt dann anhand einer Liste von zwanzig Punkten damit fort zu überprüfen, wo die Philosophen in ihrer Arroganz behaupten, mehr zu wissen als die religiösen Autoritäten – einschließlich der Argumente für die Ewigkeit der Welt, die Natur der göttlichen Eigenschaften (insbesondere Gottes Fähigkeit, Einzelheiten zu kennen), die nicht körperliche unsterbliche Natur der Seele, die Möglichkeit körperlicher Auferstehung und so fort. Ghazalis ‚destructio‘ bedeutet hier nicht die Aufgabe der Philosophie und deren Ersatz durch den Glauben. Die ‚destructio‘ ist eher die Kritik an der verstandesmäßig gebildeten Meinung, wenn diese sich übernimmt und eine allumfassende demonstrative wissenschaftliche Sicherheit für sich in Anspruch nimmt. Ghazali hat

<sup>5</sup> Siehe Averroes' *Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, übersetzt von Simon Van Der Bergh (London 1969). Averroes Werk wurde ebenfalls im späten Mittelalter in das Lateinische übersetzt – *Destructio destructionis* oder *destructio destructionum*. Der arabische Originaltext ist von Maurice Bouyges S. J. unter dem Titel *Averroes' Tahafot at Tahafot* (Beyrouth 1930) herausgegeben worden.

<sup>6</sup> Ghazalis Methodologie – unter der Annahme, daß Aristoteles die „wesentliche Möglichkeit“ aller philosophischen Richtungen enthält, weil er alle anderen widerlegt hat – könnte auf interessante Weise mit derjenigen Heideggers verglichen werden, der den gesamten Entwicklungsweg der Metaphysik als von den Griechen vorbestimmt ansieht.

<sup>7</sup> Hier geht es um Aristoteles' Wunsch nach einer demonstrativen Wissenschaft, der nun gegen die Behauptung der Philosophie, selbst eine Wissenschaft zu sein, gewandt wird.

die Philosophie nicht aufgeben. Paradoxerweise – oder sollte ich sagen: unvermeidlicherweise – drängt es ihn sogar danach, philosophische Argumente gegen den Philosophen zu benutzen. So benutzt Ghazali selbst dreist den christlichen Philosophen Johannes Philoponus, um die Argumente der Aristotelianer (oder genauer der von Al Farabi und Ibn Sina interpretierten Version von Aristoteles) zur Möglichkeit einer ewigen Schöpfung zu korrigieren.<sup>8</sup> Wir können hier das Textinterpretationsgespinnst sehen, das in dieser Destruktion implizit enthalten ist. ‚Destructio‘, so wie der Begriff in seiner mittelalterlichen Form erscheint, ist dann der Versuch, philosophische Behauptungen in Beziehung zur enthüllten Wahrheit zu setzen, wobei die Argumente der Philosophie selbst benutzt werden. Destruktion wirkt schon als Kritik auf dem Gebiet der Philosophie, als Bearbeitung des Grundes, der schon von philosophischen Fragestellungen aufgebrochen worden ist.

Kurz nach Ghazali schrieb der größte Kommentator von Aristoteles, Ibn Roshd (Averroes), auf den sich Thomas von Aquin lediglich als „den Kommentator“ bezieht, eine Verteidigung der Natur der Philosophie, die *Tahafut Al-Tahafut* (wörtlich: „Inkohärenz der Inkohärenz“) oder in ihrer mittelalterlichen lateinischen Übersetzung, *Destructio destructionis*, „Destruktion der Destruktion“, in der er Ghazali Punkt für Punkt widerlegt. Ohne den Glauben zu verleugnen macht sich Averroes daran, der Philosophie wieder ihren angestammten Platz als rationale Untersuchungsmethode zu verschaffen. Dies erreicht er durch eine Destruktion der Argumente, die Ghazali (entliehen aus der Philosophie) gegen die Philosophie vorgebracht hatte. Wieder ist die Destruktion der Destruktion an eine hermeneutische Reinterpretation von Tradition gebunden; wieder findet sie nicht außerhalb der Philosophie, sondern innerhalb dieser statt; auf dem Spiel steht die Wahrheit von Vernunft und Erkenntnis. Hier ist der Begriff der Dekonstruktion an die Entdeckung von wesentlicher Wahrheit gebunden, doch wird der Rahmen von Glaube und Vernunft gebildet.

Ich habe die Idee der Dekonstruktion nicht nur als eine ‚conceita‘, als eine rhetorische Figur, eingeführt, sondern als Beweis für die Vorgeschichte und die Herkunft der Methode der Destruktion, die in Heideggers *Sein und Zeit* zu Berühmtheit gelangt ist.<sup>9</sup> Wir haben damit nicht nur eine Interpretationsmethode, die ihren Namen aus der philosophischen Tradition herleitet, sondern wir haben auch deren selbst-reflexive Wendung gegen sich selbst, wir haben einen Begriff, der durch seine Benutzung sein Anderes einlädt, die Destruktion der Destruktion. Es ist anzunehmen, daß Heidegger sich der Vorgeschichte seines eigenen Begriffes „Destruktion“ nicht bewußt war. Im Sinne seiner eigensten Vorstellung von Hermeneutik als der Wiedergewinnung der wesentlichen Möglichkeit, die in der Gegenwart

<sup>8</sup> Ghazali benutzt die Ansichten von Philoponus, wie sie in dessen *De aeternitate mundi* zum Ausdruck gebracht werden. Siehe *Johannes Philoponus: Against Aristotle. On the Eternity of the World*. Übersetzt von C. Wildberg. Ithaca/New York 1990.

<sup>9</sup> Heidegger bezieht sich häufig auf „die Herkunft des Denkens“.

dessen versteckt liegt, was sich ereignet hat, ist es trotzdem nicht falsch, den Widerhall, die Resonanz und die Wiedergewinnung dieser mittelalterlichen Bedeutungen in Heideggers Begriff zu hören. In Heideggers Lesart ist es nicht wichtig, daß der Autor (Heidegger) selbst sich der geschichtlichen Resonanzen des Begriffes bewußt ist, den er einführt. Für Heidegger ist der Autor (der „authentisch“ ist) nur in der Lage, denjenigen Text zu artikulieren, der von der Geschichte des Seins „geschickt“ ist; seine eigene persönliche Sensitivität ist dabei zweitrangiger Natur.<sup>10</sup> Selbst wenn wir eher einen Textansatz für die Geschichte der Philosophie wählen, bringt der Begriff ‚Destruktion‘ bereits einen Hinweis auf die anderen Texte mit sich, in denen seine Bedeutung begründet liegt.

Es ist sonderbar, daß Heidegger keine griechischen Begriffe für ‚Destruktion‘ benutzt – Begriffe, die die historische Herkunft dieser ontologischen Methode angezeigt hätten, dieser Methode, die gegen sich selbst denkt. Es ist eindeutig, daß ‚Destruktion‘ aus der alten Ontologie erwächst, und Heidegger hätte gut daran getan herauszufinden, welche Funktion jene in früheren Texten hatte, um ihre Mechanismen und Struktur zu verstehen. Es gibt eine große Auswahl griechischer Begriffe, die für ‚Destruktion‘ stehen können: *καθαίρεσις*, „abbauen, auseinandernehmen“, *ἀναίρεσις*, „aufheben, wegnehmen“ (unter Einschluß des Entfernens zum Zwecke des Begräbnisses), *ἀνάστασις*, „Verwüstung anrichten“, *καταλῶσις*, „Auflösung, auflösen“; Begriffe, die einige der von Heidegger beabsichtigten Bedeutungen vermitteln.

Tatsächlich ist das Verb *ἀπολλύμι*, dessen Sinninhalt sehr gut ‚Destruktion‘ ausdrückt, schon von Plato im Zusammenhang mit dem Verhalten der Sophisten in dem Dialog *Euthydemus* benutzt worden (siehe auch *Kratylos* 404 c–405 e). Die beiden Sophisten sind Meister in den Waffenkünsten, im Ringen und im „Krieg der Worte“ (272 a), welcher die Kunst des Debattierens bis zur vollkommenen Niederlage des Gegners ist.<sup>11</sup> Damit, daß sie den jungen Mann Kleinias unterrichten, wollen die Sophisten ausdrücken, daß sein vorheriger Zustand der Ignoranz zerstört ist (283 d). Auch Sokrates ist an dem Spiel interessiert, das das Unwissende und Schlechte zerstört und sie durch das Weise und Gute ersetzt:

Da mir nun schien, als würden sie zu heftig gegeneinander: so machte ich einen Scherz mit dem Ktesippos und sagte: Mich dünkt, Ktesippos, wir sollten von den Fremden annehmen, was sie sagen, wenn sie uns davon mitteilen wollen, und uns nicht um Worte streiten. Denn wenn sie verstehen, Menschen auf solche Weise untergehen zu lassen, daß sie sie aus schlechten und unvernünftigen zu guten und vernünftigen machen; mögen sie nun einen solchen Tod und Untergang selbst erfunden oder von andern gelernt haben, daß sie einen als einen Schlechten unterge-

<sup>10</sup> Nichtsdestoweniger ist es angebracht nachzuforschen, ob Heidegger jemals nach den historischen Ursprüngen seiner eigenen, ihm am nächsten stehenden philosophischen Instrumente suchte, und auch zu versuchen, sein Unterlassen zu erklären.

