

DIE «ETHISCHE» DIMENSION DER HEIDEGGERSCHEN PHILOSOPHIE: DIE FRAGE NACH DER URSPRÜNGLICHEN ETHIK

NATALIA ARTEMENKO

PhD in Philosophy, Senior Lecturer of the Department of Ontology and Epistemology, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 199034 St. Petersburg, Russia.

E-mail: artemenko_natalia@yahoo.com

«ETHICAL» DIMENSION OF HEIDEGGER'S PHILOSOPHY:
THE QUESTION OF THE ORIGINS OF ETHICS

The theme «Heidegger and ethics» remains controversial among the researchers of Heidegger. Somehow it turns to talk about Heidegger and do not raise issues of ethics and, by contrast, the talks about ethics often directly concern the figure of Heidegger. Our task is not to justify the possibility of «Heidegger's ethics». The question of ethics in Heidegger's philosophy should be shown as quite competent as well as the demonstration an ethical perspective in his thinking at different stages. However, the very first difficulty that we face, setting themselves above the problem is that Heidegger quite rare and very specific — for the most part even negative — spoke about ethics. The second problem — quite obvious here — Heidegger did not leave us any systematic work devoted to ethics. In this article we try to trace the path of Heidegger's thinking in order to understand where there is any possibility of the ethical dimension in Heidegger's philosophy which is seen by different researchers in the different manners. Heidegger proposes to consider ethics in its original source, distinguishing it from morality as well as from «ethics» as a «philosophical discipline» closed to the social or political issues. Heidegger distinguishes ἔθος and ἦθος, preferring to talk about «ethos» and not about «ethics». The main «hero» for Heidegger is Aristotle. Heidegger was not so much influenced by Aristotle as he helped to bring Aristotle to some entirely new and unexpected interpretation which is differ from the traditional interpretation. We must say that Heidegger from the outset challenged the established and entrenched in the European metaphysics the primacy of practical over the theoretical. To rethink the «first» of the *first philosophy* — that's what Heidegger attempts, referring to the Aristotelian texts. The leading question in regard to the interpretation of Aristotle is the question about existential objectness, in which and through which human existence and the existence of life being interpreted. Heidegger asks himself what is a phenomenal base of the explication of Dasein and what categories occur here. We are following this question in the article, beginning with the project of the hermeneutic phenomenology and ending with the existential-historical thinking as significant milestones of Heidegger's path of thinking.

Key words: ethics, ἔθος, ἦθος, Aristotle, Dasein, existence, being, ontology, ontic foundation, hermeneutic phenomenology, factuality, Ereignis.

© Natalia Artemenko

«ЭТИЧЕСКОЕ» ИЗМЕРЕНИЕ ХАЙДЕГГЕРОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ:
ВОПРОС ОБ ИСТОКАХ ЭТИКИ

НАТАЛЬЯ АРТЁМЕНКО

Кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания Института философии СПбГУ, 199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: artemenko_natalia@yahoo.com

Тема «Хайдеггер и этика» до сих пор среди исследователей Хайдеггера остается спорной. Каким-то образом получается говорить о Хайдеггере без того, чтобы при этом затрагивались вопросы этики, и, напротив, разговоры об этике часто не оставляют без внимания фигуру Хайдеггера. Наша задача не состоит в том, чтобы обосновать возможность «хайдеггеровской этики». Вопрос об этическом в хайдеггеровской философии следует показать как вполне правомочный, а также продемонстрировать наличие этической проблематики в его мышлении на разных этапах. Однако, первая же сложность, с которой мы сталкиваемся, ставя перед собой вышеуказанную задачу, состоит в том, что сам Хайдеггер довольно редко и весьма специфично — большей частью даже негативно — высказывался об этике. Вторая сложность — вполне очевидная здесь — Хайдеггер не оставил нам никакого систематического труда, посвященного этике. В статье мы пытаемся проследить мыслительный путь самого Хайдеггера таким образом, чтобы попытаться понять, где находится возможность этического измерения хайдеггеровского мышления, усматриваемая разными исследователями на разный манер. Хайдеггер предлагает продумать этику в ее первоначальном истоке — отличая ее и от морали, и от «этики» как «философской дисциплины», близкой к социальной или политической проблематике. Хайдеггер отличает $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ и $\eta\theta\omicron\varsigma$, предпочитая говорить не об «этике», а об «этосе». Главный «герой» здесь для Хайдеггера — это Аристотель. Хайдеггер не столько был подвержен влиянию Аристотеля, сколько сам способствовал приведению Аристотеля к какой-то совершенно новой и неожиданной интерпретации, расходящейся с традиционным толкованием. Надо сказать, что Хайдеггер с самого начала оспаривал сложившийся и закрепившийся в европейской метафизике примат теоретического над практическим. Переосмыслить «первое» первой философии — вот ни много ни мало на что замахивается Хайдеггер, обращаясь к аристотелевским текстам. Ведущий вопрос в интерпретации Аристотеля касается бытийной предметности, в которой истолковывается бытие человека и бытие жизни. Хайдеггер спрашивает себя, каким является феноменальное основание экспликации человека и какие категории из этого основания происходят. За этим вопросом следуем и мы в данной статье, начиная с проекта герменевтической феноменологии и заканчивая бытийно-историческим мышлением как существенными вехами пути Хайдеггера.

