



Martin Heideggers
»Ontologisierung der Praxis«
und ihre Relevanz für die
hermeneutische Technikphilosophie

DISSERTATION ZUR ERLANGUNG DES GRADES EINES DOKTORS DER PHILOSOPHIE AN DER
PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER TECHNISCHEN UNIVERSITÄT DRESDEN

vorgelegt von

Lic. Armando Aníbal Chiappe

geb. am 02. Juni 1975, Río Cuarto

Betreuer

Prof. Dr. Dr. Bernhard Irrgang, TU Dresden

Gutachter

1. Prof. Dr. Dr. Bernhard Irrgang, TU Dresden
2. Prof. Dr. Thomas Rentsch, TU Dresden
3. Prof. Dr. Néstor Corona, UCA Buenos Aires

Verteidigungsdatum: 22. 07. 2010

Prädikat: „summa cum laude“

Meinem 2007 verstorbenen Vater

Fernando Gustavo Chiappe

in dankbarer Erinnerung

Inhaltsverzeichnis

Einleitung / 6

- i. Systematische Bedeutung der Arbeit / 6
- ii. Aufbau der Arbeit / 12
- iii. Ziel und Motivation der Arbeit / 14
- iv. Stand der Forschung zur Technikphilosophie Heideggers / 15

Kapitel I.

Rekonstruktion der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers / 17

§ 1. Der phänomenologische Rahmen des frühen Heidegger / 18

- 1.1 Von der Logik zum Leben: Dissertation und Habilitation / 18
- 1.2 Die Phänomenologie Edmund Husserls / 25
- 1.3 Heideggers frühe Betrachtung über die Zeit / 34
- 1.4 Erste Lehrveranstaltungen: zur Erfahrung des Umweltlichen / 38

§ 2. Hermeneutische Radikalisierung der Phänomenologie / 47

- 2.1 Die Fundamentalkritik Heideggers an der theoretischen Phänomenologie / 48
- 2.2 Die Grunderfahrung der bedeutsamen Lebenswelt / 51
- 2.3 Die urchristliche Religiosität als Modell des faktischen Lebens / 56

§ 3. Hermeneutik der Faktizität als *Ontologie* / 64

- 3.1 Die hermeneutische Wende der Phänomenologie Heideggers / 65
- 3.2 Die Überwindung des *Subjekt-Objekt-Schemas* mit *In-der-Welt-sein* / 70

Kapitel II.

Heideggers Rezeption und Radikalisierung der aristotelischen Philosophie / 75

§ 4. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles / 78

- 4.1 Aristoteles aus der phänomenologisch-hermeneutische Perspektive / 79
- 4.2 Analytik aus der hermeneutischen Situation / 85
- 4.3 Die Verfassung des *verrichtenden Umgangs* auf ontologischer Ebene / 90

§ 5. Die fundamentale Konstitution des Daseins als $\Pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ / 99

- 5.1 Aristoteles und der Zugang zum Leben / 100

- 5.2 Die φρόνησις als die angemessene Art des ἀληθεύειν der ζωή / 106
- 5.2.1 Über den Unterschied zwischen ποιήσις und πράξις / 109
- 5.2.2 Die hierarchische Verschiebung der φρόνησις statt der σοφία / 113
- 5.3 Die strukturalen 'Homologien' zwischen *Nikomachischer Ethik* und *Sein und Zeit* / 118

§ 6. Der fundamentale Unterschied zwischen *Vorhandenheit* und *Zuhandenheit* / 123

- 6.1 Der ontologische Primat der Zuhandenheit / 124
- 6.2 Die drei Transformationen des Zuhandenen / 131

Kapitel III.

Technikphilosophie als Technikhermeneutik / 137

§ 7. Die frühe Technikphilosophie Martin Heideggers / 139

- 7.1 Die Grundprobleme der Technikphilosophie / 140
- 7.2 Die hermeneutische Phänomenologie des technischen Handelns / 143
- 7.3 Heideggers Weltlichkeitsanalyse als Überwindung des Mittel-Zweck-Schemas / 146

§ 8. Die grundlegenden Aspekte einer *Technikhermeneutik* / 152

- 8.1 Der konstitutive Situations-Bezug der technischen Praxis / 153
- 8.2 Die Tragweite des *impliziten Wissens* für die Technikphilosophie / 157
- 8.3 Die hermeneutische Aufgabe der Technikphilosophie / 161

Fazit und Ausblick / 166

Literaturverzeichnis / 171

„esse sequitur operari“
Johann Gottlieb Fichte

Einleitung

i. Systematische Bedeutung der Arbeit

Es ist erst wenige Jahre her, dass der italienische Philosoph Franco Volpi auf die größte Gefahr, die der Technikphilosophie droht, hingewiesen hat: das Risiko, zur *X-ten Genitivphilosophie* zu verkommen. Zu einem Nachdenken, das sich auf ein einziges Phänomen beschränkt und dadurch *zweitrangig*, *untergeordnet* und *orientierungslos* wird. Es besteht die konkrete Gefahr eines strategischen Rückzugs von den wesentlichen Problemen und eines Zuflucht-Suchens in Detailfragen (vgl. Volpi 2003, 83-92). Dieser Vorwurf trifft das Herz unserer Disziplin.

Obwohl das Thema *Technik* in der antiken Philosophie bei Platon (vgl. *Gorgias*, 463a-466a) und Aristoteles (vgl. *Nikomachische Ethik*, 4; 1140 ff) gefunden werden kann, wurde es damals im Rahmen anderer Reflexionen erörtert. Technikphilosophie ist eine junge noch Disziplin, welche mit dem Werk *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877) von Ernst Kapp ihre *Gründungsurkunde* ausgestellt bekam. Nach etwas mehr als einem Jahrhundert philosophischer Überlegungen über die Technik können wir bestätigen, dass „der Streit um die letzte Grundlegung der Technikphilosophie nicht beendet ist“ (Corona/Irrgang 1999, 10). Die Technikphilosophie hatte zu Beginn des XX. Jahrhunderts – infolge ideologischer Vorurteile – eine *pessimistische* Färbung erhalten. Sie versuchte sich aber bereits in den 60er Jahren gegen die Dämonisierung der Technik zu verteidigen. Seit damals konnte man eine problematische Situation in der Technikphilosophie feststellen. Das Feld teilte sich in eine *humanistische* und eine *ingenieurmäßige* Auffassung (vgl. Mitcham 1994, 70 ff.). Eine Dichotomie, deren Vertreter als *Apokalyptiker* und *Integrierte* bezeichnet werden können.

Man kann in einem Überblick über die heutige Technikphilosophie einige Probleme feststellen: 1) den *Mangel* an philosophischen Untersuchungen und methodologischer Reflexion über die Technik in einer Welt, welche eine technologische Textur gewonnen hat (vgl. Corona/Irrgang 1999, 11); 2), eine *Anarchie* der Begrifflichkeit, Ideen, Theorien und Lehren über die Technik (vgl.

Ciapuscio 1994, 13; Bunge 1997, 195; Corona/Irrgang 1999, 12) und 3) eine *Abkopplung* der Technikphilosophie von der philosophischen Tradition (vgl. Luckner 2008, 33). Die *paradigmatische Krise* in der Technikphilosophie, die wir in den letzten Jahrzehnten bestätigen können, hat vermutlich ihren Grund in zwei methodologischen Entscheidungen, welche in der Disziplin noch vorherrschen: 1) die Technik wurde – in der Mehrheit der Fälle – aus der *Hersteller-Perspektive* betrachtet und 2) die *positivistische* Auffassung, welche die Technik auf eine *reine Anwendung* der wissenschaftlichen Methode zur Auflösung von praktischen Problemen reduziert hat, stellt ein kognitiv-intellektuelles Bild für die Technikwissenschaften dar. Der Primat des positivistischen Paradigmas verursacht eine Verkürzung des Technikverständnisses. In der traditionellen Dreiteilung *ποίησις, πρᾶξις, θεωρία* wurde das mittlere Glied in der Technikphilosophie eigentlich als überflüssig betrachtet. Die *theoretische Tradition*, die seit der antiken und scholastischen Philosophie noch im Positivismus herrschte, und die *Verengung* des technischen Handelns im Sinne der Produktionsparadigmen haben die Technikphilosophie in eine Krise geführt.

Die Technikphilosophie braucht heute neue Denkansätze.¹ „Eine erneute kritische Rückbesinnung auf »Gesamtdeutungen moderner Technik« ist notwendig geworden, um die Technikphilosophie ihrerseits vor technizistischer Verkürzung zu bewahren, denn bei aller gebotenen Praxisnähe der Disziplin scheint es, dass der Blick aufs Ganze der Technik verloren zu gehen droht“ (Luckner 2008, 33). Eine *Gesamtdeutung moderner Technik* erfordert Antwortversuche auf die Frage, was *technische Praxis* überhaupt ist. In der traditionellen Auffassung der Handlungstheorie ist Technik die Anwendung von Tätigkeiten oder Prozessen, bei denen gegebenen *Zwecken* bestimmte Handlungsvollzüge als *Mittel* zugeordnet sind. Handeln ist eine bestimmte Tätigkeit als Mittel zur Realisierung eines Zweckes bzw. zur Realisierung eines *intendierten* Sachverhalts in der Welt (vgl. Poser 2000, 107). „Technik ist demnach nicht nur als Instrument zu sehen, Arbeit zu ersparen und Leistung zu steigern, sondern auch beziehungsweise in erster Linie als ein Medium, das

¹ „Darum ist dem Nachdenken über die Technik ein wichtiger Platz in der Philosophie einzuräumen, denn nur so wird sie dem Vorwurf entgegen, im Elfenbeinturm zu sitzen oder wissenschaftstheoretische Fliegenbeine zu zählen, nur so wird sie mit ihren Mitteln, d.h. mit Argumenten, in die öffentliche Diskussion eingreifen können (Poser 2000, 100).

unsere Handlungs- und Erfahrungsspielräume konstituiert, strukturiert und transformiert“ (Kogge 2008, 946). Da Zwecke und Intentionen nicht immer beobachtbar sind, sondern unterstellt werden müssen, schließt sie eine *Hermeneutik der Technik* ein (vgl. Irrgang 2001). Was ist ein *Mittel* überhaupt? Wie ist es möglich, dass etwas (ein bestimmter Gebrauch eines materiellen Gegenstandes) überhaupt zu einem Mittel zur Realisierung von Zwecken wird? Wie könnte ein *hermeneutisches Verständnis* den Gebrauch von technischen Artefakten als Mittel entwickeln? So sollten die *grundlegenden* Fragen einer Philosophie der Technik lauten (vgl. Luckner 2002, 873; Irrgang 2008, 26).

Diese Fragen können nur vor dem Hintergrund der *Weltlichkeitsanalyse* Martin Heideggers gestellt werden.² Die *hermeneutische Phänomenologie* Heideggers besitzt eine große Relevanz sowohl für die Technikphilosophie als auch für die Handlungstheorie³ aber diese Phänomenologie und ihre Bedeutung für die Technikphilosophie wurden bislang im Allgemeinen wenig berücksichtigt.⁴ Eine Phänomenologie technischer Praxis findet sich in Heideggers *Analyse der Weltlichkeit des Daseins* (§§14-18 von *Sein und Zeit*)⁵ und in den *phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles*. Man kann nun – durch die jüngeren Veröffentlichungen der frühen Freiburger und Marburger Vorlesungen⁶ – ohne Übertreibung behaupten, dass Heideggers Existenzialontologie eine *Homologie* der aristotelischen Ethik und

² Die Relevanz Martin Heideggers als eine der bedeutendsten Philosophen des XX. Jahrhundert überhaupt ist z.B. von Franco Volpi und Alan Badiou bestätigt: „1. Heidegger ist der letzte Philosoph, der Universell anerkannt werden kann“ (Badiou 2005, 15). „E se è vero che i grandi pensatori sono, tutt’al più, uno per secolo, Heidegger è indubbiamente il pensatore del ventesimo secolo“ (Volpi, 1984: 16).

³ „*Being and Time* does not specifically raise the question of technology, although it may easily been seen that the praxical dimension of the ready-to-hand could become interpreted as the condition of the possibility for technology“ (Ihde 1979, 124).

⁴ „In englischsprachigen Raum wurden phänomenologisch-hermeneutische Ansätze durch drei Denker, nämlich Hubert Dreyfus, Don Ihde und Albert Borgmann vermittelt und technikphilosophisch weiterentwickelt“ (Kogge 2008, 951). In deutsche Sprache kann man innerhalb einer phänomenologisch-hermeneutische Auffassung der Technikphilosophie Bernhard Irrgang und Andreas Luckner nennen.

⁵ „In quest’opera, infatti, viene connotato in modo essenzialmente positivo proprio quell’atteggiamento fondamentale dell’esserci nei confronti delle cose che corrisponde sostanzialmente alla disposizione della tecnica, vale a dire l’atteggiamento del prendersi cura che è anzitutto un avere a che fare con le cose nel senso dell’utilizzarle in contesti operativi (Zuhandenheit), e solo secondariamente un semplice osservare nella loro presenza (Vorhandenheit)“ (Volpi 1984, 191).

⁶ „Il decennio che precede la pubblicazione die *Essere e tempo* (1927), cioè gli ultimi anni del primo insegnamento di Friburgo e l’interno periodo di Marburgo, sono caratterizzati specularmente dal vigore col quale, nel confronto con Aristotele, Heidegger mette in atto questo intento fondativo“ (Volpi 1984, 32-33).

Handlungstheorie darstellt.⁷ „Einerseits erscheinen die Analysen prototechnischer Umgangsweisen aus den existentialontologischen Untersuchungen von *Sein und Zeit* auf einmal äußerst relevant für die Philosophie der Technik – und damit der *frühe und früheste Heidegger schon als ein Technikphilosoph*“ (Luckner 2008, 7) [Hervorheb. d. Verf.]. Die Spätphilosophie Martin Heideggers – nach der sog. *Kehre* – stellt eine scharfe Kritik an der Technik dar. Trotzdem wurde in der Zwischenzeit seine *frühe* Technikphilosophie vor dem Hintergrund der aristotelischen Technikkonzeption immer mehr anerkannt (vgl. Irrgang 2009a, 6).

Aristoteles unterschied zwischen der *Konstruktion* eines Schiffes und seinem *Steuern*. Dies ist die früheste Form der Umgangstheorie der Technik (vgl. Irrgang 2009a, 7-8). Wir erkennen zwei verschiedene *technische* Handlungen: das *Herstellen* und das *Gebrauchen*, die zugleich als zwei Aspekte einer *technischen Praxis* verstanden werden können. Die Leitthese der heideggerschen *Aristoteles-Interpretation* besteht darin, dass die Explikation der Bewegung, nämlich der Herstellungsprozess, exemplarisch gewesen sein soll, so dass die aristotelische Seinslehre letztlich auf sein *Hergestelltsein* hin auslegt. Die *ποίησις* muss aber mit dem Hintergrund der Begriffe von *οὐσία* und *κίνησις* verstanden werden, d.h. nicht als bloße Produktion. Wenn Sein *Hergestelltsein* wäre, würde es *umweltlich zu Gebrauch Verfügbares* bedeuten. Die ursprüngliche *Seinserfahrung* ist also die des Umgangs mit dem Zeug. Die antike Ontologie wird dadurch auf ihren eigenen Ursprung in der Lebensfaktizität zurückgeführt. „Heidegger und seine Aristoteles-Interpretation führten zu der Umgangstheorie“ (Irrgang 2009a, 95). Das Herstellen und die Nutzung eines Gegenstands finden immer innerhalb eines *praktischen Kontextes* (Lebenspraxis) statt. Die technischen Artefakte erhalten ihre Bedeutung in der *technischen Praxis*. Man muss diese Auslegung aber nicht als eine *Verkürzung* der praktischen Sphäre auf das Herstellen verstehen (vgl. Pocaï 2007, 55), sondern als eine *Erweiterung* der *ποίησις* in der Richtung einer *πρᾶξις*. Von daher kann man über eine *Aufhebung* des Unterschieds zwischen *πρᾶξις* und *ποίησις* durch eine neue Konzeption *technischer Praxis* sprechen (vgl. Irrgang

⁷ „...il pensiero heideggeriano rappresenta un punto denso della presenza di Aristotele nel nostro secolo. Esso non ci offre una semplice interpretazione di Aristotele, ma mette in atto un tentativo radicale di rinnovare in una comprensione vivificante i fondamentali problemi che per la prima volta nel testo aristotelico vengono colti ed esibiti al pensiero occidentale“ (Volpi 1984, 208).

2009a, 34). „Wenn die Unterscheidung von Poiesis und Praxis überhaupt einen Sinn macht, dann ist Poiesis routinisierte technische Praxis“ (Irrgang 2009a, 84).

Hier zeigt sich deutlich, dass die *Weltlichkeitsanalyse* Heideggers direkt aus einer *ποίησις/πρᾶξις*-Interpretation der aristotelischen Ethik geschöpft ist. Es geht um eine hermeneutische Phänomenologie des *Mittelgebrauchs*. „Ein solcher Ansatz vermeidet eine zu einseitige Sicht von Technik und eine Reduktion auf technische Artefakte oder technisches Wissen“ (Corona/Irrgang 1999, 12). Der phänomenologisch-hermeneutische Diskurs der Technikphilosophie baut auf einer systematisch vollkommen anderen Grundlage auf als der VDI-Diskurs und die Kritische Theorie: Nicht das Zweck-Mittel-Verhältnis, sondern auf die Beziehung zwischen Dasein und Welt, welche sie in Begriffen wie Intentionalität oder Sorge, menschliches Weltverhältnis, Lebenswelt oder *In-der-Welt-sein* ausgedrückt ist. Eine *phänomenologisch-hermeneutische* Technikphilosophie „...geht vom Menschen und seinem Dasein als *In-der-Welt-sein* aus, dem die Technik, vor allem am paradigmatischen Fall des Werkzeuges und der Maschine entwickelt, als »Zuhandenes« oder als »Gestell« gegenübertritt“ (Poser 2000, 103).

Die Frage nach den transzendentalen Möglichkeitsbedingungen technischen Gestaltens und technischen Umgangs mit Artefakten führt zum Begriff der *technischen Praxis*. Der Begriff *Praxis* rückt damit ins Zentrum der Anthropologie. Der Mensch ist das handelnde Wesen, das sich seine Welt zuallererst als Kulturwelt schafft. Der Mensch existiert *handelnd*, darin liegt sein *Sein*. (vgl. Luckner 2008, 23). In diesem Sinn kann man über eine Technikphilosophie als *prima philosophia* im Sinne einer *Ontologisierung der Praxis* sprechen. „Technikphilosophie wird immer mehr zu einer Art von Fundamentalphilosophie, die den Ansatz von theoretischer und praktischer Philosophie überwindet bzw. hintergreift“ (Irrgang 2008, 31). Technikphilosophie betrachtet die verschiedenen Perspektiven von technischer Praxis und Wissens.

Die traditionellen Anthropologien setzen bereits einen Begriff der Praxis voraus, der für die Grundlegung einer Technikphilosophie erklärt werden müsste. Man muss die Verkürzung des Handelns auf die Realisierung subjektintendierter Zwecke durch geeignete Mittel verhindern. Die Zurückweisung der philosophischen Anthropologie als technikphilosophische

Begründungsdisziplin findet einen starken Rückhalt in Heideggers fundamentalontologischer Philosophie. Das Verhältnis zwischen Dasein und Technik kann auf den Boden einer Fundamentalontologie, die die Frage nach dem jeweiligen Sein des Seienden stellt, thematisiert werden. Heidegger geht davon aus, dass das Dasein nicht vorhanden ist und ihr aus diesem Grunde auch kein Wesen zugeschrieben werden kann.

Hier zeigt die hermeneutische Phänomenologie Heideggers ihre Relevanz, weil Handeln den *Umgang mit der Welt* bedeutet. Die *technische Praxis* ist eine Form des *In-der-Welt-seins*. Die *Sorge* meint das Primat des praktischen Umgangs des Menschen mit der Welt gegenüber jeder theoretischen Beschreibung. Technische Praxis beinhaltet konstitutive Strukturen der Alltäglichkeit. Der Brennpunkt einer *Ontologisierung der Praxis* ist das *technische Umgangswissen*. Hier sind das Anthropologische und das Kulturelle im technischen Handeln als Rückkoppelungskreislauf verbunden. „Technik konstituiert Gesellschaft und Kultur, andererseits konstituieren Kultur und Gesellschaft auch Technik“ (Irrgang 2008, 19). Die von der technischen Praxis hervorgerufenen globalen Probleme werfen die Frage nach der Beziehung des menschlichen Seins mit der Welt und den Mitmenschen neu auf.⁸

Um die Frage danach, was ein Mittel des Handelns überhaupt zu einem solchen macht, stellen zu können, wäre es daher erforderlich, sich auf die Innenseite der Handlungsvollzüge und praktischen Weltverhältnisse zu begeben, d.h. die Frage muss *phänomenologisch* gestellt werden. „Phänomenologie stellt sich in Opposition zur Verabsolutierung des positivistischen Weltbildes, welches als Folge der Modernen Naturwissenschaften entstanden ist und Technik ausschließlich instrumentell sieht“ (Irrgang 2008, 29). Auf dem Boden einer solchen *Phänomenologie der Praxis* könnten dann verschiedene Aspekte der Technikphilosophie miteinander verknüpft werden. „Technisches Handeln umfasst alles menschliche Handeln, das mit der Hervorbringung und mit der Nutzung künstlich gemachter Gebilde, technischer Objekte und Sachsysteme, befasst“ (Irrgang 2008, 47). Die Analyse lebensweltlich-situativen Handelns und Wissens ermöglicht einen neuen Ansatzpunkt für die Technikphilosophie.

⁸ „Für den Strukturwandel des Mensch-Technik-Welt-Verhältnis im Zuge von Digitalisierung und Computerisierung haben Ihde, Dreyfus, Borgmann, Hook und Winnograd subtile Analysen vorgelegt“ (Kogge 2008, 952).

Die phänomenologisch-hermeneutischen Analysen der frühen Philosophie Martin Heideggers können als Reflexion auf die Grundlagen einer allgemeinen Technikphilosophie, d.h. als eine fundierte Ontologie der Handlungsmittel gelesen werden.⁹ Diese wichtige phänomenologische Auffassung Heideggers hat Konsequenzen für die begriffliche Rekonstruktion der *technischen Praxis* und damit der Technikphilosophie überhaupt. Die Radikalität der frühen Technikphilosophie Heideggers zeigt sich unter anderem darin, dass mit ihr die begrifflichen Grundlagen gängiger Handlungstheorien einer erstaunlichen Revision unterzogen werden müssen. Ziel der vorliegenden Untersuchung ist daher, zu zeigen wie man mit Hilfe der hermeneutischen Phänomenologie des frühen Heidegger die technische Praxis besser verstehen kann, und genau deswegen muss man die Wurzeln und die Entstehung dieser Auffassung wiederaufbauen.

ii. Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit ist in drei Kapitel eingeteilt. Im ersten Kapitel wird sich eine Rekonstruktion der *hermeneutischen Phänomenologie* Heideggers geboten. Einen radikalen und folgenreichen Beitrag zur Auflösung der Bewusstseinsphilosophie ist in Heideggers kritischer Neubestimmung des von Husserl entwickelten Programms einer phänomenologischen Philosophie zu sehen. Heidegger versteht seine philosophische Arbeit als zweite Ausbildung der Phänomenologie. Nach Heideggers Meinung gelingt es Husserl nicht, die moderne Idee der Subjektivität zu überwinden. In der Kritik Heideggers an der traditionellen und phänomenologischen Wahrnehmungskonzeption findet ein echter Durchbruch zur pragmatischen Philosophie statt. Heidegger hat die Phänomenologie anders verstanden, d.h. als hermeneutische Phänomenologie, deren Zentrum das Dasein ist. Die Philosophie muss von der *Erfahrung des faktischen Lebens* in der Zeitlichkeit ausgehen. Eine Erfahrung, die man nicht in einem theoretischen, objektiven Wissen erwirbt, da die Objektivierung ein

⁹ „Martin Heideggers Analyse des Verstehens, die sich im Wesentlichen auf den Gebrauch instrumenteller Dinge stützt, analysiert Wege, jemanden etwas sehen und erfahren zu lassen. Der zentrale Ansatzpunkt für eine Technikphilosophie ist, dass der Gebrauch der Dinge ein jeweils verstehender ist“ (Irrgang 2009a, 26).

Entleben impliziert. In diesem Punkt ist die Analyse der *urchristlichen Religiosität* von grundlegender Tragweite. Heidegger verfolgt ein Ziel: die Philosophie in die Lebenswelt zurückführen. *Die Phänomenologie muss Ursprungswissenschaft des faktischen Lebens sein*. Der Ausgangspunkt dieser neuen Urwissenschaft ist die direkte Erfahrung des *Umweltlichen*. Dieser Perspektivenwechsel beinhaltet den Kern der hermeneutischen Transformation der Phänomenologie, die Heidegger in den Vorlesungen von 1919 vollzogen hat. Auf diese Weise hat Heidegger die *kontextuellen Aspekte* des Handelns hervorgehoben. Mit dieser Transformation wird das Modell des wahrnehmenden Bewusstseins durch das Paradigma der hermeneutischen Philosophie ersetzt, die auf Verständnis basiert.

Im zweiten Kapitel wird die Heideggersche Wiederauslegung der praktischen Philosophie Aristoteles' thematisiert. Franco Volpi hat deutlich gezeigt, dass *Sein und Zeit* von den praktisch-philosophischen Unterscheidungen des Aristoteles' durchzogen ist, freilich hat Heidegger die Spuren dort ziemlich verwischt. Durch die Veröffentlichungen im Rahmen der Gesamtausgabe können die wesentlichen Bestimmungen der Daseinanalyse zurückbezogen werden auf die Interpretationen vor allem der *Nikomachischen Ethik*, dort insbesondere des VI. Buches über die *dianoëtischen* Tugenden. Besonders deutlich in dieser Hinsicht sind der so genannte *Natorp-Bericht* von 1922, veröffentlicht unter dem Titel *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, und die 1926 in Marburg gehaltene Vorlesung Platons *Sophistes*, die mit einer groß angelegten Interpretation der aristotelischen Ethik beginnt. Durch das Prisma der hermeneutischen Transformation der Phänomenologie wird klar, dass die Dinge nicht primär dem klassischen Subjekt-Objekt-Schema entsprechen, sondern die Dinge werden verständlich nur aus dem Hintergrund der vorhergehenden Zugehörigkeit des Subjekts zu einer symbolisch artikulierten Welt. Die *Praxis* ist das Schlüsselwort, weil das Dasein in der Alltäglichkeit *lebt*, d.h. mit einer Menge von Wissensvorräten, Geschichtlichkeiten und Fertigkeiten. Wir werden zuletzt zeigen, wie aus dieser Aristoteles-Rezeption der grundlegenden Verhaltensweise (πρᾶξις, θεωρία, ποιησις) die Triade von *Sein und Zeit* (Dasein, Vorhandenheit und Zuhandenheit) entstanden ist. Der Primat der Zuhandenheit hat für die hermeneutische Technikphilosophie eine zentrale Bedeutung.

Das dritte Kapitel wird die Grundlage einer *hermeneutischen Technikphilosophie* behandelt. Die phänomenologische und hermeneutische Konstitutionsanalyse *technischer Praxis* führt auf das Umgangswissen als ihr ursprünglichstes Element zurück, welches sich auch in jeder komplizierten technischen Konstruktion findet. Die Perspektive der Alltäglichkeit erlaubt es der Technikphilosophie, aus dem *impliziten Wissen* im technischen Handeln die Frage nach dem Ansatz der praktisch-technischen Rationalisierung des Umgangswissens zu stellen. Im gebrauchenden Umgang mit Umwelt konstituiert sich Lebenswelt in einer Reihe von fundamentalen Perspektiven. Eine Begründung von Technik muss die Möglichkeitsbedingung technischen Handelns thematisieren. Um die Frage danach stellen zu können, was ein Mittel des Handelns überhaupt zu einem solchen macht, ist es erforderlich, sich gleichsam auf die Innenseite der Handlungsvollzüge und *praktischen Weltverhältnisse* zu begeben. Dafür ist die frühe Technikphilosophie Heideggers äußerst wichtig.

In einem abschließenden Fazit werden die Ergebnisse dieser Studie noch einmal in ihren wesentlichen Punkten zusammengefasst, um darüber hinausgehend weitere Perspektiven für eine *hermeneutische Technikphilosophie* zu skizzieren.

iii. Ziel und Motivation der Arbeit

Die grundlegende Arbeitshypothese der hier vorliegenden Arbeit ist: Das Denken Martin Heideggers über die technische Praxis kann im Lichte der frühen hermeneutischen Phänomenologie entziffert werden. Ziel der Untersuchung ist demgemäß die Rekonstruktion der frühen Technikphilosophie Heideggers aus ihren phänomenologischen Wurzeln, um zu zeigen, dass diese als ein wichtiger Beitrag zur Diskussion der Frage nach der Begründung der Technikphilosophie anzusehen ist. Die *Ontologisierung der Praxis* des frühen Heideggers erlaubt uns die technische Praxis in ihrer *Mittelhaftigkeit* zu erklären und zu verstehen.

iv. Stand der Forschung zur Technikphilosophie Heideggers

Die Technikphilosophie Heideggers liegt monographisch umfangreich aufgearbeitet in der Studie Günter Seubolds von 1986 vor; diese betrifft aber fast ausschließlich die Aufsätze und Vorträge nach *Sein und Zeit* und berücksichtigt auch nur die bis 1986 im Rahmen der Gesamtausgabe erschienenen Texte Heideggers. Wichtige Texte Heideggers zur Thematik, auch die frühen Freiburger (1919-1923) und Marburger Vorlesungen (1923-1927) mit der Rezeption der praktischen Philosophie Aristoteles', standen Seibold nicht zur Verfügung. In der Literatur ist es weithin *common sense*, dass die Technikphilosophie Heideggers erst ab 1930, nach der sog. *Kehre* entsteht (vgl. Schirmacher 1983; Seibold 1986).

Durch die mittlerweile nahezu komplette Veröffentlichung der Freiburger und Marburger Vorlesungen Heideggers in den neunziger Jahren kann hier durchaus ein anderes Bild entstehen, nämlich das einer kontinuierlichen Beschäftigung Heideggers mit dem Problem der Technik als einer bestimmten Einstellung zur Welt, wie er sie vor allem in seiner Auseinandersetzung mit der aristotelischen Ethik und Handlungstheorie entwickelte. Diese Wiederholung der aristotelischen Verhaltenweisen im fundamentalontologischen Rahmen bildet den Hintergrund der Weltlichkeitsanalysen in *Sein und Zeit*, wie man heutzutage etwa anhand der Studien von Franco Volpi deutlich sehen kann.

Es gibt bislang nur wenige *systematische* Arbeiten, die die Technikphilosophie Heideggers aus dem Kontext dieser seiner frühen phänomenologischen Analysen heraus verständlich zu machen sucht. Dies dürfte der herrschenden Meinung geschuldet sein, dass es sich bei Heideggers Spätphilosophie um ein Denken eigener Art handle, so dass ein Heidegger I von einem Heidegger II unterschieden werden müsse, getrennt durch die so genannte *Kehre*. Heute haben wir eine klare Vorstellung des ganzen Projektes Martin Heideggers, so dass können wir Anlass zu der Vermutung haben, dass sich die Technikphilosophie Heideggers stark auf das fundamentalontologische Projekt von *Sein und Zeit* zurückverfolgen lässt.

Ich möchte hier das Werk von Nestor Corona und Bernhard Irrgang *Technik als Geschick? Geschichtsphilosophie der Technik bei Martin Heidegger. Eine handlungstheoretische Entgegnung* (1999) nennen. In diesem

Buch schlagen die Autoren nicht nur eine *hermeneutische Technikphilosophie* vor, die auf dem Heideggerschen Umgangs begriff basieren musste, sondern sie regen auch eine Untersuchung der frühen Technikphilosophie Martin Heideggers an. Die vorliegende Arbeit lässt sich in den Spuren des Vorschlags von Nestor Corona und Bernhard Irrgang lesen. Ein wichtiger Beitrag ist auch das kürzlich erscheinende Buch *Heidegger und das Denken der Technik* (2008) von Andreas Luckner. In diesem Werk sammelt der Autor alte Vorträge, welche er innerhalb einer neuen globalen Idee der Technikphilosophie Heideggers systematisiert. Wichtig für meine eigene Untersuchung ist die neue Fassung des Aufsatzes *Wie man über den Hammer philosophiert. Technik beim frühen Heidegger*, wo Luckner eine feine Auslegung der Technikphilosophie Heideggers aus dem Unterschied *Zuhandenheit* und *Vorhandenheit* bietet. In geringer Tragweite für meine Untersuchung wurde das Werk *Hermeneutik und Technik. Martin Heideggers Auslegung des Lebens und der Wissenschaft als Antwort auf die Krise der Moderne* (2005) von Thomas Wolf berücksichtigt. Der Autor konzentriert sich mehr auf die Idee von Wissenschaft als Technik bei Martin Heidegger.

Kapitel I .

Rekonstruktion der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers

Die Augen hat mir Husserl eingesetzt.
Heidegger (GA 63, 4)

Die Rekonstruktion des *frühen* Denkens Martin Heideggers spielt eine wichtige Rolle, um „...die Entstehung von Grundgedanken zu verfolgen und diese in ihrem oft spannungsvollen Zusammenhang verständlich zu machen“ (Figal 1992, 10). In dem vorliegenden Kapitel wird eine Rekonstruktion dargelegt, die sich auf zwei Aspekte konzentriert muss: 1) Die Kritik des *theoretischen Modells* der Philosophie, welches einen metaphysischen Vorrang des *Sehens* beinhaltet und zwar 2) in der Weise, wie Heidegger den *kontextuellen Aspekt* im *Umgang* zunehmende Bedeutung gab und eine *Radikalisierung der menschlichen Praxis* entfaltete. Die beiden Aspekte tragen freilich zum Aufbau einer hermeneutischen Phänomenologie bei, die als *Basis* einer Technikphilosophie dienen kann. Heideggers frühe Arbeit in Freiburg und Marburg (1919-1927) stellt einen *Lebenswelt-Pragmatismus* dar, der „vielleicht der überraschendste Zug von Heideggers frühen Arbeiten ist“ (Jung 2003, 18). In der Lebenswelt ist die Realität – auch die technologisierende Realität – in Form geschichtlich entstandener Bedeutsamkeitszusammenhänge gegeben, nicht als Korrelat epistemisch-mentalischer Akte, sondern als Inbegriff von Handlungsmöglichkeiten. Diesen Aspekt aufzuzeigen ist die grundlegende Intention des I. Kapitels. Diese so genannte Rekonstruktion des frühen Denkweges Heideggers gliedert sich methodologisch in drei Abschnitte: § 1. phänomenologischer Rahmen des „frühen“ Heideggers; § 2. hermeneutische Radikalisierung der Phänomenologie und § 3. Hermeneutik der Faktizität als „Ontologie“.

§1. Der phänomenologische Rahmen des frühen Heidegger

Seit einigen Jahren ist ein wachsendes Interesse an dem so genannten “frühen” Denken Heideggers zu verzeichnen. Das Thema der *Phänomenologie* Heideggers ist fraglich geworden. Ungeachtet dessen gab es kaum Forschungen über den *frühen Heidegger*, die nicht über die Zugehörigkeit Heideggers zur Phänomenologie Husserls, über den Gebrauch der Phänomenologie in der Analyse des Daseins in *Sein und Zeit* (1927) oder den Unterschied zwischen Heideggers und Husserls Auffassung der Phänomenologie gesprochen hätten. Heidegger hat sich in seinen ersten Jahren als Dozent mehrmals mit der *Phänomenologie* beschäftigt. Eine genaue Bewertung der Phänomenologie in Heideggers Denken ist sogar eine Möglichkeitsbedingung, um den künftigen Denkweg Heideggers zu verstehen (vgl. Berciano 2001, 12). „Heutzutage weiß man, wie wichtig es ist, Heideggers Philosophie nicht erst mit *Sein und Zeit* beginnen zu lassen, sondern sie aus den Anfängen seines Denkens heraus zu verstehen, zumal diese Entwicklung es überhaupt erst erlaubt, Heideggers Ort in der Philosophie zu bestimmen“ (Jahraus 2004, 44).

1.1 Von der Logik zum Leben: Dissertation und Habilitation

Zu Beginn seiner philosophischen Laufbahn (1912-1916) beschäftigte Heidegger sich mit Logik und Mathematik,¹⁰ wie seine ersten Arbeiten zur Problematik des Realismus und zur Lehre vom Urteil bezeugen (vgl. GA 1).¹¹

¹⁰ Außerdem treten in Heideggers frühen Studienjahren hervor: die Dissertation Franz Brentanos (1838-1917) *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1892), die Arbeit von Carl Braig (1853-1923) *Vom Sein. Abriß der Ontologie* (1896), sowie die Werke von Emil Lask (1875-1915) *Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form* (1911) und *Die Lehre vom Urteil* (1912); schließlich mit besonderem Nachdruck auch das Hauptwerk seines späteren Lehrers Edmund Husserl *Logische Untersuchungen* (1900/01). Heidegger hatte schon im Sommer 1911 auf Empfehlung von Carl Braig Husserls *Logische Untersuchungen* und *Philosophie als strenge Wissenschaft* sowie Lotzes *Logik* und *Metaphysik* studiert (vgl. GA 16, 41). Mit diesen Titeln sind bereits die wichtigsten philosophischen Begriffe, Konzepte und Disziplinen - zum Teil nur implizit genannt - gegeben, die das Feld umreißen, in dem sich Heidegger bis zu *Sein und Zeit* bewegt (vgl. Volpi 1984, 39-64).

