

Heideggers Marburger Zeit

Themen, Argumente,
Konstellationen

Herausgegeben von
Tobias Keiling

Vittorio Klostermann

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2013

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.

Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg,

alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert 

Satz: post scriptum, www.post-scriptum.biz

Druck und Bindung: Wilhelm & Adam, Heusenstamm

Printed in Germany

ISSN 1868-3355

ISBN 978-3-465-04173-3

Inhalt

Vorwort 9

Tobias Keiling

Einleitung 11

Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit

Simone Neuber

Wie spricht es sich eigentlich? Heidegger zum Ich-Gebrauch 39

Hélder Telo

Who is responsible for *das Man*? 57

Jan Puc

Das Selbstsein

Eine Kritik von Heideggers Begriff der eigentlichen Existenz 71

Christophe Perrin

L'impropriété de l'authenticité

Sur le sens propre de *l'Eigentlichkeit* chez Heidegger 83

Rede und Logos

Marco Casu

Heideggers Hermeneutik des Geredes 101

Charlotte Gauvry

»En tant que herméneutique« et »en tant que apophantique«

La lecture herméneutique du *logos* de 1925–1926 115

Diego D'Angelo

Die Bedeutung ohne Worte und der Leib

Zwischen Tafeln, Monaden und Spiegeln 129

Sein, Zeit, Natur

Dimitrios Yfantis

Zeitlichkeit und Temporalität
Die Konzeption der Fundamentalontologie
in der Marburger Zeit 143

Aaron Shoichet

From Brentano to Heidegger:
locating the »question of the meaning of being« 163

Raoni Padui

The Problem of Nature in Heidegger's Marburg Period 177

Guang Yang

Kehrseite der Bewegung
Zu Heideggers Verständnis der Ruhe in den
Marburger Vorlesungen und der Φύσις-Abhandlung 191

Phänomenologie, Verstehen und Wahrheit

Martina Philippi

Phänomenologie als methodische Kritik
von Selbstverständlichkeit 207

Christos Hadjioannou

Befindlichkeit as retrieval of Aristotelian *διάθεσις*
Heidegger reading Aristotle in the Marburg years 223

Claudia Serban

La phénoménologie de la conscience
comme fuite devant le *Dasein*:
l'interprétation heideggérienne de Husserl
à Marbourg en 1923–1924 237

Choong-Su Han

Die Struktur der Verklammerung
im Wesen der Wahrheit 255

Geschichte und Freiheit

Guillaume Fagniez

»Comprendre l'historicité«: Heidegger
et la correspondance de Dilthey et Yorck 269

Gerhard Thonhauser

Wechselseitige Gegenlektüren:
Was hätte Heidegger für seine Konzeption des Augenblicks
von Kierkegaard lernen können? 289

Jerome Veith

Destruction and Repetition:
Freedom and Historical Belonging in Heidegger 305

Fernando Rodrigues

Freiheit, Bindung und das Spiel des Lebens
Eine Interpretation der Metaphysik des Daseins im Lichte
der letzten Marburger Vorlesung Martin Heideggers 319

Tatjana Noemi Tömmel

»Wie bereit ich's, daß Du wohnst im Wesen?«
Heidegger über Liebe und die Eigentlichkeit des Anderen
in den Marburger Jahren 335

Daniel Kersting

Heideggers »Sein zum Tode« –
Eine normativ-praktische Relektüre 351

Sylvain Camilleri

La première intervention de Heidegger dans le séminaire
néo-testamentaire de Bultmann (WS 1923/1924) 367

Edition

Martin Heideggers Referat über den Römerbrief im Seminar
»Die Ethik des Paulus« (Prof. Rudolf Bultmann, WS 1923/24),
10. Januar 1924. Nach dem Protokoll von Martin Stallmann 383

Vorwort

Der vorliegende Band versammelt die Beiträge zur dritten Nachwuchstagung der Martin-Heidegger-Gesellschaft, die vom 22.–24. November 2011 in Marburg an der Lahn stattgefunden hat. Die Beiträge erschließen die verschiedenen Themen, die Heidegger in seiner Zeit dort beschäftigt haben. Einige konzentrieren sich mehr auf systematische Problemstellungen und Argumente vor allem der praktischen Philosophie Heideggers, andere auf rezeptionsgeschichtliche und interpretative Konstellationen.

Mein Dank gilt allen, die in Marburg aus ihrer wissenschaftlichen Arbeit vorgetragen und sich mit Enthusiasmus, Offenheit und kritischer Strenge an den Diskussionen beteiligt und dadurch zum Gelingen des Gesprächs über Heideggers Marburger Zeit das Maßgebliche beigetragen haben. Das Universitätsarchiv der Philipps-Universität Marburg erlaubt mir freundlicherweise, ein bislang nicht ediertes Protokoll eines Referates von Heidegger hier zu veröffentlichen. Andrea Esser danke ich für die freundliche Einladung an die Universität und ins Marburger Schloss, Malte Dreyer für perfekte Organisation und unermüdliche logistische Unterstützung.

Für die Möglichkeit, diese Tagung auszurichten und für die Übernahme der Druckkosten gilt mein Dank der Martin-Heidegger-Gesellschaft. Besonders ihrem Vorsitzenden Günter Figal danke ich für das Vertrauen, das er mir auf vielfältige Weise entgegenbringt.

Freiburg, im November 2012

Tobias Keiling

Einleitung

»Mit Heideggers Eintreffen in Marburg begann ... für das philosophische Denken eine neue Epoche.«¹ – So erinnert sich Hans-Georg Gadamer an Heideggers Marburger Zeit, und nicht nur Heideggers eigenes Schaffen, auch die anhaltende Wirkung von *Sein und Zeit* und den anderen in Marburg verfassten Schriften und Vorlesungen, geben diesem Diktum recht. Seit diese Texte in der *Gesamtausgabe* vorliegen, wird immer deutlicher, wie sich Heidegger in Marburg philosophisch entwickelt hat, welche Ideen, Lektüren und Begegnungen diese Zeit prägten und welche Wege Heideggers Denken in Marburg nahm. Als Ergebnis der »Übergangsarbeit«² der Marburger Zeit hat Heidegger mit *Sein und Zeit* einen Text geschaffen, der zur Mitte seines Denkens werden sollte, und dies auch und gerade deshalb, weil dieses Werk Heideggers unvollendet geblieben ist. In einer Anmerkung zur letzten Seite heißt es in diesem Sinne, das Buch stelle einen Weg des Denkens da, aber »nicht ›den‹ einzigen«.³ Dass *Sein und Zeit* das in der Einleitung gesteckte Ziel nicht erreicht und Fragment geblieben ist, ist nur ein Anzeichen für die Komplexität, die wesentliche Schwierigkeit und innere Spannung der Themen, Argumente und Konstellationen, mit denen Heidegger sich in Marburg beschäftigt hat. Im systematischen Zentrum dieser Beschäftigung steht die »Seinsfrage« als »ontologische Fundamentalfrage«.⁴ Doch suggeriert dies, aus jenem Zentrum ließe sich das Ganze von Heideggers Philosophie, zumindest in einer seiner Phasen, überbli-

