Н. А. Артеменко

Хайдеггеровская «потерянная» рукопись: на пути к «Бытию и времени»

Издательский Центр «Гуманитарная Академия»

Санкт-Петербург
ИЦ «Гуманитарная Академия»
2012

УДК 111.1
ББК 87.21
А86

Артеменко Н. А.

А86 Хайдеггеровская «потерянная» рукопись: на пути к «Бытию и времени». – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. — 128 с.

ISBN 978-5-93762-105-4

© Издательский Центр
«Гуманитарная Академия», 2012

ISBN 978-5-93762-105-4 © Н. А. Артеменко, 2012

Хайдеггеровская «потерянная» рукопись: на пути к «Бытию и времени»

До публикации «Бытия и времени» М. Хайдеггер неоднократно обращался к Аристотелю, толкованию учения которого были посвящены лекции зимнего семестра 1921–1922 гг. — «Феноменологические интерпретации Аристотеля»[1]; лекции летнего семестра 1922 г.[2]; рассматриваемая здесь рукопись «Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации)»[3], которую в научной литера-

---

[1] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns. (GA 61) Frankfurt am Main, 1985.

[2] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik. Hrsg. von G. Neumann. (GA 62) Frankfurt am Main, 2005.

[3] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation).

туре для краткости еще называют «Natorp-Bericht»[4]; семинары 1922–1923 гг., на которых Хайдеггер разбирал шестую книгу «Никомаховой этики» Аристотеля, трактат «О душе» и седьмую книгу «Метафизики»; лекции летнего семестра 1924 г.[5] и зимнего семестра 1924–1925 гг.[6], причем последние, несмотря на то что посвящены интерпретации платоновского диалога «Софист», содержат в вводной части «в виде исключения» подробные комментарии к «Никомаховой этике» Аристотеля. Многие из студентов Хайдеггера, посещавшие его лекции в этот период, позднее стали самостоятельно заниматься Аристотелем[7].

Обращение к Аристотелю можно обнаружить и в других лекциях, прочитанных Хайдеггером

Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922) // M. Heidegger. Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik. Hrsg. von G. Neumann. (GA 62) Frankfurt am Main, 2005. S. 341–419.

[4] См.: От переводчика. (Наст. изд. С. 18.)

[5] *Heidegger M.* Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Hrsg. von M. Michalski. (GA 18) Frankfurt am Main, 2002.

[6] *Heidegger M.* Platon: Sophistes. Hrsg. von I. Schlüssler. (GA 19) Frankfurt am Main, 1992.

[7] Наиболее известные из них: Ханна Арендт, Ганс-Георг Гадамер, Вальтер Брёкер.

до выхода «Бытия и времени»[8], причем интерес к греческому мыслителю сохраняется у него и в более поздних лекциях[9].

Пожалуй, ни один другой философ не оказал в период работы над «Бытием и временем» на Хайдеггера столь глубокого влияния, как Аристотель, чье явное или скрытое присутствие ощущается почти на каждой странице этого текста.

В этом «диалоге» Хайдеггера с Аристотелем, который не прекращался на протяжении всего его философского пути, можно было бы указать на три основных периода:

1) незримое присутствие Аристотеля у раннего Хайдеггера в постановке вопроса о бытии,

---

[8] *Heidegger M.* Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Hrsg. von W. Biemel. (GA 21) Frankfurt am Main, 1976; *Heidegger M.* Grundbegriffe der antiken Philosophie. Hrsg. von F.-K. Blust. (GA 22) Frankfurt am Main, 1993.

[9] *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. (GA 24) Frankfurt am Main, 1975; *Heidegger M.* Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. (GA 29–30) Frankfurt am Main, 1983; *Heidegger M.* Aristoteles, Metaphysik Θ1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Hrsg. von H. Hüni. (GA 33) Frankfurt am Main, 1981; *Heidegger M.* Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B 1 // M. Heidegger. Wegmarken. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. (GA 9) Frankfurt am Main, 1976.

вопроса, который, пройдя через схоластический фильтр Брентано, возвращает в итоге к Аристотелю;

2) решающий для «диалога» примерно десятилетний период «вынашивания» проекта «Бытия и времени», результаты которого нашли свое отражение как в марбургских лекциях, так и в «Бытии и времени»;

3) присутствие Аристотеля в хайдеггеровских сочинениях после так называемого «поворота» в творчестве Хайдеггера, пришедшегося на начало 30-х годов.

Как пишет сам Хайдеггер в статье «Мой путь в феноменологию», диссертация Ф. Брентано «О различных значениях сущего у Аристотеля» (1862 г.) «служила с 1907 года посохом в моих первых неуклюжих и беспомощных попытках проникнуть в философию. Довольно смутно задело меня рассуждение: если сущее сказывается в различных значениях, то какое сущее в таком случае имеет значение путеводное и основное? Что есть бытие?»[10] Таким образом, толкование различных значений сущего пробудило у молодого Хайдеггера интерес к вопросу о бытии. С тех пор этот вопрос всегда оставался для него ведущим философским вопросом.

---

[10] *Heidegger M.* Mein Weg in die Phänomenologie // M. Heidegger. Zur Sache des Denkens. Tübingen, 2000. S. 81.

В той же программной статье Хайдеггер пишет, что в 1916 г. гуссерлевское преподавание проходило «в форме постепенной, шаг за шагом, тренировки феноменологического „видения“, требовавшего, одновременно, отказа от применения философских знаний без их проверки, а также отказа привносить в беседу авторитет великих мыслителей»[11]. Между тем Хайдеггер не может «расстаться с Аристотелем», и чем более глубоким было его погружение в тексты греческого философа, тем более явным становилось «растущее сближение с феноменологическим видением», которое делало «плодотворным истолкование аристотелевских текстов». Правда, признается Хайдеггер, «тогда я еще был не в состоянии окинуть взором, к каким решительным последствиям должно было привести обновленное обращение к Аристотелю»[12]. Но этот путь вопрошания, на который Хайдеггер встал во многом благодаря Аристотелю, «оказался длиннее» и нес с собой «многочисленные остановки, ложные пути, кружные тропы»[13].

Весьма важной вехой на этом пути оказалась рукопись «Феноменологические интерпретации Аристотеля» («Natorp-Bericht»). При этом, как вспоминает сам Хайдеггер, он «осознал сначала

---

[11] Ibid.

[12] Ibid.

[13] Ibid.

как догадку, нежели как нечто обоснованное следующее: то, что согласно феноменологии актов сознания осуществляет себя как самое-выражение феноменов, мыслилось изначально еще Аристотелем и вообще греческим мышлением и греческим Dasein как ἀλήθεια, как несокрытость присутствующего, его раскрытие, его само-показывание. То, что заново найдено в феноменологических исследованиях как основополагающая установка мышления, оказывалось главной чертой греческого мышления, если не вообще философии как таковой»[14].

«Феноменологические интерпретации Аристотеля» — один из ранних текстов, служащий прототипом «Бытия и времени». В нем Хайдеггер одновременно анализирует современную «герменевтическую ситуацию» и осуществляет набросок своей интерпретации аристотелевского понимания бытия. Значение этой рукописи сложно переоценить, принимая во внимание в целом генезис хайдеггеровской мысли. Этот текст одновременно и манифест, провозглашающий философские взгляды Хайдеггера, и многообещающий комментарий, намечающий в общих чертах его будущую работу.

Рассмотрим несколько ключевых аспектов рукописи М. Хайдеггера «Феноменологические

---

[14] *Heidegger M.* Mein Weg in die Phänomenologie. S. 87.

интерпретации Аристотеля», а также наиболее существенные термины, задающие определенную смысловую тональность этого текста.

Для начала следует отметить, что для хайдеггеровского подхода к историко-философской проблематике характерным оказывается обращать внимание при анализе греческой философии лишь на некоторые ее аспекты — на те, которыми руководствуется он сам при формировании собственной философской концепции. Истолкование философского наследия античности неизменно связано у Хайдеггера с осмыслением современного состояния философской мысли и будущего философии. Поэтому задача любого философского исследования по Хайдеггеру — раскрыть то, что в истории философии возникало в качестве скрытых возможностей, определяющих направление дальнейшего развития. Эта стратегия характерна как для его ранних интерпретаций античной философии, так и для более поздних. Данная рукопись — не исключение. Хайдеггер здесь, с одной стороны, следует, казалось бы, идее научной преемственности, но с другой стороны, противопоставляет догматической («цеховой») традиции опыт собственного непосредственного общения-диалога с античным наследием.

Способ работы Хайдеггера с ближайшим терминологическим окружением, позволявший ему быть свободным от догматических предрассуд-

ков и благодаря этому усматривать неожиданные связи внутри слов и «смелые обертоны» смысла, весьма метко, на наш взгляд, охарактеризовала Т. В. Васильева, назвав его «артистической герменевтикой»[15]. Ни один термин у Хайдеггера не истолковывается ради него самого, но всегда исходя из «целого». Хайдеггеровскому языку свойственна образная яркость и легкость в обращении с лексикологией не только греческого языка, но и немецкого.

* * *

Г.-Г. Гадамер в многочисленных докладах и статьях неоднократно указывал на новаторский характер хайдеггеровской интерпретации Аристотеля, представленной, в частности, в рассматриваемой здесь рукописи. «В 1921 году, — вспоминает Гадамер, — находясь под сильным влиянием феноменологии Гуссерля, Хайдеггер возвращается к собственным занятиям Аристотелем и открывает совершенно другого Аристотеля, отличного от того, с которым он был знаком в свои студенческие годы. Подтверждением этого нового взгляда на Аристотеля является программная рукопись, которая, к тому же, отличается изобилием гениальных прозрений и далеко идущими результатами исследования. <...>

[15] По выражению Т. В. Васильевой (см.: *Васильева Т. В.* Семь встреч с М. Хайдеггером. М., 2004).

Я был знаком с вводной частью этой рукописи уже в 1922 году. Пауль Наторп, под руководством которого я писал тогда свою докторскую работу, передал мне копию „Экспозиции герменевтической ситуации“. Так называлась часть рукописи, предварявшая в качестве введения хайдеггеровские „Феноменологические интерпретации Аристотеля“. Этот текст стал для меня настоящим открытием. Именно поэтому путь мой направил меня во Фрайбург. Те указания, которые я нашел для себя в этой рукописи, вели меня и дальше в годы марбургского периода — важнейшие годы хайдеггеровского философского становления. Эту рукопись я читал неоднократно, с медленно возрастающим пониманием, пока она не была потеряна в неразберихе второй мировой войны»[16].

Гадамер неоднократно отмечал во многих статьях, посвященных Хайдеггеру и собранных в третьем томе его собрания сочинений[17], особое значение греческой философии в целом и аристотелевской философии в частности в становлении и развитии собственного мыслительного пути Хайдеггера. Можно сказать, что в 1922 г.

---

[16] *Gadamer H.-G.* Heideggers „theologische“ Jugendschrift // Dilthey-Jahrbuch. 6 (1989). S. 229.

[17] *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. (Bd. I–X). Bd. 3: Neuere Philosophie: Hegel, Husserl, Heidegger. Tübingen, 1987.

в этой небольшой работе обоснованно и полно были заявлены многие тематические рубрики «Бытия и времени» (более того, отдельные части этой рукописи можно соотнести с отдельными разделами «Бытия и времени»), а также отчасти выработан философский словарь «Бытия и времени», состоящий из таких понятий как *Sorge, Besorgen, Umwelt, Umgang, Umsicht, Bedeutsamkeit, Dasein, Existenz, das Man, Verfallen* и т. д.

Нетрудно показать, что проект «Бытия и времени» — важнейшего философского произведения XX в. — возник из запланированной еще в период между 1921 и 1924 г. книги, посвященной Аристотелю[18]. При этом мы не должны, по-видимому, вести речь лишь о каком-то банальном «влиянии» Аристотеля на Хайдеггера. Гораздо более продуктивным было бы показать, что Хайдеггер не столько был подвержен влиянию Аристотеля, сколько сам способствовал приведению Аристотеля к какой-то совершенно новой и неожиданной интерпретации, расходящейся с традиционным толкованием. В этом смысле мы могли бы сказать, что Аристотель для Хайдеггера оказывается не только «другом» и «единомышленником», но и важнейшим оппонентом.

Однако сам Хайдеггер считал, что его феноменологическая процедура не есть привнесение

[18] См.: От переводчика. (Наст. изд. С. 8.)

в греческую философию чего-то «извне», а действительно эксплицирует собственно аристотелевский способ исследования, точнее, *метод*, который был присущ самой греческой философской мысли. Действуя в соответствии с *этим* «феноменологическим методом», Хайдеггер порывает с Гуссерлем и со всей традиционной рецепцией греческой философии. Но данная экспликация аристотелевской процедуры приводит и к трансформации аристотелевской проблематики в целом.

* * *

Для начала обратимся к лекциям 1921/22 г. «Феноменологические интерпретации Аристотеля. Введение в феноменологическое исследование»[19], поскольку они знаменуют собой начало хайдеггеровского «диалога» с Аристотелем и одновременно попытку более точно сформулировать собственную философскую концепцию. Решение посвятить лекции интерпретации Аристотеля было отчасти продиктовано внешними обстоятельствами: поначалу Хайдеггер собирался читать лекции, посвященные феноменологии религии, но вынужден был отказаться от своих

[19] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns. (GA 61) Frankfurt am Main, 1985.

намерений, поскольку лишь немногие студенты обладали начальными знаниями в теологии. Однако определение философии и экспликация проблематики фактичности жизни, которые мы находим в этих лекциях, делают очевидным, что Хайдеггер обращается к аристотелевским текстам с такими вопросами, которые не вытекают из самих этих текстов[20]. Значение указанных лекций состоит, с одной стороны, в том, что они знаменуют собой начало хайдеггеровского «обращения» к Аристотелю, а с другой стороны, представляют собой первый набросок, в котором предпринимается попытка приведения к некому единству феноменологической тематики «жизни» и экзистенциальной тематики, свойственной раннему Хайдеггеру, единству, включающему в себя как герменевтическую экспликацию фактичности, так и разработку экзистенциальных структур, отчасти имевшую место уже в более ранних лекциях. Лекции зимнего семестра 1921/22 г. являются новаторскими еще и в том отношении, что они, будучи введением в интерпретацию Аристотеля, «провоцируют» онтологический способ выражения по образцу аристотелевского, что было совершенно чуждо для ранних лекций Хайдеггера. В этих лекциях термин *фак-*

[20] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. S. 112.

тичность (Faktizität), который оказывается ключевым для «Natorp-Bericht», раскрывается в отдельной структуре смысла, артикулированной согласно следующим смысловым «моментам»: *Gehaltssinn* (содержательный смысл), *Bezugssinn* (смысл отношения), *Vollzugssinn* (смысл исполнения), *Zeitigungssinn* (смысл временения). Но уже вводная часть «Natorp-Bericht» обнаруживает, что три ведущих для предыдущих лекций понятия — *Bezugssinn, Gehaltssinn* и *Vollzugssinn* — становятся не столь существенными, и в рукописи Хайдеггер говорит в основном о двух смыслах — о *Grundsinn* (основном смысле) и *Seinssinn* (смысле бытия), к которым могут быть сведены все остальные моменты смысла. *Grundsinn*, видимо, замещает понятие *Bezugssinn*: «Основной смысл подвижности фактической жизни — *заботливость* (Sorgen) (curare). <...> Подвижность заботливости имеет характер *обхождения* (Umgang) фактической жизни со своим миром»[21]. Забота, которая в лекциях 1921/22 г. характеризуется Хайдеггером как *Bezugssinn* (смысл отношения) жизни, соотносится теперь с *Grundsinn* (основным смыслом). «Natorp-Bericht» — последний текст, в котором эта схема эксплицитно выражена, хотя уже и

---

[21] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 352. (Наст. изд. С. 57.)

здесь она не несет в себе столь важного значения как в лекциях 1921/22 г., в которых она артикулирует всю экспликацию фактической жизни.

Задержимся на этом.

Gehaltssinn (содержательный смысл) фактической жизни есть *мир* («феноменологическая категория»), поскольку мир и жизнь не являются двумя отдельными объектами, существующими сами по себе, отношения между которыми устанавливались бы постфактум. С помощью феноменологической категории *мир* обозначается то, что проживается жизнью, чего она придерживается и чем удерживается. «Категориальное основное определение» мира есть *значимость* (Bedeutsamkeit)[22].

Bezugssinn (смысл отношения) фактической жизни есть *заботливость* (das Sorgen), которая заключает в себе три основных «направления»: *Umwelt* («окружный-мир»), *Mitwelt* («совместный-мир»), и *Selbstwelt* («мир-самого-себя»), в которые фактическая жизнь «врастает» и в которых она живет. В соответствии с этими основными «направлениями» заботливости Хайдеггер формулирует три основных категории смысла отношения: 1) *Neigung* — отклонение, которое толкает жизнь в мир; 2) *Abstand* — зазор, который изна-

---

[22] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. S. 85 ff.

чально сохраняется между жизнью и мирскими «значимостями» (Bedeutsamkeiten), но который на основании тенденции «устранения зазора», подверженной падению, проецируется при растворении в этих значимостях в совместный-мир, так что он совпадает по форме с миросовместными «зазорностями» (Abständigkeiten), такими как звание, успех, выгода и т. д.; 3) *Abriegelung* — загораживание, которое характеризует своеобразный способ, каким фактическая жизнь проявляет по отношению к себе самой специфическую беспечность (Unbekümmertheit), т. к. посредством создания новых значимостей она укрепляет саму себя в этой оплошности и тем самым усиливает ее[23].

Подвижность (Bewegtheit), иными словами, *смысл исполнения* (Vollzugssinn) фактичности определяется с помощью двух «основных категорий»: *высветление* (Reluzenz) и *предуготовление* (Praestruktion). *Высветление* есть в то же время *отражение* (Rückstrahlung) — как забота обо всем том, чем жизнь сама в мире «озабочена». Жизнь понимает саму себя вместе с тем как предметное поле своего окружного озабочения, или, выражаясь языком «Бытия и времени», как подручное (Zuhandenes), и тем самым упускает саму себя. *Предуготовление* означает определенное «фор-

[23] Ibid. S. 89 ff.

мирование и предусмотрительное схватывание» пред-обладания, в котором жизнь саму себя устраивает и о себе заботится[24]. Примером *предуготовления* в категории *отклонения* является культурная жизнь, а в качестве примера *высветления* в категории *зазора* можно привести научную объективность[25].

Zeitigungssinn, или, иными словами, *Grundsinn* фактической подвижности жизни (Lebensbewegtheit), есть *падение* (Ruinanz)[26]. Хайдеггер определяет его как такое *движение* (Bewegung), которое

---

[24] Некоторые комментаторы Хайдеггера склонны усматривать в категориях «высветление» (Reluzenz) и «предуготовление» (Praestruktion) предвозвестников таких понятий, как несобственная расположенность (uneigentliche Befindlichkeit) и несобственный набросок (uneigentlicher Entwurf), которые мы находим в «Бытии и времени». Лекции летнего семестра 1924 г. показывают, что «расположенность» как экзистенциал впервые появляется в результате истолкования аристотелевского учения об аффектах.

[25] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. S. 120, 122. В лекциях зимнего семестра 1923/24 г. Хайдеггер использует в своей критике гуссерлевской феноменологии немецкий перевод этих терминов: *Reluzenz* он передает как «Rückschein», *Praestruktion* — как «Vorwegbauen».

[26] В лекциях «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische

«фактическая жизнь *в себе* самой *как она* сама *для самой* себя *из себя* и во всем *по отношению к самой себе* „совершает“, т. е. „есть“»[27]. Направленный против падения смысл временения есть философствование как радикальное изначальное освоение фактической духовно-исторической ситуации, в которой оно себя проявляет (временит) и которая для него означает такое условие, которое оно никогда не сможет отбросить. Это философствование есть исполнение тенденции «фактической жизни *„быть“ способом приведения-к-обладанию-самой-себя*»[28].

Две основные возможности фактической жизни — *падение* (Ruinanz) и *«подвижность жизни, направленная против падения»* («gegenruinante Lebensbewegtheit»), или, что означает здесь прежде

Forschung» впервые систематическим образом раскрывается понятие *Ruinanz*, которое в последующих текстах обозначается Хайдеггером более знакомым для нас термином «падение» — Verfallen. Терминологическая фиксация этого понятия происходит уже в «Natorp-Bericht» (GA 62. S. 356).

[27] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. S. 131. («...die das faktische Leben *in ihm* selbst *als es* selbst *für sich* selbst *aus sich hinaus* und in all dem *gegen sich selbst*, „vollzieht“, d. h. „ist“».)

[28] Ibid. S. 171. («...die Tendenz des faktischen Lebens *zu „sein“ in der Weise des Sich-selbst-zum-Haben-Bringens*»).

всего — философствование, «направленное против тенденции к падению» («gegenruinantes» Philosophieren), являются феноменологическими определениями для модусов экзистенции, которые в «Бытии и времени» Хайдеггер терминологически зафиксирует как *собственный* (подлинный, Eigentlichkeit) и *несобственный* (неподлинный, Uneigentlichkeit) модусы.