<sup>11</sup> *Euthydemus*, 285 a–c.

hen und als einen Guten wieder hervorkommen lassen; wenn sie dies verstehen, und offenbar verstehen sie es, denn sie sagten ja, dies wäre ihre neuerdings erfundene Kunst, die Menschen aus Schlechten zu Guten zu machen: so wollen wir ihnen beiden dies zugestehen. Mögen sie uns den Knaben umbringen und ihn dann vernünftig machen und uns übrige insgesamt dazu. Wenn aber ihr Jüngeren euch fürchtet: so mag wie am Karier an mir der Versuch gemacht werden. Denn ich, da ich ohnedies schon alt bin, bin bereit, die Gefahr zu bestehen, und übergebe mich hier dem Dionysodoros wie der Kolchischen Medeia; er bringe mich um, ja er koche mich, wenn er will, und alles, was er will, soll ihm freistehen, nur bringe er mich als einen Guten wieder zum Vorschein. –“

Dieser Abschnitt fasziniert: Destruktion ist eine Kunst (τέχνη), ob sie nun von den Sophisten erfunden oder von ihnen erlernt worden ist. Sie verwandelt durch das Zerstören Böses in Gutes. Sie hat – zumindest nach Sokrates Berichten zu urteilen – eine ethische Intention. Wenn wir dem sophistischen Modell von Destruktion bei Plato folgen, ist Destruktion in der Tat primär, sie ist eine Art von Hervorbringung oder Erschaffung, die das Neue verursacht. Für die Sophisten gilt, daß wir erst zerstören müssen, bevor wir erschaffen können. Daher stammt die Verwirrung in dem Text über die Herkunft des Begriffes – ist dieser an sich etwas neu Entdecktes, in welchem Falle ihm absolute Originalität zukommen würde, oder lernten die Sophisten von anderen über diese „Art von Tod oder Destruktion“? Destruktion ist in diesem Text sowohl Tod als auch Ursprung des Lebens. Destruktion ist mit dem Sprechen und für die Sophisten wirklich mit der Unmöglichkeit verbunden zu sagen, was nicht ist. Den Sophisten bereitet dies keine Schwierigkeiten, da sie der Temporalität durch ein vollkommen gegenwartsbezogenes Leben abgeschworen haben (287 b). Sokrates wiederum folgt ‚Mneme‘ (Μνήμη, *Euthedymos* 275 d). Lernen bedeutet für Sokrates Erinnerung; für die Sophisten bedeutet es Zerstörung. Destruktion ist an ein Lernen durch Vergessen, durch Überwinden gebunden. In diesem Text von Plato ist in den Vorgang der Destruktion ein Überwinden der Zeit eingelegt, das weder Heidegger noch Derrida in ihren Darstellungen artikulieren. Für die Sophisten setzt Destruktion eine zuvor existierende Zeit voraus, die ausgelöscht werden muß, für Plato ist das Wichtigste die Wiedergewinnung dieses absoluten Ursprungs und die Wiedereinsetzung der Einheit des Anfangs.

Das Erscheinen des Destruktionsbegriffes bei Plato und in mittelalterlichen Texten vorausgesetzt, müssen wir fragen, welche Stellung Heideggers Begriff hat. Ist ‚Destruktion‘ ein *Urwort* Heideggers? In der Freiburger Vorlesungsreihe des Wintersemesters 1929–30, die als *Die Grundbegriffe der Metaphysik* veröffentlicht worden ist, streitet Heidegger ab, daß Metaphysik ein *Urwort* ist; daß es im Gegenteil sogar für Heidegger nichts mit seinem späten Erscheinen in der Übertragungsgeschichte des Aristotelischen Textes zu tun hat.<sup>12</sup> Ein *Urwort* muß aus historischer Sicht nicht

<sup>12</sup> M. Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt 1983 = Gesamtausgabe Band 29/30 37.

zuerst oder früh auftreten. Sein Erscheinen kann in der Tat spät erfolgen. Aber ein *Urwort* begründet andere Ausdrucksformen. Könnte ‚Destruktion‘ in diesem Sinne ein *Urwort* sein? Wer entscheidet über den Gebrauch eines so grundlegenden Wortes? Für Heidegger ist dies der außergewöhnliche Denker und Dichter; andere, die Gebrauch davon machen, wiederholen nur. Sind die Sophisten damit die Schöpfer dieses Begriffes? Wenn dies so wäre, verlöre ‚Destruktion‘ einige der „positiven“ Merkmale, auf denen Heidegger beharrt. Es ist offensichtlich, daß Heidegger die innere Bedeutung des Begriffes ‚Destruktion‘ nicht durchdacht hat. Wir werden auf dieses Problem zurückkommen.

Kommen wir jetzt zu Heideggers Darstellung der „wesentlichen Möglichkeit“ der Philosophie an sich. Für unsere Absichten kommt es hierbei nicht auf Heideggers allgemeine Thesen über die Philosophiegeschichte an und darauf, welche Rolle dieses Geschichtsgebiet als Spiegel der Geschichte des Seins an sich spielt oder darauf, daß jenes immer mehr in Vergessenheit geraten ist. Es kommt vielmehr auf Heideggers Zugangsart für das Phänomen Philosophie an, seine Umgestaltung des Gegenstandes, den man als Philosophiegeschichte kennt, und seine eigene Ausrichtung in bezug auf die Philosophie.<sup>13</sup> Dies bedeutet, daß man Heideggers phänomenologisches Programm, so wie es in *Sein und Zeit* dargelegt ist, ernst zu nehmen hat. Hier ist das Destruktionsmotiv von fundamentaler Bedeutung, und es setzt sich in seinen Schriften fort, obwohl er nicht immer dieselbe Terminologie verwendet. Indem er vorschreibt, daß Philosophie in ihrer historischen Entwicklung nur so sein kann, wie sie ist, verringert Heidegger die Wahrscheinlichkeit eines wirklichen Wiederauflebens oder einer Wieder-Inbesitznahme der Philosophie. Wie kann dann ein Überdenken von Philosophie möglich werden?<sup>14</sup>

Einige der Begriffe scheinen unstrittig zu sein: zum Beispiel der Begriff ‚Philosophie‘ selbst, obwohl man sich die Frage stellen könnte, mit welchem Recht es Heidegger erlaubt ist, einseitig einen überlieferten und möglicherweise analogen Begriff umzuinterpretieren: Heidegger spricht im Jahre 1927 von Ontologie, aber in seinen als *Die Grundprobleme der Phänomenologie* veröffentlichten Vorlesungen setzt er Ontologie mit Philosophie

<sup>13</sup> Natürlich ist es eine offene Frage, ob die Philosophie an sich als ein Phänomen behandelt werden kann, das zu einer phänomenologischen Analyse fähig ist, die uns eine Wesensschau der Philosophie geben würde. Heidegger hat sich der Hypostasierung der Philosophie in ein Wesen schuldig gemacht, und er sieht sie darüberhinaus als das Wesen des Offenbarens (oder Verbergens) des Seins.

<sup>14</sup> Derrida, Levinas, Irigaray und andere übernehmen alle zu schnell das Ende der Metaphysik des Abendlandes und daher die Unmöglichkeit von Neuerung oder radikalem philosophischem Infragestellen. Die Behauptung, daß ein anderes Denken erforderlich ist, gründet sich auf die Analyse der herrschenden Form von Rationalität, die vielleicht nicht so monolithisch ist, wie Heidegger und andere annehmen. Daher stammt auch die Absurdität moderner Denker, die nach einer dekonstruktivistischen „Ethik“ gesucht haben, als ob diese Forderung irgendwie nicht-philosophisch wäre.

an sich gleich und weicht danach nie wieder von diesem Standpunkt ab. Obwohl er als Neu-Kantianer begann, fehlt ihm jedes Interesse an Epistemologie, Ethik und anderen traditionellen Gebieten der Philosophie. Wie in dem *Kant*-buch verdeutlicht wird, ist er sogar gegen die ganze geordnete Architektonik der Philosophie. In dem Aufsatz *Das Ende der Philosophie* zum Beispiel wird er später schreiben, daß Philosophie Metaphysik ist. Dabei leugnet er die Möglichkeit, daß die Philosophie jemals etwas anderes gewesen ist als das, wozu ihre gegenwärtige Richtung sie bestimmt; er leugnet, daß irgendein Anderes der wesentlichen Möglichkeiten der Philosophie verwirklicht worden ist, oder wenn man vielleicht weitergehen und sagen will, daß die Philosophie durch die ihrer Erscheinungsweise inhärente Notwendigkeit darauf beschränkt ist, nichts anderes als Metaphysik zu sein. So sagt Heidegger in der Vorlesung von 1943, die als der Aufsatz *Nietzsches Wort „Gott ist tot“* in *Holzwege* veröffentlicht worden ist, daß „der Hinweis [. . .] ein Stadium der abendländischen Metaphysik [verdeutlicht], das vermutlich ihr Endstadium ist, da andere Möglichkeiten der Metaphysik insofern nicht mehr sichtbar werden können, als die Metaphysik durch Nietzsche in gewisser Weise sich selbst ihrer eigenen Wesensmöglichkeit beraubt. Der Metaphysik bleibt durch die von Nietzsche vollzogene Umkehrung nur noch die Verkehrung in ihr Unwesen.“<sup>15</sup> Heidegger sagt, daß unter Metaphysik die „Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen [. . .] nicht als Lehre eines Denkers“<sup>16</sup> verstanden werden sollte. Im *Kant*-buch schreibt Heidegger: „Metaphysik ist nichts, was von Menschen nur ‚geschaffen‘ wird in Systemen und Lehren, sondern das Seinsverständnis, sein Entwurf und seine Verwerfung, geschieht im Dasein als solchem“<sup>17</sup>. Metaphysik steht bei dem frühen Heidegger für eine grundlegende Daseinskonstruktion, sie wird später zur Bezeichnung für das Sein selbst. Es ist interessant zu bemerken, daß Heidegger im *Kant*-buch das „Verwerfen“ der Metaphysik (eine weitere Form der Destruktion?) in diese grundlegende Daseinskonstruktion aufnimmt.

Aus quasi Hegelianischer Sicht ist noch problematischer, daß Heidegger Bewegung in der Philosophie mit Bewegung in der Geschichte und Gesellschaft im allgemeinen gleichzusetzen scheint. Philosophie ist die Art und Weise, wie das Sein selbst erscheint, sie ist das „denkende Sagen“ des Seins. Metaphysik ist für Heidegger das Einbrechen des menschlichen Wesensinhaltes in die Welt. Die Metaphysik ist nicht nur eine menschliche Wissenschaft und noch weniger eine Sammlung von gegensätzlichen Meinungen über die Wirklichkeit, sie ist die Manifestation dessen, was ist, so wie es historischerweise in und durch die menschliche Natur erscheint. Die Metaphysik ist ein Spiegel, in den wir schauen und so sehen können, was hinter

<sup>15</sup> M. Heidegger: *Holzwege*. 4. Auflage. Frankfurt am Main 1963. 193.

