

## **Zu Martin Heideggers Interpretation von Aristoteles**

### **Der wiederaufgefundene Natorp-Bericht von 1922**

Natalia Artemenko

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 Zukunft‘ entgegen.

Die Methode Heideggers bei seiner Arbeit an dem unmittelbaren terminologischen Umfeld kann präzise als „artistische Hermeneutik“<sup>1</sup> 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.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> 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*<sup>2</sup> vom Wintersemester 1921–1922 erwähnt werden; die folgende Vorlesung vom Sommersemester 1922<sup>3</sup> widmet sich ebenso wie der sog. *Natorp-Bericht*<sup>4</sup> 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<sup>5</sup> und des Wintersemesters 1924–1925<sup>6</sup> 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<sup>7</sup>. 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*<sup>8</sup> gehalten wurden, als auch in späteren Vorlesungen<sup>9</sup> Heideggers.

Wie wir aus der Schrift *Zur Sache des Denkens*<sup>10</sup> 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,

---

<sup>2</sup> 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.

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

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> Heidegger M. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, hrsg. von Mark Michalski (GA 18), Frankfurt am Main 2002.

<sup>6</sup> Heidegger M. *Platon: Sophistes*, hrsg. von Ingeborg Schlüssler (GA 19), Frankfurt am Main 1992.

<sup>7</sup> Unter den Bekanntesten: Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Walter Bröcker.

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> Heidegger M. *Aristoteles, Metaphysik  $\Theta$ , 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, hrsg. von Heinrich Hüni (GA 33), Frankfurt am Main 1981; Heidegger M. *Vom Wesen und Begriff der  $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ . Aristoteles, Physik B, 1*. In: Heidegger M. *Wegmarken*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 9), Frankfurt am Main 1976.

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?“<sup>11</sup>. 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“<sup>12</sup>. Inzwischen schrieb Heidegger: „Indes 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“<sup>13</sup>. Allerdings gibt Heidegger zu: „[...] ich konnte noch nicht sogleich übersehen, welche entscheidenden Folgen die erneute Zuwendung zu Aristoteles bringen sollte“<sup>14</sup>.

Die Bedeutung dieses Manuskripts liegt für uns heute darin, dass Heidegger damals noch ganz auf der Suche war. Die Aufzeichnungen *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*<sup>15</sup>, 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 Briefwechsel mit Karl Jaspers und seinem Schüler Karl Löwith zu entnehmen ist. Diese Publikation blieb jedoch aus.

---

<sup>10</sup> Heidegger M. *Mein Weg in die Phänomenologie*, in: Heidegger M. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 2000.

<sup>11</sup> *Ibid.*, S. 81.

<sup>12</sup> *Ibid.*, S. 86.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> 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.

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 Studienjahre 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“.<sup>16</sup>

Hans-Georg Gadamer's zahlreiche Vorträge, Aufsätze und Essays über Heidegger, die im 3. Band seiner *Gesammelten Werke* (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 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

---

<sup>16</sup> Gadamer H.-G. *Heideggers „theologische“ Jugendschrift*, in: *Dilthey-Jahrbuch 6* (1989), S. 229.

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*<sup>17</sup> 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 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<sup>18</sup>. 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 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 zen-

---

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> Ibid., S. 112.

trale 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.“<sup>19</sup> 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, wengleich nicht mehr in einer so wichtigen Funktion wie im Wintersemester 1921/22, wo es 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*.<sup>20</sup>

*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, 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<sup>21</sup>.

Bewegtheit, mit anderen Worten der *Vollzugssinn* der Faktizität, wird mit Hilfe von zwei „Grundkategorien“ bestimmt: „*Reluzenz*“ und „*Praestruktion*“.

<sup>19</sup> 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. 352.

<sup>20</sup> 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, S. 85 ff.

<sup>21</sup> *Ibid.*, S. 89 ff.

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<sup>22</sup>. Als Beispiel für „Praestruktion“ in der Kategorie der Neigung dient das Kulturleben, und als Beispiel für „Reluzenz“ in der Kategorie des Abstands kann die wissenschaftliche Objektivität anführt werden<sup>23</sup>.