Понятия *Bezugssinn, Gehaltssinn* и *Vollzugssinn* могут быть соотнесены с тем, что Хайдеггер в «Бытии и времени» называет до-онтологическим, онтическим и онтологическим. *Смысл исполнения* (Vollzugssinn) выражает такой смысл бытия, который мог бы быть предположен в «до-онтологическом» *смысле отношения* (Bezugssinn) и скрыт в «онтическом» *содержательном смысле* (Gehaltssinn).

В «Natorp-Bericht» при обсуждении связи *заботы* (Sorge), *обеспокоенности* (Bekümmerung) и *экзистенции* (Existenz), что касается *смысла отношения* (Bezugssinn) фактической жизни, Хайдеггер намекает на аристотелевское понятие ὄρεξις[29] посредством выражения «Aussein auf etwas» (стремление к чему-либо, нацеленность-на). Рассуждения относительно *озабочения* (Besorgen) и смыслового генезиса теоретического делают совершенно очевидным, что *содержа-*

[29] ὄρεξις — «стремление, желание».

тельный смысл (Gehaltssinn) фактической жизни, т. е. мир, Хайдеггер начинает эксплицировать в таких определениях, которые он мог почерпнуть из рефлексии над аристотелевскими рассуждениями о ποίησις[30] и θεωρία[31]. Бытийные модусы, соответствующие этим основным отношениям, определяются в «Бытии и времени» с помощью понятий *подручное* (Zuhandenheit) и *наличное* (Vorhandenheit). *Смысл исполнения* (Vollzugssinn) фактической жизни тематизируется в «Natorp-Bericht» только в отношении подвижности озабоченности (Bewegtheit des Besorgens), а именно посредством перечисления модусов ее исполнения[32]. *Смысл временения* (Zeitigungssinn), который представляет собой соответствующий экзистенциальный характер фактичности, остается, напротив, практически свободным от модификации. Примечательным оказывается также и то, что эти смысловые «моменты» пополняются еще одним, который

---

[30] ποίησις — «делание, приготовление». В интерпретирующем переводе Хайдеггера: *Herstellen* — «изготавливание».

[31] θεωρία — «смотрение, наблюдение, рассмотрение, исследование». В интерпретирующем переводе Хайдеггера: *Hinsehen* — «смотрение-на».

[32] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 352 f., 364 f. (Наст. изд. С. 58 сл.; С. 84 сл.)

Хайдеггер без каких-либо подробных объяснений обозначает как *сохранение временения* (Verwahrung der Zeitigung)[33]. Из второй части рукописи, а именно из интерпретации «Никомаховой этики», мы узнаем, что *Verwahrung* (сохранение) или *Seinsverwahrung* (сохранение бытия, сохранность бытия) являются переводом ἀληθεύειν[34].[35] Становится ясно, что Хайдеггер пытается включить в экспликацию проблематики фактичности свое толкование смысла аристотелевских понятий ἀληθεύειν и ἀλήθεια[36], которое он предпринял впервые в этой рукописи.

Хайдеггеровский проект «выявляющей» (überhellen) интерпретации не только проливает свет на то, что было потеряно или забыто в традиции, но и дает представление о тех вопросах и беспо-

---

[33] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 365. (Наст. изд. С. 84–85.)

[34] ἀληθεύειν — «говорить истинно». В истолковывающем переводе Хайдеггера: *das vermeinte Seiende als unverhülltes in Verwahrung nehmen*; *Wahrsein*; *Seinsverwahrung* — «подразумеваемое сущее приводить к сохранности как несокрытое»; «истинность»; «сохранение бытия».

[35] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 376. (Наст. изд. С. 112.)

[36] ἀλήθεια — «истина, правдивость, действительность».

койствах, которые мотивируют Хайдеггера как интерпретатора. Из его центрального труда «Бытие и время» становится ясно, что Хайдеггера не слишком привлекала аристотелевская концепция созерцающего νοῦς, но гораздо более — *понимание* (Verstehen) и *обзорное усмотрение* (Umsicht), характеризующие σοφία и φρόνησις соответственно. Тогда как νοῦς отсылает к вневременным принципам, σοφία, или, по Хайдеггеру, понимание (rein hinsehendes, eigentlichsehendes, eigentliches Verstehen), и φρόνησις, или обзорное усмотрение (fürsorgliches Sichumsehen (Umsicht)), содействуют философской интерпретации тех способов, какими «фактическая жизнь временит сама себя и, временя себя, *говорит* сама с собой (κατηγορεῖν)»[37].

Категории, в терминах которых фактическая жизнь говорит сама с собой, не являются вневременными, но демонстрируют *бытийный смысл* (Seinssinn) жизни как смысл *временения* (Zeitigungssinn). Исходя из понятий бытия и временения, которые мы находим в лекционном курсе «Феноменологические интерпретации Аристотеля. Введение в феноменологическое исследование», и размышлениями о смысле временения жизни, которые содержатся в «Natorp-

---

[37] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 363. (Наст. изд. С. 82–83.)

Bericht», можно составить первое впечатление о тех догадках, которые уже будут тематически реализованы в «Бытии и времени», а именно, что жизнь как забота может достигнуть своего полного значения только путем интерпретации времени. В лекциях «Онтология (Герменевтика фактичности)» летнего семестра 1923 г.[38] мы впервые читаем, что «временность не категория, но экзистенциал»[39]. Однако пока еще не ясно, что этот «экзистенциал» имеет трансцендентальный характер. В «Бытии и времени» Хайдеггер пишет, что время служит трансцендентальным горизонтом для постановки вопроса о бытии, однако, принимая во внимание предысторию пути, приведшего к публикации «Бытия и времени», такое высказывание может показаться странным. Дело в том, что начиная с лекций 1919 г.[40] Хайдеггер неустанно «атаковал» трансцендентальную философию. На вопрос о корректности критического реализма по сравнению с трансцендентальной философией (Аристотеля по сравнению с Кан-

---

[38] *Heidegger M.* Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns. (GA 63) Frankfurt am Main, 1988.

[39] Ibid. S. 31.

[40] *Heidegger M.* Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem // M. Heidegger. Zur Bestimmung der Philosophie. Hrsg. von B. Heimbüchel. (GA 56–57) Frankfurt am Main, 1987.

том), Хайдеггер отвечал: критический реализм предпочтительнее, поскольку демонстрирует более свободную манеру в постановке философских вопросов[41]. Но это был скорее тот способ, каким осуществлялась трансцендентальная философия в идеализме неокантианства марбургской школы и в трансцендентальной теории значимости (Виндельбанд, Риккерт), которую Хайдеггер отвергал. Более глубокое понимание трансцендентальных вопросов стало возможным для Хайдеггера при его обращении к проблеме трансцендентальной способности воображения[42].

* * *

Перейдем теперь непосредственно к тексту рукописи — этой, по выражению Т. В. Васильевой, «герменевтической пьесе»[43].

Первая часть работы демонстрирует углубленную рефлексию фактичности и историчности философствования и самой фактической жизни, а также конкретную разработку философской герменевтики и модифицированную формулировку феноменологической деструкции. Но прежде

---

[41] Ibid. S. 78, 84.

[42] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft (GA 25). Frankfurt am Main, 1977.

[43] См.: *Васильева Т. В.* Семь встреч с М. Хайдеггером. М., 2004.

всего здесь впервые представлена в конкретной «систематической» форме оригинальная концепция, включающая в себя феноменологическую герменевтику фактичности и деструкцию философской традиции. Эта двойная структура, правда, в более расширенном и несколько модифицированном варианте, лежит в основании работы «Бытие и время», хотя и не достигает в ней своего полного осуществления, поскольку, как известно, «Бытие и время» осталось недописанным.

Примечательным оказывается еще и то, что «Natorp-Bericht» являет собой некую новую ступень в рассмотрении аристотелевской философии, тем более что в рукописи впервые истолковывается шестая книга «Никомаховой этики», которая оказывается в центре внимания Хайдеггера во всех последующих обращениях к Аристотелю. Правда, вторая часть рукописи дает отчетливо понять, что к моменту ее написания интерпретации обсуждающихся в ней текстов Аристотеля были разработаны Хайдеггером в неодинаковой мере.

Первая часть — «Экспозиция герменевтической ситуации» («Anzeige der hermeneutischen Situation») являет собой подготовительную разработку «условий», при которых только и может быть осуществлена «интерпретация истории онтологии и логики». Разработка этих условий, представляющих собой предваряющее введение к наброску аристотелевской интерпретации во

второй части работы, включает в себя краткую экспликацию проблематики фактичности, основательные раздумья о возможности философствования и общие оценки той духовно-исторической ситуации, из которых должна стать очевидной необходимость обращения к философии Аристотеля. В этой работе обнаруживаются несколько характерных новых ходов в экспликации проблематики фактичности.

В «Natorp-Bericht» впервые указывается, что фактическая жизнь, склонная к падению, движется в некой определенной «*усредненности* заботливости» (Durchschnittlichkeit des Sorgens), и что эта усредненность есть усредненность соответствующей «*публичности*... преобладающего общего направления», этого «так же, как и многие другие»[44], и здесь же впервые Хайдеггер вводит понятие *das «man»* для обозначения «субъекта» жизни, склонного к падению в усредненность. Понятие *das «man»* — одно из ключевых для «Бытия и времени».

Далее мы найдем здесь обсуждение того, что Хайдеггер в «Бытии и времени» назовет *заброшенностью* (Geworfenheit): фактическая жизнь, пишет он в «Natorp-Bericht», движется всегда в *истолкованности*, определенным образом унас-

---

[44] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 358. (Наст. изд. С. 70.)

ледованной, которая определяет наперед осуществление жизни[45].

Также здесь впервые вводится проблематика смерти и тематизируется отношение к смерти в её конститутивном для характера фактичности значении; впервые указывается на сущностную связь между «обладанием *неминуемой* смертью», с одной стороны, и специфической временностью человеческого бытия, равно как и его специфической историчностью, с другой.

Хайдеггер пишет, что феноменологическая интерпретация фактичности жизни должна способствовать прояснению смысла её бытия. Это прояснение (Sichtbarmachen) жизни не получается путем прямого интуитивного постижения жизни, но достигается на *окольных путях* (Umweg). Самый важный окольный путь, на котором смысл жизни может предстать перед нами воочию — это смерть. Предвосхищая язык, на котором он будет писать о смерти в «Бытии и времени» (см. § 50), Хайдеггер отмечает: «Смерть есть нечто *для* фактической жизни *пред*стоящее (be*vor* steht); смерть есть то, перед чем <фактическая жизнь> стоит как перед чем-то неотвратимым (Unabwendbaren)»[46]. Но по сравнению с тем,

---

[45] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 354. (Наст. изд. С. 62.)

[46] Ibid. S. 359. (Наст. изд. С. 72.)

как эта тема будет представлена в «Бытии и времени», смерть как пред-стоящее интерпретируется здесь так, что включает в себя разновидность *обладания* (Bevorstehendhaben) — знания об этом пред-стоянии. Хайдеггер пишет: «Знание о предстоянии (Bevorstehend haben) смерти — как способом избегающей озабоченности, так и способом овладевающей обеспокоенности — оказывается конститутивным для бытийного характера фактичности. В *схватывающем* обладании *неминуемой* смерти жизнь проявляется сама по себе»[47]. Это *обладание* (Haben) смертью на деле оказывается *пред-обладанием* (Vorhabe), которое определяет, «в каком основном смысле *бытия* жизнь устанавливает саму себя»[48]. Мы не *обладаем* смертью так, как мы можем обладать интуицией или пониманием. Напротив, смерть *берет верх* над нами. *Обладание* не предполагает здесь содержательной определенности интуиции или *Gehaltssinn*. *Обладание* становится экзистенциальным *состоянием* бытия.

Заботливость, которая в лекциях зимнего семестра 1921/22 г. характеризовалась как *Grundbezugssinn* жизни, рассматривается в «Natorp-Bericht» в качестве *Grundsinn* фактической подвижности жизни, причем Хайдеггер намекает здесь на исток этого понятия, говоря о *curare*. Он

---

[47] Ibid. (Наст. изд. С. 73.)

[48] Ibid. S. 364. (Наст. изд. С. 86.)

использует в рукописи два термина: *das Sorgen* и *die Sorge*, последний употребляя по преимуществу. На примере этих терминов (и не только их) видно становление хайдеггеровского собственного языка, более строгую понятийную фиксацию которого мы наблюдаем уже в «Бытии и времени». В ранних лекциях, предшествовавших «Бытию и времени», и в значительной степени в данной рукописи мы действительно имеем дело со *становлением* языка «Бытия и времени». Через понятие *die Sorge* мы попадаем в обширное лексическое пространство, в котором происходит чередование смыслов под одной лексической «крышей»: *Besorgen — Besorgnis — Besorgbarkeit — Sorglosigkeit — Sorgen*. Понятие *Besorgen* (озабоченность, озабочение, беспокойство) определяется как модус заботы, связанный с *окружным-миром* (Umwelt), и это понятие будет иметь различные последствия для анализа *окружного-мира* в аналитике *Dasein* в «Бытии и времени». Прояснение *способа обхождения* (Umgang) с *окружным* (Umweltlichen) и руководящим им *обзорным усмотрением* (Umsicht) позволяет ясно увидеть, что Хайдеггер углубил свою экспликацию подвижности жизни благодаря интерпретации аристотелевских высказываний, касающихся опыта (ἐμπειρία[49]) и мастер-

[49] ἐμπειρία — «опытность, опыт, знание (приобретаемое опытом)».

ства (τέχνη[50]) в первой книге «Метафизики», которую он детально обсуждал в лекциях летнего семестра 1922 г.

Понятие *Bekümmerung* (беспокойство, обеспокоенность) в рукописи приобретает экзистенциально определенный смысл: обеспокоенность характеризует противо-действие тенденции падения. В этом тексте также впервые эксплицитно формулируется определение человека как такого сущего, «речь в бытии которого идет о самом его бытии» (es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht), которое в «Бытии и времени» будет формально-указательным определением для экзистенции, т. е. для бытия *Dasein*.

Выражение «экзистенция», однако, не получает здесь еще того расширительного значения, которое оно будет иметь в «Бытии и времени», и ограничивается схваченным собственным бытием, т. е. модусом собственного. Таким образом, экзистенция понимается здесь как такой «способ» подвижности жизни, который противостоит падению и который может стать доступным лишь на окольных путях противо-действия тенденции падения.

То, что Хайдеггер называет в рукописи прояснением герменевтической ситуации, в расши-

---

[50] τέχνη — «искусство, ремесло, наука; средство (способ)».

ренном виде также представлено в «Бытии и времени». Как отмечает Г. Фигаль, «„Экспозиция герменевтической ситуации“ есть не что иное, как зародыш „Бытия и времени“»[51].

* * *

Итак, лейтмотивом «Natorp-Bericht» является понимание того, что доступ к вещам самим по себе (Sache selbst) возможен только посредством радикального критического обращения к истории, коей мы сами являемся. В этом тексте Хайдеггер ставит себе целью на основании изначальной проблематики фактичности с помощью *феноменологической интерпретации Аристотеля* осуществить «историю онтологии и логики». Во введении к этой рукописи Хайдеггер предлагает свое понимание философии как герменевтической феноменологии. Феноменология не является герменевтически наивным обращением к самим вещам, как если бы была причина для обратного изъятия или возвращения какой-то утраченной изначальной позиции, — это самообращенность фактической жизни. Собственно, философия и есть жизнь, само-артикуляция жизни из самой себя. Поэтому любое философское исследование остается созвучным жизненной ситуации, из которой и ради которой оно вопро-

[51] *Figal G.* Heidegger zur Einführung. Hamburg, 1992. S. 24.

шает. В контексте собственного рассмотрения проблематики фактичности Хайдеггер показывает, что Аристотель поставил вопрос о фактической человеческой жизни в изначальном виде[52].

Именно эта часть работы заставила Наторпа предположить, что Хайдеггер будет разрабатывать революционно новое прочтение Аристотеля во время своего пребывания в Марбурге.

Обращаясь к раннему периоду творчества Хайдеггера и к его лекциям, прочитанным до публикации «Бытия и времени», следует говорить не только о влиянии гуссерлевской феноменологии, но и о не менее значительном влиянии Дильтея. Следуя Дильтею, Хайдеггер интерпретирует фактическую жизнь на основании ее самой с целью достичь ее собственной артикуляции. В лекциях «Феноменологические интерпретации Аристотеля. Введение в феноменологическое исследование» Хайдеггер говорит

---

[52] *Фактичность* — фундаментальный способ бытия, конституирующий человеческую жизнь. Подвижность фактичности Хайдеггер называет заботой. *Экзистенция* — возможность фактической жизни; это движение, обратное движению падения. Экзистенцию можно обнаружить, лишь «поставив под вопрос фактическую жизнь». И это — задача философии. *Философское исследование* — осуществление движения интерпретации, которая принадлежит самой фактической жизни. Философия есть радикальное вопрошание.

следующее об основных категориях жизни: «Категории... присутствуют *в самой жизни* изначальным способом [и возникают] *из [самой] жизни*... чтобы эту жизнь «построить». Они имеют свои собственные способы доступа... с помощью которых жизнь *приходит к самой себе*...»[53] Многие работы таких видных исследователей, как Гадамер, Кисиль, Пёггелер, Роди[54] и др., демонстрируют, что Дильтей оказал на Хайдеггера гораздо более сильное влияние, чем это признавалось раньше, особенно если принять во внимание генезис хайдеггеровского мышления в целом вплоть до публикации «Бытия и времени». По сути, Хайдеггер перетолковывает дильтеевскую интерпретацию фактической жизни и ее историческое выражение в терминах аристотелевской онтологии.

Текст «Natorp-Bericht» предваряет эпиграф, дописанный от руки на первой странице рукописи под основным заголовком: *Das Leben wird einen Weg finden, auch aus dieser Kritik sich zur Phrase zu retten*[55].

---

[53] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. S. 88.

[54] См., напр.: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. Bd. 4 (1986–1987).

[55] «Жизнь отыщет себе путь даже от этой критики укрыться в словах» (*нем.*).

Поскольку никаких указаний касательно источника эпиграфа и его возможной интерпретации нигде не приводилось, мы сочли необходимым обратиться за разъяснениями к профессору Ф.-В. фон Херрманну. Дополнительную сложность составляло то, что в эпиграфе слово «Phrase», которое имеет в немецком языке негативную коннотацию, стоит рядом с глаголом «retten» (спасаться, избавляться). Профессор фон Херрманн ответил, что эпиграф принадлежит самому Хайдеггеру, и прокомментировал его следующим образом: «...несмотря на то, что текст, вопреки самопритворству человеческой жизни, дает истолкование фактической жизни, жизнь вновь укроется от этой герменевтической критики в своем прежнем самопонимании посредством бессодержательного самопрояснения и тем самым снова отменит герменевтику фактической жизни»[56].

Итак, в качестве особого исполнения подвижности жизни любое понимание имеет историческое измерение. Поэтому возможность интерпретации, а именно возможность поставить себя в отношении тематического предмета интерпретации подлинным образом, зависит от разъяснения заданных на ее основании предпосылок. Для того, чтобы схватить «почему» тематического выбора, а также для того, чтобы

[56] Из личной переписки.

пояснить, какая «объективность» каждый раз подлежит схватыванию, ситуация интерпретации должна быть «высветлена», т. е. должны быть эксплицированы «определенные условия толкования и понимания»[57].

Хайдеггер называет это прояснение или «высветление» пред-данной ситуации, в которой толкование должно себя всегда уже обнаруживать, *герменевтикой* ситуации, что эксплицирует для самого толкователя три момента толкования, своего рода герменевтическую триаду: 1) *Blickstand* (точка зрения) — т. е. то, *из чего* (von wo aus) берет свое начало толкование, то, *из чего* оно направляется к предмету; его более и менее отчетливо освоенная и закрепленная изначальная позиция (тематическая предпосылка исследования); 2) *Blickrichtung* (направленность взгляда), которая со своей стороны определяет *Blickbahn* (направление взгляда/ внимания) и *Blickhabe* (поле обзора) толкования: каков предмет толкования и *на-что* (woraufhin) он опрашивается, в каком направлении происходит набросок интерпретирующего определения; 3) *Sichtweite* (дальность видимости, поле видимости) — своего рода очевидность, «в пределах которой осуществляется соответствующее притязание интерпретации на

---

[57] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 346. (Наст. изд. С. 44.)

объективность»[58]. Дальность видимости показывает границы притязания на объективность внутри поля координат, заданных первыми двумя моментами. Собственно хайдеггеровская интерпретация представляет собой некую *философскую* интерпретацию и имеет в качестве предмета аристотелевскую философию, которую она ставит под определенный угол зрения или рассматривает с определенной точки зрения (Blickstand). В то же время и его интерпретации причитается определенная степень очевидности, подходящей всегда к определенному настоящему. «Natorp-Bericht» содержит, таким образом, герменевтику *данной* ситуации: Хайдеггер проясняет здесь *свою собственную* философскую ситуацию, в которой коренится его толкование. В результате работа делится на две части: экспозиция *Blickstand* и экспозиция *Blickrichtung* аристотелевской интерпретации. Вопрос о третьем моменте интерпретации, *Sichtweite*, более не ставится — он сводится к первым двум.