Ключевые слова: этика, $\epsilon\theta\omicron\varsigma$, $\eta\theta\omicron\varsigma$, Аристотель, Dasein, сущее, бытие, онтология, онтический фундамент, герменевтическая феноменология, фактичность, Ereignis.

Das Thema «Heidegger und die Ethik» bleibt in der Heidegger-Forschung bis heute umstritten. Auf die eine oder andere Weise kann man über Heidegger sprechen, ohne die Fragen der Ethik mit einzubeziehen; und umgekehrt ist es genauso sinnvoll, über Ethik zu sprechen, ohne Heidegger zu erwähnen. Wir versuchen genau auf diese Konjunktion zu achten: Heidegger *und* Ethik, ohne die ethische Fragestellung zu «heideggeria-

nisieren» und ohne Heideggers Philosophie zu «ethisieren».¹ Um nicht in diese beiden Extreme zu verfallen, sollte man Heideggers Denkweg so verfolgen, um versuchen zu verstehen, worin die Möglichkeit der ethischen Dimension im Denken Heideggers liegt, die durch verschiedene Forscher auf verschiedener Weise gesehen wurde.

In diesem Zusammenhang könnte man zwei Fragen stellen: 1. Warum gibt es bis jetzt keine Klarheit und Einstimmigkeit in der heutigen Heideggerforschung hinsichtlich der Möglichkeit, die ethische Dimension in *Sein und Zeit* zu erfassen? 2. Kann man über *verschiedene* ethische Phänomene in Heideggers Philosophie sprechen, die den verschiedenen Perioden in Heideggers Schaffens entsprechen, oder stellt der Begriff des Ethischen ein gewisses einheitliches und einziges Phänomen vor, das in verschiedenen Gestalten und allen Differenzen zuwider im Lauf des ganzen Denkweges von Heidegger immer wieder aufkommt?

Unser Ziel besteht nicht darin, eine Möglichkeit der «heideggerschen Ethik» zu begründen. Die Frage über das Ethische in Heideggers Philosophie sollte man als vollkommen berechtigt anerkennen und auch das Vorhandensein der ethischen Problematik in seinem Denken in verschiedenen Perioden demonstrieren. Aber die erste Schwierigkeit, mit der man konfrontiert wird, wenn man sich das obengenannte Ziel zur Aufgabe macht, besteht darin, dass Heidegger selbst ziemlich selten und höchst spezifisch, am meisten sogar negativ, über die Ethik sprach. Die zweite Schwierigkeit ist hier völlig offensichtlich: Heidegger hat uns kein systematisches Werk hinterlassen, das der Ethik gewidmet ist. In diesem Zusammenhang sieht eine Menge Interpretationen von Heidegger, in denen das Verstehen der ethischen Dimension seines Denkens dargelegt wird, etwas entmutigt aus. Deshalb sollte man die Interpreten selbst «der ethischen Halluzination» überführen oder auch nach ihnen versuchen, die ethische Dimension in Heideggers Philosophie aufzudecken. Denn es ist kein Zufall, dass viele Studierenden von Heidegger selbst und viele von denen, die in seine Bahn geraten sind (Hanna Arendt, Hans Jonas, Hans-Georg Gadamer, Emmanuel Lévinas, Joachim Ritter), sich mit ethischen Fragen ziemlich intensiv beschäftigten.

Sicherlich gibt es Gründe zu zweifeln, dass Heideggers Philosophie als Stimulus für die ethischen Forschungen dienen konnte. Unter anderem kann man von den zwei folgenden Begründungen ausgehen: 1. Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* war ursprünglich als ein Projekt konzipiert, bei dem es im Kern nicht um den Menschen als Menschen geht, sondern um die «Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt». Im Zusammenhang mit dieser Frage wird der Mensch als Dasein betrachtet, d.h. als ein solches Seiende, das in einem ausgezeichneten Verhältnis zum Sein steht. Der Mensch als Dasein ist ein seinsverstehendes Seiendes, das einzige Seiende, in dessen Sein es um sein eigenes Sein geht, dessen Merkmal sein Verstehen des Seins ist. Aus diesem Grund werden die Analytik des Daseins und die Ausarbeitung seiner Grundstrukturen vorgenommen, damit die Frage nach dem Sein, das Ziel des ganzen Werks, angemessen gestellt werden kann. Dementsprechend

¹ Hierzu vgl. (Aurenque, 2011, 15).

wird die Aufklärung des Daseins als eines besonderen Seienden lediglich als das *Mittel*, das Instrument, betrachtet, das für die Aufklärung der Hauptfrage notwendig ist. 2. Daraus folgt: Die Kritik an der Möglichkeit der ethischen Dimension in Heideggers Philosophie kann völlig berechtigt scheinen. Kein ethischer Ansatz ist mit der betonten «Neutralität» des Daseins vereinbar, an der Derrida heftig Kritik übte (Derrida, 1988, 117–122) und über die Lévinas ironisch aussprach: «Bei Heidegger hat das *Dasein* niemals Hunger» (Lévinas, 1993, 191) [vgl. auch (Aurenque, 2011, 17)]. Diese Kritik scheint auf den ersten Blick vollkommen berechtigt zu sein. Man sollte aber sehen, dass die Neutralität des Daseins das Moralische sozusagen «annulliert», aber nicht das Ethische an sich.