¹¹ In Rickerts Seminaren erfuhr Heidegger von Emil Lask (1875-1915), der Rickert und Husserl durch eine Relektüre des Aristoteles miteinander zu vermitteln suchte. Gegen eine psychologistische Lektüre von Kant argumentierte Lask, dass die Form keine apriorische, der Sache aufgezwungene Struktur sei. Wir leben in der Form wie in einem Kontext oder in einer

Die Denkgesetze, die in der Logik studiert werden, sind keine Kausalgesetze; es sind Regeln, die gelten. Die Logik, in ihrer Form als transzendente Logik, eröffnet die Möglichkeit, die fundamentalen Fragen der Philosophie zu thematisieren. Fundamental sind diese Fragen insofern, als sie zugleich die letzten Fragen der Philosophie betreffen, Fragen also, die nicht nur *innerhalb* der Philosophie entstehen, sondern an diese *im Ganzen* gerichtet sind. Logik ist in dieser Hinsicht zwar eine formale, aber keine formalistische Disziplin. Sie bezieht sich auf einen ihr entsprechenden Gegenstand: den Sinn, der in seiner Nicht-Reduzierbarkeit auf empirische Ursachen die sachliche Bedingung für die Möglichkeit einer solchermaßen autonom gedachten philosophischen Disziplin bedeutet. 1912 begann Heidegger sich mit Lasks Denken, seinem Aufsatz *Neuere Forschungen über Logik* (GA 1, 17-55) zu beschäftigen. Dort widmete er sich Lasks ontologischer Unterscheidung zwischen dem Existierenden und dem Geltenden. „Lask erstrebt also nichts anderes als eine das All des Denkbaren mit seinen beiden Hemisphären, Seiendes und Geltendes, umspannende Kategorienlehre, und sein Versuch darf mit guten Gründen in die Reihe der Großen gerückt werden“ (GA 1, 24). Die Frage nach dem *Wesen der Logik* zieht sich wie ein roter Faden durch Heideggers philosophische Aufsätze bis hin zu seiner Dissertation und auch noch bis zu seiner Habilitationsschrift. „Die Logik der Seinskategorien hat Kant geschaffen. Für deren Verständnis ist zu beachten, daß das Sein seine translogische Selbständigkeit eingebüßt hat, daß das Sein zu einem Begriff der transzendentalen Logik umgearbeitet ist“ (GA 1, 24). Die radikal bedeutungsfundierte Logik ist letztlich nichts anderes als die Auffassungsweise der Gehalte, die sich im faktischen Leben ergeben. Der Gegenstand der Realwissenschaften ist das sinnlich Seiende. Philosophie ist als Metaphysik Erkenntnis des transzendenten Seienden und als Logik Erkenntnis

Umwelt, die uns umfängt. Lask argumentierte, dass das Unmittelbare auf einer ursprünglichen Ebene abgebildet sei. Nach Lask vergisst der kantische Apriorismus ein wichtiges phänomenologisches Moment: *die vor-theoretische Verstehbarkeit des Gegebenen*. Jede Form ist eingebettet in einer vor-theoretischen verständlichen Struktur, die dem konkreten historischen Leben entspringt. Das Vor-theoretische ist nicht-subjektiv. Es ist ein ursprünglich gegebenes Erfahrungsparadigma, das in jedem Denkvollzug vorausgesetzt wird. Die Faktizität besitzt eine vor-theoretische Verstehbarkeit, eine Struktur, die nicht theoretisch begriffen wird. *Wir sind schon immer in die Bedeutungen hineingeworfen*. Lask, so heißt es 1919, sei der einzige gewesen, den das Problem des Theoretischen beunruhigte, auch wenn er es selbst wiederum theoretisch lösen wollte (vgl. GA 56/57, 88). Der Einfluss von Emil Lasks *Kategorienlehre* und *Logik der Philosophie* auf das Denken des jungen Heidegger ist von Mal zu Mal mit mehr Deutlichkeit erkennbar (vgl. Kisiel, 1993; 1995; 2000).

des theoretischen Seienden, d.h. der geltenden Werte. In seiner Dissertation *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* von 1913 (GA 1, 59) versucht Heidegger, die Zusammenhänge zwischen Ontologie und Logik weiter zu bearbeiten. Hier verteidigt er Lasks Ansicht, dass die Versuche des Psychologismus, das Gelten von Urteilen auf psycho-physische Phänomene zu reduzieren, jeder empirischen Evidenz entgegenstehen. Das Gelten bestätigt sich selbst; es erschließt sich unabhängig von der Psychologie als geltend. Die Psychologie betrachtet das Gelten und nicht umgekehrt. Als Raumloses und Zeitloses ist das Gelten die Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung. Jedes Sein hat einen geltenden Sinn, aber das Gelten ist nicht identisch mit der Wirklichkeit. Das Gelten ist der Bedeutungshorizont, der in jeder ontologischen Bestimmung vorausgesetzt wird, der Grund für die Möglichkeit des Denkens. „Das Gelten ist die Sphäre, in der ich als aktuelles Subjekt leben muß, um von etwas zu wissen sowohl sein Was wie sein Daß [...]. Ich *weiß* und kann nur wissen um Wirklichkeit im und durch das Geltende. Und nur das, von dem ich weiß und wissen kann, ist für mich in irgendeiner Form wirklich“ (GA 1, 166). Das Reich des Geltens umfasst die mathematischen und die logischen Objekte. Das Reich des Seins umfasst die Natur, das Physische und das Übersinnliche. Alles, was ist, erfahren wir schon in kategorialer Form. Gelten ist die höchste Kategorie im logischen Bereich. Das, was letztendlich prinzipiell unerklärbar und unverständlich bleibt, ist, dass es Sinn gibt. Heidegger nimmt die Existenz zweier inkommensurabler ontologischer Realitäten an: die reale und die ideale Sphäre.¹² Durch diese Unterscheidung beabsichtigten Lask und Heidegger, den Streit zwischen Aristotelismus und Kantianismus über die Natur der Kategorien zu lösen. „Gegen die systematische philosophische Erkenntnis wird bei Lask das Leben und die erste zu lösende Aufgabe seiner kategorialen Erfassung zum Thema“ (Rentsch 1989, 45).

Im Gegensatz zu den psychologischen Phänomenen sind die Kategorien unabhängig von psychologischen Zuständen gegeben. Aber wie den Abgrund zwischen diesen zwei Realitäten überwinden, ohne in den platonischen Idealismus zu verfallen? Wie einer Logik entkommen, die übertrieben formal ist

¹² Heideggers Denken richtet sich von Anfang an gegen den Idealismus. Er ist weder *Neukantianer* noch *Psychologist*. In der Dissertation bezieht er eindeutig Stellung gegen den *Psychologismus*, indem er die Gültigkeit philosophischer, logischer Erkenntnis untermauert.

und keinen Bezug zur Realität hat? Wie lässt sich dieser erste ontologische Unterschied verdeutlichen? „Durch seine Dissertation greift der junge Heidegger in den damaligen »Psychologismustreit« ein. Er will seinen Teil beitragen zu der Erkenntnis, daß die logische Wirklichkeit radikal verschieden ist von der psychischen Wirklichkeit. Dem Psychologismus wird vorgeworfen, daß er den Gegenstand der Logik nicht nur *verkennt*, sondern gar nicht kennt. Der Psychologismus kennt den Gegenstand der Logik nicht, weil er ihn im Psychischen sucht, ihn in seiner Genese im Psychischen fassen will und so das Logische vom Psychischen nicht oder doch nicht scharf genug unterscheidet.“ (Pöggeler 1963, 18).

Die transzendente Priorität des Geltens beweist die ontologische Bedeutung der Logik. *Transzendente Logik ist nicht das Studium der Regeln des Schließens, sondern die apriorische Erklärung der Grundstruktur aller möglichen Gegenstände.*¹³ Zu diesem Zeitpunkt offenbaren sich erstmals Symptome von Unzufriedenheit mit den Lösungsansätzen des Neukantianismus, da er auf die schöpferische Tätigkeit eines transzendenten Wesens rekurriert. *Nach Heidegger hat die Logik ihre Wurzeln im Leben selbst, in der direkt erfahrbaren Realität, im Bereich des Vorsinns, in dem sich das denkende und urteilende Subjekt schon immer bewegt.*¹⁴ Nach ihm muss das Realitätsproblem neu bedacht werden, d.h. die Philosophie müsse von dem naiven Realismus und dem subjektiven Idealismus befreit werden. Denn sowohl der Realismus als auch der Idealismus seien vom *Subjekt-Objekt-Schema* bestimmt. Die Analyse der unpersönlichen Urteile, die Heidegger in seiner Doktorarbeit vornimmt, zeigt in Vollkommenheit den Perspektivenwechsel, der sich im Geist des Autors vollzieht. *Dieser Wechsel besteht im Wesentlichen in dem allmählichen Aufgeben der Vorrangstellung des epistemologischen Gegenstandes zu Gunsten*

¹³ In der Forschung ist die Bedeutung, die das Problem des Vor-theoretischen für Lask besaß, nicht unbemerkt geblieben. Sie wird vor allem von Theodore Kisiel hervorgehoben, der in den basal-gegenständlichen Form-Materie-Verhältnissen die Sphäre einer „immediate experience of living thought forms“ erkennt, so wie sie für Heideggers spätere Hermeneutik der Faktizität kennzeichnend ist (vgl. Kisiel 1993, 27). In den Formen liege demnach eine „Noetic form of intentional consciousness on the level of life itself [...] which is correlative to the immediate givenness of reality“ (Kisiel 1993, 35). Kisiel betont daher auch die Rolle, die das Prinzip der Bedeutungsbestimmtheit für Heidegger spielt und sieht im Materiebezug die Ausrichtung auf das geschichtliche Leben präformiert.

¹⁴ Diese sind die Schlussfolgerungen, auf die er das Nachwort richtet, das Heidegger 1916 zu der Veröffentlichung seiner Habilitationsschrift verfassen wird. Zum Beispiel „Der lebendige Geist ist als solcher wesensmäßig historischer Geist im weitesten Sinne des Wortes“ (GA 1, 407).

der praktischen Handlungskontexte, in die sich das menschliche Leben gewöhnlich einfügt.¹⁵ Thomas Rentsch hat diesen Übergang Heideggers als „von der Logik [...] zum Leben“ (Rentsch 1989, 40) bezeichnet. Heideggers Programm einer *Aufhebung* des Neukantianismus impliziert, dass das Logische in das Geschichtliche zurückgestellt werden kann.

Das frühe Logikstudium Heideggers führt ihn zur mittelalterlichen, spekulativen Grammatik. In der Metaphysik des Duns Scotus und der Sprachphilosophie des Thomas von Erfurt entdeckt Heidegger eine scholastische, proto-transzendente Logik.¹⁶ In der Habilitationsschrift geht es um *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (GA 1, 189-411).¹⁷ In einen Brief an Karl Löwith aus dem Jahre 1927 stellt Heidegger eine Verbindung zwischen seinen frühen Freiburger Vorlesungen und seiner Habilitationsschrift her: „Die Probleme der Faktizität bestehen für mich ebenso wie in den Freiburger Anfängen – nur sehr viel radikaler und jetzt in den

¹⁵ Die Bedeutung der freien Urteilskräfte, die kein grammatikalisches Subjekt haben – wie zum Beispiel „Es kracht“ – und die nur im Kontext, in dem sie abgegeben werden, zu verstehen sind, basieren also schon immer auf Hintergrundwissen, d.h. finden sich in jedem Fall in einer intersubjektiv von verschiedenen Sprechern und Hörern geteilten hermeneutischen Situation. Wenn wir uns mitten in einem Militärmanöver befinden, und wenn ich in einem Moment, in dem man das Feuern der Mörser hört, sage: „Es kracht“, ist klar, dass es das ist, was dröhnt. Die Theorie der Erkenntnis, traditionell geschichts- und zeitlos, kann die historische und symbolische Faserung des Menschenlebens nicht mehr ignorieren.

¹⁶ Philosophisch wichtig war für Heidegger auch die Franziskanische Tradition – zu nennen sind hier vor allem Bonaventura (1218-1274), Duns Scotus (1266-1308) und Thomas von Erfurt (um 1300). Die Metaphysik des Duns Scotus ist die Analytik des *ens logicum*, eine Analyse des Seins als dem erkennbarsten Begriff. Es handelt sich nicht um das Studium dessen, was existiert, sondern um das Studium dessen, was notwendig ist, d.h. um eine metaphysische Analyse der wiederkehrenden Formen des Seins. Duns Scotus lehnt die *distinctio realis* des Thomas von Aquin, den *wirklichen Unterschied* zwischen *essentia* und *esse*, ab. Für Scotus sind *Möglichkeit* und *Wirklichkeit* nicht verschiedene Dinge, sondern verschiedene Grade des Seins. *Möglichkeit ist höher als Wirklichkeit*, weil es die Ganzheit der *essentia* umfasst. Für ihn ist das Sein (*esse*) nicht anders als die innere Wirklichkeit des Wesens. Diese These ist die Grundlage der Heideggerschen Interpretation von Aristoteles, die ich im zweiten Kapitel entfalten werde. Catriona Hanley erklärt dazu: „Between Aristotle and Heidegger, there is 1) a shift from the priority of actuality in Aristotle, to the priority of possibility in Heidegger. This shift, I argue, is itself the metaphysical ground of 2) a shift from the priority of theory in the one thinker to the priority of *praxis* in the other. This shift is seen most clearly in the way in which 3) Heidegger's notion of *theorie* is a modification of a more original *poiesis*. The temporal ground of the reversal is seen in 4) Heidegger's notion of transcendence towards *the world*, and not towards an eternal being“ (Hanley 2007).

¹⁷ Heidegger schrieb seine Habilitation über *De modis significandi sive grammatica speculativa* von Thomas von Erfurt. Er hielt sie noch für einen Text des Duns Scotus (vgl. GA 1, 189-412). Michael Grabmann hat jedoch nachgewiesen, dass es sich um einen Text des Thomas von Erfurt handelt. Diese Abhandlung, die im Mittelalter weit verbreitet war, ist die vollständigste spekulative Grammatik, die uns bekannt ist. Der Einfluss des Duns Scotus auf Martin Heidegger ist seit langem Gegenstand allgemeiner Spekulation, ist aber noch nicht in ausreichendem Maße untersucht worden (vgl. Wucherer-Huldenfeld 1999, 41-59). Kisiels Beobachtung, dass es enge Verbindungen zwischen der Habilitationsschrift und den frühen Freiburger Vorlesungen gibt, ist von großer Bedeutung (vgl. Kiesel 1993, 25-38; Schaeffler 1978, 10-29; Pöggeler 1990, 11-16).

Perspektiven, die auch in Freiburg für mich leitend waren. Dass ich mich mit Duns Scotus und dem Mittelalter und dann zurück mit Aristoteles ständig beschäftigte, ist doch kein Zufall [...]. Ich mußte zuvor extrem auf das Faktische losgehen, um überhaupt die Faktizität als Problem zu gewinnen“ (Heidegger/Löwith 1990, 37). Heidegger übernahm von Scotus zwei hermeneutische Grundprinzipien, die seine weitere philosophische Arbeit wesentlich mitbestimmten: 1) Das Verstehbare übersteigt das Theoretische. 2) Der Horizont der ursprünglichen Verstehbarkeit ist die Zeit.

Die Habilitationsschrift beginnt mit der scottischen Kategorie des *ens logicum*, des logischen oder idealen Seins, d.h. des Seins, das allem Seienden, das ist oder sein kann, gemeinsam ist: *Primum objectum est ens ut commune omnibus* (vgl. GA 1, 214). Das Sein ist das Erste all dessen, was erkannt wird. Es ist dasjenige, an dem alles andere teilhat, der Begriff, ohne den nichts erkannt werden kann. Alles, was denkbar ist, wird von ihm umfasst. Das *ens logicum* ist eine transzendente Idee, ein *transcendens*, ein trans-kategorialer Begriff. Es ist die Welt des Sinnes, in der wir leben und in der wir unser Sein haben. Sie ist das Ganze, welches das ursprüngliche Zusammengehören von Subjekt und Welt umfasst. Das Sein ist nicht eine Kategorie wie Substanz und Akzidens. Jede Substanz und jedes Akzidens setzen das Sein voraus (vgl. GA 1, 280). Die Universalität der Logik, welche die Habilitationsschrift zuvor herausgearbeitet hatte, wird so mit dem geschichtlichen Geist identifiziert, was umgekehrt bedeutet, dass die Logik im Zuge ihrer *translogischen* Deutung in das *sinnverwirklichende* Leben des Geistes zurückgestellt werden kann.

Überdies ermöglicht der lebendige Geist auch die Erfahrung der mystischen Einheit und eröffnet als „sinnvolle und sinnverwirklichende lebendige Tat“ (GA 1, 406) auch die *praktische Dimension* des menschlichen Daseins. „Der lebendige Geist ist als solcher wesensmäßig historischer Geist im weitesten Sinne des Wortes“ (GA 1, 407). Mit dem Begriff des lebendigen Geistes versucht er die Tiefendimension des menschlichen Daseins zu erschließen. Der lebendige Geist ist nicht nur das blut- und leblose Subjekt des Neukantianismus, sondern auch der Geist in seiner *konkreten historischen Individualisierung*.¹⁸ Mit dem Geist als Sinn verwirklichende Tat kann

¹⁸ Heidegger bewegt sich in diesem *geistgeschichtlichen Milieu*. Aber das scottische Prinzip der vor-theoretischen Erkennbarkeit des Individuums, d.h. die Lehre von der *haecceitas*, war

Heidegger auch eine mögliche Lösung des Kategorienproblems skizzieren, d.h. der Frage nach dem Sinn des Urteils als statischem Phänomen vom *konkreten Subjekt*, das eben „nicht ein isoliertes »erkenntnistheoretisches Subjekt«“ ist (Rentsch 1989, 41). Die Philosophie des lebendigen Geistes, der tatvollen Liebe, der verehrenden Gottinnigkeit, deren allgemeine Richtpunkte nur angedeutet werden konnten, insbesondere eine von diesen Grundtendenzen geleitete Kategorienlehre, steht vor der großen Aufgabe einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem an Fülle wie Tiefe ereignisreichsten und in der Begriffsbildung gewaltigsten System einer historischen Weltanschauung. Dieser fundamentalen philosophischen Problemform hat sich Hegel angenommen. „Diese Forderung zeigt, inwiefern für Heidegger die Philosophie nicht mehr nur ein statischer, ewige Wahrheiten verkündender »Spiegel des Ewigen« war“ (Zaborowski 2004, 150). Wie Thomas Rentsch bemerkt, war der Glaube bei Scotus kein *habitus speculativus*, sondern *practica* (vgl. Rentsch 1989, 46). Wir können gewissermaßen von einer frühen pragmatischen Einstellung sprechen.

Die scottische Tendenz des heideggerischen Denkens könnte nicht besser deutlich werden: Sein ist nicht Aktualität, *actus essendi*, sondern Möglichkeit, das Gelten, d.h. *essentia*. Sein ist eine Form, das Wesen des Wesens. Sein ist dasjenige, was ständig verstehbar und durchsichtig ist, mit dem der Intellekt immer schon vertraut ist. Bei Thomas von Erfurt ist dieser Intellekt die Form des ursprünglich gegebenen Seins, ein unbestimmtes Ganzes der *prima intentio*. Alle Intentionen sind auf dieser originalen Gegebenheit, dieser reinen, vor-theoretischen *haecceitas* eines Seienden gegründet. Diese Ur-Intention ist nicht etwas, was ich tue, sondern *die Umwelt meines alltäglichen Lebens*, eine Struktur, innerhalb derer ich ständig wohne. Es ist keine Einstellung, die ich

eigentlich Inspiration der Daseinsanalytik. Die *haecceitas* ist eine aristotelisch-scholastische Denkfigur für die Singularität, die Heidegger später als *Jemeinigkeit* thematisieren wird. Von Anfang an setzt er sich mit dem Problem der Unbeschreiblichkeit des Individuums (*Individuum est ineffabile*) auseinander. Die Auseinandersetzung des Scotus mit diesem Problem im Kontext der aristotelischen Scholastik war ein Vorbild für Heideggers Hermeneutik der Faktizität. Gegen den Nominalismus gehen die spekulativen Grammatiker (die *modistae*) davon aus, dass es eine metaphysische Grundlage der Sprache gebe, die durch grammatische Analyse erschlossen werden könne. Die Grammatiker wandelten die Metaphysik in eine Sprachphilosophie um, indem sie annahmen, dass die grammatischen Formen, die *modi significandi*, von alltäglichen Verben, Substantiven und Adjektiven auf die vor-theoretischen Strukturen verwiesen, die in das historische Leben eingebettet sind. Die undefinierte und namenlose Erfahrung des Singulars, der *haecceitas*, steht nicht außerhalb der verständlichen Sphäre der Weisheit. Sie ist die bestimmteste und konkreteste Form von *essentia*. Die Sache der Philosophie ist ursprünglich das nicht reduzierbare Verstehen des konkret gegebenen geschichtlichen Lebens: einer vor-theoretischen Form, einer konkreten *essentia*, dessen, was Scotus die *haecceitas* nennt.

verändern kann, sondern die *Grundweise*, in der ich in der Welt existiere. Die konkrete und namenlose *haecceitas* ist die letzte Bestimmung der *essentia*, vom Wesen her erkennbar, jedoch nicht definierbar. Sie wird nie in theoretischer Abstraktion begriffen, sondern in einer unmittelbaren Existenzialanschauung, die Scotus *simplex apprehensio* nennt. Doch ist diese unbestimmbare *haecceitas* auf der theoretischen Ebene unbeschreibbar. Die *haecceitas* wird in einer vorbegrifflichen Anschauung des geschichtlichen Seins begriffen. In der Lehre von der *haecceitas* erkennt Heidegger gewissermaßen das *vorthoretische Etwas* Lasks und die *kategoriale Anschauung* Husserls, die ebenfalls auf eine vorthoretische Verstehbarkeit verweist. Sie wird eine Domäne der vorthoretischen Erfahrung, die eine eigene Form des Verstehens voraussetzt.

1.2 Die Phänomenologie Edmund Husserls

Edmund Husserl (1859-1938) kam 1916 als Nachfolger von Heinrich Rickert (1863-1936) nach Freiburg. Heidegger misslang der Versuch, einen Lehrstuhl für katholische Philosophie an der Freiburger Universität zu erhalten (vgl. Denker 2004, 97). Beide Ereignisse waren wichtig für die zukünftige Gedankenentwicklung Heideggers. Er fand mit der phänomenologischen Methode Husserls den Weg, mit dem er sein eigenes Denken in einen Rahmen stellen konnte. Wegen der guten Zusammenarbeit mit Husserl erhielt Heidegger eine Nominierung als Privatdozent. In dieser Zeit entfernte er sich allmählich von katholischen Kreisen bzw. vom *System des Katholizismus* (vgl. Safranski 2004, 127; Zaborowski 2004, 150).¹⁹

Während die Lebensphilosophie für Heidegger eher im Hintergrund bleibt und lediglich kontextuell eine Strömung der Philosophie darstellt, wird die Phänomenologie zu einem der beiden wichtigsten Ausgangspunkte seiner eigenen Philosophie. Heidegger wird sich ausdrücklich mit Phänomenologie beschäftigen und sich als Phänomenologe verstehen.²⁰ Es ist jedoch wichtig, im

¹⁹ Der berühmte Brief an Engelbert Krebs wurde in *Heidegger Jahrbuch I* (2004) s. 67 veröffentlicht.

²⁰ „Als nämlich der Privatdozent Heidegger nach dem Krieg im Jahr 1919 Husserls Assistent wird, entwirft dieser für ihn als kommende philosophische Aufgabe, seinen

Auge zu behalten, dass es von Anfang an *entscheidende Unterschiede* zwischen der husserlschen und der heideggerschen Philosophie gab. Heidegger wird dann mit Husserls phänomenologischer Methode die Struktur des lebendigen Geistes in seiner konkreten Geschichtlichkeit beschreiben, und nicht die Struktur des reinen Bewusstseins (vgl. Føllesdal 1979, 365-378). Doch zugleich wird erst das gemeinsame Philosophieren mit Husserl ihm ein wirkliches Verständnis der Phänomenologie als Methode ermöglichen und ihm damit erlauben, den Schritt in die faktische Lebenserfahrung zu tun.²¹

Husserl betrachtete seine Methode als den Höhepunkt einer zweitausendjährigen Suche, d.h. die Phänomenologie sollte eine *strenge Wissenschaft* sein, und zwar die *höchste und strengste* aller Wissenschaften (vgl. *Logos* I, 289-290). Seit ihrem griechischen Ursprung hatte die Philosophie dieses Ziel verfolgt, und obwohl sie es nie erreichte, vergaß sie dieses Ideal nicht. Die Wissenschaften beruhen auf zwei wichtigen Elementen: 1) sie sind begründete Erkenntnisse und 2) sie besitzen eine Einheit im begründeten Zusammenhang (vgl. HUA XVIII, A 231). Die Phänomenologie schlägt sich selbst als Methode vor, welche Treue zur Wirklichkeit fordert. Aber man soll sich mit dieser Erkenntnis innerhalb eines Einheitsprinzips bewegen, dem wissenschaftlicher Anspruch zusteht. Die wesentliche Einheit der Wahrheiten einer Wissenschaft ist die Erklärungseinheit (vgl. HUA XVIII, A 234). Die Form der Einheit, über die Husserl spricht, ist eine Einheit der Theorie, d.h. eine *theoretische Einheit*.

Nach Husserl wird die philosophische Frage nach den allgemeinen Möglichkeitsbedingungen der Wissenschaft im Allgemeinen in die Frage nach den allgemeinen Möglichkeitsbedingungen der Theorie im Allgemeinen umgewandelt. Deshalb ist die Frage der Philosophie eine Metatheorie oder eine *Theorie der Theorien* (vgl. HUA XVIII, A 243). Aufgabe oder Ziel einer reinen Logik ist, die Auffassung der Theorie zu klären (vgl. HUA XVIII, A 254). In der Einführung des zweiten Bandes *Logische Untersuchungen* drückt Husserl das deutlich aus, denn die reine Phänomenologie trägt einen Bereich von

phänomenologischen Ansatz in einer Religionsphänomenologie weiterzuentwickeln“ (Gander 2004, 296).

²¹ Außerhalb der Grenzen unserer Darstellung steht das Spätwerk, in dem Husserl unter anderem auch in einem produktiven Gegenzug die Einwände, wie Heidegger sie vorgebracht hat, für das eigene Denken fruchtbar zu machen suchte.

neutralen Forschungen vor, in denen die verschiedenen Wissenschaften ihre Wurzeln haben (vgl. HUA XIX/1, A 4). Die theoretische, erkenntnisfähige Aufgabe der reflexiven Phänomenologie Husserls ist jeder erklärenden oder beschreibenden Wissenschaft vorangestellt. „Sie will nicht die Erkenntnis, das 'faktische Ereignis in der objektiven Natur', in psychologischem oder psychophysischem Sinn erklären, sondern die 'Idee' der Erkenntnis nach ihren konstitutiven Elementen, bzw. Gesetzen aufklären [...] die reinen Erkenntnisformen und Gesetze will sie durch Rückgang auf die adäquat erfüllende Anschauung zur Klarheit und Deutlichkeit erheben“ (HUA XIX/1, A 21: 229).

Die Phänomenologie ist nicht nur eine philosophische Disziplin, sondern auch eine *Theorie der Theorie*. Sie erreicht Klarheit und Distinktion durch der Anschauung, die in einer reflexiven Form verfolgt wird. Klarheit und Distinktion – zwei Begriffe der Kartesianischen Tradition – sind nur möglich mittels einer reflexiven Objektivierung. Der streng wissenschaftliche Charakter der Phänomenologie besteht in der Suche nach der Apodiktizität der Erkenntnis, die in der Anschauung gegeben ist. Demgemäß wird in der 6. Analyse der *Logischen Untersuchungen* die *kategoriale Anschauung* als Erfüllung charakterisiert. Mit *Erfüllung* bezieht sich Husserl auf das Element der theoretisch-kognitiven Essenz des Aktes. In dieser erfüllenden Anschauung ist die Erkenntnis möglich, und sie wird als Offenkundigkeit charakterisiert. Die Grundaufgabe der Wissenschaft besteht darin, die Offenkundigkeit zu zeigen. So nahm Husserl eine offene Haltung gegenüber dem Naturalismus und dem Historismus ein. Nur die Phänomenologie, wenn sie als strenge Wissenschaft verstanden wird, kann die Rätsel von der Erkenntnis lösen. Distinktion und konzeptionelle Klarheit sind Sachen der strengen Theorie (vgl. Husserl *Logos* I, 331). Die Vorstellung von der Philosophie als einer absoluten Wissenschaft folgt der kartesianischen Idee der Wissenschaft, wird aber auf die intuitive Offenkundigkeit gegründet.

Husserl fasste diese Forderung mit der Maxime ‚*Zu den Sachen selbst!*‘ zusammen (vgl. HUA XIX/1, A 7; HUA III/1, A 35). Die *Phänomene* sollen völlig objektiv betrachtet und ohne metaphysische Voraussetzungen beschrieben werden (vgl. HUA XIX/1, A 7-A 8). Das Gegebene darf nicht auf reduktive Art verworfen werden, wenn etwas erklärt werden soll. Die Phänomenologie ist die

unvoreingenommene Beschreibung des Phänomens,²² sie ist *deskriptiv*, im Wesentlichen eine beschreibende Methode. „Alles, was dem Bewußtsein gegeben ist, ist *Phänomen*, und die Bewusstseinsforschung im husserlschen Sinne beobachtet in strenger Introspektion die innere Ordnung der Bewusstseinsphänomene. Sie deutet nicht und erklärt nicht, sondern versucht zu beschreiben, was die Phänomene *von sich her* sind und zeigen“ (Safranski 2004, 93). Also erhielt die philosophische Untersuchung eine neue Basis, während sie gleichzeitig vor dem Relativismus bewahrt wurde. Wie Eugen Fink sagte, besteht das grundlegende Problem der Phänomenologie, das Religionen und Metaphysik schon benannt haben: *der Ursprung der Welt*.

Adolf Reinach hat in seinem bekannten Vortrag *Was ist Phänomenologie?* (1951) erklärt, was das grundlegende Ziel der Phänomenologie sein könnte: „*Nicht um ein System von philosophischen Sätzen und Wahrheiten* handelt es sich bei der Phänomenologie – um ein System von Sätzen, an welche alle glauben müssten, die sich Phänomenologen nennen, und die ich Ihnen hier beweisen könnte –, sondern es handelt sich um eine Methode des Philosophierens, die gefordert ist durch die Probleme der Philosophie, und die sehr abweicht von der Art, wie wir uns im Leben umschauen und zurechtfinden, und die noch mehr abweicht von der Art, wie wir in den meisten Wissenschaften arbeiten und arbeiten müssen.“ (Reinach 1951, 21). Die Phänomenologie bedeutete einen offenen Widerstand gegen die Voraussetzungen, welche der Philosophie als Erbe vermacht wurden.

Die Phänomenologie hebt auch den Begriff des Phänomens hervor. Ein Phänomen ist nicht das Ding selbst, sondern dessen Erscheinungsweise, d.h. wie das Ding sich zeigt. Man könnte sagen, das Phänomen ist das Ding in der Weise, wie man es wahrnimmt. Doch darf diese Wahrnehmung nicht als konstruktive Leistung eines Bewusstseins verstanden werden, sondern als eine unmittelbare

²² Phänomen (φαινόμενον): was gezeigt wird oder was im Licht herauskommt. Die Phänomene bilden die Gesamtheit von dem, was sich als sich selbst zeigt. Die Möglichkeit, dass das Wesen als dasjenige gezeigt wird, was es in Wirklichkeit nicht ist, ist nicht Phänomen sondern Schein. Das Zweite ist eine Modifikation vom Ersten und nur möglich, wenn es das Erste gibt. Den Griechen war die *Objektkategorie* fremd. Ihre Stelle nahm ein die *πράγματα*: Sachen, die sie in der Praxis finden. Phänomen ist das Seiende selbst, das da ist und eine Konnotation des Wesens ist, und es muss in solch einer Weise verstanden werden, dass das Phänomen den Charakter des Sichzeigens des Gezeigten ausdrückt. Heidegger bemerkt, dass bei Aristoteles Phänomen nicht nur das Seiende selbst bedeutet, sondern auch Schein. Dies impliziert eine Abwertung des Phänomens (vgl. GA 17, 38). Phänomen ist nicht etwas, wohinter es noch eine andere Sache gibt.

und unvermittelte Wahrnehmung des Dinges. „Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gegebene Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der 'Intuition' originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich da gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen“ (HUA III/1, A 44, 51). Es geht gerade nicht darum, eine Vorstellung oder ein Bewusstsein eines Dings zu haben, sondern um die Anwesenheit eines Gegenstandes.²³ Nach Meinung Husserls bedeutet das Prinzip *Zu den Sachen selbst!*: 1) die Intuition für angemessene Quellen der Erkenntnis, in der etwas ursprünglich vorkommt, zu erhalten; 2) alles, was ursprünglich vorkommt, müsse man nehmen, wie es vorkommt; 3) man muss die Grenzen erkennen, in denen das Erscheinende vorkommt.

Wir können zum Beispiel sagen, dass ich in der Wahrnehmung eines Baums arglos an dessen Anwesenheit glaube; und wenn ich seine Existenz begründen müsste, würde ich nicht zweifeln, dass die Existenz von der wirklichen Anwesenheit abhängt. Diese Art, in der wir in *Vertrautheit mit der Welt* handeln, heißt nach Husserl *natürliche Haltung*. Aus diesem Grund *glaube* ich an die selbständige Existenz der Welt, d.h. die Welt könnte auch ohne meinen Blick sein. „Wir stehen als *praktisch handelnde Wesen in der Welt* – wir sehen sie und sehen sie doch auch nicht, wir sehen sie mehr oder weniger genau, und was wir von ihr sehen, das richtet sich im Allgemeinen nach unseren Bedürfnissen und Zwecken“ (Reinach, 1951: 22) [Hervorheb. d. Verf.]. Trotzdem könnte ich in einem freien Akt die Hypothese der Vertrautheit der Welt anfechten. So könnte ich den Glauben an die Existenz der Welt in

²³ Für Martin Heidegger jedenfalls, dessen philosophisches Initiationserlebnis Brentanos Buch *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* gewesen war, ist die husserlsche Phänomenologie eine Philosophie, welche die Vielfalt des Seienden aufschließt. Noch bei Brentano wurde das Phänomen in Abhängigkeit von der psychischen Disposition der Wahrnehmung des Menschen gesehen, die philosophisch rein deskriptiv behandelt werden sollte. Bei Brentano sind alle psychischen Inhalte intentional, während Husserl diese Auffassung radikalisiert und eine wesentliche Unterscheidung zwischen den Erlebnissen einführt. Das Grundlegende bei Husserl bezieht sich nicht auf die Trennung zwischen Psychischem und Körperlichem, sondern auf die Korrelation zwischen Intentionalem und Dinglichem. Aus diesem Grund ist die wahrnehmende Intuition das Wirklich-Objektive und Individuelle. Dies bedeutet, ich sehe das Objekt aus einer gewissen Perspektive, dennoch sehe ich eine Sache. Diese wird in einer einfachen Art ohne referentielle oder strukturierte Akte dargestellt. Ich höre eine *Melodie* und nicht nur Empfindungen der Geräusche oder ich sehe ein *Bild* und nicht nur Farbempfindungen. Wenn wir uns einem Objekt zuwenden, gehört dieses zum Bewusstseinsakt, aber auf eine andere Weise; deshalb ist die Beziehung zwischen beiden intentional und nicht dinglich. Wir werden zu Objekten geführt, aber wir leben in einem Gefühlsgeflecht (vgl. HUA XIX/1, A 329).

Klammern setzen (ἐποχή),²⁴ indem der reflexive Blick mich zum Rest (eidetische Reduktion) führt.

Die Phänomenologische Reduktion ist eine bestimmte Art, eine Wahrnehmung oder – ganz allgemein – einen Bewusstseinsvorgang zu vollziehen und dabei die Aufmerksamkeit nicht auf das Wahrgenommene, sondern auf den Vorgang der Wahrnehmung zu richten. Die phänomenologische Reduktion klammert also die Frage aus, was der Baum denn nun *in Wirklichkeit* sei, und achtet auf die verschiedenen Weisen, *wie* und *als was* er sich dem Bewusstsein darbietet. Mit dem Ausüben der phänomenologischen Reduktion klammert man die so genannte *natürliche* Wahrnehmung ein und klammert die *äußere* Wirklichkeit aus, man verliert eine ganze Welt, aber nur, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen. Es handelt sich um eine eidetische Wissenschaft, welche die Klarheit und die Distinktion theoretischer Erkenntnisfähigkeit durch reflexive Anschauung verfolgt. Sie findet ihre vollständige Entfaltung und ihr Fundament nur mittels phänomenologischer Reduktion und der Entdeckung der Bedeutungs-Sphäre. Das Feld des Bewusstseins ist – mit Husserls Worten – eigentlich Ursprung der Bedeutungs-Sphäre.

Die radikale Neuerung von Husserl ist die Entdeckung der transzendentalen Subjektivität, da diese sich als die Urstätte von allem und von jedem Sinngehalt erweist (vgl. HUA VIII, A 4; V, A 139). Diese ἐποχή bedeutet nicht, dass die Welt nicht existiert, sondern dass unsere implizite These der Existenz der Welt *nicht mehr agieren kann*. Was bleibt von der Welt, wenn ich diese Welt nicht mehr als Basis meiner Wahrnehmung betrachte? Es bleibt das Bewusstsein als *Rest* dieser reflexiven Operation. Die ganze Außenwelt ist schon in uns da. Die phänomenologische Reduktion ist der alles entscheidende Aspekt der Phänomenologie. So eröffnet sich ein riesiges Forschungsgebiet. „In der transzendentalen Reduktion werden die Wesensgehalte, die durch die eidetische Reduktion herausgestellt werden, die Leitfäden für den Rückgang auf die ihnen entsprechenden Bewusstseinsleistungen“ (Pöggeler 1963, 68). Es geht um eine bestimmte Aufmerksamkeit gegenüber den Bewusstseinsvorgängen,

²⁴ Die ἐποχή und die *Reduktion* können nur ausgeführt werden, weil die allgemeine These schon auf ein gewisses theoretisches Ergreifen der Welt gegründet wird: *im Wahrnehmungsergreifen der Welt*. Die Phänomenologie Husserls ist in ihrer Gesamtheit theoretisch bestimmt.

auch *phänomenologisches Sehen* genannt. „Dieses universale Außergelungsetzen [...] aller Stellungnahmen zur vorgegebenen objektiven Welt [...] stellt uns also nicht einem Nichts gegenüber. Was uns vielmehr, und gerade dadurch, zu Eigen wird, ist mein reines Leben mit all seinen Erlebnissen und all seinen reinen Gemeinheiten, das Universum der Phänomene im Sinne der Phänomenologie. Die *εποχή* ist, so kann auch gesagt werden, die radikale und universale Methode, wodurch ich mich als Ich rein fasse und mit dem eigenen, reinen Bewusstseinsleben, in dem, durch das, die gesamte objektive Welt für mich ist, und so, wie sie eben für mich ist.“ (in Rombach 1980, 48). Die Welt und die weltlichen Sachen werden als im reinen Bewusstsein dargestellte Phänomene entdeckt. Diese Wendung ist das, was eine radikal wissenschaftliche Erforschung des Absoluten erlaubt.