Экспозиция *Blickstand* в данном случае получает название *герменевтика фактичности* (Hermeneutik der Faktizität). Хайдеггер показывает, где философия обретает собственное настоящее, в чем обнаруживает себя её *Blickstand* и как она должна заручаться своим предметом. «Предмет

[58] Ibid. S. 347. (Наст. изд. С. 45.)

философского исследования — *человеческое бытие* (das menschliche Dasein), как оно опрошено в отношении своего бытийного характера»[59]. И далее читаем: «В качестве его предмета (т. е. предмета философского исследования. — *Н. А.*) было определено в форме <предварительного> указания *фактическое человеческое бытие как таковое*»[60].

Остановимся на термине *Dasein*, который, безусловно, требует подробных комментариев. В «Natorp-Bericht» *Dasein* часто выступает синонимом *фактической жизни* (das faktische Leben). Как мы помним из «Бытия и времени», сущее открывается для *Dasein* как подручное, наличное и особого рода сущее — *Dasein*. Но, с другой стороны, то, что нам открывается как открытость сущего, есть *бытие*. В открытости сущего дает о себе знать, открывается *бытие*. *Будучи открытым* человек *держится в открытости*. Основной для *Dasein* способ быть открытым — различать бытие и сущее, делать шаг от сущего самого по себе (an ihm selbst) к сущему как таковому (als solches). Потому не *Что* (Was), и не *то, что* (Dass), а *Как* (Wie) *того-что-предмет-есть* может быть важным и единственно решающим для

---

[59] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 348. (Наст. изд. С. 49.)

[60] Ibid. S. 351. (Наст. изд. С. 54.)

философии. И вот на это *Как?* (Wie?) Хайдеггер отвечает: «Da»! *Dasein* становится тем термином, который наиболее уместно использовать, когда мы говорим о человеке[61].

Возвращаясь к термину *фактичность*, Хайдеггер указывает, что *фактичность* становится собственно *пред-обладанием* философии: это то, где философия всегда себя обнаруживает, в чем она должна искать и находить свое место, чем она всегда уже обладает. Поскольку философское толкование должно сделать прозрачным для себя самого собственную ситуацию, с тем чтобы необходимым образом определить свою собственную *направленность взгляда* (Blickrichtung), оно тем самым направляется на герменевтику фактичности. При этом человек как фактичность выступает здесь в двояком смысле: 1) он есть *предмет* философии; 2) философия *сама* при этом есть определенное *«как»* бытия человека. Философское исследование «есть эксплицитное исполнение глубинного движения фактической жизни»[62].

Укажем на основные моменты, которые конституируют истолкованность фактической жиз-

---

[61] Именно поэтому наиболее удачным, на наш взгляд, является перевод термина *Dasein* как «бытие-здесь» или «вот-бытие».

[62] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 351. (Наст. изд. С. 55.)

ни, т. е. пройдемся по основному терминологическому словарю рукописи.

Хайдеггер определяет фактическую жизнь как подвижность, основной смысл которой — заботливость, *das Aussein auf etwas* — «стремление к чему-либо», «нацеленность-на»: *на-что* заботы — это мир, который обретается человеком в обхождении. К миру принадлежат не только предметы обхождения (Umwelt — окружный-мир), но и другие (Mitwelt — совместный-мир), и я сам, собственно самость (Selbstwelt — мир-самого-себя), т. е. все *сущее*, при котором человек фактически *всегда уже* (immer schon) себя удерживает. Мир присутствует здесь как *всегда уже* каким-либо образом *принятый к заботе*. Хайдеггер делает здесь особый акцент на *бытии* того сущего, к которому человек так или иначе относится: «Смысл действительного бытия (Wirklichsein) мира и здесь-бытия (Dasein) мира основывается и определяется через характер мира как с-чем заботящегося обхождения»[63].

Мир как таковой находится *всегда уже* в определенном *обзоре* (Sicht): это становится ясным из того, что забота показывает «многочисленные способы исполнения и соотнесения-с

---

[63] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 352. (Наст. изд. С. 57.)

(Bezogensein auf) с-чем обхождения»[64]. Упомянутая многочисленность есть знак того, что сущее в озабочении всегда берется в *определенном обзоре*: «С-чем обхождения заранее схвачено в обзорном усмотрении как..., сориентировано на..., истолковано как...»[65]. Мир проявляет себя в своем *облике* (Aussehen), поскольку человек обращается к миру и заговаривает с ним (λόγος) в *осмотрительности* (Umsehen). Мир всегда уже так-то и так-то истолкован, он всегда уже встречается в характере значимости. Характер этого «всегда уже», т. е. истолкованности, Хайдеггер комментирует более подробно: «Фактическая жизнь движется всегда в *истолкованности*, определенным образом унаследованной, переработанной или заново выработанной. <...> Истолкованность мира фактически есть такая истолкованность, в которой жизнь стоит сама по себе»[66]. Обзор, в котором находится мир, избирает направленность взгляда из тех аспектов, в которых жизнь устанавливает саму себя и мир. Они определяют в конечном итоге *Seinssinn*, т. е. то, в направлении чего мир (Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt) истолковывается: *Hergestelltsein* — бытие-изготовленным, *Wirklichsein* — действительное бы-

---

[64] Ibid. S. 353. (Наст. изд. С. 58.)

[65] Ibid. (Наст. изд. С. 59.)

[66] Ibid. S. 354. (Наст. изд. С. 62.)

тие, *Dasein* — здесь-бытие, *Natur* — природа, *Lebendig-sein— живое бытие*.

К конституции фактической жизни относится также определенный модус *как*, в котором мир принимается к озабочению — модус собственный и несобственный (модус падения): «В подвижности заботливости остается живой *склонность* (Geneigtheit) заботливости к миру как *тяга* (Hang) к погружению (Aufgehen) в него, тяга к допущению-увлечь-себя (Sichmitnehmenlassen) *этим миром*. <...> Этот основной характер подвижности заботливости можно терминологически фиксировать как *склонность к падению* (Verfallensgeneigtheit) фактической жизни... чем в то же время обозначен *смысл* направления и интенциональное на-что тенденции заботливости. <...> Эта тяга есть сокровеннейшая *доля* (Verhängnis), бремя которой фактически несет на себе жизнь. «Как» этого несения-бремени самого себя как того способа, которым «*есть*» доля, должно быть установлено наряду с самой долей в качестве конститутивного момента (Konstitutivum) фактичности»[67].

Хайдеггер проясняет здесь проблематику падения жизни в свой мир. Истолкованность затрагивается тем, насколько жизнь по преимуще-

---

[67] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ibid. S. 356. (Наст. изд. С. 65–66.)

ству склоняется к мирскому толкованию самой себя. Падение в мир как погружение в озабоченный мир и есть тот контекст, на фоне которого выделяется собственное подлинное возвращение жизни к самой себе. Вместе с тем здесь возникает некое напряжение между публичной, усредненной, направляемой «людьми» истолкованностью жизни и собственной, подлинной истолкованностью, связанной с заботой, обхождением, обзором, обращением и обсуждением (An- Be-sprechen), а также миро-схватыванием. *Экзистенция* в этом смысле является собственным бытием фактической жизни, в котором жизнь сама для себя становится доступной себе же в своей фактичности. Философия понимается Хайдеггером как принадлежащая собственно экзистенции: она есть «генуинное эксплицитное исполнение тенденции толкования *данных* глубинных движений жизни, в которых речь идет о ней самой и о ее бытии»[68]. Тем самым философия принадлежит самой фактичности, она сама есть *как* бытия жизни — но такое *как*, для которого жизнь сама по себе является предметом. Как эксплицитное толкование жизни, философия исходит из *всегда уже* главенствующей истолкованности, которой придерживается жизнь и эксплицирует ее: «Проблематика философии

[68] Ibid. S. 363. (Наст. изд. С. 81.)

касается бытия фактической жизни в соответствующем <модусе> *как* быть-обращенным (Angesprochensein) и *как* быть-истолкованным (Ausgelegtsein)»[69]. Таким образом, становится ясно, почему философия в то же время есть онтология и логика. Эти моменты всегда остаются связанными с ее предметом — фактической жизнью, и в то же время сами являются способом бытия этого предмета: «Онтологию *и* логику следует восстановить в изначальном единстве проблематики фактичности и понимать как выражения принципиального исследования, которое может быть обозначено как *феноменологическая герменевтика фактичности*»[70].

Герменевтика фактичности оказывается экспликацией *точки зрения* — Blickstand — хайдеггеровской интерпретации Аристотеля, т. е. экспликацией вопроса, что из себя представляет философское исследование как таковое.

Во второй части работы, исходя из указанной *точки зрения*, устанавливается *направленность взгляда* — Blickrichtung — самой интерпретации: почему именно Аристотель должен стать предметом интерпретации и в каком направлении следует интерпретировать его философию.

---

[69] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 364. (Наст. изд. С. 84.)

[70] Ibid. (Наст. изд. С. 85.)

Итак, в данном специфическом случае интерпретация руководствуется «основным убеждением»[71], что философское исследование есть то, что «одно „время“... никогда не может заимствовать из другого», и вместе с тем то, что не в состоянии «изъять из грядущих времен бремя и беспокойство радикального вопрошания»[72]. Ценность обращенного в прошлое философского исследования состоит в том, что оно могло бы предоставить модели (образцы), посредством которых достигалась бы исходная радикальность вопрошания. Эти модели (образцы) должны быть *повторены* в изначальном виде, т. е. с осознанием их укорененности в определенной проблемной установке и в специфической, уже обратившей в прошлое, ситуации интерпретации. «Понимающее принятие образца ради самого себя будет подвергать этот образец в самом основании жесточайшей критике и преобразовывать его в возможную плодотворную оппозицию»[73]. Как генуинное эксплицитное исполнение тенденции истолкования основной подвижности жизни, в которой речь идет о ней самой и о ее бытии, т. е. как исполнение, которое пытается привести «фактическую жизнь в ее решающей бытийной возможности к очевидности и к

---

[71] Ibid. S. 348. (Наст. изд. С. 48.)

[72] Ibid. (Наст. изд. С. 48.)

[73] Ibid. S. 350. (Наст. изд. С. 52–53.)

схватыванию»[74], философия есть в то же время онтология и логика. Они — онтология и логика — должны пониматься не как частные взаимосоотнесенные дисциплины, но как направляющие части «принципиального исследования, которое можно было бы обозначить как *«феноменологическая герменевтика фактичности»*[75], т. е. как такое истолкование фактической жизни в качестве феномена, которое принимает во внимание понимание ее онтолого-категориальных структур. Поскольку философия является основной подвижностью жизни, она находится под влиянием тенденции жизни к падению, т. е. к ее склонности отстранять себя от себя самой и жить в традиции неподлинным способом.

Принимая во внимание идею истории как некого критического повторения образцов и понимание философии как своего рода феноменологической герменевтики фактичности, Хайдеггер поясняет направленность интерпретации на Аристотеля и подлежащую принятию установку «из *конкретного* оформления (Fassung) точки зрения»[76]. Если отталкиваться от проблематики фактичности, то эту точку зрения можно увидеть

---

[74] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 363. (Наст. изд. С. 81.)

[75] Ibid. S. 364. (Наст. изд. С. 85.)

[76] Ibid. S. 366. (Наст. изд. С. 89.)

в упаднической ситуации философии, которая в базовом понимании человека рекуррирует заимствованными из традиции понятиями без того, чтобы принять их к осмыслению.

Хайдеггер называет в качестве медиума, в котором вращается понимание человеческой жизни, греческий понятийный аппарат, пронизывающий «целый ряд разнообразных интерпретаций»[77]. То, что мы и по сей день говорим о «природе» человека, а также характер и способ, каким мы эту «природу» обозначаем, находят свои исторические основания в античной традиции. И хотя этот понятийный аппарат несет в себе «какую-то часть подлинной традиции своего изначального смысла», он все же лишился своих «изначальных функций выражения». Подлинное понимание жизни возможно только лишь в «*демонтирующем возвращении* (im abbauenden Rückgang) к изначальным истокам мотивов экспликации»[78], которое сделает прозрачными скрытые основания унаследованной и преобладающей интерпретации. И здесь герменевтика может выполнить свою задачу только *«на пути деструкции»*[79]. Эта демонтирующая установка

---

[77] Ibid. S. 367. (Наст. изд. С. 93.)

[78] Ibid. S. 368. (Наст. изд. С. 94.)

[79] Ibid. (Наст. изд. С. 94.) Г. Веттер в статье «Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles» обращает внимание на происхождение термина

должна быть направлена не против традиции, а против того неосознанного и неподлинного способа, каким мы себя в ней ведем. Принимая во внимание проблему фактичности, Хайдеггер обозначает поглощение «решающих конститутивных

«деструкция»: слово заимствовано из латыни (от лат. *destructio*), появляется в середине XVI в., означает дословно «устранение», «слом» (Niederreißen) в смысле «разрушение» (Zerstörung), «разложение» (Zersetzung), «прекращение» (Auflösung). В начале XIX в. появляется прилагательное «destruktiv» («разрушающий», «разлагающий»). Хайдеггер, однако, не использует значение термина «деструкция» с «негативным» оттенком. Под «деструктивным аспектом» он понимает «позитивно решающую деструкцию». Полное значение этого термина у Хайдеггера становится обозримым в первую очередь при взгляде на то поле, в котором он проявляет свое истинное значение — герменевтика фактичности. Она без деструкции невозможна, поэтому Хайдеггер пишет: «Герменевтика осуществляет свою задачу только по пути деструкции» (*Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). (GA 62). S. 368). Тематическую разработку и применение понятия «деструкция» можно проследить в нескольких текстах Хайдеггера: 1) в лекциях зимнего семестра 1921–22 г. (*Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. (GA 61)); 2) в ранней рукописи, посвященной Аристотелю («Natorp-Bericht») 1922 г.; 3) в «Бытии и времени» (*Heidegger M.* Sein und Zeit. Hrsg. von F.-W von Herrmann. (GA 2) Frankfurt am Main, 1977. § 6); 4) в лекциях летнего семестра 1927 г. «Основные

действующих сил бытийного характера нынешней ситуации» как *«греческо-христианское толкование жизни»*[80]. Но эта демонтирующая установка касается не всей истории, но только «решающих поворотных моментов истории западноевропейской антропологии»[81]. Это именно тот контекст, в котором учение Аристотеля получает особое значение. В свете проблемы фактичности это значение обнаруживается лишь частично — в завершении предшествующей философии.

Итак, философия как собственное, эксплицитное толкование фактической жизни, сама

проблемы феноменологии» (*Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. § 5 (GA 24)). Г. Веттер отмечает, что развитие взглядов Хайдеггера на феноменологическую деструкцию совпадает с очередными интерпретациями Аристотеля, которые он предпринимал в ранних фрайбургских и первых марбургских лекциях. Таким образом, здесь объединяются две тематические области: герменевтическая феноменология как место деструкции и конкретная значимость Аристотеля для хайдеггеровской деструкции онтологии. (См.: *Vetter H.* Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles // Heidegger-Jahrbuch. Bd. 3: Heidegger und Aristoteles. Hrsg. von A. Denker und H. Zaborowski. Freiburg — München, 2007. S. 77–95.)

[80] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 369. (Наст. изд. С. 96.)

[81] Ibid. S. 371. (Наст. изд. С. 100.)

несет в себе *как* своего исполнения: она выстраивает себя супротив преобладающего, всегда наперед заданного толкования своего предмета — фактической жизни. Поскольку жизнь сама себя *всегда уже* каким-то образом *выговорила*, высказала, постольку каждое эксплицитное толкование должно исходить из некой предварительной временной известности. Но в чем обнаруживает себя в философии склонность к падению? В том, что философия не допрашивает определенную, унаследованную истолкованность смысла фактической жизни на ее подлинность: «После всего сказанного о тенденции падения, <которая затрагивает> любое толкование, <следует, что> как раз таки „*само собой разумеющееся*“ („das Selbstverstandliche“) этой истолкованности (то, что по отношению к ней не обсуждается, что принимается в качестве не нуждающегося в дальнейшем прояснении) станет *тем*, что *несобственным образом* (без эксплицитного освоения исходя из своей изначальности (Ursprungen)) сохраняет преобладающую силу воздействия <в отношении> заданности наперед проблемы (Problemvorgabe) и направления вопрошания»[82].

Эта *всегда уже* преобладающая истолкованность должна быть опрошена на свое происхож-

---

[82] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 366. (Наст. изд. С. 91.)

дение, с тем чтобы оно могло быть освоено. Любая интерпретация должна отталкиваться от преобладающей истолкованности конкретного настоящего и допрашивать прошлое, которое как таковое есть всегда прошлое вполне определенного настоящего, в отношении его основных мотивов (мир, господствующий бытийный смысл, фактичность, экзистенция): «*Герменевтика осуществляет свою задачу только на пути деструкции*»[83]. Деструкция является, таким образом, другим сущностным моментом философской интерпретации, поскольку выполняет демонтирующую функцию, которая высвобождает взгляд на структуру фактичности (человеческой жизни). Деструкция придает философскому исследованию его собственное генуинное историческое измерение, и только на этом пути философия обращает внимание на свое собственную историю. Деструкция есть «подлинный путь, на котором настоящее должно встретиться с собой в своих собственных глубинных движениях...»[84].

Падение при этом есть всегда падение в мир. Эта склонность к падению в мир и определяет по преимуществу ту истолкованность, которой жизнь располагает для самой себя. Падение приводит фактическую жизнь к тому, чтобы толковать себя из мира, без того чтобы предварительно

---

[83] Ibid. S. 368. (Наст. изд. С. 94.)

[84] Ibid. (Наст. изд. С. 95.)

обрести саму себя через *противо-действие*: аспекты, согласно которым истолковывается сущее, берутся из обхождения с миром в модусе падения. Упущение герменевтики собственной ситуации приводит любое философское толкование к тому, чтобы понимать само себя в качестве философского исследования из мира, иначе говоря, определять свой предмет как мирской. «Обращение и самотолкование, совершаемые самой фактической жизнью, принимают направление взгляда и способ изречения от того предметного, что есть как мирское. Где человеческая жизнь, человеческое бытие (Dasein), человек выступает предметом истолковывающе-предписывающего вопрошания, там эта предметность находится в пред-намерении в качестве мирского события (Vorkommnis), в качестве „природы“ (душевное понимается как природа, равным образом дух и жизнь также понимаются в аналогичной категориальной артикуляции)»[85].

Хайдеггер показывает, как деструкция истории философии в конечном итоге должна привести от проблематики фактичности к Аристотелю, поскольку он первым в своей «Физике» получил такую экспликацию бытия сущего, которая как при нем, так и после него удерживала

---

[85] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 367. (Наст. изд. С. 91.)

под своим влиянием интерпретацию бытия человека: природа, «сущее в <модусе> *как* его бытия-в-движении»[86] приобрело благодаря Аристотелю свое первое понятийное определение.

Иными словами, посредством особенной тематизации движущегося сущего Аристотель «открывает в своей „Физике“ некий принципиально новый подход (Grundansatz), из которого вырастает его логика и онтология, которыми в свою очередь была пронизана вся история философской антропологии»[87]. Однако та же философия Аристотеля, по Хайдеггеру, была в ходе истории подчинена тенденции падения, которая вырастает из концентрации на единственном основном измерении — логико-онтологическом. Посредством анализа, приподнимающего темные стороны смысла, в котором осуществляется аристотелевское исследование, Хайдеггер показывает, что всматривающееся определяющее понимание, т. е. теория, в аристотелевском мышлении есть только способ, каким сохраняется сущее, которое необходимо есть то, что оно есть. Поэтому мышление Аристотеля — как такое мышление, в котором каждый бытийный регион соответствует определенному способу доступа и каждая дисциплина отвечает определенной степени достоверности, — становится образцом,

[86] Ibid. S. 371. (Наст. изд. С. 101.)

[87] Ibid. (Наст. изд. С. 101.)

предоставляющим новые проблемы, и парадигмой нового радикального вопрошания.

Герменевтическая ситуация интерпретации Аристотеля, таким образом, представлена Хайдеггером согласно двум моментам — *Blickstand* и *Blickhabe*. Остальная часть рукописи является наброском *Blickbahn*: как должна быть более точно истолкована аристотелевская философия, *на-что* (woraufhin) направляется толкование?

Ведущим вопросом интерпретации должен стать следующий: «*в качестве какой предметности какого бытийного характера пережито и истолковано человеческое бытие, „бытие в жизни“?* <...> Черпается ли генуинно смысл бытия, который в конечном счете характеризует бытие человеческой жизни, из чистого первичного опыта (Grunderfahrung) именно этого предмета и его бытия, или же человеческая жизнь берется как сущее в пределах более объемлющего бытийного поля, иначе говоря, подчиняется некому бытийному смыслу, установленному в качестве руководящего (archontisch)? <...> как это бытие человека понятийно эксплицировано, каково феноменальное основание этой экспликации и какие категории бытия возникают в качестве объяснения так усмотренного?»[88]

---

[88] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 372. (Наст. изд. С. 104–105.)