¹ Hans-Georg Gadamer, Heidegger und die Sprache, in: Hermeneutik im Rückblick, Gesammelte Werke, Band 10, Tübingen 1995, 14–30, hier 16.

² Martin Heidegger, Brief an Karl Jaspers vom 24. Mai 1926, in: Martin Heidegger / Karl Jaspers, Briefwechsel 1920–1963, hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main 1990, 64.

³ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 576.

⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 576.

cken und die Topographie von Heideggers Denken auf einem einzigen Denkweg erkunden.

Die Beiträge dieses Bandes lassen daran zweifeln, dass es möglich oder sogar sinnvoll ist, von Heideggers Denken eine Antwort auf diese eine Leitfrage zu erwarten. Heidegger ist eben »nicht <den> einzigen« Denkweg gegangen, und wesentlich ergiebiger scheint es daher, der komplexen Entfaltung seines Denkens in ganz verschiedene Richtungen zu folgen. Bereits die Formulierung der Frage nach dem *Sein*, nach dem *Sinn von Sein* oder nach der *Wahrheit des Seins*, ist für Heidegger bekanntlich ein eigenes Problem, das nicht nur keiner einfachen Lösung zugänglich, sondern nur aus anderen Problem- und Sachzusammenhängen heraus zu diskutieren ist: aus dem Sein des Daseins, aus dem Sinn der Sorge, aus dem Wesen der Wahrheit. Hinter diesen Wendungen stecken verschiedene und durchaus konkurrierende Wege des ontologischen Denkens. Bereits am Ende von *Sein und Zeit* korrigiert Heidegger sein Ziel deshalb und schreibt, den »Streit hinsichtlich der Interpretation des Seins«⁵ entfachen zu wollen, und dazu leisten gerade die Arbeiten der Marburger Zeit einen großen Beitrag.

Das heißt natürlich nicht, dass es für Heidegger nicht einen Zusammenhang gab, auf den die Seinsfrage in *Sein und Zeit* abzielte, nämlich eben den Zusammenhang von Sein und Zeit, der in der Zeitlichkeit des Daseins erfahrbar wird, das deshalb der maßgebliche Gegenstand der existenzialen Analyse und phänomenologischen Explikation sein muss. Aber bereits das fundamentalontologische Projekt einer Ausarbeitung der Seinsfrage im Lichte der Zeitlichkeit des Daseins (unabhängig davon, ob das Projekt gelingt oder nicht), integriert in der Form, die wir kennen, so viele heterogene Momente, dass deren Gesamtzusammenhang sich keiner einzelnen Perspektive erschließt. Gerade deshalb aber eröffnet der für Heidegger gescheiterte Text einen einzigartigen Ort philosophischer Beschäftigung, und gleiches gilt für die anderen Texte Heideggers der zwanziger Jahre. »Marburger Zeit« ist deshalb als eine Anzeige für ebenjenes Bündel von Themen, Argumenten und Interpretationen anderer Philosophien zu verstehen, das in *Sein und Zeit* zwar sein wichtiges Dokument hat, dessen Zentrum aber in keinem einzelnen Sachproblem und dessen Lösung liegt, sondern in die Vielzahl der textuellen und sachlichen Bezüge auseinandergeht. Es gibt kei-

⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 576.

nen linearen Fortschritt des Denkens, der sich in Abschnitte einteilen ließe, und in dem ›Marburg‹ eine bestimmte Phase des Denkens Martin Heideggers benennen könnte. Dass sich der Sinn des ›Marburger‹ Heideggers nur in kontextualisierenden und beschreibenden Interpretationen ergibt, die aus der Komplexität der Problemlagen einzelne abschichten und andere ausblenden, macht gerade die besondere Intensität dieser Epoche philosophischen Denkens aus. Die Fülle an Themen, die sich auf diese Weise in durchaus radikalen Neuansätzen und Reformulierungen erschließt, macht deutlich, dass die Uneinheitlichkeit des Denkens keine Schwäche ist, die dessen Interpreten beheben müssten, sondern eine Stärke.

Die einzelnen Beiträge des vorliegenden Bandes versuchen, solche den Horizont erweiternden und nicht einengenden Interpretationen zu entwickeln. Dabei ist auffällig, dass sich unter der Vielfalt der Perspektiven keine Interpretationsrichtung als überlegen oder ein Thema als dominant erweist. Zudem sind es interessanterweise gerade die Bruchstellen des Heideggerschen Entwurfs einer Fundamentalontologie, an denen die Interpretationen am besten ansetzen können, um Heidegger mit Heidegger denken zu können, was auch eine Kritik an seinem Denken immer wieder fordert.

Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit

Eine dieser Bruchstellen der Marburger Zeit ist die Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, die den zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* beherrscht. Doch der Gehalt dieser Unterscheidung, ihre Plausibilität und ihre Verbindlichkeit ergeben sich keineswegs selbstverständlich aus diesem Text. Die Möglichkeit eigentlicher Existenz und ihr Gegenbild eines uneigentlichen Lebens fordern vielmehr von sich aus eine interpretative und phänomenale Konkretisierung, die sich nicht allein auf den Text von *Sein und Zeit* beziehen kann. *Wie spricht es sich eigentlich?* fragt deshalb **Simone Neuber** und konzentriert sich mit dieser Frage darauf, wie sich im menschlichen Leben ein eigentliches Dasein sprachlich artikuliert. Damit isoliert sie die Möglichkeit eigentlichen Sprechens aus dem Zusammenhang der Zeitlichkeit des Daseins, in den Heidegger das Problem in *Sein und Zeit* stellt. So wird es möglich, Heideggers Aufwertung der Sprache der Dichtung in den dreißiger Jahren dem Verfallensein des uneigentlichen Daseins an das Gerede des Mans gegen-

überzustellen. Auch auf die Frage, worin die »modale Indifferenz«⁶ von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit bestehe, die Heidegger nennt, lässt sich so eine Antwort geben: Die sprachliche Verständlichkeit der Welt und des In-der-Welt-seins geht dem Gerede des Mans, als der uneigentlichen Sprache, ebenso voraus wie den beiden Formen eigentlichen Sprechens, die Neuber untersucht: dem Schweigen als Antwort auf den Ruf des Gewissens wie dem »rein Gesprochenen«⁷ der dichterischen Sprache. Dichtung bezieht sich, so Neubers Analyse, auf die eigentlichen und uneigentlichen Möglichkeiten unseres Ich-sagens zurück und enthält deshalb wesentliche Implikationen für das jemeinige Selbst- und Weltverständnis.

Dass die Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit und die Entscheidung zwischen beiden auf die Instanz zurückführt, die Heidegger zwar nicht ›Ich‹, aber ›Dasein‹ nennt, diskutiert **Hélder Telo** im zweiten Beitrag dieses Bandes. Die Frage, die sein Beitrag stellt – *Who is responsible for ›das Man‹?* – ist einerseits klar zu beantworten: Es sind nicht die Anderen, sondern das Dasein selbst, das nicht nur für die Uneigentlichkeit seiner Existenz, sondern auch für die uneigentlichen Gemeinschaftserfahrungen verantwortlich ist, die Heidegger als die »Diktatur«⁸ des Man beschreibt. Nichtsdestotrotz fragt das Dasein hinter diese Diktatur auch immer zurück, und gerade in seiner radikalen Individualität kann es gar nicht anders. Die Selbstverständlichkeit unseres Weltzugangs, die die Zuhandenheit des Seienden freilegt, wird konstitutiv unterbrochen von der Notwendigkeit, die Welt in ihren Möglichkeiten auf die Verantwortlichkeit des Daseins zurückzubeziehen, und erst in dieser Übernahme des In-der-Welt-seins liegt die Möglichkeit einer eigentlichen Existenz. Im mit den Anderen geteilten Erscheinen der Welt gibt es eine geteilte Freiheit, doch gibt es diese nur, insoweit das ›Freigeben‹ der Anderen gelingt.⁹

Die geteilte Freiheit ist also auf die Partizipation des eigenen Daseins angewiesen. Freiheit kommt nicht aus einem falsch verstandenen anti-sozialen Affekt, sondern aus der im Vorhinein immer schon geteilten Welt. Worum es auch dem eigentlichen Mitsein daher nur gehen kann, ist jene Selbstverständlichkeiten in Frage zu stellen, für

6 Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 71 und 309.

7 Heidegger, *Die Sprache*, GA 12, 14.

8 Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 169.

9 Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 164–165.

die das Man steht. Nicht die Sozialität als solche ist am Man problematisch, sondern dass das Man – mit einem späteren Ausdruck Heideggers gesagt – ein »zerbrochenes Wir« ist, eine »Masse, in der jeder ›ich, ich‹ sagt«¹⁰ und sich gerade deshalb nicht in seiner Individualität vor anderen Individuen zeigen kann. Eigentlich zu existieren heißt demnach, auch die radikale Fraglichkeit und wesentliche Undurchsichtigkeit des eigenen Daseins gerade öffentlich zu leben, da die Vorstellung, das es auf der Welt nur ein autarkes »ich, ich« gibt, zu jenen Illusionen gehört, die aus dem Verfallen des Daseins an das Man entspringen. Die Verantwortung für die Diktatur des Mans muss jeder bei sich suchen, ohne doch jene Transparenz zu finden, die es erlauben würde, beim Man nicht länger ›mitzumachen‹ und so das »zerbrochene Wir« zu einem Ganzen zu machen. Die von Telo an *Sein und Zeit* gestellte Frage macht klar, dass in jedem Versuch, selbstbestimmt zu existieren, das Dasein sich solchen Fragen radikal selbst zu stellen hat, ohne diese aus sich selbst beantworten zu können.

Verweist man die Frage nach der eigentlichen Existenz mit Heidegger an das verfallende Dasein zurück, so ist damit allerdings noch nicht hinreichend geklärt, welche konkreten Lebensmöglichkeiten sich als eigentliche bestimmen lassen. Die Differenz zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit droht zu einer nur negativen Freiheit zu werden.¹¹ Mit Heidegger gesagt: Die *existenzielle* Forderung nach einem eigentlichen Selbstein muss sich *existenziell*, also in konkreten Möglichkeiten des eigenen Lebens, erkennen lassen. Die eigene Verantwortung für das Man anzuerkennen und die kritische Selbstbefragung, die dies freisetzen kann, stellt dabei sicher eine Möglichkeit dar, mit Heidegger den Gedanken eigentlicher Existenz zu konkretisieren. **Jan Puc** untersucht in seinem Beitrag jedoch kritisch Heideggers Versuch im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit*, in der Stimmung der Angst und im Ruf des Gewissens die Möglichkeit eines solchen eigentlichen Existierens zu verankern und die eigentliche Existenz so weiter zu konkretisieren. Beide Phänomene

¹⁰ Heidegger, Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache, GA 38, 43. Vgl. Hans Bernhard Schmid, Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft, Freiburg / München 2005, 300–308.

