

## Heideggers ontologische Neuinterpretation und Aufwertung der Stimmungen im Zusammenhang seiner phänomenologischen Radikalisierung der Lebensphilosophie und der hermeneutischen Destruktion der abendländischen Metaphysik\*

István M. Fehér

Soll die Frage nach dem Wesen der Philosophie zur Diskussion gestellt werden, sagte Heidegger in seinem 1955 in Cérisy-la-Salle gehaltenen Vortrag „Was ist das – die Philosophie?“, so muß „der Weg unserer Gespräche [...] von einer Art und Richtung sein, daß das, wovon die Philosophie handelt, uns selbst angeht, uns berührt [...], und zwar uns in unserem Wesen“.<sup>1</sup> Angehen und Berühren sind etwas, das offensichtlich mit Affekten zu tun hat, und so entsteht für Heidegger sogleich die berechtigte Frage: „Aber wird die Philosophie dadurch nicht zu einer Sache der Affektion, der Affekte und der Gefühle?“ Scheinen doch letztere der Philosophie traditionell fern zu liegen. „Gefühle, auch die schönsten“, erinnert Heidegger an die gängige Auffassung, „gehören nicht in die Philosophie. Gefühle, so sagt man, sind etwas Irrationales. Die Philosophie dagegen ist nicht nur etwas Rationales, sondern die eigentliche Verwalterin der Ratio.“ Dadurch ist jedoch unversehens bereits eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Philosophie gegeben worden; der Frage wurde, wie Heidegger sagt, „mit einer Antwort schon vorausgeeilt“. Gleichwohl kann man einer solchen Antwort „sogleich neue Fragen entgegensetzen. Was ist das – die Ratio, die Vernunft? Wo und durch wen wurde entschieden, was die Ratio ist? [...] Wenn das, was als Ratio gilt, erst und nur durch die Philosophie und innerhalb des Ganges ihrer Geschichte festgelegt wurde“, so lautet Heideggers Schlußfolgerung, „dann ist es kein guter Rat, die Philosophie zum voraus als Sache der Ratio auszugeben. Sobald wir jedoch die Kennzeichnung der Philosophie als eines rationalen Verhaltens in Zweifel ziehen, wird in gleicher Weise auch bezweifelbar, ob die Philosophie in den Bereich des Irrationalen gehöre. Denn wer die Philosophie als irrational bestimmen

\* Überarbeitete und leicht erweiterte Fassung eines Vortrages, der am 14. Jänner 2005 an der Universität Wien im Rahmen des von Prof. Dr. A. K. Wucherer-Huldenfeld und Prof. Dr. G. Pöltner geleiteten Seminars „Daseinsanalyse (Interdisziplinäres Seminar IX): Grundfragen der Theorie und Praxis – Stimmungen, Gefühle, Affekte, Leidenschaften (Wintersemester 2004/05)“ gehalten wurde.

<sup>1</sup> M. Heidegger: *Was ist das – die Philosophie? / What is Philosophy?*, bilingual edition, trans. by J. T. Wilde and W. Kluback, Albany, NY o. J., 22.

will, nimmt dabei das Rationale zum Maßstab der Abgrenzung, und zwar in einer Weise, daß er wiederum als selbstverständlich voraussetzt, was die Ratio ist.“<sup>2</sup>

Dieser hermeneutischen Behandlung der Frage nach dem Wesen der Philosophie – und zwar hermeneutisch auf doppelte Weise, da sie, erstens, ein Zurückschlagen des Gefragten auf den Fragenden bzw. ein Betroffenwerden des Fragenden durch sein Gefragtes impliziert, und weil sie sich, zweitens, auf den hermeneutischen Begriff des Vorverständnisses (in unserem Fall: Philosophie sei Sache der Ratio) stützt und dieses Vorverständnis selbst mit in Frage stellt und thematisiert – begegnen wir oft auf Heideggers Denkweg.

Seine Vorlesung des Wintersemesters 1937/38, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, beginnt Heidegger auf ähnliche Weise mit einer kurzen „Vordeutung auf das Wesen der Philosophie“. Die Vordeutung habe, so sagt er, „die Aufgabe, unsere fragende Haltung auf die rechte *Grundstimmung* abzustimmen oder, vorsichtiger gesagt, diese Grundstimmung zu einem ersten Anklang zu bringen.“ Wie aber, fragt er sich gleich wie selber verblüfft, passen diese zwei Sachen zusammen: „Philosophie, die strengste denkerische Arbeit des Begriffes und – Stimmung? Wie geht beides zusammen, Philosophie *und* Stimmung? Allerdings; denn gerade wenn und weil die Philosophie das härteste Denken aus der reinsten Nüchternheit bleibt, entspringt sie aus und verweilt sie in einer höchsten Stimmung.“<sup>3</sup>

Diese Hochschätzung und Aufwertung der Stimmungen im Blick auf Wesen und Bestimmung der Philosophie erfolgt, wie es vom Bisherigen erhellen dürfte, nicht etwa aufgrund folgender Argumentation: Die Philosophie sei ja die eigentliche Verwalterin der Ratio, die Gefühle seien aber am Ende doch keineswegs so irrational, wie man es bisher ausgegeben hat, deshalb verdienen sie letztendlich, aus philosophischer Sicht neu interpretiert und rehabilitiert zu werden. Nicht deshalb, weil Gefühle gleichsam weniger irrational ausfallen als bisher angenommen, werden sie aufgewertet: es wird vielmehr die ganze Unterscheidung, auf der die Herabsetzung der Gefühle beruht, d. h. die Unterscheidung Ratio – Irratio in Frage gestellt oder hinterfragt.

Die Denkstrategie dieser für Heideggers ganzen Denkweg durchaus charakteristischen Infragestellung oder Hinterfragung der metaphysischen Grundbegriffe und Grundunterscheidungen der abendländischen Philosophie heißt *Destruktion*. Diese stellt den Kern der von Heidegger nach dem Ende des Ersten Weltkriegs vollzogenen hermeneutischen Wende dar. Im folgenden soll zunächst auf diese etwas eingegangen werden (I.), in einem nächsten Schritt wird dann die gegenseitige Radikalisierung von Phänomenologie und Lebensphilosophie zur Diskussion zu stellen sein

<sup>2</sup> M. Heidegger: *Was ist das – die Philosophie?*, a. a. O., 24. Ähnlich M. Heidegger: *Zur Sache des Denkens*, 2. Aufl., Tübingen 1976, 79: „Solange die Ratio und das Rationale in ihrem Eigenen noch fragwürdig bleiben, ist auch die Rede von Irrationalismus bodenlos.“

<sup>3</sup> M. Heidegger: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, Wintersemester 1937/38, Gesamtausgabe, Bd. 45, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1984, 1 (im folgenden zit. als GA 45).

(II.), und am Schluß werden als Fazit einige zusammenfassende Überlegungen ange stellt werden (III).

## I. Hermeneutik und Destruktion

Die hermeneutische Wende der Philosophie des 20. Jahrhunderts besteht, zusammenfassend formuliert, in einer Doppelbewegung – oder genauer: einer eigentümlich komplementären Gegenbewegung des Philosophisch- (oder Ontologisch-)Werdens der Hermeneutik einerseits und des Hermeneutisch-Werdens der Philosophie (oder der Ontologie) andererseits.<sup>4</sup> Diese Doppelbewegung läßt sich vielleicht am ein fachsten und am handgreiflichsten am Titel von Heideggers berühmter früherer Frei burger Vorlesung *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* verdeutlichen. Philosophie ist Lehre vom Sein, Ontologie, diese muß aber, falls sie nicht dogmatisch, d. h. frei schwebende Spekulation bleiben soll, sozusagen von unten, von dem faktischen Le ben des Menschen, von dessen faktischer Lebenserfahrung ausgehen. Von der fak tischen Lebenserfahrung soll also ausgegangen werden, jedoch so, daß dabei sie selbst zu Wort kommt; eine Deskription des faktischen Lebens oder der faktischen Lebenserfahrung ist deswegen nur kritisch als Hermeneutik, d. h. als Selbstauss legung der Faktizität, zu entwerfen. Die Hermeneutik der Faktizität ist wiederum ih rerseits keine lebensphilosophisch eingeschränkte Sphäre, wobei die Möglichkeit ei ner metaphysischen Ergänzung grundsätzlich immer offen bleibt – und das ist auch dort der Fall, wo sie, wie bei Dilthey, skeptisch für unmöglich deklariert wird –, son dern, konsequent zu Ende gedacht, übernimmt sie die Fundierung der Seinslehre, der Ontologie. Ontologie wird hermeneutisch, und Hermeneutik wird ontologisch.

In den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg erfolgte in Heideggers philosophischer Entwicklung eine völlige Wende, wodurch Heidegger eigentlich erst er selbst wurde, zu sich selbst, d. h. zu seiner eigentümlichen Thematik, Sprache und Begrifflichkeit fand.<sup>5</sup> Es findet eine angestrengte Bemühung um eine radikale *Neuaneignung der Philosophie* bzw. (was damit gleichbedeutend ist) um eine *radikale Auseinandersetzung*

<sup>4</sup> Siehe hierzu I. M. Fehér: „Ästhetik, Hermeneutik, Philosophie. Das Hermeneutisch-Werden der Philosophie im 20. Jahrhundert“, in: *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gad amers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von I. M. Fehér, Heidelberg 2003, 18ff. Zur ontologischen Wende der Hermeneutik und der Unterscheidung verschiedener Hermeneutik-Begriffe vgl. I. M. Fehér: „Gibt es die Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Herme neutik Gadammerscher Prägung“, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 2 (1996), 240ff.