И здесь как раз обнаруживается, — однако только при таком толковании, которое исходит из проблематики фактичности, — что Аристотель истолковывал бытие как *бытие-изготовленным*. Тем самым Хайдеггер показывает, что понятийное схватывание бытия сущего в античности не исходило из проблематики фактичности как таковой, но усматривало его в качестве первичного опыта изготовленного, наличествующего сущего. Этот бытийный смысл закрепился далее в качестве руководящего и для бытия человека. В этом отношении аристотелевское определение жизни остается «подверженным падению», поскольку и оно свою ориентацию получает из интерпретации мирового сущего. С другой стороны, аристотелевское понимание философской понятийности было «более изначальным», так что он взял в качестве пред-обладания своего толкования окружное сущее. Напротив, позже метафизика определяла сущее как субстанцию и субъект и в конечном итоге как объект лишь познающего восприятия человека. Необходимость герменевтики фактичности, т. е. приведения к прозрачности бытия человека (чье приведение к прозрачности есть способ бытия этого сущего), таким образом, больше в истории не усматривалась.

К слову сказать, эти вопросы делают ясным замысел всего проекта: Хайдеггер намеревается показать, что аристотелевская онтология и ее

понятийный аппарат, на которых основывается вся западноевропейская традиция истолкования жизни, а также христианская теология, представляет собой фундамент, непригодный для философской антропологии, т. к. она не соответствует специфическому предметному и бытийному характеру человеческой жизни. И для того чтобы подтвердить сказанное, Хайдеггер предпринимает демонстрацию особой герменевтической ситуации аристотелевской онтологии.

Итак, Хайдеггер идентифицирует указанное бытийное поле с регионом изготовленных предметов. Для Аристотеля «ставшее-готовым (das Fertiggewordene) в подвижности обхождения изготовления (Herstellen) (ποίησις), пришедшее к своему бытию-наличным (Vorhandensein), пригодным для тенденции использования (Gebrauchstendenz), есть то, что *есть*»[89]. Стало быть, «бытие означает *бытие-изготовленным* (*Hergestelltsein*) и, как изготовленное, <оно означает что-то, что оказывается> знаменательным (Bedeutsames) в отношении тенденции обхождения; <оно означает> бытие-имеющееся-в-распоряжении (Verfügbarsein)»[90]. Аристотель, согласно Хайдеггеру, понимает бытие из феномена движения, однако он определя-

---

[89] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 373. (Наст. изд. С. 105–106.)

[90] Ibid. (Наст. изд. С. 106.)

ет его с ориентацией на основную категорию ποίησις. Такое толкование движения предоставляет как основание для категорий понимания, так и условие возможности сделать видимым «основной характер θεωρεῖν»[91].

В подобной установке Хайдеггер усматривает двойную проблему: с одной стороны, это расширение бытийного региона до понимания бытия в общем, а именно тот факт, что определенная онтология определенного бытийного поля и логика определенного обращения стали *такой* онтологией и *такой* логикой, через которые стала пониматься жизнь; с другой стороны, это утрата собственного способа схватывания понятий исходя из самих вещей. Если у Аристотеля ориентированное на модель производства понимание жизни сохраняет все же отпечаток своего происхождения из окружного-мира, то в дальнейшем, как показывает Хайдеггер, это определение бытия «утрачивает смысл своего происхождения под давлением оформившейся онтологии и в ходе дальнейшего развития онтологического исследования впадает в неопределенную усредненность значения (Bedeutungsdurchschnittlichkeit) реальности, действительности»[92]. Подобное падение значения имеет своим следствием то, что в рамках западноевропейской философской

[91] Ibid. S. 397. (Наст. изд. С. 166.)

[92] Ibid. S. 399. (Наст. изд. С. 171.)

традиции «объективность» теоретического определения предмета в качестве «природы» стала тем смыслом бытия, который задавал проблематику.

В определении бытия, исходящем из подвижности производства, лежит основание приоритета познавательной модели теории в рамках западноевропейской традиции. Примечательно, что тематизация идеи различных способов исследования, имеющих место в мышлении Аристотеля, берет начало в толковании шестой книги «Никомаховой этики». Здесь дианоэтические добродетели понимаются как способы сохранения (Verwahrungsweise) ἀλήθεια. Принятие ἀλήθεια в качестве феноменального горизонта исследования и его способа проведения дает Хайдеггеру возможность, с одной стороны, усмотреть тематическую почву феноменологии как того, что показывает себя из самого себя, а с другой стороны, усмотреть наивысшие способы исполнения сохранения бытия, σοφία и φρόνησις.

Наиважнейшая части рукописи — это, без сомнения, набросок интерпретации шестой книги «Никомаховой этики». Хайдеггер впервые рассматривает здесь те связи и те проблемные точки, которые будут находиться в центре его внимания в последующие годы в связи с работой над Аристотелем: проблемы структурной связи σοφία[93] и

[93] σοφία — «знание, разумение, рассудительность, мудрость, искусство, мастерство». В истолковываю-

φρόνησις[94], или νοῦς[95] и λόγος[96], или аристотелевское понимание ἀλήθεια, которое станет для Хайдеггера предметом его неусыпной рефлексии.

Хайдеггер для начала проясняет, что его толкование аристотелевских высказываний относительно основных способов поведения *Dasein* отвлекается от специфической этической проблематики «дианоэтической добродетели», для того чтобы акцентировать *онтологическое* значение этого учения: «Интерпретация этого сочинения, которая предварительно заключает в скобки специфическую этическую проблематику, делает понятным „дианоэтические добродетели“ как способы распоряжения возможностью осу-

---

щем переводе Хайдеггера: *rein hinsehendes, eigentlichsehendes, eigentliches Verstehen* — «чисто всматривающееся, подлинным образом видящее, собственное понимание».

[94] φρόνησις — «мышление, разум, разумение, мысль, рассудительность». В истолковывающем переводе Хайдеггера: *fürsorgende Umsicht; fürsorgliches Sichumsehen* (*Umsicht*); *Hinsehen* — «заботливое обзорное усмотрение; заботливая осмотрительность (обзорное усмотрение); смотрение».

[95] νοῦς — «ум, разум, мысль». В интерпретирующем переводе Хайдеггера: *reines Vernehmen; das Vernehmen schlechthin* — « чистое внятие; внятие как таковое».

[96] λόγος — «слово, речь, изречение, рассказ, определение, учение; разум, понятие, смысл».

ществления подлинной *сохранности бытия*»[97] (ἕξεις τοῦ ἀληθεύειν). Тем самым предоставляется возможность «посредством интерпретации этих феноменов... определить и демаркировать сущее (приведенное к сохранению в соответствии с этими способами <внятия>) в <модусе> *как* его внятости (Vernommensein) и тем самым в отношении его генуинного характера бытия»[98].

Посредством прояснения ἕξεις τοῦ ἀληθεύειν в шестой книги «Никомаховой этики» Хайдеггер прежде всего усматривает основные черты учения об истине, которое дискредитирует традиционное толкование аристотелевского понимания истины и которое, кроме того, не ограничивает феномен истины только теоретической областью; таким образом, истина не трактуется Хайдеггером ни как отличительная черта суждения, ни как соответствие мысли предмету: «При определении смысла „истины“ обычно взывают к Аристотелю как к первосвидетелю. Согласно ему, „истина“ есть якобы то, что „имеет место в суждении“, более точно — <„истина“ есть> „соответствие“ мышления предмету. В то же время это понятие истины понимается как основание так называемой „теории отражения“...

---

[97] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 376. (Наст. изд. С. 112.)

[98] Ibid. (Наст. изд. С. 112–113.)

У Аристотеля не обнаруживается даже следа ни от этого понятия истины как „соответствия“, ни от общепринятого понимания λόγος как значимого (geltenden) суждения, ни, прежде всего от „теории отражения“»[99].

Истина причитается восприятию, — так поясняет Хайдеггер со ссылкой на трактат «О душе», — не в результате *переноса* «понятия истины» из λόγος, но в неком изначальном смысле; восприятие представляет собой такой способ данности, в котором интенциональный предмет дан изначальным образом (originär), исключая тем самым любую ложность: его смысл состоит в «„подаче предметного в качестве несокрытого“. Поэтому ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθης[100] (De anima, Γ 3, 427 b, 11 sq.; ср.: гл. 3)»[101].

Напротив, λόγος предполагает совершенно другую «интенциональную структуру подразумевания предмета (Gegenstandsmeinen)» — такую, которая предполагает синтез: предмет дан в ней в неком *как*-характере, не просто сам по себе, но *как* такой-то и такой-то, что одновременно раз-

---

[99] Ibid. S. 376. (Наст. изд. С. 116.)

[100] ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθης — «ведь чувственное восприятие, возникающее в каждом отдельном органе восприятия, всегда истинно».

[101] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 378. (Наст. изд. С. 118.)

мыкает возможность ложности (ψεῦδος[102]): «...тенденция подразумевания (Vermeinenstendenz) предметного в <аспекте> „как“ <как-характера> является вообще фундирующей для возможности ψεῦδος...»[103]; стало быть, λόγος'у подходит как истинность, так и ложность. «Интенциональный характер» λόγος Хайдеггер разъясняет на основании анализа значения слова ἀποφαίνεσθαι, от которого происходит прилагательное, с помощью которого Аристотель вводит выражение λόγος ἀποφαντικός[104]. Он выделяет три основных момента в значении глагола ἀποφαίνεσθαι[105]: a) ἀπο = на основании предмета и из него черпающее, b) φαίνειν = показывать, давать возможность проявиться, c) -σθαι = *vox media,* т. е. для себя; собрав все вместе, мы получаем: ἀποφαίνεσθαι = по-

---

[102] ψεῦδος — «ложь, вымысел, обман, ошибка, заблуждение».

[103] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 379. (Наст. изд. С. 119.)

[104] λόγος ἀποφαντικός — «апофантическое суждение» («показывающая речь» (*aufzeigende Rede*) — в хайдеггеровском переводе).

[105] ἀποφαίνεσθαι — «объявлять, высказывать показывать в речи» — инфинитив медиального залога. Медиальный залог занимает промежуточное положение между активным и пассивным, это выражается в полном или частичном совпадении субъекта действия и объекта.

зволять предмету для себя (т. е. медиально) из самого себя «проявляться» в качестве его самого[106].

Хайдеггер высказывает здесь свой основной тезис, заключающийся в том, что ἀλήθεια означает и для Аристотеля, и для греков не «соответствие» (adaequatio), а «непотаенное»; соответственно, ἀληθές[107] означает «непотаенное здесь-бытие», а глагол ἀληθεύειν — «подразумеваемое, и при том так подразумеваемое, *сущее* привести к сохранности как несокрытое»[108].

Такое понимание истины показывает привативный характер слова ἀ-λήθεια (Un-verborgengeit) — *не-сокрытое*: «...смысл „истины“ для греков характеризуется *привативно*[109] — не только грамматически, но и согласно ее смыслу. Сущее в <модусе> *как* своих возможных „как-что-определенностей“ не просто здесь налицо (ist nicht einfach da), оно есть как „задача“. И сущее в <модусе> *как* своего бытия-несокрытым, ὂν ὡς

---

[106] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 377 ff. (Наст. изд. С. 121.)

[107] ἀληθές — «истинное».

[108] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 378. (Наст. изд. С. 117.)

[109] Немецкое *privativ* от лат. *privativus* — привативный, отрицательный (произв. от гл. *privo* — «отнимать, лишать, избавлять»).

ἀληθές[110], есть то, что должно быть принято в сохранность вопреки возможной утрате»[111].

Таким образом, анализ различных способов поведения в шестой книге «Никомаховой этики» следует понимать как анализ «способов сохранения бытия» (ἕξεις τοῦ ἀληθεύειν); причем сохранение бытия (ἀληθεύειν) никоим образом не ограничивается областью теоретического, но включает в себя равным образом область практического, область изготавливания.

Хайдеггер трактует λόγος как способ исполнения νοεῖν, который как таковой есть διανοεῖσθαι[112]; он демонтирует свой собственный предмет, он есть «*де*монтирующее (*zer*meinendes) внятие: <т. е.> διαίρεσις[113]»[114].

Νοεῖν[115] обладает основным характером внятия, νοῦς же есть «*внятие как таковое*», это есть

---

[110] ὄν ὡς ἀληθές — «сущее как истинное (несокрытое)».

[111] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 379 ff. (Наст. изд. С. 122.)

[112] διανοέσθαι — «размышлять, мыслить, обдумывать» (инфинитив медиального залога).

[113] διαίρεσις — «диэреза, разделение, различение».

[114] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 380. (Наст. изд. С. 124.)

[115] νοεῖν — «мыслить».

то, что «вообще делает возможным, что вообще задает наперед на-что для любого направленного „обхождения-с“»[116], что вообще обеспечивает обзор (Sicht). Как внятие, он производит *все* как способность-распоряжаться (Verfügenkönnen darüber) (ἕξεις)[117]. Хайдеггер цитирует здесь Аристотеля и поясняет: «...τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς[118] (De an. Γ 5, 430 a 15). <...> Поскольку νοῦς снабжает само обхождение обзором, он может быть также охарактеризован как *прояснение*-обхождения (Umgang*serhellung*), которое, однако, имеет смысл сохранения бытия»[119]. Подлинно предметное νοῦς есть ἀδιαίρετα[120] — то, что само по себе не может быть «демонтировано». Как таковой νοῦς предоставляет предметное как таковое в его несокрытом *что*: «...в качестве такового νοῦς является „всегда истинным“ <...>. Νοῦς есть... внятие, которое каждый раз

---

[116] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 380 ff. (Наст. изд. С. 124.)

[117] ἕξεις– «состояния, устойчивые свойства».

[118] τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς — «благодаря тому что он производит все, подобно некому свойству, как свет».

[119] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 381. (Наст. изд. С. 125.)

[120] ἀδιαίρετα – «то, что не может быть разделено».

просто задает облик предметного: ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν[121] (ib. 432 a 2 sq.)»[122].

Далее Хайдеггер переходит к конкретным способам исполнения подлинной сохранности бытия — σοφία и φρόνησις. Он определяет σοφία как «das rein hinsehende, eigentlich-sehende, eigentliche Verstehen» — чисто всматривающееся, подлинным образом видящее, собственное понимание, приводящее к сохранности (in Verwahrung bringt) сущее, «которое само *есть* таким способом, и „от-куда“ которого есть таким способом, что оно необходимо и всегда есть то, что оно есть»[123]. Φρόνησις определяется как «das fürsorgliche Sichumsehen» — «заботливая осмотрительность», приводящая к сохранности «такое сущее, которое само по себе и в своем „от-куда“ *может быть другим*»[124]. Оба способа исполнения есть μετὰ λόγου[125], характер их исполнения — обсуждающее

---

[121] ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν — «ум — вид видов, а чувственное восприятие — вид чувственно воспринимаемого».

[122] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 381. (Наст. изд. С. 126–127.)

[123] Ibid. S. 382. (Наст. изд. С. 129.)

[124] Ibid. (Наст. изд. С. 129.)

[125] μετὰ λόγου – «вместе с определением; вместе со словом».

эксплицирование. Они понимают ἀρχαί[126] не как изолированные для самих себя вещи, но *как таковые,* т. е. в их наисобственнейшем смысле — как ἀρχαί-*для* (ἀρχαί-für).

Поскольку Хайдеггер устанавливает фактическую жизнь как предмет философии, его более всего интересует модель понимания φρόνησις. В шестой книге «Никомаховой этики» Аристотель определяет обладающих φρόνησις («рассудительных» — в русском переводе Аристотеля) как тех, кто «способен принимать верные решения в связи с благом и пользой для него самого, однако не в частностях... но в целом: какие [вещи являются благами] для хорошей жизни» (1140 a 26–30)[127]. Φρόνησις относится к такому сущему, которое могло бы быть другим и которое имеет цель в самом себе. Поэтому φρόνησις остается «причастным суждению складом [души], предполагающим поступки, касающиеся блага и зла для человека» (1140 b 5 ff.)[128]. Как таковая рассудительность касается не только общего, но также и единичного, а говоря более точно — последней данности, поскольку, как говорит Аристотель,

---

[126] ἀρχή — «начало, первопричина, основа, принцип».

[127] *Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Собр. соч. в 4 т. Т. 4. Пер. с древнегреч., общая ред. А. И. Доватура. М., 1984. С. 176.

[128] Там же. С. 177.

таково то, что осуществляется в поступке. В этом отношении φρόνησις противоположна уму — νοῦς, поскольку ум имеет дело с предельно общими определениями. Однако он имеет дело с неизменными и первыми определениями при доказательствах, а что касается поступков — с последней данностью. Φρόνησις есть «правильность с точки зрения выгоды, так же как с точки зрения цели, средств и срока» (1142 b 25 ff.)[129]. Таким образом, φρόνησις есть способность содействовать пониманию как в отношении единичной ситуации поступка, так и в отношении целого горизонта подобных поступков, т. е. жизни, понимаемой как целое.

В предпринятом в «Natorp-Bericht» анализе φρόνησις Хайдеггер ставит акцент на трех моментах: 1) на ее способности понимать ситуацию поступка как целое; 2) на способе подвижности предмета, находящегося в отношении к ней; 3) на том не «рассматривающем» способе, в котором принимается предмет. Благодаря этим характеристикам φρόνησις является наиболее подходящей формой понимания жизни в ее подвижности.

Хайдеггер обращается к интепретации φρόνησις особенно в связи с вопросом о возможности феноменологии жизни. «Φρόνησις приводит к сохранению на-что обхождения человеческой жизни с самой собой и *как* этого обхождения в его соб-

[129] *Аристотель*. Никомахова этика. С. 183.

ственном бытии. Это обхождение есть πρᾶξις: обработка самого себя в <модусе> *как* не изготавливающего, но просто *действующего* (handelnden) обхождения. Φρόνησις есть прояснение-обхождения (Umgangserhellung), со-временящее жизни в её *бытии*»[130]. Φρόνησις присуща «практическая» истина — ἀλήθεια πρακτική, которая есть не что иное, как «несокрытое полное мгновение фактической жизни»[131]. Хайдеггер интересуется φρόνησις постольку, поскольку она есть определенная открытость жизни. Она есть к тому же способ *говорить истинно* (ἀληθεύειν), т. е. способ, каким «душа принимает и приводит к сохранению сущее как несокрытое»[132]. Тем самым этическое значение φρόνησις отходит на второй план, а то и вовсе не принимается во внимание, как и то, что Аристотель определяет ее как причастный суждению склад души, предполагающий поступки, «касающиеся блага и зла для человека» (1140 b 5–6)[133]. Вместе с тем хайдеггеровскую односторонность в интерпретации φρόνησις можно объяснить: поскольку у Хайдеггера речь идет об исторической парадигме для феномено-

---

[130] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 383. (Наст. изд. С. 130.)

[131] Ibid. S. 384. (Наст. изд. С.132.)

[132] Ibid. S. 376. (Наст. изд. С.114.)

[133] *Аристотель.* Никомахова этика. С. 177.

логии жизни, конкретные рассуждения, касающиеся поступков, остаются для него иррелевантными. Главным оказывается то, что в практическом разуме жизнь остается несокрытой для самой себя в неком существенном смысле. Однако эта характеристика практического разума — несокрытость фактической жизни — не является для Хайдеггера определяющей. Решающим для него оказывается тот момент, что практический разум рассматривается Аристотелем наряду с другими возможностями раскрытия, в первую очередь наряду с теоретическим отношением — σοφία. Так Хайдеггер усматривает у Аристотеля примат практического разума, определенного в связи с теоретическим. Но тем самым аристотелевская концепция практического разума уже не является всего лишь «исторической парадигмой». Практический разум оказывается подлинной истиной жизни — истиной, которой не достает теории, но благодаря которой теория как таковая впервые становится понятной. Однако сам Аристотель не оставляет никакого сомнения в преимуществе теоретического разума перед практическим: «Мудрость, следовательно, будет умом и наукой, словно бы заглавной наукой о том, что всего ценнее. Было бы нелепо думать, будто либо наука о государстве, либо рассудительность — самая важная [наука]...» (1141 a 18–22)[134].

[134] *Аристотель*. Никомахова этика. С. 179.

В своей реконструкции шестой книги «Никомаховой этики», в которой Хайдеггер ставит акцент на методе анализа и на своеобразии аристотелевской онтологии, он также показывает, как собственное бытие человека временит себя, по Аристотелю, в чистом исполнении σοφία.

