

Gestimmtes Verstehen

Wandlung des europäischen Menschenbildes mit Blick auf die phänomenologisch-hermeneutische Fassung der Stimmungen und ihre Bedeutung für die Psychotherapie

István M. Fehér

Abstract

Als Grundzug des europäischen Menschenbildes galt seit jeher der Begriff des vernünftigen Lebewesens. Gefühle und Stimmungen kamen für die Metaphysik als unterste Schicht des seelischen Lebens, als dritte Klasse der psychischen Phänomene neben Erkennen und Wollen in Betracht. Im Rahmen einer hermeneutisch-destruktiven Hinterfragung des Vernunftbegriffes, damit aber auch der metaphysischen Wesensdefinition des Menschen als *animal rationale* erfährt bei Heidegger das Affektive eine großartige Rehabilitation.

Die Bestimmung des Wesens des Menschen als *animal rationale* wurzelt in und stammt aus einer bestimmten Seinsart des Menschen, dem theoretischen Verhalten – einer Seinsart, die „nicht die einzige und nicht die nächste mögliche Seinsart dieses Seienden“ darstellt. Dem im vorhinein theoretisch eingestellten Menschen erscheint das Wesen des Menschen derart, daß dieses in die Vernunft, in das theoretische Erkennen versetzt wird. Für den theoretisch um- und eingestellten Menschen zeichnet sich dieser durch Theorie bzw. theoretisches Verhalten aus. Damit ist der Kreis abgeschlossen: es schließt sich das Theoretische letztendlich mit sich selbst zusammen. Unsichtbar bzw. im vorhinein abgeblendet werden andere Verhaltungen seelischen Lebens wie Gefühle und Stimmungen; oder sie kommen nur noch als untergeordnete psychische Phänomene neben Erkennen und Wollen in Betracht – und dann auch im Ausgang vom und gemessen am selbstverständlichen und nicht mehr hinterfragten Maßstab und Vorrang des theoretischen Erkennens.

Menschenbild und Ontologie lassen sich daher nicht voneinander trennen. Der überlieferte Begriff des Menschen ist stillschweigend ontologisch fundiert; er ist in einer Ontologie des Vorhandenen gegründet; und zwar einer solchen, die sich in ihrem Zugang zum Seienden und zum Sein stillschweigend am theoretischen Erkennen orientiert, immer schon von diesem ausgeht und es durchgehend zugrunde legt. Ist das Theoretische jedoch nicht die ursprüngliche Seinsart des Menschen und lassen sich tiefere Dimensionen des Seins des Menschen entdecken, aus denen erst das Theoretische entspringt und sich ableiten läßt, dann hört zugleich das überlieferte Bild des Menschen als *animal rationale* auf, naiv und selbstverständlich in Geltung zu bleiben.

Die grundlegende Seinsweise des Menschen ist aus dieser Sicht weniger das theoretische Erkennen als vielmehr das je gestimmte Verstehen. Das (befindliche) Verstehen und dessen Ausbildung, die Auslegung, charakterisieren das Leben des Menschen durch und durch – um diese zu vollziehen, bedarf es nicht nur nicht irgendwelcher Wissenschaft, sondern nicht einmal theoretischer Aussagen oder gar irgendwelcher sprachlicher Äußerungen.

Stimmungen gewinnen dergestalt ihre Erkenntnisfunktion zurück. Sie dienen nicht nur dazu, schon bestehende oder irgendwie bereits gewonnene Erkenntnisse einfach zu färben. Vielmehr vermögen

sie, eine Erkenntnis eigener Art zu vermitteln. Ja, sie *sind* Erkenntnisse bestimmter Art. Wie umgekehrt auch gilt: Erkenntnisse sind immer so oder so gestimmt.

Diese doppelte, miteinander zusammenhängende Einsicht hat grundlegende Bedeutung für die Praxis der Psychotherapie. Statt als bloße Begleitphänomene werden Stimmungen vielmehr in ihrem welterschließenden Charakter gefaßt. Stimmungsänderung ist von daher mit Verstehensänderung gleichzusetzen, wobei es gilt, therapeutisch beides gleichzeitig anzustreben. Der Therapeut sollte bemüht sein, praktisch zu erproben, welche Art Erkenntnis ein gestimmtes Verstehen zu vermitteln vermag, bzw. ob eine gegebenenfalls nötige Umstimmung des immer schon gestimmten Verstehens zu erwirken sei.

Die Thematik, die im folgenden zur Diskussion gestellt werden soll, läßt sich folgendermaßen knapp zusammenfassen. Als Grundzug des europäischen Menschenbildes galt seit den allerersten Anfängen der Philosophie in Griechenland bis hin zu den maßgebenden Richtungen des 19. Jahrhunderts der Begriff des vernünftigen Lebewesens. *Zoon logon echon* bzw. *animal rationale* stellt die Wesensdefinition des Menschen in der abendländischen Philosophie dar. Gefühle und Stimmungen kamen für die vorwiegend erkenntnistheoretisch eingestellte und orientierte Metaphysik als unterste Schicht des seelischen Lebens, als dritte Klasse der psychischen Phänomene neben Erkennen und Wollen in Betracht. Im Rahmen einer hermeneutisch-destruktiven Hinterfragung des Vernunftbegriffes, damit aber auch der metaphysischen Wesensdefinition des Menschen als *animal rationale* erfährt bei Heidegger das Affektive eine großartige Rehabilitation. Die grundlegende Seinsweise des Menschen ist dementsprechend weniger das theoretische Erkennen als vielmehr das je gestimmte Verstehen. Stimmungen gewinnen somit ihre Erkenntnisfunktion zurück. Diese Einsicht hat grundlegende Bedeutung für die Praxis der Psychotherapie. Statt als bloße Begleitphänomene werden Stimmungen vielmehr in ihrem welterschließenden Charakter gefaßt. Stimmungsänderung ist von daher mit Verstehensänderung gleichzusetzen, wobei es gilt, therapeutisch beides gleichzeitig anzustreben.

In meinem Vortrag soll die dergestalt zusammengefaßte Thematik etwas detaillierter erörtert werden. In einem ersten Schritt werden einige knappe Überlegungen im Hinblick auf das Problem des Menschenbildes und dessen Zusammenhang mit der Metaphysik angestellt, in dem darauf folgenden zweiten soll die Wandlung, die infolge der von Heidegger vollzogenen hermeneutischen Wende erfolgte, kurz dargestellt werden; und letztlich wird auf einige mögliche Konsequenzen der besagten Wandlung für die Praxis der Psychotherapie hinzuweisen versucht.