<sup>5</sup> Im folgenden wird zusammenfassend zurückgegriffen auf andernorts detaillierter Ausgeführtes; siehe I. M. Fehér: „Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers“, in: *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, hrsg. von T. Kisiel, J. van Buren, Albany, N.Y. 1994, 73–89; und „Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of His Philosophy and the Idea of »Destruktion« on the Way to *Being and Time*“, in: *Phenomenology and Beyond: Selected Studies in Phenome-*

zung mit ihr, und zwar in einer eigentümlich doppelten Verzweigung, statt: erstens als Neuaneignung der Sache oder, traditionell ausgedrückt, des Gegenstandes der Philosophie, von Heidegger nun Leben, faktisches Leben genannt; und zweitens als Neuaneignung ihrer Geschichte. Diese Zweiteilung läßt sich von der Überlegung zusammenhalten, daß, erstens, das, was eigentlich Philosophie bzw. deren Gegenstand ist, uns zunächst zwar von ihrer Geschichte überkommt, der Zugang zu ihr jedoch jeweils ursprünglich in je eigener faktischer Lebenserfahrung erschlossen werden muß<sup>6</sup>, und daß, zweitens, das gegenwärtige Philosophieren, unser gegenwärtiger Zugang zum Gegenstand der Philosophie wesentlich durch geschichtlich überlieferte Zugangs- und Einstellungsweisen (Sprach- und Denkgewohnheiten) bedingt bzw. durchdrungen bleibt, welche Zugangsweisen, wie unbewußt sie auch immer sein mögen, deshalb schon nicht weniger wirksam sind.<sup>7</sup> Der Zugang zur Philosophie, d. h. zu den ihr eigenen Gegenständen, auf der einen Seite und der Zugang zu ihrer Geschichte auf der anderen lassen sich dementsprechend ebensowenig trennen, wie Gegenwart und Vergangenheit, da ja auch gegenwärtiges Leben von der Geschichte, d. h. von „überkommene[r] [...] *Ausgelegtheit*“<sup>8</sup> getragen bleibt. Die kritische Überprüfung, und d. h. im wesentlichen: schöpferische und anspruchsvolle Aneignung gegenwärtigen Philosophierens, kann erst vollzogen werden durch den Rückgang in die Geschichte. „*Kritik der Geschichte ist immer nur Kritik der Gegenwart.*“<sup>9</sup>

Positive Arbeit, d. h. Aufbau-Arbeit, geht dabei mit negativem Abbau einher. Kritik an der Geschichte, an der von der Geschichte her übernommenen Begrifflichkeit, heißt *Destruktion*, und sie besagt phänomenologische Erschließung bzw. Auflockerung jener ursprünglichen Erfahrungen, aus denen die Philosophen der Tradition ihre sachlichen Einsichten und begrifflichen Bestimmungen geschöpft haben – eine Abbau-Arbeit, die jedoch unmittelbar dem Aufbau dient, die „dem Bestand dessen, was sie ‚abbaut‘, sich immer verpflichtet weiß“.<sup>10</sup> Heideggers Stichwort, so schreibt

---

*nology and Existential Philosophy*, vol. 21, ed. by J. D. Caputo and L. Langsdorf, in: *Philosophy Today*, vol. 40, n. 1, Spring 1996, 9–35.

<sup>6</sup> Siehe z. B. in der religionsphänomenologischen Vorlesung: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Wintersemester 1920/21, Sommersemester 1921, Gesamtausgabe, Bd. 60, hrsg. von M. Jung, T. Regehly, C. Strube, Frankfurt/M. 1995, 10: „Der Ausgangspunkt des Weges zur Philosophie ist die *faktische Lebenserfahrung*.“ (im folgenden zit. als GA 60).

<sup>7</sup> Vgl. M. Heidegger: „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, in: *Dilthey Jahrbuch* 6 (1989), 248f. (im folgenden zit. als PIA); (= *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, hrsg. von G. Neumann, Stuttgart 2002, 33; im folgenden zit. als PIA-R).

<sup>8</sup> PIA, 241 (= PIA-R, 17).

<sup>9</sup> PIA, 239 (= PIA-R, 12). Umgekehrt gilt ebenso: „Es gibt nur eine Geschichte aus einer Gegenwart heraus.“ (GA 60, 125).

<sup>10</sup> M. Heidegger: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Sommersemester 1920, Gesamtausgabe, Bd. 59, hrsg. von C. Strube, Frankfurt/M. 1993, 5 (im folgenden zit. als GA 59). Zu Reduktion, Konstruktion und Destruktion vgl.

Gadamer, „hieß Destruktion, Destruktion vor allem der Begrifflichkeit, in der sich die neuere Philosophie bewegte“. Heideggers Umgang mit der Geschichte der Philosophie vollzog sich „in kritischer Absicht, aber zugleich in intensiver phänomenologischer Erneuerung, Destruktion und Konstruktion in einem“.<sup>11</sup>

Die Forderung, radikal anzufangen, impliziert also keineswegs die Anmaßung, „sich aller sogenannten Tradition“ zu begeben, was nur zu Schein-Radikalismus und dem „Rückzug auf den eigenen gesunden Menschenverstand“ und dessen „verwässertem und so ‚verallgemeinertem‘ zufälligem geistigem Horizont“ führt. Es gebe „eine Romantik, die glaubt, auf dem geraden Wege ins Freie zu kommen, daß man sich gewissermaßen mit einem Sprung von der Geschichte losmachen könnte.“<sup>12</sup> Gleichwohl ist der Rückgang in die Geschichte auf der anderen Seite alles andere als bloß restaurativer Konservatismus. Die Überzeugung, es sei für die Tradition kennzeichnend, „zunächst und zumeist das, was sie ‚übergibt‘, so wenig zugänglich [zu machen], daß sie es vielmehr verdeckt“, „das Überkommene der Selbstverständlichkeit“ zu überantworten und so den „Zugang zu den ursprünglichen ‚Quellen‘, daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe [...] geschöpft wurden“<sup>13</sup>, zu verlegen, führt zu der Einsicht, daß der Rückgriff auf die Tradition sich als radikale Neuaneignung ihrer verstehen muß. Der Verdacht ist lebendig, die philosophischen Grundbegriffe und Erkenntnisidealsetzungen führen „ein in langer, zu Unechtheit abfallender Tradition verfestigtes, einer ursprünglichen Aneignung längst entbehrendes Schattenda-sein“.<sup>14</sup> Der von Heidegger in seiner Jaspers-Rezension verwendete komprimierte

---

M. Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927, Gesamtausgabe, Bd. 24, hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1975 (<sup>2</sup>1989), § 5, 26ff. Vgl. bes. die folgende Überlegung: „[...] gehört notwendig zur begrifflichen Interpretation [...], d. h. zur reduktiven Konstruktion [...] eine *Destruktion*, d. h. ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind. [...] Konstruktion der Philosophie ist notwendig Destruktion, d. h. ein im historischen Rückgang auf die Tradition vollzogener Abbau des Überlieferten, was keine Negation und Verurteilung der Tradition zur Nichtigkeit, sondern umgekehrt gerade positive Aneignung ihrer bedeutet“ (ebd., 31). Siehe auch PIA, 249f. (= PIA-R, 35); M. Heidegger: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Sommersemester 1923, Gesamtausgabe, Bd. 63, hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/M. 1988, 75f. (im folgenden zit. als GA 63). Das Thema der Destruktion durchdringt die frühe Vorlesung des Wintersemesters 1919/20 und des Sommersemesters 1920; siehe z. B. M. Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Wintersemester 1919/20, Gesamtausgabe, Bd. 58, hrsg. von H.-H. Gander, Frankfurt/M. 1993, 139, 162ff., 240f., 248, 255 im folgenden zit. als GA 58); GA 59, 12, 29ff., 33 ff. und *passim*.

<sup>11</sup> H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen 1987, 299.

<sup>12</sup> M. Heidegger: *Platon: Sophistes*, Wintersemester 1924/25, Gesamtausgabe, Bd. 19, hrsg. von I. Schüßler, Frankfurt/M. 1992, 413 (im folgenden zit. als GA 19).

<sup>13</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen 1979, 21 (im folgenden zit. als SZ). Vgl. GA 19, 413: die „unechte Tradition“ hat „das Eigentümliche [...], daß sie im Geben, im tradere, im Weitergeben, die Gabe selbst verunstaltet.“

<sup>14</sup> M. Heidegger: *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1976, 3 (im folgenden zit. als GA 9).