Хайдеггер интерпретирует φρόνησις так, что интерпретация выявляет не только сущее и бытие того сущего, которое сохраняется в φρόνησις, но и его онтологический характер. Φρόνησις есть «*как* распоряжения сохранением бытия»[135] и в качестве таковой она есть то, что «временит себя в самой жизни как ее собственная возможность и приводит жизнь в определенное положение, определенным способом достигая устойчивого положения (zu-Stande-bringt)»[136]. Эти два момента — способность распоряжаться сохранением бытия, с одной стороны, и временение жизни как ее возможность, с другой, — Хайдеггер демонстрирует согласно тому удвоению аспекта в феномене φρόνησις, в котором «определен человек и бытие его жизни»[137]. Это удвоение становится решающим «для идейно-исторической судьбы категориальной экспликации бытийного смысла

---

[135] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 385. (Наст. изд. С. 135.)

[136] Ibid. (Наст. изд. С. 135.)

[137] Ibid. (Наст. изд. С. 135.)

фактичности»[138]. В собственном для φρόνησις обзорном усмотрении «жизнь здесь налицо в конкретном <модусе> *как* с-чем обхождения»[139]. Бытие этого «с-чем» не может быть охарактеризовано онтологически позитивным образом, но только формально как такое, «которое „может быть другим", которое „не есть всегда и необходимым образом" так, как оно есть»[140]. Данное онтологическое определение осуществляется «в *опровергающей* противо-установке (im *negierenden* Gegenhalt), <которая направлена> и против другого, и против *собственного* бытия»[141] — бытия, которое всегда есть то, что оно есть, и которое через σοφία раскрывается и сохраняется. Хайдеггер показывает, что это собственное бытие не получается «экспликативно из бытия человеческой жизни как таковой», а напротив, возникает «в своей категориальной структуре из *определенным образом проведенной онтологической радикализации идеи сущего-в-движении* (*Bewegtseienden*)»[142], и приводит пример производства (Produktion) как феноменального основания для этого движения.

---

[138] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 385. (Наст. изд. С. 135.)

[139] Ibid. (Наст. изд. С. 135–136.)

[140] Ibid. (Наст. изд. С. 136.)

[141] Ibid. (Наст. изд. С. 136.)

[142] Ibid. (Наст. изд. С. 136.)

Лейтмотив аристотелевской онтологии возникает не из тематического поля жизни, а из тематического поля движения, понимание которого ориентировано на модель производства. Не подвижность жизни представляет истинный предмет познания, но только бытие, «в котором движение пришло к *своему концу*»[143]. Из этого следует, что жизнь не может сохранить в своем фактическом способе бытия чистое понимание, поэтому «бытие жизни должно быть усмотрено только *в чистом временении* σοφία *как таковой*, на основании *собственной* подвижности, имеющейся у нее в распоряжении»[144]. Только исходя из аристотелевской идеи движения σοφία становится наиболее подходящей формой знания. Интерпретируя ее структуру, Хайдеггер указывает на некое удвоение перспектив: с одной стороны, σοφία представляет собой наиболее истинное временение человеческой жизни, с другой — она несет в себе тенденцию падения, которая приводит ее к тому, что жизнь, в которой она укоренена, теряется из глаз. Анализируя главы 1–2 первой книги «Метафизики», Хайдеггер демонстрирует, как структура чистого понимания становится понятной «лишь из ее бытийной укорененности в фактической

[143] Ibid. (Наст. изд. С. 137.)

[144] Ibid. S. 386. (Наст. изд. С. 137.)

жизни и из способа ее *генезиса в фактической жизни*»[145].

В жизни, согласно Хайдеггеру, имеет место некая тенденция «более внимательного всматривания» (das Mehr an Hinsehen), из которой возникает как структура, так и тематический предмет σοφία. Аристотель, таким образом, получает смысл философии *«посредством истолкования фактической подвижности заботливости в отношении её последней тенденции»*[146]. Как следствие отдаления от исполняющего и изготавливающего обхождения, характерного для σοφία, чисто всматривающееся обхождение обнаруживает себя, однако, как такое, которое «в жизнь, его окружающую, в своем на-что как раз таки теряет из поля зрения»[147]. «Поскольку это обхождение как чистое понимание проявляет (zeitigend ist) жизнь, оно есть сама эта жизнь в силу своей подвижности»[148]. Философия коренится в самой жизни. Она есть наиболее подлинный способ временения жизни. Но в своей тенденции «более внимательного всматривания» (das Mehr an Hinsehen) она теряет как раз таки саму жизнь, в которой она

---

[145] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 387. (Наст. изд. С. 141.)

[146] Ibid. S. 389. (Наст. изд. С. 145.)

[147] Ibid. (Наст. изд. С. 145.)

[148] Ibid. (Наст. изд. С. 145.)

глубоко укоренена, и сохраняет потому лишь несобственный характер подвижности. Эта тенденция падения, лишь обозначенная Аристотелем, завершилась, когда теория (для греков — истинная подвижность жизни) была перенесена в область возможности и действительности познания.

Намерение Хайдеггера состоит в том, чтобы оказать «сопротивление» этой проблематичной ситуации, принимая φρόνησις как модель собственной идеи философии. Указанная тенденция отчетливо проявляется уже в лекциях зимнего семестра 1921/1922 г., в которых Хайдеггер впервые обращается к Аристотелю.

* * *

Мы рассмотрели несколько ключевых аспектов «Феноменологических интерпретаций Аристотеля», проследили терминологическое становления языка «Бытия и времени». Задача, которую ставил перед собой Хайдеггер при написании этого введения в чтение Аристотеля, — заставить заговорить греческий текст без посредничества позднеантичной и схоластической традиции, а также оградить его от привычной и утвердившейся манеры понимания. При этом цель Хайдеггера состоит не в том, чтобы своей интерпретацией достичь некой объективности, как если бы Аристотель по своей сути был лишь требующим пояснения «мнением». Как пишет Гадамер в послесловии к «Natorp-Bericht», «здесь не идет речи об

Аристотеле как об одном из важнейших исторических предметов, но развивается — из сегодняшних вопросов философии, из того круга проблем, которому понятие жизни послужило источником и который в эти десятилетия в немецкой философии все больше и больше начинает господствовать — радикальная постановка вопроса»[149].

Рукопись «Феноменологические интерпретации Аристотеля» знаменует собой тот рубеж, на котором происходит осознание и выделение опорных для всего дальнейшего творческого пути Хайдеггера слов. И слова эти — такие старые и «седые», что само молчание пошло бы к ним в обученье, как сказал бы П. Целан[150]. «Тайный план» Хайдеггера, казалось бы, прост и очевиден: остановить карусель «правильного» языка, правильность которого невозможно ни доказать, ни проверить; дать ему возможность «выдохнуть» из себя существенное. Впрочем, этот путь, на котором язык должен обрести *свой* голос, Хайдеггер будет искать всю жизнь...

---

[149] *Gadamer H.-G.* Heideggers „theologische" Jugendschrift // Dilthey-Jahrbuch. 6 (1989). S. 230.

[150] *Целан П.* Стихотворения. Проза. Письма. М., 2008. С. 367.

Zu Martin Heideggers Interpretation von Aristoteles. Der wiederaufgefundene Natorp-Bericht von 1922

Im Folgenden betrachten wir einige Schlüsselmomente eines Manuskripts Martin Heideggers — des sog. Natorp-Berichts (1922) — sowie einige wesentlichen Termini, die eine bestimmte semantische Tonart anschlagen.

Zunächst sollte angemerkt werden, dass die Heideggersche Herangehensweise an die historisch-philosophische Problematik dadurch gekennzeichnet ist, dass er sich bei der Analyse der griechischen Philosophie auf einige ihrer Aspekte konzentriert — auf jene, an denen er sich selbst bei der Herausbildung des eigenen Philosophiekonzeptes orientiert. Die Auslegung des philosophischen Erbes der Antike ist bei Heidegger stets mit der gedanklichen Durchdringung der Situation des philosophischen Denkens in seiner Zeit und in der Zukunft verbunden. Die Aufgabe jeder philosophischen Untersuchung ist es daher, dasjenige aufzudecken, was in der Geschichte der Philosophie verborgen wirkte, das, was als in

Form versteckter Möglichkeiten aufkam und ihre weitere Entwicklungsrichtung bestimmte.

Diese Strategie ist charakteristisch sowohl für die früheren Interpretationen der antiken Philosophie als auch für die späteren Vorlesungen, die sich der entsprechenden Thematik widmeten. Das gegebene Manuskript stellt keine Ausnahme dar. Heidegger scheint hier einerseits der Idee der wissenschaftlichen Traditionsbildung zu folgen, andererseits aber setzt er die Erfahrung seines eigenen unmittelbaren Umgangs mit dem antiken Erbe der dogmatischen Tradition ‚der Zunft' entgegen.

Die Methode Heideggers bei seiner Arbeit an dem unmittelbaren terminologischen Umfeld kann präzise als „artistische Hermeneutik"[1] charakterisiert werden, die ihm gestattete, frei von dogmatischen Vorurteilen zu sein und unerwartete Zusammenhänge sowie „mutige Obertöne" zu erkennen. Kein einziger Terminus Heideggers wird um seiner selbst willen ausgelegt, sondern stets vom „Ganzen" ausgehend. Der *Heideggerschen* Sprache sind eine bildliche Prägnanz und die Leichtigkeit im Umgang mit der Lexikologie nicht nur der griechischen, sondern auch der deutschen Sprache, eigen.

---

[1] Nach T. V. Vasil'eva — einer ausgezeichneten Kennerin der antiken Philosophie und Übersetzerin Heideggers.

* * *

Bis zur Veröffentlichung von *Sein und Zeit* hat sich Heidegger mehrmals auf Aristoteles bezogen. An dieser Stelle können die Vorlesungen *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*[2] vom Wintersemester 1921–1922 erwähnt werden; die folgende Vorlesung vom Sommersemester 1922[3] widmet sich ebenso wie der sog. *Natorp-Bericht*[4] eindringlich den Texten der aristotelischen Philosophie. In Seminaren von 1922–1923 arbeitete Heidegger das VI. Buch der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles und das VII. Buch der *Methaphysik* auf; des Weiteren sind an dieser Stelle die Vorlesungen des Sommersemesters 1924[5]

---

[2] Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung,* hrsg. von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns (GA 61), Frankfurt am Main 1985.

[3] Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, hrsg. von Günther Neumann (GA 62), Frankfurt am Main 2005.

[4] Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, Anhang zu: Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, hrsg. von Günther Neumann (GA 62), Frankfurt am Main 2005. S. 341–419.

[5] Heidegger M. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie,* hrsg. von Mark Michalski (GA 18), Frankfurt am Main 2002.

und des Wintersemesters 1924–1925[6] zu nennen, wobei die letzteren zwar einer Auslegung von Platons *Sophistes* gelten, im Einleitungsteil aber als „Ausnahme" umfangreiche Untersuchungen zur *Nikomachischen Ethik* enthalten.

Viele von Heideggers Studenten dieser Zeit begannen, sich selbständig mit Aristoteles zu beschäftigen[7]. Den Bezug auf Aristoteles und seine Interpretationen kann man sowohl in den Vorlesungen finden, die kurz vor und unmittelbar nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit*[8] gehalten wurden, als auch in späteren Vorlesungen[9] Heideggers.

---

[6] Heidegger M. *Platon: Sophistes*, hrsg. von Ingeborg Schlüssler (GA 19), Frankfurt am Main 1992.

[7] Unter den Bekanntesten: Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Walter Bröcker.

[8] Heidegger M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. von Walter Biemel (GA 21), Frankfurt am Main 1976; Heidegger M. *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, hrsg. von Franz-Karl Blust (GA 22), Frankfurt am Main 1993; Heidegger M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie,* hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 24), Frankfurt am Main 1975; Heidegger M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 29/30), Frankfurt am Main 1983.

[9] Heidegger M. *Aristoteles*, *Metaphysik Θ1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft,* hrsg. von Heinrich Hüni (GA 33), Frankfurt am Main 1981; Heidegger M. *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*, in:

Wie wir aus der Schrift *Zur Sache des Denkens*[10] erfahren, geht das Interesse Heideggers an Aristoteles auf die frühe Lektüre von Franz Brentanos *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (1862)* zurück, eines Buches, das „seit 1907 Stab und Stecken meiner ersten unbeholfenen Versuche, in die Philosophie einzudringen", war. „Unbestimmt genug bewegte mich die Überlegung: Wenn das Seiende in mannigfacher Bedeutung gesagt wird, welches ist dann die leitende Grundbedeutung? Was heißt Sein?"[11]. Also hat die Interpretation der mannigfachen Bedeutungen des Seienden beim jungen Heidegger das Interesse für die Frage nach dem Sein geweckt. Seitdem blieb diese Frage für Heidegger die leitende philosophische Frage.

Im gleichen programmatischen Artikel schrieb Heidegger, dass 1916 „Husserls Belehrung [...] in der Form einer schrittweisen Einübung des phänomenologischen ‚Sehens' [geschah], das zugleich ein Absehen vom ungeprüften Gebrauch philosophischer Kenntnisse verlangte, aber auch den Verzicht, die Autorität der großen Denker ins Gespräch zu bringen"[12]. Inzwischen schrieb Heidegger: „Indes

---

Heidegger M. *Wegmarken*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 9), Frankfurt am Main 1976.

[10] Heidegger M. *Mein Weg in die Phänomenologie,* in: Heidegger M. *Zur Sache des Denkens,* Tübingen 2000.

[11] Ibid. S. 81.

[12] Ibid. S. 86.

konnte ich mich von Aristoteles [...] um so weniger trennen, je deutlicher mir die wachsende Vertrautheit mit dem phänomenologischen Sehen die Auslegung der Aristotelischen Schriften befruchtete“[13]. Allerdings gibt Heidegger zu: „[...] ich konnte noch nicht sogleich übersehen, welche entscheidenden Folgen die erneute Zuwendung zu Aristoteles bringen sollte“[14].

Die Bedeutung dieses Manuskripts liegt für uns heute darin, dass Heidegger damals noch ganz auf der Suche war. Die Aufzeichnungen *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*[15], der sog. *Natorp-Bericht*, umreißen den *Plan* der Aristoteles-Interpretationen: Alle Texte, die Heidegger davor und danach verfasste, und die sich mit Aristoteles beschäftigen, werden vom *Natorp-Bericht* zusammengehalten.

Dabei sollte man auch die Tatsache in Betracht ziehen, dass Heidegger zwischen 1921 und 1924 ein umfangreiches Projekt plante, das sich einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Aristoteles widmen sollte und deren Ergebnisse er im *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* zu veröffentlichen beabsichtigte, was seinem damaligen

---

[13] Heidegger M. *Mein Weg in die Phänomenologie*. S. 86.

[14] Ibid.

[15] Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA 62). S. 341–419.

Briefwechsel mit Karl Jaspers und seinem Schüler Karl Löwith zu entnehmen ist. Diese Publikation blieb jedoch aus.

Hans-Georg Gadamer wurde nicht müde, auf die bahnbrechende Bedeutung der phänomenologischen Aristoteles-Interpretation hinzuweisen. So erinnert er im Vorwort zu „Heideggers ‚theologische' Jugendschrift" in *Dilthey-Jahrbuch 6* (1989): „Im Jahre 1921 inzwischen von Husserls Phänomenologie stark beeindruckt, kehrte er [Heidegger] zu eigenen Aristoteles-Studien zurück und entdeckte nun einen ganz anderen Aristoteles, als der war, den er während seiner eigenen Studentenjahre kennengelernt hatte. Ein Bild dieser neuen Sicht des Aristoteles zeichnet [...das] programmatische Manuskript, das zugleich durch eine Überfülle von genialen Einblicken und weithinreichenden Einsichten sich auszeichnet." Und weiter: „Mir war der Anfang dieses Manuskriptes schon seit 1922 bekannt. Paul Natorp, bei dem ich damals meinen Doktor machte, überließ mir die Kopie der *Anzeige der hermeneutischen Situation*. So hieß das Stück, das Heideggers *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* als Einleitung vorausgeschickt war. Dieser Text wurde für mich zu einer wahren Inspiration. Daher führte mich mein Weg nach Freiburg. Die Winke, die ich in diesem Manuskript fand, haben mich dann in Heideggers Marburger Jahren, den entscheidenden Jahren seines philosophischen Werdegangs, begleitet. Das Manuskript las ich gewiß öfters, mit langsam

steigendem Verständnis, bis es schließlich in den Wirren des zweiten Weltkrieges verloren ging“[16].

Hans-Georg Gadamers zahlreiche Vorträge, Aufsätze und Essays über Heidegger, die im 3. Band seiner *Gesammelten Werken* (1960–1986) enthalten sind, behandeln oft die Frage nach der Bedeutung der griechischen Philosophie im Allgemeinen und der aristotelischen Philosophie im Besonderen für den Ausgang und die Entfaltung der Denkwege Heideggers.

Man kann sagen, dass in dieser kleinen Arbeit aus dem Jahr 1922 viele thematische Rubriken von *Sein und Zeit* angelegt sind und im Ganzen angekündigt wurden. Einzelne Teile dieses Essays können mit den jeweiligen Abschnitten von *Sein und Zeit* in Bezug gesetzt werden. Zum Teil erarbeitet Heidegger hier mit Begriffen wie *Sorge*, *Besorgen*, *Umwelt*, *Umgang*, *Umsicht*, *Bedeutsamkeit*, *Dasein*, *Existenz*, *das Man* auch schon sein philosophisches Wörterbuch.

Es ist nicht schwierig zu zeigen, dass *Sein und Zeit* — eines der wichtigsten Werke des 20. Jahrhunderts — anfänglich aus dem geplanten Buch zu Aristoteles hervorging. Der innere Aufbau und der thematische Lauf dieses Werkes fußen auf der Beschäftigung mit der Philosophie Aristoteles'. Gleichwohl sollte die Rede nicht bloß sein, dass Heidegger unter Aristoteles' Einfluss stand. Viel

---

[16] Gadamer H.-G. *Heideggers „theologische“ Jugendschrift*, in: Dilthey-Jahrbuch 6 (1989). S. 229.

produktiver ist es aufzuzeigen, dass sich Heidegger viel weniger von Aristoteles beeinflussbar zeigte, als er vielmehr selbst dazu beitrug, dass Aristoteles eine gänzlich neue und unverhoffte, von der „traditionellen“ Auslegung abweichende, Interpretation erfuhr. In diesem Sinne könnte man sagen, dass Aristoteles sich für Heidegger nicht nur als „Freund“ und „Gleichgesinnter“, sondern auch als einer seiner wichtigsten Opponenten erwies.

* * *

Zunächst wenden wir uns den Vorlesungen *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*[17] aus den Jahren 1921/1922 zu, da sie den Beginn des Heideggerschen „Dialoges“ mit Aristoteles und gleichzeitig den Versuch markieren, die eigene philosophische Konzeption sehr viel präziser zu formulieren. Die Entscheidung, diese Vorlesungen der Interpretation des Aristoteles zu widmen, war zum Teil von äußeren Umständen diktiert: Anfangs beabsichtigte Heidegger Vorlesungen über die Phänomenologie der Religion zu halten, musste jedoch von seinem Vorhaben zurücktreten, da nur wenige Studenten über Grundkenntnisse in Theologie verfügten. Die Bestimmung der Philosophie und die

[17] Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61).

Explikation der Problematik der Lebensfaktizität, die wir in jenen Vorlesungen vorfinden und die einen Entwurf einer konkreten Interpretation des Aristoteles darstellen, machen es jedoch deutlich, dass Heidegger dem aristotelischen Text mit Fragen begegnet, die nicht unmittelbar aus diesen Texten selbst hervorgehen[18]. Die Bedeutung dieser Vorlesungen besteht nicht nur darin, dass sie den Beginn der Heideggerschen „Zuwendung" zu Aristoteles markieren; sie stellen gleichzeitig auch den ersten Versuch dar, zu einer gewissen Einheit der phänomenologischen Thematik des „Lebens" und der existentiellen Thematik zu kommen, die für Heideggers frühere Denkweise charakteristisch war; eine Einheit, die sowohl die hermeneutische Explikation der Faktizität als auch die Ausarbeitung der existentiellen Strukturen einbezieht, die sich zum Teil bereits in seinen früheren Vorlesungen vollzogen hatte. Die Vorlesungen aus dem Wintersemester 1921/22 sind auch in der Hinsicht innovativ, insofern sie als Einführung in die konkrete Interpretation Aristoteles' der ontologischen Methode eine aristotelische Ausdrucksweise eröffnen, die den früheren Vorlesungen vollkommen fremd war. So stellen diese Vorlesungen in vielfacher Hinsicht einen Übergang dar und dokumentieren auf paradigmatische Weise das Denken Heideggers

[18] Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61). S. 112.

in dieser Periode, das in seinem Werden und herrschenden Tendenzen erfasst wurde.