<sup>16</sup> Ebd. 193.

<sup>17</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*. 3. Aufl. (Frankfurt: Klostermann, 1965). 218. Siehe auch Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik* Frankfurt: Klostermann, 1983, S. 37–87.

uns ist, und indem wir – paradoxerweise – untersuchen, was hinter uns ist, können wir erfahren, was uns bevorsteht. Nur mit diesem allumfassenden Verständnis von Philosophie nimmt der Begriff der Destruktion Bedeutung an.

Lassen wir die Ungeheuerlichkeit dieser Behauptung über die Bedeutung von ‚Philosophie‘ (= Metaphysik = Erscheinungsform des Seins) für einen Augenblick beiseite und betrachten wir die Bedeutung des problematischen Begriffes ‚Geschichte‘ für Heidegger. Wir wissen, daß etwa um 1917 die Spannungen zwischen der Systematik und der Geschichte Heidegger zur Aufgabe von Rickerts Neu-Kantianismus und zur Übernahme einiger Ideen aus der phänomenologischen Hermeneutik veranlaßten, mit der Husserl und Dilthey ihn bekannt machten.<sup>18</sup> Wir wissen, daß Heidegger schnell eine Unzufriedenheit dagegen entwickelte, Philosophie als Weltanschauungsgeschichte zu sehen und gegen das anthropomorphe Verständnis von Geschichtlichkeit bei Dilthey, das nur zu Historizismus und Relativismus führen könne. Wie kann es Geschichte ohne Relativität geben? Wie kann Geschichte Wissen über das Sein hervorbringen?<sup>19</sup>

In der Tat gibt es bei Heidegger wenige Begriffe, die schwieriger zu entschlüsseln sind als der Geschichtsbegriff – das gilt für die frühen Formulierungen ‚Geschichte‘ und ‚Historie‘, die von Hegel<sup>20</sup> und Nietzsche beeinflusst sind; für den Gebrauch des Verbs ‚geschehen‘, für die Begriffe ‚Geschick‘, ‚Schicksal‘, oder für die späteren Formulierungen von ‚Ereignis‘, für ‚schicken‘ oder für Erhalt des Seins (wie in „Die Metaphysik als Geschichte des Seins“, *Nietzsche II*). Beeinflußt durch Rickert begann Heidegger, Epochen als wertdeterminierend anzusehen, wie in seiner Habilitationsschrift deutlich wird. Heidegger hörte niemals damit auf, von Epochen zu sprechen, obwohl er in späteren Jahren Epoche nicht so sehr als Zeitalter, sondern vielmehr als „Ansiehalten“ interpretierte, abgeleitet aus den griechischen *εποχή*. Dieses Sprechen von Epochen ist sehr kritisiert worden, nicht zuletzt von Derrida, der gleichwohl ebenfalls von Epochen spricht. Wodurch wird eine Epoche bestimmt? Was gibt einer Epoche ihren Horizont? Für Heidegger ist die Epoche mit der Philosophie, als der Offenbarung des Seins, verbunden. Bei dem frühen Heidegger offenbart Philosophie die Art und Weise, wie Zeit sich als Geschichte entwickelt, bei dem späten Heidegger sind Zersetzungen der Philosophie von der Zeit selbst

<sup>18</sup> Oder von der er eher durch die Auseinandersetzung zwischen Dilthey und Husserl in Kenntnis gesetzt wurde, siehe Jeffrey Andrew Barash: *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. Dordrecht 1988. Siehe auch O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heidegger*. Pfullingen 1963. 34.

<sup>19</sup> Es ist offensichtlich, daß Heideggers Problematik dem Hegelschen Programm der absoluten Kenntnis als Wissenschaft mehr verdankt als er zugeben würde.

<sup>20</sup> Obwohl viele Kommentatoren zur Kenntnis genommen haben, wie Hegels Name in Heideggers Texten immer mit dem Wahren eines Abstandes und dem Leugnen eines Einflusses in Verbindung gebracht ist. Heidegger besteht stets darauf, daß wir diese Begriffe nicht dialektisch auf Hegelsche Weise denken können oder sollen.



geschickt. Das Problem besteht darin, daß sowohl in den früheren als auch in den späteren Formulierungen gerade die Vorstellung von einer Philosophiegeschichte extrem reifiziert ist.

Heidegger nimmt den traditionellen Kanon der Philosophiegeschichte von Plato und Aristoteles bis zu Kant, Hegel und Nietzsche als gegeben an. Dieser Kanon war bereits durch die Arbeit von deutschen akademischen Philosophiehistorikern aufgestellt. Die einzige Ausnahme stellt die Einführung von Eckhart und Hölderlin als große Denker dar. Doch selbst hier läßt er sich durch die deutsche akademische Tradition leiten. Dilthey – und vor ihm Cassirer – hatten bereits die Diskussion Hölderlins als Philosophen legitimiert, und Eckhart fand von 1916 an immer mehr Beachtung. Trotz der Veröffentlichung von Ausgaben der Werke von Nikolaus von Kues in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts weist Heidegger nie auf diesen wichtigen Denker hin. Heidegger akzeptiert einfach die Neu-Kantianische Version der Philosophiegeschichte, so wie vor ihm Hegel Jakob Brucker und andere klassische Historiker akzeptiert hatte.<sup>21</sup> Hierbei hat Heidegger ein ernsthaftes methodisches Problem. Wenn wir seine eigene Begriffsunterscheidung zwischen ‚existentiell‘ und ‚existential‘ (oder die Unterscheidung zwischen ‚ontisch‘ und ‚ontologisch‘) benutzen, können wir sagen, daß Heidegger die empirischen, *existentiellen* Fakten der vorgegebenen schriftlich fixierten Geschichte, die ziemlich banal ausgedrückt die überkommene Aufzeichnung ist, blind akzeptiert und sie gleichwohl zur Grundlage seiner eigenen transzendentalen, *existentialen* Untersuchung der Geschichtlichkeit der menschlichen Natur und des Seinsgeschehens als solchem macht. Für Heidegger bedeutet Philosophiegeschichte nicht eine Reihe chronologischer Ereignisse, sondern ein Bestand von Texten aus demselben Zeitabschnitt, der wie auf einem Bibliotheksregal ausgestellt ist, und in dem jeder Autor einen Bereich, eine Epoche oder eine zeitliche Seinsbedeutung repräsentiert. Mit Sicherheit ist dies das Gegenteil von wirklichem geschichtlichem Denken, von der Wertschätzung geschichtlicher Unterschiede. Hat sich Heidegger, ausschließlich vom Standpunkt der „immanenten Kritik“ (Heideggers eigener Begriff, der später von Adorno übernommen wurde) aus gesehen, nicht ernsthaft dadurch kompromittiert, daß er seine transzendente Wendung auf einen „defizienten Modus“ der geschriebenen Geschichte als solcher gründet? Ist Heidegger nicht für seine eigene Zugangsart zu Phänomenen, die wir in ihrer Gesamtheit als Philosophiegeschichte kennen, blind gewesen? Natürlich wurde dieser Vorwurf, insbesondere mit Bezug auf Heideggers selektive Aneignung von Hölderlins Texten, schon erhoben. In seinem Seminar in Zürich, am 6. November 1951, verteidigt Heidegger die Benutzung einer unkritischen Sekundär-

<sup>21</sup> Obwohl Heidegger die primären Texte las, ist mehr Arbeit in bezug auf Heideggers allgemeinen Schematismus zur Philosophiegeschichte nötig. War dieser von den akademischen Standardwerken der Geschichtswissenschaft beeinflusst, die in Deutschland zur Verfügung standen?

quelle, Jacob Burckhardts *Geschichte der griechischen Zivilisation*, damit, daß sie großartige Gedanken enthalte, und daß großartige Denker auch großartige Irrtümer begehen.<sup>22</sup> Hier räumt Heidegger ein, daß ein Buch, das nicht auf primärem Textmaterial beruht, Erkenntnisse über das Primärmaterial vermitteln kann. In ähnlicher Weise müssen wir annehmen, daß sein Überdenken der Geschichtsphilosophie innerhalb der von ihm rezipierten Überlieferung eben jener Geschichte stattfindet, wodurch seine „Destruktion“ weit weniger radikal ausfällt, als er behauptet.

Es kommt nicht so sehr darauf an, daß er von empirischen Fehlern in den die Philosophen betreffenden Tatsachen in die Irre geführt worden ist, sondern auf die Art und Weise, wie die dürftige Tatsachengrundlage die daraus sich ergebenden Begriffe stören und verzerren kann. Die Konzeption der Geschichte als Prozeß, selbst als der Enthüllung des Sinns des Seins selbst, kann man nicht erfassen, wenn einem nur die traditionelle lineare Sicht der philosophischen Entwicklung und ihrer typischen Einteilung in „Epochen“ zur Verfügung steht. Wie kann Heideggers schwerwiegende, wenn nicht sogar erstaunliche, Behauptung in bezug auf die Notwendigkeit einer Selbstoffenbarung der Philosophie als Metaphysik auf solch einer schmalen empirischen Grundlage stehen? Was auch immer man von Heideggers Geschick im Umgang mit der Geschichtlichkeit anderer Begriffe halten mag, der Begriff der ‚Geschichtlichkeit‘ selbst ist nicht angemessen begründet und bedarf selbst der Destruktion, der die Ontologie unterworfen werden soll. Heidegger hat recht, wenn er sagt, daß der nicht untersuchte Zeitbegriff bei der Formulierung griechischer Seinsbegriffe eine Rolle spielt; gleichwohl können Heideggers eigene Zeitbegriffe ihre „Geburtsbriefe“ nicht vorweisen. In bezug auf Heideggers eigene Untersuchung muß beachtet werden, daß sie authentisch oder nicht authentisch sein kann. Seine Rhetorik der Textvergewaltigung führt zu einer Gewalttätigkeit gegen den Geschichtsreichtum als der Vielfalt der Aufzeichnungen von Ereignissen. Philosophen wie Plotin, Proklos, Nikolaus von Kues und andere werden in Heideggers Fassung der Geschichtsentwicklung einfach unterschlagen. Hegel versuchte zumindest Vollständigkeit zu erreichen. Heideggers Vollständigkeit besteht eher in der Allgemeinheit seiner transzendentalen Ansprüche als in seiner Berücksichtigung der verschiedenen philosophischen Gebiete.