Ein weiteres Problem, mit dem man unvermeidlich konfrontiert wird, wenn man die Frage nach dem Ethischen in Heideggers Philosophie stellt, besteht in der Einheit von Heideggers Denken. Damit es möglich wäre, das Vorliegen eines einzigen ganzen Phänomens des Ethischen in Heideggers Philosophie anzunehmen, sollte man in diesem Fall von der Einheit seiner Philosophie und seines Denkens ausgehen. Es ist aber nicht so leicht, der Entwicklung von Heideggers Gedankengang zu folgen. Zwischen dem philosophischen Projekt des früheren Heideggers, der phänomenologischen Hermeneutik der Faktizität, und dem fundamentalontologischen Projekt, das sich in *Sein und Zeit* niederschlägt, und weiter, der Periode der sogenannten «Kehre» und zuletzt den späteren Werken Heideggers kann man ziemlich klare Unterschiede finden. Diese unterschiedlichen Phasen werden oft durch bloße Floskeln gekennzeichnet, die wenig klärend sind. Deshalb werden wir hier zwischen dem «früheren» und «späteren» Heidegger eher informativ differenzieren. Heidegger selbst hat mehrmals betont: Wenn die Rede von seinem Denken ist, sollte man über den *Weg* sprechen, nicht aber über die «abgeschlossenen» Werke und Perioden (Heidegger, 1978, 436).

In seinem *Brief über den Humanismus* grämte sich Heidegger: «Bald nachdem „S. u. Z.“ erschienen war, frug mich ein junger Freund: „Wann schreiben Sie eine Ethik?“ Wo das Wesen des Menschen so wesentlich, nämlich einzig aus der Frage nach der Wahrheit des Seins gedacht wird, wobei aber der Mensch dennoch nicht zum Zentrum des Seienden erhoben ist, muß das Verlangen nach einer verbindlichen Anweisung erwachen und nach Regeln, die sagen, wie der aus der Ek-sistenz zum Sein erfahrene Mensch geschicklich leben soll. Der Wunsch nach einer Ethik drängt um so eifriger nach Erfüllung, als die offenkundige Ratlosigkeit des Menschen nicht weniger als die verhehlte sich ins Unmeßbare steigert» (Heidegger, 1996, 353). Was sagt uns dieses Zitat Heideggers? Darüber, dass Heidegger vorschlägt, die Ethik in ihrem Ursprung zu betrachten und dabei sie sowohl von der Moral, als auch von der Ethik als der «philosophischen Disziplin», die der sozialen und politischen Problematik nahe ist, zu unterscheiden. Heidegger unterscheidet zwischen ἔθος und ἦθος und zieht es vor, nicht über die «Ethik» zu sprechen, sondern über das «Ethos» [vgl. auch (Aurenque, 2011, 21)]. Für Heidegger ist die etymologische Archäologie keine Rückkehr zu einer «direkten», «primitiven», «sinnlichen» Bedeutung des Wortes. Die verwischte etymologische Spur ist eines der Merkmale für die verschwommene Spur des ursprünglichen Denkens des Seins, ein Motiv fürs Durchdenken.

«Die Tragödien des Sophokles bergen ... in ihrem Sagen das ἦθος anfänglicher als die Vorlesungen des Aristoteles über "Ethik"» (Heidegger, 1996, 354). Warum ist dem so? Die Bedeutung des Wortes ἔθος — «Gewohnheit, Herkommen, Brauch» — überschneidet sich mit der ersten Bedeutung des Wortes ἦθος — «Sitte, Brauch, Charakter, Einrichtung». ἦθος hat aber noch eine Bedeutung, die für Heidegger entscheidend ist: «üblicher Aufenthaltsort, Behausung, Heimstätte, Wohnung, Wohnort, gewohnter Sitz, Aufenthalt». Somit hat die «Ethik» für Heidegger mit der moralischen Dimension des Seins des Menschen nichts zu tun («Die Moral», vom Lateinischen *mos*, heißt «Wille, Eigenwille»; «Gewohnheit, Sitte, Herkommen, Brauch, Verfahren, Mode») und auch nichts mit Bräuchen und Vorschriften. Der Name «Ethik» will dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt. In Übereinstimmung mit der Grundbedeutung des Wortes ἦθος (Aufenthalt, Ort des Wohnens) muss die Bezeichnung «Ethik» ein besonderes Denken bedeuten: «...dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik. Dieses Denken ist aber dann auch nicht erst Ethik, weil es Ontologie ist» (Heidegger, 1996, 356). Demgemäß versteht Heidegger unter «Ethos» folgendes: «Das Wort [ἦθος] nennt den offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt. Das Offene seines Aufenthaltes läßt das erscheinen, was auf das Wesen des Menschen zukommt und also ankommend in seiner Nähe sich aufhält» (Heidegger, 1996, 354).