I. Menschenbild im Horizont der Metaphysik und Menschenverständnis als deren verborgene Grundlage

Das Menschenbild, das die europäische Philosophie von den Anfängen ihrer Geschichte beherrscht, ist maßgebend von den Griechen geprägt worden. Die Bestimmung des Menschen als des mit Vernunft begabten Lebewesens versteht dieses als Seiendes, das unter anderem in der Welt vorkommt. Der Mensch unterscheidet sich

von Leblosem und Lebendigem und hebt sich gegenüber diesen kraft seiner Auszeichnung, mit Vernunft ausgestattet zu sein, heraus. Die Einsicht, zufolge der diese traditionelle Dreiteilung des Seienden, die ihren theoretischen Niederschlag bis heute in der wissenschaftlichen Einteilung bzw. Einordnung der Disziplinen der Physik, der Biologie und der Anthropologie findet, stillschweigend an einer bestimmten Seinslehre bzw. Ontologie orientiert wird, verdanken wir Martin Heidegger. Er hat ihr auch eine eigene Benennung gegeben, die seitdem berühmt und wohlbekannt geworden ist: Ontologie des Vorhandenen bzw. der Vorhandenheit.¹ Es gebe entsprechend dieser Sehweise unterschiedliche Seiende bzw. Regionen des Seienden, die in der Welt vorkommen und sich je nach ihrem Was-sein unterscheiden lassen. Das Vorkommen selber ist ihnen gemeinsam, es bildet sozusagen ihr *genus proximum*, und es ist die jeweilige *differentia specifica*, die sie gegeneinander abgrenzt. Der Mensch ist derart das vernünftige Tier, er hebt sich aus eben dieser Region des Seienden, nämlich des Lebendigen, ab und heraus. Das All des Seienden differenziert sich nach vorhandenen Regionen, deren Vorhandenheit immerhin ihr Gemeinsames bildet. Vorhandensein ist ebenso wie Vorkommen eine bestimmte Seinsweise; es setzt dabei bei genauerem Hinsehen ein Seiendes voraus, an *dem* etwas vorkommen bzw. vorhanden sein kann, und zwar in einer spezifischen Einstellung dieses Seienden, d. h., sofern dieses Seiende sich vorher entsprechend um- und eingestellt hat. Das in Frage stehende Seiende ist das menschliche Sein, das Dasein, und die Einstellung, in der an ihm etwas überhaupt vorkommen bzw. vorhanden sein kann, ist das theoretische Erkennen. Indem sich das Dasein im vorhinein theoretisch eingestellt hat, kann ihm nunmehr das All des Seienden gemäß seinen vorhandenen Regionen inklusive des Anorganischen, Organischen und Vernunftbegabten vorkommen. Das heißt aber: wir haben mit dem Menschen zweimal bzw. auf doppelte Weise zu tun. Einerseits erscheint und findet sich der Mensch auf ein und derselben Ebene wie materielle und tierische Wesen, er ist ihnen nebengeordnet und bildet in Abgrenzung gegen sie einen Abschnitt oder eine Region des Seienden. Andererseits ist der Mensch dasjenige Seiende, dem das All des Seienden in dessen jeweiligem So-und-so-sein, vornehmlich aber in seinem Vorhandensein erscheint. Dem im vorhinein theoretisch eingestellten Menschen erscheint das Wesen des Menschen derart, daß dieses in die Vernunft, in das theoretische Erkennen versetzt wird. Für den theoretisch um- und eingestellten Menschen zeichnet sich dann dieser durch Theorie bzw. theoretisches Verhalten aus. Ist dieser Befund nicht eigentümlich?

Versuchen wir, den Sachverhalt von einer anderen Blickrichtung her ins Auge zu fassen, so sehen wir folgendes: Man stellt sich die anscheinend harmlose, naive Frage: Was ist der Mensch? Es handelt sich dabei um die Frage nach dem Wesen des Menschen. Um Was- bzw. Wesens-Fragen zu stellen, muß man sich jedoch im voraus

¹ Siehe z. B. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen 1979, 129, 286, 320. Dem Sinne nach ebd., z. B. 25, 69, 130, 160, 293, 306, 311, 403, 437; GA 20, S. 212; GA 24, S. 108ff. (Hinweise auf Heideggers Werke erfolgen nach Abkürzungen; vgl. Siglen-Verzeichnis am Ende.)

theoretisch umgestellt haben und sich dementsprechend theoretisch verhalten. Eine Frage nach dem Was bzw. dem Wesen hat ja nur Sinn auf theoretischem Boden. Im tagtäglichen Umgang mit den Dingen braucht man und pflegt man keine Wesens-Fragen zu stellen. Streng genommen gibt es da nicht einmal so etwas wie Dinge, sondern, wie Heidegger sie nennt, Zeuge.² Diese sind zur Hand oder zuhanden. Vorhanden werden sie nur, indem man sich umgestellt hat, d. h. aufhört, mit ihnen zu *tun* zu haben, und anfängt, sie nur noch zu betrachten. Im Aufhören des Tuns wird der Zugang zur Welt und Umwelt geändert. Es entsteht die theoretische Einstellung und die damit einhergehende, daraus erwachsende Frage nach dem Wesen dessen, was da – nicht mehr zu-, sondern nur noch – vorhanden ist.

Als Fazit läßt sich festhalten: Die Bestimmung des Wesens des Menschen als *animal rationale* wurzelt in und stammt aus einer bestimmten Seinsart des Menschen; und zwar einer Seinsart, die „nicht die einzige und nicht die nächste mögliche Seinsart dieses Seienden“³ darstellt. Das um den Begriff des vernünftigen Lebewesens zentrierte Menschenbild der abendländischen Philosophie kann daher keinen Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben; es muß vielmehr hinterfragt werden.