Ausdruck vermag die im Unternehmen der Destruktion liegende innere Spannungen vielleicht am besten zu veranschaulichen: „destruktiv erneuernde Aneignung“.<sup>15</sup> Statt Abwenden von der Tradition, Zuwendung zu ihr; statt Verwerfung der Tradition geht es um ihre Aneignung; eine solche jedoch, die nicht einfach erneuernd, vielmehr destruktiv erneuernd ist. Was Heidegger also als Destruktion anspricht, versteht sich als Versuch, sich auf dem Boden oder im Strom der Tradition und um ihrer selbst willen gegen sie selbst zu wenden, und zwar in der Absicht, sie für die Gegenwart (und nicht weniger für die dazugehörige Zukunft) wieder neu zugänglich und lebendig zu machen. Wir „wollen [...] einen echten Anschluß an die Tradition gewinnen; denn der Gegenweg wäre ebenso phantastisch, die Meinung, man könnte gewissermaßen eine Philosophie in die Luft bauen, so wie oft schon Philosophen geglaubt haben, man könne mit Nichts beginnen“.<sup>16</sup> Die Kritik der Destruktion gilt „nicht der Tatsache, daß wir überhaupt in einer Tradition stehen, sondern dem *Wie*. Was wir nicht ursprünglich auslegen und ebenso ausdrücken, das haben wir nicht in eigentlicher Verwahrung“.<sup>17</sup>

Der innere Zusammenhang zwischen Hermeneutik (Verstehen des Vergangenen, des Überlieferten) und Destruktion geht ausdrücklich aus Heideggers 1922 verfaßten Natorp-Bericht hervor: „Die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität sieht sich [...] darauf verwiesen, die überkommene und herrschende Ausgelegtheit nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen aufzulockern und im *abbauenden Rückgang* zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen. *Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion*. [...] Die destruktive Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte ist für die philosophische Forschung kein bloßer Annex zu Zwecken der Illustration [...]“. Verzichtet das Leben auf die „*Ursprünglichkeit der Auslegung*“, so verzichtet es, „sich selbst wurzelhaft in Besitz zu bekommen, das heißt zu sein.“<sup>18</sup>

<sup>15</sup> GA 9, 4.

<sup>16</sup> M. Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, Gesamtausgabe, Bd. 20, hrsg. von P. Jaeger, Frankfurt/M. 1979 (<sup>3</sup>1996), 187f. (im folgenden GA 20).

<sup>17</sup> PIA, 250 (= PIA-R, 35). Vgl. GA 19, 414: „Rücksichtslosigkeit gegen die Tradition ist Ehrfurcht vor der Vergangenheit, – und sie ist echt nur in der Aneignung dieser – der Vergangenheit – aus der Destruktion jener – der Tradition.“ Vgl. auch M. Heidegger: *Besinnung*, Gesamtausgabe, Bd. 66, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1997, 66: „Die ‚Destruktion‘ ist nicht ‚destruktiv‘ im Sinne der Zerstörung, um der Zerstörung willen, sie ist ‚Freilegung‘ des Anfangs, um ihm seine erste Anfänglichkeit in der unausgeschöpften Fülle und der noch kaum erfahrenen Befremdung zurückzugeben.“

<sup>18</sup> PIA, 249f. (= PIA-R, 34f.; letzte Herv. I.M.F.) Vgl. auch GA 63, 105: „Hermeneutik ist Destruktion!“

## II. Die lebensphilosophische Radikalisierung der Phänomenologie und die phänomenologische Radikalisierung der Lebensphilosophie

Den Ausgangspunkt für Heideggers Konzept der Stimmungen bildet die phänomenologisch neu interpretierte Lebensphilosophie sowie der durch diese ermöglichte Zugang zu Aristoteles und der christlichen Tradition. Es handelt sich hier um ein Doppeltes, ein Einander-Durchdringendes und -Bedingendes: die phänomenologische Radikalisierung der Lebensphilosophie (vor allem Diltheys, aber auch Bergsons, Schellers, Simmels, Nietzsches) und die lebensphilosophische Radikalisierung der Phänomenologie Husserls – beide vor dem Hintergrund von Heideggers Versuch, die abendländische Metaphysiktradition von ihrem Ursprung her radikal zu überprüfen und hermeneutisch-destruktiv neu anzueignen. Die Stimmungen erweisen sich in diesem Zusammenhang nicht mehr als etwas, von dem die (metaphysisch-erkenntnistheoretisch eingestellte) Philosophie absehen oder zu dem sie sich herabsetzend oder zurückweichend verhalten soll, sondern sie erweisen sich vielmehr als ontologisch konstitutiv: als verstehende, weltöffnende Verhaltungen des Menschen.

1. Zunächst soll ein zusammenfassender Blick auf die wechselseitige Orientierung von Lebensphilosophie und Phänomenologie – die Radikalisierung dieser durch jene und jener durch diese – geworfen werden. Die von Husserl ausgegebene Parole „Zu den Sachen selbst!“ wird von Heidegger begeistert übernommen und damit gleichzeitig unter dem Einfluß Diltheys lebensphilosophisch radikalisiert und gegen Husserl selbst gewendet: der ureigene Gegenstand der Philosophie, zu dem sie zurückfinden müsse, sei weniger das transzendente Bewußtsein samt seinen intentionalen Erlebnissen und Akten als vielmehr das Leben in seinem Ursprung oder in seiner Ursprünglichkeit. Heideggers Versuch einer Neuorientierung oder Neuaneignung setzt bei der Selbstbesinnung der Phänomenologie an, deren Grundhaltung als äußerster Radikalismus „auch eine radikale Kritik gegen sich selbst üben“ müsse, da ja „der Radikalismus der Phänomenologie“, wie es heißt, „am radikalsten sich gegen sich selbst zu richten“ habe.<sup>19</sup>

Kritisch-destruktiv hinterfragt wird in diesem Zusammenhang vor allem das thematische Feld (oder Arbeitsfeld) der Phänomenologie: das reine Bewußtsein bzw. dieses als (Seins-)Region, wodurch der – durch Husserl vollzogenen – Konkretisierung derselben die von Heidegger erblickten, latent in der phänomenologischen Forschung liegenden Möglichkeiten gegenübergestellt, ja sogar gegen sie ausgespielt werden (hierauf deutet dann Heideggers in *Sein und Zeit* gemachte, etwas esoterisch klingende grundsätzliche Behauptung hin: „Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*.“<sup>20</sup>). Heideggers prinzipielle Überprüfung der bei Husserl konkretisierten phänomenologischen Forschung geht dahin, die genuin phänomenologische

<sup>19</sup> GA 58, 237, 145.

<sup>20</sup> SZ, 38. In den Vorlesungen wird diese Tendenz klarer formuliert; siehe z. B. bereits 1923: GA 63, 74, 107, 110.

Weise, wie die Seinsregion Bewußtsein für Husserl zugänglich und immer wieder ins Spiel gebracht wird, von Grund auf in Frage zu stellen. Die entscheidende Frage lautet: In welcher Erfahrung wird der Phänomenologie ihr thematisches Feld, das reine Bewußtsein als intentional Seiendes, zugänglich; kann man diese Erfahrung vertiefen, sie noch ursprünglicher bzw. unvoreingenommener, als es bei Husserl geschieht, durchführen?

Die Erfahrung des Unterschieds zwischen reinem Bewußtsein und empirischer Wirklichkeit wird bei Husserl durch die Umänderung der Einstellung, des Verhaltens, gekennzeichnet. Im Vollzug phänomenologischer Reduktionen wird „die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthese“ und damit das Dasein der natürlichen Wirklichkeit (das eigene empirische Bewußtsein als das Bewußtsein dieses konkreten Menschen inbegriffen)<sup>21</sup> ausgeklammert, damit man durch Reflexion zu den reinen Erlebnissen, deren idealen Strukturen, deren Wesen gelange. Überblicken wir nochmals den ersten Schritt: Was ist das, wovon ich nun absehe, was ich „in Klammern setze“? Was charakterisiert die Region, die nun – zugunsten der „Gewinnung einer neuen, in ihrer Eigenheit bisher nicht abgegrenzten Seinsregion“<sup>22</sup> – ausgeschaltet wird? In der natürlichen Einstellung ist die Welt als eine Reihe räumlich-zeitlicher Geschehnisse da; zu diesen gehören auch die psychischen Vorgänge der jeweiligen Menschen, und anders als in der Region des reinen Bewußtseins, in die wir dann übertreten werden, ist hier der Mensch als ein beliebiges Lebewesen, als zoologischer Gegenstand gegeben.

Bleiben wir hier für einen Augenblick stehen. Kommt der Mensch sich in der natürlichen Verhaltung, im Dahinleben, wirklich so vor – als Lebewesen, natürlicher Gegenstand in weitestem Sinn? Erscheint in der natürlichen Einstellung der Mensch wirklich zoologisch (und nicht eher als einer, der z. B. gerade diese oder jene Tätigkeit ausübt, so oder so gestimmt ist, usw.)?<sup>23</sup> Ist diese natürliche Einstellung wirklich so – *natürlich*? Ist sie nicht vielmehr ziemlich künstlich, d. h. eine bestimmte *theoretische* Haltung, „eine solche, für die alles Seiende a priori als gesetzlich geregelter Ablauf von Vorkommnissen im räumlich-zeitlichen Auseinander der Welt gefaßt wird“? Sie ist freilich durchaus eine Einstellung, denn ich muß mich eben „einstellen“, um so erfahren zu können: Sie ist genau etwas, was *aus der* natürlichen Einstellung gewonnen bzw. *in diese* eben versetzt werden muß. „Die natürliche Erfahrungsweise des Menschen darf dagegen nicht als Einstellung bezeichnet wer-

<sup>21</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana*, Bd. III/1, Den Haag 1976, 65 (§ 32); vgl. ferner ebd., § 33.

<sup>22</sup> Ebd., 67 (§ 33).