¹¹ Zur sogenannten »Differenz der Freiheit« vgl. Günter Figal, Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, dritte Auflage Weinheim 2000, 157–272.

machen darauf aufmerksam, dass eigentliches Existieren nur einem Selbst möglich ist, das einer Situation entschlossen begegnen kann, deren paradoxe Struktur Puc herausarbeitet: Das Selbst versteht sich als Raum von Möglichkeit, die bekanntlich die »ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins«¹² ausmacht; zugleich müssen wir aber akzeptieren, dass sich Möglichkeit im Dasein immer nur als Vielheit einander ausschließender Handlungsmöglichkeiten zeigt. Entschlossenes, eigentliches Selbstsein akzeptiert also eine wesentliche Distanz gegenüber den eigentlichen Möglichkeiten und macht so darauf aufmerksam, dass das Selbst eine eigentümliche Identität mit sich selbst hat, die aus keiner einzelnen Möglichkeit seiner selbst zu gewinnen ist. Aber gerade hier setzt Puc Kritik an: Wie sieht die Identität dieses Selbst konkret aus? Ist es nicht gerade typisch für Prozesse der Selbstwerdung, dass habituelle Verhaltensweisen dazu führen, dass bestimmte Möglichkeiten in besonderer Weise zu mir gehören, meine sind? Was ist, wenn ich mich in einer bestimmten Möglichkeit, ich selbst zu sein, selbst zu finden meine? – Der ontologische Entwurf des eigentlichen Selbstseins muss sich an bestimmten ontischen Phänomenen, existentiell, ausweisen lassen, wenn selbst die Bezeugung der Eigentlichkeit durch das Gewissen unbestimmt gelassen hat, wie dieses eigentliche Selbstsein aussieht. Gelingt diese Rückkehr zum Ontischen nicht, verlieren Heideggers Beschreibungen für sich genommen, unabhängig von ihrem systematischen Kontext und ihrer argumentativen Funktion, an Überzeugungskraft. Wie Puc zeigt, kann Heidegger besonders der Erfahrung nur schwer Rechnung tragen, dass wir uns bestimmten Möglichkeiten unseres Daseins überlassen und uns in diesen authentisch wiederfinden und mit diesen identifizieren. Dass wir uns mit bestimmten Dingen beschäftigen und bereit sind, Dinge zu lernen, die aus dem alltäglichen Besorgen nicht gefordert sind, um uns selbst zu »verwirklichen«, kann Heidegger nicht in seine Beschreibung eigentlicher Existenz aufnehmen. Eigentliche Existenz, so Pucs Vorschlag, könnte dagegen gerade in der Bewegung zwischen der Unbestimmtheit der Entschlossenheit und den bestimmten Lebensmöglichkeiten bestehen, die nicht weniger »mich« ausmachen als die Unbestimmtheit des eigentlichen Lebens. Anders gesagt: Eigentliches Existenzieren geschieht nicht durch einen radikalen Bruch mit dem Alltäglichen, der immer nur fiktiv sein könnte,

¹² Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 191.

sondern im Schritt von der modalen Indifferenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zur als solchen erkannten und gelebten Differenz beider.

Wie die Ununterschiedenheit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit mit Heideggers Forderung einhergehen kann, das eigentliche Dasein zu wählen, wie, anders gesagt, Uneigentlichkeit notwendig und zugleich Eigentlichkeit möglich sein kann, interessiert auch **Christophe Perrin**, der aus dem Problem der Übersetzung von Eigentlichkeit (als *authenticité* oder *authenticity*) entwickelt, warum eine Ethik der Eigentlichkeit (Jean-Paul Sartre, Charles Taylor, Lionel Trilling) für Heidegger undenkbar bleibt: Die Struktur der Unterscheidung, wie Heidegger sie beschreibt, ist zu komplex, um sie der Dichotomie von gut und böse analog zu verstehen. Das menschliche Dasein steht nicht einfach in der Entscheidung zwischen verschiedenen abgrenzbaren Handlungsmöglichkeiten, sondern seine faktische Existenz birgt vielfache Mischphänomene. Die Freiheit des Daseins ist keineswegs so, dass es sich autonom auf eine Seite schlagen könnte. Ontologisch gerät deshalb immer mehr in Zweifel, dass sich Dasein überhaupt als ein Seiendes bestimmen lässt, für das vorgegebene Kategorien von Notwendigkeit und Möglichkeit überhaupt hinreichend sind. Vielmehr gewinnen beide Kategorien erst ihren Sinn aus dem Dasein – das dann eher als Ort jenes komplexen Gefüges von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit ist, das sich durch die modale Indifferenz beider und die Entschlossenheit als eigene Phänomene des Daseins verkompliziert.¹³

Die konstitutive ›ethische‹ Unentschiedenheit und das Faktum der ständigen Differenzierung beider Existenzweisen, die Heidegger ein »faktisches Ideal des Daseins«¹⁴ behaupten lässt, aber dieses Ideal nicht weiter konkretisieren, verweist allerdings auf ein ungelöstes Problem der Fundamentalontologie auf der fundamentalsten Stufe ihrer Analysen: Als Ort auch der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem ist das Dasein schwerlich als eigentliches oder uneigentliches Seiendes zu verstehen, vielmehr letztlich überhaupt kein Seiendes. Ausdrücklich hat Heidegger diese Konsequenz in

¹³ Diana Aurenque hat daher Heideggers Ethik primär als ein Denken des ἦθος im Sinne von ›Ort‹ und ›Aufenthalt‹ erörtert. Vgl. Diana Aurenque, *Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung im Denken Heideggers*, Freiburg/München 2011.

¹⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 411.

den *Beiträgen zur Philosophie* (1935/36, GA 65) gezogen, wo er zwischen Dasein als Seiendem und Da-sein als Seinsbezeichnung unterscheidet.¹⁵

Rede und Logos

Drei Beiträge dieses Bandes untersuchen Heideggers Versuch, die Bestimmung des Menschen als ζῶον λόγον ἔχον durch eine Auseinandersetzung mit der Sprache innerhalb der Daseinsanalytik einen neuen Sinn zu geben und öffnen sich schrittweise den anderen Texten Heideggers über *Sein und Zeit* hinaus. Auch hier sind es die uneigentlichen, vermeintlich ›bloß‹ ontischen Phänomene, die sich als so entscheidend erweisen, dass die Philosophie sie nicht zurücklassen kann, ohne ihre Anschaulichkeit zu verlieren. Das Problem der Rückkehr zum Ontischen, das bereits in den konkreten Möglichkeiten, eigentlich zu sein, impliziert war, ließe sich als ein zweites Grundproblem der Marburger Zeit benennen. **Marco Casu** zeigt, wie Heidegger im Rückgriff auf die antike Kritik der Sophistik in einer ähnlichen Problemlage eine eigene *Hermeneutik des Geredes* entwickelt, die gerade darauf zielt, den positiven Verständnisgewinn zu sichern, der aus einer Auseinandersetzung mit dem alltäglichen, weltverlorenen Sprechen zu gewinnen ist. Auch wenn die *Rede* – Heideggers Übersetzung von λόγος – das »existenzial-ontologische Fundament«¹⁶ des *Geredes* ist, so gewinnt diese Bestimmung nur in ihrer existenziellen Erfahrbarkeit ihre Konkretion, so dass eine kritische Rehabilitation des Geredes für die deskriptive Überzeugungskraft von Heideggers Sprachphilosophie entscheidend wird. Was Rede eigentlich sein kann, zeigt sich erst in der Auseinandersetzung mit dem Gerede. Als Diskrimin fungiert dabei die Zeigekraft des Sprechens: Wird etwas gezeigt, löst sich der dem Sprechen inhärente Anspruch auf Sachlichkeit also ein, unterbricht dies das Gerede und legt die eigentlichen Möglichkeiten der Rede offen, das *Beredete* auch wirklich zu treffen.