Eines scheint sicher zu sein: Menschenbild und Ontologie lassen sich nicht voneinander trennen. Der überlieferte Begriff des Menschen ist ja stillschweigend ontologisch fundiert; er ist in einer Ontologie des Vorhandenen gegründet, und zwar einer solchen, die sich in ihrem Zugang zum Seienden und zum Sein stillschweigend am theoretischen Erkennen orientiert, immer schon von diesem ausgeht, es durchgehend zugrundelegt und in Anspruch nimmt. Ist das Theoretische jedoch nicht die ursprüngliche Seinsart des Menschen und lassen sich tiefere Dimensionen des Seins des Menschen entdecken, aus denen erst das Theoretische entspringt und sich ableiten läßt, dann hört zugleich das überlieferte Bild des Menschen als *animal rationale* auf, naiv und selbstverständlich in Geltung zu bleiben. Es zeigt sich, „daß über einer Wesensbestimmung des Seienden »Mensch« die Frage nach dessen Sein vergessen bleibt, dieses Sein vielmehr als »selbstverständlich« im Sinne des *Vorhandenseins* der übrigen geschaffenen Dinge begriffen wird“.⁴

In seiner frühen Auseinandersetzung mit der philosophischen Überlieferung war es eine der frühesten und fundamentalsten Einsichten Heideggers, daß alle Seinsauslegung, d. h. Ontologie, ihren Leitfaden aus dem Gebiet des *λόγος* genommen habe, daß also einer jeden Ontologie ein bestimmtes Verständnis des Menschseins zugrundeliege. Sein Anliegen, die ontologische Tradition zu erneuern, basierte in den zwanziger Jahren eben auf dem Versuch, durch eine thematische Vertiefung des menschlichen Seins, die er der von ihm sogenannten (in Auseinandersetzung mit Husserl und dessen „natürlicher Einstellung“ entwickelten) existenzialen Analytik zugewiesen hatte, einen neuen Zugang zum Sein bzw. eine neue Grundlegung der

² SZ, 68.

³ SZ, 11.

⁴ SZ, 49.

Ontologie zu schaffen.⁵ Der ganzen abendländischen Philosophie wurde dabei vorgeworfen, sie habe ihren Ausgangspunkt in der Zuwendung zur ontologischen Problematik von einem Verständnis des menschlichen Seins genommen, das statt in einer ursprünglichen, vielmehr in einer abgeleiteten Seinsweise des Menschen, nämlich der theoretisch-betrachtenden, wurzelt. Das traditionelle Menschenverständnis hat diesen als *animal rationale* vor Augen: Descartes und der neuzeitlichen Philosophie überhaupt wird vorgeworfen, einseitig das *cogitare* des *ego* untersucht, dagegen das *sum* „völlig unerörtert“ gelassen zu haben.⁶ Wodurch sich die existenziale Analytik (hermeneutische Phänomenologie des Daseins) für Heidegger überhaupt rechtfertigen läßt, ist eben der bereits erwähnte Befund, dem zufolge in der traditionellen Anthropologie „über einer Wesensbestimmung des Seienden »Mensch« die Frage nach dessen Sein vergessen bleibt“. Der Primat sei dabei vorwiegend dem Denken überlassen, die Seinsauslegung an der Logik des λόγος, des denkenden Tieres orientiert worden. Die abendländische Philosophie ist auch bei Hegel, wie Heidegger in seiner Ende der dreißiger Jahre entstandenen Abhandlung zu Hegel bemerkt, durch die „Selbstverständlichkeit des Denkens als der Wesensauszeichnung des Menschen im Sinne des *denkenden Tieres*“ gekennzeichnet.⁷ „Der Gesichtskreis der Seinsauslegung ist [...] das Denken im Sinne des unbedingten Denkens“, wobei das Denken in seiner Fraglosigkeit als „Grundvermögen des Menschen“ gilt.⁸ Die in der griechisch-christlichen Lebensauslegung „angesetzte Idee des Menschen und des menschlichen Daseins bestimmt die philosophische Anthropologie Kants und die des deutschen Idealismus“.⁹

Besonders plastisch und klar gefaßt wird der nämliche Sachverhalt auf dem Weg zu *Sein und Zeit* 1923 in der berühmten Vorlesung über *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, die ja eben den in Frage stehenden inneren Zusammenhang von Ontologie und Menschenauffassung zum Thema hat.

Die Blickstellung auf den Menschen am Leitfaden der Definition »animal rationale«, sieht ihn im Umkreis von anderem mit ihm in der Weise des Lebens Daseienden (Pflanzen, Tiere) [...]. Die spätere und lediglich in einem indifferenten Wortsinne verstandene Definition »animal rationale«, »vernünftiges Lebewesen« verdeckt den Anschauungsboden, aus dem die Bestimmung des Menschen erwachsen ist.¹⁰

⁵ Siehe hierzu meine Aufsätze „Zum Denkweg des jungen Heidegger. II. Unterwegs zu *Sein und Zeit*: Die Auseinandersetzung mit Husserl“, in: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae, Sectio Phil. et Soc.*, XXII-XXIII, 1990, 127–153; „Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers“, in: T. Kisiel, J. van Buren (Hg.): *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany/New York 1994, 73–89.

⁶ SZ, 46.

⁷ GA 68, 15. Vgl. auch ebd., 38.

⁸ GA 68, 30, 39.

⁹ PIA, 250 (= PIA-R, 36).

¹⁰ GA 63, S. 27f., 29.

Um zu einem Neuansatz zu gelangen, „[...] muß von einer ausdrücklichen oder erst recht versteckten, unausdrücklichen Orientierung an bestimmten Ideen des Menschseins Abstand genommen werden“.¹¹

Daß für das theoretische Erkennen als maßgebende Verhaltung und Seinsweise des Menschen dessen Wesen ins Theoretische gelegt bzw. darin entdeckt wird, ist kein Zufall; hier schließt sich nämlich das Theoretische letztendlich mit sich selbst zusammen. Unsichtbar bzw. im vorhinein abgeblendet werden dabei andere Verhaltungen seelischen Lebens wie Gefühle und Stimmungen; oder sie kommen nur noch als untergeordnete psychische Phänomene neben Erkennen und Wollen in Betracht – und dann auch im Ausgang vom und gemessen am selbstverständlichen und nicht mehr hinterfragten Maßstab und Vorrang des theoretischen Erkennens – als etwas, das des *animal rationale* kaum würdig ist und worüber es deswegen eigentlich beschämt sein müßte; es gehe von da aus gesehen um ihre Selbstaufhebung im reinen Erkennen, es gelte, sie ein für allemal zu überwinden und hinter sich zu bringen, um auf diese Weise die Menschwerdung, besser: Vernunftwerdung, des *animal rationale* unter völliger Unterdrückung seiner Animalität zu vollenden.