<sup>23</sup> Vgl. SZ, 120. Charakteristisch ist folgende Stelle aus der Vorlesung des Wintersemesters 1920/21 über die Phänomenologie der Religion: „Ich erfahre mich selbst im faktischen Leben weder als Erlebniszusammenhang, noch als Konglomerat von Akten und Vorgängen, nicht einmal als irgendein Ichobjekt in einem abgegrenzten Sinn, sondern in *dem*, was ich leiste, leide, was mir begegnet, in meinen Zuständen der Depression und Gehobenheit u.ä. Ich selbst *erfahre nicht einmal mein Ich in Abgesetztheit, sondern* bin dabei immer der Umwelt verhaftet.“ (GA 60, 13)

den<sup>24</sup>, lautet Heideggers charakteristische Schlußfolgerung. Daraus folgt aber folgendes: „Die Phänomenologie bestimmt *gegen* ihr eigenstes Prinzip ihre eigenste thematische Sache, nicht aus den Sachen selbst [...] Phänomenologie ist daher in der Grundaufgabe der Bestimmung ihres eigensten Feldes *unphänomenologisch!*“<sup>25</sup>

Durch diese kritische Hinterfragung zeichnen sich gleichzeitig mit ziemlicher Eindeutigkeit die Grundzüge der sich aus dieser Kritik ergebenden Aufgabe vor. Diese besteht darin, das Sein des intentionalen Seienden ursprünglicher, radikaler, d. h. eben „phänomenologischer“, zur Erfahrung zu bringen<sup>26</sup> – m.a.W.: die Intentionalität auch auf die natürliche Einstellung zu „erstrecken“ und somit die Unterscheidung zwischen realer und idealer Sphäre überflüssig zu machen.

Ausgangs- und ständiger Orientierungspunkt von Heideggers prinzipieller Husserl-Kritik bleibt dabei das Geltend-Machen lebensphilosophischer Ansprüche. Der *logos* dieser an der Lebensphilosophie orientierten, durch sie radikalisierten Phänomenologie will eben das Leben aus ihm selbst zugänglich machen bzw. „sehen lassen“, wie es phänomenologisch heißt. Der Kritik des transzendentalen Bewußtseins wird von Anfang bis Ende der Standpunkt des faktischen (und historischen) Lebens zugrunde gelegt. Die umgewandelte, lebensphilosophisch radikalisierte Phänomenologie wird dementsprechend in den Nachkriegsjahren von Heidegger als „Urwissenschaft“ oder „Ursprungswissenschaft des faktischen Lebens“ neu bestimmt<sup>27</sup>, die dergestalt vortheoretisch ist; ihr wird zugleich ein hermeneutischer Charakter verliehen.<sup>28</sup> Die genuin phänomenologische Zugangsweise zur Region Bewußtsein ist es, die grundsätzlich unter der Wirkung lebensphilosophischer Motive in Frage gestellt wird<sup>29</sup> – somit aber auch die Zugangsweise zur Gesamtheit der Seinsregionen und letztendlich zum

<sup>24</sup> GA 20, 154 ff. Vgl. ebd., 367: „[...] ‚ursprünglich und zunächst‘ hört man gerade nicht Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen, [...] das Motorrad, die Kolonne auf dem Marsch, den Nordwind. Es bedarf schon einer sehr künstlichen und komplizierten Einstellung, um so etwas wie ein ‚reines Geräusch‘ zu ‚hören‘.“ – „Husserl tended to see man in the natural attitude, e.g. the empirical ego, simply in connection with psychophysical and neurological processes, hence as a thing-entity of nature. In that regard, Heidegger considered the ‚natural attitude‘ in Husserl not to be natural enough“ (Th. Sheehan: „Heidegger’s Philosophy of Mind“, in: G. Flistad (Hrsg.): *Contemporary Philosophy: A New Survey*, Bd. 4: *Philosophy of Mind*, The Hague 1983, 294).

<sup>25</sup> GA 20, 178.

<sup>26</sup> „Soll das Intentionale nach seiner Weise zu sein befragt werden, dann muß das Seiende, das intentional ist, ursprünglich gegeben, d. h. erfahren sein [...]. Das ursprüngliche Seinsverhältnis zum Seienden, das intentional ist, muß gewonnen werden.“ (GA 20, 152)

<sup>27</sup> Vgl. GA 58, 1ff., 65ff., 230ff. und passim. Deren vor-theoretischer Charakter wird besonders hervorgehoben; vgl. M. Heidegger: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Kriegsnotsemester 1919 und Sommersemester 1919, Gesamtausgabe, Bd. 56/57, hrsg. von B. Heimbüchel, Frankfurt/M. 1987, 95ff. (im folgenden zit. als GA 56/57).

<sup>28</sup> Vgl. GA 58, 55; GA 56/57, 208.

<sup>29</sup> Am frühesten kommen Heideggers Bedenken gegen diese „regionale“ Perspektive wohl im Kriegsnotsemester 1919 zum Ausdruck; vgl. GA 56/57, 111. Vgl. später auch GA 60, 60.

Sein überhaupt. Damit die Lebensphilosophie diese Kritik durchzuführen vermag, muß sie jedoch ihrerseits, besonders im Blick auf ihre Begrifflichkeit, hierzu befähigt, d. h. radikal überprüft und umgewandelt – eben phänomenologisch radikalisiert – werden.

2. Demgemäß artikuliert sich Heideggers Aneignung und Kritik der Lebensphilosophie – und somit auch ihre phänomenologische Radikalisierung – entlang ganz ähnlicher Überlegungen. Das faktische Leben, die faktische Lebenserfahrung, soll ebensowenig wie das transzendente Bewußtsein als Region aufgefaßt werden, so lautet zusammenfassend Heideggers grundsätzliche These<sup>30</sup>: es muß vielmehr ein ursprünglicher (phänomenologischer) Zugang zu ihm gesucht und gefunden werden. Leben wird nun durch die Lebensphilosophie (vor allem Dilthey) als geschichtliches Leben aufgefaßt, und das ist ihr großes Verdienst; Geschichte bzw. geschichtliches Leben wird dabei aber traditionell so etwas wie der Natur gegenübergestellt, wobei sich gleich zwei Regionen ergeben, während der Zugang zu beiden ein theoretischer bzw. erkennender ist und bleibt.

Die Thematik des faktischen Lebens führt in den frühen Vorlesungen Heideggers zu den Entwürfen einer Hermeneutik der Faktizität. Daß deren Ausarbeitung eine eigene Begrifflichkeit verlangt, die ihrerseits die Begrifflichkeit keines Seinsbezirkes unbetroffen lassen kann, sondern vielmehr eine destruktive Interpretation der Begrifflichkeit der ganzen philosophiegeschichtlichen Überlieferung zurück bis zur Seinslehre der Griechen einschließt<sup>31</sup>, dessen wird sich Heidegger allmählich bewußt. Hierfür spricht schon seine frühe Kritik an der Lebensphilosophie und ihrer „Begriffslosigkeit“. Gleichwohl werden seine Anerkennung der Lebensphilosophie und sein Anschluß an sie wiederholt nachdrücklich betont.<sup>32</sup> „Die Lebensphilosophie, vor allem eine solche von der Höhenstufe Diltheys [...] muß auf ihre *positiven* Tendenzen befragt werden“, heißt es z. B. in der unveröffentlicht gebliebenen Jaspers-Rezension, „daraufhin, ob in ihr nicht doch, wenn auch ihr selbst verdeckt und mit traditionell aufgerafften, statt ursprünglich geschöpften Ausdrucksmitteln, eine radikale Tendenz des Philosophierens sich vorwagt“.<sup>33</sup> In der berühmten Vorlesung über die Hermeneutik der Faktizität 1923 wird in ähnlichem Sinne formuliert: „Die Tendenz der Lebensphilosophie muß aber doch im positiven Sinne genommen werden als Durchbruch einer radikaleren Tendenz des Philosophierens, obgleich die

<sup>30</sup> Vgl. z. B. GA 60, 130: „Faktisches Leben gehört nicht in eine Region, ist selbst auch keine, auch nicht einmal Gegensatz zu allem Regionalen [...]“. Vgl. auch GA 59, 196; M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Wintersemester 1921/22, Gesamtausgabe, Bd. 61, hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/M. 1985, 141 f. (im folgenden zit. als GA 61); GA 9, 21, 29, 32.

<sup>31</sup> Vgl. z. B. GA 58, 221; GA 63, 108. Zum folgenden s. ebd.

<sup>32</sup> Vgl. z. B. GA 61, 117.

<sup>33</sup> GA 9, 13f., 4, (Herv. im Original.)