Aus *Sein und Zeit* wissen wir, dass dieses Wohnen das Wesen des «In-der-Welt-seins» (Heidegger, 1996, 358) ist. Dasein als In-der-Welt-sein sollte als ein Seiende verstanden werden, das sich bei dem in der Welt Begegnenden als dem so und so Vertrauten aufhält. Dieses «-In» bedeutet: sich ansiedeln, bewohnen, sich aufhalten, sich um etwas kümmern, sich anvertrauen, sich ungleichgültig etwas gegenüber benehmen, sich um etwas sorgen. Jedes beliebige theoretische Verhältnis zum Seienden, das das Seiende als Gegenstand auslegt, wird im Verhalten des ungleichgültigen Besorgens fundiert: Nur so lässt sich das Seiende überhaupt als es selbst treffen, nur so kann die Wahrheit des Seins verstanden werden, ohne das Sein in den Begriff «hineinzutreiben».

Die ontologisch verstandene Phänomenologie geht davon aus, dass das Seiende sich öffnet, auf sich stoßen lässt, entgegenkommt. Aber jede Möglichkeit des Treffens mit dem Seienden im eigentlichen Sinn des Wortes ist Seinsbestimmung des menschlichen Daseins. Die Fähigkeit, sich auf das Seiende einzulassen, sich in Bezug zum Seiende zu positionieren, mit dem Seienden eine Beziehung herzustellen, gehört nur einem bestimmten Seienden, das «jedes Mal wir selbst sind» — dem Dasein. Und daraus zieht Heidegger die Schlussfolgerung: Die Ontologie hat als ihre fundamentale Disziplin die Analytik des Daseins. Die Ontologie hat ein ontisches Fundament. Heideggers Festlegung des ontischen Grundes der Ontologie, d.h. die Ausarbeitung der existenzialen Analytik des Daseins, wird bei Heidegger in vielerlei Hinsicht durch die radikale Überprüfung der Gründe der Metaphysik im Zusammenhang mit der erneuten Fragestellung «nach dem Sinn von Sein» bestimmt. Hier ist der Haupttext für Heidegger das sechste Buch der *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles. Die wichtigste Kollision des VI.

Buches ist der Streit um die Herrschaft zwischen der Weisheit (σοφία) und der Besonnenheit (φρόνησις), zwischen dem theoretischen Verhalten und dem praktischen. Die Bevorzugung der σοφία durch Aristoteles ist gut bekannt.

Aber Heidegger legt Aristoteles aufs Neue so aus, dass er bei Aristoteles die Herrschaft der praktischen Vernunft feststellt, die durch den Zusammenhang mit dem Theoretischen bestimmt wird. Die praktische Vernunft ist nach Heidegger die echte Wahrheit des Lebens, die Wahrheit, die der Theorie fehlt, welche aber gerade die theoretische Wahrheit verständlich macht (Artemenko, 2012, 123–147). Heideggers neue Auslegung von Aristoteles ist nicht nur einfach eine «Freiheit des Kommentators», sondern ein Versuch *anders zu denken*: Die Fundamentalontologie Heideggers ist die Ontologie der Handlung (πρᾶξις) und des Herstellens (ποίησις). Die Besonnenheit — φρόνησις — wird zum fundamentalen Weg für die Aufdeckung des Seienden in seinem Sein. Das Seiende erschließt sich auf verschiedener Weise, aber in erster Linie nicht als «was» des Gegenstandes: Unsere Geschicklichkeit im Umgang mit den Dingen deckt vor allem den dem Ding zugehörigen Weg des «Worum-Willen-Seins» auf. Dieses Seiende betrifft uns, es ist uns nicht gleichgültig. In der Handlung hat das uns umgebende Seiende eine Bedeutung nicht einfach deshalb, weil die Dinge als Gegenstände ihre Sinn-Bestimmung haben, sondern weil ich als Handlung Begehende in meinem Sein vom Seienden (schmerzlich oder froh) betroffen werde. Das Sein des Seienden wird nicht durch das Vorhandensein des Dinges im Bewusstsein bestimmt, sondern durch seine Beteiligung an einer *Bewandtnisganzheit*, die herausstellt, dass es bei den von uns genutzten Dingen immer um etwas Bestimmtes geht: Dieses Seiende ist «Um-zu». In der Handlung geht «Worum-Willen» dem «Was» des Gegenstandes (dem Theoretischen) voraus.