## II.

Kehren wir zu dem Destruktionsbegriff zurück. Wie geht er aus Heideggers Schriften hervor? Der Begriff „Destruktion“ taucht schon früh im Laufe von Heideggers Entwicklung auf. In einem Brief an Karl Löwith, den er

<sup>22</sup> M. Heidegger: *Séminaire de Zurich, 6 Novembre 1951*. Übers. von F. Fédiér. In: *Po&sie* (1980), 52–63.

1920 geschrieben (aber erst 1946 veröffentlicht) hat, nimmt Heidegger auf die Notwendigkeit – nicht einer Rettung der Kultur – sondern einer „Destruction“ Bezug, die angesichts des Lebens in einer Zeit des Umsturzes entweder zu einer neuen „Kultur“ oder sonst zu Ruinen<sup>23</sup> führen werde. Der Begriff erscheint auch in Heideggers Rezension von Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*, die etwa zwischen 1919 und 1921 entstanden ist. In diesem Text, der in *Wegmarken* nachgedruckt ist, bezieht sich Heidegger auf eine „geistesgeschichtliche Destruction des Überlieferten“, betont in positiver Absicht.<sup>24</sup> Nach Löwith schwingen in dem Begriff Hinweise auf die Situation nach 1918 in Deutschland mit. Dieser Begriff steht insbesondere mit der Konzeption der Kulturzerstörung in Spenglers äußerst populärem *Untergang des Abendlandes* in Beziehung, auf das Heidegger in seinen Vorlesungen der Jahre 1920 und 1921 über die Religionsphänomenologie verweist.<sup>25</sup> Wie Gadamer berichtet hat, bestand Heideggers Anziehungskraft in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts für eine jüngere Generation darin, daß seine Fragen auch die dringenden Fragen einer aufgeregten behinderten Generation waren und ihr Kulturstolz durch den I. Weltkrieg geschwächt war.<sup>26</sup> Nach Barash taucht der Begriff ‚Destruction‘ in Heideggers Vorlesungen über die Religionsphänomenologie, die er 1920 und 1921 gehalten hat, nicht auf, doch spricht Heidegger sehr wohl über die Notwendigkeit, die Kategorien westlichen Denkens zu sprengen.<sup>27</sup>

Ohne Zweifel kommt der Begriff von Nietzsche, in dessen *Umkehrung* er schon mitschwingt. Dies ist zu Nietzsches Art, mit einem Hammer zu philosophieren, in Beziehung zu setzen, mit seinem Ausspruch: „was fällt, soll man stoßen“. Später wird man diesen mit Hegels Erklärung des Endes der Philosophie in Verbindung bringen.<sup>28</sup> In *Sein und Zeit* wird der Begriff als ein neues Wort eingeführt. Doch weist uns Barthes anhand der Revolutionsrhetorik darauf hin, daß die Rhetorik nicht neu ist. Wie wir gesehen haben, ist der Destruktionsbegriff schon in der Philosophie des Westens aufgetreten, und Heidegger scheint bezüglich der Herkunft des Wortes

<sup>23</sup> Veröffentlicht in Karl Löwith: *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*. In: *Les Temps Modernes* 2 (1946), 343–360. Siehe Barash: *Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. 129.

<sup>24</sup> Heidegger: *Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“*. In: *Ders.: Wegmarken*. Frankfurt a. M. 1978. 3. Gesamtausgabe Band 9. 3.

<sup>25</sup> Siehe K. Löwith, in: *Martin Heidegger im Gespräch* Hg. v. P. Wisser. (München: 1970), 38. Siehe auch Barash: *Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. 130–132.

<sup>26</sup> H.-G. Gadamer: *Kleine Schriften*. Bd. 3, 205. Spengler schreibt zum ersten Mal in seinem Buch *Der Untergang des Abendlandes* über den Versuch, die Geschichte vorauszubestimmen.

<sup>27</sup> Barash: *Heidegger*. 146.

<sup>28</sup> Heideggers Verständnis des Endes der Metaphysik hängt sogar von seinem Verständnis der Philosophie als das großartige doch unmögliche Hegelsche Projekt ab. In ähnlicher Weise ist Adorno bei seiner immanenten Kritik nicht fähig, sich von Hegel zu lösen und versucht daher lieber den negativen Aspekt der Dialektik zu retten ohne deren Absolutheitsanspruch. Warum konnte man nicht den Platonischen Ansatz für eine ἀνομία wählen und einfach aus einer neuen Position anfangen?

blind zu sein. Die historische Herkunft des Wortes schließt die Vernichtung der Philosophen durch eine vom Glauben gelenkte Geisteshaltung ein, was, wie Heidegger selbst zugegeben hat, ihn veranlaßt hätte, sein Geschäft zuzusperren. Aber es bedeutet ebenfalls die Destruktion oder Widerlegung der Philosophie mit den Argumenten der Philosophie (wie schon in Platos *Euthydemos* und bei Ghazali). Ghazali hatte die Meinung vertreten, daß Aristoteles die anderen Philosophen vernichtet habe; Averroes benutzt die Philosophie dazu, die Destruktion der Philosophie zu vernichten. Von Heidegger stammt der spezifische Bedeutungswechsel, der in der unumstößlichen Verbindung von Destruktion mit Hermeneutik und Phänomenologie liegt. Diese Begriffe setzen sich miteinander auseinander.

Sogar in Heideggers frühen Versuchen einer Zusammenarbeit mit Husserl ist die Destruktionsvorstellung schon angedeutet. Als Heidegger zum Beispiel Husserls Entwurf für den 1922 verfaßten *Encyclopedia Britannica*-Artikel (14. Auflage) zur Phänomenologie überarbeitet, assoziiert Heidegger die „Blickwendung“ („die Umwendung des Blickes“) in der Phänomenologie eng mit einer „methodischen Zurückführung“, die die vage Allgemeinheit und Geistlosigkeit des traditionellen Philosophierens überwindet.<sup>29</sup> Hier sieht man die Philosophie eine transzendente Kehrtwendung zurück zum Bewußtsein und dessen intentionellen Strukturen in dem Bestreben machen, zur Grundlage für alle Wissenschaften einschließlich der psychologischen Wissenschaften zu werden. Methodisch wird die Kehrtwendung durch Reduktion vollzogen.<sup>30</sup> In seinem Entwurf schreibt Heidegger im Rahmen von Husserls Voraussetzungen über das Primat des Bewußtseins und über die Möglichkeit, Zugang zur Eidetik zu finden. Reduktion bedeutet eine Zurückführung, die jedoch auch unser Alltagsverständnis von Dingen durchbricht.

In der Marburger Vorlesungsreihe von 1927, die als *Die Grundprobleme der Phänomenologie* veröffentlicht worden ist, stellt Heidegger explizit fest, daß Philosophie die Phänomenologie als Methode anwendet, und daß die Phänomenologie Reduktion einschließt. Doch bestätigt er nun, daß seine Bedeutung von ‚Reduktion‘ von derjenigen Husserls abweicht, obgleich er das Wort beibehält.<sup>31</sup> Reduktion bedeutet für Heidegger eine Zurückführung der Aufmerksamkeit von dem Seienden auf das Sein dieses Seienden. Wenn ein Seiendes an dem Sinn des Seins gemessen wird, sieht Heidegger darin eine Konstruktion enthalten. Er verbindet im Sinne von zwei untrennbaren Bewegungen in der Phänomenologie Destruktion mit dieser Konstruktion. Die Reduktion-Konstruktion des Phänomens (eine neue

<sup>29</sup> M. Heidegger: *Versuch einer zweiten Bearbeitung*. Einleitung. Die Idee der Phänomenologie und der Rückgang auf das Bewußtsein. In: *Husserliana*, Bd. IX, 256–263.

<sup>30</sup> *Ibd.* S. 340. Heidegger setzt hier die phänomenologische „Rückführung“ mit „Reduktion“ gleich.

<sup>31</sup> M. Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt 1975. Gesamtausgabe, Bd. 24. 29.

Auslegung von Husserls „Konstitutionsbegriff“) muß durch eine Destruktion im Gleichgewicht gehalten werden, die die Geschichtlichkeit der Begriffe verdeutlicht.<sup>32</sup> Es bedarf der Destruktion, weil das Sein allzu oft nicht an einem ursprünglichen Verständnis der Seinsbedeutung (was auch immer dies für Heidegger sein mag) gemessen wird, sondern an „einem Durchschnittsbegriff von Sein“<sup>33</sup>. Da Ontologie historisch ist und sie von überkommenen Begriffen bestimmt wird, bedarf ihre Methode eines destruktiven Elementes. Destruktion wird hier als Reduktion von Begriffen angesehen, die deren traditionsgebundene Kontexte auf ihre ursprünglichen Quellen zurückführt.<sup>34</sup> In *Grundprobleme* spricht Heidegger von einem „kritischen Abbau“ von Begriffen. Noch einmal: dies hat für ihn weder einen negativen noch einen verurteilenden Inhalt: „sondern [es bedeutet eine] umgekehrt gerade positive Aneignung“<sup>34</sup>. Im Gegensatz zu Husserl erhält die Philosophiegeschichte wesentliche Bedeutung für das philosophische Verständnis an sich. Phänomenologie greift mit Geschichtlichkeit ineinander. Der Begriff „Abbau“ taucht auch in Husserls spätem Text *Erfahrung und Urteil* (1938) auf. In der Bedeutung einer Rückkehr von Schichten sedimentierter ausgelegter Erfahrung zur ursprünglichen Erfahrung kommt „Abbau“ dem Begriff Reduktion nahe.<sup>36</sup> Es bedarf der Destruktion, wo Reflektion und insbesondere die philosophische Reflektion nicht zur Verfügung steht oder nicht möglich ist. Vor allem die Destruktion wird zu den Ursprüngen der transzendentalen Konstitution sowohl der subjektiven als auch der objektiven Welten führen. Husserl ist davon überzeugt, daß „Abbau“ die Idealisierungen beseitigen wird, die die originäre Lebenswelt überdecken.<sup>37</sup>

In *Sein und Zeit* (1927) entwickelt Heidegger den Destruktionsbegriff, diesmal jedoch ohne ihn ausdrücklich mit der phänomenologischen Reduktion in Verbindung zu bringen. Jetzt dient die Destruktion dazu, das Denken zu konkretisieren und mit einer Art scholastischer Abstraktion und Reifikation Schluß zu machen. Er setzt verschiedene Begriffe – die Substantive „Destruktion“, „Abbau“, „Zerstörung“ oder das Verb „zerstören“ ein. Bemerkenswert ist (und etwas störend, wenn man Heideggers allgemeine Ansichten zu den metaphysischen Problemen bedenkt, die mit Latein als philosophischer Sprache verbunden sind), daß Heidegger mit „De-

<sup>32</sup> *Grundprobleme*. 31.