In diesen Vorlesungen geht der Begriff der „Faktizität“, der sich als ein Schlüsselbegriff des *Natorp-Berichts* erweist, in einer separaten Sinnesstruktur ein, die gemäß den folgenden Momenten des Sinnzusammenhangs expliziert wird: *Gehaltssinn, Bezugssinn, Vollzugssinn, Zeitigungssinn*. Dennoch zeigt bereits der Einführungsteil zum *Natorp-Bericht*, dass drei für die früheren Vorlesungen zentrale Begriffe wie *Bezugssinn*, *Gehaltssinn* und *Vollzugssinn* an Relevanz verlieren und Heidegger hauptsächlich von zwei Sinnen spricht: dem *Grundsinn* und dem *Seinssinn*. Auf diese könnten alle anderen Sinnesmomente zurückgeführt werden. *Grundsinn* scheint im Einzelnen den Begriff *Bezugssinn* zu ersetzen: „Der Grundsinn der faktischen Lebensbewegtheit ist das *Sorgen* (curare). [...] Die Sorgensbewegtheit hat den Charakter des *Umgangs* des faktischen Lebens mit seiner Welt“[19]. Das *Sorgen*, das in den Vorlesungen aus den Jahren 1921/22 von Heidegger als der *Bezugssinn* des Lebens charakterisiert wird, entspricht nun dem *Grundsinn*. Der *Natorp-Bericht* ist der letzte Text, in dem dieses Schema noch explizit auftritt, wenngleich nicht mehr in einer so wichtigen Funktion wie im Wintersemester 1921/22, wo es

[19] Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA 62). S. 352.

noch die gesamte Explikation des faktischen Lebens übernimmt.

Halten wir uns hier eine Weile auf.

Gehaltssinn des faktischen Lebens ist die Welt („phänomenologische Kategorie"), da Welt und Leben nicht zwei separate Objekte sind, die an und für sich existieren und deren Beziehungen untereinander sich erst *post factum* entwickeln würden. Mithilfe der phänomenologischen Kategorie „Welt" wird das bezeichnet, was erlebt wird, woran sich das Leben hält und wovon es gehalten wird. Die „kategoriale Grundbestimmung" der Welt ist die *Bedeutsamkeit* [20].

Bezugssinn des faktischen Lebens ist das *Sorgen*, das drei *Grundweisungen* enthält: *Umwelt, Mitwelt* und *Selbstwelt,* in die das faktische Leben „hineinwächst" und worin es lebt. Mit Bezug auf diese „Grundweisungen" des Sorgens formuliert Heidegger drei Grundkategorien des Bezugssinns: 1. die *Neigung,* die das Leben in die Welt drängt; 2. der *Abstand,* der zwischen dem Leben und den weltlichen Bedeutsamkeiten ursprünglich erhalten bleibt, der aber aufgrund der „ruinanten Abstandstilgung", aufgelöst in diese Bedeutsamkeiten, in die Mitwelt hineinprojiziert wird, sodass er der Form nach mit den mitweltlichen Abständigkeiten wie Rang, Erfolg,

---

[20] Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61). S. 85 ff.

Vorteil, usw. zusammenfällt; 3. die *Abriegelung,* die eine gewisse Weise charakterisiert, mittels der das faktische Leben eine spezifische Unbekümmertheit sich selbst gegenüber zeitigt, da es mittels der Ausbildung immer neuer Möglichkeiten von Bedeutsamkeit sich selbst in dieser Verfehlung befestigt und verstärkt[21].

Bewegtheit, mit anderen Worten der *Vollzugssinn* der Faktizität, wird mit Hilfe von zwei „Grundkategorien" bestimmt: „*Reluzenz*" und „*Praestruktion*". Die Reluzenz ist gleichzeitig die Rückstrahlung als die Sorge um das alles, was das Leben selbst in die Welt „hineinsorgt". Das Leben versteht sich selbst zugleich wie die Gegenstände seines umweltlichen Besorgens, um mit der Sprache von *Sein und Zeit* zu sprechen — als ein Zuhandenes, und somit verfehlt es sich selbst. Die „Praestruktion" bedeutet eine bestimmte „Ausbildung und vorbauende Ergreifung" von Vorhaben, in denen das Leben sich selbst einrichtet und sorgt[22]. Als Beispiel für „Praestruktion"

---

[21] Ibid. S. 89 ff.

[22] Einige Kommentatoren Heideggers neigen dazu, in den Kategorien „Reluzenz" und „Praestruktion" die Vorgänger von Begriffen wie „uneigentliche Befindlichkeit" und „uneigentlicher Entwurf" zu sehen, die wir in *Sein und Zeit* vorfinden. Die Vorlesungen des Sommersemester 1924 zeigen jedoch, dass Befindlichkeit als Existenzial zum ersten Mal im Kontext der Auslegung der Affekten-Lehre des Aristoteles entsteht.

in der Kategorie der Neigung dient das Kulturleben, und als Beispiel für „Reluzenz" in der Kategorie des Abstands kann die wissenschaftliche Objektivität anführt werden[23].

Der *Zeitigungssinn,* mit anderen Worten — der *Grundsinn* der faktischen Lebensbewegtheit ist die „Ruinanz"[24]. Heidegger bestimmt sie als eine Bewegung, „die das faktische Leben *in ihm* selbst *als es* selbst *für sich* selbst *aus sich hinaus* und in all dem *gegen sich selbst*, ‚vollzieht', d.h. ‚ist'"[25]. Der „gegenruinante" Zeitigungssinn ist das Philosophieren als eine radikale ursprüngliche Aneignung der

---

[23] Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61). S. 120, 122. In den Vorlesungen des Wintersemesters 1923/24 benutzt Heidegger in seiner Kritik der Husserlschen Phänomenologie deutsche Übersetzungen dieser Termini: „Reluzenz" übersetzt er als „Rückschein", „Praestruktion" — als „Vorwegbauen".

[24] In den Vorlesungen *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* wird zum ersten Mal systematisch der Begriff „Ruinanz" verwendet, der in den darauffolgenden Texten von Heidegger durch den uns bekannten Begriff des *Verfallens* bezeichnet wird. Die terminologische Fixierung dieses Begriffs findet im *Natorp-Bericht* statt (siehe: GA 62. S. 356).

[25] Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61). S. 131.

faktischen geistesgeschichtlichen Situation, in der sie sich zeitigt und die für sie so eine Bedingung bedeutet, die sie niemals verwerfen könnte. Dieses Philosophieren ist der Vollzug der Tendenz „des faktischen Lebens *zu ‚sein' in der Weise des Sich-selbst-zum-Haben-Bringens*"[26].

Zwei Grundmöglichkeiten des faktischen Lebens, „Ruinanz" und „gegenruinante Lebensbewegtheit", d.h. hier vor allem „gegenruinantes" Philosophieren, sind die phänomenologischen Bestimmungen für die Existenzmodi, die in *Sein und Zeit* mit den Ausdrücken *Uneigentlichkeit* und *Eigentlichkeit* terminologisch fixiert werden.

Die Begriffe *Bezugssinn*, *Gehaltssinn* und *Vollzugssinn* können damit in Beziehung gebracht werden, was Heidegger in *Sein und Zeit* vor-ontologisch, ontisch und ontologisch nennt. Der Vollzugssinn bezeichnet einen solchen Seinssinn, der im „vor-ontologischen" Bezugssinn angenommen und im „ontischen" Gehaltssinn verborgen ist.

Bei der Diskussion des Zusammenhangs zwischen der Sorge, der Bekümmerung und der Existenz wird, was den *Bezugssinn* des faktischen Lebens betrifft, im *Natorp-Bericht* mittels des Ausdrucks „Aussein auf etwas" auf den Aristotelischen Begriff ὄρεξις[27] angespielt. Die Ausführungen bezüglich des Besorgens und der Sinngenesis des Theoretischen zeigen, dass

[26] Ibid. S. 171.

[27] ὄρεξις — Streben, Begehren.

Heidegger den *Gehaltsinn* des faktischen Lebens, d.h. die Welt, in jenen Bestimmungen zu explizieren beginnt, die er aus der Reflexion über die Ausführungen Aristoteles' über ποίησις[28] (Herstellung) und θεωρία[29] (Betrachtung) schöpfte. Die Seinsmodi, die diesen Grundverhaltungen entsprechen, werden in *Sein und Zeit* mit Hilfe von Begriffen wie *Zuhandenheit* und *Vorhandenheit* bestimmt. Der *Vollzugssinn* des faktischen Lebens wird im *Natorp-Bericht* nur in Bezug auf die Bewegtheit des Besorgens thematisiert, und zwar mittels der Aufzählung ihrer Vollzugsmodi[30]. Der *Zeitigungssinn*, der einen entsprechenden existentiellen Charakter der Faktizität darstellt, bleibt dagegen praktisch unverändert. Bemerkenswert ist vor allem, dass diese Sinnesmomente durch noch einen ergänzt werden, den Heidegger ohne ausführliche Erläuterungen als „Verwahrung der Zeitigung"[31] bezeichnet. Dem zweiten Teil des Manuskripts, und zwar der Interpretation der *Nikomachischen Ethik,* entnehmen wir, dass „Verwahrung" oder „Seinsverwahrung"[32] die Übersetzung von ἀληθεύειν[33] ist. Es

---

[28] ποίησις — Herstellen, Machen, Schaffen.

[29] θεωρία — Betrachtung.

[30] Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA 62). S. 352 f., 364 f.

[31] Ibid. S. 365.

[32] Ibid. S. 376.

[33] ἀληθεύειν — Wahrheit treffen.

wird klar, dass Heidegger hier zum ersten Mal in seine Explikation der Faktizitätproblematik seine eigene Auslegung der Bedeutung der Aristotelischen Begriffe ἀληθεύειν und ἀλήθεια[34] einzubeziehen versucht.

Heideggers' Projekt der „überhellenden" Interpretation wirft nicht nur Licht auf das, was verloren oder in der Tradition vergessen wurde, sondern gibt auch eine Vorstellung von den Fragen und Besorgnissen, die Heidegger als Interpreten motivieren. Aus seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* wird klar, dass Heidegger von der Aristotelischen Konzeption des schauenden νοῦς[35] nicht allzu sehr angetan war, sondern vielmehr vom Verstehen und der Umsicht, welche σοφία[36] und φρόνησις[37] charakterisieren. Während νοῦς auf überzeitliche Prinzipien verweist, unterstützen σοφία, oder rein hinsehendes, eigentlich-sehendes, eigentliches Verstehen und φρόνησις, oder fürsorgliches Sichumsehen (Umsicht), die philosophische Interpretation der „Weisen, in denen faktisches Leben sich selbst zeitigt und zeitigend mit sich selbst *spricht* (κατηγορεῖν)"[38].

Die Kategorien, in deren Termini das faktische Leben mit sich selbst spricht, sind nicht überzeitlich,

---

[34] ἀλήθεια — Wahrheit.

[35] νοῦς — Vernunft, Intellekt, Geist.

[36] σοφία — Weisheit.

[37] φρόνησις — Klugheit, Verständigkeit, Einsicht.

[38] Ibid. S. 363.

demonstrieren aber den Seinssinn des Lebens als den Zeitigungssinn. Von den Begriffen *Sein* und *Zeitigung*, die wir in der Vorlesungen *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* vorfinden, und den Ausführungen über den Zeitigungssinn des Lebens, die wir im *Natorp-Bericht* lesen, ausgehend, kann man sich einen ersten Eindruck von den Ahnungen verschaffen, die dann schon thematisch in *Sein und Zeit* realisiert werden, und zwar, dass das Leben als Sorge seine volle Bedeutung nur mittels der Zeitinterpretation erlangen kann. In den Vorlesungen *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* des Sommersemesters 1923[39] lesen wir zum ersten Mal, dass Zeitigung keine Kategorie, sondern ein „Existenzial" [40] ist. Aber es ist immer noch nicht klar, dass dieses „Existenzial" einen transzendentalen Charakter besitzt. In *Sein und Zeit* erst schreibt Heidegger, dass Zeit als ein transzendentaler Horizont für die Fragestellung nach dem Sein dient. Wenn wir jedoch die Vorgeschichte berücksichtigen, die zur Publikation von *Sein und Zeit* führte, kann eine solche Aussage merkwürdig erscheinen, ist es doch so, dass, beginnend mit den Vorlesungen aus dem Jahr 1919 (*Die Idee der Philosophie und das*

[39] Heidegger M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität),* hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns (GA 63), Frankfurt am Main 1988.

[40] Ibid. S. 31.

Weltanschauungsproblem)[41], Heidegger andauernd die Transzendentalphilosophie „attackierte". Auf die Frage nach der Korrektheit des kritischen Realismus im Vergleich mit der Transzendentalphilosophie (Aristoteles im Vergleich zu Kant), antwortete Heidegger: Der kritische Realismus ist zu bevorzugen, da er mehr Freiheit in den philosophischen Fragestellungen demonstriert[42]. Das war aber eher die Weise, auf die sich die Transzendentalphilosophie im Idealismus des Neukantianismus der Marburger Schule und in der transzendentalen Bedeutungstheorie (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert) verwirklichten, die Heidegger ablehnte. Ein tieferes Verständnis für die transzendentalen Fragen wurde für Heidegger bei seiner Hinwendung zum Problem der transzendentalen Einbildungskraft möglich[43].

* * *

Gehen wir nun genauer auf den Text des Manuskripts ein — auf dieses erstaunliche „hermeneutische Theaterstück" (nach T. V. Vasil'eva), das hier für den Leser aufgeführt wird.

---

[41] Heidegger M. *Zur Bestimmung der Philosophie,* hrsg. von B. Heimbüchel (GA 56/57), Frankfurt am Main 1987.

[42] Ibid. S. 78, 84.

[43] Heidegger M. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25), Frankfurt am Main 1977.

Der erste Teil zeigt eine vertiefte Reflexion der Faktizität und der Geschichtlichkeit des Philosophierens sowie des faktischen Lebens selbst, das neue strukturelle Momente offenbart und diese zum ersten Mal thematisiert. Vor allem jedoch wird hier zum ersten Mal in konkreter „systematischer" Form die Konzeption vorgestellt, die aus zwei Teilen besteht und eine konkrete Ausarbeitung einer philosophischen Hermeneutik sowie eine modifizierte Formulierung der phänomenologischen Destruktion enthält. Diese doppelte Struktur, freilich in einer etwas erweiterten und modifizierten Variante, liegt dem Werk *Sein und Zeit* zugrunde, ohne darin jedoch zur vollständigen Verwirklichung zu gelangen, da *Sein und Zeit* bekanntlich unvollendet blieb.

Bemerkenswert ist außerdem, dass der „systematische" erste Teil des Manuskripts sowohl durch die Folgerichtigkeit seiner Überlegungen als auch durch die Ausgearbeitetheit der Terminologie die Integration der wichtigsten Forschungsergebnisse Heideggers zu erkennen gibt, zu welcher es im Laufe der Arbeit mit den Texten Aristoteles' kam. Jene Ergebnisse werden im zweiten Teil des Manuskripts in gedrängter Weise vorgestellt. Der *Natorp-Bericht* stellt gewissermaßen eine neue Stufe der Betrachtung der Aristotelischen Philosophie dar, zumal im Manuskript zum ersten Mal das Buch Z der *Nikomachischen Ethik* ausgelegt wird, deren Interpretation im Mittelpunkt der weiteren Beschäftigung mit Aristoteles stehen wird. Freilich gibt der zweite Teil des Manuskripts deutlich

zu verstehen, dass zum Zeitpunkt seiner Niederschrift die Interpretationen der in ihm diskutierten Texte des Aristoteles in ungleichem Maße ausgearbeitet waren.

Der erste Teil — „Anzeige der hermeneutischen Situation“ — stellt eine vorbereitende Aufarbeitung der „Voraussetzungen“ dar, unter denen erst die „Interpretation zur Geschichte der Ontologie und Logik“ verwirklicht werden kann. Die Aufarbeitung dieser Voraussetzungen, welche die Interpretation Aristoteles' im zweiten Teil der Arbeit vorwegnehmen, schließt eine knappe Explikation der Faktizitätsproblematik, grundlegende Gedanken über die Möglichkeit des Philosophierens sowie eine allgemeine Beurteilung jener geistesgeschichtlichen Situation mit ein, aus der die Notwendigkeit der Hinwendung zur Philosophie Aristoteles' klar werden soll. In dieser Arbeit lassen sich einige charakteristische und neue Gedankengänge in der Explikation der Faktizitätsproblematik entdecken.

Bezüglich der Verfallensneigung des faktischen Lebens wird im *Natorp-Bericht* zum ersten Mal darauf hingewiesen, dass es sich in einer gewissen „*Durchschnittlichkeit* des Sorgens“ bewegt und diese Durchschnittlichkeit die Durchschnittlichkeit der entsprechenden *„Öffentlichkeit [...] der herrschenden Strömung“*, dieser „so wie die vielen Andern auch“[44]

[44] Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA 62). S. 358.

ist. Hier führt Heidegger zum ersten Mal den Begriff „das Man" für die Bezeichnung des „Subjekts" des verfallenden Lebens der Durchschnittlichkeit ein. Der Begriff „das Man" ist eines der Schlüsselbegriffe in *Sein und Zeit*.

Ferner finden wir hier die Diskussion dessen vor, was Heidegger in *Sein und Zeit* „Geworfenheit" nennt: Das faktische Leben, schreibt er im *Natorp-Bericht*, bewegt sich stets in überkommenen Ausgelegtheiten, die im Voraus den Lebensvollzug bestimmen.

Ebenso wird hier zum ersten Mal die Problematik des Todes eingeführt, und die Beziehung zum Tod in seiner für den Faktizitätscharakter konstitutiven Bedeutung thematisiert; ebenfalls wird hier auf den wesentlichen Zusammenhang zwischen dem „Haben des bevorstehenden Todes" einerseits und der spezifischen Zeitlichkeit des menschlichen Daseins andererseits sowie seiner spezifischen Geschichtlichkeit hingewiesen.

Heidegger schreibt, dass die phänomenologische Interpretation des faktischen Lebens zum Sichtbarmachen seines Seinssinnes beitragen sollte. Dieses Sichtbarmachen des Lebens kommt nicht mittels eines direkten, intuitiven Begreifens des Lebens zustande, sondern vollzieht sich auf verschlungenen Wegen. Der wichtigste Umweg, auf dem der Sinn des Lebens uns erscheinen kann, ist der Tod. Heidegger nimmt die Sprache vorweg, in der er über den Tod in *Sein und Zeit* (s. § 50) schreibt und merkt an: „Der

Tod ist etwas, was *für* das faktische Leben be*vor* steht, vor dem es steht als einem Unabwendbaren“[45]. Aber im Vergleich zu dem, wie dieses Thema in *Sein und Zeit* vorgestellt wird, wird der Tod als Bevor-Stehendes hier so interpretiert, dass er über Kenntnisse von diesem Bevorstehendhaben verfügt. Heidegger schreibt: „Das Bevorstehendhaben des Todes in der Weise sowohl der fliehenden Besorgnis als auch der zugreifenden Bekümmerung ist konstitutiv für den Seinscharakter der Faktizität. Im *zugreifenden* Haben des *gewissen* Todes wird das Leben an ihm selbst sichtbar“ [46]. Dieses Haben des Todes stellt sich als die Vorhabe heraus, die bestimmt, „in welchen Grundsinn von *Sein* Leben sich selbst stellt“[47]. Wir „haben“ den Tod nicht so, wie wir Intuition oder Verständnis haben können. Im Gegenteil, der Tod „gewinnt die Oberhand“ über uns. Das „Haben“ setzt hier nicht eine inhaltliche Bestimmtheit der Intuition oder den Gehaltssinn voraus. Das „Haben“ wird zum existenziellen „Zustand“ des Seins.

Das Sorgen, das in den Vorlesungen des Wintersemesters 1921/22 als Grundbezugssinn des Lebens charakterisiert wurde, wird im *Natorp-Bericht* als *Grundsinn der faktischen Lebensbewegtheit* betrachtet, wobei Heidegger hier auf die Herkunft dieses Begriffs anspielt, indem er von *curare* redet. Heidegger setzt

---

[45] Ibid. S. 359.

[46] Ibid.

[47] Ibid. S. 364.

im Manuskript zwei Termini ein: Das Sorgen und die Sorge, wobei er den letzteren Begriff vorwiegend benutzt. Am Beispiel dieser Termini (und nicht nur dieser) wird das Werden der Heideggerschen Sprache sichtbar, deren striktere begriffliche Fixierung sich in *Sein und Zeit* beobachten lässt. Der Gedanke Heideggers lebt und wird innerhalb der natürlichen Sprache geboren, deswegen haben wir es in diesem Falle mit einem lebendigen Organismus zu tun, der wächst, an Kohärenz gewinnt und sich je nach Umgebungskontext verändert. Wohl kaum kann man hierbei von einer „einheitlichen" und „einzigen" Sprache bei Heidegger sprechen. In seinen früheren Vorlesungen, die *Sein und Zeit* vorausgehen, und zum großen Teil auch im vorliegenden Manuskript, haben wir es tatsächlich mit dem Werden der Sprache von *Sein und Zeit*, mit einer besonderen Hermeneutik mit der charakteristischen Ausarbeitung einer neuen Terminologie zu tun. Durch den Begriff „Sorge" geraten wir in einen großen lexikalischen Raum, in dem die Bedeutungen sich unter einem lexikalischen „Dach" ablösen: Besorgen — Besorgnis — Besorgbarkeit —Sorglosigkeit — Sorgen. Der Begriff *Besorgen* wird als Modus der Sorge bestimmt, der mit der Umwelt verbunden ist, und dieser Begriff hat verschiedene Folgen für die Umweltanalyse in der Daseinsanalytik in *Sein und Zeit*. Die Aufklärung des Umgangs mit dem Umweltlichen und der ihn anleitenden Umsicht offenbart, dass Heidegger seine Explikation der Lebensbewegtheit mit Hilfe der

Interpretation der Aussagen Aristoteles' hinsichtlich der Erfahrung (ἐμπειρία[48]) und der Kunstfertigkeit (τέχνη[49]) im Buch A (Kapitel 1–2) *Metaphysik* vertiefte, die er ausführlich in den Vorlesungen des Sommersemester 1922 diskutierte.