Reflexiv²⁵ kehre ich über das Bewusstsein zurück und untersuche, welches seine Eigenart ist, und damit erlange ich ein Verständnis seines Seins. *Intentionalität*²⁶ ist die wesentliche Note des Bewusstseins. Das Grundthema der Phänomenologie ist die Intentionalität des Bewusstseins. Immer außerhalb von sich selbst (*in-tendere*) ist das Bewusstsein immer Bewusstsein *von etwas* (vgl. HUA XIX/1, A 352; A 330). Das Wahrgenommene ist nicht wirklich in dem Sinn, in dem etwas wirklich ist, weil es die genaue Kopie ist (*adaequatio intellectus et rei*), sondern es ist nur etwas, was intentionale Konsistenz hat. In diesem Bezug wird der Gegenstand *als* Gegenstand konstituiert. Der

²⁵ In § 77 der *Ideen I* schreibt Husserl: „...die phänomenologische Methode bewegt sich durchaus in Akten der Reflexion“ (HUA III/1, A 144, 162). Husserl benutzt den Begriff *Reflexion* in zwei Bedeutungen: als die Retroflexion in Richtung auf intentionale Erlebnisse und als Wendung des Blickes auf das intentionale Objekt. Die Reflexion ist für Husserl die eigentliche Art, wie die Phänomene behandelt werden sollen.

²⁶ Den *intentionalen* Charakter des Bewusstseins übernahm Husserl von seinem Lehrer Franz Brentano (1838-1917). Brentano kam von der katholischen Theologie her, in der Aristoteles aus der Perspektive von Thomas von Aquin studiert wurde. Die griechische Philosophie öffnete Brentano neue Horizonte für die Stellung von den philosophischen Fragen. Außerdem beschäftigte er sich mit der Philosophie von Descartes. In einer merkwürdigen Mischung führte Brentano die aristotelisch-scholastische Philosophie mit der Kartesianischen Problematik aus. Entscheidend für die Diskussion mit dem *Psychologismus* ist sein Werk *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Leipzig 1874). Nach Brentano musste man von den Phänomenen, von den Erlebnissen, so wie diese vorkommen, ausgehen; nicht aber von Theorien bezüglich der Seele und dem Seelischen oder vom Verhältnis des psychologisch-biologischen Zusammenhangs. „Das Wahrgenommene im strengen Sinne der Phänomenologie ist nicht das wahrgenommene *Seiende* an ihm selbst, sondern das *wahrgenommene* Seiende, sofern es wahrgenommen ist *wie* es sich in konkreter Wahrnehmung zeigt“ (GA 20, 52). Die Sachen werden als Sachen der umgebenden Welt, als Sachen der Natur wahrgenommen; und ihre Wahrnehmung als einfache Sachen bedeutet eine Abstraktion (vgl. GA 20, 106). Über dieses Thema vgl. Volpi 2004, 226-242 und Føllesdal 1979, 365-378.

Gegenstand existiert weder außerhalb des Subjekts, noch ist er eine bloße Projektion des Subjekts. Das Objekt ist innerhalb des Subjekts, und das Subjekt ist innerhalb des Objekts. *Intentionalität ist weder subjektiv noch objektiv.* „Intentionalität ist also in ihrer Grundlage Evidenzbezogenheit“ (Held 1988, 111).

Wir sind immer schon auf etwas *bezogen*. Bewusstsein und Gegenstand lassen sich daher nicht voneinander trennen und müssen als sich wechselseitig bedingend erkannt werden. *Das Bewusstsein eines Gegenstandes ist zugleich der Gegenstand des Bewusstseins.* Mein Erleben ist gerichtet auf ein Objekt, aber dieses ist nicht wirklich immanent in dem Erlebnis, sondern nur *intentional*. *Jeder Akt des Bewusstseins ist bezogen auf wirkliche Objekte.* Die objektive Welt wird erkannt durch die entsprechenden Bewusstseinserebnisse und ist nur zugänglich durch inhärente repräsentative Bilder (vgl. HUA XIX/1, A 374). Das intentionale Objekt ist insofern nicht transzendent außerhalb des Bewusstseins, sondern immanent in ihm.

In einem zweiten Schritt kann ich, nach der Abschaltung des Glaubens an die Existenz der Welt, das Bewusstsein in der *Reduktion* erforschen und in ihr gewisse Angaben unterscheiden. „Die Beschreibung vollzieht sich auf Grund einer objektivierenden Reflexion; in ihr verknüpft sich die Reflexion auf das Ich mit der Reflexion auf das Akterlebnis zu einem beziehenden Akt, in dem Ich selbst als sich mittels seines Aktes auf dessen Gegenstand beziehendes erscheint. Offenbar hat sich damit eine wesentliche deskriptive Änderung vollzogen. Zumal ist der ursprüngliche Akt nicht mehr bloß einfach da, in ihm leben wir nicht mehr, sondern auf ihn achten und über ihn urteilen wir“ (HUA XIX/1 A 357, 391). Nur das kann erkennbar sein, was der reflexiven Modifikation unterworfen wird (vgl. HUA III/1 § 78, 166). Die Erscheinung im phänomenologischen Verstehen ist keine geringe oder gar täuschende Wirklichkeit, hinter der das Eigentliche lauert. Die Phänomenologie ist eine Methode, die sich nicht mehr um ein bestimmtes Thema oder ein *Was*, sondern um das *Wie* der Erscheinungsweise der Gegenstände kümmert. *Mit der Phänomenologie ist die Philosophie wieder in die Lebenswelt zurückgeführt, d.h. an ihren eigenen und ursprünglichen Ort.*

Die kategorialen Formen und die Kategorien sind die Momente einer Darlegung, deren Erfüllung nicht in einer sinnlichen Intuition vollzogen werden

kann. Vielmehr erfüllen sie auf Grund einer nicht-sinnlichen Wahrnehmung: eine *kategoriale Anschauung*.²⁷ Die kategorialen Akte stellen eine neue Objektivität in beabsichtigtem Sinne dar, d.h. sie lassen das Sein in seiner Objektivität erscheinen. “Das Entscheidende der Entdeckung der kategorialen Anschauung ist: Es gibt Akte, in denen ideale Bestände sich an ihnen selbst zeigen, die nicht Gemächte dieser Akte, Funktionen des Denkens, des Subjektes sind. Ferner: Die Möglichkeit dieser aufgewiesenen Anschauungsart und des in dieser Anschauung sich Präsentierenden gibt den Boden für die Hebung der Strukturen dieser idealen Bestände, d.h. für die Ausarbeitung der Kategorien” (GA 20, 97). Die Kategorien sind Objektivitäten einer eigenen Form, die im Verhältnis zu einem sinnlich wahrnehmbaren Objekt gesehen werden können. Dies wird phänomenale Synthese genannt. Die kategoriale Operation ist möglich durch Wendung des Blickes, d.h. mittels der *Reflexion*.²⁸ Die Phänomenologie Husserls bewegt sich *im Rahmen einer theoretischen Problematik*. Die erste grundlegende Ebene der sinnlichen Anschauung gibt schon eine *reflexive Erkenntnis*. Damit ein Ding *als* ein Ding gesehen werden kann, muss dieses in eine *theoretisch-reflexive Form* gebracht werden.

Husserl wollte die Phänomenologie als eine strenge Wissenschaft entwickeln. Ihm zufolge wird die Philosophie wissenschaftlich gestützt. Ihr Erkenntnischarakter wird in der klaren Anschauung gezeigt. Dies zeigt an, dass die Philosophie von Husserl als *theoretisch* verstanden wird. Wegen der Methodologie ist die Philosophie als Wissenschaft nur möglich durch die *Reduktion* und den phänomenologischen *ἐποχή*. In Husserls letzten Arbeiten wird diese transzendente Konstitution als das Leben eines *absoluten Ichs* begriffen.

²⁷ Heidegger fand in Husserls *Logischen Untersuchungen*, besonders in der 6. Untersuchung, welche die *kategoriale Anschauung* behandelt, die endgültige Antwort zu einem alten philosophischen Problem. Die kategoriale Anschauung interessierte Heidegger so sehr, dass er sie nicht nur in seinen ersten Übungen als Mitarbeiter Husserls prüfte, sondern er kehrte zu diesem Thema in einem Seminar zurück, das er fast ein halbes Jahrhundert später, 1973 in Zähringen, führte (vgl. Heidegger GA 15, 271; GA 14). Das Interesse wurzelt darin, dass die Theorie der Kategorien gemäß der Interpretation von Heidegger der gewöhnliche Name für die Aufklärung des Wesens des Seins ist (vgl. Watanabe 1997, 109-117; Richter 1999, 7-29).

²⁸ Was in der philosophischen Tradition der Durchgang der *αἰσθησις* zur *νόησις* genannt wird (vgl. HUA XIX/2, 624). „The noema is the comprehensive system of determinations that gives unity to this manifold of features and makes them aspects of one and the same object [...]. The noema is a key notion in Husserl’s phenomenology, not only in his theory of perception, but in his analysis of all aspects of human consciousness. The noema is just Husserl’s attempt to characterize the subjective perspective“ (Føllesdal 1990, 125-126).

1.3 Heideggers frühe Betrachtung über die Zeit

Eine Möglichkeit, das Problem der Entfernung der Phänomene zu lösen, könnte auf eine *Naturalisierung* hinauslaufen. Für die Phänomenologie ist dies das paradigmatische Verhalten der neuzeitlichen Wissenschaften. “Es ist ein schwerer und verhängnisvoller Irrtum, zu meinen, diese natürliche und so schwer zu überwindende Ferne zu den Objekten werde aufgehoben durch die Wissenschaft. So ist es nicht” (Reinach 1951, 25). Als Beispiel könnten wir den Fall der Reduktion der Farben auf Schwingungen des Lichtes betrachten. Wenn der Wissenschaftler zu dieser Reduktion übergehen kann, ist es so, weil er zuerst mit Farben als *Dinge* umgeht. “Wenn der Physiker Farben und Töne auf Schwingungen bestimmter Art zurückführt, so ist er auf reale Existenzen gerichtet, deren Tatsächlichkeit er erklären will“ (Reinach 1951, 29). Diese Versuche der wissenschaftlichen Reduktion sind eine *Verarmung* und eine *Verfälschung* des Bewusstseins. Der neuzeitliche Wissenschaftler vollzieht dies genauso wie der Mathematiker in der Beschreibung Reinachs: “Es ist der Typus, der nur ansetzt und aus den Ansetzungen beweist, und der damit den Sinn für das letzte und absolute Sein verloren hat. Er hat das Schauen verlernt, er kann nur noch beweisen.“ (Reinach 1951, 38).

Eine ähnliche Kritik finden wir bei dem jungen Heidegger in *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*.²⁹ Hier zeigte Heidegger, dass weder die Physik noch die Geschichte das zentrale Problem der Zeit bewältigen können. Dieser Habilitationsvortrag zeigt einen sich schon an die phänomenologische Methode annähernden Heidegger.³⁰ Dies kündigt auch früh seine Verdachtsposition gegenüber der modernen Wissenschaft an.³¹ Wenn wir

²⁹ Der Text wurde zum ersten Mal in der *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 161 (s. 173-188) gedruckt und als Habilitationsvortrag am 27. Jul. 1915 an der philosophische Fakultät der Universität Freiburg i. Br. vorgestellt. „Auch in Heideggers Habilitationsvortrag wird im Kontext einer Hermeneutisierung seines Denkens ein weiteres Thema angesprochen, das für *Sein und Zeit* grundlegend werden wird. Das Thema der Zeit wird aufgegriffen, aber noch nicht fundamentalontologisch ausgeführt“ (Jahraus 2004, 58).

³⁰ Heidegger hatte schon im Sommer 1911 auf Empfehlung von Carl Braig Husserls *Logische Untersuchungen* und *Philosophie als strenge Wissenschaft* sowie Lotzes *Logik* und *Metaphysik* studiert (vgl. GA 16, 41). Dem Brief von Heidegger an Rickert vom 3. Juli 1914 zufolge hatte er brieflichen Kontakt mit Husserl (vgl. Denker 2002). Bedauerlicherweise sind die ersten zwischen Heidegger und Husserl ausgetauschten Briefe nicht aufbewahrt worden.

³¹ Heute wissen wir, dass der junge Heidegger eine gute Kenntnis von Physik und Mathematik hatte. Zwischen 1911 und 1913 besuchte er insgesamt 16 Vorlesungen und Übungen an der naturwissenschaftlich mathematischen Fakultät. Heidegger war informiert über die modernen

wissen, wie der Zeitbegriff faktisch in den verschiedenen Wissenschaften gebraucht wird, können wir mittels einer eidetischen Reduktion zur Einheit in das Wesen der Zeit selbst kommen. Deshalb grenzt Heidegger den Zeitbegriff in den Naturwissenschaften vom Zeitbegriff in den Geisteswissenschaften ab.

Der *Zeitbegriff* in der Physik wird festgelegt, um den Zweck der Physik als Wissenschaft zu klären. Die Physik vollzog in der Neuzeit eine grundlegende Wendung hin zur *Mathematisierung*. Galileo Galilei erklärte, dass die Natur in mathematischen Schriftzeichen erfahrbar sei, die gelöst werden müssten. Die antike und mittelalterliche Naturphilosophie beschäftigte sich mit der Erforschung der metaphysischen *Essenzen* der inhärenten Phänomene. „Gegenüber dieser metaphysischen Spekulation über die Natur bedeutet die Wissenschaft Galileis *methodisch* etwas fundamental Neues. Sie sucht über die Mannigfaltigkeiten der Erscheinungen Herr zu werden durch das Gesetz, und *wie* sie zum Gesetz gelangt, das ist ihre eigentümlich neue Leistung [...]. Galilei setzt nicht mit der Beobachtung von einzelnen Fallerscheinungen ein, sondern mit einer allgemeinen Annahme (Hypothese) [...]. Diese Gleichung prüft Galilei an konkreten Fällen, und sie wird durch sie bestätigt [...]. Die Annahme $v = g t$, die nachher durch Rückschluß vom verifizierenden Experiment aus zum Gesetz wird, ist eine allgemeine über die Körper überhaupt.“ (GA 1, 419-420). In der neuen Methode der Physik finden wir eine doppelte Besonderheit: 1) die Mitteilung einer Hypothese, die im Allgemeinen die Bewegungsphänomene zu verstehen erlaubt, 2) die Vermutung der Hypothese bedeutet keine verborgene Eigenschaft als erläuternder Grund der Phänomene, sondern enthält mathematisch verständliche Beziehungen, d.h. sie ist messbar.

Ziel der Physik ist es, in Bezug auf die Tatsachen ihrer jeweiligen Bereiche sehr *allgemeine* Gesetzmäßigkeiten zu formulieren, d.h., „...die Zurückführung aller Erscheinungen auf die mathematisch fixierbaren Grundgesetze einer allgemeinen Dynamik, auf Bewegungsgesetze einer noch zu bestimmenden Masse“ (GA 1, 421). Der Zweck der Physik ist die *Bewegungslegalität*. Die Zeit hätte so eine räumliche Bedeutung, sie ist aber nicht räumlich. „Die Messung als quantitative Bestimmung ist eine Angelegenheit der Mathematik [...]. Wenn wir also scharfe Begriffe von

Entwicklungen in der Physik, da der Zeitbegriff in der Physik und in den Geschichtswissenschaften eine zentrale Rolle spielt (vgl. Neumann 2002, 214-225).

Bewegung und Zeit gewinnen wollen, so müssen wir sie in ihrer mathematischen Gestalt betrachten [...]. Die Bewegungen als Gegenstände der Physik werden also mit Hilfe der Zeit gemessen. *Die Funktion der Zeit ist es, Messung zu ermöglichen* [...]. Die Bewegung ist allererst in dieser notwendigen Verknüpfung mit der Zeit mathematisch-physikalisch begreifbar“ (GA 1, 422-423). Dann ist die Zeit für die moderne Physik eine Möglichkeitsbedingung (eine formale und leere Kategorie) für die Bewegungsgleichungen der Objekte.

Wenn die Zeit eine unabhängige Variable wäre, würde sie sich ununterbrochen ändern, von einem Punkt zum anderen Punkt gleichmäßig fließen. Sie wäre wie eine Reihe, in der jeder Punkt sich von einem anderen nur durch die Position, gemessen ab dem Punkt des Beginns, unterscheidet. Die Zeit, die gemessen werden könnte, würde die Quantität bestimmen. Diese Quantität versammelt sich in einer Einheit zu den jeweils dort abgelaufenen Zeitpunkten. Wenn wir aber das vollziehen, „zerstören (wir) damit die eigentliche Zeit in ihrem Fluß und lassen sie erstarren. Der Fluß gefriert, wird zur Fläche, und nur als Fläche ist er zu messen. Die Zeit ist zu einer homogenen Stellenordnung geworden, zur Skala, zum Parameter“ (GA 1, 424). Durch die *künstlichen Abschnitte* der Mathematisierung *entlebt* die neuzeitliche Wissenschaft das Phänomen der Zeit, ohne das Wesen zu berühren.

Die Betrachtung der Zeit aus dem Blickwinkel der *Physik* ist damit abgeschlossen, deshalb müssen wir in einem anderen Wissenschaftsbereich suchen, d.h. in der *Geschichte*. Die Geschichtswissenschaft hat als zentralen Gegenstand den Menschen, aber nicht in einem biologischen Sinn, sondern in seinen kulturellen Produktionen. Die Kultur wird als die materielle und geistige Objektivierung der menschlichen Schaffungen in ihrer Ganzheit verstanden, die sich im zeitlichen Ablauf entwickelt. Die Kultur hat im Laufe der Zeit Entwicklungen, Verwandlungen, Regressionen erlitten, sie nimmt die Vergangenheit auf und wird wieder aufgearbeitet. Diese Objektivierung des menschlichen Geistes wird *in* und *mit* den Institutionen und Organisationen, die der Mensch geschaffen hat, realisiert. Die *Geschichte* ist ein Ausschnitt der Objektivierungen, daher sammelt sie nicht *alles*, was im Laufe der Zeit geschieht. Die Auswahl hängt von dem Interesse ab, das die Gegenwart für die jeweiligen geschichtlichen Ereignisse hat.

Trotzdem „ist noch aber ein grundwesentliches Merkmal jedes historischen Gegenstandes nicht berührt. Der historische Gegenstand als historischer ist immer vergangen, er existiert streng genommen nicht mehr. Zwischen ihm und dem Historiker besteht eine Zeitferne. Vergangenheit hat immer nur Sinn von einer Gegenwart aus gesehen. Das Vergangene ist nicht nur nicht mehr, von uns aus betrachtet, es war auch ein *Anderes*, als wir und unser Lebenszusammenhang heute in der Gegenwart sind. Die Zeit hat – soviel wird schon deutlich – in der Geschichte eine ganz originale Bedeutung.“ (GA 1, 427). Die Geschichtswissenschaft braucht sichere Methoden, um zu ermitteln, ob diese vergangene Wirklichkeit wahr ist.

Die Quelle schützt den wissenschaftlichen Zugang zur Wirklichkeit, sofern die Quelle wahr ist. Eine andere wichtige Funktion erfüllt der Zeitbegriff in der *Geschichte* „bei der Herausstellung des Zusammenhangs der zuvor im einzelnen festgestellten Tatsachen. Es gilt hier, zunächst die Einzeltatsachen in ihrer Bedeutung für den Zusammenhang richtig zu verstehen, d.h. den sachlichen Gehalt der Quellen richtig zu deuten.“ (GA 1, 430). Wenn wir der Geschichtswissenschaft folgen, sagen wir, dass die Zeiten der Geschichte sich *qualitativ* auszeichnen. Der Zeitbegriff ist in den Geschichtswissenschaften nicht *homogen* wie in den Naturwissenschaften. Die historische Zeit kann nicht mathematisch ausgedrückt werden, da es kein Gesetz gibt, um zu bestimmen, wie die Epochen aufeinander folgen. In diesem Gebrauch hat die Frage nach dem *Wann* in der Physik bzw. in der Geschichte einen sehr unterschiedlichen Sinn.

Diesem Habilitationsvortrag zufolge scheint es weder möglich, das *Wesen* der Zeit in der Physik noch in der Geschichte zu finden. Hier zeigt sich, wie der junge Heidegger auf der Suche nach einer Methode ist, welche die Sachen selbst und nicht die oberflächlichen Sphären beschreibt. Was über die moderne Wissenschaft hinausgeht, ist nicht mehr die *umgebende* Welt, sondern die *theoretisierte* Welt in einer gewissen Tendenz. Nur die Philosophie, die im Sinne der Phänomenologie möglich ist, kann sich auf die Suche nach den Phänomenen selbst begeben.

1.4 Erste Lehrveranstaltungen: zur Erfahrung des Umweltlichen

„Heideggers Ruhm ist älter als die Veröffentlichung von *Sein und Zeit* im Jahre 1927“ (Arendt 1969, 893). Dies ist wahr. Die ersten Jahre, die Heidegger an der Universität Freiburg lehrt – zwischen 1919 und 1923 – stellen ihn uns als nonkonformistischen Denker dar, der vertieft ist in das ehrgeizige Vorhaben, der Philosophie einen neuen Sinn zu geben. Das zeigen uns seine ununterbrochenen und fruchtbaren Forschungsarbeiten auf dem Feld der neokantianischen Theorie der Erkenntnis, im Rahmen der theologischen Tradition, im Bereich der verschiedenen vitalistischen Strömungen, auf dem Gebiet der Hermeneutik Diltheys,³² und vor allem im Kontext der Phänomenologie Husserls sowie der praktischen Philosophie des Aristoteles.³³

Es geht schlichtweg darum, sich wieder in den unergründlichen Lebensmoment zu begeben. Aus dieser Perspektive erscheint es vielleicht nicht so verwunderlich, zu behaupten, dass die Frage, die das Denken des frühen Heidegger letztlich bestimmt, die Frage nach dem Sinn des Lebens selbst ist. Das menschliche Leben und sein Vorverständnis des Seins sind ohne jeden Zweifel die Tragpfeiler seines frühen Werkes.³⁴ Die Lehrveranstaltungen, mit

³² Heidegger verwendet Wilhelm Diltheys (1833-1911) Terminologie von *Erleben*, *Lebenszusammenhang*, *Lebensbezug* und *Selbstbesinnung*, um die Problematik der Wertphilosophie, wie sie von Neukantianern wie Wilhelm Windelband (1848-1915) entwickelt wurde, zu überwinden. Zumindest für den frühen Heidegger handelt es sich bei Diltheys Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften nicht nur um eine theoretische Methodenfrage, sondern um den Versuch zu verstehen, wie eine Theorie als solche mit der Fülle des geschichtlichen Lebens in Beziehung gesetzt werden kann. Entsprechend unterscheidet er zwischen der Erkenntnisnahme, welche auf eine Methode angewiesen ist, und der Erkenntnisfindung, welche sich als Forschung verwirklichen und wieder auf das Leben beziehen kann. (vgl. GA 56/57, 211). Dilthey wird also in Anspruch genommen für das Anliegen, die Phänomenologie als eine verstehende Wissenschaft umzudeuten. „Die Lebensphilosophie ist für uns eine notwendige Station auf dem Wege der Philosophie, im Gegensatz zur leer formalen Transzendentalphilosophie“ (GA 59, 154). Es war der Grundgedanke seiner Philosophie der Geisteswissenschaften, einen graduellen Aufbau und eine Erweiterung der Bedeutsamkeit aufzudecken, wodurch der alltäglicher Erfahrung inhärente Sinn im Laufe der Zeit expliziert wird.

³³ In diesem Sinne ist Heidegger das expressionistisch-dadaistischen *Pathos* nicht fremd, das die deutsche kulturelle Stimmung der Nachkriegszeit befällt. In der Geschichte (Meinecke und Troeltsch) und der Kunst (Kirchner, München und die Brücke), in der Literatur (Mann, Musil und Brecht) und der Dichtung (George und Rilke) bis hin zur Philosophie (Spengler, Lukács und Jaspers), Theologie (Bultmann und Barth) und Soziologie (Mannheim und Scheler) erhebt sich einstimmig ein Protestschrei gegen den Optimismus der Vernunft des 19. Jahrhunderts und das Gefühl von Platzangst in einer Gesellschaft, die seit Bismarck unter einer stark militarisierten Regierungsform lebte (vgl. Safranski 2004, 119).

³⁴ Die schrittweise Veröffentlichung der ersten Freiburger Vorlesungen hat bestätigt, dass das philosophische Programm des frühen Heidegger sich in diesen Jahren in intensiver Lehrtätigkeit

denen die akademische Tätigkeit Heideggers im *Kriegsnotsemester* 1919 beginnt, stellen sich der Herausforderung, einen völlig neuen Begriff der Philosophie zu entwickeln, *eine Philosophie, die das Phänomen der menschlichen Existenz nicht auf eine Reihe von Objektivierungen des repräsentativen Bewusstseins reduziert.*

Heidegger hielt 1919 seine erste Vorlesung mit dem Titel *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (vgl. GA 56/57, 3-116). Die Vorlesung wird unseren jungen Professor zur Infragestellung der fundamentalen Annahmen seines Mentors Edmund Husserl veranlassen.³⁵ Er betont den wissenschaftlichen Charakter der Philosophie, bei dem die persönliche Stellungnahme des Philosophen – wie in jeder Wissenschaft – ausgeschaltet bleiben soll. Diese Wissenschaft der Wissenschaft nennt er nicht etwa Wissenschaftstheorie, sondern *die Idee der Philosophie als Urwissenschaft*. Aber schon in dieser Vorlesung wird deutlich, dass Heidegger über Husserl hinausgeht. Er zitiert Husserls Prinzip: „Alles, was sich in der *Intuition* originär [...] darbietet, (ist) einfach hinzunehmen [...] als was es sich gibt“ (GA 56/57, 109). Er weist darauf hin, dass Husserl die Arten des *Gegebenseins* doch nur beim *theoretisch* eingestellten Bewusstsein beschrieben habe. Tatsächlich aber sind wir in unserem *Umwelterleben* ja nur in Ausnahmefällen theoretisch eingestellt. Der Ausdruck *gegeben* enthält bereits zuviel Theoretisches. Denn in einer Situation sage ich mir nicht: diese Situation ist mir gegeben, sondern *ich bin in der Situation*. Die *Urhaltung des Erlebens* (vgl. GA 56/57, 109) ist eine ganz andere, sie ist überhaupt noch nicht richtig ins Visier der Philosophie gekommen.

Der Gedanke ist phänomenologisch auch im Sinne von Husserls Programm. In ihm ist unschwer zu erkennen, was sich als phänomenologische Differenz bezeichnen ließe, nämlich der Wechsel von der natürlichen zur phänomenologischen Einstellung, wie Husserl ihn beschrieben hat. Phänomenologisch wird die faktische Gegebenheit von etwas *eingeklammert*, in

zu verfestigen beginnt. Gleichzeitig stellt diese Veröffentlichung ein für die Rekonstruktion der Vorgeschichte von *Sein und Zeit* (1927) äußerst wertvolles Anschauungsmaterial dar.

³⁵ „Selbst wenn man mit Blick auf die inzwischen veröffentlichten Vorlesungstexte zugeben wird, dass Heidegger seine mit der Umgestaltung der Phänomenologie zu einer phänomenologischen Hermeneutik verbundene Kritik an Husserls Ansatz nur selten unmittelbar und direkt an seinen Lehrer adressiert hat, so kann gleichwohl kein Zweifel darüber bestehen, dass Heidegger in dem, was er vor den Ohren und Augen seiner Hörer tut, von Beginn an den transzendental-phänomenologischen Boden Husserls untergräbt“ (Gander 2004, 197).

ἐποχή gesetzt, und nun wird das Gegebene allein als Korrelat des Bewusstseins im Bewusstsein betrachtet, es ist Erscheinung-Erscheinendes von seinem Erscheinen im Bewusstsein her.³⁶ Aber selbst wenn Heidegger seinem Lehrer im Grundsätzlichen folgt, weicht er zugleich radikal von ihm ab.³⁷ Wie schon die Vorlesung des so genannten Kriegsnotsemesters 1919 zeigt, ist für Heideggers Fassung der phänomenologischen Differenz die Eingebundenheit des Lebens und Erlebens in eine Welt entscheidend. Deshalb stellt der Einstellungswechsel vom Erscheinenden zum Erscheinen für Heidegger eine Umstellung des Welterlebens dar.

Diese Umstellung führt von der Dominanz des Erlebten in der *Lebenswelt*³⁸ weg und auf ein im Erleben selbst zentriertes Welterleben hin. Ihr Ergebnis ist, mit Heideggers Worten, die „Zugespitztheit des faktischen Lebens auf die Selbstwelt“ (GA 58, 171). Die Selbstwelt tritt an die Stelle, die bei Husserl mit der Immanenz des Bewusstseins besetzt war. Während dieses Kriegsnotsemesters geht Heidegger – anhand des Leitfadens der Kritik der *Vorherrschaft des Theoretischen* – die ersten Schritte in Richtung einer *Neufundierung der Philosophie* (vgl. GA 59, 8), indem er ihre thematische Sphäre mit dem *Umwelterlebnis* identifiziert.

Ein deutliches Beispiel dieser philosophischen Grunderfahrung hat Heidegger mit dem berühmten *Erlebnis des Katheders* dargeboten. Die ganze Vorlesung dreht sich um dieses Kathedererlebnis. „Sie kommen wie gewöhnlich in diesen Hörsaal um die gewohnte Stunde und gehen auf Ihren gewohnten Platz zu. Dieses Erlebnis des *Sehens Ihres Platzes* halten Sie fest, oder Sie können meine eigene Einstellung ebenfalls vollziehen: in den Hörsaal tretend, sehe ich das Katheder [...] was sehe *ich*? Braune Flächen, die sich rechtwinklig

³⁶ So Husserl: „Das Wort Phänomen ist doppelsinnig vermöge der wesentlichen Korrelation zwischen *Erscheinen* und *Erscheinendem*. Φαινόμενον heißt eigentlich Erscheinende und ist aber doch vorzugsweise gebraucht für das Erscheinen selbst, das subjektive Phänomen wenn dieser grob psychologisch missverstehende Ausdruck gestattet ist“ (HUA II, 14).

³⁷ „Wenn Edmund Husserl Martin Heidegger gleichsam >die Augen eingesetzt hat<, damit er die Sache der Phänomenologie zu sehen vermochte, so bedeutet dies für Heidegger noch keineswegs, dass er damit auch den Gesichtspunkt der Phänomenologie, ihren *Blickstand* übernehmen wollte“ (van Kerckhoven 1989, 55).

³⁸ „»Lebenswelt« ist also der Titel für jene holistisch-bedeutungsbildene, historisch höchst variable Struktur, in der das Selbst die Wirklichkeit in Form von Möglichkeitshorizont für das Handeln erfährt“ (Jung 2003, 18). Der Begriff *Lebenswelt* wurde von Heidegger schon früh in den 20er Jahren benutzt (vgl. GA 59, 158) und für den späten Husserl systematisch in seiner Schrift *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* entfaltet (vgl. Føllesdal 1990, 123-143).

schneiden? Nein, ich sehe etwas anderes: eine Kiste, und zwar eine größere, mit einer kleineren darauf gebaut. Keineswegs, ich gehe zu dem Katheder, an dem ich sprechen soll. Sie sehen das Katheder, von dem aus ich zu Ihnen gesprochen, an dem ich schon gesprochen habe. Es liegt im reinen Erlebnis auch kein – wie man sagt – Fundierungszusammenhang, als sähe ich zuerst braune, sich schneidende Flächen, die sich mir dann als Kiste, dann als Pult, weiterhin als akademisches Sprechpult, als Katheder gäben, sodaß ich das Kathederhafte gleichsam der Kiste aufklebte wie ein Etikett. All das ist schlechte, mißdeutete Interpretation, Abbiegung vom reinen Hineinschauen in das Erlebnis. Ich sehe das Katheder gleichsam in einem Schlag, ich sehe es nicht nur isoliert, ich sehe das Pult als für mich zu hoch gestellt. Ich sehe ein Buch darauf liegend, unmittelbar als mich störend [...] ich sehe das Katheder in einer Orientierung, Beleuchtung, einem Hintergrund [...]. In dem Erlebnis des Kathedersehens gibt sich mir etwas aus einer unmittelbaren Umwelt. Dieses Urweltliche [...] sind nicht Sachen mit einem bestimmten Bedeutungscharakter, Gegenstände, und dazu noch aufgefaßt als das und das bedeutend, sondern das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich mir unmittelbar, ohne jeden gedanklichen Umweg über ein Sacherfassen. In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, es weltet“ (GA 56/57, 71-72).

Hier kann man beobachten, wie eine Formulierung gefunden wird, um einen Vorgang zu bezeichnen, der zunächst selbstverständlich erscheint, beim näheren Zusehen indes eine Komplexität aufweist, für die es noch keinen Namen gibt. So erfindet er ihn, um das zu bezeichnen, was wir gemeinhin nicht erkennen, weil es uns zu nahe ist. *Es weltet*, wahrscheinlich der erste Neologismus,³⁹ den Heidegger geschaffen hat, indem er auf diese philosophische Grunderfahrung hinweist. Da gibt es ein wahrnehmendes Ich, und dieses Ich begegnet einem Etwas, einem Gegenstand, und an diesem Gegenstand bemerkt das Ich dann nach und nach einige Eigenschaften. Man muss versuchen, nicht über die Wahrnehmungsakte zu reden, man darf nicht ersatzweise auf gängige Theorien zurückgreifen, sondern man muss den Akt vollziehen und ihn gleichzeitig aufmerksam begleiten. Man muss also die

³⁹ „Immer auf der Suche vertieft [er] seine Ansichten, präzisiert oder ändert sie, läßt Begriffe mit neuen Inhalten oder führt neue Begriffe für vertraute Sachverhalte ein, ohne jedes Mal ausdrücklich auf seine früheren Positionen zurückzugreifen und ohne die Änderungen eigens zu erwähnen oder zu begründen“ (Hoffman 2005, 14).

Aufmerksamkeit auf die Aufmerksamkeit richten. Nachvollziehbar wird, dass wir zuerst einen diffusen, aber bedeutsamen Weltzusammenhang wahrnehmen und zu einem neutralen Gegenstand nur auf dem Weg der Abstraktion vom natürlichen Wahrnehmungsakt gelangen.

Wenn wir den Vorgang aus gewöhnlicher theoretischer Einstellung betrachten, drehen wir ihn um: wir lassen ihn beginnen beim scheinbar neutralen Ding, dem wir dann Eigenschaften zusprechen und in den entsprechenden Ausschnitt eines Weltzusammenhangs hineinstellen. Der raunende Begriff des Urerlebnisses bekommt einen prägnanten Sinn: er bezeichnet das Wahrnehmen so, wie es sich tatsächlich vollzieht – jenseits der theoretischen Meinungen darüber. Dass das Katheder weltet, heißt dann also: *ich erlebe die Bedeutsamkeit des Katheders, seine Funktion, seine Platzierung im Raum, seine Beleuchtung, die kleinen Geschichten, die hereinspielen*. Das Katheder weltet, das heißt: es versammelt eine ganze Welt, räumlich und zeitlich. Wir sollen uns bewusst machen, wie es eigentlich zugeht, wenn wir uns in der Welt, beispielsweise vor dem Katheder vorfinden.

Doch Heidegger will noch mehr: er will in klares Licht setzen, was da eigentlich vor sich geht, wenn wir eine theoretische Betrachtung der Welt vornehmen. In der objektivierend-wissenschaftlichen Einstellung lassen wir nämlich die primäre Bedeutsamkeit der Erlebnishaftigkeit verschwinden, entkleiden das Etwas bis auf seine nackte Gegenständlichkeit. Die Philosophie und die Wissenschaft als die Ursituationen, die an dem voraussetzungenlosen Anfang des Nachdenkens und der letzten Gewissheit, nämlich der Gegenüberstellung Subjekt-Objekt, ansetzen, sind gar *kein voraussetzungsloser Anfang*.

Es fängt vielmehr damit an, dass wir uns in der beschriebenen *weltenden* Weise erlebend in der Welt vorfinden: *das Umweltliche*. Heidegger will Einspruch erheben gegen eine „ungerechtfertigte Verabsolutierung des Theoretischen. Die tief eingefressene Verranntheit ins Theoretische ist [...] ein großes Hindernis, den Herrschaftsbereich des urweltlichen Erlebens [...] zu überschauen“ (GA 56/57, 88). Er spricht über den Prozess der „fortschreitenden zerstörenden theoretischen Infizierung des Umweltlichen“ (GA 56/57, 89) und findet auch dafür einen neuen Namen: *Entleben*. „Die Dinghaftigkeit umschreibt eine ganz originäre Sphäre, die aus dem Umweltlichen herausdestilliert ist. Daß

es weltet ist in ihr bereits ausgelöscht. Das Ding ist bloß noch da als solches, d. h. es ist real [...], das Bedeutungshafte ist ent-deutet bis auf diesen Rest: Real-sein. Das Umwelt-erleben ist ent-lebt bis auf den Rest: ein Reales als solches erkennen. Das historische Ich ist ent-geschichtlich bis auf einen Rest von spezifischer Ich-heit als Korrelat der Dingheit" (GA 56/57, 91). Die Theorie wird als das Resultat eines Prozesses der *Entlebung* verstanden, in dem das historische Ich ent-geschichtlich wird. Das Theoretische wird im Zusammenhang des *Umwelterlebnisses* verstanden. Die Einsicht, dass die theoretische Betrachtung nur ein *derivatives* Moment ist, dessen Verabsolutierung die Verkennung seines Ursprungs aus dem Leben impliziert, entwickelt sich zu einer Grundfigur in Heideggers Denken.