Der *Zeitigungssinn*, mit anderen Worten – der *Grundsinn* der faktischen Lebensbewegtheit ist die „Ruinanz“<sup>24</sup>. 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“<sup>25</sup>. Der „gegenruinante“ Zeitigungssinn ist das Philosophieren als eine radikale ursprüngliche Aneignung der 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*<sup>26</sup>.

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.

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> 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, 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“.

<sup>24</sup> 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).

<sup>25</sup> 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, S. 131.

<sup>26</sup> *Ibid.*, S. 171.

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 Bekümmern 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<sup>27</sup> angespielt. Die Ausführungen bezüglich des Besorgens und der Sinn Genesis des Theoretischen zeigen, dass Heidegger den *Gehaltssinn* des faktischen Lebens, d.h. die Welt, in jenen Bestimmungen zu explizieren beginnt, die er aus der Reflexion über die Ausführungen Aristoteles' über ποίησις<sup>28</sup> (Herstellung) und θεωρία<sup>29</sup> (Betrachtung) schöpfte. Die *Seinsmodi*, die diesen Grundverhältnissen 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*<sup>30</sup>. Der *Zeitigungssinn*, der einen entsprechenden existentiellen Charakter der Faktizität darstellt, bleibt dagegen praktisch unverändert. Bemerkenswert ist vor allem, dass diese Sinnesmomente noch durch einen ergänzt werden, den Heidegger ohne ausführliche Erläuterungen als „Verwahrung der Zeitigung“<sup>31</sup> bezeichnet. Dem zweiten Teil des Manuskripts, und zwar der Interpretation der *Nikomachischen Ethik*, entnehmen wir, dass „Verwahrung“ oder „Seinsverwahrung“<sup>32</sup> die Übersetzung von ἀληθεύειν<sup>33</sup> ist. Es wird klar, dass Heidegger hier zum ersten Mal in seine Explikation der Faktizitätproblematik seine eigene Auslegung der Bedeutung der Aristotelischen Begriffe ἀληθεύειν und ἀλήθεια<sup>34</sup> 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

<sup>27</sup> ὄρεξις – Streben, Begehren.

<sup>28</sup> ποίησις – Herstellen, Machen, Schaffen.

<sup>29</sup> θεωρία – Betrachtung.

<sup>30</sup> 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. 352 f., 364 f.

<sup>31</sup> *Ibid.*, S. 365.

<sup>32</sup> *Ibid.*, S. 376.

<sup>33</sup> ἀληθεύειν – Wahrheit treffen.

<sup>34</sup> ἀλήθεια – Wahrheit.

Aristotelischen Konzeption des schauenden νοῦς<sup>35</sup> nicht allzu sehr angetan war, sondern vielmehr vom Verstehen und der Umsicht, welche σοφία<sup>36</sup> und φρόνησις<sup>37</sup> 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 zeitig und zeitigend mit sich selbst *spricht* (κατηγορεῖν)“<sup>38</sup>.

Die Kategorien, in deren Termini das faktische Leben mit sich selbst spricht, sind nicht überzeitlich, 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<sup>39</sup> lesen wir zum ersten Mal, dass *Zeitigung* keine Kategorie, sondern ein „Existenzial“<sup>40</sup> 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 Weltanschauungsproblem*)<sup>41</sup>, 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<sup>42</sup>. 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 Ver-

<sup>35</sup> νοῦς – Vernunft, Intellekt, Geist.

<sup>36</sup> σοφία – Weisheit.

<sup>37</sup> φρόνησις – Klugheit, Verständigkeit, Einsicht.

<sup>38</sup> Ibid., S. 363.

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

<sup>40</sup> Ibid., S. 31.

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

<sup>42</sup> Ibid., S. 78, 84.

ständnis für die transzendentalen Fragen wurde für Heidegger bei seiner Hinwendung zum Problem der transzendentalen Einbildungskraft möglich<sup>43</sup>.

\* \* \*

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.

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.

---

<sup>43</sup> Heidegger M. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, Frankfurt a. M., 1977.