<sup>33</sup> *Ebd.* 30.

<sup>34</sup> Dies schafft eindeutig eine Verbindung zwischen Destruktion und der Wiedererlangung ursprünglicher Bedeutung, wie in der Hermeneutik von Schleiermacher vorgeschlagen wurde.

<sup>35</sup> *Grundprobleme*. 31.

<sup>36</sup> Siehe Rodolphe Gasché: „Abbau“, „Destruktion“, *Deconstruction*. In: *The Tain of the Mirror*. Cambridge, Mass. 1986. 109–120.

<sup>37</sup> Gasché (op. cit., 111) behauptet, daß Husserl in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913) von „gedanklicher Destruktion“ sprach, doch war es mir nicht möglich, diesen Abschnitt zu finden. Es ist wahrscheinlich, daß Husserls späterer Gebrauch des Begriffes in *Erfahrung und Urteil* sich von Heidegger herleitet.

struktion“ ein Wort lateinischen Ursprungs wählte. Damit erfaßte er gleichzeitig die bereits eingeführte philosophische Autorität des Wortes, doch benutzte er ein Werkzeug aus der lateinischen Gedankenwelt, um die Art und Weise aufzuheben (das Wort „disestablishment“ findet in der englischen Sprache eine historische Resonanz, d. h. es bezeichnet die Trennung von Kirche und Staat), in der das Gebäude griechischer Ontologie von Philosophen des Rationalismus (von Descartes über Kant bis zu Hegel und Nietzsche) errichtet worden war. Das lateinische Wort „destruere“ bezog sich ursprünglich auf Gebäude und bedeutete Abriß als das Gegenteil von Aufbau „aedifere“, „aedificium“<sup>38</sup>. Der Wohnsitz der Philosophie sollte abgerissen werden. Abriß ist eine sekundäre Tätigkeit, sie muß zeitlich nach dem Aufbau, der Konstruktion, der Tätigkeit des Bauens erfolgen, und tatsächlich ist in Heideggers späteren Schriften die Tätigkeit der Destruktion durch die Vorstellung von einer Rückkehr, einer *Heimkunft* ersetzt.

In verwandten Formulierungen verlangt Heidegger nach einem *Schritt zurück* („Rückgang“, „Verwindung“, „Überwindung“, „Umkehr“, „Wiederkehr“).<sup>39</sup> In *Die Frage nach der Technik* ist dieser Rückgang „eine Bemühung, das anfänglich Gedachte noch anfänglicher zu durchdenken, nicht der widersinnige Wille, Vergangenes zu erneuern, sondern die nüchterne Bereitschaft, vor dem Kommenden der Frühe zu erstaunen“<sup>40</sup>. Im Jahre 1929 benutzt Heidegger in seiner Debatte mit Cassirer in Davos<sup>41</sup> das stärkere Wort germanischen Ursprungs „Zerstörung“, um das radikale Unterfangen des Abrisses der Metaphysik des Westens zu bezeichnen. In späteren Jahren verwendet Heidegger verschiedene Formen von Destruktion, einschließlich „der kreuzweisen Durchstreichung“ in *Zur Seinsfrage*, eine Form, die von Derrida aufgenommen worden ist.<sup>42</sup> Wieder sind diese gekreuzten Linien für Heidegger natürlich „kein bloß negatives Zeichen“, sondern eher sind sie eine „Versammlung“. Destruktion als Durchstreichen hebt immer noch hervor, daß das Durchgestrichene nicht aus dem Spiel genommen worden ist, sondern vielmehr in einem neuen Zusammenhang überdacht wird.

Heidegger stellt bezeichnenderweise nur die positiven Tendenzen (*Sein und Zeit*, 23) von Destruktion heraus. Im allgemeinen benutzt Heidegger Fachausdrücke sogar allein in ihrer positiven Bedeutung. Einer seiner typischen phänomenologischen Schachzüge ist es, einen Begriff einzuführen

<sup>38</sup> Der lateinische Begriff scheint auch ziemlich schnell die Bedeutung von „Widerlegung“ angenommen zu haben.

<sup>39</sup> Siehe Gadammers Bemerkungen zu dem Begriff „Kehre“ in seinem Werk: *Philosophische Lehrjahre*. Frankfurt 1977.

<sup>40</sup> *Die Frage nach der Technik*. 22.

<sup>41</sup> Rodolphe Gasché hat in seinem Buch *The Tain of the Mirror* (Cambridge, Mass. 1986) auf Heideggers Gebrauch des Begriffes „Zerstörung“ aufmerksam gemacht (S. 113).

<sup>42</sup> *M. Heidegger: Zur Seinsfrage*. Frankfurt a. M. 1956. 30; siehe *J. Derrida: De la grammatologie*. Paris 1967. 31.

und dann eine abfällige oder negative Bedeutung des Begriffes abzuleugnen. Zum Beispiel schreibt er in *Zur Sache des Denkens*, daß ‚Ende‘ wie in „Ende der Philosophie“ nicht in einem „negativen Sinn“ aufgefaßt werden sollte, sondern daß es eher „Vollendung“, „Erfüllung“, „Versammlung“ bedeute.<sup>43</sup> Heidegger erhebt auf eine Weise das Positive zum Fetisch, daß negative Phänomene immer lediglich „defiziente Modi“ affirmativer Phänomene sind, wenn sie nicht sogar in sich selbst affirmative Phänomene verbergen. Zu sagen, Heidegger erhebe das Positive zum Fetisch, bedeutet nicht, daß er für affirmative Äußerungen als Aussage ist. Eine einfache deklarative Äußerung ist für Heidegger niemals das geeignete Mittel für philosophisches Verständnis. Derrida glaubte ebenfalls, daß eine der Triebkräfte, die ihn zur Destruktion führten, die Unzufriedenheit mit der Thetik war, mit „eben jener Vorstellung von thetischer Darstellung, von positioneller oder oppositioneller Logik, der Vorstellung von Position (*Setzung*) oder Stellung, der Epoche der Thetik“<sup>44</sup>. Auch Derrida streitet ab, daß die Bedeutung von Destruktion irgendetwas negatives in sich berge.<sup>45</sup> „Der Dekonstruktion ist mit Sicherheit ein Augenblick der Affirmation verbunden. Tatsächlich kann ich mir keine radikale Kritik vorstellen, die nicht durch eine Art von Affirmation motiviert wäre, ob dies nun eingestanden wird oder nicht.“<sup>46</sup> Doch kehren wir zurück.

In *Die Grundprobleme der Phänomenologie* betont Heidegger, nachdem er Konstruktion und Destruktion gegeneinander abgegrenzt hat, deren gegenseitige Zusammengehörigkeit. In der Philosophie bedeutet Konstruktion zugleich Destruktion – eine positive Appropriation der Tradition. „Konstruktion der Philosophie ist notwendig Destruktion, d. h. ein im historischen Rückgang auf die Tradition vollzogener Abbau des Überlieferten, was keine Negation und Verurteilung der Tradition zur Nichtigkeit, sondern umgekehrt gerade positive Aneignung ihrer bedeutet. Weil zur Konstruktion die Destruktion gehört, ist philosophische Erkenntnis ihrem Wesen nach zugleich in einem bestimmten Sinne historische Erkenntnis“<sup>47</sup>. Destruktion ist damit ein Korrektiv zur üblichen historischen Vorgehensweise, auch wenn Heidegger sie in *Sein und Zeit* von einem methodischen Standpunkt aus erläutert und nicht die Bedeutung des geschichtlichen Begriffshintergrundes in Frage stellt. Heidegger sieht Destruktion vor allem als hermeneutisches Unternehmen, ein Untersuchungsplan, in dem Fragen

<sup>43</sup> M. Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. 62. Das ist natürlich ein Hegelianischer Argumentationspunkt.

<sup>44</sup> Derrida: *The Time of the Thesis: Punctuations*. In: *Philosophy in France Today*. Hg. v. A. Montefiore. Cambridge 1982. 42.

<sup>45</sup> Derrida: *Letter to a Japanese Friend*. In: *Derrida & Différance*. Hg. v. D. Wood u. R. Bernasconi. 1985. 4.

<sup>46</sup> R. Kearney: *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester: 1984. 118.