II. Erkennen und Verstehen

In Heideggers Hinterfragung des theoretischen Weltverhaltens in seiner Fundamentaltontologie als existenzialer Analytik des menschlichen Daseins lautet der Begriff, der denjenigen des Erkennens bzw. des Wissens abzuwechseln, an seine Stelle zu treten und zugleich zu vertiefen berufen ist: Verstehen. Der Begriff des Verstehens übernimmt gleichsam den zentralen systematischen Ort, den der Begriff des Erkennens in den traditionellen Ontologien und Erkenntnistheorien einnimmt. Die für diese charakteristische Trennung von Selbsterkenntnis und Erkenntnis von Welt, die sich aus der von ihnen getroffenen Unterscheidung von Subjekt und Objekt, Ich und Welt ergibt, tritt im Begriff des Verstehens nicht mehr auf. Die grundlegende Seinsweise des Daseins ist ja das In-der-Welt-Sein, wobei Welt bzw. Weltlichkeit nicht vom Sein des Daseins zu trennen ist. „Im Verstehen von Welt“, sagt Heidegger, „ist das In-Sein immer mitverstanden, Verstehen der Existenz als solcher ist immer ein Verstehen von Welt“.¹² Das Verstehen schließt jedwede „Sicht“ in sich, so auch diejenige Sicht, die Heidegger die Durchsichtigkeit nennt, „die sich primär und im ganzen auf die Existenz bezieht“, und in bezug auf die er bemerkt, es handele sich hier um die „Bezeichnung der wohlverstandenen »Selbsterkenntnis«“.¹³ Verstehen umfaßt dabei nicht nur die Erkenntnis, sondern auch das Wissen.

Das Dasein ist in der Weise, daß es je verstanden, bzw. nicht verstanden hat, so oder so zu sein. Als solches Verstehen »weiß« es, woran es mit ihm selbst [...] ist. Dieses »Wissen« ist nicht

¹¹ GA 63, S. 27f., 29.

¹² SZ, 146.

¹³ SZ, 146.

erst einer immanenten Selbstwahrnehmung erwachsen, sondern gehört zum Sein des Da, das wesenhaft Verstehen ist.¹⁴

Eine tausendjährige Tradition des Fragens nach dem Wesen der Erkenntnis und der Einteilung menschlicher Erkenntnisvermögen hat deren Grundelemente in Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Denken (Begriff) festgesetzt. Kant hat diese als die „zwei Grundquellen des Gemüts“¹⁵ oder als die „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis“ bestimmt, Stämme, „die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen“.¹⁶ Es ist wohl von Belang, daß Heidegger in seinem hermeneutischen Hinterfragen der metaphysischen Tradition auch die genannten Grundelemente menschlicher Erkenntnis der Destruktion unterwirft, und, mehr noch, daß er im Vollzug dieser Destruktion die von Kant als unbekannt bezeichnete Wurzel, d. h. das Ursprungsgebiet oder den Einheitsgrund der disparaten Elemente, eben im hermeneutisch radikalisierten und neuformulierten Verstehensbegriff lokalisiert. „[...] alle Sicht [gründet] im Verstehen“, heißt es in *Sein und Zeit*; dadurch „ist dem puren Anschauen sein Vorrang genommen [...]. »Anschauung« und »Denken« sind beide schon entfernte Derivate des Verstehens.“¹⁷ Das „primäre Erkennen [...] ist *Auslegung*“.¹⁸

III. Der erkenntnistheoretische bzw. ontologische Verstehensbegriff

Heideggers Beanspruchung des Begriffs Verstehen greift zurück auf eine lange Tradition geisteswissenschaftlicher Hermeneutik deutscher Prägung und versteht sich auch *selbst* als eine hermeneutische Radikalisierung derselben. Der Begriff des Verstehens spielte ja eine bedeutende Rolle seit Droysen und Schleiermacher; Heidegger sieht sich aber veranlaßt, im Anschluß an Dilthey diesem Begriff eine noch größere Bedeutung beizumessen. Darauf etwas einzugehen ist umso wichtiger, da die Aufwertung der Stimmungen und Affekte an entscheidenden Punkten gerade dank (bzw. auf dem Wege) der im Verstehensbegriff erfolgten Wandlung vollzogen wird. Der grundsätzliche Unterschied besteht zwischen dem erkenntnistheoretischen bzw. dem ontologischen Verstehensbegriff.

In der Vorgeschichte der von Heidegger vollzogenen hermeneutischen Wende kommt der Behauptung – sowohl im Blick auf Dilthey als auch die Neukantianer – uneingeschränkte Geltung zu: „Verstehen und Erklären [...] fallen [...] unter den Allgemeinbegriff des Erkennens“.¹⁹ Bei der vorwiegend erkenntnistheoretischen Ausrichtung

¹⁴ SZ, § 31, S. 144. Vgl. ebd., 336.

¹⁵ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A50ff. (B74ff.)

¹⁶ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B30 (A16). Vgl. GA 21, 282f. Vgl. auch GA 3, §§ 6, 27, 31 (13ff., 134ff., 160ff.)

¹⁷ SZ, 147.

¹⁸ GA 64, 32.

¹⁹ M. Riedel: *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart 1978, 34.

der zeitgenössischen Philosophie kann dies kein Wunder nehmen. Die hermeneutische Wende Heideggers kommt genau dann zustande, wenn der Begriff Verstehen ontologisch gefaßt wird, wodurch eine eigentümliche *Doppel- und Gegenbewegung* in die Wege geleitet und vollzogen wird: das Philosophisch- (oder Ontologisch-)Werden der Hermeneutik und das Hermeneutisch-Werden der Philosophie (oder der Ontologie). Ontologie wird hermeneutisch, und Hermeneutik wird ontologisch.