Mit dieser theoretischen Betrachtung haben die Menschen schon vor langer Zeit begonnen, das Leben zu verändern. Heideggers Kritik am Begriff des *Irrationalen* ist noch unversöhnlicher. Was die Wissenschaften das Irrationale nennen, ist in Wirklichkeit die Bezeichnung für den Erlebnisrest im blinden Fleck der theoretischen Betrachtung. „Theoretisch komme ich selbst aus dem Erleben her [...], mit dem man nun nichts anzufangen weiß und für das nun der bequeme Titel des Irrationalen erfunden ist“ (GA 56/57, 117).

Es geht bei Heidegger um eine Selbsttransparenz des Lebens in seinen jeweiligen Augenblicken. Die theoretische Weltkonstruktion beruht auf einem abstrakten Fluchtpunkt. Was hier gemeint ist, demonstriert Heidegger wieder an seinem Umwelterlebnis des Katheders. Aus theoretischer Sicht kann ich dieses Katheder wie folgt analysieren: „Es ist braun; braun ist eine Farbe; Farbe ist echtes Empfindungsdatum; Empfindungsdatum ist Resultat von physischen oder physiologischen Prozessen; die physischen sind die primäre Ursache; diese Ursache, das Objektive, ist eine bestimmte Anzahl von Ätherschwingungen, die Ätherkerne zerfallen in einfache Elemente, zwischen ihnen als einfache Elemente bestehen einfache Gesetzlichkeiten; die Elemente sind letzte; die Elemente sind etwas überhaupt“ (GA 56/57, 113). Das menschliche Leben entgleitet uns, wenn wir es aus theoretisch-objektivierender Betrachtung erfassen wollen. *Im objektivierenden Denken verschwindet der Reichtum der lebensweltlichen Bezüge.* Die objektive Einstellung *entlebt* das Erleben und *entweltet* die uns begegnende Welt.

Es muss ein a-theoretisches Wissen vom Ursprung konzipiert werden. Die Vorherrschaft des Theoretischen in der Philosophie muss gebrochen werden. Nach Heidegger muss eine Wissenschaft gefunden werden, die vortheoretisch ist: eine *Urwissenschaft*. Die Phänomenologie war das Ergebnis dieser Suche. Das Katheder zu verstehen bedeutet nicht, es als ein Objekt der sinnlichen Wahrnehmung, sondern eher *als etwas meines Umgangs* zu sehen, d.h. wie ein *Ding der Umwelt*. Für diesen Paradigmenwechsel sieht Heidegger in der traditionellen Philosophie zunächst keine Anknüpfungsmöglichkeiten. In der gesamten Tradition scheint ihm auch Husserls Phänomenologie der kritisierten *Generalherrschaft des Theoretischen* (vgl. GA 65/57, 88f.) unterworfen zu sein, und insofern sind auch durch sie *Geschichte* und *Leben* unkenntlich geworden. Der phänomenologische Impuls muss über die Philosophie hinausführen. Entsprechend sucht Heidegger nach einem *historischen Paradigma*, an dem eine Lebensphänomenologie, wie er sie versteht, sich ausrichten kann. Heidegger greift hierbei einerseits auf die Wiederentdeckung der Anschauung durch Husserl zurück, unterstreicht jedoch andererseits „die Gefahr die phänomenologische 'Anschauung' mit Objektanschauung gleichzusetzen“ (GA 58, 237).

Die Phänomenologie bot ein vollkommen neues Philosophiekonzept, welches auf die Lebenswelt ausgerichtet war. Historisch ist die Philosophie als *objektive Erkenntnis* entwickelt worden. Das neue Philosophiekonzept versucht nach Heidegger, das „Leben selbst in seinem eigentlichen Sein zu verstehen und die Frage nach seinem Seinscharakter zu beantworten“ (GA 17, 275). So ist die traditionell verstandene Philosophie vom *Ideal der Wissenschaften* geleitet worden. Im theoretischen und objektiven Feld der Wissenschaft ist es einfacher, zu lokalisieren und über die Erkenntnisobjekte zu verfügen. Insofern die Philosophie das Ideal der Wissenschaften kopiert, wird die Philosophie in einer Objektivierung zusammengefasst.

Die Philosophie ergibt sich aus der faktischen Erfahrung des Lebens und kehrt danach zum „Rückgang auf die alltägliche Praxis“ (Rentsch 1989, 89) zurück. Das ursprüngliche Leben in der Welt und das ursprüngliche Verstehen sind der Ausgangspunkt und die Norm der Phänomenologie. Die Phänomenologie ist *eigentliche* Philosophie. Diese Auffassung der Erkenntnis scheint besser von den Tatsachen, der Lebenswelt, dem Verhalten und Wissen in

dieser Welt zu berichten, welche nicht nur Erfahrung oder wissenschaftliches Experimentieren, sondern auch Erfahrungen im gewöhnlichen Sinne überschreiten.

In diesem Leben überschreitet der Mensch das Konkrete. Der Erfahrungsbegriff des Lebens ist wesentlich. Für Heidegger meint der „Ausdruck '*Leben*' [...] eine phänomenologische Grundkategorie, [...] ein Grundphänomen“ (GA 61, 80) und „keine Zerstückelung in Wesenselemente, sondern Zusammenhang“ (GA 56/57, 117). In Sinne dieser Erfahrung ist Heideggers Unternehmen von Beginn an bestimmt, den Ansatz der phänomenologischen Fragestellung im vortheoretischen Leben, also der faktischen Lebenserfahrung zu suchen. „Der Ausgangspunkt des Weges zur Philosophie ist die *faktische Lebenserfahrung*. Aber es scheint, als ob die Philosophie aus der faktischen Lebenserfahrung wieder hinausführt. In der Tat führt jener Weg gewissermaßen nur *vor* die Philosophie, nicht *bis* zu ihr hin. Die Philosophie selbst ist nur durch eine Umwendung jenes Weges zu erreichen; aber nicht durch eine einfache Umwendung, so daß das Erkennen dadurch lediglich auf andere Gegenstände gerichtet würde, sondern, radikaler, durch eine *eigentliche Umwandlung*“ (GA 60, 10).

Anstatt zu *den Sachen selbst* zurückzukehren, wurde zu der von den Sachen entferntesten Angelegenheit zurückgekehrt. Die Sachen sind es, mit denen ich im *Vertrautheitsbereich* umgehe. Das Leben stellt uns vor Inhalte, die sich nicht auf ein *Was* (theoretisch), sondern eher auf ein *Wie* (praktisch) beziehen. Die Phänomenologie wird in eine *hermeneutische Phänomenologie* verwandelt. Sie bleibt für Heidegger darauf beschränkt, ausschließlich eine Methode zu sein. Diese Methode ist implizit die Philosophie selbst. Die Phänomenologie ist nicht nur irgendeine Wissenschaft, sondern eine Urwissenschaft, *die in alltäglichen Lebenssituationen wurzelt und ihrerseits ein Verstehen dieser Situationen ermöglichen kann*.

Der archimedische Punkt ist nicht die Abstraktion, d.h. kein Subjekt vor der Auslegung eines Objekts. Das Subjekt hat in der Wirklichkeit schon eine Bestimmung und daher ist *der Mensch selbst seine durchschnittliche Alltäglichkeit*⁴⁰ in seiner Vertrautheit mit der Welt. Nach Meinung Heideggers

⁴⁰ Es ist sehr interessant, wie Heidegger diese *durchschnittliche Alltäglichkeit* im Sprachgebrauch entdeckt hat. Zum Beispiel sprechen die *Grundbegriffe der aristotelischen*

ist die phänomenologische Reduktion eine Objektivierung. Deshalb könne sie den *kinetischen* Charakter der hermeneutischen Intuition nicht retten. Es sei notwendig, von neuem über die *Grunderfahrung* oder über die *wirkliche Wirklichkeit zurückzukehren*. Denn dadurch kann es Heidegger gelingen, in der produktiven Aneignung der Phänomenologie zur *Ursprungswissenschaft vom Leben an sich* vorzudringen. In seiner Vorlesung des Wintersemesters 1921/22 findet er einen Namen für diese wirkliche Wirklichkeit: *das faktische Leben*. Dieses *faktische Leben* wird von keiner metaphysischen Instanz mehr gehalten, es stürzt in eine Leere und schlägt im Dasein auf.

Philosophie (GA 18) in diesem Zusammenhang von der geläufigen Bedeutung, die ein Wort im natürlichen Sprechen hat. Damit ist jenes Sprechen gemeint, wie es sich *zumeist und zunächst* und immer abspielt und seine Ausdrucksformen der *Durchschnittlichkeit des Verständnisses* entnimmt; auch der Terminus *Man* kommt bereits hier zum Einsatz, „Der eigentlich Verstehende ist ‚am meisten‘ hinsehend“ (GA 62, 88).

§2. Hermeneutische Radikalisierung der Phänomenologie

Von Anfang an unternimmt Heidegger eine radikale Erneuerung der Phänomenologie. Selbstverständlich gab es Unterschiede zwischen der husserlschen und der heideggerschen Auffassung.⁴¹ Nach Husserl musste die Phänomenologie eine *strenge* Wissenschaft sein. Heidegger geht über diese Eigenschaften hinaus und radikalisiert den wissenschaftlichen Charakter der Wissenschaft (vgl. Wolf 2005, 141). Beim Versuch die ursprüngliche Realität des Lebens zu erfassen, traf Heidegger *zwei grundlegende Entscheidungen*. Die erste war eine *methodologische* Entscheidung, die ihn 1919 zur kritischen Dekonstruktion der Metaphysik und zu einer hermeneutischen Transformation der Phänomenologie führte. Seine Methode bestand aus zwei Momente: 1) ein *destruktives*⁴² und 2) ein *konstruktives*. Die zweite war eine *thematische* Entscheidung, die in den Jahren 1922 bis 1924 in eine systematische Analyse der *ontologischen Strukturen des menschlichen Lebens* mündete. Die Frage nach dem Sinn des Seins des a-theoretischen und a-reflexiven Lebens liefert den Leitfaden für das Sein im Allgemeinen. Wie Safranski erwähnte: „in großen Vorlesungen [werden] die Themen von *Sein und Zeit* bereits entfaltet. Gemessen an diesem gedanklichen Massiv, in der Gesamtausgabe sind es anderthalbtausend Seiten, ist *Sein und Zeit* fast nur die Spitze eines Eisbergs“ (Safranski 2004, 171).

⁴¹ Hinsichtlich des *Trennungspunktes* zwischen Husserls und Heideggers Phänomenologie ist die Monographie von Renato Cristin (1999) zu empfehlen. Er zeigt auf, dass die Zusammenarbeit von Husserl und Heidegger am Artikel über „*Phenomenology*“ für *Encyclopedia Britannica* den Scheidepunkt zwischen der transzendentalen Phänomenologie Husserls und der hermeneutischen Ontologie Heideggers darstellt (Auch vgl. Kerckhoven van 1989, 55-70).

⁴² Die *Destruktion* stellte neben der *Reduktion* und der *Konstruktion* eines der zentralen Momente der Phänomenologie dar. Im Gebrauch hebt Heidegger ausdrücklich den innovativen Charakter seiner Philosophie hervor. Vor allem in den Vorlesungen von 1920 ist die Destruktion eine grundlegende Aufgabe. Destruktion ist nicht Ausrottung (Zerstörung oder Vernichtung), sondern *Abbau* der philosophischen Tradition. Die Destruktion ist das Mittel, um beim Ausgangspunkt anzukommen und erneut aufbauen zu können. Heidegger schließt sich diesem negativen Gebrauch des Wortes Destruktion allerdings nicht an. Er verbindet von Anfang an mit dem destruktiven Aspekt sogleich die positiv entscheidende Destruktion. Wenn die Kultur als ein Modus der *Objektivierung* oder als *Ausdruck des Lebens* verstanden wird, dann muss ihr lebendiger Ursprung wieder zum Leben erweckt werden (vgl. GA 59, 16). Ihre volle Bedeutung bei Heidegger enthüllt sich allerdings erst im Blick auf jenes Umfeld, in dem sie ihre eigentümliche Leistung zu entfalten vermag: die Hermeneutik der Faktizität. Diese ist ohne Destruktion undenkbar.

2.1 Die Fundamentalkritik Heideggers an der theoretischen Phänomenologie

Wie lässt sich das Phänomen des Lebens unverfälscht erfassen? Die Antwort ist radikal: *die Vorrangstellung der theoretischen Haltung aufgeben und das Leitbild der physikalisch-mathematischen Wissenschaften, welches von Descartes bis Husserl herrscht, hinten anstellen* (vgl. GA 17, 43-46/ 64-107/ 254-269). Husserls Phänomenologie ist für Heidegger die Nachfolge von Descartes und Kants Subjekt-Objekt-Schema und daher arbeitet Husserl „in einer schlechten Tradition“ (GA 63, 73). Sowohl Descartes als auch Husserl⁴³ verstanden das Bewusstsein (*Cogito*) im Sinne des *Vorhandenen*. „»Transzendente« Erkenntnis steht in der Gefahr eines verfeinerten Naturalismus: von einem dinglich gedachten Objekt wird zurückgegangen zu einem Subjekt, so wird aber das Leben in seiner Faktizität, das Leben im Bedeutungszusammenhang der Welt, von vornherein verfehlt“ (Pöggeler 1963, 70). Die theoretische Erkenntnis hat Vorrang in dem Sinn, dass *die Idee von Wissenschaft aus der Idee von Mathematik als Wissenschaft vordefiniert ist*. In der Tat ist die spontane und unkritische Annahme des theoretischen Ansatzes für die Deformation des Lebens verantwortlich.

In den Augen Heideggers bleibt die Phänomenologie Husserls ihrem Motto *Zu den Sachen selbst!* nicht treu, da sie *die primäre Sphäre der Erlebnisse unter dem verdinglichenden Blick des Subjekts zerpflückt*. Unter diesem Vorzeichen muss Husserls Nachdruck auf das Ideal einer in Vorurteilslosigkeit gründenden Gewissheit Heidegger als *naiv* erscheinen. Mit dieser Umstellung verbindet sich eine grundlegende Kritik an Husserls Ideal einer Philosophie als strenger Wissenschaft einschließlich der darin intendierten Vorurteilslosigkeit als Ideal der Erkenntnisgewissheit. „Die Herausarbeitung des reinen Bewußtseins als thematisches Feld der Phänomenologie ist nicht phänomenologisch im Rückgang auf die Sachen selbst gewonnen, sondern im Rückgang auf eine traditionelle Idee der Philosophie“ (GA 20, 147).

Die Philosophie als Ursprungswissenschaft ist nach Heidegger eine vorthoretisch-hermeneutische *Wissenschaft*. Mit dieser Aufgabe verknüpft sich

⁴³ Heidegger versteht, dass das kartesianische Erbe sowie die aristotelisch-thomistische Tradition in Husserl weiterleben. In diesem Punkt gibt es eine ausgedehnte analytische Entwicklung, einen wirklichen Abbau (vgl. GA 17, 115-222/248-268).

die Notwendigkeit, die „ungerechtfertigte Verabsolutierung des Theoretischen“ (GA 56/57, 87) zu überwinden. Die Philosophie muss für Heidegger *Urwissenschaft* (GA 56/57) oder *Ursprungswissenschaft vom Leben* (GA 58) sein. Philosophie erscheint als der faktisch motivierte Rückgang in jenen Bereich vortheorietischer Phänomene, der mit dem Präfix *Ur-* angemessen bezeichnet ist.⁴⁴ Phänomenologie ist nicht nur irgendeine Wissenschaft, sondern eine Urwissenschaft, die in alltäglichen Lebenssituationen wurzelt und ihrerseits ein Verstehen dieser Situationen ermöglichen kann. Heidegger kritisierte das Reflexionsmodell Husserls. „Das Wiedergewinnen der Prä-reflexibilität des Erlebens, des faktischen Lebens, des Daseins im Sinne der Faktizität erweist sich somit als eine Bestrebung, die *als* >urphänomenologische<, auf das >phänomenologische Phänomen< schlechthin abzielende, von Anfang an die Anfangsidee der reinen Bewusstseinsphänomenologie grundsätzlich überschreitet“ (Kerckhoven van 1990, 58). Das *reine Ego* ist der „archimedische Punkt, auf dem die Gegenstände und deren Horizonte sowie die Welt als der Horizont der Horizonte konstituiert werden“ (Volpi 2007b, 29-30). Das transzendente Ego, das als philosophisch-phänomenologisch zu Erkennendes vorausgesetzt werden muss, wenn nicht die gesamte philosophische Erkenntnis bodenlos sein soll, muss zugleich als Setzendes wie auch als Gesetztes betrachtet werden.⁴⁵ Dieses wirkliche Subjekt ist die Garantie für das wesentliche Sein der Dinge (vgl. GA 24, 29). „Für Heidegger aber sind diese Begriffe metaphysisch, weil sie sich auf eine Denkfigur beziehen, die noch in der Seinsvergessenheit steht“ (Cristin 1999, 14).

Die Phänomene der Phänomenologie sind die *a priori* Strukturen der Intentionalität in der Art, wie die Sachen selbst vorkommen.⁴⁶ „*Phänomenologie ist analytische Deskription der Intentionalität in ihrem A priori*“ (GA 20, 108). Die reine Phänomenologie war die fundamentale Wissenschaft, welche die

⁴⁴ Von Anfang an weist Heidegger alle traditionellen Interpretationen der Philosophie zurück, die sie als Wissenschaft behandeln. Jedoch zeigt Heidegger in der Vorlesung des KNS 1919, dass die Ursprungswissenschaft das 'Eigentlichste' der Philosophie enthält und ursprünglicher ist als jede andere Wissenschaft.

⁴⁵ „The intentional arc in Husserl is thus: Ego-Cognizing-World. It should be noted preliminarily that the interpretation in the Husserlian context is one which dominantly sticks to a more traditional perceptual and cognitional characterization of the arc as 'mental'“ (Ihde 1979, 116).

⁴⁶ Heidegger interpretiert die mittelalterliche Konvertibilität von *Sein* und *Wahrheit*, von *ens* und *verum*, als Wesen der Intentionalität. Das bedeutet, dass Sein eine wesentliche Beziehung zum Intellekt hat. Diese Konvertibilität bedeutet die ursprüngliche Gegebenheit des Seins für ein Subjekt.

Philosophie sein musste. *Reine* meint *transzendente* Phänomenologie. Mit dem Begriff *Transzendentalität* verankert Husserl die Phänomenologie in der neuzeitlichen Philosophie des deutschen Idealismus. Husserl vollzog die Wendung zur transzendentalen Phänomenologie, indem er das Bewusstsein wieder als Instanz der Erkenntnis inthronisierte. „Die phänomenologische Methode bewegt sich durchaus in Akten der Reflexion“ (GA 56/57, 99). Das reine Bewusstsein ist in der immanenten Wahrnehmung gegeben. In der Reflexion sind die Erlebnisse *objektiviert*.

Heidegger wird diese transzendente Kehre Husserls kritisieren. Stattdessen, stellte er die Frage nach dem Sein *vom faktisch-historischen Leben des Menschen* (vgl. GA 58, 34). „Für uns bedeutet die phänomenologische Reduktion die Rückführung des phänomenologischen Blickes von der wie immer bestimmten Erfassung des Seienden auf das Verstehen des Seins (Entwerfen auf die Weise seiner Unverborgenheit) dieses Seienden“ (GA 24, 29). Dieses *für uns* Heideggers ist zu verstehen als Gegensatz zu *für Husserl*. Aus diesem Grund möchte Heidegger den phänomenologischen Blick zum *faktischen Leben* wenden. „Es gilt zu zeigen, dass die Seinsart des menschlichen Dasein total verschieden ist von der aller anderen Seienden und dass sie als diejenige, die sie ist, gerade in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution birgt. Die transzendente Konstitution ist eine zentrale Möglichkeit der Existenz des faktischen Selbst. Dieses, der konkrete Mensch ist als solcher – als Seiendes – nie eine *weltlich reale Tatsache*, weil der Mensch nie nur vorhanden ist, sondern existiert. Und das 'Wundersame' liegt darin, daß die Existenzverfassung des Daseins die transzendente Konstitution alles Positiven ermöglicht“ (Heidegger in HUA IX, 602). Wenn das transzendente Subjekt sowohl konstituierend als auch konstituiert ist, muss zur Vermeidung eines unendlichen Regresses ein rein konstituierendes Ich vor aller Konstituietheit gedacht werden können. Wenn das Subjekt auch als Seiendes gesehen wird und damit die Unterscheidung von Konstituierendem und Konstituiertem als fundamentale Seinsdifferenz erscheint, wird der Seinsbegriff problematisch. Das Subjekt ist nach Heidegger nicht mehr das Konstituierende, sondern das Konstitution Vollziehende.⁴⁷ Das faktische Subjekt ist es, das die

⁴⁷ „While the basic idea in Husserl's phenomenology is that we constitute the world through our consciousness, Heidegger's main contribution to philosophy, it seems to me, is to focus attention

Konstitution in seiner *wundersamen* Existenzmöglichkeit vollzieht. Die Seinsfrage bricht in dem Moment auf, da Konstituiertes und Konstituierendes als Seiende erscheinen. Das Wesen der *Intentionalität* in der reinen Bewusstseinsphänomenologie soll nicht ungedacht bleiben und die Frage nach der Seinsweise der transzendentalen Subjektivität soll nicht verstümmelt werden. Diese Frage enthält für Martin Heidegger nämlich die konkrete Möglichkeit, *radikal* zu Ende zu gehen, um eine andere Form der Phänomenologie zu deuten. „Vielmehr wird gerade im Vorlegen dieser Fragen die reine Bewusstseinsphänomenologie erstmals zu ihrem eigenem Ende gedacht, damit ein anderer Anfang in seiner Radikalität überhaupt möglich wird, demnach ein Anfang, der nicht mehr die Realisierung einer Wesenmöglichkeit der reinen Bewusstseinsphänomenologie selbst darstellt“ (Kerckhoven van 1990, 59).

2.2 Die Grunderfahrung der bedeutsamen Lebenswelt

Im menschlichen Dasein finden außer der theoretischen Erkenntnis noch andere Erlebnisse statt. Die Faktizität⁴⁸ ist selbst *das Fundament aller möglichen Theoretisierung*. Sie belegt in Heidegger den methodischen Ort, den bei Husserl die absolute Subjektivität hatte. Und genau diese Kritik kann rekonstruiert und verstanden werden, wenn man die Hermeneutisierung von Heideggers Denken mitberücksichtigt. Die hermeneutische Phänomenologie wird entdeckt im historischen Horizont, der die geöffnete Welt des Daseins ist. *Nur in diesem Phänomen hat eine theoretische Evidenz Sinn*.

Heidegger führt auf das *Reduktionskonzept* der Phänomenologie als Ausgangspunkt zurück. Er interpretiert es in einer verschiedenen Weise. Für Heidegger „bedeutet die phänomenologische *Reduktion* die Rückführung des phänomenologischen Blickes von der wie immer bestimmten Erfassung des Seienden auf das Verstehen des Seins (Entwerfen auf die Weise seiner

on the idea that all human activity, all our way of relating to the world, to one another and to ourselves, contribute to constituting the world“ (Føllesdal 1979, 378).

⁴⁸ „Faktizität: die eigene *hic et nunc* gelebte, in dieser geistesgeschichtlichen Situation zum Vollzug gebrachte faktische Lebenserfahrung vollzieht auch die ihre entspringende, in ihr verbleibende, auf das Faktische selbst zurücklaufende Grunderfahrung“ (GA 9, 32).

Unverborgenheit) dieses Seienden“ (GA 24, 29). Diese phänomenologische Reduktion wird von einer positiven *Konstruktion* ergänzt, die Reduktion „des vorgegebenen Seienden auf sein Sein und dessen Strukturen bezeichnen wir als phänomenologische Konstruktion“ (GA 24, 30). Diese beiden Begriffe benötigen eine *Destruktion*, „d.h. ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind. Erst durch die Destruktion kann sich die Ontologie phänomenologisch der Echtheit ihrer Begriffe voll versichern“ (GA 24, 31). Ausgehend von dieser Triade erklärt Heidegger: „diese drei Grundstücke der phänomenologischen Methode: Reduktion, Konstruktion, Destruktion, gehören inhaltlich zusammen und müssen in ihrer Zusammengehörigkeit begründet werden“ (GA 24, 31). Die Phänomenologie Husserls beansprucht eine Betrachtung aus dem reinen Bewusstsein. Husserl bleibt im Kontext der Erkenntnistheorie, deshalb „[wird] das Sein der Akte im Vorhinein theoretisch-dogmatisch bestimmt als Sein im Sinne der Realität von Natur. *Die Seinsfrage selbst bleibt unerörtert*“ (GA 20, 157).

Die Möglichkeit eines ursprünglichen Sehens kann mittels eines vortheoretischen Verhaltens angesprochen werden. *Das vortheoretische Verständnis des Phänomens des Lebens führt uns notwendigerweise zum Erlebnis der Umwelt.* Die ursprüngliche Welt, in der wir uns schon von Anfang an befinden, ist eine *bedeutsame Welt*.⁴⁹ Im Umwelterlebnis hat die erkenntnistheoretische Unterscheidung Subjekt-Objekt nichts mehr zu suchen. „Das Leben kann in seinen echten, eigensten Zügen nicht erfasst werden, solange man sich darauf beschränkt, es zum Gegenstand abstrakter und neutraler Betrachtung zu machen, also es theoretisch zu verfremden und zu einem Ding unter Dingen zu verobjektivieren“ (Volpi 2007b, 31).

Das Leben wird in all seinen Formen ausgedrückt. *Die grundlegende Note des Lebens ist sein Weltcharakter.* Der Kreis, in dem sich unser Leben entwickelt, ist unsere Umwelt. „Unser Leben ist die Welt, in der wir leben, in die hinein und je innerhalb welcher die Lebenstendenzen laufen. Und unser Leben ist nur als Leben, insofern es in einer Welt lebt.“ (GA 58, 34). Diese

⁴⁹ „Der Weg der Reduktion bzw. der Neutralisierung der Welt hinsichtlich des transzendentalen Ich schließt die Welt als wesentlich konstitutives Element der Existenz aus. Die Welt ist nicht durch eine Weltvernichtung wiederzugewinnen; nur in Anbetracht ihrer Seinsverfassung kann sie für das Seinsverständnis als solche gültig sein“ (Cristin 1999, 19).

ursprüngliche Erfahrung ist für Heidegger der *theoretischen Entlebung* genau entgegengesetzt. Sie besagt keine „absolute Unterbrochenheit des Lebensbezuges, keine Entspannung des Entlebens, keine theoretische Fest- und Kaltgestelltheit eines Erlebbaren, sondern sie ist der Index für die höchste Potentialität des Lebens. Sie ist ein Grundphänomen, das gerade in Momenten besonders intensiven Erlebens“ (GA 56/57, 115) sich ereignet.

Das Leben erfährt sich als etwas Unreflexives und A-theoretisches. „*Lebenswelten werden durch die Wissenschaft in eine Tendenz der Entlebung genommen* und damit das faktische Leben gerade der eigentlichen lebendigen Möglichkeit seines faktisch lebendigen Vollzug beraubt“ (GA 58, 77-78). Von den wissenschaftlichen Objekten, den transformierten lebensweltlichen Gegebenheiten, fühlt sich der Mensch nicht mehr angesprochen und zu einer Stellungnahme herausgefordert. Die eidetische Reduktion der Phänomenologie ist nur eine *theoretische Tätigkeit*. Das Ich ist wahrnehmend und objektivierend. Die Gegenstände werden *objektiv* thematisiert (vgl. HUA IV, A 8). „Der Widerstand, den für Martin Heidegger die reine Bewusstseinsphänomenologie leistet, muss *im Lichte der Weltproblematik* verstanden werden“ (van Kerckhoven 1990, 61).

Das Leben könnte aber weder ein *Objekt* noch ein *Ding* sein. „Die faktische Lebenserfahrung ist etwas ganz Eigentümliches; es wird in ihr der Weg zur Philosophie ermöglicht, in ihr vollzieht sich auch die Umwendung, die zur Philosophie führt [...]. Lebenserfahrung ist mehr als bloße kenntnisnehmende Erfahrung, sie bedeutet die ganze aktive und passive Stellung des Menschen zur Welt: Sehen wir die faktische Lebenserfahrung nur nach der Richtung des erfahrenen Gehalts an, so bezeichnen wir das, was wir erfahren – das Erlebte –, als »Welt«, nicht als »Objekt«. »Welt« ist etwas, worin man leben kann (in einem Objekt kann man nicht leben)“ (GA 60, 10). Die Philosophie hat die Aufgabe, die Faktizität des Lebens zu erhalten und die Faktizität des Daseins zu stärken. Das ist eine philosophische *Grunderfahrung* (vgl. GA 59, 174) und ein genuin phänomenologisches Thema.

Phänomenologie ist für Heidegger keine Spekulation, keine reflexive Konstruktion, sondern die Arbeit des Abbauens der Verdeckungen. „Mit dem Vorwurf der *Konstruktivität* oder *Theoretisierens* der reinen Bewusstseinsphänomenologie ist ja ein gewisses, präzises Reduzieren der

phänomenologischen Bezugnahme auf die Prä-reflexivität des Er-lebens gemeint, nämlich des Daseins im Sinne der Faktizität als Grundphänomen, als urphänomenologisches Phänomen, auf das Für-wahr-Nehmen im Sinne der Gegebenheit, das Epi-phänomen des Phänomenalen“ (van Kerckhoven 1990, 64). Nach Heidegger muss der traditionelle erkenntnistheoretische Subjekt-Objekt-Dualismus überwunden werden. Die Welt ist keine objektive Wirklichkeit – wie der Kosmos oder die Natur –, sondern Welt und Leben sind zwei untrennbare Konzepte. „Leben ist in sich selbst weltbezogen, Leben und Welt sind nicht zwei für sich selbst bestehende Objekte, wie ein Tisch, auf den der vor ihm stehende Stuhl räumlich bezogen ist“ (GA 61, 86). Dieses Leben können wir nicht von außen betrachten, weil wir immer mitten drin sind. Das Charakteristische des Lebens ist *Diesigkeit* (vgl. GA 61, 88).

Das Schlüsselwort, durch das Heidegger das Alltägliche und Gewöhnliche plötzlich wie verwandelt erscheinen lässt, heißt *Sorge*. „Leben ist Sorgen, und zwar in der Neigung des Es-sich-leicht-Machens, der Flucht“ (GA 61, 109). Sorge ist der Inbegriff solcher Haltungen wie: *es geht einem um etwas, man kümmert sich um, ist besorgt, hat etwas vor, schaut nach dem Rechten, geht mit etwas um, will etwas herausbekommen*. In diesem Sinne verstanden, ist Sorgen und Besorgen nahezu identisch *mit Handeln* überhaupt. „Sorgen bedeutet, sich um etwas kümmern, und die Selbstkummerung führt letztlich zum Handeln“ (GA 61, 109). Heideggers Begriff entwickelt sich aus dem, was bei Husserl Intentionalität heißt (vgl. Gethmann 1993, 272), der jedoch den Beigeschmack von Sorge und Interesse noch nicht enthält. Mit diesem Begriff will Heidegger den Primat der theoretischen Vernunft *pragmatisch* verschieben. Indem der Mensch für etwas und sich um etwas sorgt, denkt er immer voraus und kann sich dabei verlieren. Heidegger hat diesen Begriff gewählt, um den zeitbezogenen Charakter dieser Lebenstätigkeiten herauszuheben. Indem ich besorgend handle, bin ich mir selbst vorweg. Ich habe etwas vor mir, im räumlichen und zeitlichen Sinne, um das ich mich kümmere, dass ich verwirklichen will; oder ich habe es hinter mir und will es darum bewahren oder loswerden. Ich bin kein neutraler Beobachter, d.h. ich lebe in den Bedeutsamkeitszusammenhängen einer *Lebenswelt*.

Heidegger bestimmt das faktische Leben als eine *Bewegtheit*, deren Grundsinn das Sorgen ist. Das *Worauf* der Sorge ist die *Welt*, mit der Menschen

Umgang haben. Das Besorgen hat um sich herum einen eigenen räumlichen, vor allem aber einen zeitlichen Horizont. „Im Sorgen riegelt sich das Leben gegen sich selbst ab und wird sich in der Abriegelung gerade nicht los. Im ständig neuen Wegsehen sucht es sich immer“ (GA 61, 107). Sorgen (*curare*) ist eine grundlegende Kategorie des Lebens. „Leben, im verbalen Sinne genommen, ist nach seinem *Bezugssinn* zu interpretieren als *Sorgen*; sorgen für und um etwas, sorgend von etwas leben [...]. Worauf und warum das Sorgen ist, *woran* es sich hält, ist zu bestimmen als *Bedeutsamkeit*. Bedeutsamkeit ist eine kategoriale Determination von Welt; die Gegenstände einer Welt, die weltlichen, welthaften Gegenstände sind gelebt im Charakter der Bedeutsamkeit“ (GA 61, 90). Die Welt ist immer *so oder so* ausgelegt, sie findet sich immer in einer Bedeutsamkeit.

Sorge meint das Primat des praktischen Umgangs des Menschen mit der Welt, im Gegensatz zu jeder theoretischen Beschreibung (vgl. Rentsch 1989, 89). In der Lebenswelt ist die Realität in Form geschichtlich entstandener Bedeutsamkeitszusammenhänge gegeben, nicht als Korrelat epistemischer Akte, sondern als Inbegriff von Handlungsmöglichkeiten. Bedeutsamkeiten entstehen in Handlungszusammenhängen, in denen jeweils ein bestimmtes Lebensinteresse leitend ist, das mit darüber entscheidet, welchen Fakten in welcher Hinsicht Relevanz zugesprochen wird. „In diesem praktischen Gebrauchssinnzusammenhang bewegt sich das morgendliche, aufgestandene faktische Leben. Die Welt begegnet primär als Praxis, als Zusammenhang von Tätigkeiten“ (Rentsch 1989, 90).

Diese ist eine Erfahrung, die „nicht im theoretischen Sinne [zu verstehen ist], als empirische Wahrnehmung gegenüber rationalem Denken oder dergleichen; der Ausdruck ist so weit zu nehmen wie der Bezugssinn Sorgen [...]. Jede Erfahrung ist in sich selbst ein Begegnis, und zwar Begegnis in und für ein Sorgen“ (GA 61, 91). Diese *Welten* liegen nicht nebeneinander, sondern sind ihrerseits „gelebt in einer Situation des Selbst“ (GA 58, 62). Die dadurch möglichen Beziehungen schaffen die Gelegenheit zu einseitigen Akzentuierungen. *Die umgebende Welt wird ständig modifiziert, soweit sie die Bedeutungen der Faktizität mehr oder weniger ständig und stark bedingt.* Das Ursprüngliche ist das Erlebnis einer Bedeutung in einer umgebenden Welt. Das Objektive an sich ist auf zweiter Ebene eine Abstraktion, d.h. es impliziert ein

Entleben. Vor allem in der Naturwissenschaft beseitigt man diesen umgebenden Welt-Charakter und fällt in theoretisches Verhalten zurück (vgl. GA 56/57, 77-84). Durch diesen Prozess gelangt man zur theoretischen Form der Objektivität (vgl. GA 56/57, 89-90). „Diese Analyse, sie steht alternativ zur Husserlschen, bezieht sich ganz direkt auf die Praxis, den tätigen Umgang mit den Sachen. Nur allein aus dem tätigen Gebrauch der Dinge entnimmt sie den wesentlichen Seinscharakter. Das ist die pragmatische Grundstellung, die Heidegger hier erreicht“ (Rentsch 1989, 92). Heidegger beginnt mit der gewöhnlichen Alltagserfahrung. Zusammenfassend geht es um eine *Pragmatisierung* von Husserls reflexiver Phänomenologie.

2.3 Die urchristliche Religiosität als Modell des faktischen Lebens

Seit der Entfremdung von der husserlschen Phänomenologie wendet sich Heidegger der Erfahrung des faktischen Lebens in der *Geschichtlichkeit* zu. Ernst Nolte nannte diesen Moment an Heideggers Denkweg *die erste „Kehre“* (vgl. Nolte 1992, 48). Modell dieser Erfahrung des Lebens ist das ursprüngliche Christentum.⁵⁰ „Das tiefste historische Paradigma für den merkwürdigen Prozeß der Verlegung des Schwerpunktes des faktischen Lebens und der Lebenswelt in die Selbstwelt und die Welt der inneren Erfahrungen gibt sich uns in der Entstehung des Christentums. Die Selbstwelt als solche tritt ins Leben und wird als solche gelebt. Was im Leben der christlichen Urgemeinden vorliegt, bedeutet eine radikale Umstellung der Tendenzrichtungen des Lebens, dabei ist meist gedacht an Weltverneinung und Askese (*der Reich-Gottes-Gedanke, Paulus* [vgl. zu allem Ritschl]). Hier liegen die Motive für die Ausbildung ganz neuer Ausdruckszusammenhänge, die sich das Leben schafft, sogar bis zu dem, was

⁵⁰ Diese Intuition fand sich schon in seiner ersten offiziellen Veröffentlichung. Zum Beispiel sagte Heidegger in einem kleinen Fragment aus *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*: „Für die entscheidende Einsicht in diesen Grundcharakter der Scholastischen Psychologie halte ich die philosophische, genauer: phänomenologische Durcharbeitung des mystischen, moraltheologischen und asketischen Schrifttums der Mittelalterlichen Scholastik für besonders dringlich. Auf solchen Wegen erst wird man zum lebendigen Leben der mittelalterlichen Scholastik vordringen, als welche sie ein Kulturzeitalter entscheidend fundierte, belebte und stärkte“ (GA 1, 205-206). „Heideggers frühe Vorlesungen zeigen jedoch, daß der urchristliche Glaube es ist, der das Denken Heideggers auf die entscheidenden Fragen wies“ (Pöggeler 1963, 35).

wir heute *Geschichte* nennen“ (GA 58, 61). In einer Vorlesung zur *Phänomenologie der Religion* (vgl. GA 60) entwickelt Heidegger eine eindrucksvolle Auslegung. Sie überzeugt nicht zuletzt dadurch, dass sie die zeitliche Struktur eines gläubigen Lebens einsichtig macht. Der Weg zum Ursprung ist nun der Weg zum Leben in seiner Faktizität und Geschichtlichkeit.