<sup>47</sup> *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a. M. 1975 = Gesamtausgabe Band 24. 31.

das Hauptwerkzeug ist, in dem es in Wirklichkeit viel mehr als ein Hilfsmittel ist, da die Frage sowohl das primäre ontologische Phänomen als auch die Zugangsart zu sich selbst ist. In der Argumentation einiger transzendentaler Denker (wie zum Beispiel Emil Coreth), daß Heidegger in der Frage ein sich selbst bestätigendes ontologisches Phänomen gefunden hätte, liegt eine bestimmte Richtigkeit. *Der methodische Sinn* von Phänomenologie in *Sein und Zeit* gilt als interpretative „Auslegung“<sup>48</sup>. Doch schließt Auslegung für Heidegger das Fragen ein, auf die gleiche Weise wie Heidegger in späteren Jahren sagen wird, daß das Fragen die „Frömmigkeit des Denkens“ ist. In den Einführungen zu *Sein und Zeit* findet Heidegger ein Phänomen, das den „Gegenstand“ (die Sache selbst) und auch die Studienmethode liefert. Das untersuchte Phänomen ist nicht das Sein (das vergessen ist), sondern die Frage nach dem Sein, die auch die Daseinsweise des Fragenden in Frage stellt. Die sich selbst in Frage stellende Frage wirkt in einer dem ‚cogito‘ (obwohl Heidegger die Verbindung abstreiten würde) ähnlichen Weise, indem sie alle weiteren systematischen Untersuchungen begründet. Im Unterschied zum cogito stellt Heidegger jedoch klar, daß das Ergebnis nicht notwendigerweise eine neue Antwort sondern eine radikale Veränderung des Standpunktes des Fragestellers ist. Die Antwort auf die Seinsfrage liegt „nicht in einem isolierten und blinden Satz [ . . . ] Die Antwort ist nicht begriffen im Nachsagen dessen, was sie satzmäßig aussagt, zumal wenn sie als freischwebendes Resultat für eine bloße Kenntnisaufnahme eines von der bisherigen Behandlungsart vielleicht abweichenden „Standpunktes“ weitergereicht wird. Ob die Antwort ‚neu‘ ist, hat keinen Belang und bleibt eine Äußerlichkeit. Das Positive an ihr muß daran liegen, daß sie *alt* genug ist, um die von den ‚Alten‘ bereitgestellten Möglichkeiten begreifen zu lernen. Die Antwort gibt ihrem eigensten Sinne nach eine Anweisung für die konkrete ontologische Forschung, innerhalb des freigelegten Horizontes mit dem untersuchenden Fragen zu beginnen – und sie gibt nur das.“<sup>49</sup> Das Ziel ist, eine Orientierung zu geben, so daß Antikes neu genug erscheint, um damit arbeiten zu können, m. a. W. daß die noch lebendigen Möglichkeiten der Tradition bloßgelegt werden.

Das Ziel – zumindest in *Sein und Zeit* – ist, die Ontologie auf eine neue Grundlage zu stellen, jedoch auf eine dauerhafte Grundlage! Die eindeutige Analogie zu Kants Unternehmen einer sicheren und lehrbaren begründeten Metaphysik kann von uns als Lesern nicht vermieden werden. Darüber hinaus scheint es jedoch sogar noch eine unmittelbare Parallele zu Descartes Sprache in den *Principia* zu geben. Heideggers Trick besteht darin, die „neue Wissenschaft“ der phänomenologischen Ontologie auf den transzendentalen Grund desjenigen Seins zu stellen, das durch seine Schaffung

<sup>48</sup> *Sein und Zeit*, Frankfurt a. M. 1977 = Gesamtausgabe Band 2. 50.

<sup>49</sup> *Ebd.* 19.

der philosophischen Tradition auch die „Geschicke ihres Fragens, Findens, Versagens“ verursacht hat, nämlich das *Dasein*.<sup>50</sup>

Nahm Heidegger an, daß sein radikaler Neubeginn, sein Hinwegfegen der verschiedenen Türme von Babel, für die Ontologie einen gesicherten und bestimmten Platz zur Folge hätte, daß sie gegen jede Art künftiger Zweifel und Irrungen gefeit sei? Gab es ein angekündigtes Ende für die *γυγαντομαχία* *πρὸς τῆς οὐσίας*?<sup>51</sup> Seltsamerweise scheint Heidegger nicht der Tatsache gewahr zu sein, daß seine eigene transzendente Sprache von einer Absolutheit und Permanenz ist, die seinen Versuch, das Zeitliche und Geschichtliche in dem menschlichen Dasein auf eine dieser Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit angemessene Weise zu denken, radikal untergräbt.

### III.

Heideggers zentrale Kritik an Husserls Phänomenologie – abgesehen von seiner Ablehnung des transzendentalen Egos – scheint Husserls Annahme zu gelten, daß die transzendente Phänomenologie eine allgemeingültige Zugangsart zu Wesensarten aufdecken werde, was durch Reduktion zu erreichen sei, die durch das Aufgeben der „natürlichen Einstellung“ eingeleitet werde. Heidegger erkannte, daß aufgrund der Tatsache, daß *Dasein* historisch und *Sein* zeitlich ist, die Zugangsart zu einem Phänomen jeglicher Art selbst zeitlich ist. Sowohl 1925 als auch 1927 wiederholt Heidegger, daß wir niemals annehmen sollten, zu allen Phänomenen führten dieselben Zugangswege. Jedes Phänomen habe seinen eigenen Zugangsweg, in Abhängigkeit von der Offenheit der geschichtlichen Erscheinung des Phänomens. Doch Heidegger bestätigt oder erlaubt trotz seiner Anerkennung der geschichtlichen Vielfalt zu keinem Zeitpunkt Relativismus als Möglichkeit. Selbst in seinen späteren Schriften dient das Zurückziehen des Seins niemals als Rechtfertigung für Relativismus, für das, was er in *Sein und Zeit* eine „schlechte Relativierung“ nennt.<sup>52</sup> Um Relativismus entgegenzuwirken, muß man ein Verständnis von Zeitlichkeit haben, das die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis bei einem zeitlich wechselnden Phänomen zuläßt. Deshalb ist Heidegger der Meinung, daß die Phänomenologie die Zeit als Orientierungshilfe einsetzen muß und von allen eindeutigen Verständnissen von Phänomenen Abstand nehmen muß. Dies erfordert, daß es so viele Phänomenologien wie Phänomene gibt, oder aber daß die Phänomenologie etwas anderes als eine Methode sei. Zum Ende der *Grund-*

<sup>50</sup> *Ebd.* 19. Heidegger schreibt darüber, wie der Ontologie durch das Wesen des Daseins eine notwendige historische Drehung gegeben wurde.

<sup>51</sup> *Ebd.* 2; siehe auch *Kant und das Problem der Metaphysik*. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1965. 216.

<sup>52</sup> *Ebd.* 30. Originalausgabe, S. 22. Warum kommt hier „schlecht“ vor? Wie wurden moralisch-wertende Begriffe in die Geschichte der Seinsbedeutung eingeführt?

*probleme* hin schreibt Heidegger über die Tatsache, daß es zu einer Art Dahinschmelzen der Methode kommt, wenn wir das Phänomen ernsthaft mit der angemessenen Zugangsart angehen:

Die Phänomenologie gibt es nicht, und wenn es sie geben könnte, dann würde sie nie zu so etwas wie einer philosophischen Technik werden. Denn im Wesen aller echten Methode als Weg zur Erschließung der Gegenstände liegt es, sich nach dem selbst immer einzurichten, was durch sie selbst erschlossen wird. Gerade wenn eine Methode echt ist, den Zugang zu den Gegenständen verschafft, wird der auf ihrem Grund vollzogene Fortgang und die wachsende Ursprünglichkeit der Erschließung die Methode, die dazu verhalf, notwendig veralten lassen. Das einzig wahrhaft Neue in der Wissenschaft und in der Philosophie ist nur das echte Fragen und die dienende Kampf mit den Dingen.<sup>53</sup>

Heidegger argumentiert in *Sein und Zeit*, daß die traditionellen Ontologen von Plato bis Hegel dadurch in die Irre gingen, daß sie bei der Beurteilung des Wesens der Seele, des Subjektes usw., einen „durchschnittlichen Begriff“ von Sein als Maßstab anlegten. Sie seien nicht darauf vorbereitet, die wahre Vielfalt des Seins zu erfassen (Heidegger mag seine Einsicht in die Vielfalt des Seins Aristoteles oder wahrscheinlicher noch Duns Scotus und Thomas v. Aquin verdanken). Diese Vielfalt des Seins entstammt teilweise von den Zugangsarten, die das Sein den Seienden erlaubt. Wie können wir die Zugangsarten erfassen? In *Sein und Zeit* müssen Seiende sich in der ihnen „genuin zugehörigen Zugangsart“<sup>54</sup> zeigen. Heidegger schreibt über die Notwendigkeit einer genuinen, „eigentlichen Analytik“ (*Sein und Zeit*, 37).<sup>55</sup> Mit anderen Worten, das Phänomen soll nicht nur in seiner authentischen oder nicht authentischen Natur dargestellt werden, sondern auch die Analytik kann authentisch oder nicht authentisch sein, sie kann zu dem „*Man*“ gehören oder wirklichen Zugang gewähren. Bei aller ernsthaften Analytik muß die Analytik (oder Analyse), nach Heidegger, im Hinblick auf das exemplarische Phänomen, das als „*Ausgang*“ (*Sein und Zeit*, 36) dient, auf den „*Durchgang*“ und auf den „*Zugang*“ gesichert sein.<sup>56</sup> Die Phänomenologie muß den Übergang vom exemplarischen Phänomen zum Verborgenen schaffen, um wirklichen Zugang zu erhalten. Wie ist wirklicher Zugang möglich, wenn Zeit und Geschichte sich gegen die Möglichkeit verschwören, uns einen richtigen Blick auf das Phänomen zu gewähren? Wie kann es Zugang geben, wenn die Epoche als „An sich halten“ interveniert? In *Grundprobleme* erklärt Heidegger: „weil das Dasein seiner eigenen Existenz nach geschichtlich ist, sind die Zugangsmöglichkeiten und die Auslegungsweisen des Seienden selbst in verschiedenen geschichtlichen Lagen ver-

<sup>53</sup> *Grundprobleme der Phänomenologie*. 467.

<sup>54</sup> *Sein und Zeit*. Originalseitenzahl, 37.

<sup>55</sup> Heidegger benutzt die Begriffe „Analyse“ und „Analytik“ für seinen Ansatz in Bezug auf die traditionellen Formulierungen der Geschichtsphilosophie. Wie verhält sich „Destruktion“ zu „Analytik“?