Grundlage ungenügend ist.“<sup>34</sup> Und Heidegger nimmt hier Dilthey vor der erkenntnistheoretisch akzentuierten Kritik des Neukantianismus Rickerts ausdrücklich in Schutz: „Die Polemik *gegen* die Lebensphilosophie [...] verfehlt alles, sieht den Gegenstand Leben überhaupt nicht ursprünglich [...] Deshalb ist die Polemik gegen Begriffslosigkeit rein negativ [...]“.<sup>35</sup>

Heideggers positive Einschätzung und wiederholte Würdigung der Lebensphilosophie wird verständlicher, wenn wir bedenken, daß im Werk Diltheys ein für die allgemeine geistige Haltung des nachhegelschen Philosophierens charakteristischer Zug zum Tragen kommt, wovon nicht nur Hegel, sondern im wesentlichen die ganze neuzeitliche Philosophie kritisch mitbetroffen ist. Daß der Mensch nicht bloß als „erkennendes Subjekt“, in dessen Adern „nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit“ rinnt<sup>36</sup>, aufgefaßt werden kann – diese grundsätzliche Kritik Diltheys an der ganzen neuzeitlichen Philosophie dürfte Heidegger durchaus eingeleuchtet haben; mit der Begrifflichkeit, oder genauer: „Begriffslosigkeit“, der Lebensphilosophie – denn der gängige Einwand, Dilthey „habe seine Untersuchungen nicht in Begriffe fassen können“, sei nicht ganz „ungerecht“<sup>37</sup> – konnte er sich gleichwohl nicht zufrieden geben. Bei Heidegger setzt sich die Einsicht durch – und das wiederum unter dem Einfluß zeitgenössischer Tendenzen, nicht nur von der Lebensphilosophie her, sondern auch vom Neukantianismus und von der Phänomenologie, wie z. B. Emil Lask<sup>38</sup> –, „daß die Explikation des Lebens selbst frühzeitig in die Hand einer bestimmten *theoretischen* Ausformung und Artikulation des Lebens gerät“.<sup>39</sup> Wird das Leben als „Urphänomen“<sup>40</sup> angesetzt und ist es demgemäß Aufgabe der Philosophie, „das Leben aus sich selbst heraus, ursprünglich zu deuten“<sup>41</sup>, und zwar so, daß es dabei philosophisch zu seinem Recht kommen kann, so genügt es nicht, sich ihm mit theoretischer Begrifflichkeit anzunähern – d. h. durch die Sprachlichkeit, die uns eine theoretisch eingestellte (oder besser: umgestellte) Zugangsweise zu ihm zur Verfügung stellt –, denn dabei wird das Leben eben nicht ursprünglich, sondern aus einer derivierten Seinsweise seiner zur Sprache gebracht, und das ist schon eine Verfälschung. Wenn „das faktische Leben dem Begriff unzugänglich“ erscheint, so wird hier bei genauerem Hinsehen das, was als Begriff angesprochen ist, ganz naiv in seinem dinglichen bzw. verding-

<sup>34</sup> GA 63, 69.

<sup>35</sup> GA 63, 108. Ähnlich GA 59, 164.

<sup>36</sup> W. Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, Bd. 1, Göttingen 1990, XVIII (Herv. I.M.F.).

<sup>37</sup> GA 59, 153.

<sup>38</sup> Siehe hierzu meinen Aufsatz „Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of Irrationality and the Theory of Categories“, in: C. Macann (ed.): *Martin Heidegger. Critical Assessments*, London 1992, Bd. II, 373–405.

<sup>39</sup> GA 63, 83 (Herv. I.M.F.).

<sup>40</sup> GA 59, 15, 18, 21, 39f, 176; GA 9, 15.

<sup>41</sup> GA 59, 154.

lichenden Charakter vorausgesetzt<sup>42</sup>; es könnte aber eine andere Art Sprachlichkeit geben, die eine „verstehende“ bzw. „hermeneutische Intuition“<sup>43</sup> zugrunde legt und „hermeneutische Begriffe“<sup>44</sup> verwendet, somit das Leben nicht objektivierend sich gegenüber- und dazu noch „stillstellt“, sondern vielmehr auf es zugeschnitten „die Grundhaltung hat des lebendigen Mitgehens mit dem echten Sinn des Lebens, des verstehenden Sicheinfügens, des Überwindens des Zwistes im Sinne seines Steigerns durch die *humilitas animi*“.<sup>45</sup> Und auf einem losen Blatt aus dem Umkreis dieser Vorlesung (1919/20) stehen folgende fragmentarische, aus unserer Sicht gleichwohl bedeutsame Aufzeichnungen: „Verstehen – als Anschauung – Mitgehen mit und in der Fülle einer Situation [...] Mitgehenkönnen – Vertrautheit – ‚Liebe‘. Liebe als Motivgrund des phänomenologischen Verstehens – in seinem Vollzugssinn notwendig mitgeben.“<sup>46</sup>

Gegen das Gegensatzpaar Rationalismus – Irrationalismus werden von Heidegger bereits in seiner Habilitationsschrift Bedenken angemeldet. In den frühen Vorlesungen erscheint dann dieses Gegensatzpaar als eine der metaphysischen Grundunterscheidungen, die zu hinterfragen und der hermeneutischen Destruktion zu unterwerfen sind. Die hermeneutisch radikalisierte „Phänomenologie bekämpft gerade den absoluten Rationalismus, den Rationalismus überhaupt in jeder Gestalt. Sie bekämpft auch jedes verworrene Stammeln mit irrationalistischen ‚Urworten‘ in der Philosophie. Sie läßt überhaupt *die Scheidung von Rationalismus und Irrationalismus*, in der man heute beliebterweise alles unterbringt, als eine *grundverkehrte* verstehen.“<sup>47</sup>

„Der Irrationalismus – als Gegenspiel des Rationalismus –“, so heißt eine ebenso plastische wie treffende Besinnung auf den genannten Sachverhalt in *Sein und Zeit*, „redet nur schielend von dem, wogegen dieser blind ist.“<sup>48</sup> An diesem Punkt können wir Heideggers Haupteinwand gegen die Lebensphilosophie dahingehend zusammenfassen, daß die Lebensphilosophie trotz ihrer echten Grundtendenz, das Leben aus ihm selbst zu deuten, von diesem selbst – infolge ihres vorherigen Anschlusses an eine (natur-) wissenschaftlich-theoretische Einstellung – gleichsam nur „schielend“ spricht. Vom Leben sollte daher nicht bloß „schielend“, sondern vielmehr ihm ins

<sup>42</sup> Vgl. GA 9, 17, 19; GA 58, 231f.

<sup>43</sup> GA 56/57, 117.

<sup>44</sup> GA 9, 32.

<sup>45</sup> GA 58, 23. Das Motiv „Mitgehen“ als Grundcharakter der verstehenden Phänomenologie taucht im Zuge dieser Vorlesung immer wieder auf (s. ebd., 158, 162, 185, 255, 262), verschwindet aber auch später nicht (vgl. M. Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Wintersemester 1929/30, Gesamtausgabe, Bd. 29/30, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1983 (<sup>2</sup>1992), 296f.; im folgenden zit. als GA 29/30)

<sup>46</sup> GA 58, 185.

<sup>47</sup> GA 58, 20 (Herv. I.M.F.).

<sup>48</sup> SZ, 136. In bezug auf das Verhältnis von Rationalem und Irrationalem taucht der Ausdruck „schielend“ auch anderswo, z. B. im Kunstwerksaufsatz, auf; vgl. M. Heidegger: *Holzwege*, Gesamtausgabe, Bd. 5, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1977, 9f. (im folgenden zit. als GA 5).

Gesicht sehend und mit entsprechender Begrifflichkeit geredet werden. Der hermeneutisch umgewandelten Phänomenologie wird demzufolge die Aufgabe zugewiesen, der Lebensphilosophie dazu zu verhelfen und sie dazu zu befähigen, ihre ureigene Sache, das Leben, mittels einer ihm eigenen, auf es zugeschnittenen Sprachlichkeit und Begrifflichkeit zugänglich zu machen.

„Phänomenologisch“ läßt sich diese Umwandlung bzw. Radikalisierung der Lebensphilosophie nennen, weil sie auf die Phänomene und deren unvoreingenommene Deskription gerichtet ist, so, wie sie sich geben – im Leben selbst. Wenn Diltheys Hauptziel darin besteht, das Leben aus sich selber zu verstehen, so muß dieses Verstehen gerade in Orientierung an dem, wie es sich im Leben selbst gibt, phänomenologisch überprüft, demgemäß gereinigt, geklärt und damit befreit werden vom Charakter, zu so etwas wie Psychischem zu gehören und damit bloß die Kehrseite einer naturalistischen Einstellung, eines naturwissenschaftlichen Erklärens darzustellen. Heidegger spricht in der Tat in den frühen Vorlesungen über „phänomenologisches Verstehen“ und bemerkt charakteristisch hierzu: „Dieses Verstehen steht außerhalb der Unterscheidung rationaler begrifflicher Erfassung und irrationalen Belassung eines unauflösbaren Rechts [...]“.<sup>49</sup> Denn: „Der Begriff des Irrationalen soll ja aus dem Gegensatz zu dem Begriff des Rationalen bestimmt werden, der sich aber in notorischer Unbestimmtheit befindet. *Dieses Begriffspaar ist also völlig auszuschalten.* Das phänomenologische Verstehen liegt seinem Grundsinn nach völlig außerhalb dieses Gegensatzes, der, wenn überhaupt, nur ein sehr beschränktes Recht hat.“<sup>50</sup>

3. Zusammenfassend läßt sich sagen: Wenn Heideggers Nachkriegswende in der Zuwendung zum faktischen Leben bzw. zur faktischen Lebenserfahrung besteht, so kommt es ihm darauf an, dieses Leben in seiner Ursprünglichkeit in Hinterfragung theoretischen Weltverhaltens zur Geltung zu bringen. Es geht dabei um eine lebensphilosophische Radikalisierung der Phänomenologie, weil als zentraler Gegenstand, oder als „Sache selbst“, der Phänomenologie nicht mehr wie bei Husserl das transzendente Bewußtsein, sondern das Leben herausgestellt wird; und ebenso geht es um eine phänomenologische Radikalisierung der Lebensphilosophie, da das Leben nicht durch eine ihm zunächst fremde theoretische Einstellung und Begrifflichkeit zugänglich zu machen versucht wird, sondern so, wie es sich im Leben selbst gibt, durch Erleben, durch „hermeneutische Begriffe“, mit eigener Sprache und Begrifflichkeit.