Der Begriff *Bekümmerung* gewinnt im Manuskript eine existenziell bestimmte Bedeutung; *Bekümmerung* charakterisiert die Gegenbewegung zum *Verfallen*. In diesem Text wird auch zum ersten Mal explizit die Definition des Menschen als eines Seienden formuliert, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht, das in *Sein und Zeit* die formalanzeigende Bestimmung für die Existenz, d. h. des Daseins, wird.

Der Ausdruck „Existenz" erhält hier freilich noch nicht jene weite Bedeutung, die er in *Sein und Zeit* hat, und beschränkt sich auf das ergriffene eigentliche Sein, d. h. auf den Modus der Eigentlichkeit und wird hier als jenes Mittel der Lebensbewegtheit verstanden, das dem Verfallen widersteht und das lediglich auf Umwegen der Gegenbewegung zur Verfallenstendenz zugänglich gemacht werden kann.

* * *

Beim *Natorp-Bericht* handelt es sich nicht um eine in sich geschlossene Analyse, sondern um ein Programm, das in seinen Grundintentionen knapp und prägnant dargestellt wird.

---

[48] ἐμπειρία — Erfahrung.

[49] τέχνη — Kunst, Kunstfertigkeit, Handwerk.

Was Heidegger innerhalb des *Natorp-Berichts* als Klärung der hermeneutischen Situation vorlegt, ist ein Grundgerüst von Zusammenhängen, die in erweiterter Form in *Sein und Zeit* wieder auftauchen. In der Tat, ist *die Anzeige der hermeneutischen Situation*, wie Günter Figal feststellt, „nichts weniger als die Keimzelle von *Sein und Zeit*“[50].

Als Leitmotiv der *Einführung in Aristoteles* (*Natorp-Bericht*) gilt das Verständnis dessen, dass der Zugang zu den Sachen selbst nur mittels der radikalen Hinwendung zur Geschichte möglich ist, die wir selbst sind. In diesem Text setzt sich Heidegger zum Ziel, auf der Grundlage der ursprünglichen Faktizitätproblematik mit Hilfe der *phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles* die „Geschichte der Ontologie und Logik“ zu verwirklichen. In der Einführung zu diesem Manuskript *(Anzeige der hermeneutischen Situation)* bietet Heidegger seine Auffassung der Philosophie als einer hermeneutischen Phänomenologie an. Die Phänomenologie ist kein hermeneutisch naives Ansprechen der Sachen selbst, so als ob es einen Grund für die Rückkehr zu irgendeiner verlorengegangenen ursprünglichen Position gäbe. Das ist das „Selbst-Ansprechen“ des faktischen Lebens. Die Philosophie ist eigentlich auch das Leben, die Selbst-Artikulation des Lebens aus sich selbst heraus. Von daher steht jede

[50] Figal G. *Heidegger zur Einführung*, Hamburg 1992. S. 24.

philosophische Abhandlung im Einklang mit der Lebenssituation, aus der heraus und um deretwillen sie fragt. Im Kontext einer eigenen Untersuchung — der Problematik der Faktizität — zeigt Heidegger, dass Aristoteles die Frage nach dem faktischen Leben des Menschen in ihrer ursprünglichen Form gestellt hat.

Als besonderer Vollzug der Lebensbewegtheit ist jedes Verständnis ein historischer Moment. Deswegen hängt die Möglichkeit der Interpretation, und gerade die Möglichkeit, sich auf authentische Weise in Beziehung zum thematischen Interpretationsgegenstand zu setzen, von der Erläuterung der auf ihr basierenden Voraussetzungen ab. Um das „Warum" der thematischen Wahl zu erfassen, aber auch um zu erläutern, welche Objektivität im jeweiligen Falle erfasst werden soll, muss die Interpretationssituation „erhellt" werden, d.h. „die bestimmten Bedingungen des Auslegens und des Verstehens"[51] müssen expliziert werden.

Heidegger nennt das Erhellung und Durchsichtigmachen der vorgegebenen Situation, in der die Auslegung sich stets in der *Hermeneutik* der Situation entfalten soll, und dies in drei Dimensionen, in einer Art hermeneutische Triade: 1. *Blickstand*, d.h. das, „von wo aus" die Auslegung sich vollzieht, das, „von wo aus" sie sich auf den Gegenstand richtet.

---

[51] Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA 62). S. 346.

2. *Blickrichtung*, die ihrerseits die Blickbahn und die Blickhabe der Auslegung bestimmt: Was ist der Auslegungsgegenstand und woraufhin wird er ausgelegt, in welche Richtung geschieht der Entwurf der interpretatorischen Definition. 3. *Sichtweite* — eine Art Evidenz, „innerhalb deren der Objektivitätsanspruch der Interpretation sich bewegt“[52]. Die Sichtweite zeigt die Grenzen des Objektivitätsanspruchs innerhalb des Koordinatensystems auf, das von den ersten beiden Momenten festgelegt wurde. Die Interpretation Heideggers stellt im eigentlichen Sinne eine *philosophische* Interpretation dar. Sie hat die Aristotelische Philosophie als Gegenstand, die sie unter einem bestimmten Blickwinkel und von einem bestimmten Blickstand her betrachtet. Gleichzeitig wohnt auch seiner Interpretation ein gewisser Grad an Evidenz inne, die stets einer konkreten, bestimmten Gegenwart zukommt. Der *Natorp-Bericht* enthält so die Hermeneutik der *gegebenen* Situation — Heidegger klärt hier seine eigene philosophische Situation auf, in der seine Auslegung wurzelt. Davon ausgehend teilt sich die Arbeit in zwei Teile auf: die Exposition des *Blickstandes* und die Exposition der *Blickrichtung* der Aristoteles-Interpretation. Die Frage nach dem dritten Moment der Interpretation *(Sichtweite)* wird nicht länger gestellt — sie wird unter die ersten beiden subsumiert.

---

[52] Ibid. S. 347.

Die Exposition des Blickstandes erhält im gegebenen Fall die Bezeichnung: *Hermeneutik der Faktizität*. Heidegger zeigt hier, wo die Philosophie der eigenen Gegenwart steht, worin sie ihren Blickstand hat und wie sie sich ihres Gegenstandes vergewissert. „Der Gegenstand der philosophischen Forschung ist das *menschliche Dasein* als von ihr befragt auf seinen Seinscharakter“[53]. Und ferner: Als Gegenstand der philosophischen Forschung „wurde anzeigenderweise bestimmt das *faktische menschliche Dasein als solches*“[54]. Machen wir beim Begriff *Dasein* halt, der gewiss als eine Art „heraldisches Symbol“ der Philosophie Heideggers (so A.G. Chernjakov) ausführlich kommentiert werden müsste. Im *Natorp-Bericht* fungiert der Begriff *Dasein* oft synonym zum faktischen Leben. Heidegger erfindet für ihn verschiedene lexikalische „Einkleidungen“ in diesem Text: Lebensdasein, Überhauptdasein, Weltdasein, das menschliche Dasein, das faktische Dasein. Wie auch im Falle anderer Termini wohnen wir hier dem Werden der Heideggerschen Begriffssprache von *Sein und Zeit* bei. Diese ganze begriffliche Reihe des *Daseins* verfügt über eine einheitliche semantische Tonart. Wie wir aus *Sein und Zeit* wissen, eröffnet sich das Seiende für das Dasein als *Zuhandenheit*, *Vorhandenheit* und als das Seiende besonderer Art Namens *Dasein*. In der Offenheit des Seienden

[53] Ibid. S. 348.

[54] Ibid. S. 351.

kündigt sich an, öffnet sich das „Sein". Im „Geöffnet-sein" wird der Mensch „geöffnet-gehalten". Die zentrale Weise für das Dasein „geöffnet zu sein", ist das Sein und das Seiende zu unterscheiden, einen Schritt vom Seienden an ihm selbst zum Seienden als solchem zu machen. Denn nicht das „Was" und nicht das „Dass", sondern das „Wie" „dessen-was-der-Gegenstand-ist" kann wichtig und einzig entscheidend für die Philosophie sein. Und auf dieses „Wie?" antwortet Heidegger: „Da"! „Dasein" wird zu dem Terminus, der am meisten geeignet ist, über den Menschen zu sprechen.

Mit Bezug auf den Terminus *Faktizität* weist Heidegger darauf hin, dass die Faktizität selbst zur Vorhabe der Philosophie wird: Das ist das, worin sich die Philosophie entdeckt, worin sie einen eigenen Platz suchen und finden soll, worüber sie immer schon *verfügt*. Da die philosophische Auslegung die eigene Situation für sich selbst transparent machen soll, um eine eigene *Blickrichtung* zu definieren, richtet sie sich an die hermeneutische Faktizität. Dabei fungiert der Mensch hier im doppelten Sinne: 1. Er ist der *Gegenstand* der Philosophie; 2. Die Philosophie an sich ist dabei gewissermaßen *ein Wie des Seins* des Menschen. Die philosophische Forschung ist „der explizite Vollzug einer Grundbewegtheit des faktischen Lebens"[55].

[55] Ibid. S. 351.

Gehen wir auf die Hauptmomente ein, die die *Ausgelegtheit* des faktischen Lebens konstituieren, d.h. gehen wir das wesentliche terminologische Vokabular des Manuskripts durch.

Heidegger definiert das faktische Leben als eine Bewegtheit, deren Grundsinn im *Sorgen*, im *Aus-sein auf etwas* besteht: das *Worauf* der Sorge ist die *Welt,* die vom Menschen im Umgang gewonnen wird. Zur Welt gehören nicht nur die Umgangsgegenstände (Umwelt), sondern auch die *Anderen* (Mitwelt) sowie das eigene Selbst (Selbstwelt), d.h. alles Seiende, in dem der Mensch sich selbst faktisch *immer schon* festhält. Die Welt *ist* immer schon da für die auf sie gehende Sorge. Heidegger betont hier besonders das Sein desjenigen Seiendes, dem der Mensch so oder so zugerechnet wird: „Der Sinn von Wirklichkeit und Dasein der Welt gründet in und bestimmt sich aus ihrem Charakter als Womit des sorgenden Umgangs“[56].

Die Welt als solche befindet sich *immer schon* in einer bestimmten *Sicht*: Das geht daraus hervor, dass die Sorge „mannigfaltige Weisen des Vollzugs und des Bezogenseins auf das Womit des Umgangs“[57] zeigt. Die erwähnte Mannigfaltigkeit ist ein Zeichen dessen, dass das besorgte Seiende immer in einer *bestimmten Sicht* genommen wird: „Das Umgangswomit ist in der Umsicht im vorhinein aufgefaßt als ..., orientiert

[56] Ibid. S. 352.
[57] Ibid. S. 353.

auf ..., ausgelegt als ..."[58]. Die Welt zeigt sich in ihrem Aussehen, da der Mensch die Welt im Umsehen *an*- und *bespricht* (λόγος). Die Welt ist immer schon *so oder so* ausgelegt, sie begegnet immer in einer Bedeutsamkeit. Den Charakter dieses „immer schon", d.h. der Ausgelegtheit kommentiert Heidegger ausführlicher: „Das faktische Leben bewegt sich jederzeit in einer bestimmten überkommenen, umgearbeiteten oder neuerarbeiteten *Ausgelegtheit*. [...] Die Ausgelegtheit der Welt ist faktisch die, in der das Leben selbst steht"[59]. Die Sicht auf die Welt wählt die Blickrichtung aus jenen Hinsichten, in denen das Leben sich selbst und die Welt stellt. Sie bestimmen letztlich den *Seinssinn*, d.h. das, woraufhin die Welt (Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt) ausgelegt wird: Hergestelltsein, Wirklichsein, Dasein, Natur, Lebendig-sein.

Zur Konstitution des faktischen Lebens gehört ebenso ein gewisser Modus des *Wie*, in dem die Welt zum Besorgen aufgenommen wird — ein eigentlicher und ein verfallender Modus: „In der Sorgenstendenz ist lebendig eine *Geneigtheit* des Sorgens zur Welt als *Hang* zum Aufgehen in ihr [...]. Dieser Hang ist das innerste *Verhängnis*, an dem das Leben faktisch trägt. Das Wie dieses Tragens an ihm selbst als die Weise, in der das Verhängnis „ist", muß mit diesem selbst als ein Konstitutivum der Faktizität angesetzt werden"[60].

---

[58] Ibid. S. 353.
[59] Ibid. S. 354.
[60] Ibid. S. 356.

Heidegger klärt hier die Problematik des *Verfallens* des Lebens *an seine Welt* auf. Die Ausgelegtheit wird davon berührt, insofern das Leben vorzugsweise zur „welthaften Auslegung seiner selbst" neigt. Das Verfallensein an die Welt als Aufgehen in der besorgten Welt stellt eben denjenigen Hintergrund dar, vor dem sich die eigene eigentliche Rück-nahme des Lebens zu sich selbst abhebt. Zugleich entsteht hier eine gewisse Spannung zwischen der einerseits *öffentlichen*, durchschnittlichen, (vom „Man" regierten) Ausgelegtheit des Lebens und andererseits der *eigentlichen*, eigenen, mit Sorge, Umgang, Sicht, An- und Besprechen sowie Weltnehmen verbundenen Ausgelegtheit. Die *Existenz* in diesem Sinne ist das eigene Sein des faktischen Lebens, in dem das Leben für sich selbst in seiner Faktizität zugänglich wird. Die *Philosophie* ihrerseits wird von Heidegger als zur Existenz zugehörig verstanden: Sie ist „nur der genuine Vollzug der Auslegungstendenz *der* Grundbewegtheiten des Lebens, in denen es diesem um sich selbst und sein Sein geht"[61]. Somit gehört die Philosophie der Faktizität selbst an, sie selbst ist ein *Wie* des Seins des Lebens — aber ein Wie durch welches das Leben für sich selber ein Gegenstand ist. Als eine explizite Auslegung des Lebens geht die Philosophie immer schon aus der herrschenden Ausgelegtheit hervor, an die sich das Leben hält

[61] Ibid. S. 363.

und welche sie expliziert: „Die Problematik der Philosophie betrifft das Sein des faktischen Lebens im jeweiligen Wie des Angesprochen- und Ausgelegtseins“[62]. Somit wird deutlich, warum die Philosophie gleichzeitig Ontologie und Logik ist. Diese Momente bleiben stets mit ihrem Gegenstand, dem faktischen Leben verbunden und sind gleichzeitig die Seinsweisen dieses Gegenstands. „Ontologie und Logik sind in die Ursprungseinheit der Faktizitätsproblematik zurückzunehmen und zu verstehen als Ausladungen der prinzipiellen Forschung, die sich bezeichnen läßt als die *phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*“[63].

Die Hermeneutik der Faktizität erweist sich als die Explikation des Blickstandes der Heideggerschen Interpretation des Aristoteles, d.h. die Explikation der Frage, was philosophische Forschung als solche darstellt.

Im zweiten Teil der Arbeit stellt sich vom genannten Blickstand ausgehend die Blickrichtung der Interpretation selbst ein: warum gerade Aristoteles zum Interpretationsgegenstand werden sollte und in welche Richtung seine Philosophie interpretiert werden muss.

Im gegebenen spezifischen Fall lässt sich die Interpretation von der Grundüberzeugung[64] leiten,

---

[62] Ibid. S. 364.

[63] Ibid.

[64] Ibid. S. 348.

dass die „philosophische Forschung“ „etwas [ist], was eine ‚Zeit‘ [...] sich nie von einer anderen erborgen“ kann und gleichzeitig das, was nicht in der Lage ist, „kommenden Zeiten die Last und die Bekümmerung radikalen Fragens“[65] abzunehmen. Der Beitrag der sich auf die Vergangenheit richtenden philosophischen Forschung für die zukünftige Forschung bestünde darin, dass sie die Vorbilder liefern könnte, mittels derer die Ausgangsradikalität des Befragens erreicht würde. Diese Vorbilder müssen in der ursprünglichen Form *wiederholt* werden, d.h. mit dem Bewusstsein ihrer Verwurzelung in einer bestimmten Problemlage und in einer spezifischen, bereits in Vergangenheit verwandelten, Interpretationssituation. Die „verstehende Vorbildnahme“ muss „von Grund aus die Vorbilder in die schärfste Kritik stellen und zu einer möglichen fruchtbaren Gegnerschaft ausbilden“[66]. Als „der genuine explizite Vollzug der Auslegungstendenz *der* Grundbewegtheiten des Lebens, in denen es diesem um sich selbst und sein Sein geht“, der Vollzug, der versucht, „das faktische Leben in seiner entscheidenden Seinsmöglichkeit in Sicht und Griff zu bringen“[67], stellt die Philosophie gleichzeitig Ontologie und Logik dar. Diese sollen nicht als einzelne, wechselseitig aufeinander bezogene Disziplinen verstanden

[65] Ibid.
[66] Ibid. S. 350.
[67] Ibid. S. 363.

werden, sondern als „Ausladungen der prinzipiellen Forschung, die sich bezeichnen läßt als die *phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*“[68], d.h. als eine Auslegung des faktischen Lebens als eines Phänomens, die das Verstehen seiner ontologisch-kategorialen Strukturen berücksichtigt. Da die Philosophie die Grundbewegtheit des Lebens ist, steht sie unter dem Einfluss der Verfallenstendenz des Lebens, d.h. der Neigung des Lebens, sich von sich selbst zu entfernen und in der Tradition auf eine uneigentliche Weise zu leben.

Indem Heidegger die Geschichts-Idee als eine kritische Wiederholung der Vorbilder und das Verstehen der Philosophie als eine Art phänomenologische Hermeneutik der Faktizität vorausschickt, erklärt er die *Blickrichtung* der Interpretation auf Aristoteles und hinsichtlich dessen die Notwendigkeit, eine Einstellung „aus der *konkreten* Fassung des Blickstandes“[69] einzunehmen. Was die Frage nach der Faktizität betrifft, so entspringt ein solcher Blickstand der Niedergangssituation der Philosophie, die im grundlegneden Verständnis des Menschen sich Begriffe aus der Tradition aneignet, ohne diese gedanklich zu durchdringen.

Heidegger bezeichnet den griechischen Begriffsapparat als ein *Medium*, in dem sich das Verstehen des menschlichen Lebens bewegt, und der

[68] Ibid. S. 364.
[69] Ibid. S. 366.

„durch eine Kette von verschiedenartigen Interpretationen hindurchgegangen ist“[70]. Dass wir bis heute über die Natur des Menschen sprechen und die Art und Weise, wie wir diese „Natur“ bezeichnen, gehen historisch auf diese Tradition zurück. Obwohl diese Begriffe „ein Stück echter Tradition ihres ursprünglichen Sinnes bei sich“ tragen, steht die ihnen zugrundeliegende Gegenstandserfahrung schon lange nicht mehr zur Verfügung. Das genuine Verstehen des Lebens ist nur im „*abbauenden Rückgang* zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation“[71] möglich, der die verborgenen Grundlagen der geerbten und vorherrschenden Interpretation transparent macht. Und hier kann die Hermeneutik ihre Aufgabe nur „auf dem Wege einer Destruktion“[72] erfüllen. Diese abbauende Einstellung soll nicht gegen die Tradition gerichtet werden, sondern gegen die unbewusste und uneigentliche Weise, wie wir uns zu ihr verhalten. Hinsichtlich des Problems der Faktizität stellt Heidegger die „Verschlungenheit der entscheidenden konstitutiven Wirkungskräfte des Seinscharakters der heutigen Situation“ sowie die „griechisch-christliche Lebensauslegung“[73] fest. Diese abbauende Einstellung betrifft jedoch nicht die ganze Geschichte, sondern

[70] Ibid. S. 367.
[71] Ibid. S. 368.
[72] Ibid.
[73] Ibid. S. 369.

lediglich „die entscheidenden Wendepunkte der Geschichte der abendländischen Anthropologie“[74]. Das ist genau der Kontext, in dem das Denken Aristoteles' eine besondere Bedeutung erhält. Im Lichte des Faktizitätsproblems wird diese Bedeutung nur teilweise zum Abschluss der vorausgehenden Philosophie aufgedeckt.