Für die phänomenologisch-hermeneutische Ontologie Heideggers stellt das Verstehen nicht mehr einen Methodenbegriff dar. Für Dilthey war Verstehen ein „Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen“.²⁰ Für Heidegger ist Verstehen dagegen keine Erkenntnisweise mehr – und schon gar nicht Erkenntnisart von so etwas wie Innerem. Vielmehr ist es, wie Gadamer es Heidegger folgend zusammenfassend formuliert hat, „die ursprüngliche Vollzugsform des Daseins“, „der ursprüngliche Seinscharakter des menschlichen Lebens selber“: Verstehen ist „vor aller Differenzierung [...] in die verschiedenen Richtungen des pragmatischen oder theoretischen Interesses [...] die Seinsart“ des Menschen, der sogar „seinem eigenen Seinsvollzug nach Verstehen ist“.²¹

Verstehen ist für Heidegger sicherlich „nicht primär ein Erkennen, sondern [...] eine Grundbestimmung der Existenz selbst“.²² Heidegger legt jedoch großen Wert darauf, nicht nur die Ursprünglichkeit seines Verstehensbegriffs herauszustellen, sondern auch mit Nachdruck hervorzuheben, wie der erkenntnistheoretische Verstehensbegriff im ontologischen fundiert ist. Wenn Verstehen „nicht primär ein Erkennen“ ist, so kann es doch noch sozusagen sekundär ein solches sein. Und in der Tat verhält es sich so. „»Verstehen«“, so sagt Heidegger in *Sein und Zeit*, „[...] im Sinne einer möglichen Erkenntnisart unter anderen, etwa unterschieden von »Erklären«, muß mit diesem als existenziales Derivat des primären, das Sein des Da überhaupt mitkonstituierenden Verstehens interpretiert werden.“²³ Besonders klar tritt aber der genannte Unterschied in der Vorlesung des Sommersemesters 1927 hervor, wo Heidegger sagt: „Verstehen ist eine ursprüngliche Bestimmtheit der Existenz des Da-

²⁰ W. Dilthey: „Die Entstehung der Hermeneutik“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, 2. Aufl., Stuttgart/Göttingen 1957, 318. Im Rücken des erkenntnistheoretischen Dualismus von Erklären und Verstehen steckt jedoch ein latenter ontologischer Dualismus von Natur und Geist bzw. Natur und Geschichte. Wenn Dilthey (in den „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“) charakteristischerweise sagt, „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir“ (ebd., 144), dann ist der Grund dafür zugleich, daß die Natur das uns Fremde und Andersartige, das Seelenleben (der Geist und auch die Geschichte) aber das uns irgendwie schon Bekannte und Vertraute sei. Dieser latent ontologische Dualismus macht ersichtlich, warum letztendlich auf dem Gebiet „Natur“ kein „Verstehen“ stattfinden könne und demnach so etwas wie „Verstehen der Natur – interpretatio naturae – [...] ein bildlicher Ausdruck“ (ebd., 318) – ein wahres hölzernes Eisen, könnten wir sagen – bleiben müsse.

²¹ H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen 1985, 264, 268. Vgl. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 440.

²² GA 24, 390.

²³ SZ, 143. Vgl. ebd., 336.

seins, abgesehen davon, ob das Dasein erklärende oder verstehende Wissenschaft treibt. [...]“ „Die erklärenden und verstehenden Wissenschaften [...] sind nur möglich, weil das Dasein in sich selbst als existierendes verstehendes ist.“²⁴ Dieses Fundierungsverhältnis läßt sich keineswegs umkehren.

Aus den verschiedenen Möglichkeiten des Verstehens [...] entspringen auch die verschiedenen Stufen und Formen des theoretischen Verstehens, bestimmte Formen möglicher verstehender Wissenschaften. Es ist aber immer im Auge zu behalten, daß Verstehen nie durch noch so viele Kenntnisse und Beweise zu gewinnen ist, sondern umgekehrt alles Erkennen, erkennende Beweisen und Beischaffen von Argumenten, Quellen und dergleichen setzt immer schon Verstehen voraus.²⁵

Das Verstehen wird somit phänomenologisch radikalisiert nicht mehr auf das Gebiet der Wissenschaftstheorie, und erst recht nicht auf das der Geisteswissenschaften beschränkt.²⁶ „Verstehen“ wird nicht nur da vollzogen, wo man Wissenschaft, und vornehmlich Geisteswissenschaft, betreibt, sondern Verstehen findet überall statt, wo man mit den Dingen seiner Umwelt, den anderen Menschen und existierend mit seinem Selbst zu tun hat. Verstehen hat demgemäß mit Seinkönnen zu tun, es ermöglicht und begleitet die menschliche Existenz vom Anfang bis zum Ende. Es gehört zum „eigensten Sein“ des Daseins, so sagt Heidegger, „ein Verständnis davon zu haben und sich je schon in einer gewissen Ausgelegtheit seines Seins zu halten“.²⁷

Das phänomenologisch-ontologisch radikalisierte Verstehen ist sowenig ein Wissen vom Abstand, das aus theoretischen Betrachtungen entspringt, daß es vielmehr – und hier kommen wir zu seinem inneren Zusammenhang mit den Stimmungen – mit Befindlichkeit und d. h. mit Gestimmtsein durchdrungen ist. „Verstehen ist immer gestimmtes“, schreibt Heidegger. Umgekehrt gilt aber ebenso: „Befindlichkeit hat je ihr Verständnis“,²⁸ d. h., sie gibt jeweils dem Dasein etwas zu verstehen – eben das, „wie einem ist und wird“,²⁹ „woran es mit ihm selbst [...] ist.“ Verstehen ist dergestalt keine irgendwie geartete Zugabe, die der Befindlichkeit von außen hinzuträte, sondern diese ist in sich selbst verstehend.³⁰ Die Befindlichkeit zeigt an, heißt es in der unveröffentlicht gebliebenen und erst 2004 zugänglich gewordenen Abhandlung über den Begriff der Zeit, „wie einem dabei zumute ist.“³¹ Sie ist „weder Erfahrung von inneren Erlebnissen, noch darf Befindlichkeit als theoretisches Erfassen interpretiert werden“.³² Gegen die traditionelle Herabsetzung der Affekte durch

²⁴ GA 24, 390f., 392.

²⁵ GA 20, 358. Zur Unterscheidung Erklären–Verstehen siehe auch GA 39, 246ff.

²⁶ Zusammenfassend hierzu siehe J. Grondin: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, 121f.

²⁷ SZ, 15. Vgl. GA 63, 15: zum Sein des Daseins gehört, „irgendwie in Ausgelegtheit zu sein“.

²⁸ SZ, 142. Vgl. ebd., 252.

²⁹ SZ, 134.