Hierzu kommt noch ein Weiteres: Das Leben bzw. das faktische Leben, dem Heideggers Interesse in den Nachkriegsjahren vorwiegend galt, ist seinem innersten Sinne nach historisch bzw. geschichtlich. Daß Dilthey das Leben als geschichtliches auf-

<sup>49</sup> GA 60, 131. (Philologische Bemerkung: Ob im Text statt „Rechts“ nicht „Rests“ zu lesen ist, wie ebd. 79 steht? Siehe die folgende Anm.)

<sup>50</sup> GA 60, 79 (Herv. I.M.F.). Der Text wird wie folgt fortgesetzt: „Alles, was man vom für die Vernunft unauflösblichen Rest sagt, der bei aller Religion bestehen soll, ist lediglich ästhetisches Spiel mit unverständenen Dingen.“

gefaßt hat, kann aus Heideggers Sicht nicht hoch genug eingeschätzt werden. Sein Haupteinwand gegen Dilthey und den Historismus geht jedoch dahin, die Frage nach der Geschichte einseitig erkenntnistheoretisch als Frage nach der (möglichst objektiven) historischen Erkenntnis oder Begriffsbildung statt als Frage nach dem geschichtlichen Sein vor Augen gehabt und thematisiert zu haben. Heideggers Interesse richtet sich dagegen von vornherein auf „das Historische, wie es uns im Leben begegnet; nicht in der Geschichtswissenschaft“<sup>51</sup>, ihm geht es um eine hermeneutisch-destruktive Hinterfragung des historischen Erkennens und seines Zuganges zur Geschichte. Denn es ist überhaupt nicht ausgemacht, „daß, wenn Geschichtswissenschaft von der Geschichte handelt, die Geschichte, so wie sie in der Wissenschaft verstanden ist, notwendig auch schon die eigentliche geschichtliche Wirklichkeit ist.“<sup>52</sup> Von da aus gesehen läßt sich – in echter lebensphilosophischer Orientierung am Leben – anmerken: „Was aber als Geschichtslogik und Methodologie der Geschichte sich auftut, hat mit [der] *lebendigen* Geschichtlichkeit [...] keine Föhlung.“<sup>53</sup> Das „Historische“ als „unmittelbare Lebendigkeit“<sup>54</sup> wird nun in ursprünglich religiöser Erfahrung erlebt, wie diese allererst im Urchristentum zum Ausdruck kam (auf der anderen Seite sind Christentum und Geschichte gegenseitig aufeinander angewiesen auch in dem Sinne, daß der Sinn für Geschichte und Geschichtlichkeit ins abendländische Kulturbewußtsein erst mit der Entstehung des Christentums im Sinne der heilsgeschichtlichen Enderwartung getreten ist); Heideggers Augenmerk wird somit auf die urchristliche Lebenserfahrung gelenkt in der Absicht, sie in phänomenologischer Erfahrung unter Ausschaltung überlieferter philosophisch-theologischer Begrifflichkeit zu erschließen. Daß christliche Lebenserfahrung dabei kein stimmungsloses, befindlichkeitsfreies, neutrales Wissen – ein Wissen auf Abstand – darstellt, sondern sich affektgeladen ein neuer Zugang zur Welt und ein damit einhergehendes neues Sichbefinden in ihr findet, dürfte einleuchten.<sup>55</sup> Die phänomenologische Radikalisierung der Lebensphilosophie führt somit über die Thematisierung des Lebens, wie es vor-wissenschaftlich erlebt wird, zur Problematik des Historischen in dessen vor-wissenschaftlicher Lebendigkeit, wie es in der abendländischen Geschichte zum ersten Mal im urchristlichen Erleben auftrat. Mit Blick auf Heideggers theologische Herkunft<sup>56</sup> kann in diesem Zusammenhang eines seiner die Destruktion wesentlich mit konstituierenden Anliegen dahingehend zusammengefaßt werden, eine Erneuerung der dem christlichen Glauben zugrunde-

<sup>51</sup> GA 60, 32. Vgl. ebd., 47: „Wissenschaftstheorie der Geschichte ist ein ganz sekundäres Problem innerhalb des Problems des Historischen selbst.“ Ferner ebd., 51f.: „Es muß vermieden werden, das Phänomen des Historischen aus der *Geschichtswissenschaft* zu entnehmen.“ (Herv. im Original)

<sup>52</sup> GA 20, 1f.

<sup>53</sup> GA 60, 33. (Herv. I.M.F.)

<sup>54</sup> GA 60, 33.

<sup>55</sup> Siehe hierzu vor allem die Augustinus betreffenden Diskussionen in GA 60.

<sup>56</sup> Siehe „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, in: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 35–73, hier 51.

liegenden und ihn in begrifflicher Fassung vermittelnden aristotelisch-scholastischen Theologie in die Wege zu leiten.<sup>57</sup> Die Theologie, heißt es hierzu in *Sein und Zeit*, „beginnt langsam die Einsicht *Luthers* wieder zu verstehen, daß ihre dogmatische Systematik auf einem ‚Fundament‘ ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen entwachsen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt.“<sup>58</sup> Eine Kritik der Theologie sei jedoch nicht schon mit einer Kritik des Glaubens, „dessen Auslegung die Theologie sein sollte“, gleichbedeutend.<sup>59</sup> Heideggers – im Rahmen sowohl seiner lebensphilosophischen Umgestaltung der transzendentalen Phänomenologie Husserls wie seiner phänomenologischen Radikalisierung der Lebensphilosophie Diltheys vollzogener – Rückgang auf das Urchristentum und das phänomenologische Erschließen von dessen ursprünglicher Erfahrung der Geschichtlichkeit entsprechen der Bemühung, einer Erneuerung des als veraltet empfundenen theologisch-dogmatischen Fundaments des Glaubens, einer neuen und gemäßen Selbstausslegung desselben zu dienen.<sup>60</sup>

Was den Zusammenhang von Geschichte und geschichtlichem Erkennen angeht, so ist aus Heideggers Sicht die Geschichtlichkeit eine fundamentale Seinsart des Menschen – der Mensch ist auch dann geschichtlich, wenn er keine Geschichtswissenschaft betreibt –, und das geschichtswissenschaftliche Verhalten – als ein erkennendes Verhalten – ist nur ein abgeleitetes. In seiner Geschichtlichkeitsauffassung geht es aber Heidegger nicht nur darum, einfach die Geschichtswissenschaft mit einer ontologischen Basis zu untermauern, sondern auch und gerade darum zu zeigen, daß der dem Historismus eigene Versuch, die Geschichtlichkeit des Menschen mit der historischen – möglichst objektiven – Erkenntnis gleichzusetzen, das primäre Geschichtlichsein des Menschen gerade zu unterdrücken droht, d. h. den Menschen

<sup>57</sup> „Heidegger hat seinen Denkweg in der Nähe einer Theologie begonnen, die immer stärker zu der Überzeugung kam, es gelte nun – nach Jahrhunderten, ja Jahrtausenden der Verunklärung des urchristlichen Glaubens durch Philosophie wie Theologie –, den christlichen Glauben ganz neu in seiner Ursprünglichkeit zu erfahren.“ (O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1983, 35f.)

<sup>58</sup> SZ, 10. In bezug auf die dem Unternehmen der Destruktion zugrundeliegenden religiösen Motive – vor allem mit Blick auf Luther – siehe J. van Buren: *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington and Indianapolis 1994, 162ff.

<sup>59</sup> Die Stelle sei im Kontext zitiert: „[...] eine Auseinandersetzung mit dem Christentum [ist] keineswegs und unbedingt eine Bekämpfung des Christlichen, sowenig wie eine Kritik der Theologie schon eine Kritik des Glaubens ist, dessen Auslegung die Theologie sein sollte.“ (M. Heidegger: „Nietzsches Wort »Gott ist tot«“, GA 5, 209–267, hier 220).

<sup>60</sup> Ausführlicher zu diesem Aspekt von Heideggers Versuch einer Destruktion siehe I.M. Fehér: „Heideggers Kritik der Ontotheologie“, in: *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*, hrsg. von A. Franz und Wilhelm G. Jacobs, Paderborn u.a. 2000, 200–223. In bezug auf die religionsphänomenologische Vorlesungen siehe I.M. Fehér: „Religion, Theology and Philosophy on the Way to Being and Time: Heidegger, Dilthey and Early Christianity“, in: *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, ed. by A.. Wiercinski, S. McGrath, New York (im Erscheinen).

von seiner Geschichte und der in ihr überlieferten Tradition zu entfremden und ihn allgemein zu entwurzeln, bodenlos zu machen droht. Geschichtsschaffen, nicht Geschichtserkenntnis sei von daher das Primäre, das, worauf es ankommt. Wenn zum Leben nicht das erkennende Verhalten allererst Zugang schafft, dann ebensowenig zur Geschichte. Wenn Leben nicht mit Erkennen (erkennendem Verhalten) gleichgesetzt werden kann, dann läßt der ursprünglich-lebendige Zugang zur Geschichte sich ebensowenig am Leitfaden eines erkennenden Verhaltens gewinnen.