Nicht nur im Schweigen (wie Heidegger in *Sein und Zeit* ausdrücklich festhält) und in der dichterischen Sprache (wie Heidegger dies zuerst in den *Grundproblemen der Phänomenologie* und

¹⁵ Vgl. etwa Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, 300–301.

¹⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 213.

dann ausführlich in *Der Ursprung des Kunstwerkes* formuliert) liegt demnach eine eigentliche Spracherfahrung, die für die eigentliche Existenz verbindlich sein kann. Bereits im wohlverstandenen alltäglichen Gerede, an den Bruchstellen des beliebigen, ungefähren Redens über eine Sache erscheint diese Sache selbst, wenn auch als etwas, das vom Man unverstanden bleibt, und deshalb mit dem Anspruch verbunden ist, die Sache angemessen zur Sprache zu bringen. Die Sprache kann sich dem Anspruch der Sache nie entziehen. Heidegger fordert, wie Casu zeigt, eine in ausgezeichnete Weise kritische Auseinandersetzung mit dem Gerede, die sogar über die Bedingungen, wie sich das Sprechen auf die Dinge beziehen kann, eigens Rechenschaft ablegt, indem sie die Faktizität des Geredes nicht einfach hinnimmt, sondern das Gesagte auf die Möglichkeit abklopft, es neu zu sagen und neu auf das Beredete ausrichtet. Gerade weil keine Sprache fester Grund des Daseins sein kann, gilt es, den Interpretationsspielraum auch des alltöglichsten Sprechens daraufhin zu untersuchen, was in diesem Wahres steckt. Hermeneutik ist also, mit Heidegger gesagt, ein »modifiziertes Ergreifen«¹⁷ jener verfallenen Existenz, zu der das Gerede gehört. Deshalb bedarf es einer eigenen *Hermeneutik des Geredes*.

Wenn das so ist, lässt sich auch die philosophische Logik nicht mehr einfach auf eine aussagenlogische-semantische Konzeption von *λόγος* gründen, sondern muss ein eigenes, dezidiert hermeneutisches Fundament haben. **Charlotte Gauvry** zeichnet nach, wie sich aus der am Neukantianismus orientierten Logikbegründung in Heideggers Dissertations- und Habilitationsschriften eine lebensweltliche Situierung als wesentlich für Heideggers Beschreibung von Sinn- und Bedeutungskonstitution entwickelt. In den Marburger Vorlesungen von 1925 und 1926 lässt sich diese Entwicklung hin zur Behandlung der Aussagenlogik in *Sein und Zeit* nachzeichnen. Dass die Aussage ein »abkünftiger Modus« einer primär lebensweltlichen Auslegung sein soll, wie Heidegger schon im Titel von § 33 *Sein und Zeit* sagt, lässt sich so als eine aus den frühen Schriften hervorgehende Radikalisierung der Logikbegründung Emil Lasks lesen, die Heidegger früh rezipiert hat, die jedoch erst in den Marburger Vorlesungen ihren Dreh- und Angelpunkt findet, wenn Heidegger in *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Wintersemester 1925/26, GA 21) das »apophantische Als« der Aussage vom »hermeneuti-

¹⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 233 und 238.

schen Als«¹⁸ der Bedeutsamkeit der Welt klar unterscheidet, zugleich aber mit der »als«-Struktur auch einen Ort benennen kann, in dem sich Aussagenlogik und Lebenswelt berühren. Was genauer diese Verbindung leistet, kann hier auch schon wie in *Sein und Zeit* als verschiedene, nämlich als ursprüngliche und abgeleitete Formen von Wahrheit expliziert werden. Wahrheit wird so aus dem Problem der Logikbegründung heraus zum Schlüsselbegriff für den Übergang der impliziten Bedeutsamkeit der Lebenswelt, der vorprädikativen und vortheoretischen in explizit logische Bedeutung.

Nach *Sein und Zeit* – und sicherlich aufgrund der Engführung des Verhältnisses von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit mit der Überlegung, dass »Dasein gleichursprünglich in Wahrheit und Unwahrheit«¹⁹ sei – ist diese Beschreibung für Heidegger jedoch erneut zum Problem geworden, und die Frage nach der Begründung der Logik fordert eine weitere Ausarbeitung, die Heidegger in der Vorlesung *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928, GA 26) auf die Frage ausrichtet, was es eigentlich heißt, etwas zu begründen, und deshalb den bei Leibniz entwickelten Satz vom Grund diskutiert. In seinem Beitrag zeigt **Diego D'Angelo**, wie sich durch diese Fragestellung die Sprachkonzeption Heideggers wiederum erweitert oder verkompliziert, wenn Heidegger in der Auseinandersetzung mit der *Monadologie* auf die Bindung sprachlichen Sinns an den menschlichen Leib zu sprechen kommt. Die Begründung von propositionaler Sprache in einer Pragmatik wird um Überlegungen ergänzt, ähnlich wie die Leibnizsche Monade das Ganze der Welt spiegele, spiegele sich im Dasein die Welt wider – die apperzeptive Bündelung von Welt im Dasein sei aber nur vermittels des Leibes möglich, in den das Dasein »zersplittert«²⁰ sei. Dass das »apophantische als« im »hermeneutischen als« gründet, bedeutet dann auch, dass es in diesem freien, leiblichen und handelnden »Urverstehen«²¹ der Welt festgemacht ist. D'Angelo möchte diesen Gedanken im Rekurs auf Husserl systematisch ausarbeiten und versteht ihn als eine Ergänzung zu einer pragmatistischen *Sein und Zeit*-Interpretation (Hubert Dreyfus, Robert Brandom), die die Leibbezogenheit der im Handeln konsti-

¹⁸ Heidegger, Logik. Die Frage nach der Wahrheit, GA 21, 144.