Helmuth Vetter macht im Artikel *Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles* auf die Herkunft des Terminus „Destruktion“ aufmerksam: Das Wort ist dem Lateinischen (lat. *destructio*), entnommen, taucht Mitte des 16. Jahrhunderts auf und bedeutet wortwörtlich „Niederreißen“ im Sinne „Zerstörung“, „Zersetzung“, „Auflösung“. Anfang des 19. Jahrhunderts kommt das Adjektiv „destruktiv“ auf. Heidegger schließt sich der negativen Verwendung des Begriffs „Destruktion“ jedoch nicht an. Unter dem „destruktiven Aspekt“ versteht er eine „positiv entscheidende Destruktion“. Die volle Bedeutung dieses Begriffs wird nach Heidegger in erster Linie beim Blick auf den Bereich sichtbar, in dem er seine wahre Bedeutung zeigt: die Hermeneutik der Faktizität. Diese ist ohne Destruktion unmöglich, Heidegger schreibt: „*Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion*“[75]. Die thematische Ausarbeitung und die Anwendung des Begriffs „Destruktion“ kann man in mehreren Texten

[74] Ibid. S. 371.

[75] Ibid. S. 368.

Heideggers beobachten: 1. In den Vorlesungen des Wintersemesters 1921/22 (Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61)); 2. Im frühen Aristoteles gewidmeten Manuskript (*Natorp-Bericht*) aus dem Jahr 1922; 3. In *Sein und Zeit*, § 6 (Heidegger M. *Sein und Zeit* (GA 2)); 4. In den Vorlesungen des Sommersemesters 1927 „*Die Grundprobleme der Phänomenologie*", § 5 (Heidegger M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24)). H. Vetter bemerkt, dass die Entwicklung der Grundansichten Heideggers hinsichtlich der phänomenologischen Destruktion mit einer weitere Interpretation Aristoteles' zusammenfällt, die er in den frühen Freiburger und ersten Marburger Vorlesungen vornahm. Auf diese Weise werden hier zwei thematische Bereiche verbunden: die hermeneutische Phänomenologie als Ort der Destruktion und die konkrete Bedeutsamkeit Aristoteles' für die Heideggersche Destruktion der Ontologie[76].

Die Philosophie als eigentliche, explizite Auslegung des faktischen Lebens trägt in sich das *Wie* ihres Vollzugs: Sie errichtet sich gegen die vorherrschende, immer vor-gegebene Auslegung ihres Gegenstandes — des faktischen Lebens. Da das

[76] Siehe: Vetter H. *Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles,* In: *Heidegger-Jahrbuch 3. Heidegger und Aristoteles: Bd. 3*, hrsg. von A. Denker und H. Zaborowski, Freiburg/München 2007. S. 77–95.

Leben sich selbst immer schon auf irgendeine Weise ausgesprochen hat, so muss jede explizite Auslegung von einer gewissen vorläufigen Bekanntheit (Sichtweite) ausgehen. Worin besteht jedoch diese *Verfallensgeneigtheit* in der Philosophie? Sie besteht darin, dass Philosophie eine bestimmte, überlieferte Ausgelegtheit der Bedeutung des faktischen Lebens nicht nach ihrer *Eigentlichkeit* befragt: „Nach dem über die Vefallenstendenz jeglicher Auslegung Gesagten wird gerade *„das Selbstverständliche"* dieser Ausgelegtheit, das von ihr nicht Diskutierte, das für eine weitere Klärung für unbedürftig Gehaltene das *sein*, was *uneigentlich*, ohne ausdrückliche Aneignung von seinen Ursprüngen her, die herrschende Wirkungskraft der Problemvorgabe und der Führung des Fragens behält"[77].

Diese immer schon vorherrschende Ausgelegtheit muss auf ihre Herkunft hin befragt werden, damit diese erschlossen werden kann. Jede Interpretation geht von der vorherrschenden Ausgelegtheit der konkreten Gegenwart auf eine verneinende Weise aus und vernimmt die Vergangenheit, die als solche immer eine Vergangenheit einer bestimmten Gegenwart hinsichtlich ihrer Grundmotive (Welt, herrschender Seinssinn, Faktizität, Existenz) ist. *„Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der*

---

[77] Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA 62). S. 366.

Destruktion"[78]. Die Destruktion ist genau das andere Seinsmoment der philosophischen Interpretation, da sie die abbauende Funktion erfüllt, die den Blick auf die Faktizitätsstruktur (des menschlichen Lebens) frei macht. Die Destruktion gibt der philosophischen Forschung ihre eigene genuine historische Dimension und nur auf diesem Wege beachtet die Philosophie ihre eigene Geschichte. Die Destruktion ist „der eigentliche Weg, auf dem sich die Gegenwart in ihren eigenen Grundbewegtheiten begegnen muß [...]"[79].

Das Verfallen ist dabei immer ein Verfallen an die Welt. Diese Verfallensgeneigtheit zur Welt bestimmt vorzugsweise jene Ausgelegtheit, über die das Leben für sich selbst verfügt: Das Verfallen führt das faktische Leben dazu, sich aus der Welt heraus auszulegen — ohne sich vorher durch die Gegenbewegung gewonnen zu haben: Die Aspekte, nach denen das Seiende ausgelegt wird, werden aus dem verfallenden Umgang mit der Welt genommen. Die Tatsache, dass der Hermeneutik ihre eigene Situation entgeht, führt jede philosophische Auslegung dazu, sich selbst als eine philosophische Forschung aus der Welt zu verstehen; mit anderen Worten, den eigenen Gegenstand als *Welthaftes* zu definieren. „Das vom faktischen Leben selbst vollzogene Ansprechen und Auslegen seiner selbst läßt sich Blickbahn und Spruchweise von dem welthaft Gegenständlichen vorgeben. Wo menschliches

[78] Ibid. S. 368.

[79] Ibid.

Leben, das Dasein, der Mensch Gegenstand des auslegend bestimmenden Fragen ist, steht diese Gegenständlichkeit in der Vorhabe als welthaftes Vorkommnis, als „Natur“ (das Seelische wird verstanden als Natur, desgleichen Geist und Leben [...])“[80].

Heidegger zeigt im Manuskript, wie die Destruktion der Philosophiegeschichte von der Faktizitätsproblematik ausgehend in letzter Konsequenz zu Aristoteles führen muss, da er als Erster in seiner *Physik* eine solche Explikation des Seins des Seienden herauskristallisierte, die sowohl zu seiner Zeit als auch später die Oberhand über die Interpretation des menschlichen Daseins gewonnen hat: Die Natur, „das Seiende im Wie seines Bewegtseins“[81], gewann dank Aristoteles seine ursprüngliche Begriffsdefinition.

Mit anderen Worten: Mittels einer besonderen Thematisierung des sich bewegenden Seienden „gewinnt Aristoteles in seiner ‚Physik‘ einen prinzipiellen neuen Grundansatz, aus dem seine Ontologie und seine Logik erwachsen, von denen dann die [...] Geschichte der philosophischen Antropologie durchsetzt ist“[82]. Dieselbe Philosophie Aristoteles’ unterlag jedoch nach Heidegger im Laufe der Geschichte der Verfallenstendenz, die aus der Konzentration auf eine einzige Dimension erwachsen ist — die logisch-ontologische als eine leitende

[80] Ibid. S. 367.
[81] Ibid. S. 371.
[82] Ibid.

Dimension. Mittels der „überhellenden“ abhebenden Analyse, in der die Aristotelische Forschung realisiert wird, zeigt Heidegger, dass das hinsehende bestimmende Verstehen, d.h. die Theorie, im Denken Aristoteles' nur eine Weise darstellt, in der das Seiende „zur Verwahrung kommt“, das notwendigerweise das ist, was es ist. Deswegen wird das Denken Aristoteles' zu einem solchen, in dem jede Seinsregion einer bestimmten Zugangsweise und jede Disziplin einem bestimmten Richtigkeitsgrad mit dem Vorbild, das neue Probleme verschafft, und dem Paradigma des neuen radikalen Fragens entspricht.

Die hermeneutische Interpretationssituation des Aristoteles wird von Heidegger unter den beiden Aspekten der Blickstand und Blickhabe dargestellt. Der Rest des Manuskripts stellt einen Entwurf der Blickbahn dar: Wie soll die Philosophie Aristoteles' präziser ausgelegt werden, „woraufhin“ richtet sich die Auslegung?

Die zentrale Interpretationsfrage sollte wie folgt aussehen: *„Als welche Gegenständlichkeit welchen Seinscharakters ist das Menschsein, das, im Leben Sein' erfahren und ausgelegt?* [...] Ist der Seinssinn, der das Sein des menschlichen Lebens letztlich charakterisiert, aus einer reinen Grunderfahrung eben dieses Gegenstandes und seines Seins genuin geschöpft [...]? Was besagt überhaupt Sein für Aristoteles, wie ist es zugänglich, faßbar und bestimmbar?“[83]

[83] Ibid. S. 372.

Und eben hier wird klar, und zwar bei so einer von der Faktizitätsproblematik ausgehenden Auslegung, dass Aristoteles das *Sein als Hergestelltsein* auslegte. Somit zeigt Heidegger, dass die innigste begriffliche Verschränkung des Seins des Seienden in der Antike nicht der Faktizitätsproblematik als solcher entsprang, sondern dieses im Rahmen der Grunderfahrung des hergestellten, vorhandenen Seienden betrachtete. Dieser Seinssinn setzte sich ferner als „archontisch" und auch für das Sein des Menschen fest. In dieser Hinsicht bleibt die Aristotelische Lebensbestimmung eine „verfallende", da auch sie ihre Orientierung aus der Interpretation des Seienden der Welt (die *Physik*) schöpft. Andererseits war das Aristotelische Verstehen der philosophischen Begrifflichkeit ursprünglicher. So nahm er als Vorhabe seiner Auslegung das *umweltliche* Seiende. Später bestimmte die Metaphysik das Seiende, im Gegenteil, als Substanz, Subjekt und letztendlich als Objekt der bloß *erkennenden* Wahrnehmung des Menschen. Die Notwendigkeit der Faktizitätshermeneutik, d.h. des Durchsichtigmachens des Seins des Menschen (dessen Transparentmachen eine Weise des Seins dieses Seienden ist), wurde somit in der Geschichte nicht mehr berücksichtigt.

Heidegger identifiziert also das gegebene Seinsfeld mit der Region der hergestellten Gegenstände. Für Aristoteles ist „das in der Umgangsbewegtheit des Herstellens (ποίησις) Fertiggewordene, zu seinem

für eine Gebrauchstendenz verfügbaren Vorhandensein Gekommene [...] das, was *ist*. Sein besagt *Hergestelltsein* und, als Hergestelltes, auf eine Umgangstendenz relativ Bedeutsames, Verfügbarsein"[84]. Aristoteles versteht das Sein, laut Heidegger, aus dem Phänomen der Bewegung heraus, bestimmt es jedoch mit Orientierung auf die Grundkategorie der ποίησις. So eine Bewegungsauslegung bietet sowohl eine Grundlage für die Verstehenskategorien als auch eine Möglichkeitsbedingung, „den Grundcharakter des θεωρεῖν sichtbar zu machen"[85].

In einer ähnlichen Einstellung erblickt Heidegger ein doppeltes Problem: einerseits die Erweiterung der Seinsregion bis zum Seinsverstehen im Ganzen, und zwar jene Tatsache, dass eine bestimmte Ontologie eines bestimmten Seinsfelds und die Logik eines bestimmten Ansprechens eine *solche* Ontologie und eine *solche* Logik wurden, durch die das Leben zu verstehen war; andererseits der Verlust der von den Sachen selbst ausgehenden eigentlichen Verstehensweise der Begriffe. Während das am Herstellungsmodell orientierte Lebensverstehen Aristoteles' immerhin eine Spur seiner Herkunft aus der Umwelt beibehält, verliert diese Seinsbestimmung im Folgenden, wie Heidegger zeigt, „unter dem Druck der ausgeformten Ontologie seinen Herkunftssinn und [verfällt] im Verlauf der weiteren Entwicklung

[84] Ibid. S. 373.
[85] Ibid. S. 397.

der ontologischen Forschung in die unbestimmte Bedeutungsdurchschnittlickeit von Realität“[86]. Ein solches Verfallen der Bedeutung hat zur Folge, dass im Rahmen der abendländischen Philosophietradition die „Objektivität“ der theoretischen Gegenstandsdefinition als „Natur“ zum dominierenden Seinssinn wurde.

Die am Modell des Herstellens orientierte Bestimmung des Seins bedingt die Priorität des Erkenntnismodells der Theorie im Rahmen der abendländischen Tradition. Bemerkenswert ist, dass das Thematisieren der verschiedenen Forschungsweisen, die im Denken Aristoteles' vorhanden sind, aus der Auslegung des VI. Buches der *Nikomachischen Ethik* hervorgeht. Hier werden die dianoetischen Tugenden als Verwahrungsweisen der ἀλήθεια. verstanden. Die Annahme der ἀλήθεια als eines phänomenalen Forschungshorizonts und seiner Durchführungsweise gibt Heidegger die Möglichkeit, einerseits den thematischen Boden der Phänomenologie, die Phänomene, als etwas, was sich selbst aus sich selbst heraus zeigt, und andererseits die Vollzugsweisen der Seinsverwahrung, σοφία und φρόνησις zu ersehen.

Das umfangreichste und zweifelsohne wichtigste Stück des zweiten Teils des *Natorp-Berichtes* ist aber der konzise Entwurf der Interpretation des Buches *Z* der *Nikomachischen Ethik*. Heidegger erörtert hier

[86] Ibid. S. 399.

zum ersten Mal die Zusammenhänge, die in den folgenden Jahren im Zentrum der Heideggerschen Auseinandersetzung mit Aristoteles stehen. Themen wie das Verhältnis zwischen σοφία und φρόνησις oder νοῦς / λόγος[87] und deren Zusammenhang, oder auch die aristotelische Auffassung von der ἀλήθεια, sollten für Heidegger Gegenstand unablässiger Reflexion werden.

Heidegger erläutert zunächst, dass seine Auslegung der aristotelischen Ausführungen über die Grundverhaltungen des menschlichen Daseins in der *Nikomachischen Ethik Z* von der spezifisch ethischen Problematik der dianoetischen Tugenden absieht, um die *ontologische* Bedeutung dieser Lehre herauszustellen. Diese kommt seiner Auffassung zufolge bereits darin zum Ausdruck, dass Aristoteles die dort erörterten Verhaltungen als „Weisen des Verfügens über die Vollzugsmöglichkeiten echter *Seinsverwahrung*" (ἕξεις τοῦ ἀληθεύειν) bestimmt[88]. Darin liege aber die Möglichkeit, „das in ihnen jeweils in Verwahrung gebrachte Seiende im Wie seines Vernommenseins und damit hinsichtlich seines genuinen Seinscharakters zu bestimmen und auszugrenzen". In der Erörterung der ἕξεις τοῦ ἀληθεύειν in der *Nikomachischen Ethik Z* entdeckt Heidegger vor allem Grundzüge einer Wahrheitslehre, welche die traditionelle Deutung der aristotelischen

[87] λόγος — ratio, Vernunft, Begriff, Verhältnis, Rede.

[88] Ibid. S. 376.

Wahrheitsauffassung untergräbt und überdies das Phänomen der Wahrheit nicht auf den Bereich des Theoretischen einschränkt; denn Wahrheit werde hier weder als besondere Auszeichnung des Urteils noch als Übereinstimmung zwischen Denken und Gegenstand verstanden[89].

Der Wahrnehmung kommt Wahrheit — so erklärt Heidegger mit Verweis auf *De anima* — nicht aufgrund einer Übertragung vom Logos her, sondern in einem ursprünglichen Sinne zu; sie stelle eine solche Gegebenheitsweise dar, die ihren intentionalen Gegenstand „originär" gebe und damit alle Falschheit ausschließe. Demgegenüber weise der Logos eine ganz andere „intentionale Struktur des Vermeinens" auf, d.h. eine solche, die eine *Synthesis* impliziere: Der Gegenstand werde hier im „als-Charakter" (etwas *als* etwas) gegeben, was zugleich die Möglichkeit der Täuschung (ψεῦδος[90]) eröffne; dem Logos komme demnach Wahrheit oder Falschheit zu. Den „intentionalen Charakter" des Logos erläutert Heidegger anhand einer Bedeutungsanalyse des Ausdrucks ἀποφαίνεσθαι (aufzeigen), von dem das Adjektiv abgeleitet wird, mit dem Aristoteles die Aussage (λόγος ἀποφαντικός) — in Heideggers Übertragung: *aufzeigende Rede* — bezeichnet. Er stellt dabei drei Bedeutungsmomente im Verb ἀποφαίνεσθαι heraus: 1) ἀπο = von, vom Gegenstand her schöpfend,

[89] Ibid.

[90] ψεῦδος — Falschheit, Lüge.

2) φαίνειν = zeigen, erscheinen lassen, 3) -σθαι = = *vox media*, d.h. für sich; zusammenfassend: ἀποφαίνεσθαι = „für sich (Medium) den Gegenstand von ihm selbst her «erscheinen» lassen als ihn selbst“[91].

Heidegger spricht hier bereits seine Grundthese aus, ἀλήθεια (Wahrheit) bedeute für Aristoteles und die Griechen nicht „Übereinstimmung (*adaequatio*), sondern „*Unverborgenheit*“. Entsprechend bedeute ἀληθές (wahr) „unverborgen da-sein“ und ἀληθεύειν (die Wahrheit treffen) „das je vermeinte [...] Seiende als unverhülltes in Verwahrung nehmen“. Dieses Wahrheitsverständnis zeige der privative Charakter des Wortes ἀ-λήθεια („Un-verborgenheit“) an, der damit das Bewusstsein der Griechen davon bekunde, dass die Wahrheit eine Aufgabe sei: Das „Seiende als unverborgenes“ (ὂν ὡς ἀληθές) müsse „in Verwahrung genommen werden [...] gegen möglichen Verlust“. Vor diesem Hintergrund sei die Analyse der verschiedenen Verhaltungen in der *Nikomachischen Ethik Z* als „Weisen der Seinsverwahrung“ (ἕξεις τοῦ ἀληθεύειν) zu verstehen; die Seinsverwahrung (ἀληθεύειν) sei in keiner Weise auf das Theoretische beschränkt, sondern umfasse gleichursprünglich auch die Bereiche des Praktischen und Poietischen[92].

---

[91] Ibid. S. 377 ff.

[92] Ibid. S. 379 ff.

* * *

Wir haben mehrere Schlüsselmomente dieses Manuskripts betrachtet, das terminologische Werden der Sprache von *Sein und Zeit* zurückverfolgt und einige für die Heideggersche Hermeneutik bedeutsame Termini kommentiert.

Heideggers hatte sich die Aufgabe gestellt, in die Lektüre des Aristoteles einzuführen, den griechischen Text ohne Vermittlung der spätantiken und scholastischen Tradition sprechen zu lassen, aber auch, ihn vor dem gewohnten und gefestigten Verstehen zu „beschützen". Dabei macht er es sich nicht zum Ziel, mittels eigener Interpretation eine gewisse Objektivität zu erreichen, so als ob Aristoteles im Kern lediglich eine erklärungsbedürftige „Meinung" darstellte. Es gilt, was Gadamer im Nachwort zum *Natorp-Bericht* schreibt: „Hier wird nicht auf Aristoteles als auf einen wichtigen historischen Gegenstand zugegangen, sondern es wird aus den gegenwärtigen Fragen der Philosophie, aus dem Problemdruck, den der Begriff des Lebens erzeugte und der in diesen Jahrzehnten die Philosophie in Deutschland mehr und mehr zu beherrschen begann, eine radikale Fragestellung entwickelt"[93].

---

[93] Gadamer H.-G. *Heideggers „theologische" Jugendschrift*, in: Dilthey-Jahrbuch 6 (1989). S. 230.

Содержание

Хайдеггеровская «потерянная» рукопись:
на пути к «Бытию и времени» 3

Zu Martin Heideggers Interpretation von
Aristoteles. Der wiederaufgefundene
Natorp-Bericht von 1922 77

Научное издание

Наталья Андреевна Артеменко

ХАЙДЕГГЕРОВСКАЯ
«ПОТЕРЯННАЯ» РУКОПИСЬ:
НА ПУТИ К «БЫТИЮ И ВРЕМЕНИ»

Ответственный редактор *Ю. С. Довженко*
Художник *П. П. Лосев*
Оригинал-макет *А. Б. Левкина*

Директор издательства *Ю. С. Довженко*
Лицензия ЛП № 000333 от 15.12.1999
Издательский Центр «Гуманитарная Академия»,
197183, Санкт-Петербург, ул. Сестрорецкая, д. 8.
Тел. (812) 430-99-21
E-mail: gumak@mail.ru
www.humak.ru
ISBN 978-5-93762-105-4

9 785937 621054

Подписано в печать 06.03.2012. Формат $70\times90\,{}^{1}/_{32}$.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 4,7. Тираж 1000 экз.
Заказ №

Отпечатано с готовых диапозитивов
в типографии ООО «ИПК "БИОНТ"»,
199026, Санкт-Петербург, Средний пр. В. О., д. 86.
Тел. (812) 322-64-43, 320-52-85.