Der ursprüngliche Rückgang in die Geschichte ist dementsprechend, in Anbetracht der Philosophie, zunächst nicht auf Lehrinhalte, d. h. auf das Erkennen der Lehrmeinungen verstorbener großer Denker, gerichtet, sondern vielmehr – wie oben angedeutet – auf die phänomenologische Erschließung bzw. Auflockerung jener ursprünglichen Erfahrungen, aus denen die Philosophen der Tradition ihre sachlichen Einsichten und begrifflichen Bestimmungen geschöpft haben – dieser Rückgang ist aber eben das, was bei Heidegger *Destruktion* meint. Die phänomenologische Erschließung bzw. Auflockerung jener ursprünglichen Erfahrungen muß sich aber zugleich – was hiervon unzertrennlich und damit im Grunde gleichbedeutend ist – als eine Zurückgewinnung derselben verstanden *und* als eine solche vollzogen werden. Die Erschließung ist jeweils, was sie ist, nur als Zurückgewinnung – wenn diese nicht gelingt, scheitert auch jene. Zurückgewinnung besagt demnach jeweils neue Begrifflichkeit; was erschlossen werden muß, läßt sich nur mit der Begrifflichkeit des jeweiligen Heute zurückgewinnen: dies gehört mit zum innersten Sinn der Destruktion, daß sie vom Horizont der jeweiligen Gegenwart (und nicht übergeschichtlich) vollzogen wird.<sup>61</sup> Eine radikal auf Destruktion eingestellte, sich als diese (und im Vollzug derselben) verstehende, demgemäß grundsätzlich geschichtlich orientierte Philosophie „ist, was sie sein kann, nur als Philosophie ihrer ‚Zeit‘“.<sup>62</sup> Die verstehend erschließende Zurückgewinnung der Tradition als Destruktion ist als geschichtliche Seinsart des Daseins die „Wiederholung“<sup>63</sup> – die letzte und höchste Ausprägung der Eigentlichkeit des Daseins, die die Charaktere der vorlaufenden Entschlossenheit auf der Ebene der Geschichtlichkeit „wieder-holt“, d. h. zusammenfaßt und in sich vereinigt.

Die derart vollzogene Destruktion nimmt den Leitfaden für die Rehabilitierung und Aufwertung der Gefühle und Affekte im Rahmen einer hermeneutisch-destruktiven Interpretation und Zurückgewinnung grundlegender Einsichten von Aristoteles. Dergestalt kann die Interpretation sich der die spätere Entwicklung der abendländischen Philosophie kennzeichnenden intellektualistischen Abbiegung entziehen und das Affektive nicht vom Horizont des erst später zur Herrschaft kommenden

<sup>61</sup> Siehe hierzu: „Es gibt nur eine Geschichte aus einer Gegenwart heraus.“ (GA 60, 125)

<sup>62</sup> GA 63, 18. Siehe auch M. Heidegger: *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Sommersemester 1929, Gesamtausgabe, Bd. 28, hrsg. von C. Strube, Frankfurt/M. 1997, 232: „Jede Philosophie ist nur, was sie ist, wenn sie die Philosophie *ihrer* Zeit ist.“ (Herv. im Original); ebd., 267: „Jede Philosophie hat *ihre* Zeit.“

<sup>63</sup> Vgl. SZ, 385f.

theoretischen Weltverhaltens als „Begleitphänomen“, „seelischen Zustand“ u. ä. ins Auge fassen. Das Phänomen wird näher im Zuge einer Interpretation der *pathe* gewonnen und entwickelt. Dieses ist als „ein „Je-und-Je-sich-so-Befinden“ ein „Mitgenommenwerden des Daseins“: „nicht ‚seelische Erlebnisse, nicht ‚im Bewußtsein‘, sondern ein Mitgenommenwerden des Menschen in seinem vollen In-der-Welt-sein“.<sup>64</sup> Dieses Mitgenommenwerden erinnert – mit einigen Akzentverschiebungen – an das oben zitierte „lebendige Mitgehen mit dem echten Sinn des Lebens, des verstehenden Sicheinfügens, des Überwindens des Zwistes im Sinne seines Steigerns durch die *humilitas animi*“ – eine Stimmung, die dem menschlichen Leben durchaus eigen ist und die nun Heidegger für die Grundhaltung der ganzen Philosophie (die hermeneutisch radikalisierte Phänomenologie) in Anspruch nimmt.

### III. Schluß: Die doppelte Auszeichnung der Stimmungen in Heideggers Denken

Nach der obigen Rekonstruktion läßt sich als Fazit festhalten: Der vor dem Hintergrund der Destruktion hermeneutisch neu interpretierte Begriff der Stimmungen nimmt einen hohen Stellenwert in Heideggers ganzem Denken ein. Und dies sogar in doppelter Hinsicht. Denn die Entfaltung dieses Begriffs entspringt nicht nur der destruktiv-hermeneutischen Kritik an der abendländischen Metaphysiktradition, sondern – was in erheblichem Maße darüber hinausgeht – er ist gewissermaßen zugleich auch Träger und Grund dieser Kritik. Um dies einzusehen, lohnt es sich, ein längeres Zitat anzuführen. Es ist ein Mißverständnis zu glauben, sagt Heidegger 1937/38,

als seien die Stimmungen solches, was der Mensch ‚hat‘ und was nun entweder von äußeren Begebenheiten und Umständen oder von inneren Leibzuständen abhängig ist, während in Wahrheit [...] die Stimmungen den Menschen haben und ihn demzufolge je verschieden auch in seiner Leiblichkeit bestimmen. Die Stimmung kann den Menschen in seine Leiblichkeit wie in ein Gefängnis einsperren. Sie kann ihn aber auch durch die Leiblichkeit als eine ihrer Ausschwingungsbahnen hindurchtragen. Jedesmal wird dem Menschen die Welt anders *zu*getragen, jedesmal ist sein Selbst anders erschlossen und entschlossen zum Seienden. [...] Die Stimmung ist nicht, wie die bisherige, d. h. biologische und psychologische Auffassung des Menschen das jetzt Gesagte noch mißdeuten könnte, ein sehr wichtiges und vielleicht bisher nicht genug eingeschätztes und gedeutetes Vermögen des Menschen, sondern *die recht verstandene Stimmung führt zu einer Überwindung des bisherigen Auffassung des Menschen.*<sup>65</sup>

<sup>64</sup> M. Heidegger: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Sommersemester 1924, Gesamtausgabe, Bd. 18, hrsg. von M. Michalski, Frankfurt/M. 2002, 195, 197. Beachtenswert sind hier des weiteren die folgenden Bemerkungen: „Die sogenannten ‚Leibzustände‘ bei der Angst, Freude und dergleichen sind keine Begleiterscheinungen, sondern gehören mit zum charakteristischen Sein des Seienden, des Menschen.“ und „Keine Trennung von ‚psychischen‘ und ‚leiblichen Akten!‘“ (ebd., 198f.)

<sup>65</sup> GA 45, 153f. (die letztere Herv. I.M.F.)

Wie aus diesem Zitat erhellt, werden Stimmungen nicht nur in ihrem weltöffnenden Charakter von Grund auf radikal neu- und aufgewertet, sondern – wie der kursivierte Schlußteil eindeutig zeigt – es wird darüber hinaus der „recht verstandenen“ (d. h. der am Leitfaden der destruktiven Kritik phänomenologisch-hermeneutisch erschlossenen und uminterpretierten) Stimmung sogar die Aufgabe zugewiesen, zu einer Revision und eben „Überwindung der bisherigen Auffassung des Menschen“ zu führen. Mit der „bisherigen Auffassung des Menschen“ ist wohl der Begriff Mensch als *animal rationale* gemeint; in hermeneutischer Hinterfragung dieser Auffassung stellt sich der Begriff der Stimmung ganz anders als in ihrem Horizont dar, derart, daß er nunmehr zu seinem ihm gebührenden Recht kommen kann. Aber umgekehrt erweist er sich nicht nur als Ergebnis dieser Kritik, sondern gleichzeitig als ihr (vielleicht verborgener) Grund und ihre Trägerin. Anders ausgedrückt: Es verhält sich nicht nur so, daß die Neuinterpretation der Stimmungen gleichsam ein Endprodukt des Vollzuges der Destruktion darstellt, sondern umgekehrt erweist sich die Destruktion in ihrem Vollzug ebenso als ein Produkt der „recht verstandenen“ (der Interpretation bereits in ihrer gewandelten Bedeutung zugrunde gelegten) Stimmung.<sup>66</sup>

Diese höhere Auszeichnung der Stimmungen gipfelt aber in einer Bedeutung von noch höherem Rang, in einer solchen, in der Stimmungen als Grundhaltung der ganzen Philosophie herausgestellt werden. An diesem Punkt kehren wir zurück zur Ebene unserer einleitenden Ausführungen zum inneren Zusammenhang von Philosophie und Stimmung, allerdings mit dem erhofften Unterschied, das, was sich eingangs als dogmatische Behauptung oder zumindest als nicht weiter begründete Antizipation ausgenommen haben mag, sei mittlerweile etwas plausibel und nachvollziehbar gemacht worden; mit dieser Rückkehr wird zugleich das entworfene Bild abzurunden und der (hermeneutische) Kreis gleichsam abzuschließen versucht.