Wie wir wissen, bestimmt Heidegger das Dasein in *Sein und Zeit* als Sorge² und gibt sie an als die erste und wichtigste Bedingung der Möglichkeit für das Treffen mit dem Seienden als solchem, als die Bedingung der Offenheit und Erschlossenheit des Seienden als solchen. Heidegger spricht über die Sorge als Fürsorge oder «Worum-Willen». Das kann man auf zweierlei Weise interpretieren: Das ist einerseits das Dasein selbst, andererseits die dem Dasein eigentümliche Fähigkeit, es selbst zu sein. «Worum-Willen» ist die Bestimmung der Existenz des Daseins, für das «es in seinem Sein wesenhaft *um* dieses Sein selbst geht». Heidegger benutzt hier offensichtlich die Kopula von Aristoteles, die auf eine der Arten von Kausalität, auf die Zweckursache, weist. Diese Ursache bestimmt Aristoteles in seiner Schrift *De Anima* als das, worauf gezielt wird, und als das, wozu alles sich vollzieht (415b).

A. G. Chernyakov (Chernyakov, 2001) bemerkt, dass das Wesen des Begriffes «Sorge» bei Heidegger im Besorgen besteht, das unüberwindlich jeder Existenz gehört und mithilfe der Redewendung «es geht um» ausgedrückt wird. Außerdem wird betont, dass die Sorge nicht eine ontische, sondern existenzial-ontologische Auslegung hat. So kann

² Die Struktur der Sorge, die die Ganzheit von Dasein zum Ausdruck bringt, ist: Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden).

nur das besorgende Seiende von der Frage «wofür?» betroffen werden und nur ein solches Seiende kann die Antwort verstehen: «Um-zu», das im *verrichtenden Umgang* mit diesem Ding, d.h. praktisch verstanden wird. Die Sorge kann als praktische Tätigkeit ausgelegt werden. Das Praktisch-Tätige schließt jedoch das Theoretische mit ein, jedes theoretische Verhalten zum Seienden aber ist im Verhalten des ungleichgültigen Besorgens fundiert. Man muss aber bemerken, dass die Sorge keinen Vorrang des Praktischen vor dem Theoretischen bedeutet: «Die Sorge liegt als ursprüngliche Strukturganzheit existenzial-apriorisch “vor” [jedem] <...> Dasein. Das Phänomen drückt daher keineswegs einen Vorrang des “praktischen” Verhaltens vor dem theoretischen aus. <...> “Theorie” und “Praxis” sind Seinsmöglichkeiten eines Seienden, dessen Sein als Sorge bestimmt werden muß» (Heidegger, 1986, 193).

In dem Manuskript «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles» von 1922 (Heidegger, 2005, 341–419) trägt Heidegger sein Verständnis der Philosophie als einer hermeneutischen Phänomenologie vor. Die Phänomenologie ist kein hermeneutisch natives Ansprechen der Sachen selbst, so als ob es einen Grund für die umgekehrte Entnahme oder die Rückkehr zu irgendeiner verlorengegangenen ursprünglichen Position gäbe. Das ist das *Selbst-Ansprechen* des faktischen Lebens. Die Philosophie ist eigentlich auch das Leben, die Selbst-Artikulation des Lebens aus sich selbst heraus. Von daher steht jede philosophische Abhandlung im Einklang mit der Lebenssituation, aus der heraus und um derer selbst willen sie fragt.

Man sollte glauben, dass Heidegger seine revolutionäre philosophische Tätigkeit für den phänomenologisch orientierten Denker auf traditioneller Weise beginnt: mit der Beschreibung der Umwelt oder, um mit Heideggers Ausdruck zu reden, mit der *Erlebnis der Umwelt* und des umweltlichen Seienden, das dieser Umwelt korrelativ ist. Heideggers Denken war von Anfang an auf die Problematik der Welt³ ausgerichtet. Für Husserl wurde bekanntlich der partikuläre Akt des intentionalen Bewusstseins, der auf einen einzelnen (sinnlichen oder kategorialen) Gegenstand ausgerichtet ist, zum Ausgangspunkt und Paradigma der phänomenologischen deskriptiven Arbeit. Der Ausgangspunkt der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers ist das Erlebnis der Umwelt, das «Leben an sich» und etwas später die Faktizität.

Für Heidegger ist die *Welt* keine unendliche Reihe verschiedener Sachen, sondern die Bedeutungsganzheit, die weder auf die Innenwelt noch auf Außenwelt reduziert werden kann. Die Welt und all das, was uns in ihr begegnet, existiert ursprünglich nicht, sondern es *bedeutet*. Das ist die ursprüngliche Seinsart der Welt und des umweltlichen Seienden. Bevor ich für mich etwas zum Objekt machen kann, begegnet es mir in seiner Bedeutsamkeit, es bedeutet mir etwas.⁴ In diesem Kontext erklärt Heidegger den Sinn des Verbes «bedeuten», indem er das altdeutsche Verb «welten» als Synonym

³ Die Grundbedeutung des Wortes $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ ist nach Heidegger «Aufenthalt, Ort des Wohnens».