Die *Geschichtlichkeit* ist das Thema der ersten Vorlesungen Heideggers in Marburg. Dadurch erhält die Geschichte eine methodologische Bedeutung. Sie stellt sowohl den thematischen Boden als auch die Methode des Verstehens dar. Im Hinblick darauf sind die Auslegungen der Episteln des Apostels Paulus an die Thessalonier und an die Galater, der Texte von Augustinus, der mittelalterlichen Mystikern⁵¹ und von Luther⁵² besonders relevant. Hier verfolgt Heidegger die Spuren der historischen Faktizität des Lebens. „Heidegger hat seinen Weg 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“ (Pöggeler 1963, 35).

Aus dem phänomenologischen Prisma sind die Tendenzen und Strukturen gegliedert, die das faktische Leben als die *Kairologische Erfahrung*⁵³ der Zeit bilden. In der Erfahrung des ursprünglichen Christentums findet eine Erwartungshaltung statt. „Der urchristliche Glaube erfährt das Leben in seiner Tatsächlichkeit. Er ist, wie der frühe Heidegger sagt, in der faktischen Lebenserfahrung, ist diese Lebenserfahrung selbst. Die faktische Lebenserfahrung aber ist *historisch*; sie versteht das Leben historisch oder, wie wir heute sagen würden, *geschichtlich*. Sie lebt nicht nur in der Zeit, sondern

⁵¹ Hervorzuheben sind hier vor allem Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Suso, Angelus Silesius, Bernhard von Clairvaux, Teresa von Avila und die Franziskanische Tradition mit Franz von Assisi, Bonaventura und Duns Scotus bzw. Thomas von Erfurt, bis hin zu Pascal und dem jungen Luther (vgl. Vetter 1999).

⁵² Schätzbar ist der Einfluss von Luther (besonders die Thesen von Heidelberg Nr. 19 und 20), weil er wieder in seiner *theologia crucis* die faktische Erfahrung des Lebens des ursprünglichen Christentums sucht und gegen die metaphysisch-theologische Spekulation der Theodizee bzw. gegen die *theologia glorie* der Scholastik vorgeht. Die theologische *Destruktion* Luthers wurde von Heidegger als Modell einer Destruktion der philosophischen Tradition verwendet (vgl. Cortine 1992, 337-362; Dieter, 2001).

⁵³ „Der *Kairos* stellt auf des Messers Schneide, in die Entscheidung. Die kairologischen Charaktere berechnen und meistern nicht die Zeit; sie stellen sie vielmehr in die Bedrohung durch die Zukunft. Sie gehören in die Vollzugsgeschichte des Lebens, die nicht objektiviert werden kann“ (Pöggeler 1963, 36).

lebt die Zeit selbst. Durch die Besinnung auf die urchristliche Religiosität als das Modell der faktischen Lebenserfahrung gewinnt Heidegger die leitenden Begriffe, die die Struktur des faktischen Lebens oder, wie Heidegger später sagt, der *faktischen Existenz* herausstellen [...]. Nach Heidegger ist die urchristliche faktische und historische Lebenserfahrung eine Erfahrung des Lebens in seiner Tatsächlichkeit, weil sie im Vollzugsinn, nicht im Gehaltssinn, die dominante Struktur des Lebens sieht (Pöggeler 1963, 36-37). Der Satz von Paulus aus dem Brief an die Thessalonier (5, 2ss.) „denn Ihr selbst wisst genau, dass der Tag des Herrn kommen wird wie ein Dieb in der Nacht“ kann als Beispiel einer Erfahrung der Zeit, welche jeden Augenblick von homogener Intensität färbt verstanden werden.⁵⁴ Die Geschichte wird der Leitfaden für das phänomenologische Verstehen, da in der Erinnerung die Grundartikulation des Lebens mit einer gewissen Distanz in Betracht gezogen werden kann und keineswegs als „Quellenkritik und Geschichtsschreibung und Materialsammlung“ oder „Antiquitätenladen“ (GA 58, 160) zu verstehen ist.

Diese Erfahrung der Zeit im ursprünglichen Christentum wird in eine grundlegende Intuition für den philosophischen Gedanken des frühen Heidegger verwandelt: *das Menschenleben kann nicht in seinen eigenartigen Zügen begriffen werden, wenn es sich zu einem reinen abstrakten Studienobjekt verringert*. Im Gegensatz dazu zeigt sich der echte Charakter der eigenen *Bewegtheit* der Existenz in ihrer ursprünglichen Art. Die Zeitlichkeit der urchristlichen Lebenserfahrung ist somit grundverschieden von jedem objektiven Zeitbegriff, da sie kein objektives Ordnungsschema mit festen Stellen verkörpert, sondern im faktischen Lebensvollzug gelebt wird. Die phänomenologische Philosophie soll das Leben begleiten. Jedoch bedeutet das „nicht, daß Heidegger die Auslegung des faktischen Lebens zu einer neuen Scholastik gerinnen, [und] auf die überlieferten starren Seinsbegriffe

⁵⁴ Das Interesse am Phänomen der kairologischen Zeit, Synthese zwischen Vergangenheit (Notwendigkeit) und Zukunft (Möglichkeit) im Augenblick, geht auf die Vorlesungen der Jahre 1920/1921 *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60) zurück, in denen Heidegger eine kühne ontologische Neu-Interpretation des in den Episteln Paulus' enthaltenen christlichen Themas der Wiederkunft Christi (*παρουσία*) anbietet. Die kairologischen Züge dominieren nicht die Zeit, sondern sie gehören zum Realisierungsprozess eines Lebens, der weder objektiviert noch quantifiziert werden kann. Der *Kairos* lädt dazu ein, die menschliche Existenz in Erwartungstermini vor dem Moment der Ankunft des Herrn zu halten. Die Existenz entfaltet sich im Horizont der Temporalität. Und diese ist die Möglichkeitsbedingung der Geschichtlichkeit als zeitliche Form der Existenz des Menschen.

zurückbringen will. Vielmehr sucht Heidegger hier einer Gefahr zu entgehen: die Auslegung des faktischen Lebens könnte der traditionellen Seinslehre gerade dadurch verfallen, daß sie diese Lehre als einen unüberwundenen Gegensatz versteht und sich dabei auf eine verborgene Weise doch noch von ihr bestimmen läßt“ (Pöggeler 1963, 29). Heidegger findet es in der urchristlichen Religiosität; in dieser tritt die Selbstwelt „als solche ins Leben und wird als solche gelebt“ (GA 58, 61).

Ein klares Beispiel von der grundlegenden Erfahrung des Christentums findet sich in den *Philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (vgl. GA 60, 303), Entwürfen einer Vorlesung, die Heidegger nie hielt. Heidegger schlägt eine phänomenologische Erforschung des religiösen Bewusstseins vor, wird dabei aber auf die Erklärung einer Philosophie der systematischen Religion verzichten. Die christliche Erfahrung bringt eine Erfahrung des faktischen Lebens, welche durch die Phänomenologie geklärt worden ist. „Dabei ist diese aufgefaßt sowohl als Erlebnisform wie als und *besonders* als Theorie und Lehre dieser und zugleich [als] metaphysische Deutung und Erklärung auf Grund ihrer“ (GA 60, 303). Die christlich-scholastische Theologie, die auf die klassische Philosophie gegründet worden war, hat nicht diese faktische Erfahrung erfasst.

Uns bleibt der Zugang durch die Mystik als besonderer Erfahrung des religiösen Lebens, denn „es liegt bereits in der stark naturwissenschaftlichen, naturalistisch theoretischen Seinsmetaphysik des Aristoteles und seiner radikalen Ausschaltung und Verkennung des Wertproblems bei Plato, die sich in der mittelalterlichen Scholastik erneuerte, in der Überwiegen des Theoretischen angelegt ist, so daß die Scholastik innerhalb der Totalität der mittelalterlich christlichen Erlebniswelt gerade die Unmittelbarkeit religiösen Lebens stark gefährdete und über Theologie und Dogmen die Religion vergaß. Und schon in der Frühzeit des Christentums übten diese einen theoretisierenden, dogmatisierenden Einfluß auf die kirchenrechtlichen Institutionen und Satzungen aus. Als elementare Gegenbewegung ist eine Erscheinung wie die Mystik aufzufassen“ (GA 60, 313-314). Diese mystische Bewegung zeigt den hohen Wert des Erfahrenen als *transzendente Wirklichkeit*. In der mystischen Erfahrung Meister Eckharts ist der *Grund der Seele* radikal mit Gott verbunden. Obgleich Meister Eckhart diese mystische Erfahrung mit philosophischen

Wörter ausdrücken wollte, zeigt Heidegger die a-theoretische Erfahrung des *Abgrundes* und deshalb entstammt „Der neue Motivationszusammenhang⁵⁵ für den mystiktheoretischen Überbau der lebendigen Religiosität, dem lebendigen Subjekt“ (GA 60, 317). Hier findet Heidegger den Weg zur faktischen Erfahrung des Lebens. Das *a-theoretisch-mystische Subjekt* ist der Abgrenzung der Kategorien fern.

Heidegger hat festgestellt, dass die Geschichte im eigenen Sinn der höchste Gegenstand der Religion ist. Sie wird zu einem ursprünglichen Bereich des Lebens und der Leistung des Bewusstseins. Der Bereich der Religion – und nur sie – verwirklicht sich als eine bestimmte Form des Erlebnisses. Eines der wichtigsten Sinneselemente der religiösen Erfahrung ist die *Geschichtlichkeit*. Auf dem Erlebnis selbst beruht die spezifisch religiöse Sinnesgegebenheit. Im diesem Sinn erinnert sich Heidegger an das Fragment vom Heiligen Bernhard von Clairvaux „*Hodie legimus in libro experientiae*“ (in GA 60, 334) und auch an das der Heiligen Theresia von Jesu „Denn das, was ich vortragen will, ist sehr schwierig und dunkel, wo keine Erfahrung da ist“ (in GA, 60: 337). Wir werden uns im Bereich der persönlichen Erfahrung als Bereich des Urverstehens bewegen. *Die mystische Erfahrung führt zur Entdeckung der Faktizität.*

Man muss *den Menschen* außerhalb der traditionellen Metaphysik betrachten, welche alles Seiende als *Anwesenheit* und *Vorhandenheit* begreift. Die erste Annäherung an die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Dasein und der Welt kann man anhand der Vorlesungen *Augustinus und der Neuplatonismus* im Sommersemester 1921 erläutern. Ein Zitat von Augustin schließt das Thema ein: „*Curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam*“. Das Thema dieser Vorlesung ist *die Bekümmernis um die eigene Existenz* bzw. um *faktisches Leben*. Heidegger muss aber erläutern, wo die faktische Erfahrung verraten wird und wo das metaphysische Denken Platons seine Rolle spielt. „Im Falle Augustins wird die faktische Lebenserfahrung durch die neu-platonische Begrifflichkeit verfälscht.“

⁵⁵ *Motivation, Situation* und *Tendenz* sind die leitenden Begriffe, womit Heidegger anfänglich das faktisch-historische Leben in seiner Bewegtheit zu fassen versucht (vgl. GA 60, 336). Im faktischen Lebensvollzug ist der Mensch immer in Situationen. Deren „Sichfolgen und Sichdurchdringen“ macht „die wechselnde Bestimmtheit unseres Selbst“ aus. Diese Redeweise ist aber noch zu unbestimmt und beruht im Grunde auf der Übertragung naturhafter Bewegungsprozesse auf die Lebenssphäre (vgl. GA 60, 331; GA 56/57, 210). Die Frage, wie *Situationen* ineinandergreifen, aufeinander aufbauen, einander ablösen, muss mit Hilfe der Lebenskategorien *Motivation* und *Tendenz* angegangen werden.

Deshalb darf Augustin nicht nur expliziert, er muß auch destruiert werden” (Pöggeler 1963, 38).

Zu Beginn der Vorlesung macht Heidegger auf zwei Passagen von Augustin aufmerksam: „*Quaestio mihi factus sum*” und „*Oneri mihi sum*” (GA 60, 178). *Ich bin für mich eine Quaestio, eine Frage und ein Problem. Das faktische Leben ist eine Belastung. Das Sein, um dessen Vollzugsweise es der existenziellen Bekümmern geht, ist immer je meines. Die Charakterisierung des Daseins als historisch und faktisch braucht eine neue Klassifizierung. „Sofern die Problematik den Sinnursprung in der Existenz hat – diese selbst vollzugsgeschichtlich faktisch –, sind alle in dieser Problematik aufzudeckenden Sinnexplikate Existenzialen, d.h. formal gesehen »Kategorien«, und zwar vollzugsgeschichtlich hermeneutische, nicht einstellungshafte Ordnungskategorien”* (GA 60, 232). Die Situation macht das Dasein verständlich. „Was an mitweltlichen Bezügen aufkommt, wird in den bestimmenden Erfahrungsbezug des Umgehens bzw. Umsehens hineingenommen [...]. Der Bezug zur Welt ist hier der mitweltliche, überhaupt selbsthaft weltliche“ (GA 60, 228). Das Leben ist stets *bezogen* auf *Gehalte* konkreter Lebenswelten. Augustins Begrifflichkeit ist jedoch *nicht immer* am faktischen Leben orientiert.

Das faktische Leben ist *curare*. In der *fruitio Dei* wird Gott als das höchste Gut (*summum bonum*) genossen und er allein muss genossen werden. Wie im Neuplatonismus wird zwischen *sichtbaren* und *unsichtbaren* Dingen unterschieden; die *sichtbaren* Dinge sind allein zu nutzen (*uti* – von dem Imweltlichen-Seienden zu benutzen) für andere Zwecke; zu genießen (*frui* – Gott genießen]) sind allein die *unsichtbaren, unveränderlichen, höchsten* Dinge. *Mit diesem Schema findet eine Unterbewertung und eine Trennung der Umwelt statt.* Nach Augustin gibt es eine *perversio*, wenn man nur das zu Nutzende genießen will und das zu Genießende zur Erreichung anderer Zwecke nutzt. Wenn Gott überhaupt als *bonum* geschätzt wird und als *summum* in den Vergleich zu anderen Dingen gestellt wird, meint Heidegger, münden die Werte in einem *Quietismus*. Diese Werthierarchie ist nach Heidegger Ausfluss einer neuplatonischen Ontologie. *Quietismus* und *Contemplatio*, d.h. das *theoretische Modell der Vision*, das nichts mit dem faktischen Leben zu tun hat. „Zwar lebt und denkt Augustin aus der Unruhe, die zum faktischen Leben gehört, doch im

Quietismus der *fruitio Dei*, die dem Neuplatonismus entstammt, verfehlt er die faktische Lebenserfahrung des Urchristentums und wird sich selbst untreu“ (Pöggeler 1963, 39). Demgegenüber wird das *uti* geradezu zur Formel für das Weltverhältnis des faktischen Lebens: ich *gehe* mit den Sachen *um*, die das Leben mir zuträgt.

Das metaphysische Denken stellt das Sein als *Vorhandenheit* dar und kann in der Zeitlichkeit des Vollzugs des faktischen Lebens nicht erfasst werden. Das metaphysische Denken ist seit frühesten Anfängen *am Sehen orientiert* (*θεωρεῖν*). Auch für Augustin bedeutet Sein stetes Vor-Augen-Sein und damit Vorhandensein oder stete Anwesenheit „in der *fruitio Dei* als der *beatitudo hominis* bedeutet ein *praesto habere*; somit wird auch das Sein Gottes vom steten Vor-Augen-Sein her gedacht“ (Pöggeler 1963, 42). Dem metaphysischen Denken gelingt es nicht, die faktisch-geschichtliche Lebenserfahrung ursprünglich auf den Begriff zu bringen. Das am Sehen orientierte Denken reduziert die Erfahrung der Umwelt auf das Vor-Augen-Sein, damit hebt dieses Denken die betrachtende Dimension des Umgangs mit der Welt hervor. Das Sehen des anschauenden Vernehmens entdeckt nach Parmenides das Sein. Dem Sehen ist der Vorrang im Erkennen genommen; damit ist aber auch der ontologische Vorrang des Vorhandenen aufgehoben, welcher dem *noetischen* Vorrang des puren Anschauens entspricht. „Die mit der Theoretisierung auf einer Stufe stehende Axiologisierung bedeutete aber bereits ein verstecktes Nachgeben gegenüber der Schwierigkeit und Last des faktischen Existenzvollzugs“ (Yfantis 2009, 81).

Das Leben kann sich im theoretischen Zugang *entleben*. Die Dinge sind nicht mehr Bedeutungen, sondern Wahrnehmungseigenschaften. Dieser Prozess deckt das Leben in seinem ursprünglichen Charakter auf. Deshalb betonte Heidegger die Notwendigkeit eines methodischen Momentes, das den Zugang zum Leben erlaubt. „Das Bedeutungshafte ist ent-deutet bis auf diesen Rest: Real-sein. Das Umwelt-Erleben ist ent-lebt bis auf den Rest: ein Reales als solches erkennen. Das historische Ich ist ent-geschichtlicht bis auf einen Rest von spezifischer Ich-heit als Korrelat der Dingheit...“ (GA 56/57, 89). Im theoretischen Verhalten ist das Bedeutsame der Umwelt ent-bedeutet worden. Das historische Ich wie das die Umwelt erlebende Ich wird in dem theoretischen Ich modifiziert, also ist ein Ich entfernter Kenner.

So lange das *Ego sum* Objekt von *cogitare* ist, haben wir die Metaphysik noch nicht verlassen. Der Mensch kann nie als eine *Substanz* gedacht werden, welche eine reine Vernunft hat. Deutlicher grenzt Heidegger in den *Annexen* die Differenz zwischen dem *Dasein* als Faktizität und dem solipsistischen *Ego* ab: „Völlig schief ist es, sich das radikale Sichselbsthaben als eigenen hyperreflektierten Solipsismus oder dergleichen vorzustellen. Das Selbst »ist« das der vollen historischen Faktizität, das in seiner Welt, mit der, worin es lebt; also das »Haben« entsprechend der Bezugs- und Vollzugsmannigfaltigkeit nicht nur Mannigfaltigkeit, sondern historisch faktischer Zusammenhang: und das »Haben« kein momentan quietistisches und beschauliches, sondern Vollzugsgeschichtliches“ (GA 60, 254-255). Heideggers Interpretationsrichtung ist eindeutig. Alle Aspekte des augustinischen Denken, die das *curare* im Sinne eines ständigen Kampfes gegen das Sich-verlieren in der Welt deuten, werden ins Zentrum gerückt und alle Tendenzen zur Ruhe in Gott dem verzerrenden Einfluss des Neuplatonismus zugeschlagen. Die weltliche *Bewegtheit* des Daseins (später *Faktizität*) steht gegen den kontemplativen *Quietismus* der „Ruhe in Gott“ und genau hier sind die ältesten Wurzeln des fundamentalen Unterschieds zwischen *Zuhandenheit* und *Vorhandenheit* (vgl. SuZ, 67 ff.). So betont Heidegger, dass das wahrhaft phänomenologische Phänomen noch im Verborgenen liegt, in einer Verborgenheit, aus der es herausgeholt werden muss. Diese Auslegung stellte für Heidegger einen entscheidenden Schritt auf den Weg zu *Sein und Zeit* dar.

§ 3. Hermeneutik der Faktizität als *Ontologie*

Husserl definierte die Phänomenologie als strenge Wissenschaft des transzendental-reinen Bewusstseins. Und genau diese Definition verursachte nach Heideggers Ansicht den Rückfall in die Fragestellung des theoretischen Paradigmas des Bewusstseins, d.h. in eine falsch gestellte Alternative. Heidegger legte – durch seinen von Dilthey immer mehr beeinflussten Bericht und für seine eigene Ausarbeitung der praktischen Philosophie des Aristoteles – ein *pragmatisches* Paradigma fest.⁵⁶ Dilthey definierte in *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910) den Lebenszusammenhang als Zweckzusammenhang. Heidegger betonte in den *Kasseler Vorträgen* (vgl. Heidegger 1992/93, 143-177), dass Dilthey den Lebenszusammenhang als *ursprünglich praktisch* ansieht. Dilthey wies seit seiner Arbeit über Schleiermacher immer wieder auf die Bedeutung des Praktischen im Leben hin.

Heidegger knüpfte unmittelbar daran an und versuchte, die Diltheysche Kategorie des Erlebnisses mit Husserls reiner Wesenslehre der Intentionalität zu verschmelzen. „Die eigentliche Struktur des Bewusstseins [...] ist etwas, was vom Leben selbst erlebt wird“ (KV, 156). Er beginnt damit, Diltheys Begrifflichkeit in seine eigene Begrifflichkeit der *Situation* zu transformieren. „Die Lebensphilosophie ist für uns eine notwendige Station auf dem Wege der Philosophie, im Gegensatz zur leer formalen Transzendentalphilosophie“ (GA 59, 154). Die Lebensphilosophie wird hier als eine systematische Alternative rekonstruiert, die Heidegger als notwendige Station des Abschieds von der traditionellen Transzendentalphilosophie dient. Jedoch gilt es nicht, einem erahnten und nebulös aufgefassten Lebensschwung nachzusinnen, sondern in die faktischen Lebenszusammenhänge bis hin zur Ursprungssphäre verstehend einzudringen, wozu eine hermetisch aufgefasste Phänomenologie die methodischen Mittel bot.

Wenn Heidegger trotz dieser massiven Kritik an der Phänomenologie seinen eigenen Ansatz nachdrücklich als phänomenologisch ausgibt, so

⁵⁶ Heidegger zitiert die folgende Passage aus Diltheys *Einleitung*: „Nur in der Selbstbesinnung finden wir die Lebenseinheit und ihre Kontinuität in uns, welche alle diese Beziehungen trägt und hält“ (GA 56/57, 164).

insbesondere deshalb, weil für ihn Phänomenologie eine *Methode* war (vgl. Macann 1991, 94). „*Phänomenologie* ist also ein *Wie der Forschung*, das sich die Gegenstände anschaulich vergegenwärtigt und sie nur, soweit sie anschaulich da sind, bespricht. Dieses *Wie* und seine Durchführung sind selbstverständlich. Deshalb ist es im Grunde missverständlich, zu sagen, phänomenologische Philosophie“ (GA 63, 72). Heidegger versteht seine Philosophie in der Kontinuität mit der Phänomenologie Husserls und damit in Kontinuität einer langen Denktradition.⁵⁷ Heidegger hält aber die Phänomenologie Husserls für nicht radikal genug und noch zu stark an unhinterfragt übernommenen Prämissen der traditionellen Philosophie orientiert. Phänomenologie sollte weder als eine strenge Wissenschaft verstanden werden, die zeitlose theoretische Wahrheiten hervorbringt, noch sollte sie sich in der Hervorbringung einer ihrer jeweiligen Zeit dienenden Weltanschauung betätigen. Heidegger war aber alles andere als ein orthodoxer Phänomenologe. Die traditionell-phänomenologische Forschung war von der metaphysischen Tradition beherrscht. Vielleicht finden wir hier den Grund dafür, dass durch den Heidegger in diesen Jahren aufhört, von Phänomenologie zu sprechen.

3.1 Die hermeneutische Wende der Phänomenologie Heideggers

Heidegger beginnt Konzepte wie *Hermeneutik der Faktizität* und *Fundamental-Ontologie* zu benutzen. „[Er] gründet die Phänomenologie im »Verstehen« des faktischen Lebens, in der »Hermeneutik der Faktizität«. Die Phänomenologie wird so zur »hermeneutischen Phänomenologie«“ (Pöggeler 1963, 70). So gelangt er zur *ontologischen Frage* durch die Diskussion mit der transzendentalen Phänomenologie. Sowohl Husserl als auch Brentano verfochten die Idee, dass die Gesetze des Denkens keine Gesetze der psychischen Prozesse sind, sondern Gesetze des Gedachten. Die Auffassung Husserls ist von einer theoretischen Betrachtung des Bewusstseins bestimmt. „*Sein* heißt für ihn [Husserl] nichts anderes als wahres Sein, *Objektivität, wahr für ein theoretisches, wissenschaftliches Erkennen*“ (GA 20, 165).

⁵⁷ „Heidegger hat in seiner Spätzeit mehrfach betont, er habe das Prinzip der Phänomenologie sachgerechter und ursprünglicher bewahrt als ihr Begründer“ (Held 1988, 111).

Heidegger versuchte durch Dilthey einen ontologischen Zugang zur Geschichte zu erhalten. „Diltheys eigentliche Frage geht nach dem Sinn der Geschichte. Sie ging zusammen mit der Tendenz, Leben aus sich selbst heraus zu verstehen, nicht aus einer fremden Wirklichkeit. Das schließt in sich, daß Leben selbst in seiner Verfassung sichtbar gemacht werden muß. Dilthey hat gezeigt und betont, dass der Grundcharakter sei: Geschichtlich-Sein. Er ließ es bei dieser Feststellung bewenden, er hat nicht gefragt, was Geschichtlich-Sein sei, noch gezeigt, inwiefern Leben geschichtlich ist“ (KV, 173). In der Philosophie muss es demnach primär und überhaupt erst einmal darum gehen, die Geschichtlichkeit des Menschen zu verstehen. Der Unterschied zwischen Dilthey und Heidegger besteht nicht darin, dass Dilthey das Geschichtlich-Sein nicht erforschte, sondern dass er dies nicht *ontologisch* wie Heidegger tat, um zu fragen, was das Geschichtlich-Sein über das Sein als solches offenbare.

Heidegger bemerkt ein Vergessen der Frage nach dem Sein des Menschen, d.h. der Frage nach dem faktischen Leben.⁵⁸ Die ontologische Frage ist der Phänomenologie nicht fremd. *Die Phänomenologie ist für Heidegger nichts anderes als Ontologie.* Als Methode bildet die Phänomenologie die Zugangsweise zum Thema der Ontologie. „Es gibt keine Ontologie *neben* einer Phänomenologie, sondern *wissenschaftliche Ontologie ist nicht anders als Phänomenologie*“ (GA 20, 98). Und die Phänomenologie kann ihre zugangerschließende Aufgabe nur erfüllen, wenn sie sich als *Hermeneutik*⁵⁹ versteht. Die transzendente Methode ist daher keine reine Psychologie oder Logik mehr, sondern eine transzendente Hermeneutik. Heidegger radikalisiert die Hermeneutik und lässt sie von einer Theorie der Interpretation zu einer Theorie des ontologisch-existenziellen Verständnisses werden. Er fasste die Phänomenologie als ein *hermeneutisches Verstehen* auf. Für ihn ist die

⁵⁸ *Faktizität* ist ein Terminus, vom philosophischen Diskurs seit dem 19. Jahrhundert dem neukantischen Kontext entnommen. Man verwendete ihn als Gegenbegriff zu *Logizität*. Faktizität bedeutet für Heidegger Zufälliges, Individuelles, Tatsächliches und Konkretes, welches zugleich das Einmalige und Unwiederholbare, das geschichtlich Bestimmte ist. Was Heidegger unter dem Titel Faktizität ins Auge fasst, ist das Leben, wie es konkret und jeweilig vollzogen wird und *vor aller Reflexion und Theoretisierung* mit sich selbst – seiner *konkreten Situation und seiner Herkunft* – vertraut ist.

⁵⁹ Diesen Ausgangspunkt Heideggers kann man mit der Begriffstriade von *Hermeneutik, Phänomenologie* und *Ontologie* umschreiben. Es ist kein Wunder, dass diese Begriffe immer wieder, auch in Abwandlungen, in den Titeln und Überschriften seiner Texte dieser Zeit auftauchen. Sie stellen *philosophische Werkzeuge* dar, die für Heidegger unabdingbar zusammengehören.

Phänomenologie *Interpretation* und keine *Reflexion*. Der reflektierende Akt ist ein Sekundärakt. Das faktische Leben versteht sich vortheoretisch im Sinne der *Vertrautheit* mit sich selbst. Das Verhältnis zwischen Phänomenologie und Ontologie ergibt sich aus dieser Problematik und darin liegt das Zentralmotiv der Philosophie Heideggers: das Sein, bzw. die Frage nach dem Sein bzw. die Frage nach dem Sinn von Sein. Die Frage nach dem faktischen Dasein ist notwendig und unvermeidlich. Diese Frage muss „durch eine Analyse des Daseins und seiner eigentlichen Wirklichkeit, der Zeit“ vorbereitet werden (KV, 173), sie ist *Ontologie der Faktizität*, d.h. *Hermeneutik*.⁶⁰ Was wir aber wissen können, ist, *wie es ist, ein Mensch zu sein*. Das Verhältnis zwischen Hermeneutik und Ontologie besteht darin, dass auf Basis dieses Sinnbegriffs nur ist, was verstanden werden kann. Sinn ist als hermeneutische Kategorie zugleich ontologische Verfassung. *Nur was ist, hat Sinn; nur was Sinn hat, ist*. Die Geschichtlichkeit öffnet die ontologische Frage nach dem Sein. Mit der *Hermeneutik der Faktizität* war der Weg frei zur *Fundamentalontologie*.

Die 1923 gehaltenen Vorlesungen tragen den Titel „*Ontologie*“. Dieser Begriff bedeutete in der metaphysischen Tradition: *Lehre über das Sein*. Aus diesem Grund wird Heidegger die Erklärung „*Hermeneutik der Faktizität*“ hinzufügen. Heidegger erfasst das Dasein als auslegungsfähig. In diesen Vorlesungen nimmt Heidegger zum ersten Mal das Thema der *Hermeneutik der Faktizität* in Angriff. Damals war die Hermeneutik eine Lehre der *Heiligen Schriften*. Heidegger wandelte sie um. Für ihn bedeutet jetzt Hermeneutik das Verständnis des Phänomens des faktischen Lebens. „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.“ (GA 63, 15).

⁶⁰ Das Hermeneutikkonzept hat eine lange Geschichte. Der Name hat Beziehung zu Hermes, dem Götterboten, der die Nachrichten der Götter den Menschen überbringt. Aristoteles hatte ein verloren gegangenes Schriftstück mit dem Titel *Περὶ ἑρμηνείας* geschrieben. In der hellenistischen Welt spricht Philon von Alexandria über Mose als ερμηνευ Θεου. Im Christentum bedeutet Hermeneutik Kommentar oder Interpretation der *Heiligen Schriften*. In neueren Zeiten sind die Hauptvertreter der Hermeneutik vor allem Schleiermacher und Dilthey. Dilthey übernimmt von Schleiermacher das Hermeneutikkonzept als Regel des Verstehens. Er hat sich auch um die Hermeneutik literarischer Texte bemüht. Hermeneutik ist an die Geschichte gebunden, weil durch jedes Verstehen die zeitliche Distanz zwischen dem Verstehenden und dem zu Verstehenden überwunden wird. Im Verstehensakt verweist die historische Distanz auf die eigene Geschichtlichkeit.

Die Aufgabe der hermeneutischen Methode besteht darin, sich mit dem *entlebenden* Prozess auseinanderzusetzen. Die Methode richtet sich gegen die theoretischen Verfestigungen. Die Hermeneutik steht also hier im Dienste der Phänomenologie, d.h. des Zugänglichmachens des Verdeckten. *Das Dasein ist authentisch verstehend* (vgl. GA 56/57, 65). Hier muss die Analyse beginnen, die wie die heideggersche zum Ziel hat, die Frage nach dem, was *Sein* überhaupt bedeutet, für die Philosophie als deren Grundfrage wiederzugewinnen.

Für Heidegger vollzieht die Hermeneutik die Begegnung, die Vision und den Umgang mit der *Faktizität*. „Faktizität ist die Bezeichnung für den Seinscharakter »unseres« »eigenen« *Daseins*, [...] nicht und nie die primär als *Gegenstand* der Anschauung und anschaulicher Bestimmung, der bloßen Kenntnisnahme und Kenntnishaftigkeit von ihm, sondern Dasein ist ihm selbst *da* im Wie seines eigensten Seins“ (GA 63, 7). Durch Einfluss Diltheys entdeckt Heidegger den Menschen als *historisch individuellen* Menschen in seinem geschichtlichen *Zusammenhang*. Die Hermeneutik hat die Aufgabe, die Existenz in ihrem Charakter des Seins zugänglich zu machen. „So wird sich herausstellen, daß die Deskription den Charakter der *Interpretation* hat, weil das, was Thema der Beschreibung ist, zugänglich wird in einer spezifischen Art des *Auslegens*“ (GA 20, 190). Die hermeneutische Intuition entwickelt sich auch im historischen Prozess. „Wir haben aber weder ein absolutes Bewußtsein, noch eine absolute Faktizität. Das Selbst im aktuellen Vollzug der Lebenserfahrung, das Selbst im Erfahren seiner selbst ist die Urwirklichkeit.“ (GA 59, 173). Was Dilthey über die Geisteswissenschaften als Forschungsmodus sagte, ist nicht nur für das Verständnis der Geschichte relevant, sondern auch dafür, wie Heidegger die Phänomenologie verstanden wissen möchte. „Die intuitive, induktive Phänomenologie, die philosophische Urwissenschaft, ist eine verstehende Wissenschaft“ (GA 56/57, 208). Heidegger stimmt zu, dass dieser Zugang zum Aufbau der geschichtlichen Welt aus dem Leben selbst aussichtsreicher ist als eine konstruktive transzendente Zugangsweise. Aber letztendlich ist er der Auffassung, dass selbst ein Aufbau in einen Abbau umgewandelt werden müsse, damit er nicht statisch wird. Der Vollzugssinn der Geschichte soll in einer entwerfenden Bewegung gefunden werden, die nur in einem regressiven Abbau auf eine ursprüngliche Entscheidung hin lebendig erhalten werden kann (vgl. GA 59, 74).

Heidegger nimmt die Hermeneutik aus dem Felde der Psychologie heraus und trennt sie von der psychologischen Empathie. Die heideggersche Hermeneutik ist historisch im ontologischen Sinn (vgl. GA 56/57, 75). Die hermeneutische Intuition ist ein indiziertes Etwas, „Erlebbares überhaupt“ (GA 56/57, 115), das als solches den „Index für die höchste Potentialität des Lebens“ (GA 56/57, 115) besitzt. In der Hermeneutik stellt man für das Dasein die Möglichkeit dar, um sich selbst verständlich zu sein. „Das Dasein ist keine Sache wie ein Stück Holz; nicht so etwas wie eine Pflanze; es besteht auch nicht aus Erlebnissen, noch weniger ist es das Subjekt (Ich) gegenüber dem Objekt (nicht Ich). Es ist ein ausgezeichnetes Seiendes, das gerade sofern es eigentlich »da ist«, nicht Gegenstand ist“ (GA 63: 47). Es handelt sich darum, das Sein des Daseins verständlich zu machen. Die Existenz ist nie ein *Objekt*, sondern ein *Da-Sein*. Das Dasein kann nicht als Objekt behandelt werden. Das eigentliche Potential der hermeneutischen Phänomenologie liegt nun in der Erhellung jener ursprünglichen Erfahrung als Selbstausslegung des lebendigen Daseins. Es handelt sich um eine *analytische Philosophie* im Sinne einer Freilegung aller die Ontologie tragenden begrifflichen Fundamente, also um eine Reflexion über ontologische Festlegungen. Es geht um eine Befreiung des Denkens aus den Ketten ontologischer Vorurteile. Der Philosophie wird in diesem Zusammenhang die Aufgabe zugewiesen, die Bekümmerung um den ursprünglichen Vollzug der Faktizität zu unterstützen und zu bewahren.

Das Dasein wird in einem *Situationskontext* analysiert. Eine Situation ist eine zeitliche Form von *Lebenszusammenhängen*. Faktisches Leben ist immer *situativ* gebunden; das Ich ist „Situations-Ich“ (GA 56/57, 206). Daher bezieht sich die *Auslegung* auf ihre *eigene Welt*. Jede Situation bildet, in Relation zu gegebenen Tendenzen, Motivationen aus, die neue Tendenzen generieren und zu Übergängen in neue Situationen drängen. Das Verständnis von etwas kommt in einer Gesamtheit vor, die für uns eine Bedeutung hat. Das Verstehen überwindet die theoretische Betrachtung. Die faktische Existenz ist ein *Sein-Können*, d.h. ein Sein mit offenen Möglichkeiten. Das Sein-Können ist beweglich, da es von der Situation, den Umständen und der Zeit abhängt.⁶¹ Die Reflexion durch die

⁶¹ Dafür umfasst der primäre Zugang zu den Sachen der umgebenden Welt die sinnliche Wahrnehmung, das heißt, er fängt von Elementen der Wahrnehmung Zeit-Raum her an, welche die raum-zeitliche Sache darstellt. Das Erlebnis wird nicht mehr als Wahrnehmungsgrundlage,

Hermeneutik und der Begriff der hermeneutischen Situation werden aber erst dann in den Vordergrund treten, wenn Heidegger den geschichtlich-destruktiven Charakter seiner Konzeption ausarbeitet und konkrete Auslegungen von Paulus, Augustinus und vor allem Aristoteles durchführen wird.