<sup>56</sup> *Sein und Zeit*. Originalseitenzahlen, 36.

schieden, variabel“<sup>57</sup>. Die Zugangsart sollte durch Destruktion erklärt werden, nicht nur durch die Zerstörung ausgetrockneter Tradition, sondern durch das Umstürzen der ‚epoche‘-schaffenden Natur der Epoche selbst, dessen, was unseren Zugang verhindert. Durch ein erneutes Durchdenken der Natur der Epoche werde die Entfaltung der geschichtlichen Zugangsarten zu Phänomenen erneut durchdacht werden. Stattdessen blieb Heidegger jedoch unfähig, die Natur der Epoche und des historischen Geschehens zu durchdenken, und brachte stattdessen einen Begriff mit pseudo-religiösen Konnotationen von Gnade und Ankunft ein: das „Ereignis“. Dieser Vorschlag des Erscheinens ohne Gesetzmäßigkeiten, das aus dem Dunkel mit eigener Zeitlichkeit erscheint, ist schwerlich eine Erklärungsvorstellung, auf die man das Verständnis der Bewegung und der Bedeutung der zeitlich-historischen Existenz gründen kann.

Heideggers Anwendung der Destruktionsfrage ist in Wirklichkeit kein phänomenologischer Aufmerksamkeitsbeweis, sondern eher ein Überwältigenwollen des Phänomens, ein Herausreißen des Phänomens aus seinem historisch-zeitlichen Bett, indem seine innere Kohärenz zerbrochen wird, um zu finden, was Heidegger für das *Wesen* des Phänomens hält, seine Bloßlegung mit der „Ausstellung ihres Geburtsbriefes“ (*Sein und Zeit*, 22). Dieser Wille zur Macht über das Phänomen verträgt sich nicht mit der traditionellen Neu-Kantischen Ausdrucksweise der phänomenologischen Methode. Heideggers Sprache ist voll von gewalttätigen Metaphern wie „Ablösung“, „Auflockerung“ oder „Abschüttelung“. Es kommen sogar noch stärkere Begriffe wie „Nichtigkeit“ der Vergangenheit vor. Gerade die Bestimmtheit von Destruktion, sein Postulieren, macht es zu einem Teil des gesamten Postulatsrahmens, den Heidegger selbst kritisiert. Destruktion wird trotz Heideggers erklärter Absicht, oder vielleicht paradoxerweise gerade wegen dieser, eine Form des Machtwillens. Dabei übernimmt Destruktion, die doch dazu bestimmt ist, die verkrustete Tradition zu überwinden, dessen Platz in der Techniktradition. Diese Interpretation von Destruktion wird durch Heideggers Bezugnahme auf das Material, den „Bestand“ der traditionellen Philosophie bestätigt.<sup>58</sup> Es wird die Vorstellung eines verstaubten Bestandes traditioneller Begriffe erweckt, der durch Destruktion aufgebrochen werden muß, um deren immer noch positive lebensspendende Kraft freizusetzen. Der Begriff ‚Bestand‘ bleibt hier unbenutzt, es ist ein Begriff aus der Alltagssprache, ein nicht wesentliches Wort. Doch in *Die Frage nach der Technik* (1955) taucht das Wort wieder auf als ein unerläßliches Wort, das genau zum Wesen der technologischen Konfiguration gehört. Hier bedeutet ‚Bestand‘ die Art und Weise, in der alles eingeplant ist oder bereitsteht, um zur technologischen Erforschung und

<sup>57</sup> *Grundprobleme der Phänomenologie*. 30, Diltheys Einfluß ist in dieser Formulierung des Problems klar ersichtlich.

<sup>58</sup> *Sein und Zeit*. Originalseitenzahlen, S. 22.

Aneignung verfügbar zu sein. Heidegger schreibt, ‚Bestand‘ bedeute „hier mehr und Wesentlicheres als nur ‚Vorrat‘. Das Wort ‚Bestand‘ rückt jetzt in den Rang eines Titels. Er kennzeichnet nichts Geringeres als die Weise, wie alles anwesend, was vom herausfordernden Entbergen betroffen wird. Was im Sinne des Bestandes steht, steht uns nicht mehr als Gegenstand gegenüber.“<sup>59</sup> Um was es hier geht ist von Kritikern nicht bemerkt worden. Heidegger benutzt in *Sein und Zeit* (z. B. 22) den Begriff ‚Bestand‘, um den Vorrat der Philosophie zu bezeichnen, und benutzt dabei den Begriff, der später das Verhalten gegenüber technologischer Erforschung bezeichnen wird. Philosophie steht somit also als Futter für das „Gestell“ der Technologie zur Verfügung. Destruktion, die die Philosophie ganz und gar nicht in deren essentielle Möglichkeit freisetzt, ist also in Wirklichkeit Bestandteil eines Willens zur Macht und zwingt die Philosophie dazu, ihr Wesen der technologischen Aneignung zu übereignen. Dies bezeichnet Heidegger als „herausfordern“: Destruktion fordert die Philosophie heraus. Destruktion ist kein Korrektiv zur Metaphysik des Westens, sondern erweist sich ganz im Gegenteil als eine modernistische Manipulation des Bestandes an philosophischen Begriffen und Haltungen. Philosophie gehört jetzt zum reinen technologischen Wesen der Metaphysik. Der Augenblick radikalen Fragens ist im Willen zur Macht „aufgehoben“ worden. Hier hat seine Sprache Heidegger verraten, wird doch der Destruktionsprozeß von Heidegger in vielen seiner Schriften zuversichtlich beschworen, scheinbar ohne daß er sich dessen versteckter zerstörerischer Kraft bewußt ist.

#### IV.

Seit Derridas Aneignung des Dekonstruktionsbegriffes, der, wie er zugibt, Heideggers Destruktionsbegriff verwandt ist, haben zu viele Kommentatoren akzeptiert, daß Derrida einfach etwas in Heideggers Konzeption implizit Enthaltene benutzt. Derrida erinnert sich daran, daß er selbst von der dominierenden Kraft dieses Wortes überrascht war, das ihm inmitten anderer Wörter („trace“, „supplement“, „différance“) in den Sinn kam und ursprünglich für ihn eine „indirekte, abweichende, manchmal direkt kritische Beziehung“ zur herrschenden Tradition des Strukturalismus zum Inhalt hatte.<sup>60</sup> Für Derrida gehörte der Begriff zu einer „antistrukturalistischen Bewegung“.

Derrida gibt mehrere Bedeutungen für ‚Dekonstruktion‘. Eine davon bedingt ein systematisches Umschreiben eines Textes derart, daß seine

<sup>59</sup> *Die Frage nach der Technik*, in: *Martin Heidegger: Vorträge und Aufsätze*. Teil I. 3. Aufl. Pfullingen 1967, 16.

<sup>60</sup> Siehe seine Bemerkungen vom 2. Juni 1980, veröffentlicht in „The Time of a Thesis: Punctuations“, in: *Philosophy in France Today*. Hg. v. A. Montefiore. (Cambridge: 1982), 34–50, insb. 41–44. Siehe auch: *Positions*. 1972. Übersetzt in das Englische von A. Bass: Chicago 1981, 59.

konstituierenden Gegensätze umgedreht oder gegeneinander verschoben werden. Für ihn ist die Destruktion ein Beispiel aus einem eher versuchsweise aufgestellten Strategienbündel, auf das man auch verzichten kann. Die zentrale Frage ist jedoch nach seiner Aussage das Finden eines Anderen zur Philosophie, so daß die Philosophie sich selbst in Frage stellen kann.<sup>61</sup> Viel von diesem Sinninhalt ist auch bei Heidegger zu finden. Für beide schließt der Begriff eine gewisse Notwendigkeit ein. Heidegger und Derrida sind sich über die Unvermeidbarkeit eines radikalen Überdenkens von Tradition einig. Bisweilen ist für Derrida Dekonstruktion ein Prozeß, der in Sprache, Texten und an deren Schnittstelle schon wirkt. Auch scheint sich der Begriff mit dem Prozeß der *Différance* teilweise zu überdecken. Für gewöhnlich jedoch betrachtet man die Dekonstruktion charakteristischerweise als in die Geschichte der Metaphysik eingebettet. Wie Derrida in seinem *Brief an einen japanischen Freund* (10. Juli 1983) schreibt, ist die Frage der Dekonstruktion „durch und durch die Frage nach Übersetzung, nach Sprachkonzepten und nach dem Konzeptkorpus der sogenannten Metaphysik des Abendlandes“<sup>62</sup>. In dieser Bedeutung ist „Dekonstruktion“ Heideggers „Destruktion“ eng verwandt. Beide verknüpfen ihren jeweiligen Begriff mit einem sicheren Ende der Metaphysik, mit einem von einem radikalen Infragestellen der Tradition bedingten Wechsel des Standpunktes, mit der Forderung, ein Anderes zur Tradition zu finden und doch gleichzeitig immer noch von Sprache und linguistischer Kommunikation Gebrauch zu machen.

Das Wort ‚Dekonstruktion‘ wurde für Derrida in dem Sinne „notwendig“, daß es sich ihm, wie er sagt, aufzwang.<sup>63</sup> Derrida erkennt die Heideggerianische Herkunft des Wortes an, sagt jedoch, daß er die französische „Übersetzung“ ‚déconstruction‘ im Wörterbuch ‚*Litttré*‘ gefunden habe und daß er sie gewählt habe, weil sie weniger von Nietzsches zerstörerischen Untertönen an sich hatte.<sup>64</sup> Der französische Begriff ist hier für Derrida sogar in erster Linie grammatikalischer Natur und bezeichnet eine Satzzergliederung zu grammatikalischen Zwecken. Auf diese Weise bewahrt Derrida für den Begriff sowohl eine linguistisch-grammatikalische als auch die, wie er sie nennt, „mechanische“ Bedeutung (d. h. das Gegenteil von Konstruktion). Wie er sagt, „sollten diese Modelle selbst einem dekonstruktiven Infragestellen unterzogen werden“<sup>65</sup>. Es ist bemerkenswert, daß Derrida in späteren Texten, wie seinem Aufsatz über *Apartheit* *Art against*

<sup>61</sup> Siehe Richard Kearneys Interview mit Derrida, in: *Richard Kearney: Dialogues with Contemporary Continental Thinkers* (Manchester: 1984), 108.

<sup>62</sup> Derrida: Letter to a Japanese Friend, (vgl. Anm. 45) 1–8. Hier nennt er das Wort eine „anti-strukturalistische Geste“ (3). Siehe auch *David Wood: Beyond Deconstruction*. In: *Contemporary French Philosophy*. Hg. v. A. Philipps Griffiths. Cambridge: 1987. 175–194.