³⁰ Vgl. SZ, 335.

³¹ GA 64, 33.

³² GA 64, 33.

die ganze Metaphysik – eine Tatsache, die damit innigst zusammenhängt, daß die Metaphysik ihren Zugang zum Sein auf der Ebene der theoretischen Einstellung suchte – erfährt so bei Heidegger das Affektive eine großartige Rehabilitation. Das wird anhand von Heideggers kürzlich edierter Vorlesung über Aristoteles' *Rhetorik* ganz klar.³³ Von daher gewinnt Heideggers knapper Hinweis in *Sein und Zeit*, Aristoteles' *Rhetorik* müsse „– entgegen der traditionellen Orientierung des Begriffes der Rhetorik an so etwas wie einem »Lehrfach« – als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins aufgefaßt werden“³⁴, besondere Aussagekraft. Das Affektive wird in seinem wesenhaften Erschließungscharakter verstanden; weit davon entfernt, bloße „Begleitphänomene“ darzustellen, die auf dem Gebiet der „psychischen Phänomene, als deren dritte Klasse [...] neben Vorstellen und Wollen fungieren“³⁵, oder als „unterste Schicht des seelischen Lebens“³⁶ angesehen zu werden, vermögen Affekte und Gefühle, das Sein des Daseins ihm selbst besser zu erschließen als jedwedes theoretisches Wissen. Heißt es bei Brentano mit Hinweis auf Kant: „Wie auch immer Lust und Unlust ein Erkennen voraussetzen, so sei doch eine Erkenntnis schlechterdings kein Gefühl, und ein Gefühl schlechterdings keine Erkenntnis“,³⁷ so stellt Heideggers Reaktion darauf nichts als einen einzigen lebenslangen Widerstand dar.

Das menschliche Dasein ist dergestalt für Heidegger als „gestimmtes Sichbefinden“³⁸ zu begreifen. Dasein ist „je schon immer gestimmt“.³⁹ Für die traditionelle, intellektualistisch-theoretisch eingestellte Sehweise gelten Stimmungen freilich „als flüchtige Erlebnisse, die das Ganze des »Seelenzustandes« »färben.«“⁴⁰ Demgegenüber betont Heidegger mit Nachdruck:

³³ Vgl. GA 18.

³⁴ SZ, 138. Die diesem Hinweis entsprechende Stelle ist wohl GA 18, 109f. Siehe hierzu Gadamer zusammenfassenden Rückblick: „Es war in der Tat ein neuer, ungewöhnlicher Zugang, den Heidegger zu Aristoteles fand. Es ging sozusagen von unten her, vom faktischen Leben heraus, an ihn heran. Seine ersten Vorlesungen behandelten nicht die Metaphysik oder die Physik des Aristoteles, sondern die Rhetorik. [...] Die aristotelische Rhetorik wurde für Heidegger zur Einführung in die philosophische Anthropologie. Im zweiten Buch der aristotelischen Rhetorik fand Heidegger im besonderen die Lehre von den Affekten, von den *Pathe*, den Bereitschaften und den Widerständen, die der Hörer dem Redner gegenüber empfindet. Im Blick auf dieses aristotelische Denk-Vorbild und von seinen eigenen lebendigen Erfahrungen erfüllt, gewann Heidegger Einblick in die Bedeutung der »Befindlichkeit.«“ (H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, 399)

³⁵ SZ, 139. Siehe GA 18, 192: „Es handelt sich nicht um »seelische Zustände« mit »körperlichen Begleiterscheinungen« [...].“ Neben der zeitgenössischen naturalistisch eingestellten Psychologie hat Heidegger vor allem Brentano im Auge; vgl. *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zweiter Band. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Hamburg 1971.

³⁶ O. F. Bollnow: *Das Wesen der Stimmungen*, 2. erw. Aufl., Frankfurt/M. 1943, 19.

³⁷ F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt, a. a. O.*, 11f. Siehe neuerdings auch GA 64, 34.

³⁸ SZ, 135.

³⁹ SZ, 134.

⁴⁰ SZ, 340.

Das Gestimmtsein bezieht sich nicht zunächst auf Seelisches, ist selbst kein Zustand drinnen, der dann auf rätselhafte Weise hinausgelangt und auf die Dinge und Personen abfährt. Sie ist eine existenziale Grundart der gleichursprünglichen Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesenhaft In-der-Welt-sein ist.⁴¹

Das (befindliche) Verstehen und dessen Ausbildung, die Auslegung, charakterisieren somit das Leben des Menschen durch und durch – um diese zu vollziehen, bedarf es nicht nur nicht irgendwelcher Wissenschaft, sondern nicht einmal theoretischer Aussagen oder gar irgendwelcher sprachlicher Äußerungen. Wenn jemandem, um uns eines berühmten Beispiels Heideggers zu bedienen, in hantierendem Umgang mit einem Hammer dieser sich als zu schwer erweist, braucht er den Sachverhalt in einer Aussage gar nicht auszusprechen (sagend: „Der Hammer ist zu schwer“, deren vorausgesetzter „Sinn“ nach der Auffassungsart der „Logik“ darin bestünde, daß das Hammerding die Eigenschaft der Schwere hat), sondern er braucht das ungeeignete Werkzeug einfach nur wegzulegen: In diesem Wechseln selbst vollzieht sich nun die ursprünglichste Auslegung – ohne dabei gegebenenfalls „ein Wort zu verlieren“.⁴²

IV. Einheit von Verstehen und Gestimmtsein als der Metaphysik gegenübergestelltes neues Menschenbild und dessen Bedeutung für die Psychotherapie

Wird das traditionelle metaphysische, um den Vernunftbegriff und die Auffassung des Menschen als *animal rationale* zentrierte Menschenbild hinterfragt, so können die überlieferten – einander zwar diametral entgegengesetzten, sich aber gleichzeitig ergänzenden und bedingenden – Positionen des Rationalismus bzw. des Irrationalismus auch nicht unberührt bleiben. Es handelt sich dabei um ein Bestreben, das sich durch Heideggers ganzen Denkweg hindurchzieht und das den Kern seiner hermeneutischen Wende ausmacht. Gegen das Gegensatzpaar Rationalismus-Irrationalismus werden bereits in seiner Habilitationsschrift Bedenken angemeldet: „Philosophie als vom Leben abgelöstes, rationalistisches Gebilde ist *machtlos*, Mystik als irrationalistisches Erleben ist *ziellos*“,⁴³ heißt es hier unter den Schlußfolgerungen. 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

⁴¹ SZ, 137.

