

Die Phänomenologie Heideggers und ihre politische Dimension

Referiert und zur Diskussion gestellt werden soll Heideggers Konzeption der Philosophie als Phänomenologie. Im ersten Schritt gilt es dabei vor allem Heideggers Abgrenzung seiner eigenen Phänomenologie gegenüber der von Husserl nachzuvollziehen, um überhaupt das Eigentümliche des Heideggerschen Vorgehens in den Blick bekommen zu können. Im zweiten Schritt soll sodann herausgestellt werden, was Heidegger selbst als die gesellschaftliche Relevanz seiner Phänomenologie ausmacht.

1. Die Phänomenologie Heideggers im Unterschied zu der Husserls

Wenn wir Heideggers Vorlesungen 1923/24 oder auch 1925 betrachten, so muss festgestellt werden, dass Heidegger seinen Begriff der „Phänomenologie“ nicht aus Husserl, sondern aus Aristoteles heraus entwickelt. Das gleiche gilt für den § 7 von *Sein und Zeit*, der inhaltlich auf diese beiden Vorlesungen zurückgeht und lediglich unbestimmter statt von Aristoteles von „Plato und Aristoteles“ oder auch „den Griechen“ spricht. In keiner Weise beabsichtigt wird dabei, Husserl als direkten Nachfolger einer bereits bei Aristoteles auffindbaren „Phänomenologie“ vorzustellen. Ganz im Gegenteil wird die phänomenologische Beschreibung im Sinne Husserls explizit als „Fehldeskription“ verworfen (GA 63, 91) und entsprechend auch von *Sein und Zeit* im Ganzen behauptet, dass dieses Buch in erster Linie eben *gegen* Husserl geschrieben sei (Brief an Jaspers vom 26.12.1926). Festzuhalten ist daher, *dass Heidegger seine Phänomenologie aus Aristoteles heraus entwickelt und gegen die Husserlsche ausspielen will.*

Aufgrund der seit 2006 nunmehr vollständig vorliegenden Vorentwürfe zu *Sein und Zeit* ist es möglich geworden, anzugeben, worin genau sich Heideggers Phänomenologie von der Husserlschen unterscheidet. Kurz gesagt findet Heidegger bei Aristoteles eine Konzeption auf, derzufolge die Ideen (in ihrer Gesamtheit: das Sein) stets schon in die Wahrnehmung hineinreichen, weil es dem Dasein in seinen Bezügen auf Seiendes von vornherein stets schon um etwas geht (Zuhandensein). Die Aristotelische Affektlehre wird dahingehend interpretiert, dass die Affekte insgesamt einem Aussein auf ein ursprünglich leiblich erfahrenes Gutes (ein erstes gutes Objekt des Kleinkinds) entspringen und stets dessen Wiederholung einfordern. Im Dienst an dieser Wiederholung bilde das Dasein die φρόνησις („Handlungsklugheit“) aus, die keineswegs als bloß nachträgliche Reflexion auf bereits vollzogene Handlungen verstanden werden dürfe. Genau umgekehrt bezeichne diese φρόνησις eine stets alle Handlungen bereits durchziehende Klugheit, deren wesentliche Leistung es sei, dem zunächst bloß Zusammengeschütteten (συγκεχυμένον, den zunächst noch unverbundenen Sinnesdaten) durch Zugrundelegung einer

Idee in der Wahrnehmung gegenständliche Einheit zu unterlegen. Solcherart stiftet die φρόνησις Heidegger zufolge den Objektbezug aller Handlungen und überführt auf diese Weise das zunächst noch objektlose Aussein der Affekte in die stets gegenstandsbezogene Struktur der Sorge. Allen diesen Objektbezügen liegt dabei wie bei Freud die versuchte Wiederholung vergangener Erfahrungen des Guten mit dem ersten „Objekt“ und das Festhalten an ihm zugrunde.

Heidegger macht überaus stark, dass darin beschlossen liege, dass die Ideen vom Dasein stets aus seinem jeweiligen Aussein heraus intendiert werden und eben damit Aristoteles die schärfstmögliche Gegenposition zu Platon einnehme -- nämlich indem er dessen Ansetzung der Ideen als immerseiend und stets für alle gleich zurückweise und umgekehrt zu einem bloßen Produkt der Platon zufolge jegliche Wesensschau notwendig zu begleiten habenden διαγωγή (der Enthaltung von jeglichem praktischen Interesse) und solcherart für eine bloße Abstraktion erkläre. Aus diesem Ansatz heraus stellt Heidegger die traditionelle Bestimmung des Seins als in alle Ewigkeit mit sich selbst gleich in Frage und überantwortet das Sein mit Aristoteles genau umgekehrt der Jemeinigkeit des Daseins. In den Blick zu rücken gelte es, inwiefern im praktischen Umgang mit der Welt die Wahrnehmung die Ideen stets schon in für die eigene Sorge bedeutsamer Weise auslege.