⁴ «In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, *es weltet*, was nicht zusammenfällt mit dem “es wertet”» (Heidegger, 1987, 73).

benutzt, was «ein reichhaltiges Leben zu führen» (Heidegger, 1987, 73) bedeutet hat. Die Welt «ist» nicht, sondern bildet sich jedes Mal in ihrer unübersehbaren, aber gespürten Ganzheit heraus. Und mich selbst entdecke ich auch auf dieselbe «bedeutsame» und «weltliche» Weise. In dieser Periode versteht Heidegger Philosophie als eine theoretische ursprüngliche Wissenschaft über die Lebenswelt. Es handelt sich um ein Gebiet der ontologisch relevanten Erfahrung, das weder in der «Realität» noch in der «Subjektivität» lokalisiert werden kann. Diese Erfahrung ist das, was das Verhältnis zu jedem Gegenstand und jede Aussage vermittelt. Dieses Gebiet der ontologischen «Erfahrung» nennt Heidegger sowohl die «hermeneutische», als auch «vortheoretische» Dimension. Dabei übersteigt der Sinn des «Vortheoretischen» die Grenzen der traditionellen Vorstellung des Theoretischen und des Praktischen. Das «Vortheoretische» verschwindet nicht in dem, was wir als das «Vorwissenschaftliche» bezeichnen. Das «Vortheoretische» ist «Nicht-Theoretische». Es beschreibt den Zugangsweg zur «Seinsdimension», da diese Dimension, eines der wichtigsten Themen der phänomenologischen Forschung, nie zum Gegenstand der theoretischen Betrachtung werden kann. Der nicht-theoretische, nicht-objektive Charakter der «hermeneutisch-phänomenologischen» Einstellung bewahrt für Heidegger seine Bedeutung im Laufe des ganzen Schaffens, auch im Zusammenhang mit der seinsgeschichtlichen Ausarbeitung der Frage nach dem Sein, d.h. in der letzten Perioden seines Denkweges.

Ohne Rücksicht auf die Bestimmung der Phänomenologie als der «ursprünglichen Wissenschaft» verzichtet Heidegger seit seinen ersten Vorlesungskursen auf die schon traditionell gewordene Orientierung der Philosophie an den Fachwissenschaften (Heidegger, 1989, 44–45). Dieser Verzicht auf die Orientierung an den modernen Einzelwissenschaften bedeutet für Heidegger jedoch nicht den Verzicht auf die Idee der wissenschaftlichen Strenge. Im Gegenteil, Heidegger war wie Husserl, aber auf seine eigene Art und Weise, auf die Radikalisierung der wissenschaftlichen Strenge ausgerichtet. Genau im Zusammenhang mit der Radikalisierung der wissenschaftlichen Strenge, die zum Ursprung der Wissenschaftlichkeit als solcher führt, sollte man Heideggers Projekt der hermeneutischen Phänomenologie verstehen. Die hermeneutische Phänomenologie ist keine konstatierende Deskription dessen, was uns schon «gegeben» wurde. Sie stellt vielmehr eine Art der Beteiligung an der Herausbildung und Selbstentdeckung ursprünglicher Phänomene vor. Man sollte sagen, dass ein solches methodologisches Selbstverständnis für die spätere Philosophie Heideggers typisch ist, welche die Ausarbeitung der Frage nach dem Sein aufs Neue beginnt.

Die nächste wichtige Periode auf dem Weg zum Durchdenken der Philosophie ist ihr Verständnis als *Hermeneutik der Faktizität*. Hier tritt Aristoteles wieder in den Vordergrund: Die Frage, die Heidegger stellt, wenn er sich auf die Texte von Aristoteles bezieht, ist die Frage nach dem Sein des menschlichen Seins. Dabei verheimlicht er nicht, dass das von ihm geplante Lesen von Aristoteles *Daseinsanalytik* ist, das Fragen nach einem Seienden, welches das Sein erlebt und auslegt. Sein Ziel beim Lesen von Aristoteles ist es, den Sinn von Sein in seiner Kategorien Vielfalt aufzudecken,

ein Seinsbezug, der für das menschliche Dasein konstitutiv ist. Da Heidegger für die Aufklärung der unterschiedlichen Seinsarten, die hermeneutische Phänomenologie möglich machen, Aristoteles zu Hilfe nimmt, erschwert die traditionelle Auslegung von Heideggers Destruktion als der kritischen Bewegung zurück durch die Geschichte der Philosophie zwecks ihrer Überwindung. Was Aristoteles angeht, deckt Heidegger auf, dass die echte Zukunft des philosophischen Denkens schon im Voraus vorbereitet, aber hinter der fruchtlosen Spekulation der Tradition verborgen blieb. Im Zusammenhang mit der eigenen Betrachtung, der Problematik der Faktizität, zeigt Heidegger, dass Aristoteles die Frage nach dem faktischen menschlichen Leben in der ursprünglichen Form gestellt hat. Heidegger weist auf, dass die *Faktizität* eigentlich zur *Vor-habe* der Philosophie wird: Das ist dort, wo die Philosophie immer sich selbst entdeckt, wo sie ihren Platz suchen und finden muss, den sie eigentlich immer schon innehatte. Dementsprechend ist die Faktizität nicht etwas Gegebenes. Im Gegenteil, sie ist die Bedingung der Möglichkeit jeder Gegebenheit und jedes Wissens und Selbstbewusstseins. Die Faktizität bedeutet Unmittelbarkeit der Erfahrung als ein Phänomen der Phänomenologie, und sie setzt «einen Fonds der Verständlichkeiten und unmittelbaren Zugänglichkeiten» (Heidegger, 1993, 34) voraus, der das Fundament unseres theoretischen und praktischen Verhaltens bildet.