<sup>63</sup> Ebd. 1.

<sup>64</sup> Ebd. 2. Siehe *Hermann Rapaport: Heidegger and Derrida*. Lincoln 1989. 8. Siehe auch *J. Derrida: The Postcard*. Übersetzt von A. Bass. Chicago. 1987. S. 267.

<sup>65</sup> Ebd. 3.

*Apartheit* die Dekonstruktion nicht einfach als Diskursanalyse ansieht, sondern als „aktive Interventionen, die Kontexte verändern“<sup>66</sup>. Wie aus Heideggers Diskussion der „Destruktion“ klar hervorgeht, ist die Idee der Transformation des Kontexts zur Erneuerung der Zugangsart zum Phänomen für Heideggers Begriff von zentraler Bedeutung. In allen Fällen sieht Derrida jedoch die Dekonstruktion immer noch als eine Frageweise, und wirklich tritt der Ausdruck „dekonstruktives Fragen“ wiederholt auf. In den letzten Jahren ist Derrida selbst der ‚*arche*‘ der Frage unangenehm geworden, er hat über die Notwendigkeit einer Frage nach der Frage gesprochen, die nicht selbst eine Frage ist, und versucht dadurch der Beschuldigung zu entgehen, sich in die transzendente Metaphysik zurückzuziehen. Von daher lassen sich auch seine neueren Strategien der „doppelten Bejahung“ oder seine Hinweise auf die Nähe der Prophetik zur Dekonstruktion erklären!<sup>67</sup> Es ist deshalb interessant, daß die Destruktionsidee schon ein Eigenleben entwickelt, eine Geschichte, die selbst nichts anderes als die allgemeine Begriffsgeschichte ist. Derrida fragt sich, ob wir von einer „Epoche“ dieses Wortes ‚Destruktion‘ sprechen sollten. Das Problem liegt hierbei darin, daß der Begriff ‚Destruktion‘ so sehr mit einer historischen Destruktionsepoche verwoben sein sollte, in die Heidegger durch seine Unfähigkeit zur Benutzung des Negativen verwickelt ist. In Derridas Werk ist Heideggers Destruktionsbegriff nicht wirklich auseinandergenommen oder gegen sich selbst gerichtet, sondern es ist eher so, daß dieselben Annahmen beibehalten werden, obwohl die Prozedur mit einem Relativismus oder zumindest einer Verbreitung von Bedeutung ohne eine ursprünglich grundlegende Bedeutung verbunden ist (obwohl diese Bedeutung immer noch für *sous rature* gehalten wird).

Die Philosophie muß ihre eigene Zugangsart zum Gebiet der Philosophie untersuchen, eine Zugangsart, die seit Derrida in zunehmendem Maße schwierig geworden ist. Wenn Heidegger seine Zugangsart „Destruktion“ nannte, wird von uns erwartet, daß wir die mit solch einem Unterfangen verbundenen Voraussetzungen auf differenzierte Weise untersuchen. In diesem Beitrag habe ich, indem ich die Herkunft von Heideggers Destruktionsbegriff in Frage gestellt habe, auch Heideggers Verständnis von Geschichte und Philosophie in Frage gestellt. Doch es gibt noch andere grundsätzliche Ideen, die zu ergründen sind – zum Beispiel den Begriff der Notwendigkeit, der Möglichkeit, der Zeit.

Heidegger macht eine interessante und, wie ich glaube, nicht zur Kenntnis genommene Bemerkung in *Sein und Zeit*, daß das Sein seinen eigenen notwendigen Kurs geht; damit beruft er sich auf einen Zeitbegriff, der dem

<sup>66</sup> *Critical Inquiry*, (Herbst, 1986), 168.

<sup>67</sup> „It is always possible to see deconstruction as being produced in a space where the prophets are not far away. But the prophetic resonances of my questioning reside at the level of a certain rhetorical discourse which is also shared by several other contemporary thinkers.“ In: *R. Kearney: Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, 119.

bereits untersuchten entgegensteht. Wie kam Heidegger zu dieser Entscheidung (die er zu keinem Zeitpunkt aufgibt und die sogar, trotz seines Anti-Hegelianismus, mit Zeitablauf in seinen Schriften fester wird)? Was könnte möglicherweise mit zwingender Kraft die Erscheinung des Seins in so etwas wie Notwendigkeit umwandeln? Heidegger meint hier nicht logische Notwendigkeit oder sogar wissenschaftliche Notwendigkeit der Kausalität, da er diese als derivative nicht-primäre Ausdrucksweisen betrachtet. Doch ist es auch keine theologische Notwendigkeit, da selbst die Erscheinung der Götter durch die Notwendigkeit der Offenheit gegenüber dem Offenen beschränkt ist. Notwendigkeit ist in Wirklichkeit bei Heidegger ein metaphilosophischer Begriff, den er zu keinem Zeitpunkt analysiert und der zusammen mit dem Möglichkeitsbegriff in seinen Schriften einen unge-rechtfertigt privilegierten Status genießt. Natürlich beschreibt Heidegger ihn als einen „griechischen“ Notwendigkeitsbegriff – eine Regulierung für das Erscheinen dessen, was erscheint. Solch ein Notwendigkeitsbegriff ist ebenfalls einer Destruktion zu unterwerfen. Heidegger weicht einer Untersuchung der Arten von Notwendigkeit, die in seinen eigenen Geschichtsbegriffen enthalten sind, stets aus. Gerade die Suche nach „Notwendigkeit“ oder notwendigen Strukturen gehört sogar zu der historisch-bedingten Bewegung des Kantianismus, die hinter der scheinbaren Zufälligkeit empirischer Erscheinung nach Strukturen sucht. In ähnlicher Weise ist der Möglichkeitsbegriff – insbesondere Ideen wie „wesentliche Möglichkeit“ oder „innere Möglichkeit“ – einer radikalen Kritik zu unterwerfen. Heideggers wesentliche Ideen sind metaphysische Ideen, die trotz des angeblichen Abschlusses der Traditionsdiskussion noch immer das einzige Instrument zur Analyse der Natur der Wirklichkeit sind. Trotz seiner Behauptung, immer ein Phänomenologe zu bleiben, besteht ein Bedarf daran, Heideggers grundlegende Behauptungen noch einmal zu lesen und sie als metaphysische Behauptungen zu verstehen, die aus dem weiteren und gesünderen Begriff konkurrierender metaphysischer Traditionen verstanden werden kann.

Der Destruktionsbegriff, wie er von Heidegger gebraucht wird, ist gleichermaßen an eine bestimmte Geschichtsvorstellung gebunden, abhängig von einer bestimmten Zugangsweise, die nicht offengelegt worden ist. Die Klärung dieses Begriffes und von Heideggers anderen fundamentalen Begriffen ist eine Aufgabe, die von Heideggerianern im allgemeinen nicht übernommen wurde, die jedoch gleichwohl erfüllt werden muß, wenn wir seine eigene Anordnung, mit Heidegger gegen Heidegger zu denken, befolgen wollen.

Klaus Held

## Die Welt und die Dinge

Zur Deutung der Philosophie Martin Heideggers\*

Im vergangenen Jahr hat man sich weltweit an den hundertsten Geburtstag von Martin Heidegger erinnert. Er gilt vielen als der größte Denker unseres Jahrhunderts. Ein riesiges Gesamtwerk, von dem jetzt schon etwa 50 Bücher erschienen sind, tut sich vor dem Leser auf. In einer Stunde einen Überblick über das Ganze zu geben, wäre ein nichtssagendes und langweiliges Unterfangen. Aber vielleicht kann ich den Versuch machen, etwas vom Geist des Heideggerschen Philosophierens lebendig zu vergegenwärtigen, indem ich von einem Problem ausgehe, das uns heute besonders bedrängt. Ich meine die Zerstörung unserer Umwelt durch die industrielle Technik.

In der Diskussion über dieses Thema gibt es zwei extrem entgegengesetzte Grundpositionen. Die eine Seite hält an dem Standpunkt fest, daß der Mensch seine Welt im Prinzip auf jede Weise verändern darf; er muß nur wachsamer als bisher darauf achten, schädliche Folgen von Eingriffen in die Umwelt zu vermeiden. Für diesen Standpunkt bleibt der Mensch Mittelpunkt und Eigentümer der Welt, die er sich dienstbar macht. Der entgegengesetzte Standpunkt bekämpft eben diesen Anthropozentrismus. Man fordert: Der Mensch soll den Anspruch aufgeben, er bilde das Zentrum der Welt. Stattdessen soll er lernen, sich demütig in die ökologischen Kreisläufe der Natur einzufügen. Nicht der Mensch, sondern die Natur soll herrschen. Dem Anthropozentrismus wird ein Naturalismus entgegengestellt.

Nach Heidegger steht die Menschheit heute in einer Gefahr von planetarischem Ausmaß: Sie droht durch die Zerstörung alles Gewachsenen in der Welt heimatlos zu werden. Deshalb beruft man sich im Umkreis des Naturalismus neuerdings gern auf Heidegger. Aber das ist ein Mißverständnis. Anthropozentrismus und Naturalismus in der Umweltdebatte sind nur die moderne Wiederauflage einer Auseinandersetzung, die die Philosophie und Kultur der Neuzeit schon lange durchzieht.

Die Neuzeit entstand unter anderem daraus, daß der Mensch im ausgehenden Mittelalter das Vertrauen in die von Gott geschaffene Ordnung der

\* Unveränderter Text eines Vortrags aus dem Jahre 1990. Die Ausführungen waren zur Einführung für Laien bestimmt. Ich habe deshalb bewußt darauf verzichtet, gelehrte Auseinandersetzungen mit der Heidegger-Sekundärliteratur zu führen oder meine eigenen kritischen Gesichtspunkte ins Spiel zu bringen. Für meine Stellungnahme zu Heidegger verweise ich auf: *Grundstimmung und Zeitkritik*. In: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. I: Philosophie und Politik. Hg. v. D. Papenfuss u. O. Pöggeler. Frankfurt a.M. 1991. 31–56.