¹⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 294.

²⁰ Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA 26, 173.

²¹ Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA 26, 247.

tuierten Bedeutung nicht thematisiert. War Heidegger in *Sein und Zeit* noch überzeugt, Leiblichkeit sei eine »hier nicht zu behandelnde Problematik«,²² erscheint die skizzenhafte Rehabilitation der Leiblichkeit als ein wesentlicher Gedanke der Leibniz-Vorlesung.

Sein, Zeit, Natur

Den im engeren Sinne ontologischen Fragen ist der dritte Abschnitt des Bandes gewidmet, doch wirkt die problematische Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit und das Thema der Rückkehr zum Ontischen in die theoretische Philosophie in vielfacher Weise hinein. **Dimitrios Yfantis** rekonstruiert in seinem Beitrag das für die Ausrichtung von Heideggers Denken in der Marburger Zeit zentrale Projekt einer Ontologie im Horizont der Zeit. Dieser soll nach der Systematik von *Sein und Zeit* eine fundamentalontologisch ausgerichtete Daseinsanalytik vorausgehen, welche die Zeitlichkeit des Daseins als den Sinn seines Seins aufweist, um von hier aus eine temporale Interpretation des Seins selbst zu entwickeln. Auch die Analyse der Zeitlichkeit des Daseins erweist sich dabei als durch das Verhältnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit bestimmt, dessen Urform im kairologischen Zeitverständnis der paulinischen Briefe zu finden ist, die Heidegger in der Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920/21, GA 60) interpretiert. In *Sein und Zeit* säkularisiert und formalisiert Heidegger die eschatologische Unterscheidung der verworfenen und der im Glauben erretteten Existenz mit dem Ziel, auf die beiden diesen Existenzweisen korrespondierenden Zeiterfahrungen seine formal-existenzielle Interpretation der Zeitlichkeit des Daseins aufzubauen. Es wundert wenig, dass das Problem, ob es einen dritten, indifferenten Modus zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit gebe und wie dieser zu bestimmen wäre, im Hinblick auf die Zeitlichkeit des Daseins wieder auftaucht, wenn Heidegger die eigentliche Zeitlichkeit (die sich durch die Ekstasen des *Vorlaufens*, der *Wiederholung* und des *Augenblicks* auszeichnet) auch als »ursprüngliche«²³ zu fassen versucht. Damit hängt zusammen, dass auch in der neuen Ausarbeitung des fundamentalontologischen Pro-

²² Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 145.

²³ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 437.

jekt es in den *Grundproblemen der Phänomenologie* (Sommersemester 1927, GA 24) der Übergang von der Zeitlichkeit des Daseins zur Temporalität des Seins scheitert: Es gelingt Heidegger nicht, die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit des Daseins als den Sinn des Seins als solchen plausibel zu machen. Dadurch bleibt nicht nur fraglich, ob die Zeitlichkeit des Daseins und die Temporalität des Seins dasselbe Phänomen sind. Auch der zeitliche Sinn der Ontologie als erster Wissenschaft erweist sich als problematisch, da die explizite Seinsauslegung einerseits aus dem vorontologischen Seinsverständnis und dessen dreidimensionalem Zeitverständnis erwächst, andererseits als Thematisierung des Seins einen unlegbar *präsentialen* Charakter aufweist. Dass diese Rückbindung der Ontologie an die am Leitfaden des existenziellen Gegensatzes zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit konzipierte Daseinsanalytik scheitert, führt in eine systematische Aporie, die die Kehre in Heideggers Denken nach der Rückkehr aus Marburg wesentlich motiviert.

Während Yfantis' Beitrag durch den Aufweis der zentralen Schwierigkeit des fundamentalontologischen Projektes die für Heidegger entscheidende Bruchstelle in der temporalen Ontologie markiert, geht **Aaron Shoichet** in seinem Beitrag der Frage nach, wie sich Heideggers Fragen nach dem Sinn von Sein gegenüber der Ontologie verhält, die Franz Brentano in seiner Dissertation entwickelt. Brentanos Dissertation, die nach seiner eigenen Aussage Heideggers Weg in die Philosophie geleitet hat,²⁴ reformuliert die aristotelische Frage nach der einen Bedeutung des Seienden als die Frage nach der Einheit der Kategorien. Der Grund dafür ist im Vorrang der Kategorie der Substantialität zu suchen, von der Brentano ausgeht: Substanzen sind nicht nur das im eigentlichen Sinne Seiende, im Unterschied zu den anderen Bedeutungen des Seienden, die Brentano als »uneigentlich«²⁵ qualifiziert. Brentano versucht zu zeigen, dass sich aus der ersten Kategorie die anderen Kategorien auf dem Wege einer Analogie entwickeln lassen und die aristotelischen Kategorien sich demnach systematisieren und als notwendig deduzieren lassen. Dass darin eine wesentliche Verkürzung liegt, weil die Einheit der Kategorien als den »eigentlichen« Bedeutungen des Seienden noch nicht die Verbindung zu den anderen, »uneigentlichen« Bedeutungen klärt,

²⁴ Vgl. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, GA 14, 93.

²⁵ Franz Brentano, *Über Aristoteles*. Nachgelassene Aufsätze, Hamburg 1986, 167–169.

macht Heidegger erst in der Freiburger Vorlesung vom Sommer 1931 (*Aristoteles, Metaphysik* Θ 1–3, GA 33) deutlich. In der Marburger Zeit lehnt Heidegger Brentanos Verständnis der Seinsfrage und dessen Lösung des Kategorienproblems nicht ab, vielmehr bringt die Einleitung zu *Sein und Zeit* die »Einheit der Analogie« explizit mit der »Einheit [des] transzendental ›Allgemeinen‹«²⁶ in Verbindung, ohne dass Heidegger klären würde, ob oder wie Sein oder Zeit analog (zueinander) gedacht werden könnten.