Husserl hingegen wird vorgeworfen, durch Descartes hindurch noch am Platonischen Seinsbegriff festzuhalten und seine Intentionalität entsprechend zu konzipieren als aus der sinnlichen Anschauung heraus Begriffe (Ideen, das Sein) stets in derselben Weise heraussehen wollend. Solcherart klammere Husserl die Bedeutsamkeit als zum Wesen (zur Idee) selbst gehörig aus und vergebe sich genau damit jegliche Möglichkeit, die Intentionalität noch als jemeinige anzugehen und auf die Affekte bzw. Leidenschaften des Daseins begründen zu können. Heideggers eigener Begriff der „Sorge“ fungiert dementsprechend als direkter Gegenbegriff zur Husserlschen „Intentionalität“. Entsprechende Textbelege können in ausreichender Menge beigebracht werden.

2. Die politische Dimension dieser Phänomenologie

Der entscheidende Unterschied der Heideggerschen Phänomenologie gegenüber der Husserls besteht entsprechend darin, dass es bei Heidegger in erster Linie die Bedeutsamkeit zu erfassen gilt, in der uns Seiendes stets schon begegnet, um solcherart auf eine Selbstdurchsichtigkeit des eigenen Seins hin fortschreiten zu können. Anders als bei Husserl ist das Ziel der Phänomenologie daher nicht mehr eine Erkenntnis der logischen Strukturen jeglicher Wahrnehmung, sondern läuft diese nur noch auf eine bloße Selbsterkenntnis hinaus, die einen Verbindlichkeitsanspruch bloß noch für das je eigene Dasein behaupten kann. Die Phänome-

nologie bzw. Philosophie wird dabei von Heidegger ausdrücklich der Psychologie bis hin zu völliger Verschmelzung angenähert, insbesondere der immer wieder genannten Psychoanalyse. Auf den ersten Blick scheint diese Konzeption der Philosophie als Phänomenologie dabei eine radikale Privatisierung der Philosophie zu bedeuten, in der diese bloß noch der eigenen Selbstverwirklichung dienen können soll.

Heidegger lädt uns jedoch genau umgekehrt ein, eben diese Privatisierung als eigentlich eine *Politisierung* bedeutend zu denken. Den Boden für diese überraschende Wendung gibt die These ab, dass die *φρόνησις* die Grundform jeglichen Denkens sei und es dem Dasein im Denken daher ursprünglich stets um die Selbstdurchsichtigkeit des eigenen Seins gehe (SZ 41f). Entsprechend wird die Sorge charakterisiert als das Dasein stets schon von Grund auf durchherrschend und dieses zur Übernahme ihrer drängend. Von hier aus entfaltet *Sein und Zeit* in den §§ 26-27 die Analyse der *Alltäglichkeit* als dieses Drängen der eigenen Sorge zunächst und zumeist als *Sorge um Abständigkeit* missverstehend -- nämlich als Sorge, sich gegenüber den Anderen durch Besitz oder Status auszeichnen zu müssen und sich solcherart der eigenen Einzigartigkeit zu vergewissern. Auf diese Weise wird faktisch eine Erklärung der Ursprünge sozialer Ungleichheit vorgelegt.

Gegen sie stellt der § 26 die Möglichkeit eines *eigentlichen Miteinanderseins*: Das zu sich selbst gefunden habende Dasein braucht sich von Anderen nicht mehr durch Äußerliches abzusetzen und ist aufgrund seines Zugangs zur eigenen Sorge in ihrer Jemeinigkeit zugleich auch in die Lage versetzt, ebenso die jemeinige Sorge Anderer einführend verstehen zu können. Vorgelegt wird hier ein Stück sozialer Utopie: Das eigentlich gewordene Dasein ruht derartig in sich selbst, dass es sich jeglicher Konkurrenz enthalten kann. Es erwartet sein Glück nicht mehr von äußeren Dingen (etwa der Einführung immer neuer Technologien oder eines immer höheren Konsumstandards). Gleichzeitig aber wird es anders als etwa im Stoizismus nicht ausschließlich selbstbezüglich, insofern es sich selbst durchsichtig geworden ist als sein Glück stets nach wie vor vom ersten guten Objekt her erhoffend, das partiell nur im Mitmenschen wiedergefunden werden kann. Heideggers Freilegung der grundlegenden Strukturen der Sorge soll gerade diese Angewiesenheit auf Andere einsichtig machen.