## Der wiederaufgefundene Natorp-Bericht von 1922

133

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“<sup>44</sup> 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 *bevor* steht, vor dem es steht als einem Unabwendbaren“<sup>45</sup>. 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 Bekümmernung ist konstitutiv für den Seinscharakter der Faktizität. Im *zugreifenden* Haben des *gewissen* Todes wird das Leben an ihm selbst sichtbar.“<sup>46</sup> Dieses Haben des Todes stellt sich als die Vorhabe heraus, die bestimmt, „in welchen Grundsinn von *Sein* Leben sich selbst stellt“<sup>47</sup>. Wir „haben“ den Tod nicht so, wie wir Intuition oder Verständnis

---

<sup>44</sup> 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. 358.

<sup>45</sup> *Ibid.*, S. 359.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*, S. 364.

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 Grundbegriff 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 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 „einzig“ 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<sup>48</sup>) und der Kunstfertigkeit (τέχνη<sup>49</sup>) im Buch A (Kapitel 1–2) *Metaphysik* vertiefte, die er ausführlich in den Vorlesungen des Sommersemester 1922 diskutierte.

Der Begriff *Bekümmern* gewinnt im Manuskript eine existenziell bestimmte Bedeutung; *Bekümmern* 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 Lebens-

<sup>48</sup> ἐμπειρία – Erfahrung.

<sup>49</sup> τέχνη – Kunst, Kunstfertigkeit, Handwerk.

bewegtheit 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.

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*“<sup>50</sup>.

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 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“<sup>51</sup> müssen expliziert werden.

---

<sup>50</sup> Figal G. *Heidegger zur Einführung*, Hamburg 1992, S. 24.

<sup>51</sup> 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 aus-*

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 hermeneutischer Triade: 1. *Blickstand*, d.h. das, „von wo aus“ die Auslegung sich vollzieht, das, „von wo aus“ sie sich auf den Gegenstand richtet. 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“<sup>52</sup>. 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.

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“<sup>53</sup>. Und ferner: Als Gegenstand der philosophischen Forschung „wurde anzeigenderweise bestimmt das *faktische menschliche Dasein als solches*“<sup>54</sup>. 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, Welt-dasein, das menschliche Dasein, das faktische Dasein. Wie auch im Falle anderer Termini wohnen wir hier dem Werden der Heidegger-schen Begriffssprache von *Sein und Zeit* bei. Diese ganze begriffliche Reihe des *Daseins* verfügt über eine einheitliche semantische Tonart. Wie wir aus *Sein und*

---

*gewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, hrsg. von Günther Neumann (GA 62), Frankfurt am Main 2005, S. 346.

<sup>52</sup> Ibid., S. 347.

<sup>53</sup> Ibid., S. 348.

<sup>54</sup> Ibid., S. 351.

*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 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“<sup>55</sup>.

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“<sup>56</sup>.

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“<sup>57</sup> 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 auf-

---

<sup>55</sup> Ibid., S. 351.

<sup>56</sup> Ibid., S. 352.

<sup>57</sup> Ibid., S. 353.

gefaßt als ..., orientiert auf ..., ausgelegt als ...<sup>58</sup>. 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“<sup>59</sup>. 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: Hergestellt-sein, 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“<sup>60</sup>.

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“<sup>61</sup>. 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 und welche sie expliziert: „Die Problematik der Philosophie betrifft das Sein des faktischen Lebens im jeweiligen *Wie* des Angesprochen- und Ausgelegt-

---

<sup>58</sup> Ibid., S. 353.

<sup>59</sup> Ibid., S. 354.

<sup>60</sup> Ibid., S. 356.

<sup>61</sup> Ibid., S. 363.

seins“<sup>62</sup>. 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*“<sup>63</sup>.

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<sup>64</sup> leiten, 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 Bekümmernung radikalen Fragens“<sup>65</sup> 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“<sup>66</sup>. 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“<sup>67</sup>, stellt die Philosophie gleichzeitig Ontologie und Logik dar. Diese sollen nicht als einzelne, wechselseitig aufeinander bezogene Disziplinen verstanden werden, sondern als „Ausladungen der prinzipiellen Forschung, die sich bezeichnen läßt als die *phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*“<sup>68</sup>, 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

---

<sup>62</sup> Ibid., S. 364.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid., S. 348.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Ibid., S. 350.

<sup>67</sup> Ibid., S. 363.

<sup>68</sup> Ibid., S. 364.