⁴² Vgl. SZ, 157. Den hermeneutischen Verstehensbegriff Heideggers und Gadamer habe ich detaillierter darzustellen versucht in meinem an der 12. Jahrestagung der Martin-Heidegger-Gesellschaft im Oktober 2002 in Meßkirch gehaltenen Vortrag; siehe I. M. Fehér: „Verstehen bei Heidegger und Gadamer“, in *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*, hg. von G. Figal und H.-H. Gander (Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, Bd. 7), Frankfurt/M. 2005, 89–115.

⁴³ GA 1, 410.

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. Sie bewegt sich aber nicht etwa auf einem mittleren Weg [...], sondern radikal in einer *ganz ursprünglichen Richtung*, die diesem beliebten Gegensatz überhaupt nicht begegnet.⁴⁴

Die hier angedeutete „ganz ursprüngliche Richtung“ ist eben die, die ihren begrifflichen Niederschlag dann im Konzept des gestimmten Verstehens findet. Dieses hat ja als Quelle oder Ursprung „Anschauung“ und „Denken“ zu seinen „schon entfernte[n] Derivate[n]“ – und reine, d. h. theoretisch-empirische, Anschauung wird bereits in der Vorlesung 1919 durch „hermeneutische Intuition“ abgelöst.⁴⁵ In seinem späteren Denken spricht Heidegger nach wie vor in gleichem Ton z. B. von dem geschichtlichen „Wechselspiel zwischen »Rationalismus und Irrationalismus«“⁴⁶ – das „Irrationale“ bezeichnet er dabei als „Milchbruder des »Rationalen«“⁴⁷, als dessen „Mißgeburt“⁴⁸ –, oder vom „unwürdige[n] Versteckspiel [...] zwischen dem Irrationalen und Rationalen“⁴⁹, vom „Wechselgeschäft“, in das sich beide „verstricken“⁵⁰, – und bis zum Ende der sechziger Jahre bleibt seine Stellung unverändert. Ausschlaggebend ist dabei die Einsicht: „Wer die Philosophie als irrational bestimmen will, nimmt dabei das Rationale zum Maßstab der Abgrenzung, und zwar in einer Weise, daß er wiederum als selbstverständlich voraussetzt, was die Ratio ist.“⁵¹ Wenn es „kein guter Rat [ist], die Philosophie zum voraus als Sache der Ratio auszugeben“, so soll also damit keineswegs dem Irrationalismus das Wort geredet werden. Denn:

⁴⁴ GA 58, 20. (Herv. I.M.F.). „Der Irrationalismus – als Gegenspiel des Rationalismus –, so heißt eine treffende Besinnung auf den genannten Sachverhalt in *Sein und Zeit*, „redet nur schielend von dem, wogegen dieser blind ist“ (SZ, 136). In bezug auf das Verhältnis von Rationalem und Irrationalem taucht der Ausdruck „Schielen“ auch im Kunstwerkaufsatz auf; vgl. GA 5, 9 f.

⁴⁵ GA 56/57, 117.

⁴⁶ EM, 136. Wobei der Irrationalismus, so fährt Heidegger fort, „nur die offenkundig gewordene Schwäche und das vollendete Versagen des Rationalismus [ist] und damit selbst ein solcher. Irrationalismus ist ein Ausweg aus dem Rationalismus, welcher Ausweg nicht ins Freie führt, sondern nur *noch* mehr in den Rationalismus verstrickt, weil dabei die Meinung erweckt wird, dieser sei durch bloßes Neinsagen überwunden [...]“ (ebd.). Vgl. hierzu: „der Irrationalismus als Absage an die ratio herrscht unerkannt und unbestritten in der Verteidigung der »Logik«, die glaubt, einer Besinnung auf den *logos* und auf das in ihm gründende Wesen der ratio ausweichen zu können“ (*Brief über den »Humanismus«*, GA 9, 349).

⁴⁷ Und als „in gleicher Weise bodenlos und überdies jeweils noch abhängig von der Art, wie das »Rationale«, das man verneint, zuvor bestimmt worden“ ist (GA 52, 133).

⁴⁸ „Der Ursprung des Kunstwerkes“, GA 5, 10.

⁴⁹ N 2, 372.

⁵⁰ „Am bedenklichsten ist [...] der Vorgang, daß sich der Rationalismus und der Irrationalismus gleichermaßen in ein Wechselgeschäft verstricken, aus dem sie nicht nur nicht herausfinden, sondern nicht mehr herauswollen“ (*Zur Seinsfrage*, GA 9, 388).

⁵¹ WP, 24. Siehe auch SD, 79: „Solange die Ratio und das Rationale in ihrem Eigenen noch fragwürdig bleiben, ist auch die Rede von Irrationalismus bodenlos.“

„Sobald wir [...] 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.“⁵² Der Rationalismus soll letztendlich nicht *zugunsten* des Irrationalismus, sondern vielmehr *mit* diesem gleichzeitig zurücktreten, wenn einmal der Begriff der Ratio, der als „Maßstab der Abgrenzung“ zugrundeliegt, statt als selbstverständlich vorausgesetzt zu werden, hermeneutisch-destruktiv hinterfragt wird.

Im Rahmen der hier kurz dargestellten Hinterfragung des Vernunftbegriffes, damit aber auch der metaphysischen Wesensdefinition des Menschen als *animal rationale*, erfährt also bei Heidegger das Affektive eine großartige Rehabilitation. Die grundlegende Seinsweise des Menschen ist das je gestimmte Verstehen. Wie das Verstehen kann ebensowenig die Gestimmtheit je suspendiert werden. Die Stimmungen gewinnen dabei ihre Erkenntnisfunktion zurück. Sie dienen nicht nur dazu, schon bestehende oder irgendwie bereits gewonnene Erkenntnisse einfach zu färben. Vielmehr vermögen sie, eine Erkenntnis eigener Art zu vermitteln. Ja, sie *sind* Erkenntnisse bestimmter Art. Wie umgekehrt auch gilt: Erkenntnisse sind immer so oder so gestimmt.