Wenn die Hauptaufgabe für die frühere Phänomenologie Heideggers darin besteht, diese Faktizität zu explizieren, dann konzentriert sich Heidegger seit den 1930-er Jahren hauptsächlich auf das Lernen, bei dieser Faktizität praktisch zu sein. Die Thematisierung des Gebiets des radikal Faktischen, unter dem man unser eigenes, nicht theoretisch verstandenes Leben meint, ist notwendig für die Überwindung des «grundsätzlichen *Unge-nügens* der überlieferten und heutigen *Ontologie*». Dieses «Unge-nügen» besteht erstens in der Ausrichtung der gesamten ontologischen Problematik auf das «*Gegenstandsein*» (Heidegger, 1988, 2): Die unkritische Voraussetzung dieser Ausrichtung weist auf «die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von “Sein” zu wiederholen» (Heidegger, 1986, 4). Zweitens: «Sie [die überlieferte *Ontologie*] verlegt sich den Zugang zu dem innerhalb der philosophischen Problematik entscheidenden Seienden: Dem *Dasein*, aus dem und für das die Philosophie “ist”» (Heidegger, 1988, 3). Dementsprechend ist das Dasein oder das «faktische Leben» das «entscheidende Seiende», da es nur aus dem und für das entschieden werden muss, wie das Sein sich zeigt. Heidegger zufolge liegt im Grunde jeder ontologischen Theorie eine vor-theoretische «Selbstausslegung der Faktizität». Im Text des Sommersemesterkurses von 1923 schreibt Heidegger: «Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen. In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend* zu werden und zu sein» (Heidegger, 1988, 15).

Die hermeneutisch-phänomenologische Philosophie korrigiert nicht nur die traditionelle *Ontologie*, sondern öffnet neue Möglichkeiten für das im praktischen Sinne relevante *menschliche Selbstbewusstsein*. Diese Philosophie als Wissen ist gleichzeitig eine Weise der *Verwirklichung* menschlichen Daseins. Sie allein lässt den Zusammenhang

mit dem Sein überhaupt aufdecken und macht damit die korrekte Formulierung des ontologischen Problems möglich. Somit kann man sagen, dass der frühe Heidegger seine Phänomenologie aus zwei Perspektiven heraus präsentiert — aus der ontologischen und aus der existential-ethischen.

In *Sein und Zeit* und später in den *Beiträgen zur Philosophie* kommt es zu der endgültigen Redaktion der hermeneutisch-ontologischen Phänomenologie. In *Sein und Zeit* wird nicht nur die gesamte europäische Metaphysik in Frage gestellt und kommt in diesem Sinne zu Ende, zu dem Ende, das in den Aristoteles gewidmeten Vorlesungen und Arbeiten von 1928 nur befragt wurde, vielmehr öffnet sich eine andere nicht metaphysische Perspektive fürs Philosophieren: die Fundamentalontologie thematisiert das Sein als solches vom Standpunkt des menschlichen Daseins aus, d.h. als das Sein des Seienden. Das für-sich-ungleichgültige Sein des Daseins, das einen Sinn «hat», wird zum «Ursprung» der Metaphysik. Wenn die Frage nach dem Sein aufs Neue gestellt wird und wenn dabei, wie wir oben gezeigt haben, *φρόνησις* zum Weg fürs Verstehen des Seins wird, geschieht nicht nur eine Kantianische «kopernikanische Wende», sondern der ganze Mensch nicht nur in einer seiner Dimensionen, wird zum «Maß aller Dinge». Wenn die ontologische Bestimmung des Daseins besteht darin, dass ihm sein eigenes Sein «anvertraut» ist, kann es die Bestimmung des Guten an einen Dritten nicht übertragen. Es kann nirgendwo das Maß seiner Echtheit (Eigentlichkeit) hernehmen. Die ontische Bedingung der Ontologie, die Heidegger hier statuiert, besteht darin, dass Dasein in sich die Möglichkeit zum Verstehen des «Worum-Willen» und zum Erschließen des Seienden als «Worum-Willen» enthält. Und «Verstehen» bedeutet dabei wollen und streben. Die Erschließung des «Worum-Willen» ist gleichermaßen die Sache des Willens und des Verstehens als Besonnenheit (*φρόνησις*).