3.2 Die Überwindung des *Subjekt-Objekt-Schemas* mit *In-der-Welt-sein*

Bei seiner Lebensphilosophie geht Heidegger davon aus, die Selbsterfahrung des Daseins und der ihm zugehörigen *Welt* in einer einheitlichen Gegebenheit aufzuweisen, da seiner Ansicht nach der traditionelle Primat einer theoretischen Erkenntnis als Relation zwischen *Subjekt* und *Objekt* bzw. *Ich* und *Außenwelt*, dem ein praktisches Verhältnis nachträglich eingefügt wird, für interpretatorische Schwierigkeiten sorgt. Eine grundlegende Intuition des frühen Denkens von Heidegger ist tatsächlich, dass das Dasein ein *In-der-Welt-sein* ist. Man muss das gnoseologische Missverständnis des Subjekt-Objekt-Schemas abbauen, um diese neue existenzielle Betrachtung zu verstehen. „Fernzuhalten ist *das Schema: Es gibt Subjekte und Objekte, Bewußtsein und Sein; das Sein ist Objekt der Erkenntnis, das eigentliche Sein ist das Sein der Natur; das Bewußtsein ist »ich denke«, also ichlich, Ichpol, Aktzentrum, Person, Iche (Personen) haben sich gegenüber: Seiendes, Objekte, Naturdinge, Wertdinge, Güter*“ (GA 63, 81). Das falsche Verhältnis *Subjekt-Objekt* betrachtet keine historische Faktizität des Daseins.

Was heißt aber *Welt* für Heidegger? „Welt ist, was begegnet. Als was und wie begegnet sie? Begegnis und Seinscharakter (»Gegenstand« nur für formale Ontologie). Im Charakter von Verweisung erscheint die Welt als das Besorgte; sie ist »da« im Wie des Besorgtseins. Unmittelbarer Da- und Begegnischarakter des Besorgtseins. Als Besorgtes ist die Welt da als Umwelt, Umhaftes“ (GA 63, 85-86). Wir leben demnach immer schon in einer durch verschiedene, einander durchdringende Bedeutungssphären strukturierten Welt, die hinsichtlich ihrer Motivationen und Möglichkeiten verstanden ist, ohne dass dieses Wissen notwendig reflektiert oder artikuliert werden müsste. So bewegen wir uns

sondern mehr wie ein verstehendes a-theoretisches Erlebnis gehalten. Heidegger wird dieses Sehen in seinen Freiburger Vorlesungen *verstehende* oder *hermeneutische Intuition* nennen.

vornehmlich in einer zweckrational erschlossenen Umwelt, mit der wir zu tun haben, und in der wir uns auskennen. Das Sein des *In-der-Welt-seins* ist eine Art des faktischen Lebens. *In-der-Welt-sein* bedeutet: *dieses Sein impliziert, mit der Welt umzugehen, zu vollziehen, zu realisieren und auszuführen*. Die Bedeutsamkeit stellt die grundlegende Struktur der Welt dar. In dieser Praxis hat das Dasein ein *umgebendes Wissen* (umsichtig) und ein *Vorverständnis* im Allgemeinen des eigenen Seins. Dieses Phänomen nennt Heidegger: die *Sorge* und damit öffnet sich die Welt zum Dasein im hermeneutischen Verständnis durch einen *praktischen Umgang*⁶² mit dem Seienden. „In der Sache, die man treibt, liegt ein Besorgen des Daseins selbst“ (GA 17, 287). Welt ist eine organisierte Struktur von Praxis und Zeug, welche einen bedeutsamen Hintergrund zusammenstellt. Durch diese Struktur haben unsere Aktivitäten und unser Denken einen Sinn. Diese selbstbezogene Grundstruktur des Daseins nennt Heidegger *Sorge*. Erst aufgrund dieser Sorgestruktur des Daseins sind die Dinge und Personen, mit denen wir in Verbindung treten, in einem Bewandniszusammenhang, d.h. sie bilden unsere *Welt*.

Heidegger erklärt seinen *Welt-Begriff* durch das Beispiel eines einfachen Tisches: „In dem Zimmer da ist der Tisch da (nicht »ein« Tisch neben vielen anderen in anderen Zimmern und Häusern), an den man sich setzt zum Schreiben, Essen, Nähen, zum Spielen“ (vgl. GA 63, 90). Wir hätten eine falsche Auslegung, wenn wir die Beschreibung des Tisches durch die Kategorien von Quantität (Materie) oder Qualität (Prädikate) anfangen würden. Das Zeug ist kein bloßer Gegenstand der Betrachtung, sondern ein *Knotenpunkt* der vielfältigsten Bezüge. Der primäre Zugang *zu den Sachen selbst* findet nicht in Wahrnehmungsobjekten statt, sondern als *Werkzeuge zur Hand*. Die Bewandnis erlaubt die Bedeutung als Weltlichkeit der Welt. Das menschliche Dasein „erschließt sich und seine Welt im Handeln; die Dinge erhalten ihre Bedeutsamkeit durch ihre Gebrauchsqualitäten“ (Rentsch 1989, 93). Nach Heidegger sind wir immer schon bei den Dingen und Sachverhalten und mit anderen Leuten, indem wir schon in die Strukturen der Welt eingelassen sind

⁶² In diesem Erlebnis sieht Heidegger die ursprüngliche Sphäre des Lebens, das von der ganzen westlichen philosophischen Tradition vergessen worden war. Die Analyse des Erlebnisses des Umfelds stellt eine Fragestellung dar, der den weiteren philosophischen Weg von Heidegger bestimmen wird. 1919 fängt Heidegger mit dem Beispiel des Katheders, der Entdeckung des Erlebnisses der Umwelt, an. Das ermöglicht eine radikale Interpretation des Lebens. Im Erlebnis der Umfeldswelt ergibt sich ein Verstehen des Lebens, der Welt und der Umwelt.

und haben es im Grunde erst dann mit Objekten oder Gegenständen zu tun, wenn wir Strukturelemente der Lebenswelt unter bestimmten Gesichtspunkten als solche thematisieren. Jeder von uns ist in eine Welt gesetzt, die aus Bewandnissen und Sinnzusammenhängen besteht.

Der Prozesscharakter zeigt die *Beweglichkeit* an. Es ist das Phänomen der Neugier im Dasein, welches das Dasein in seinem Beweglichkeitscharakter sichtbar macht. Diese Beweglichkeit ist eine Art der Geschichtlichkeit oder der Faktizität. „In dieser Fragebewegung wird schon sichtbar, daß der Blick auf die »Faktizität« nicht der Blick auf ein statisches Sein »an sich« ist, sondern von Heidegger mit Faktum, wörtlich das Getane, Gemachte, Hervorgebrachte, Verfertigte, Gebildete, Geschaffene, Bereitete – kurz: das Werk des Menschen gemeint ist“ (Rentsch 1989, 64). Heidegger setzt nicht an der *wahrnehmbaren* Welt an, sondern in der *bedeutsamen* Welt. „Bedeutsamkeit ist eine kategoriale Determination von Welt; die Gegenstände einer Welt, die weltlichen, welthaften Gegenstände sind gelebt im Charakter der Bedeutsamkeit“ (GA 61, 90). Der Gehaltsinn des faktischen Lebens ist die *Welt*, wobei Leben und Welt nicht als für sich bestehende Objekte aufzufassen sind. Die Vorstellung, wir hätten es in unserer Welt primär mit beobachtbaren Gegenständen zu tun, mit denen wir dann praktisch in Beziehungen treten, ist *nicht adäquat* dem Phänomen des *In-der-Welt-seins*.

Diese Offensichtlichkeit des Lebens, in der wir uns von Anfang an befinden, wurde von Heidegger als eine bestimmte Tendenz des Lebens selbst charakterisiert. Tendenz ist ein klares Zeichen dafür, dass der Charakter des Lebens kein Zustand, sondern *Bewegung* ist. In unserer Alltäglichkeit sind wir irgendwie mit den Sachen *vertraut*. Wenn wir mit den Dingen umgehen, verstehen wir sie durch das *Zusammenhangsverständnis der Bedeutsamkeit*. Wir treffen nicht auf reine *isolierte* Objekte, sondern auf etwas Bedeutsames. „Sie steht in ihrem »Da-für-Dasein«. Stets ist die menschliche Praxis bedeutungskonstitutiv in der alltäglichen, menschlichen Welt“ (Rentsch 1989, 93). Dies ist ein vortheoretisches Verständnis des Lebens. Der besorgende Umgang besitzt eine eigene Erkenntnisart gegenüber der theoretischen Erkenntnis. Dies ist keine Erkenntnis im Sinne einer Beobachtung, sondern wird eher als das primäre a-theoretische Verständnis des Bedeutsamen interpretiert.

Darin erscheint das Verhältnis zwischen *Bei-Sein* und *Womit* des Besorgenden. Das *Womit* wird nicht als Material bestimmt, sondern ist ein *Zeug zur Hand*. Der Umgang ist ein Verstehen der Verweisung *um-zu-etwas*. Das Werkzeug gehört zu einem Werkzeugkontext. Der Ausgangspunkt ist die Verweisung *um-zu-etwas: ein Werkzeug verweist zu einem anderen und dieses von neuem zu einem anderen*, das heißt es gibt eine Verweisung an einen unerfassbaren *Zusammenhang*. „Das »weltlich« in der beschriebenen Weise Begegnende zeigt sich selbst als dienlich Seiendes zu-, gebraucht zu-, nicht mehr recht geeignet für-, nicht mehr gebraucht zu-; sein Dasein ist *Da-für-dasein*. »Dazu« besagt: zu-handen für *Beschäftigtsein mit-* für ein Verweilen bei ihm, aus dem dieses oder jenes Sich-Umtun damit, Sich-Stellen zu- erwächst [...]. Das begegnenlassende Zu- und Umgehen, Offensein: für Erschlossenheit und Sorgenvorhabe aus und für die *Alltäglichkeit*“ (GA 63, 93-94). Dies bedeutet, dass der besorgende Umgang mit diesem oder jenem Werkzeug sich schon in einem Verständnis der *vollkommen pragmatischen Entdeckung* bewegt. „Die Tatsachen, griechisch *ta pragmata*, die Handlungen, das, was wir tätig zu Stande bringen, stehen auch im umgreifenden Kontext des nicht von uns Gemachten“ (Rentsch 1989, 64).

Heidegger führt das Dasein zur Lebenswelt zurück. „Dieses Sein selbst ist das, dem Welt begegnet, so wahr, daß es in ihr als dem Besorgten, dem Welt-dasein, ist. Es kennzeichnet sich als das *Sorgen*, eine Grundweise des Seins, darin auszeichnet, daß es seine ihm begegnete Welt selbst »ist«. Dieses, das besorgte Welt-dasein-Sein, ist eine Daseinsweise des faktischen Lebens“ (GA 63, 86). Wir leben immer in Zusammenhängen der *Bedeutsamkeit*, d.h. in einer Vertrautheit mit der Welt (vgl. GA 56/57, 73). Ohne dieses ursprüngliche Verständnis könnte ich mich nicht einmal bewegen. Unsere Erfahrung mit den Dingen der Umwelt kann nicht eine reine Wahrnehmungserfahrung, sondern muss auch ein Umgang mit den Dingen sein. Der Umgang mit den Dingen zeigt die Vertrautheit als grundlegenden Charakter. Die Theoretisierung bricht mit der Vertrautheit des Umgangs. Der vertraute Umgang mit der Welt hat einen grundlegenden, a-theoretischen Charakter im Verstehen. *In-der-Welt-sein* bedeutet *Bei-sein* oder *Vertraut-sein-mit*. Dieses Vertrauen mit-der-Welt ist ein *nützliches und praktisches Wissen*. „In der menschlichen Umgangspraxis zeigt sich, was etwas ist“ (Rentsch 1989, 92).

Vertraut ist das Leben aber nicht nur mit den Bedeutsamkeiten seines geschichtlichen Vollzugs, sondern auch mit den Bedeutungszusammenhängen, in die es eingelassen ist, mit den Lebenswelten, in denen es sich bewegt. Das *Dasein* erkennt die *Funktion* oder die *Rolle* des Seienden in der *Zeugganzheit*. Die Erkenntnis kann nicht schon als eine anwesende Vorstellung der Dinge verstanden werden, sondern muss *in der praktischen Sorge der Umsicht* gemessen werden. „Das »Um« bestimmt sich primär-ontologisch keineswegs aus einem Neben- und Umeinander-gelagert-sein und geometrischen Zusammenhängen, sondern ist das »Um« des besorgenden weltlichen Umgangs [...]. In-der-Welt-sein besagt nicht: Vorkommen unter anderen Dingen, sondern heißt: das Um der begegnenden Welt besorgend bei ihm Verweilen. Die eigentliche Weise des Seins selbst in einer Welt ist das Sorgen, als Herstellen, Verrichten, In-Besitz-nehmen, Verhindern, Vor-Verlust-Bewahren usw.“ (GA 63, 102). Es ist genau diese so verfasste Konzeption, welche die Hinwendung zu Aristoteles motivierte und den philosophischen Charakter von Heidegger entscheidend bestimmte. Diese Wendung könnte man als einen *Paukenschlag* bezeichnen. „Mit diesem Paukenschlag betritt Heidegger die Bühne der Philosophie; und dieser Paukenschlag leitet zugleich die eigentliche Denk – und Werkgeschichte Heideggers ein“ (Jahraus 2004, 71).

Kapitel II. Heideggers Rezeption und Radikalisierung der aristotelischen Philosophie

Begleiter im Suchen war der junge Luther
und Vorbild Aristoteles, den jener haßte.
Heidegger (GA 63, 4)

In diesem zweiten Kapitel versuche ich zu zeigen, wie Martin Heidegger sich die Philosophie Aristoteles' aneignet, sie auslegt und radikalisiert.⁶³ Die Veröffentlichung der *Gesamtausgabe* Martin Heideggers ermöglicht uns einen klaren Blick auf die frühen Arbeiten Heideggers, insbesondere über Aristoteles (vgl. GA 18; 19; 20; 61; 62).⁶⁴ Die These, dass Heidegger zwischen der Habilitationsschrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916) und *Sein und Zeit* (1927) Stillschweigen bewahrt hat, lässt sich heute nicht mehr aufrecht erhalten (vgl. GA 12, 87). Im Gegenteil, es geht um ca. 10 Jahre intensiver Arbeit als Dozent in Freiburg und Marburg, wo Heidegger eine methodische *Aneignung*, *Assimilation* und *Radikalisierung* der griechischen Ontologie unternimmt. „In this period, Heidegger devoted himself to a voracious appropriation of the practical philosophy of Aristotle, which served as a guiding thread for the resolution of problems arising from the 'theoricism' of modern philosophy“ (Volpi 2007a, 32) [Hervorheb. d. Verf.]. Die Einsichten, die Heidegger in dieser Periode erlangt, werden für seinen Denkweg bestimmend bleiben.

⁶³ „...il pensiero heideggeriano rappresenta un punto denso della presenza di Aristotele nel nostro secolo. Esso non ci offre una semplice interpretazione di Aristotele, ma mette in atto un tentativo radicale di rinnovare in una comprensione vivificante i fondamentali problemi che per la prima volta nel testo aristotelico vengono colti ed esibiti al pensiero occidentale“ (Volpi 1984, 208).

⁶⁴ „Die Texte Heideggers, die vor der Eröffnung der Gesamtausgabe seiner Werke allgemein zugänglich waren, lassen das Ausmaß und die Intensität seiner Auseinandersetzung mit Aristoteles nicht erkennen. Erst durch die in den letzten drei Jahrzehnten erfolgte Veröffentlichung der frühen Vorlesungen, die Heidegger in den zwanziger Jahren in Freiburg und Marburg hielt, kann die außerordentliche Bedeutung dieser Auseinandersetzung für seine philosophische Entwicklung überhaupt und für die Entstehung seines frühen Hauptwerkes *Sein und Zeit* im Besonderen gewürdigt werden. Mit der Publikation der Vorlesung des Sommersemesters 1922 sind nun alle für die Aristoteles-Interpretation einschlägigen Vorlesungen vollständig ediert“ (Yfantis 2009, 15).

Es ist schon klar geworden: nachdem sich Heidegger mit Husserl über den Charakter der Phänomenologie auseinandergesetzt hatte, wendet er sich Aristoteles zu auf der Suche nach einer neuen *ontologischen Struktur* des menschlichen Lebens.⁶⁵ Sicherlich nimmt Aristoteles' Interpretation des Seins des Menschen als ζωή πρακτική eine zentrale Rolle in Heideggers Analysen ein. Heidegger sieht, dass Aristoteles den Sinn von Sein von einem bestimmten Seienden aus gewinnt, nämlich vom *hergestellten*, umgänglich in Gebrauch genommenen Gegenstand. Der Denkweg, der zu *Sein und Zeit* führt, ist durch die schier ununterbrochene Auseinandersetzung mit Aristoteles gekennzeichnet. „And this *opus magnum* reflects the motivation behind this engagement to the point that one could say, albeit provocatively, that it is a modern 'version' of the *Nicomachean Ethics* – a 'version' in which unexpected structural analogies between Aristotle's practical philosophy and Heidegger's project of an existential analysis come to light“ (Volpi 2007a, 23).

Auch später bleibt die Auseinandersetzung mit Aristoteles für Heideggers Denken bestimmend, diese wird jedoch nicht immer in der gleichen Ausführlichkeit und Ausdrücklichkeit betrieben. Aber sie ist immer gegenwärtig – nicht nur im Hinblick auf einzelne Sachprobleme, sondern als ein Grundzug von Heideggers Philosophie. „Nachdem Heidegger [Aristoteles] für sich entdeckt hat, bleibt dieser für einige Jahre der wichtigste Gegenstand und Gesprächspartner; Aristoteles ist der Denker, an dem Heidegger Maß nimmt“ (Figal 2007, 54). Im Folgenden soll dieses Verhältnis zwischen Heidegger und Aristoteles genau rekonstruiert und beschrieben werden.⁶⁶ Das vorliegende II. Kapitel gliedert sich in drei Abschnitte: §4. phänomenologische Interpretation

⁶⁵ „It was in those early Freiburg and Marburg lectures that Heidegger tried out *a transformed understanding of Aristotle* that was the basis for his eventual break with Husserl!“ (Sheehann 1975, 87).

⁶⁶ „Heidegger's admiration for Aristotle is frequently noted but rarely analyzed in the detail it requires“ (Feenberg 2005, 4). „Die herausragende Bedeutung der Auseinandersetzung mit Aristoteles für die Philosophie des frühen Heidegger ist keine bloße Feststellung angesichts des Zeugnisses der überlieferten Texte, sondern steht vielmehr in wesentlichem Zusammenhang mit der Eigenart seiner philosophischen Konzeption überhaupt“ (Yfantis 2009, 23). Günter Neumann hat sich in den letzten Jahre mit dem Nachlass Heideggers beschäftigt, insbesondere mit den Vorlesungen *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (Sommersemester 1922) und mit dem Text *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät* (1922), welcher zuerst im Reclam Verlag (2003) und später bei GA 62 (2005) als *Anhang* mit einem wichtigen Nachwort des Herausgebers erschienen ist.

zu Aristoteles; §5. die fundamentale Konstitution des Daseins als Πρᾶξις; §6.
der fundamentale Unterschied zwischen *Vorhandenheit* und *Zuhandenheit*.

§4. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles

Hans-Georg Gadamer hat Heideggers Vorlesungen 1921/22 als *eine wahre Revolution* bezeichnet, in der „Aristoteles begann zu uns in unserer Gegenwart wahrhaft zu sprechen“ (Gadamer 2003, 77). Auch Günter Neumann, Franco Volpi, Günter Figal und Walter Brogan haben die Bedeutung des Aristoteles für die hermeneutische Phänomenologie Martin Heideggers hervorgehoben.⁶⁷ Heidegger selbst wiederholte in verschiedenen Schriften, dass die Lesung Aristoteles´ seinen philosophischen Denkweg bestimmte (vgl. GA 66, 412; GA 16, 423-425; GA 1, 56-57). Der aristotelischen Philosophie ist Heidegger durch sein Theologie-Studium vertraut gewesen, und möglicherweise begann die Prägung sogar noch früher. Nach Heideggers eigenem Bericht gehört Franz Brentanos Dissertation *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* zu seiner ersten philosophischen Lektüre, und entsprechend machte er an aristotelischen Fragen und Problemen seine frühesten Erfahrungen mit der Philosophie (vgl. GA 14, 93).

Für die ersten Bemühungen des Freiburger Privatdozenten um einen eigenständigen philosophischen Ansatz spielt Aristoteles überhaupt keine Rolle, aber „im Jahre 1921, inzwischen von Husserls Phänomenologie stark beeindruckt, kehrte er zu eigenen Aristoteles-Studien zurück und entdeckte nun einen ganz anderen Aristoteles, als der war, den er während seiner eigenen Studentenjahre kennengelernt hatte“ (Gadamer 2003, 77). Damals entwarf Heidegger sogar ein systematisches Werk über Aristoteles, das er letztlich aber nicht veröffentlichte (vgl. Heidegger-Jaspers 1990, 2 / GA 62, 440 f.). Diese Auseinandersetzung mit Aristoteles bezeichnet Franco Volpi als räuberische Einverleibung (*assimilazione rapace*) und schreibt: „...configura nella forma di un confronto mirante a un´appropriazione e a un´assimilazione radicali de patrimonio dell´ontologia aristotelica“ (Volpi 1984, 14). Trotzdem ist die Stellung Aristoteles´ bei Heidegger von einer gewissen *Ambivalenz* und inneren *Spannung* gekennzeichnet (vgl. Yfantis 2009, 182). Die aristotelischen Texte wurden von Heidegger in einem phänomenologischen und existenziellen

⁶⁷ Vgl. Gadamer 1985, 239-ff.; 1986, 295-ff. Neumann 2005, 421-451. Volpi 1978, 254-265; 1984, 37-205; 1989, 225-240. Figal 1996, 35-ff. Brogan, 2005. Für eine gute neuere Literaturübersicht zu Heidegger und Aristoteles vgl. Weigle 2002, 12-19.

Horizont hineingestellt und dadurch teilweise einer gewaltsamen Auslegung unterzogen.

Aus der Einleitung des geplanten Aristoteles-Buches entwickelt sich *Sein und Zeit*.⁶⁸ Die Vorlesungen der Marburger Jahre bereiten den Weg daraufhin. Dieser Entwurf einer phänomenologischen Ontologie ist in der *Vita* dokumentiert, die Heidegger am 30.06.1922 für eine Professorenstelle an der Universität Göttingen geschrieben hatte. Zwischen anderen Betrachtungen finden wir das folgende Zeugnis: „Die Untersuchungen, auf denen die vollständig ausgearbeiteten Vorlesungen gründen, haben das Ziel einer systematischen phänomenologisch-ontologischen Interpretation der Grundphänomene des faktischen Lebens, das seinem Seinssinn nach als »historisches« verstanden und nach seinen Grundverhaltensweisen des Umgehens mit und in einer Welt (Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt) zur kategorialen Bestimmung gebracht wird“ (GA 16, 44). Es ist die Konzeption einer hermeneutischen Phänomenologie des faktischen Lebens, in die sowohl die existentielle Problematik als auch eine besondere Auffassung von der Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens integriert sind, die ihrerseits eine eigentümliche philosophische *Hermeneutik* und eine umfassende Auseinandersetzung mit der aristotelischen Philosophie zum Zwecke einer phänomenologischen Destruktion der philosophischen Tradition mit sich bringen.

4.1 Aristoteles aus der phänomenologisch-hermeneutischen Perspektive

Heidegger notiert in einer Fußnote von *Sein und Zeit*: „der Verf. darf bemerken, daß er die Umweltanalyse und überhaupt die »Hermeneutik der Faktizität« des Daseins seit dem W. S. 1919/20 wiederholt in seinen Vorlesungen mitgeteilt hat“ (SuZ, 72). Hier bezieht er sich auf den Anfang seiner Tätigkeit als Privatdozent in Freiburg. Tatsächlich beschäftigen die frühen Freiburger Vorlesungen sich intensiv mit dem ontologischen Sinn des faktischen Lebens, d.h. mit dem *historischen Ich* oder *menschlichen Dasein*.

⁶⁸ Heidegger wollte das Ergebnis seiner Forschungen über Aristoteles im *Husserls Jahrbuch* veröffentlichen. Der *Natorp-Bericht* bietet einen ersten Einblick in ein Projekt, welches 1926 schließlich in die existenziale Analytik von *Sein und Zeit* mündet.

„Die führende Frage der Interpretation muß sein: *als welche Gegenständlichkeit welchen Seinscharakters ist das Menschsein, das >im Leben Sein< erfahren und ausgelegt?*“ (GA 62, 372). Diese Frage ist in methodischer und didaktischer Hinsicht am wichtigsten, denn sie erhellt einen festen Standpunkt der neuen Idee der Philosophie. Und diese Frage leitet auch das Herzstück des Textes *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Anzeige der hermeneutischen Situation* (sog. *Natorp-Bericht*).⁶⁹ Dieser Aufsatz enthält die *Anzeige der hermeneutischen Situation* und ein konkretes Programm der von Heidegger geplanten Interpretationen zu Aristoteles.⁷⁰ Hier finden wir eine erste Aussage über die Absichten, mit denen Heidegger die Schwerpunkte seiner philosophischen Arbeit begründet (vgl. Yfantis 2009, 122). Der Bericht besteht aus 1) einer Verarbeitung der Fundamentalontologie bzw. der phänomenologischen Hermeneutik der Faktizität und 2) einer *Destruktion* der philosophischen Tradition bzw. Geschichte der Metaphysik. Darin liegt die Bedeutung dieser kurzen, aber intensiven Schrift, die „...für Heideggers akademische Laufbahn ebenso wie für seine philosophische Selbstverständigung zentral ist“ (Figal, 2007, 55). Eine Rekonstruktion der in dieser Skizze dargelegten fundamentalen Thesen bietet die Möglichkeit, die zentrale Position herauszuarbeiten, welche die Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Denken in der Entwicklung der Philosophie Heideggers innehat.

„Heideggers Wendung zu Aristoteles ist überraschend. Mit ihr überwindet Heidegger einen noch kurz zuvor artikulierten anti-griechischen und anti-

⁶⁹ Dieser Text wurde sehr schnell abgefasst, damit Heidegger sich für eine Stelle an den Marburger und Göttinger Universitäten vorstellen konnte. Paul Natorp (Marburg) und Georg Misch (Göttingen) schrieben an Husserl, weil sie die Bewerbung Heideggers als Professor sehr ernsthaft berücksichtigt hatten. Seit seiner Habilitationsschrift hatte Heidegger seine eigenen Veröffentlichungen vernachlässigt, deshalb musste er eine Schrift vorstellen, um seine Forschungen beschreiben und seinen zukünftigen Arbeitsplan spezifizieren zu können. In Göttingen belegte Heidegger die zweite Stelle hinter Moritz Geiger. Der Bericht wurde als viel versprechend betrachtet, er entsprach jedoch nicht dem Kanon einer klaren und systematischen Darstellung des Werkes Aristoteles', sondern spiegelte die philosophischen Interessen des Autors selbst wider. In Marburg würdigt man die philosophische Kraft und die Interpretationsoriginalität des Berichts über Aristoteles, und daher ist Heidegger Kandidat für die Nominierung. Am 18. Juni 1923 erfolgt die endgültige Ernennung von Heidegger zum Dozenten in Marburg. Die Marburger Kopie des Berichts wurde von Natorp an H. G. Gadamer übergeben und ging während der alliierten Bombardierung in Leipzig 1943 verloren. Die Kopie Georg Mischs wurde 1964 an Josef König übergeben. Glücklicherweise wurde das Dokument im Nachlass Königs wiederentdeckt und im *Dilthey Jahrbuch 6*, S. 270-274 veröffentlicht (vgl. Makkreel 1990, 305-320).

⁷⁰ Hinzu kommt ein längerer und bedeutsamer Aufsatz aus dem Jahre 1922, in dem Heidegger sein damaliges Projekt, eine umfassende Studie über Aristoteles zu veröffentlichen, ankündigt und eingehend erläutert“ (Yfantis 2009, 15).

aristotelischen Affekt“ (Figal 2007, 57). Aristoteles dominiert auch sein Verständnis der griechischen Antike; er ist für ihn unzweifelhaft die Zentralfigur der griechischen Philosophie. Auf Platons *Sophistes*, dessen Interpretation er sich für das Wintersemester 1924/25 vorgenommen hat (vgl. GA 19), geht Heidegger erst nach ausführlichen Erörterungen der aristotelischen Philosophie ein, in denen zentrale Gedanken aus der Programmschrift von 1922 enthalten und genauer erfasst sind. Trotz allem bleibt die aristotelische Philosophie für Heidegger zentral; auch für das Verständnis des neueren Denkens sind sie Ausgangspunkt. „Aristoteles war der letzte der großen Philosophen, die Augen hatten zu sehen, und, was noch entscheidender ist, die Energie und die Zähigkeit, die Untersuchung immer wieder auf die Phänomene und das Gesehene zurückzwingen und alle wilden und windigen Spekulationen, und seien sie noch so sehr nach dem Herzen des gemeinen Verstandes, von Grund aus zu mißachten“ (GA 24, 329). Noch im Wintersemester 1919/20 hatte er festgehalten, dass die griechische, speziell die aristotelische Tradition dasjenige sei, von dem die Phänomenologie radikal loskommen müsse.⁷¹ In dieser Überzeugung ist Heidegger sich trotz aller Verschiebungen und Modifikationen spätestens seit 1922 treu geblieben.

Heideggers Aristoteles-Interpretationen implizieren auch „eine ganz neue Stellung zur Geschichte der Philosophie (d.h. der philosophischen Überlieferung); dieser neuen Stellung liegt ihrerseits eine grundsätzliche Revision der damals üblichen Trennung zwischen Philosophie (und d.h. systematischer Philosophie) und Geschichte (bzw. Geschichte der Philosophie) zugrunde“ (Fehér 1997, 51). Jeder *systematische* Entwurf ist in sich schon geschichtlich. Dem ursprünglichen Sinn des Historischen gemäß ist die Philosophiegeschichte nicht als eine Abfolge von Theorien, sondern als anzueignende Überlieferung für eine philosophische Gegenwart zu verstehen, deren philosophischer Charakter über die Ursprünglichkeit dieser Aneignung der eigenen Vergangenheit entscheidet (vgl. Yfantis 2009, 133). Diese Auffassung vom ursprünglichen Sinn des Historischen ist für Heideggers

⁷¹ Die Aristotelische *Ontologie* hat den Boden bereitet, welcher die abendländische Philosophie als Metaphysik begründet. Mit seiner *Physik* hat Aristoteles die Fundamente der künftigen Philosophie gelegt. Daher kann Heidegger 1939 in seiner Interpretation von *Physik B1* schreiben: „Die aristotelische '*Physik*' ist das verborgene und deshalb nie zureichend durchdachte Grundbuch der abendländischen Philosophie“ (GA 9, 242). Mit der ontologischen Explikation der *Bewegung* hat Aristoteles alle weitere philosophische Anthropologie bestimmt.

Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte überhaupt bestimmend. Frageansatz und Frageziel wie auch die Wege zu diesem Ziel durchmessen immer schon einen Problembereich und ein Begriffsfeld, die von der Philosophie nicht selbst gewählt worden sind. Innerhalb dieser Vorentscheidung kommt Aristoteles eine besondere Stellung zu, denn mit ihm erreicht die vorangegangene Philosophie nicht weniger als ihre „Vollendung und konkrete Ausformung“ (GA 62, 371).

Aristoteles hat die Fragen – die seine Vorgänger zwar gestellt haben, aber aufgrund ungenügender Voraussetzungen nur unzureichend beantworten konnten – der Kritik unterworfen und damit die Möglichkeit geschaffen, diese Fragen einer wirklichen Lösung zuzuführen. „Hier wird nicht auf Aristoteles als auf einen wichtigen historischen Gegenstand zugegangen, sondern es wird aus den gegenwärtigen Fragen der Philosophie [...] eine radikale Fragestellung entwickelt“ (Gadamer 2003, 79). Diese Überlegungen bringen die philosophische Haltung zum Ausdruck, der Heideggers Auseinandersetzung mit Aristoteles zugrunde liegt, die folglich weder als Kritik noch als Erneuerungsversuch missverstanden werden darf (vgl. Yfantis 2009, 134). „La produttività del confronto heideggeriano con Aristotele non consista tanto nell'interpretazione del testo in quanto tale, ma nel sapere recuperare e rendere attuali i problemi filosofici che esso rappresenta, insomma nel rivivificare e nel rianimare la sostanza speculativa del testo“ (Volpi 1984, 15).

Die *Destruktion* der philosophischen Tradition stellt den richtigen Weg für die „ursprüngliche Aneignung der philosophischen Vergangenheit in existentieller Bekümmernung“ (GA 62, 366) dar. Die Konzeption der phänomenologischen *Destruktion* lässt sich als Heideggers radikale Deutung der durch die Phänomenologie gestellten Forderungen auffassen, die Philosophie solle von aller Autorität und Tradition absehen. Die Aufgabe der philosophischen Forschung besteht nach Heidegger in einem Zurückgehen zum Ursprung, um die noch wirkenden Explikationen der Faktizität abzubauen. „Der Sinn der eigentlichen Geschichtlichkeit bestimme sich daher nicht aus der objektiven Zeit, sondern aus der ursprünglichen Zeitlichkeit des faktischen Lebens; in dieser zeitige sich der ursprüngliche Bezug zur Geschichte, wenn die jeweilige Gegenwart verstehe, dass sie die eigene Geschichte *ist*“ (Yfantis 2009, 132). Aristoteles' Philosophie stellt die Entfaltung und Vollendung aller

vorangegangenen Philosophie dar. Mit der Explikation der Bewegung in seiner *Physik* hat Aristoteles einen originellen Ansatz entwickelt, welcher für alle weitere philosophische Anthropologie bestimmend gewesen ist.

Alle heutigen Explikationen des Seins des Menschen beruhen nach Heidegger auf der griechischen Ethik und der christlichen Idee vom Menschen (vgl. GA 62, 367-371). Im VI. Buch der *Nikomachischen Ethik* findet Heidegger richtungweisende Impulse, um eine vollständige Phänomenologie des menschlichen Lebens auszuarbeiten, die nicht nur das theoretische Verhalten, sondern ebenso sehr das *poietische* und das *praktische* berücksichtigen (vgl. Taminiaux 1989, 153; Stolzenberg 2005, 136; Volpi 2007b, 37). Die Hauptbegriffe der praktischen Philosophie von Aristoteles werden *ontologisiert*, *neu formuliert* und *reaktiviert*, d.h. ihres *praktisch-ethischen* Sinnes entblößt und zu Grundstimmungen der Seinsweise des Menschen umgeformt (vgl. Volpi 2007a: 32). Die *praktische Philosophie* verwandelt sich in eine *Ontologie des menschlichen Lebens*. „Die Absicht war, die Anthropologie des Aristoteles aus dem faktisch gelebten Leben, wie es vor allem in der Rhetorik und Ethik des Aristoteles zu finden ist, aus dem Lebensverständnis der eigenen Gegenwart neu zu Sprechen zu bringen“ (Gadamer 2003, 80). Die hermeneutische Phänomenologie des faktischen Lebens wird als Gegenentwurf zur griechischen Explikation der Lebensbewegtheit konzipiert.

Die Bestimmung des Sinns von Sein besteht aus einer Voranalyse der Konstitutiv-Struktur des einzigen Seienden, welches irgendwie schon den Sinn von Sein versteht. Dieses Seiende ist nichts anderes als das menschliche Leben: das *Dasein*. Nur so kann man die Frage der Philosophie schlechthin stellen: *die Frage nach dem Sinn von Sein*. Diese Frage wird bereits in den frühen Schriften Heideggers gestellt und sie wird sein gesamtes weiteres Denken bestimmen. Die Entwicklung von Heideggers Grundeinsichten fällt genau mit jenen Interpretationen zu Aristoteles zusammen. Somit verbinden sich diese beiden Themenbereiche: die hermeneutische Phänomenologie als Ort der Destruktion und die exemplarische Bedeutung von Aristoteles für Heidegger. Jedes Philosophieren bewegt sich zunächst innerhalb der Grenzen der antiken Ontologie und muss diese erst *destruieren*. Heidegger macht deutlich, dass sich die Hermeneutik des Daseins „in Grundbegriffen, Frageansätzen und Explikationstendenzen [...] bewegt, die in Gegenstandserfahrungen entsprungen

sind, über die wir heute längst nicht mehr verfügen“ (GA 62, 367). Die radikale Voraussetzung, die aller Interpretation zugrunde liegt, ist bei Heidegger nichts anderes als die Faktizität selbst, und zwar die konkrete jeweilige Situation. Die hermeneutische Analyse soll das Erfassen der ursprünglichen Erschließung von Sinn ermöglichen, in der sich das Dasein als *In-der-Welt-sein* findet. „Der Sachgehalt jeder Interpretation, das ist der thematische Gegenstand im Wie seines Ausgelegtseins, vermag nur dann angemessen für sich selbst zu sprechen, wenn die jeweilige hermeneutische Situation, auf die jede Interpretation relativ ist, als genügend deutlich ausgezeichnet verfügbar gemacht wird“ (GA 62, 346). Die Analyse eines jeglichen Erlebnisses wird aus einer phänomenologisch-hermeneutischen Perspektive durchgeführt.

Das Entscheidende der Fragestellung Heideggers besteht darin, dass die Züge, die im ontologischen Sinne die menschliche Existenz darstellen, realisiert, vollzogen werden,⁷² bei jeder Gelegenheit zur *Praxis* gebracht werden müssen. Daher entsprechen die bewegliche Natur und der historische Charakter des faktischen Lebens nicht den Parametern eines Seienden mit unveränderlichem und universell gültigem eidetischem Inhalt, „...weil diese selbst [, die Forschung,] ein bestimmtes *Wie* des faktischen Lebens ausmacht und als solches in ihrem Vollzuge das jeweilige konkrete Sein des Lebens an ihm selbst mitzeit“ (GA 62, 350). Heidegger bricht mit dem husserlschen Ideal, welches die Philosophie als strenge und voraussetzungslose Wissenschaft versteht. Er bezieht sich auf die ontologische Prämisse, der zufolge jedes Erlebnis und jedes Phänomen in einer Wirklichkeit immer schon vorausgelegt werden, d.h. dass sich die menschliche Existenz in jedem Fall in einem *Sinneshorizont* bewegt. Das phänomenologische Sehen ist in eine gewisse hermeneutische Situation eingebettet. Ebendiese Hermeneutik, insofern faktisch, ist in der Ebene des Vorauslegens eingeschlossen. „Die Situation der Auslegung, als der verstehenden Aneignung des Vergangenen, ist immer solche einer lebendigen Gegenwart“ (GA 62, 347).