Heidegger zielt mit *Sein und Zeit*, so ließen sich Shoichets Überlegungen ergänzen, zwar auf ein gänzlich anderes Einheitsmoment als die Analogie: auf die in der Zeitlichkeit des Daseins erfahrbare Temporalität des Seins. Macht man sich jedoch klar, dass die Temporalität des Seins sich in Heideggers Interpretation als das Einheitsmoment der von Kant deduzierten Kategorien erweist, die sich gemäß den horizontalen Schemata der Zeitlichkeit zeigen, scheint Brentanos Versuch, die Seinsfrage als Frage nach der Einheit der Kategorien zu stellen, trotz der Verkürzung, die dies mit sich bringt, doch als ein wesentliches systematisches Vorbild für Heideggers Bezugnahme auf das Schematismuskapitel zu sein, in dem der Übergang von den Kategorien (den eigentlichen Bedeutungen des Seienden nach Brentano) zur Erfahrung (die auch das ›uneigentlich‹ Seiende einschließt) geleistet werden sollte. Wenn die aristotelische Ontologie die Verbindung der Kategorien zur *ὄντα* als Seiendheit thematisiert, dann die kantische Ontologie den Zeitbezug der Kategorien. Heidegger versucht aus dieser Perspektive mit der kantischen Transzendentalphilosophie einen Schritt über Brentanos Lösung des Kategorienproblems hinaus zu tun und wirklich vom Sein zur Zeit zu gelangen, um die Frage nach der Einheit aller Bedeutungen des Seienden, einschließlich der nicht-kategorialen, zu fassen.

Der dritte Beitrag des Abschnitts diskutiert das Scheitern der Marburger Fundamentalontologie Heideggers mit einem anderen begrifflichen Schwerpunkt, aber weiterhin mit Blick auf das Problem des nicht kategorial fassbaren Seins: **Raoni Padui** zeigt, wie seit der Marburger *Prolegomena*-Vorlesung (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1920, GA 20) die hierarchisierende Unterscheidung zwischen den ontologischen Modi von Zuhandenheit und Vorhandenheit des innerweltlichen Seienden durch Phänomene verkompliziert wurde, die Heidegger als Phä-

²⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 2.

nomene der *Natur*, als *Naturmacht* oder *Leben* identifiziert und die sich der Unterscheidung der beiden ontologischen Erfahrungsweisen sperren. Weder überzeugt es Heidegger, diese lediglich im Hinblick auf ihre praktische Relevanz, also als allein ›zuhanden‹ zu klassifizieren, noch ist der Einbruch dieser Phänomene mit jener theoretisierenden *Entweltlichung* gleichzusetzen, die nach Heideggers Beschreibung die Naturwissenschaften bestimmt. Vielmehr ist der Welteingang dieser Entitäten kategorial unfassbar, womöglich verstörend und sogar gewaltsam, so dass sie eine eminente Grenzerfahrung von Sinn darstellen und damit aus der Perspektive der Daseinsanalyse einen »Grenzfall des Seins von möglichem innerweltlichem Seienden«. ²⁷ Damit ist aber auch der Weg versperrt, diese Ereignisse zu bloß ontischen Phänomenen zu erklären, die für die Kategorienbildung der Ontologie nicht weiter relevant wären. Sie dagegen allein außerhalb der Welt des Daseins zu lokalisieren, käme der Einführung eines ›Dings-an-sich‹ gleich.

Diese beiden Grundentscheidungen der Ontologie Kants – die Einführung eines Dings an sich und die Rückführung eines empirischen (ontischen) Realismus auf einen transzendentalen (ontologischen) Idealismus – versucht Heidegger zu vermeiden und dennoch Kants Lehre vom Schematismus in die Temporalitätsproblematik zu integrieren. Das aber heißt, denjenigen Situationen eminent ontologische Relevanz zuzugestehen, in denen ›Natur‹ nicht als allein kategorial, als Korrelat von Naturwissenschaften (als *vorhanden*) oder als lebensweltlich-praktisch relevant (*zuhanden*) bestimmt, sondern als *unsinnig* oder *unverständlich* erscheint. Dass dies geschieht, lässt sich, so Heideggers Überzeugung, nicht leugnen. Allein die ontologische Bedeutung dieser Negativitätsphänomene ist offen. Padui macht darauf aufmerksam, dass es die spezifische Unbestimmtheit solcher Naturerfahrungen gewesen sein könnte, die Heidegger den entscheidenden Anlass gibt, am Ende der Marburger Zeit mit dem Gedanken der *Metontologie* aus der Leibnizvorlesung neu anzusetzen. Hier macht Heidegger nämlich darauf aufmerksam, dass die bereits in *Sein und Zeit* hervorgehobene »faktische Existenz des Daseins« nicht nur »eine Totalität des Seienden« voraussetze – also eine reale Welt –, sondern dass diese wiederum als das »faktische Vorhandensein der Natur« ²⁸ zu verstehen sei. Damit kommt es aber

²⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 88.

²⁸ Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA 26, 199.

zu einer ontologischen Rehabilitation des in spezifischer Weise unbestimmten Seins der Natur, wenn deren Seinsart zu jener Faktizitäten gezählt wird, die für die Konstitution von Welt entscheidend sind. Von hier aus ist es nur noch ein Schritt zur Thematisierung von Natur als sich konstitutiv dem Verstehen verschließender *Erde*, die Heidegger in den dreißiger Jahren und prominent im *Ursprung des Kunstwerkes* versucht.

Guang Yang verfolgt in seinem Beitrag einen anderen zentralen Aspekt in Heideggers Bestimmung der Natur, das Verhältnis von Ruhe und Bewegung in den verschiedenen Interpretationen der aristotelischen *Physik*, die Heidegger entwickelt. In den beiden Marburger Vorlesungen aus den Jahren 1924 (*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 18) und 1926 (*Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA 22) sind Ruhe und Bewegung für Heidegger nicht als Phänomene in der Natur relevant, sondern als ontologische Grundbegriffe, die den Charakter des menschlichen Daseins beschreiben sollen. Die Interpretationen der aristotelischen Naturphilosophie zielen darauf, einen Vorrang der Bewegung herauszustellen, der das Seiende als Möglichkeitsraum lebensweltlicher Manipulationen erscheinen lässt, so dass nichts absolut ruht, sondern nur in Bezug auf eine zukünftig mit ihm auszuführende Tätigkeit unbewegt ist. In den dreißiger Jahren dagegen, genauer in der Abhandlung *Über Wesen und Begriff der Physik* (1939, GA 9) kommen Ruhe und Bewegung als eminente Naturphänomene zur Sprache, und in dieser, aus der fundamentalontologischen Perspektive gelösten Hinsicht, wird klar, dass umgekehrt als in den Marburger Interpretationen der Ruhe ein Vorrang vor der Bewegung zugesprochen werden muss.