Diese doppelte, miteinander zusammenhängende Einsicht hat grundlegende Bedeutung für die Praxis der Psychotherapie. Statt als bloße Begleitphänomene sollen Stimmungen in ihrem welterschließenden Charakter gefaßt werden. Die Psychotherapeuten sollten von daher den Stimmungen im Hinblick auf die jeweils in ihnen enthaltenen Existenz- und Weltverständnisse hin nachgehen, sie daraufhin prüfen und womöglich auf ihre Änderung hinwirken. Gemäß dieser engen Zusammengehörigkeit ist Stimmungsänderung jeweils mit Verstehensänderung gleichzusetzen, wobei es gälte, therapeutisch beides gleichzeitig anzustreben. Vor diesem Hintergrund verspricht der Versuch, Stimmungen (wie z. B. Angst, Furcht, usw.) in sich selbst zu behandeln und zu ändern, wenig aussichtsreich zu sein. Die traditionell anmutende Behandlung, die Wirklichkeit oder die Realität sähe so und so aus, die negativen Stimmungen des Patienten seien deshalb z. B. grundlos oder zumindest unbegründet, nimmt eine Trennung von Erkenntnis und Stimmung vor, abgesehen davon, daß sie dazu noch meint, letztere herabsetzen oder unterschätzen zu können. Darin bestünde das, was als die intellektualistische Abbiegung oder Verirrung der Psychotherapie genannt werden könnte. Der Therapeut sollte vielmehr bemüht sein, praktisch zu erproben, welche Art Erkenntnis ein gestimmtes Verstehen zu vermitteln vermag, bzw. ob eine gegebenenfalls nötige Umstimmung des immer schon gestimmten Verstehens zu erwirken sei. Die Totalität des Menschen als gestimmtes Verstehen legt es nahe, ihn als ganzes Seiendes zu behandeln und das den Stimmungen jeweils zugrundeliegende bzw. sie begleitende Verstehen ans Tageslicht zu bringen mit der Absicht, die mögliche Störung desselben abzuwehren und damit dem Dasein zu einem neuen – gestimmten – Verstehen und, was damit gleichbedeutend ist, einem neuen Seinkönnen zu verhelfen.

⁵² WP, 24.

Literatur

Siglenverzeichnis der zitierten Werke Heideggers

- PIA „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, hg. von H.-U. Lessing, in: *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (1989), 237–269.
- PIA-R *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, hg. von G. Neumann, Stuttgart: Reclam, 2002.
- SZ *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen: Niemeyer, 1979.
- EM *Einführung in die Metaphysik*, 4. Aufl., Tübingen: Niemeyer, 1976.
- N 2 *Nietzsche*, Bd. 2, Pfullingen: Neske, 1961.
- SD *Zur Sache des Denkens*, 2. Aufl., Tübingen: Niemeyer, 1976.
- WP *Was ist das – die Philosophie? / What is Philosophy?* Bilingual edition, trans. by Jean T. Wilde and William Kluback, Albany, NY: NCUP, o. J.

Heideggers *Gesamtausgabe* (Frankfurt/M.: Klostermann, 1975ff.) wird unter der Sigle GA mit Band- und Seitenzahl zitiert. Hier folgen die Angaben zu den zitierten Bänden:

- GA 1 *Frühe Schriften*, GA, Bd. 1, hg. von F.-W. von Herrmann, 1978.
- GA 5 *Holzwege*, GA, Bd. 5, hg. F.-W. von Herrmann, 1977.
- GA 9 *Wegmarken*, GA, Bd. 9, hg. von F.-W. von Herrmann, 1976.
- GA 18 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Sommersemester 1924, GA, Bd. 18, hg. von M. Michalski, 2002.
- GA 19 *Platon: Sophistes*, Wintersemester 1924/25, GA, Bd. 19, hg. von I. Schüßler, 1992.
- GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA, Bd. 20, hg. von P. Jaeger, 1979 (³1996).
- GA 21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Wintersemester 1925/26, GA, Bd. 21, hg. von W. Biemel, 1976 (²1995).
- GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927, GA, Bd. 24, hg. von F.-W. von Herrmann, 1975 (²1989).
- GA 39 *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, Wintersemester 1934/35, GA, Bd. 39, hg. von S. Ziegler, 1980 (²1989).
- GA 52 *Hölderlins Hymne »Andenken«*, Wintersemester 1941/42, GA, Bd. 52, hg. von C. Ochwadt, 1982.
- GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*, Kriegsnotsemester 1919 und Sommersemester 1919, GA, Bd. 56/57, hg. von B. Heimbüchel, 1987.
- GA 58 *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Wintersemester 1919/20, GA, Bd. 58, hg. von H.-H. Gander, 1993.
- GA 63 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Sommersemester 1923, GA, Bd. 63, hg. von K. Bröcker-Oltmanns, 1988.
- GA 64 *Der Begriff der Zeit*, GA, Bd. 65, hg. von F.-W. von Herrmann, 2004.
- GA 65 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65, hg. von F.-W. von Herrmann, 1989.
- GA 68 *Hegel*, GA, Bd. 68, hg. von I. Schüßler, 1993.

Weitere zitierte Literatur

- Bollnow, O. F.: *Das Wesen der Stimmungen*, 2. erw. Aufl., Frankfurt/M.: Klostermann, 1943.
- Brentano, F.: *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zweiter Band. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Hamburg: Meiner, 1971.
- Dilthey, W.: „Die Entstehung der Hermeneutik“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, 2. Aufl., Stuttgart/Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, 317–338.
- Fehér, I. M.: „Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger’s Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers“, in: T. Kisiel, J. van Buren (Hg.): *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany/New York: SUNY Press 1994, 73–89.
- Fehér, I. M.: „Verstehen bei Heidegger und Gadamer“, in „*Dimensionen des Hermeneutischen*“: *Heidegger und Gadamer*, hg. von G. Figal und H.-H. Gander (Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, Bd. 7), Frankfurt/M.: Klostermann, 2005, 89–115.
- Fehér, I. M.: „Zum Denkweg des jungen Heidegger. II. Unterwegs zu *Sein und Zeit*: Die Auseinandersetzung mit Husserl“, in: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae, Sectio Phil. et Soc.*, XXII-XXIII, 1990, 127–153.
- Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke*, Tübingen: Mohr, 1985ff.
- Grondin, J.: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- Riedel, M.: *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1978.

Adresse des Autors:

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