Die eigentliche Schärfe dieses Ausblicks liegt dabei darin, dass Heidegger hier vollständig mit der traditionellen Konzeption menschlicher Gemeinschaft bricht. Vor allem Platon, Rousseau und Kant begründeten jegliches menschliche Zusammenleben auf die in allen gleiche Vernunft Platons und gelangten so zu einer Konzeption, in der die übrigen Mitglieder der Gemeinschaft stets nur als „Dublette des eigenen Selbst“ fungieren (SZ 124). Die Achtung vor dem Anderen ist in der Politischen Philosophie bis hin zu Nietzsche traditionell immer

nur die Achtung vor der sich auch in ihnen verkörpernden Vernunft gewesen, niemals die vor ihrer individuellen Einzigartigkeit. Die bedenkliche Nähe dieser Auffassung menschlicher Gemeinschaft zu totalitären Systemen ist immer wieder ebenso herausgestellt worden wie die grundsätzliche Unmöglichkeit der Vernunft im traditionellen Sinne, dem individuellen Einzelnen überhaupt irgendeinen besonderen Wert beimessen zu können.

Heidegger hingegen sucht genau umgekehrt gerade den Zugang zur eigenen Individualität zur Bedingung tatsächlicher Gemeinschaft zu erklären. Seine Phänomenologie will eine politische sein, insofern sie die aktuellen politischen Probleme auf eine bestimmte Subjektform (das alltägliche Man-selbst) zurückführt, eben diese Subjektform zu verändern sucht und solcherart den Weg für eine Wandlung der gesellschaftlichen Verhältnisse vorbereitet. Diese politische Dimension seiner Phänomenologie wurde vor allem von Ernst Bloch in seinem *Prinzip Hoffnung* aufgegriffen, das sich immer wieder explizit auf Heidegger berief und ihn mit Marx zu verbinden suchte.

Über zunächst Bloch, dann in abgewandelter Form auch Marcuse und Adorno, wurde es zu einem üblichen Vorgehen der Politikwissenschaften, eine Kritik der Gesellschaft gerade im Ausgang vom Individuum in seiner Individualität her zu unternehmen. Wenn die politischen Theorien der westlichen Welt sich heute zunehmend um die Frage herum entzünden, wieviel die Allgemeinheit dem Individuum tatsächlich abzuverlangen berechtigt ist, so haben sie den traditionellen Boden politischer Reflexion faktisch schon längst verlassen und bewegen sich stattdessen auf dem maßgeblich von Heidegger gelegten. Und dessen Philosophie vermag diesem neuen Ansatz tatsächlich auch erst sein eigentliches Fundament zu geben, insofern sie den Begriff des Individuums näher zu bestimmen und die veranschlagten philosophischen Grundlagen zu explizieren erlaubt. Zugleich fordert sie dazu auf, den in der Neuzeit noch selbstverständlichen Ausgang von einem Gegensatz von Gesellschaft und Individuum als aus dem Gegensatz von Vernunft und Leib heraus erwachsen zu hinterfragen -- um stattdessen in den Blick bekommen zu können, an welchen Stellen und aus welchen Gründen heraus dieses Gegensatzverhältnis faktisch tatsächlich immer wieder aufbricht.

Indem Heideggers Phänomenologie uns dazu auffordert, gerade die radikale Privatisierung der Philosophie als ihre Politisierung zu denken, antwortet sie auf ihre Weise auf die heute drängende Frage nach Wert und gesellschaftlicher Relevanz der Philosophie. In politischer Hinsicht entbehrt sie zwar aller konkreten Handlungsansätze, die Auseinandersetzung mit ihr (und damit der Philosophie) scheint aus langfristiger Perspektive heraus dennoch unentbehrlich. In diesem Sinne soll herausgestrichen werden, dass Heideggers Phänomenologie eine politische Philosophie sein *will* und dabei inhaltlich in keiner Weise den Nationalsozialismus

vorbereitet hat oder dies jemals tun könnte. Auch die berüchtigte *Einführung in die Metaphysik* 1936 wendet sich gegen russischen Kommunismus und amerikanischen Kapitalismus, weil beiden eine grundsätzliche Nichtachtung der Individualität vorgeworfen und erstaunlicher Weise ausgerechnet der Nationalsozialismus als einzige Alternative dagegengesetzt wird. Trotz seiner Biographie sollten wir Heidegger daher als auch einen politischen Denker schätzen lernen.