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“<sup>69</sup> einzunehmen. Was die Frage nach der Faktizität betrifft, so entspringt ein solcher Blickstand der Niedergangssituation der Philosophie, die im grundlegenden 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 „durch eine Kette von verschiedenartigen Interpretationen hindurchgegangen ist“<sup>70</sup>. 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“<sup>71</sup> 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“<sup>72</sup> 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“<sup>73</sup> fest. Diese abbauende Einstellung betrifft jedoch nicht die ganze Geschichte, sondern lediglich „die entscheidenden Wendepunkte der Geschichte der abendländischen Anthropologie“<sup>74</sup>. 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

---

<sup>69</sup> Ibid., S. 366.

<sup>70</sup> Ibid., S. 367.

<sup>71</sup> Ibid., S. 368.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid., S. 369.

<sup>74</sup> Ibid., S. 371.

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*“<sup>75</sup>. Die thematische Ausarbeitung und die Anwendung des Begriffs „Destruktion“ kann man in mehreren Texten 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 weiteren 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<sup>76</sup>.

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 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 Verfallentendenz 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“<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> Ibid., S. 368.

<sup>76</sup> 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.

<sup>77</sup> Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophi-*

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 Destruktion*“<sup>78</sup>. 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 [...]“<sup>79</sup>.

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 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 [...])“<sup>80</sup>.

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“<sup>81</sup>, gewann dank Aristoteles seine ursprüngliche Begriffsdefinition.

---

*sche 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. 366.

<sup>78</sup> Ibid., S. 368.

<sup>79</sup> Ibid.

<sup>80</sup> Ibid., S. 367.

<sup>81</sup> Ibid., S. 371.

Mit anderen Worten: Mittels einer besonderen Thematisierung des sich bewegendenden 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 Anthropologie durchsetzt ist“<sup>82</sup>. Dieselbe Philosophie Aristoteles’ unterlag jedoch nach Heidegger im Laufe der Geschichte der Verfallentendenz, die aus der Konzentration auf eine einzige Dimension erwachsen ist – die logisch-ontologische als eine leitende 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?“<sup>83</sup>

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 Vorhaben seiner Auslegung das *umweltliche* Seiende. Später bestimmte die Metaphysik das Seiende, im Gegenteil, als Substanz, Subjekt und letztlich als Objekt der bloß *erkennenden* Wahrnehmung des Menschen. Die Notwendigkeit der Faktizitätshermeneutik, d.h. des Durchsichtigmachens des Seins des Menschen (dessen Transpa-

---

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Ibid., S. 372.

rentmachen 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“<sup>84</sup>. 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“<sup>85</sup>.

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 Seinsfeldes 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 der ontologischen Forschung in die unbestimmte Bedeutungsdurchschnittlichkeit von Realität“<sup>86</sup>. 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.

---

<sup>84</sup> Ibid., S. 373.

<sup>85</sup> Ibid., S. 397.

<sup>86</sup> Ibid., S. 399.

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 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<sup>87</sup> 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*“ (ἔξεις τοῦ ἀληθεύειν) bestimmt<sup>88</sup>. 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 ἔξεις τοῦ ἀληθεύειν in der *Nikomachischen Ethik Z* entdeckt Heidegger vor allem Grundzüge einer Wahrheitslehre, welche die traditionelle Deutung der aristotelischen 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<sup>89</sup>.

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<sup>90</sup>) 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 =

<sup>87</sup> λόγος – ratio, Vernunft, Begriff, Verhältnis, Rede.

<sup>88</sup> *Ibid.*, S. 376.

<sup>89</sup> *Ibid.*, S. 376.

<sup>90</sup> ψεῦδος – Falschheit, Lüge.

von, vom Gegenstand her schöpfend, 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“<sup>91</sup>.

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 private 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“ (ὄν 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“ (ἔξεις 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<sup>92</sup>.

\*\*\*

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.

Heidegger 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“<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> Ibid., S. 377 f.

<sup>92</sup> Ibid., S. 379 f.

<sup>93</sup> Gadamer Hans-Georg *Heideggers „theologische“ Jugendschrift*. In: Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, hrsg. von Günther Neumann, Stuttgart 2003, S. 79.