Aber die Frage nach dem Sein, wie sie in *Sein und Zeit* ausgearbeitet wurde, sieht bei Heidegger in der Periode des seinsgeschichtlichen Denkens etwas anders aus. In den *Beiträgen zur Philosophie* schreibt Heidegger: «...ob und wann wie wir Zugehörige des Seins (als Ereignis) sind. Diese Frage muß gefragt werden *des Wesens des Seins wegen, das uns braucht*, und zwar nicht als die gerade noch Vorhandenen, sondern uns, sofern wir das *Da-sein* ausstehend inständig bestehen und gründen als die Wahrheit des Seyns. Daher ist die Besinnung — Einsprung in die Wahrheit des Seins — notwendig Selbst-besinnung. Das besagt nicht ... rückgewendete Betrachtung von uns als “gegebenen”, sondern Gründung der Wahrheit des Selbstseins aus dem Eigentum des *Da-seins*» (Heidegger, 1989, 44). Heidegger beginnt das Wort «*Da-sein*» nur mit dem Bindestrich zu schreiben, um die geschehene Wandlung im seinsgeschichtlichen Denken zu betonen. Von nun an ist nicht nur das Sein des Menschen, sondern das Sein überhaupt das Thema der Forschung. «*Da*» bedeutet nun den Zusammenhang des menschlichen Seins und des Seins überhaupt, den man auch als *Ereignis* bezeichnet. In *Sein und Zeit* bedeutet «*Da*» den letzten Horizont, den Horizont des Seinsverständnisses, der die transzendente Bedingung der Möglichkeit unserer ganzen Erfahrung ist. Darunter wird die praktische, sowie die theoretische Erfahrung verstanden. *Ereignis* als seinsgeschichtlicher Begriff fürs Sein

weist auf die innere Dynamik oder Geschichtlichkeit des Seins selbst hin, das nun nicht nur als die Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Verhältnisses zum Seienden verstanden wird. Nicht nur der Mensch braucht nun das Sein als Fundament für seine praktische und theoretische Tätigkeit, sondern auch das Sein braucht den Menschen, um «zu seyn». So wird in *Sein und Zeit* sowie in den *Beiträgen zur Philosophie* vom Menschen gefordert, sich in Da-Sein zu verwandeln, damit er die Möglichkeit erhält, nach dem Sinn von Sein bzw. nach der Wahrheit des Seins zu fragen. In den *Beiträgen zur Philosophie* setzt Heidegger einen anderen Akzent: Wenn die Rede von der Verwandlung in Da-sein ist, handelt es sich nicht nur um eine methodologische Voraussetzung, sondern um die faktische «Verwandlung des verstehenden Menschen» (Heidegger, 1989, 14). Gleichzeitig mit dieser Verwandlung geschieht «die Gründung der Wahrheit des Seyns».

Im sechzehnten Fragment der *Beiträge zur Philosophie* gibt Heidegger eine grundsätzliche Bestimmung der Philosophie aus der seinsgeschichtlichen Perspektive: «Die Philosophie ist eine Fuge im Seienden als die sich dem Seyn fügende Verfügung über seine Wahrheit» (Heidegger, 1989, 45).

Die Phänomenologie und mit ihr zusammen die Philosophie zeigt sich Heidegger zufolge durch die Erfahrung des Verstehens der Tradition als radikales Selbstbewusstsein, das in sich mehr existenzial-praktische als epistemologisch-theoretische Implikationen enthält.

Es gibt ein strengeres Denken als das Denken in Begriffen. Das ist der Gedanke, der nach der Wahrheit des Seins fragt und dabei den wesentlichen Wohnort des Menschen von dem Sein aus bestimmt und uns das Heim (Ethos, ἦθος) des Menschen vor jeder Aufteilung in Ethik und Ontologie zeigt...

REFERENCES

- Artemenko, N. (2012). Zu Martin Heideggers Interpretation von Aristoteles. Der wiederaufgefundene Natorp-Bericht von 1922. *Heideggers Studies*, 28, 123–147.
- Aurenque, D. (2011). *Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
- Chernyakov, A. G. (2001). *Ontologiya vremeni. Vremya i bytie v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Khaideggera*. [Ontology of time. Time and being in the philosophy of Aristotle, Husserl and Heidegger]. St. Petersburg: St. Petersburg School of Religion and Philosophy. (in Russian).
- Derrida, J. (1988). *Geschlecht (Heidegger): Sexuelle Differenz, ontologische Differenz. Heideggers Hand (Geschlecht II)*. Wien: Böhlau.
- Heidegger, M. (1978). *Frühe Schriften (1912–1916) (GA 1)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1987). *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56/57)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1988). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (GA 63)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (GA 65)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). *Brief über den Humanismus. Wegmarken (1919–1958). (GA 9)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik (GA 62)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Lévinas, E. (1993). *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität*. Freiburg, München: Karl Alber.