⁷² Der Gebrauch und die Bedeutung des Begriffs *Vollzug* wird nur angemessen vor dem Hintergrund von Husserls Korrelation *νόησις-νόημα* verstanden. Heidegger greift auf das Schema der husserlschen Intentionalität zurück, um die gegenseitige Zugehörigkeit von Welt und Leben zu erklären.

4.2 Analytik aus der hermeneutischen Situation

Die Aneignung der *hermeneutischen Situation* gehorcht weder den reflexiven Akten des Bewusstseins noch der Wiederholung des Selbstverständnisses. Die Aufgabe der Hermeneutik besteht darin, diese Ebene vorthoretisch-unreflexiver Existenz des menschlichen Daseins zugänglich zu machen. „Der Gegenstand der philosophischen Forschung ist das menschliche Dasein als von ihr befragt auf seinen Seinscharakter“ (GA 62, 348). Dafür wird es mit einem terminologischen Instrumentarium präzisiert, den *formalen Anzeigern*. Diese sind die grundlegenden Konzepte, welche die philosophische Hermeneutik benutzt, um das Lebensverständnis zu verdeutlichen. Also: „...durch die Aufzählungen der wichtigsten konstitutiven Elemente der Faktizität soll das mit diesem Terminus Gemeinte in den Blick gebracht und für die konkrete Untersuchung als *Vorhabe* verfügbar gemacht werden“ (GA 62, 351).

Heidegger unterscheidet in jedem Verständnis drei Momente. Jede Explikation hat einen verfestigten *Blickstand*, d.h. die thematische Voraussetzung der Untersuchung, eine hieraus motivierte *Blickrichtung*, in der das Thema der Analyse bestimmt wird, sowie eine *Sichtweite*, die die Grenze des Objektivitätsanspruchs innerhalb der Koordinaten zeigt, die von den ersten beiden Momenten gesetzt werden (vgl. GA 62, 346-347). Als „der genuine, explizite Vollzug der Auslegungstendenz der Grundbewegtheiten des Lebens, in denen es diesem um sich selbst und sein Sein geht, [ein Vollzug, der] das faktische Leben in seiner entscheidenden Seinsmöglichkeit in Sicht und Griff zu bringen“ versucht (GA 62, 363), ist die Philosophie gleichzeitig Ontologie und Logik. Diese sollen hierbei nicht als einzelne Disziplinen verstanden werden, sondern als „Ausladungen der prinzipiellen Forschung, die sich beziehen lässt als die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität“ (GA 62, 364), d.h. als eine in Hinsicht auf das Verständnis der ontologisch-kategorialen Strukturen. Die radikale *Voraussetzung* ist für Heidegger nichts anderes als die Faktizität selbst, die sich immer in einer *jeweiligen* Situation findet.

Das Dasein ist immer auf dem Weg. Seine Existenz ist einem unablässigen Vollzugsprozess unterworfen, d.h. einer ständigen Erschließung der Welt in *dynamischer Beziehung* zu den Dingen, zu den Menschen und zu den

Situationen. „Denn das *πρακτόν*, womit ich zu tun habe als Seiendem, ist selbst in der Welt, im Sein der Natur“ (GA 18, 150). Die Hermeneutik der Faktizität bietet die Gelegenheit, die grundlegenden ontologischen Züge des Daseins ausdrücklicher zu thematisieren; die hermeneutische Verwandlung der Phänomenologie wird in ihrer wirklichen, ontologischen Dimension enthüllt. Die Sache, die von der Phänomenologie wirklich gezeigt werden muss, ist das Sein selbst, d.h. „...das explizite Ergreifen einer Grundbewegtheit⁷³ des faktischen Lebens⁷⁴ selbst“ (GA 62, 349).

Im *Natorp-Bericht* wirft Heidegger auf: „Die Problematik der Philosophie betrifft das Sein des faktischen Lebens im jeweiligen Wie des Angesprochen- und Ausgelegtseins. Das heißt, Philosophie ist als Ontologie der Faktizität zugleich kategoriale Interpretation des Ansprechens und Auslegens, das heißt *Logik*“ (GA 62, 364). Die Sichtbarkeit des eigenen Lebens zeigt an, dass das Leben zuerst mittels einer Reduktion und einer Rekonstruktion erfasst werden soll. „Ontologie und Logik sind in die Ursprungseinheit der Faktizitätsproblematik zurückzunehmen und zu verstehen als die Ausladungen der prinzipiellen Forschung, die sich bezeichnen lässt als die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität“ (GA 62, 364). Die Bewegtheit ist ein Zentralbegriff der *Destruktion*, die Heidegger an der aristotelischen *Physik* vollzogen hat. Durch diese *kinetische* Ontologie hat Heidegger gegen die traditionelle *Ousiologie* eine Hermeneutik der Faktizität gestellt, welche die eidetische Fixierung Platons durch ihren dynamischen Charakter ersetzt. „Das Sein der Bewegtheit stellt den Leitfaden dar“ (Gadamer 2003, 85).

Die Bewegungslehre in der aristotelischen *Physik* ist von entscheidender Bedeutung für Heideggers Projekt der phänomenologischen Destruktion und der ursprünglichen Explikation der Lebensfaktizität. Die Kategorie der Bewegung verweist weder auf eine substantielle Eigenschaft noch auf eine Entität, sondern auf eine sichtliche Sinnorientierung, die zu ihrer ursprünglichen Wurzel zurückgebracht werden muss. Wie Heidegger in einer Formel zusammengefasst

⁷³ Heidegger schuf ein abstraktes Substantiv aus dem Verb *bewegen* mit der Absicht 1) den beweglichen, kinetischen und zeitlichen Aspekt des Menschenlebens hervorzuheben und 2) diese Art der ontologisch-konstitutiven Bewegung des Daseins und der Natur zu unterscheiden. Bewegung (*κίνησις*) ist für Aristoteles mehr als nur Ortsveränderung. Das Seiende kann sich bewegen, sogar wenn es am selben Ort bleibt (vgl. Jollivet 2007, 130-155).

⁷⁴ „Dazu ist grundsätzlich im Auge zu behalten, daß der Terminus ζωή, *vita* ein Grundphänomen bedeutet, in dem sich die griechische, die alttestamentliche, die neutestamentlich-christliche und griechisch-christliche Interpretation menschlichen Daseins zentrieren“ (GA 62, 252).

hat: „Problem der Faktizität, κίνησις-Problem“ (GA 61, 117). Die κίνησις selbst wird dadurch in den Rang eines primär-ontologischen Charakters des physischen Seienden erhoben und zu ihr die zugrunde liegende Zugehörigkeit zur Welt in Beziehung gesetzt. „Mit der κίνησις, der Aufdeckung der kategorialen Daseinsartikulation, wird die Welt erst sichtbar, obzwar nicht die nächste Umwelt als Da des Umgangs ausdrücklich und genuin Thema ist“ (GA 18, 377). Indem Heidegger sich die Grundperspektive Aristoteles durch seine Theorie der Bewegung neu aneignet, zielt er auf das Leben in seiner *Urbewegtheit*, welche ein Hauptthema seiner Hermeneutik des faktischen Lebens war. „Die Leitidee für Heideggers Interpretation der aristotelischen *Physik* überhaupt ist, dass die Bewegung (κίνησις) keine bloß ontische Eigenschaft des Seienden, sondern eine Bestimmte *Seinsweise*, und zwar diejenige des Daseins der Welt, ist“ (Yfantis 2998, 281).

Insofern die Sorge als Mittelpunkt, als intentionaler Ursprung der lebendigen Bewegtheit des Lebens verstanden wird, kann die Faktizität selbst durch den Bezug auf das Leben, d.h. durch das immanente Prinzip ihrer Bewegtheit, aufgeklärt werden. „So tendiert zugleich die Interpretation der Bewegtheitsphänomene des Lebens darauf, eine Möglichkeit genuin erhellter Grunderfahrungen auszubilden, in denen faktisches Leben *qua* Leben sich begegnen kann (und zwar in einer konkreten Situation)“ (GA 62, 176).

Die Radikalisierung der Analyse der κίνησις in Richtung auf die menschliche Bewegtheit ist also mit Heideggers Destruktion der Grundvoraussetzungen der Ontologie untrennbar verbunden. „Kinetic understanding is grounded in the kinesis that is Dasein itself in its transcendence. Finite movement, as opposed to infinite presence, defines Heidegger's ontology“ (Hanley, 2007). Dies sei die noch lebendige Tendenz, die unbewusst die überlieferte Ontologie leite. Das theoretische und kontemplative Modell habe in seiner höchsten Form nur diese Vorherrschaft des Modells der φύσις und der ποίησις zur Vollendung gebracht – und zwar auf Kosten der eigentlichen, menschlichen Ordnung der πρᾶξις.

Der Sinn von Sein stammt nicht aus dem rein-theoretischen Paradigma, sondern aus der begegnenden Welt im herstellenden, verrichtenden und gebrauchenden Umgang. Durch dieses *Paradigma der ποίησις* wird das Seiende im Ganzen auf die gegebene und stabile Gegenwart bezogen. „Οὐσία hat aber

die ursprüngliche, bei Aristoteles selbst noch und auch späterhin wirksame Bedeutung des Hausstandes, Besitzstandes, des umweltlich zu Gebrauch Verfügbaren“ (GA 62 273-374). Die Grunderfahrung der Griechen war das hergestellte (d.h. das bewegte) Seiende. Das eigentliche Seiende wird zunächst als ein *hergestelltes* und *Zur-Verfügung* Seiendes erfahren (vgl. Yfantis 2009, 235). Diejenige Bewegung nun, die für das ontologische Verstehen der Bewegung *exemplarisch* fungiert, war die *ποίησις* im engeren Sinne, das Herstellen. Denn es gilt gerade, hinter dieser Vorherrschaft des Substantiellen ihre *naiven*, aus dem Alltag genommenen Voraussetzungen ans Licht zu bringen: das, worüber die Griechen im Bereich des innerweltlichen und *brauchbaren* Seienden (*πράγματα*) verfügten und von dem aus sich ihre alltägliche Welt ordnete. Das Sein des Seienden ist so durch seine Verfügbarkeit und seinen alltäglichen (*Welt als Umwelt*) Gebrauch gedacht. Das Kennzeichnende des Besitzes ist, dass er verfügbar und in der Nähe ist.

Die Analyse der Umgangssprache zeigt, dass *οὐσία* der Name für einen besonderen Bereich des Seienden steht, nämlich für das *umweltlich Seiende*, die Habe und das Vermögen (vgl. Yfantis 2009, 235). „*Οὐσία* ist ein solches Seiendes, das *in einer betonten Weise für mich da* ist, so dass ich es brauchen kann, dass es mir zur Verfügung steht, mit dem ich tagtäglich zu tun habe, dasjenige Seiende, das in meinem tagtäglichen Umgang mit der Welt da ist, auch wenn ich Wissenschaft treibe [...]“ (GA 18, 25). Dieses spezifische Sein für den alltäglichen Umgang, von dem aus die Griechen das zunächst begegnende Seiende zu verstehen pflegten, kommt mit dem Namen *πράγματα* zum Ausdruck. Das *πρᾶγμα*, das Seiende, mit dem der Mensch ständig zu tun hat, hängt mit der *πρᾶξις* zusammen. Das *πρᾶγμα* weist auf die Grundbedeutung von *οὐσία* hin. Der Umgangsgegenstand ist für die Griechen nicht einfach da als ein theoretisches Ding mit Beschaffenheiten, sondern ist her-gestellt, steht zur Verfügung, liegt vor, ist da in der Nähe, ist eine *Habe*. „Was am Seienden als sein Sein in umgangsmäßige Verwahrung kommt, was es als Habe charakterisiert, ist sein *Hergestelltsein*“ (GA 62, 374). An diesem alltäglichen Wort *οὐσία* kann man spüren, wie sehr die griechische Sprache vor-ontologisch war, d.h. in sich den Ursprung des philosophischen Blickes barg.

Die Grunderfahrung dieses Seienden ist durch den Charakter des *Bewegtseins* gekennzeichnet. Als Modell, das der *φύσις* ihre eigene Sichtbarkeit

verschafft, fungiert das Herstellen, die Produktion. Diese ordnet also letztlich die Perspektiven, von denen aus Aristoteles die physische Bewegung versteht, vom Begriff der Entelechie (als dem fertigen Produkt) zum Herstellen selbst, das gedacht wird als Bewegung von der Möglichkeit zum Akt oder auch als Bewegung von der Materie hin zur Verwirklichung einer zuvor entworfenen Form. Heidegger versucht, konkret zu zeigen, dass das Dasein des Seienden der Natur am Leitfaden des Herstellens als Fertigsein, d.h. als ein auf bestimmte Weise explizites *Hergestelltsein*, verstanden wird. Die Aufdeckung dieses Ungedachten, welches die logische und kategoriale Perspektive des aristotelischen Denkens leitet, erhärtet also unvermeidlich die These Heideggers: anfänglich als ontologisches Prinzip gedacht, wäre das Phänomen der Bewegung letztlich zu einer bloßen Eigenschaft eines vorhandenen Seienden herabgestuft, gleich, ob dieses bestimmt wird im Sinne der πράγματα („das, womit man täglich zu tun hat“) oder der χρήγματα („das, was im Gebrauch steht“) (vgl. GA 18, 346). Deshalb wird der Begriff οὐσία aus der Bewegung gedacht, d.h. vom Primat der *Verwendbarkeit* und *Verfügbarkeit* des Seienden aus.⁷⁵ Das praktische Leben, das eine zentrale Rolle in der Auslegung des faktischen Lebens bei Heidegger spielt, ist dadurch in seiner Bewegtheit ausgezeichnet, dass es sein Ende im πρακτόν hat. Das Herstellen ist seiner Erläuterung zufolge eine Umgangsweise mit dem umweltlichen Seienden, die von einer bestimmten Kenntnis (τέχνη) geleitet wird.

Der gesamte Herstellungsprozess sei an seinem *Ende*. „Sein ist *Fertigsein*, das Sein, in dem die Bewegung zu *ihrem Ende* gekommen ist. Das Sein des Lebens ist gesehen als an ihm selbst ablaufende Bewegtheit, und zwar ist es in dieser dann, wenn das menschliche Leben hinsichtlich seiner eigensten Bewegungsmöglichkeit, der des reinen Vernehmens, zu seinem Ende gekommen ist“ (GA 62, 385). Das Phänomen, das den Horizont des Herstellens eines Seienden abgibt und das die *Physik* explizit zur Diskussion stellt, ist die

⁷⁵ Im Gegensatz zu diesem Modell des Gebrauchs steht das *Modell des Sehens*, d.h. die Tendenz der antiken Ontologie, jedes Seiende im Sinne von *Vorhandenheit* zu erfassen von der platonischen Figur des Demiurgen bis zur aristotelischen Auffassung, die in der Folge als bevorzugte Basis für die christliche Auffassung des *ens creatum* dienen wird. Die aristotelische Ethik ist vom Seinsideal der Griechen durchgängig bestimmt, weil Aristoteles an dem Grundstein seiner Metaphysik – das ist die vorausgehende Festlegung der Seiendheit (οὐσία) des Seienden als beständige Anwesenheit, d.h. Grundsätzlichkeit, Eigenständigkeit, Notwendigkeit, Unveränderlichkeit, Vollständigkeit, Einfachheit, Unmittelbarkeit – in allen Sphären seines Denkens festhält.

Bewegung (κίνησις). Das Seiende im Ganzen ist durch die Bewegung bestimmt – dies haben die Griechen in der Grunderfahrung gesehen.

Durch die Aneignung der Kategorie *Bewegung* hat Heidegger eine hermeneutische Radikalisierung der kinetischen Theorie auf dem Boden der aristotelischen Analyse unternommen. Danach konnte er über die bloß physische Sphäre hinausgehen, so dass er sie in eine Analytik des Daseins verwandelte, die dessen ebenso in *dynamischer* wie *a-substantieller Weise* gerecht wird. „Die Möglichkeiten des Bewegtseins sind primär bestimmt durch das charakteristische Dasein der Welt“ (GA 18, 308). Die Grunderfahrung des Seienden ist für Heidegger der Umgang mit den Gegenständen, d.h. die von Menschen benutzten und hergestellten Güter; sie machen die *Habe* (οὐσία); auf keinen Fall sei die primäre Zugangsweise zum Seienden die rein-theoretische Betrachtung (θεωρία).

4.3 Die Verfassung des *verrichtenden Umgangs* auf ontologischer Ebene

Heidegger radikalisierte das grundlegende Forschungsprinzip der Phänomenologie: *Zu den Sachen selbst!* Während die Transzendental-Phänomenologie Husserls im Theoretischen verweilte, vollzieht sich die hermeneutische Phänomenologie Heideggers in vortheoretischer Weise. Die Phänomenologie Husserls hängt von den Ergebnissen der Reflexion ab, sein Bemühen, strenge Wissenschaftlichkeit zu erreichen, konnte sich in einer theoretisch-kognitiven Wissenschaft konkretisieren. In diesem Sinne war die ganze Phänomenologie Husserls durch die *Reflexion* bestimmt. Heidegger dagegen sieht im vortheoretischen Erlebnis der Umwelt die ursprüngliche Sphäre des Lebens, welche in der ganzen abendländischen Philosophietradition vergessen worden war. Husserls Auffassung vom Sein des Menschen als transzendente Subjektivität, Bewusstsein und Ich ist kein hinreichendes Fundament für das Problem der Konstitution der Welt. Die Theorie und die Vernunft sind keine originären Konstitutionsweisen, sondern nur zwei von den vielen *Modi* jenes ursprünglichen, entdeckenden *In-der-Welt-sein* des Menschen. Die Entdeckung des Umwelterlebnisses, welches 1919 an dem Beispiel des Katheders gezeigt wurde (vgl. GA 56/57, 70-73), ermöglicht eine

radikale Interpretation des Lebens. Im Umwelterlebnis ist ein Verstehen des Lebens, der Welt und der Umwelten gegeben.

„Das Gegenstandsfeld, das den ursprünglichen Seinssinn hergibt, ist das der *hergestellten*, umgänglich in Gebrauch genommenen Gegenstände“ (GA 62, 373). Die antike Ontologie nimmt ihren Ausgang gerade nicht vom theoretischen Gegenstand, sondern *zuerst und zunächst* vom hergestellten und *alltäglich gebrauchten Seienden*, von der Umwelt. Jedes *Theoretische* hat gerade im *Alltäglichen* seinen ihm selbst verborgenen Ursprung. Der Umgangsgegenstand ist das Primäre: „Das in der Umgangsbewegtheit des Herstellens (ποίησις) Fertiggewordene, zu seinem für eine Gebrauchstendenz verfügbaren Vorhandensein Gekommene, ist das, was *ist*“ (GA 62, 373). Der griechische Sinn des Seins, der im Fertigsein implizit liegt, ist das Hergestelltsein. Indem das Seiende vom handelnden und herstellenden Menschen im λόγος angesprochen wird, ist es eigentlich für ihn da. Im Umgang ist etwas für mich als dieses oder jenes da, d.h. erkannt, entdeckt und unverborgen. Heideggers Analyse der Umwelt sowie der alltäglichen Umsicht, zu der das Hantieren mit den umweltlichen Dingen führt, ist eine Aneignung der aristotelischen ποίησις. „Le monde de la quotidienneté est le monde de la ποίησις“ (Taminiaux 1989, 156). Die Herstellung ist eine ausgezeichnete Weise der Verwandtschaft von Mensch und Welt: In der Herstellung zeigt sich ein Seiendes in seinem fertigen Aussehen.

Heidegger hebt zum Erreichen der vollen Vorhabe eigens auf den Bezugssinn der Phänomene ab, auf „die Weise des Bezogenseins eigentlichen Verstehens auf seinen Gegenstand“ (GA 62, 347). *Im faktischen Leben begegnen Gegenstände im Umgang mit ihnen und in der diesem Umgang gemäßen Umsicht.*⁷⁶ Heidegger zählt im Einzelnen auf: „Der ausrichtende Umgang ist als: Hantierung an, Zurechtlegen von, Herstellen von, Bereitstellen von, Sicherstellen durch, in Gebrauch Nehmen von, Lage Nehmen in, Verwenden von, in Besitz Nehmen und Besitz Haben von. In all dem ist Umgang auf etwas aus, das besorgt sein will [...]“ (GA 62, 93). Daraus ergibt sich als allgemeine Tendenz: Hantieren, Herstellen, Sicherstellen, In-Gebrauch-

⁷⁶ Im *Umgang* zeigt sich, wie jedermann ohne Komplikationen mit den Utensilien und den Situationen des alltäglichen Lebens umgehen kann (z.B. der Gebrauch eines Hammers, der Start eines Autos, das Anzünden einer Zigarette oder das Geldabheben an einem Automaten). Der Umgang ist eine routinemäßige, vorreflexive und automatisierte Art des *impliziten Wissens*.

Nehmen u. dgl. Dies sind Weisen des Umgangs mit solchem, das verfügbar ist bzw. verfügbar gemacht werden soll. Und noch später in den Vorlesungen über Kants *Kritik der reinen Vernunft* sagt Heidegger klarer: „Das vorherrschende Verhalten, durch das wir überhaupt das innerweltlich Seiende entdecken, ist das Verwenden, das Gebrauchen von Gebrauchsdingen, das Umgehen mit Fahrzeug, Nähzeug, Schreibzeug, Werkzeug zu..., Zeug im weitesten Sinn. *Im Umgang mit Zeug lernen wir dieses allererst kennen*“ (GA 25, 21) [Hervorheb. d. Verf.].

Es zeigt sich, dass dasselbe Wort, durch welches die griechische Philosophie das Seiende in seinem Sein bezeichnet (οὐσία), in der Alltagssprache die Bedeutung des Gehabten besitzt. Das Gehabte ist zunächst das für meinen Gebrauch Daliegende, zur Verfügung Stehende. Dafür benutzt Heidegger auch den Begriff „Unter-hand-sein“ (GA 22, 171). *Die aristotelische bzw. antike Ontologie hat ihre Wurzeln in dem alltäglichen Umgang des Menschen mit seiner Umwelt*. Der Umgangsgegenstand, das hergestellte Seiende stand für die Griechen im Vordergrund, ihre Grunderfahrung des eigentlichen Seienden ging auf das hergestellte Seiende zurück. „Der alltägliche Umgang mit dem innerweltlich Seienden ist der *primäre Akt* – und für viele oft die einzige Art – des Entdeckens der Welt“ (GA 25, 21). Die Problematik der Umwelt und der damit verknüpften Bewegung des umweltlichen Seienden wird von Heidegger mit der Kategorien-Frage bei Aristoteles zusammengebracht.

In Heideggers Interpretation zu den einleitenden Abschnitten der *Metaphysik* geht es um den Nachweis, dass der Grundzug des Lebens in Richtung auf Verstehen sich mit Seiendem von der Seinsart des Zuhandenen verbindet. Die aristotelische Vorhabe, d.h. die Ausgelegtheit der Umwelt innerhalb einer Verständlichkeit, die sich auf dem Boden der Dafürnahmen des Alltags bewegt, hat nun auch ihre eigene Vorsicht. Deren Sichtweite bleibt innerhalb der Grenzen einer Vorhabe, die sich an Gebrauch und Besitz orientiert. Seiendes von der Seinsart des Zuhandenen macht den Gehaltssinn aus. Gefragt ist eigentlich Seiendes und dessen Seiendheit: Das „eigentlich verstehend sehende Erfassen des Seins des Seienden“ (GA 62, 96) richtet sich auf die οὐσία. Heidegger weist wiederholt darauf hin, dass dieses Wort seiner geläufigen Bedeutung nach „Hausstand, verfügbare nächste Welt des Besorgens“ (GA 62, 96) bedeutet, „Anwesen, Vermögen, Hab und Gut“ (GA 18, 25). Dasjenige, was das Seiende als solche „Habe charakterisiert, ist sein

Hergestelltsein. In der Herstellung kommt der Umgangsgegenstand zu seinem Aussehen“ (GA 62, 398). Nur weil sich die Vorhabe im Umkreis des Alltags bewegt und weil der Gehaltssinn den Schwerpunkt bildet, kann der eigentliche Sinn von Sein im Verfügbarsein erblickt werden.

Ein Zweifaches wird für den Sinn von Sein bedeutsam: 1) Die philosophische Bedeutung ist nicht prinzipiell von der geläufigen Bedeutung verschieden, sondern bringt nur auf den Begriff, was in jener schon unthematisiert vorliegt. Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff im Hinblick auf Sein verbleiben im Umfeld der Alltäglichkeit. 2) Die Bestimmung des eigentlichen Seins ist vom Seienden hergeleitet: vom *πράγματα* (Seiendes, mit dem man ständig zu tun hat) und dem *χρήγματα* (was in Gebrauch genommen ist) (vgl. GA 18, 346); eine bestimmte Art des Seienden und eine bestimmte Weise des Umgangs mit ihm werden zum Boden für die Bestimmung des Seins. „Seiendes, das in einer bestimmten Weise für mich da ist, so daß ich es brauchen kann, daß es mir zur Verfügung steht, mit dem ich tagtäglich zu tun habe [...]“ (GA 18, 25). *Das Seiende ist zunächst Gegenstand einer $\pi\rho\acute{\omicron}\xi\iota\varsigma$.* In der Alltäglichkeit ist die Welt für das Leben da, d.h. die Welt steht immer in dieser oder jener Weise dem Leben zur Verfügung. Die Welt ist immer in einer konkreten *Situation*.

Was ist der grundlegende Sinn des Lebens? Heidegger antwortet im *Natorp-Bericht* mit einem Merkmal, welches in seiner ganzen ersten Periode von zentraler Bedeutung ist: „Der Grundsinn der faktischen Lebensbewegtheit ist das *Sorgen* (*curare*). In dem gerichteten, sorgenden >Aussein auf etwas< ist das Worauf der Sorge des Lebens da, die jeweilige *Welt*. Die Sorgensbewegtheit hat den Charakter des *Umgangs* des faktischen Lebens mit seiner Welt. Das Worauf der Sorge ist das Womit“ (GA 62, 352).⁷⁷ *Aussein-auf-etwas* ist die Grundbestimmung der Bewegtheit des Lebendigen. Erst vor dem Hintergrund des vor-theoretischen, primären und hermeneutischen Bezuges des Menschen zu seiner Umwelt kann die Bedeutung des Herstellens ermessen werden. Die Orientierung an das Subjekt-Objekt-Schema verdecke das ursprüngliche

⁷⁷ *Aktivität* und *Bewegtheit*, die dem faktischen Leben inhärent sind, klingen an im Verb *sorgen* als *versorgen*, *besorgen*, *umgehen mit*. Das faktische Leben besorgt oder sorgt sich um alles, was ihm in seinem täglichen und alltäglichen Umgang in der Welt begegnet. In großen Umrissen würde die Sorge die allgemeine Weise bestimmen, mit der Welt in Beziehung zu treten, welche drei grundsätzliche Arten umfasst: a) wenn das Dasein mit den Sachen der Umwelt oder mit den weltlichen Aufgaben umgeht (Besorgen); b) wenn das Dasein sich um andere Menschen sorgt, mit denen es sich die Welt teilt (Fürsorgen); c) wenn das Dasein sich um die Unruhe von jemandem oder um die eigene sorgt (Bekümmern).

Phänomen des *In-der-Welt-seins* und dürfe nicht dieser Auslegung zugrunde gelegt werden.

Wenn wir leben, gehen wir mit den Sachen um. „Dieser Umgang mit dem innerweltlich Seienden verhält sich – als Verwenden, Gebrauchen, Bewerkstelligen, Herstellen und so fort – [...]“ (GA 25, 21). Der Umgang ist die Welt, die wir alltäglich erleben. In unserer Alltäglichkeit sind wir mit den Sachen vertraut. „In diesem Umgang mit den Dingen verstehen wir nun aber im vorhinein schon, was überhaupt so etwas wie Zeug oder Gebrauchsding besagt“ (GA 25, 22). Wenn wir mit den vertrauten Seienden umgehen, verstehen wir sie: „...und zwar nicht als Gegenstand theoretischen Bestimmens, sondern als Worauf des ausrichtenden Besorgens“ (GA 62, 388). Das *Besorgen* ist als der auf die Umwelt bezogene Modus des *Sorgens* charakterisiert.⁷⁸ Aber das Verständnis der Sachen geschieht als Bedeutungszusammenhangsverständnis, deshalb finden wir kein Ding als isoliertes Objekt, sondern alles als etwas Bedeutsames. „Dieses Verhalten, was Zeug heißt, öffnet uns zuvor schon den Horizont, damit wir uns zu einem bestimmten Zeug, es gebrauchend, verhalten können“ (GA 25, 22). Das auf diese Weise charakterisierte Verständnis wird als die erste vortheoretische Ergreifensform des Lebens gezeigt. „Das Umwelterleben ist keine Zufälligkeit, sondern liegt im Wesen des Lebens an und für sich; theoretisch dagegen sind wir nur in Ausnahmefällen eingestellt“ (GA 56/57, 88). Der Mensch geht auf die Welt immer in einer Orientierung zu und die Welt zeigt sich so oder so, sieht so oder so aus. „Im alltäglichen Umgang des Daseins mit seiner Welt liegt schon ein ihm selbst verborgenes, d.h. unausdrückliches, vorontologisches Seinsverständnis“ (GA 25, 23).

Die eigene Angelegenheit des Daseins ist der eigene Umgang mit der Sorge, dies bedeutet die Sorge um die Lebensmittel, um den Beruf, um das Vergnügen, um die Ruhe, das Überleben, um die Vertrautheit mit den Sachen.

⁷⁸ „Besonders charakteristisch ist die Einführung des Besorgens als des auf die Umwelt bezogenen Modus des Sorgens, die weitreichende Konsequenzen für die Umweltanalyse in der Daseinanalytik von *Sein und Zeit* haben wird [...]. Andererseits kann man an der Verbindung der Besorgensanalyse mit der Bedeutsamkeitsthese aus dem KNS 1919 – ihr zufolge begegnen die Umweltgegenstände primär nicht als bedeutungsfreie Sachen, sondern im Charakter der Bedeutsamkeit – bereist ersehen, dass Heidegger den aristotelischen Text mit seinen eigenen phänomenologischen Ansätzen konfrontiert und dadurch genuin ontologische Bestimmungen gewinnt. Der Seinsmodus der Zuhandenheit, der im Mittelpunkt der Umweltanalyse von *Sein und Zeit* steht, hat seinen Ursprung z. T. in der hier einsetzenden Besinnung über die aristotelische *ποίησις*“ (Yfantis 2009, 126)

Mit dem Worten Heideggers: „Die Bewegtheit des Besorgens zeigt mannigfaltige Weisen des Vollzugs und des Bezogenseins auf das Womit des Umgangs: Hantieren an, Bereitstellen von, Herstellen von, Sicherstellen durch, in Gebrauchnehmen von, Verwenden für, in Besitznehmen von, in Verwahrung halten und in Verlust geraten lassen“ (GA 62, 353). Die eigene Angelegenheit des *verrichtenden Umgangs*⁷⁹ „...steht dabei jeweils in einer bestimmten Bekanntheit und Vertrautheit. Der sorgende Umgang hat sein Womit immer in einer bestimmten Sicht; im Umgang ist lebendig, ihn mitzeitigend und führend, die *Umsicht*“⁸⁰ (GA 62, 353). Der *vorthoretisch-verrichtende* Umgang hat seine eigene Erkenntnis, diese ist aber verschieden von der *theoretischen* Erkenntnis. Es handelt sich um keine Erkenntnis im Sinne einer objektivierenden und beobachtenden Entfremdung, sondern sie wird als das primär-vorthoretische Verständnis der Bedeutung gezeigt. „Nicht etwa haben wir zuvor ein Wissen von diesen Dingen, um sie dann in Gebrauch zu nehmen, sondern umgekehrt: das Gebrauchen als solches ist die Art des primären und angemessen Kennenlernens, eine primäre und eigene Weise der Entdeckung des innerweltlich Seienden“ (GA 25, 21).

Umsicht verweist auf umschaun, d.h. mit dem Blick den unmittelbaren Horizont zu erfassen. „Die Umsicht dient der Sicherung und Steigerung der in der Sorge begegnenden Welt“ (Stolzenberg 2005, 137). Die Umsicht auf das Seiende wird zunächst und zumeist aus einer immer schon vorherrschenden Verständlichkeit bezogen, bzw. sie ist immer schon da und bietet sich an. Im Unterschied zur *Hinsicht*, die insbesondere auf den beschauenden Blick (theoretischer Art) verweist, spielt *Umsicht* auf eine Art an, mit der Welt umzugehen. „Das Sorgen ist sich umsehen, als Umsichtiges zugleich besorgt um die Umsichtausbildung, um Sicherung und Steigerung der Vertrautheit mit dem Umgangsgegenstand [...]. Das Gegenständliche ist da als so und so bedeutende, die Welt begegnet im Charakter der *Bedeutsamkeit*“ (GA 62, 353). Um einen Objektbereich zu erfassen, müssen wir seinen *Gebrauchshorizont* verstehen:

⁷⁹ Dieser auch von Heidegger benutzte Ausdruck betont die instrumentalste und pragmatischste Tendenz des Umgangs. Wir leben in einer Form menschlicher Tätigkeit, sehr ähnlich der Herstellung von und dem Hantieren mit Utensilien, die zu unserer Verfügung stehen, um gewisse Dienste zu erfüllen.

⁸⁰ Diese Modalität des *umsichtigen Besorgens* ist typisch für den alltäglichen Umgang mit bedeutsamen Gegenständen, wie die Tür zu öffnen, das Licht anzumachen, den Computer zu verbinden, den Wagen zu parken oder ein Mikrowellengerät zu programmieren.

„...wie ein Werkzeug in der Hand erst zu seinem eigentlichen Sein – dem *Werkzeugen* – kommt, so ist das *Aussehen* der Gegenstände nur durch den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und $\rangle im \langle \nu\omicron\upsilon\varsigma$, als dessen Worauf in Sicht, *es sieht aus*“ (GA 62, 382).

Der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, der von der abendländischen Tradition als intellektuelle und theoretische Tugend *par excellence* aufgefasst wurde, ist nach Heidegger etwas Anderes „...als Werke – seinem Werke – das heißt sichtigend, immer solcher in einer Weise des konkreten Umgangs mit, in einem Ausrichten, Herstellen, Behandeln, Bestimmen“ (GA 62, 381). Heidegger verweist auf den ontologisch und lebensweltlich primären Bereich des alltäglichen Umgangs, der mit der Umsicht über ein jeweils konkretes Handlungswissen verfügt, das nicht notwendig reflektiert oder artikuliert sein muss, sondern durch Übung oder Nachahmung erlernt werden kann und sich als *prozedurales* 'Wissens-Wie' von der Theorie als einem *propositionalen* 'Wissen-Dass' unterscheiden lässt.

Die vortheoretische Ebene hat für Heidegger einen ontologischen Vorrang, d.h. *der pragmatische Umgang mit den Sachen der Welt*. „Sie (die Forschung) hat ihre bestimmte Genesis aus dem besorgend gerichteten Umgang und wird erst aus dieser hinsichtlich der Weise ihres Umgehens [...] verständlich [...]. Ein möglicher Umgang im Sinne des ausrichtenden, besorgend überlegenden besteht hinsichtlich *des* Seienden, das auch anders sein kann, als es gerade ist, das im Umgang allererst selbst zu bewerkstelligen, zu behandeln oder herzustellen ist“ (GA 62, 374-375). Die praktische Ebene geht auf das Konkrete, auch weil sie primär dem Besorgen und dem Umgang mit der Umwelt dient. Mit anderen Worten, das Seiende steht für sich nur im Umkreis des Da, d.h. im Horizont des Gebrauchs und des Umgangs. *Das, was zunächst und zumeist ist, ist das verfügbare Gebrauchsding*. Dem Schluss des ersten Teils des *Natorp-Berichts* kann man entnehmen, dass der Ursprung der Begrifflichkeit aus der in der *Physik* entfalteten Erforschung des Seienden in Bewegung und aus dem Gegenstandsfeld dasjenige der hergestellten und in Gebrauch genommenen Umgangsgegenstände entstammt.

Was geschieht aber, wenn es sich der Aufgabe des sorgenden Umgangs erledigt und sich auf die reine theoretische Betrachtung beschränkt? „Das Sichumsehen gewinnt den Charakter des bloßen *Hinsehens*⁸¹“ (GA 62, 353), das

⁸¹ Heidegger benutzt *hinsehen* im Sinne einer theoretisch-abstrakten Beobachtung, d.h. eine Art, die Welt auszuklammern. *Hingabe* spielt auf die unmittelbare und nicht reflexive Erfahrung an,

heißt, es wird *von jeglichem praktischen Zweck entblößt*. Die abstrakte und theoretische Betrachtung mündet in die *Wissenschaft* (ἐπιστήμη). Im Bereich der wissenschaftlichen Beobachtung nimmt „der Umgang im Sichertledigen der Verrichtungstendenzen einen *Aufenthalt*“ (GA 62, 354). Die hinsehende Forschung ist nach Heidegger nur eine Weise der Seinsverwahrung, welche sich auf die Seinsregion des Seienden richtet, das *immer* (ἀεί) ist. Das *Hinsehen* (θεωρία) hat nach Heidegger seinen faktischen Ursprung im verrichtenden Besorgen, welches durch seine unabgehobene *Umsicht* charakterisiert ist. Wenn Wissenschaft somit nicht als rein betrachtendes, theoretisches Verhalten, im Gegensatz zur zweckorientierten, *vorthoretischen* Praxis begriffen werden soll, bedarf es einer zusätzlichen Annahme, um ihre ontologische Genesis aus dem vorwissenschaftlichen Verhalten aufzuzeigen (vgl. GA 25, 18).