Bereits in der religionsphänomenologischen Vorlesung 1920/21 heißt es: Beim Vollzug philosophischer Interpretationen sei die „Herauslösung von ‚Begriffen‘ und ‚Vorstellungsinhalten‘ [...] prinzipiell irreführend“ (dies geschehe wohlgerne eben infolge „der Vernachlässigung der Probleme der Hermeneutik“); es gelte vielmehr, „die ‚Ausdrücke‘ [...] als ‚Knäuel‘ von Bezügen, Sinnzusammenhängen zu nehmen“. Aber worauf es in diesem Zusammenhang hauptsächlich ankommt, ist eben dies: „Gerade die ‚Stimmung‘ ist das Entscheidende [...]“.<sup>67</sup>

Im Wintersemester 1929/30 wird einleitend knapp gesagt: „Philosophie geschieht je in einer Grundstimmung. Philosophisches Begreifen gründet in einer Ergriffenheit

<sup>66</sup> Ganz ähnlich heißt es in der ersten Hölderlin-Vorlesung. In Zusammenfassung längerer Ausführungen spricht Heidegger seine Überzeugung aus, „Stimmung lasse sich überhaupt nicht aus der Blickrichtung der überkommenen Lehre von der Seele und vom Geist begreifen, vielmehr zwingt gerade der Blick ins Wesen der Grundstimmung dazu, die geläufige Vorstellung von der Seinsart des Menschen aufzugeben und ursprünglicher zu begründen.“ (Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«, Wintersemester 1934/35, Gesamtausgabe, Bd. 39, hrsg. von S. Ziegler, Frankfurt/M. 1980 (2<sup>1989</sup>), 139; Herv. I.M.F.)

<sup>67</sup> GA 60, 134 (Herv. im Original.).

und diese in einer Grundstimmung.“<sup>68</sup> Und gleichsam als Fortsetzung lesen wir dann im zweiten Hauptwerk, den *Beiträgen zu Philosophie*: „Alles wesentliche Denken verlangt, daß seine Gedanken und Sätze jedesmal neu wie Erz aus der Grundstimmung herausgeschlagen werden. Bleibt die Grundstimmung aus, dann ist alles ein erzwungenes Geplapper von Begriffen und Worthülsen.“<sup>69</sup>

Bemerkenswert in diesen Überlegungen ist der immer wieder geltend gemachte Zusammenhang zwischen Begrifflichkeit oder Sprachausdruck und Stimmung. Das Ausgesprochene gründet dementsprechend in je einer Stimmung; es ist, was es ist, nur auf ihrem Grunde, im Ausgang von ihr. Das zugrunde gelegte Verständnis von Begrifflichkeit und Sprachausdruck ist dabei an Mündlichkeit, an der lebendigen Rede orientiert (ein weiterer lebensphilosophischer oder lebensphänomenologischer Zug: Sprache gibt es ja im Leben zunächst als Rede<sup>70</sup>), ebenso wie auch Stimmungen zunächst fürs Leben charakteristisch, im „Leben“ lebendig sind, nicht in der „Theorie“. Bleibt die Stimmung unverstanden oder wird sie verfehlt, kommt auch das Ausgesagte nicht zum Ausdruck, es bleibt gleichsam stumm: „dann ist alles ein erzwungenes Geplapper von Begriffen und Worthülsen.“

## Literatur

- Buren, J. van: *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- Dilthey, W.: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Gesammelte Schriften, Bd. 1, 9. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1990.
- Fehér, I. M.: „Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of Irrationality and the Theory of Categories“, in: C. Macann (ed.): *Martin Heidegger. Critical Assessments*, London: Routledge & Kegan Paul, 1992, Bd. II, 373–405.
- Fehér, I. M.: „Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers“, in: *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought* (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy), hrsg. von T. Kisiel, J. van Buren, Albany, N. Y.: Suny, 1994, 73–89.
- Fehér, I. M.: „Gibt es die Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadamer'scher Prägung“, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 2 (1996), 236–259.
- Fehér, I. M.: „Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of His Philosophy and the Idea of »Destruktion« on the Way to *Being and Time*“, in: *Phenomenology and Beyond: Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, vol. 21, ed. by J. D. Caputo and L. Langsdorf, in: *Philosophy Today*, vol. 40, n. 1, Spring 1996, 9–35.
- Fehér, I. M.: „Heideggers Kritik der Ontotheologie“, in: *Religion und Gott im Denken der Neu-*

<sup>68</sup> GA 29/30, 10. Es läßt sich sagen: Begreifen kann nur, der ergriffen ist; und ergriffen werden kann man nur in und aus einer Grundstimmung.

<sup>69</sup> M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Bd. 65, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1989, 21.

<sup>70</sup> Vgl. SZ § 34, S. 160ff. Die Aussage ist von da aus gesehen „ein extremes Derivat der Auslegung“ (SZ, 160).

- zeit, hrsg. von A. Franz und Wilhelm G. Jacobs, Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh, 2000, 200–223.
- Fehér, I. M.: „Ästhetik, Hermeneutik, Philosophie. Das Hermeneutisch-Werden der Philosophie im 20. Jahrhundert“, in: *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von I. M. Fehér, Heidelberg: Winter, 2003, 15–31.
- Fehér, I. M.: „Religion, Theology and Philosophy on the Way To *Being and Time*: Heidegger, Dilthey and Early Christianity“, in: *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, ed. by A. Wiercinski, S. McGrath (SUNY Series in Theology and Continental Thought), New York: State University of New York Press (im Erscheinen).
- Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke*, Bd. 3: Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger, Tübingen: Mohr, 1987.
- Heidegger, M.: „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (1989), 237–269. [PIA]
- Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, hrsg. von G. Neumann, Stuttgart: Reclam, 2002.
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, 15. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1979. [PIA-R]
- Heidegger, M.: *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske, 1957.
- Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*, 2. Aufl., Tübingen: Niemeyer, 1976.
- Heidegger, M.: *Was ist das – die Philosophie? / What is Philosophy?* Bilingual edition, trans. by J. T. Wilde and W. Kluback, Albany, NY: NCUP, o. J.
- Heidegger, M.: *Holzwege*, Gesamtausgabe, Bd. 5, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann, 1977.
- Heidegger, M.: *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann, 1976.
- Heidegger, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Sommersemester 1924, Gesamtausgabe, Bd. 18, hrsg. von M. Michalski, Frankfurt/M.: Klostermann, 2002.
- Heidegger, M.: *Platon: Sophistes*, Wintersemester 1924/25, Gesamtausgabe, Bd. 19, hrsg. I. von Schüßler, 1992.
- Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, Gesamtausgabe, Bd. 20, hrsg. von P. Jaeger, Frankfurt/M.: Klostermann, 1979 (<sup>3</sup>1996).
- Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927, Gesamtausgabe, Bd. 24, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann, 1975 (<sup>2</sup>1989).
- Heidegger, M.: *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Sommersemester 1929, Gesamtausgabe, Bd. 28, hrsg. C. von Strube, Frankfurt/M.: Klostermann, 1997.
- Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Wintersemester 1929/30, Gesamtausgabe, Bd. 29/30, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann, 1983 (<sup>2</sup>1992).
- Heidegger, M.: *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, Wintersemester 1934/35, Gesamtausgabe, Bd. 39, hrsg. von S. Ziegler, Frankfurt/M.: Klostermann, 1980 (<sup>2</sup>1989).
- Heidegger, M.: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, Wintersemester 1937/38, Gesamtausgabe, Bd. 45, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann, 1984 (<sup>2</sup>1992).
- Heidegger, M.: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Kriegsnotsemester 1919 und Sommersemester 1919, Gesamtausgabe, Bd. 56/57, hrsg. von B. Heimbüchel, Frankfurt/M.: Klostermann, 1987.

- Heidegger, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Wintersemester 1919/20, Gesamtausgabe, Bd. 58, hrsg. von H.-H. Gander, Frankfurt/M.: Klostermann, 1993.
- Heidegger, M.: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Sommersemester 1920, Gesamtausgabe, Bd. 59, hrsg. von C. Strube, Frankfurt/M.: Klostermann, 1993.
- Heidegger, M.: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Wintersemester 1920/21, Sommersemester 1921, Gesamtausgabe, Bd. 60, hrsg. von M. Jung, T. Regehly, C. Strube, Frankfurt/M.: Klostermann, 1995.
- Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Wintersemester 1921/22, Gesamtausgabe, Bd. 61, hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/M.: Klostermann, 1985.
- Heidegger, M.: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Sommersemester 1923, Gesamtausgabe, Bd. 63, hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/M.: Klostermann, 1988.
- Heidegger, M.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Bd. 65, hrsg. F.-W. von Herrmann, 1989.
- Heidegger, M.: *Besinnung*, Gesamtausgabe, Bd. 66, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann, 1997.
- Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana, Bd. III/1, Den Haag: Nijhoff, 1976.
- Pöggeler, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*, 2., um ein Nachwort erw. Aufl., Pfullingen: Neske, 1983.
- Sheehan, Th.: „Heidegger’s Philosophy of Mind“, in: G. Flistad (Hrsg.): *Contemporary Philosophy: A New Survey*, Bd. 4: *Philosophy of Mind*, The Hague: Nijhoff, 1983, 287–318.

Adresse des Autors:

Univ.-Prof. Dr. phil. István M. Fehér, V. Báthory u. 6, H-1054 Budapest