Yang zeigt, dass der entscheidende Unterscheid darin zu suchen ist, dass Ruhe nun als eine positive *δύναμις* des Seienden verstanden werden kann, die mehr ist als das bloße Fehlen von Tätigkeit. Möglichkeit, so zeigt sich, ist nicht nur die »ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins«,²⁹ sondern ist eine Kategorie, die mit zum Erscheinen des Seins überhaupt gehört und sich vom Möglichkeitscharakter des Daseins her nicht hinreichend bestimmen lässt: Der dispositionale Möglichkeitsraum, der sich in der Zurückhaltung von Bewegung zeigt, wenn Dinge ruhen, ist nicht koextensiv mit dem Spielraum menschlicher Manipulationsmöglich-

²⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 191.

keiten, sondern geht über ihn hinaus. Heideggers wachsende Aufmerksamkeit auf das Phänomen der Ruhe trägt deshalb dazu bei, dass Möglichsein nicht allein dem Dasein zuzuschreiben. Vielmehr könnte es sich hier um eine noch zu stark an die klassische Phänomenologie angelehnte Bestimmung des Phänomenalen handeln, die Möglichsein nicht als real, sondern als Möglichkeit allein im Bewusstsein versteht und der gerade deshalb das eigene Sein der Natur sich entzieht.

Phänomenologie, Verstehen und Wahrheit

Der vierte Abschnitt arbeitet methodische Aspekte von Heideggers Vorgehen heraus. Leitend ist dabei die Einsicht, dass Heideggers Marburger Zeit in besonderer Weise in den Diskussionszusammenhang der Phänomenologie gehört.³⁰ **Martina Philippi** entwickelt in ihrem Beitrag einen systematischen Vergleich zwischen der Phänomenologie der Husserlschen *Krisis der europäischen Wissenschaften* (1936) und Heideggers *Sein und Zeit* (1927), der der Frage nachgeht, inwieweit sich die Bestimmung des phänomenologischen Vorgehens als eine Kritik an (vermeintlicher) Selbstverständlichkeit verstehen lässt. Bei Husserl steht dafür die Notwendigkeit, naive Alltagsannahmen wie die Grundannahmen von Wissenschaft zu hinterfragen, die den Evidenzbezug und den Anspruch der Phänomenologie auf Wesensdeskription relativiert. Außerdem fordert Husserl in der *Krisis* eine Fundierung der Wissenschaften in der Lebenswelt, deren eigene Radikalisierung Heidegger zu diesem Zeitpunkt schon vorgelegt hat, wenn er nicht nur die wissenschaftliche Tätigkeit, sondern auch den Wahrheitsgehalt von Wissenschaft als relativ auf das menschliche Dasein versteht. Dadurch, dass Heidegger die existenzialen Bedingungen nicht nur von Wissenschaft, sondern auch von Philosophie benennt, gibt Heidegger den Anspruch auf Voraussetzungslosigkeit auf und rehabilitiert so jene Selbstverständlichkeiten, die die Phänomenologie Husserls ganz zu überwinden angesetzt hatte. Die Unhintergebarkeit von Selbstverständlichkeit macht Philippi dabei nicht nur am Verfall und den mit dem ›Man‹ asso-

³⁰ Vgl. dazu Walter Biemel, Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit, *Gesammelte Schriften*, Band 1, Stuttgart / Bad Cannstatt 1996, 265–333.

zierten Phänomenen (Neugier, Gerede, Zweideutigkeit) fest, sondern an der Gestimmtheit menschlicher Existenz, die jedes Denken und phänomenologische Beschreiben in die konkrete Verstehenssituation zurückbindet, mit allen ungeprüften Selbstverständlichkeiten, die es darin geben mag. Damit aber öffnet sich auch die Frage, welches die genuin phänomenologische Stimmung ist. Dieser Frage, so könnte man ergänzen, gehen die *Beiträge zur Philosophie* in den dreißiger Jahren dadurch nach, dass sie der Grundstimmung des philosophischen Neuanfangs große Aufmerksamkeit schenken und sie als jene »Verhaltenheit des Suchens«³¹ bestimmen, die der phänomenologischen Urteilsenthaltung und Deskription nicht fremd sein kann.

Dass in einer solchen Grundierung des Verstehens durch das, was Heidegger *Befindlichkeit* nennt, mehr steckt als eine bloß »subjektive« Einfärbung des Erlebens, zeigt **Christos Hadjoannou** durch eine genealogische Untersuchung dieses Begriffs. Wieder sind es die Aristoteles-Interpretationen, die sich für Heidegger als fruchtbar erweisen, um festgefahrene Dichotomien zu hinterfragen, denn »Befindlichkeit« ist die Übersetzung, die Heidegger für das aristotelische *διάθεσις* in *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924, GA 18) gibt. Heidegger unternimmt in dieser Vorlesung das in dem als *Natorpbericht* (1922)³² bekannt gewordenen Manuskript skizzierte Programm einer »phänomenologischen Interpretation«³³ der aristotelischen Schriften, mit dem sich Heidegger um die Marburger Professur beworben hatte. Es ist kennzeichnend für dieses Programm, dass Heidegger die ontologische Verfassung des menschlichen Lebens nur durch eine Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Aristoteles' und insbesondere durch eine Interpretation der *Physik* zu erreichen glaubt. Das spielt auch in die Analyse des menschlichen *πάθος* hinein, die Heidegger in der Marburger Vorlesung entwickelt: Um überhaupt in eine Stimmung gebracht zu werden, braucht es eine Offenheit für einen äußeren Anstoß, den Heidegger mit Aristoteles als ein durchaus »objektives«

³¹ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, 398.

³² Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät, hrsg. von Günter Neumann, Stuttgart 2002. Auch in: Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 62.

³³ Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Einzelausgabe), 5.