„Die Gegenstände sind da als bedeutsame, und erst in bestimmt gerichteter und gestufter Theoretisierung erwächst aus dem faktischen Begegnischarakter der Welt (dem Bedeutsamen) Gegenständliches im Sinne des bloß Sach- und Ding-haften“ (GA 62, 354). Diesen Prozess wird Heidegger in einem anderen Teil seiner frühen Vorlesungen *Ent-lebung* nennen, weil „in seiner Tendenz auf das Mehr an Hinsehen das faktische Leben dazu [kommt], die Sorge der Verrichtung aufzugeben“ (GA 62, 388). Die Theorie ist eine Modifikation, eine *Entfernung* und eine *Entlebung* des alltäglichen vorthoretischen Lebens. „Die Idee, alles ist im Wie des Gegentandsseins, wurde eine das Sachgebiet betreffende These, so zwar, daß dieses Gegenstandssein überhaupt selbst ›real‹ als das seiende Sein verneint wurde, von dem aus nun bezüglich der übrigen Seinsbestimmungen in der Weise negative Abschneidung entschieden wurde“ (GA 62, 393-394). Der Seinscharakter des Menschen wurde bei den Griechen unter das hergestellte und gebrauchte Seiende des Umgangs gestellt. „Nicht etwa haben wir zuvor ein Wissen von diesen Dingen, um sie dann in Gebrauch zu nehmen, sondern umgekehrt: das Gebrauchen als solches ist des primären und angemessenen Kennenlernens, eine primäre und eigene Weise der Entdeckung des innerweltlich Seienden“ (GA 25, 21). Wir sehen also hier das sorgende Verhältnis der *Seinsverwahrungen* (ἀ-λήθεια) des Menschen zu ihren Gegenständen. Die Welt ist nur erschlossen im nächsten Umkreis der Umwelt

die man von der umgebenen Welt hat. Das Dasein wird primär durch den direkten Kontakt mit dem Seienden der umgebenden Welt realisiert, d. h. mit dem zuhandenen Seienden.

(vgl. GA 19, 16) und niemals *zuerst* mit dem theoretischen *Begaffen* der Wissenschaft (vgl. GA 25, 21). Für Aristoteles hat die Philosophie ihre Genesis im alltäglichen Leben, d.h. im *praktischen* – „besser: *technischen* Verhalten“ (GA 25, 25) – mit der Umwelt. Hier haben die Frage *Warum* und *Wie* ihren ursprünglichen, *praktischen* Sinn.

Diese Radikalisierung des *Poietischen* ist Ausdruck der *verfallenden* Tendenz des Faktischen Lebens. Der *Natorp-Bericht* spricht mit Bezug auf das aus dem Alltag stammende und diesen beherrschende Verständnis von der *Verfallensgeneigtheit*. Sie ist Grund dafür, dass „das faktische Leben zumeist im Uneigentlichen“ (GA 62, 366) lebt. Das Verfallen (früher auch *Ruinanz* genannt, vgl. GA 61, 131-155) betrifft die Alltäglichkeit und deren Verständigung über sich selbst. Nur deshalb, weil das Leben *ruinant* ist, wird die Hermeneutik auf den Weg der Destruktion verwiesen. Die Verkennung des eigenen Lebens – die „Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist“ (GA 63, 15) – nötigt dazu, dieses in seiner Faktizität verstehend anzueignen und sich damit „selbst wurzelhaft in Besitz zu bekommen“ (GA 62, 369). Diese Hermeneutik der Faktizität ist eine Hermeneutik der *Situation*.

§5. Die fundamentale Konstitution des Daseins als Πρᾶξις

An diesem Punkt stellt sich die schwierige Frage, ob der Zugang zum Leben unter das λογιστικόν fällt. Aristoteles und die gesamte Tradition leugnen diese Möglichkeit.⁸² Tatsächlich gibt es für Aristoteles nur Erkenntnis in der Art des ἐπιστημονικόν. Die Erkenntnis ist nur ein Wissen der Seienden, deren ἀρχαί nicht die Möglichkeit haben, sich zu verändern (vgl. *Nikomachische Ethik* 1139 b, 19-20). Im Gegensatz dazu steht das λογιστικόν für das, was *auch anders* sein kann. Die τέχνη und die φρόνησις zielen auf das bewegte Seiende, d.h. auf etwas, das auch *anders* sein kann; sie haben eine verwandte Struktur. Heidegger zeigt, wie diese „erste und primitivste ontologische Unterscheidung“ (GA 19, 29),⁸³ nämlich λογιστικόν und ἐπιστημονικόν, bei den Griechen entstanden ist und sie entstamme nicht einer Konstruktion der philosophischen Reflexion, sondern der nächsten Erschlossenheit und Ausgelegtheit des natürlichen Dasein (vgl. GA 19, 22 u. 28 f.). Die alltägliche Umwelt besteht aus Dingen, die einst noch nicht waren und einst nicht mehr sein werden und deshalb vom Menschen hergestellt sein müssen.

Darüber hinaus befindet sich der Mensch immer in einer *bestimmten Situation*, in bestimmten Umständen, d.h. da, wo er in einer bestimmten Weise handeln muss. Die Umwelt ist also immer wieder anders, und somit müssen auch die Handlungen anders ausfallen. Dies ist der Bereich der φρόνησις. Das menschliche Leben ist ein Seiendes, welches immer auf eine andere Weise sein kann. Deshalb könne das Leben nur als besorgendes Handeln (πρᾶξις) verstanden werden. Die θεωρία hat mit dem Notwendigen (ἀεὶ) und die πρᾶξις mit dem Kontingent zu tun. Das von den theoretischen Wissenschaften betrachtete Seiende ist beständiger als das menschliche Handeln. Heidegger

⁸² Aristoteles zeigt, dass die σοφία 1. die höchste Aufdeckungsmöglichkeit des Immer-Seienden ist und 2. gegenüber der φρόνησις insofern einen Vorrang hat, als der Mensch nicht das höchste Seiende der Welt ist.

⁸³ Das Interesse Heideggers an Dilthey gründete nicht auf einfachen Fundamenten einer Weltanschauung oder Philosophie des Lebens, sondern wurde von der Suche nach einem kategorischen, vorthoretischen, wissenschaftlichen Weg im Sinne vom Sein des Lebens angetrieben, das heißt vom Leben durch die ontologische Problematik des Lebens. Die Trennung zwischen ἐπιστημονικόν und dem λογιστικόν, von Aristoteles in die philosophische Tradition eingeführt, wurde als *Theorie* und *Praxis* benannt. Die Philosophie – als die höchste Möglichkeit des ἐπιστημονικόν – ist die Möglichkeit der θεωρία geworden, d.h. der höchsten theoretischen Erkenntnis. Dies ist in der Tradition zur *communis opinio* geworden. Mittels der Begründung der Geisteswissenschaften suchte Dilthey eine genauere Möglichkeit des Wissens, welches nicht für eine theoretische Form bestimmt war.

zeigte, wie durch den herkömmlichen Vorrang der θεωρία – und der ihr entsprechenden Zeitekstase der Gegenwart – das menschliche Leben nur zu einem vorhandenen Gegenstand gemacht wird, d.h. zu einem Naturding unter Naturdingen.

Die πράξις hat nämlich nicht den Charakter des Notwendigen. Sie geschieht aber auch nicht in völlig unberechenbarer Weise. Die Seinsweise des menschlichen Handelns steht zwischen dem Notwendigen und dem Zufälligen. Eigenart und Selbstständigkeit der πράξις sollen zunächst gegenüber der θεωρία gesichert werden. Die φρόνησις als Sehen der πράξις wird die richtige Art, das faktische Leben oder eine *jeweilige* Handlung eines *jeweiligen* Menschen zu erschließen.

5.1 Aristoteles und der Zugang zum Leben

Im Kontext der abendländischen Tradition stellt nun Aristoteles zum einen den Höhepunkt und die Vollendung der antiken Philosophie und zum anderen den Grund dar, von dem die gesamte abendländische Ontologie und Anthropologie bezüglich ihrer Begrifflichkeit direkt oder indirekt abhängt. Heidegger schlägt eine *Rückkehr* der Interpretation zum griechischen Horizont vor. „Die Philosophie der heutigen Situation bewegt sich zum großen Teil uneigentlich in der *griechischen* Begrifflichkeit, und zwar in einer solchen, die durch eine Kette von verschiedenartigen Interpretationen hindurchgegangen ist. Die Grundbegriffe haben ihre ursprünglichen, auf bestimmt erfahrene Gegenstandsregionen bestimmt zugeschnittenen Ausdrucksfunktionen eingebüßt [...]. Sie tragen noch ein Stück echter Tradition ihres ursprünglichen Sinnes bei sich, sofern an ihnen noch die Bedeutungsrichtung auf ihre gegenständliche Quelle nachweisbar wird“ (GA 62, 367-368). Die Vorstellungen vom *Menschen* und vom *Menschenleben* werden weiter bestimmt durch die Bahnen jener von der griechischen Ethik entwickelten grundlegenden Erfahrungen und vor allem durch die christliche Idee von Mensch und von menschlicher Existenz. Aristoteles stellt die Erfüllung und die konkrete Krönung der Philosophie dar, die ihm vorangeht (vgl. Figal 1992, 28). Ein Lebensverständnis ist erst möglich in einem „*abbauenden Rückgang* zu den ursprünglichen Motivquellen der

Explikation“ (GA 62, 368), der die verdeckten Gründe der tradierten und herrschenden Interpretation durchsichtig macht.

Mit der *Physik*⁸⁴ gelangt Aristoteles zu einem neuen und grundlegenden Ausgangspunkt, der für seine Ontologie und seine Logik verbindlich sein und die künftige philosophische Anthropologie beherrschen wird. „Die Seinslehre des Parmenides wird bestimmbar und als der entscheidende Schritt verständlich, der Sinn und Schicksal der abendländischen Ontologie und Logik entschied“ (GA 62, 371-372). In der Interpretation der aristotelischen Seinslehre geht Heidegger zu einer *Ontologisierung der Praxis* über. „Was besagt überhaupt Sein für Aristoteles, wie ist es zugänglich, fassbar und bestimmbar? Das Gegenstandsfeld, das den ursprünglichen Seinssinn hergibt, ist das der hergestellten, umgänglich in Gebrauch genommenen Gegenstände“ (GA 62, 373).

Das aristotelische Konzept οὐσία – das die mittelalterliche Tradition als *essentia*, „Wesen“ übersetzte – ist der philosophische Terminus für das *Was* und *Wozu* eines Seienden geworden, d.h. was dort statisch und beständig bleibt: *eine Anwesenheit*. Heidegger übersetzt in einem höchst pragmatischen Sinn⁸⁵: „οὐσία hat aber die ursprüngliche, bei Aristoteles selbst noch und auch späterhin wirksame Bedeutung des Hausstandes, Besitzstandes, des umweltlich zu Gebrauch Verfügbaren [...]. In der Herstellung kommt der Umgangsgegenstand zu seinem Aussehen“ (GA 62, 374). Des Weiteren bedeutet οὐσίας auch: „»Habe«, »Hausstand«, womit ich hantiere und in Hantierung wieder herstelle, her zu Gebrauch“ (GA 18, 373). Zunächst und zumeist erscheint das Seiende immer in einer Umsicht, die *von uns aus* und von unserem Umgang mit den Dingen bestimmt ist. Das Gleiche geschieht mit einer Reihe zentraler Konzepte im Prozess einer Ontologisierung. In diesem Kontext gewinnt das aristotelische Denken eine besondere Bedeutung. „Heideggers Hauptthese ist nun, dass

⁸⁴ Das zentrale Phänomen, dessen Erklärung das Thema der *Physik* darstellt, ist das Seiende als solches in seinem Bewegt-Sein. Die *Physik* verdeutlicht ontologisch das Phänomen der Bewegung.

⁸⁵ Heidegger versteht diese Übersetzung keineswegs als *die* Übersetzung schlechthin, kann es doch eine solche nicht geben. Ein Teil seiner Untersuchungen ist Paraphrase, d.h. nur ein „Schritt zur Interpretation“ und damit etwas, „was erst recht und gerade interpretationsbedürftig“ ist (GA 62, 8). Dadurch wird die Übersetzung erläutert, umschrieben und gegebenenfalls ergänzt, wobei Heidegger zahlreiche in Klammern gesetzte Zwischenbemerkungen einfügt. Er begreift weiter die Arbeit des Aristoteles als Forschung und macht es sich zur Aufgabe, deren Sinn zu verstehen, d.h. durch erste Auslegungsschritte überhaupt zugänglich zu machen.

Aristoteles das menschliche Leben hinsichtlich seines Seinssinnes letztlich nicht genuin aus ihm selbst expliziert, sondern vielmehr anhand eines leitend angesetzten Seinssinnes, der dem Seinsfeld der Herstellung (ποίησις) abgewonnen wird: Sein besage Hergestelltsein“ (Yfantis 2009, 149).

Im Lichte des Faktizitätsproblems liegt diese Bedeutung nur teilweise in der Vollendung der vorangegangenen Philosophie. Die Beschreibung der intellektuellen (*dianoätischen*) Tugenden,⁸⁶ wie sie im VI. Buch der *Nikomachischen Ethik* dargestellt sind, bietet ein weites Verhaltensspektrum für das menschliche Leben an, welches ein philosophisches Problem in Form exakter Wissenschaft nicht berücksichtigen konnte. Das Misstrauen gegenüber der theoretischen Einstellung im Denken Husserls und die produktive Assimilation des ethischen Gedankens Aristoteles' stellen unersetzliche Bestandteile der heideggerschen Analyse der menschlichen Existenz dar. „Eben in diesem Horizont, der durch die Entgegensetzung zur theoretisch orientierten Subjektauffassung der neuzeitlichen und modernen Philosophie und durch die produktive Aneignung aristotelischen Gedankenguts abgesteckt wird, lässt sich der tiefere Sinn der existenzialen Analyse erkennen“ (Volpi 2007b, 37). Heidegger versucht einen Überblick über die verschiedenen Weisen zu gewinnen, die dem griechischen Dasein seiner Selbstausslegung nach zur Verfügung standen, um das Seiende in *Erfahrung und Verwahrung* zu bringen. Dadurch öffnet er einen Zugang zu den Seinsgebieten, die in der griechischen Ontologie unterschieden und in den Weisen des Wahrseins erschlossen werden.

Die Aufnahme des praktischen Wissens, das die φρόνησις einschließt, erlaubt es, der aseptischen mathematischen Ordnung entgegenzuwirken, die das kartesisch-husserlsche Bewusstsein der Wirklichkeit aufzwingt. Aus dem Blickpunkt der praktischen Philosophie Aristoteles' ist es möglich, sich von der methodischen Strenge der modernen Wissenschaften zu lösen. Gleichzeitig eröffnet dies einen Weg, der es erlaubt, aus der Sackgasse der Bewusstseinsphilosophie hinauszugelangen. Das und die Forderung einer kinetischen Natur des anwesenden Seins sind vielleicht die beiden Aspekte, die

⁸⁶ Die suggestive Übersetzung Heideggers der intellektuellen Tugenden in den Paragraphen 1139 b 15-18 der *Nikomachischen Ethik*: „Es seien also der Weisen, in denen die Seele Seiendes als unverhülltes in Verwahrung bringt und nimmt – und das in der Vollzugsart des zu- und absprechenden Explizierens –, fünf angesetzt: verrichtend-herstellendes Verfahren, hinsehend-besprechend-ausweisendes Bestimmen, fürsorgliches Sichumsehen (Umsicht), eigentlich-sehendes Verstehen, reines Vernehmen“ (GA 62, 376-377).

Heidegger am meisten faszinierten und entscheidend beeinflussten in der Entwicklung seines Denkens. „Sein besagt *Hergestelltsein* und, als Hergestelltes, auf eine Umgangstendenz relativ Bedeutsames, Verfügbarsein“ (GA 62, 373). Die Analyse des Herstellens ist paradigmatisch für die Geburt der Ontologie und somit für die Interpretation der Natur (φύσις) und des Seienden zum Ganzen (Metaphysik).

Man darf nicht vergessen, dass das Interesse Heideggers nicht der Ethik gilt, sondern streng ontologisch ist. Wir können diese Interpretation im Prozess der Ontologisierung der genannten *dianoëtischen* Tugenden (φρόνησις, τέχνη und σοφία) betrachten. Das bedeutet, dass diese Tugenden weder besondere Dispositionen jedes Individuums sind, noch Seinsweisen, die das Menschenleben als solches betreffen. Die Aufgabe der Ontologisierung ist in der phänomenologisch-hermeneutischen Methode Heideggers gleichzeitig eine *destruktive*,⁸⁷ „...die überkommene und herrschende Auslegenheit nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen aufzulockern und im *abbauenden Rückgang* zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen [versucht]. *Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion*“ (GA 62, 368). Aristoteles formuliert treffend, dass es verschiedene Arten des ἀληθεύειν⁸⁸ gibt, das heißt verschiedene Weisen, in denen das Sein entdeckt wird (vgl. GA 62, 377). Das philosophisch zugängliche Leben geschieht als besondere Art des ἀληθεύειν.

Das Leben oder ζωή hat nach Aristoteles sein Sein in der Bewegung (κίνησις). „So wird das Bewegtseiende nach seinem Seinscharakter und seiner Bewegung nach ihrer kategorialen Struktur und damit die ontologische Verfassung des archontischen Seinssinnes sichtbar“ (GA 62, 374). Die besondere Art des ἀληθεύειν des Lebens stellt bei Heidegger den zentral-methodischen Antrieb des phänomenologisch-hermeneutischen Zugangs zum faktischen Leben dar. In diesem Punkt zeigt sich, dass die von Aristoteles

⁸⁷ Die *Destruktion* wird als die Methode aufgefasst, welche der Philosophie die Traditionen ihrer Herkunft aus dem faktischen Leben zurückzugeben ermöglicht.

⁸⁸ „Für das Verständnis der aristotelischen Analyse der genannten Phänomene, ihrer phänomenalen Verschiedenheit und der damit gegebenen verschiedenen konstitutiven Leistung im Vollzug der Seinsverwahrung und schließlich ihres Charakters als je konkreter Vollzugsweisen der Grundlegendigkeit des Vernehmens als solche (νοῦς, νοεῖν) ist die richtige Interpretation des Sinnes von ἀληθής-ἀλήθεια von grundsätzlicher Bedeutung“ (GA 62, 377).

entwickelten grundlegenden Phänomene von Heidegger in radikal vortheorietischer Form interpretiert wurden.

Wir bewegen uns in einem gewissen Bereich des ἄληθεύειν. Aristoteles erläutert im Wesen des Menschen die kinetische Neigung zum *Sichtbarmachen* oder *Entdecken* (vgl. *Metaphysik* I 1, 980 a21). Das Leben des Menschen ist nicht irgendeine Art des Lebens, sondern Aristoteles versteht es als ζωή. Die ζωή des Menschen eröffnet sich im Wesentlichen bei der Suche der ἀρχαί nach dem aufgezeigten Charakter des Seins des Lebens: der κίνησις. Die κίνησις ist das Sein des Menschenlebens in einer gewissen Form. Wie kann die κίνησις als ein solches Sein des Lebens verstanden werden? Nach Heidegger verstanden die Griechen den λόγος als eine gewisse Form der κίνησις. Wenn der εἰδέναι *ipso facto* nicht theoretisch ist, ist es auch der λόγος nicht. *Deshalb darf man den λόγος nicht als Synonym für Theorie oder Bestimmung verstehen.* Eher soll er in seinem hermeneutischen Charakter verstanden werden (vgl. GA 29/30, 435-507).

Die Hermeneutik – als Methode der Interpretation – ist die angemessene Art, die ζωή zu ermöglichen. Damit kehren wir zur Möglichkeit zurück, den λόγος der ζωή als Auslegung zu verstehen. Das Leben wird in einer Verhaltensvielfalt vollzogen. Aristoteles spricht von zwei grundlegenden Arten, in denen diese menschliche Verhaltensvielfalt im λόγος auftritt (*Nikomachische Ethik* 1139 a6/ 1139 a 11-12). Die erste, ἐπιστημονικόν, wird als die Bewegung gezeigt, die *feststellt* (GA 19, 28), die zweite, λογιστικόν, ist im Gegensatz dazu die Bewegung, die *betrachtet*. Der *feststellende* Teil bezieht sich auf Seiendes, dessen ἀρχαί nicht auf andere Weise sein kann. Der *betrachtende* Teil bezieht sich auf Seiendes, dessen ἀρχαί auf andere Weise sein können. Als Arten des ἄληθεύειν, die zu dem feststellenden Teil gehören, sieht Aristoteles die ἐπιστήμη und die σοφία, während die τέχνη und die φρόνησις eher dem betrachtenden Teil zugehören. Der νοῦς wird seinerseits als die Möglichkeitsbedingung der Prinzipien betrachtet. Das Entscheidende des ἐπιστημονικόν ist, dass seine ἀρχαί unveränderlich sein müssen. Das Objekt dieser Art ist ἀεί: die Ewigkeit. Etwas zu wissen bedeutet im eigentlichen Sinn, dass die Sache nicht auf eine andere Weise sein kann. Ἐπιστήμη bezeichnet die erste Art, etwas zu wissen, weil sie *per se* die Möglichkeit hat, lehrbar zu sein (vgl. *Nikomachische Ethik*, 1139 b 23). Heidegger betont ferner, dass der hier

explizite Wissensbegriff, der in ausgezeichneter Weise von der Mathematik exemplifiziert wird, für die weitere Entwicklung der Wissenschaftstheorie entscheidend war.

Σοφία wird als die βελτίστη ἕξις im ἐπιστημονικόν ausgelegt. Dies bedeutet, dass die σοφία eine Bewegung ist, welche zu dem führt, das nicht auf eine andere Weise sein kann, wobei in dieser Bewegung die ἀρχαί völlig geöffnet werden. Deswegen ist bei Aristoteles der σοφός jener, der über die größten wissenschaftlichen Möglichkeiten verfügt. Das menschliche Leben verläuft in der Zeit, d.h. es ist geschichtliches Leben. Es ist ein Seiendes, welches auf eine andere Weise sein kann. Der ἀρχή des menschlichen Lebens kann nicht unveränderlich sein. Deshalb können weder die ἐπιστήμη noch die σοφία das Leben richtig beschreiben. „Dieser rein hinsehende Umgang erweist sich aber als ein solcher, der in seinem Worauf gerade das Leben selbst, in dem er ist, nicht mehr mit sieht. Sofern dieser Umgang als das reine Verstehen doch Leben zeitigend ist, ist er das durch seine Bewegtheit als solche“ (GA 62, 389). Der rein hinsehende Umgang hat für Heidegger seinen faktischen Ursprung im ausrichtenden Besorgen, weil dieses durch seine Umsicht charakterisiert ist.

Es ergibt sich ein Paradox innerhalb der *Nikomachischen Ethik*: die höchste und wesentlichste Tugend, d.h. die σοφία, bezieht sich nicht auf die menschlichen Angelegenheiten, und demzufolge ist die dem Menschen höchste Lebensmöglichkeit nicht eigentlich menschlich, sondern göttlich. „But the highest form of happiness is the exercise of the highest virtue, *sophía*. *Noûs* is the best activity for human being and the *telos* of human life (*Nikomachische Ethik*, 1177a 13-22). Now *noûs* is directed towards the universal and the eternal, and the eternal is fully actual [...]. For Aristotle, the eternal and fully actual is primary in establishing the meaning of "being", and the way that human being understands his or her own being. Eternity is the basis of Aristotle's ontology and his ethics: being is eternal” (Hanley 2007).

5.2 Die φρόνησις als die angemessene Art des ἀληθεύειν der ζωή

Hinsichtlich der Wahrseinsmodi selbst konzentriert sich Heideggers Auslegung vornehmlich auf die Charakteristik der φρόνησις. Die *praktische Rationalität des Klugen* (φρόνησις) tritt hier an die Stelle, die in der Vorlesung von 1921/22 von der urchristlichen Religiosität besetzt gewesen war. Nun liegt die Selbstwelt in der φρόνησις unverhüllt da, und zwar in derselben zeitlichen Struktur, die Heidegger für die urchristliche Religiosität aufgewiesen hatte. Als „Umgangsbereitschaft“ (GA 62, 383) ist sie durch die Vorgegebenheit dessen vorhanden, was zu tun ist (πρακτόν). Φρόνησις ist das Sehen der πράξις,⁸⁹ d.h. die Fähigkeit, in jeder sinnvollen Situation die eigenen Handlungsmöglichkeiten zu entdecken (vgl. Figal 1992, 57). Zur φρόνησις gehört außerdem die Gewissheit, dass man es selbst ist, der eine Situation handelnd zu bewältigen hat. Sie ist Selbstgewissheit in der bestimmten Situation, aber so, dass die Situation ganz aus der Selbstgewissheit erfahren wird. Ihre eigentümlich *praktische* Wahrheit (ἀλήθεια πρακτική) erweist sich als der „jeweils unverhüllte volle Augenblick des faktischen Lebens“ (GA 62, 384). Was die φρόνησις entdeckt und in Verwahrung bringt, ist das Sein der Handlung, somit des Daseins selbst.

Die φρόνησις beschäftigt sich mit den menschlichen Angelegenheiten (vgl. *Nikomachische Ethik* VI 5, 1140b27f.). Dem Menschen geht es bei der φρόνησις um sein eigenes Sein, sein Leben. Das Leben soll die grundlegenden, umsichtigen Eigenschaften der umgebenden Welt beinhalten, um diese nicht in eine einfache Objektivierung zu verwandeln. Von der φρόνησις kommt keine objektive Erkenntnis außer einer Bewegung, die sich im Leben selbst befindet. Wenn die φρόνησις eine gewisse Art des Entdeckens ist, dann kann man hierin mit größerer Klarheit die Motivation für die hermeneutische Phänomenologie Heideggers sehen.

⁸⁹ Das Wort πράξις ist die substantivische Form des Verbs πράσσω/πράττω, *handeln* und etymologisch verbunden mit dem Wort πέρας, *Grenze, Ende*. Der ursprüngliche Sinn wäre demnach *Durchführen, Ausführen* und daraus folgend *Besorgen*. Gegenüber ποιέω und ποιήσις meint es nicht das äußere Ergebnis der Handlung, sondern die Handlung selbst und ihren Vollzieher insofern, dieser in der Handlung sich selbst verwirklicht (vgl. Chantraine 1984, 934 ff).

Die φρόνησις findet als πρᾶξις im strengen Sinne statt.⁹⁰ Die φρόνησις ist das *praktische Sehen*, d.h. die konkrete Situation des besorgenden Handelns, welche jeweils absolut einmalig ist, einzig im Hinblick auf ihre eigensten Handlungsmöglichkeiten. „Practical knowledge and its most excellent form, *phronesis* or practical wisdom, seems to differ in principle from theoretical or speculative knowledge, simply because practical knowledge is always already involved in a particular *praxis*” (McNeill 1999, 30). Vor allem erkennt sie die am besten geeignete Möglichkeit der Selbstverwirklichung (vgl. *Nikomachische Ethik* VI 5, 1140b4-11). Das Leben selbst ist zum πρακτόν geworden, das heißt die ζωή. Die φρόνησις kann das Leben zugänglich machen. „So ergibt sich die φρόνησις [...] als dasjenige Wahrsein, das sich auf das Dasein selbst bezieht. Man möchte vermuten, daß, sofern für den Menschen sein eigenes Sein, seine eigene Existenz das Entscheidende ist, dasjenige Wahrsein das Höchste ist, das sich auf das Dasein selbst bezieht, daß also die φρόνησις das höchste und entscheidende Aufdecken ist“ (GA 19, 166). Φρόνησις ist diejenige Art des Entdeckens und Verwahrens, die sich auf das Sein des Menschen in seiner alltäglichen Umwelt bezieht. Dies ist die Welt der πρᾶξις. Die Φρόνησις führt aber die πρᾶξις und entdeckt ihre konkrete Lage.

Die φρόνησις erfasst die jeweilige Befindlichkeit des Lebens als einen singulären und unwiederholbaren Zusammenhang eines faktischen und verwirklichten Zustands. „Die Aufgabe der φρόνησις bestehe aber genau darin, im ständigen Hinblick auf die vorweggenommene Handlung des Sein der Handlung in seiner Einzelheit und Jeweiligkeit durchsichtig zu machen“ (Yfantis 2009, 323). Der Gegenstand der φρόνησις gehört zum Seinsbereich desjenigen Seienden, das auch *anders* sein kann. Die φρόνησις hat somit keine ἀρετή (wie die τέχνη), sondern sie ist eine. „Furthermore, whereas *techné* is learned and perfected by a process of trial and error, this is not the case in *phrónesis*“ (McNeill 1999, 35). Ihre besondere Leistung besteht darin, den gesamten Zusammenhang der Handlung in der *Jeweiligkeit* der konkreten Lebenssituation aufzudecken und für den Handelnden selbst durchsichtig zu machen. In der im *Natorp-Bericht* vollzogenen Analyse setzt Heidegger den Akzent auf drei Momente der φρόνησις: ihre Fähigkeit, die Handlungssituation

⁹⁰ Für eine vollwertige Betrachtung des Themas: vgl. Volpi 2007c, 165-180.

als Ganzes zu verstehen; die Bewegtheitsweise des mit ihr in Beziehung stehenden Gegenstandes; die nicht-betrachtende Weise, in der der Gegenstand aufgenommen wird. Durch diese Charakteristika ist die φρόνησις die am besten angemessene Verständnisform für das Leben in seiner Bewegtheit oder „*ontologischen Radikalisierung der Idee des Bewegtseienden*“ (GA 62, 385).

Die aristotelische Analyse der φρόνησις ist offensichtlich der besondere Exponent für die ursprüngliche Tendenz der griechischen Philosophie. Heidegger interessiert sich für die φρόνησις nur, sofern sie eine bestimmte Offenheit des Lebens kennzeichnend. Dies impliziert eine Vernachlässigung der ethisch-politischen Dimension der φρόνησις und der πρᾶξις (vgl. Volpi 1988, 25). Die φρόνησις ist eine Weise des ἀληθεύειν oder eine der „Weisen, in denen die Seele Seiendes als Unverhülltes in Verwahrung bringt und nimmt“ (GA 62, 376). Hiermit ist offenbar der Sachverhalt gemeint, dass die φρόνησις die immer *konkreten* Umstände der jeweiligen Handlung in Lebenssituationen betrifft. (vgl. Yfantis 2009, 322) Die ethische Bedeutung der φρόνησις wird übersehen, und so bleibt außer Betracht, dass Aristoteles die φρόνησις als eine unverstellte, zum Handeln fähige Haltung bestimmt, die sich auf das für den Menschen Gute und Schlechte bezieht. „Damit wird Phronesis nicht als eine dianoetische Tugend betrachtet, sondern als eine Hexis d.h. als eine Kompetenz“ (Irrgang 2009a, 18).

Doch lässt sich Heideggers einseitige Betrachtung erklären: Sofern es Heidegger um ein historisches Paradigma für die Phänomenologie des Lebens geht, ist für ihn die konkrete, das jeweilige Handeln betreffende Überlegung irrelevant. Was zählt, ist einzig, dass in der praktischen Vernunft das Leben in einer für es selbst wesentlichen Weise unverhüllt ist. „*Phrónesis is disclosive precisely because concealment is intrinsic to the being of the self as acting*“ (McNeill 1999, 36). Von nun an wird die der Existenz eigene Bewegung nicht mehr in dem technischen Modell des Herstellens (ποίησις) gedacht – wobei die ἐνέργεια selbst als Ins-Werk-Setzen, entworfenes und dann bis zum Ziel geführtes Vollziehen betrachtet wird –, sondern anhand des Schemas der πρᾶξις, des fundamental menschlichen Handelns. Die spezifische Struktur der φρόνησις ergibt sich aus dem besonderen Charakter ihres Gegenstandes, d.h. der πρᾶξις, die für das Sein des Menschen konstitutiv ist.

5.2.1 Über den Unterschied zwischen ποιήσις und πράξις

Nach Aristoteles finden wir zwei Wissensformen des ἀληθεύειν im λογιστικόν: τέχνη und φρόνησις. *Technisches* und *praktisches* Denken sind unterschiedlich, denn die *praktische Rationalität des Klugen* ist etwas anderes als *technische* Meisterschaft (vgl. *Nikomachische Ethik* VI 2, 1139a31). Die Unterscheidung zwischen Handeln und Herstellen – πράξις und ποιήσις – wird zum ersten Mal philosophisch erörtert in Platons *Charmides* (163b1-e11).⁹¹ Aristoteles behauptet, dass diese Unterscheidung vom landläufigen Reden her stammt (vgl. *Nikomachische Ethik* VI 4, 1140a 1-6), bei ihm finden wir jedoch ihre erste maßgebende Festlegung. Die traditionelle Lehre des Unterschiedes besagt, die ποιήσις sei ein *gesteuertes* Machen bzw. eine Tätigkeit, die sich auf einen äußeren Zweck – im hergestellten Werk – bezieht (*heterotelisch*) und durch Üben und Lernen aus Irrtümern die Vollkommenheit erreichen kann. In der eigentlichen πράξις gehe es dagegen um die Tätigkeit selbst (*autotelisch*), denn die Handlung sei selbst ein Zweck (vgl. *Nikomachische Ethik* VI 5, 1140b 6-7) und ihr Gelingen lässt sich nur durch ihre ἀρετή erkennen (vgl. *Nikomachische Ethik* VI 5, 1140b 22-24). Die Kompetenz der πράξις beschränkt sich nicht auf besondere Handlungsbereiche, sondern visiert das Gelingen des Lebens im Ganzen an (vgl. *Nikomachische Ethik* VI 5, 1140a 25-28). Der Hintergrund dieses Unterschieds liegt zweifelsohne in der griechischen Gesellschaftsordnung, welche zwischen Sklaven und freie Menschen aufgeteilt worden war. Einerseits hatten die Sklaven sich mit körperlichen und handwerklichen Tätigkeiten beschäftigt, andererseits hatten die freien Menschen mit den im öffentlichen Raum politischen Handlungen zu tun.

Jedenfalls handelt es sich um „eine schwierige Unterscheidung, weil beides, *Praxis* und *Poiesis*, Handeln und Herstellen, eine Art von Tun sind und daher *leicht vermengt werden können*“ (Volpi 2007c, 176) [Hervorheb. d. Verf.]. Schon bei Aristoteles sind die vorgestellten *Unterscheidungskriterien* recht unklar (vgl. Ebert 1976, 12; Hübner 2008, 32f.).⁹² Die bisherigen

⁹¹ Vgl. Ebert 1976, 12-30; Hübner 2008; Volpi 2007c, 165-180.

⁹² Die Erklärung der *Magna Moralia* (Kap. 34) stammt nicht von Aristoteles, sondern von einem Kompilator der Schule (vgl. Ebert 1976, 16-17; Hübner 2008, 48). Wenn Aristoteles das

philologischen Untersuchungen nötigen uns nun zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von ποιήσις und πρᾶξις. Die Klärung des Sinnes der aristotelischen ποιήσις/πρᾶξις-Distinktion ist aber nicht nur für die Aristotelesinterpretation, sondern auch für die hermeneutische Technikphilosophie von großer Relevanz (vgl. Irrgang 2009a, 34).

Aristoteles hat erkannt, dass Herstellen und Handeln nicht *disjunkte* Tätigkeitsklassen umfassen, sondern dass sie *unterschiedliche Aspekte* an Tätigkeiten auszeichnen (vgl. Ebert 1976, 29). Sie sind Beschreibungshinsichten, die ein Tun in unterschiedliches Licht setzen. Die griechischen Bildungen auf –σις, zu denen ποιήσις und πρᾶξις gehören, haben zweifelsohne immer einen *prozessualen* Sinn (vgl. Ebert, 1976, 25). Das *technische* Wissen selbst kann unter solchen Umständen sowohl als ποιήσις wie auch als πρᾶξις bezeichnet werden. Die *Herstellung* und der *Gebrauch* von etwas ist normalerweise ein direktes oder indirektes Mittel zur Ermöglichung einer πρᾶξις. Zum Beispiel können wir uns die Frage nach dem Zweck des Überbordwerfens der Schiffsladung im Sturm stellen. Es gibt solche Handlungen, die verschiedenes *technisch-instrumentelles* Wissen voraussetzen. Man vollzieht eine ποιήσις, um ein *praktisches* Ziel zu erreichen. Es handelt sich um verschiedene Tätigkeiten, in denen *technisches* Wissen *eingebettet* ist.

Der Hersteller verfolgt das Produktionsziel, weil dieses ein übergeordnetes Ziel befördert. „Das praktische Denken regiert also das produktive, indem es der Produktion das Ziel vorgibt, denn es gibt letztlich allem menschlichen Tun das Ziel vor, also auch der Produktion“ (Hübner 2008, 34). Vielleicht kann man besser sagen: das praktische Ziel *regiert* nicht das Herstellen, sondern *motiviert* es. „Wer etwas herstellt, ist in seinem Produzieren durch etwas anderes motiviert als durch den Wunsch, sein Produkt fertigzustellen; er will es gebrauchen, auf Grund seiner Herstellung Anerkennung finden oder auch seinen Lohn dafür bekommen. *Sein Machen ist also unter diesem Aspekt immer auch eine Praxis*“ (Ebert 1976, 21)

Bedürfnis nach einer Verdeutlichung der Unterscheidung von πρᾶξις und ποιήσις empfunden hätte, wäre es für ihn sinnvoll gewesen, diese Erläuterungen in den Text der *Nikomachischen Ethik* VI 5 aufzunehmen, da die *Nikomachische Ethik* ohnehin viel ausführlicher ist als die komprimierende MM. Über die Debatte der *intensionalen* oder *extensionalen* Deutung von πρᾶξις und ποιήσις vgl. Hübner 2008, 44-47.

[Hervorheb. d. Verf.]. Die Einbettung eines *Herstellens* oder eines *Gebrauchs* in einer *πρᾶξις* ist eine von verschiedenen möglichen Weisen, wie sich ein Tun einem praktischen Ziel unterordnen kann (vgl. Hübner 2008, 41). Das Produktionsziel ist auch Ziel für jemanden, der Gebrauch vom Produkt macht und nicht mit dem Hersteller identisch sein muss. „So verstanden ist die Pointe, dass ein Produktives Ziel seinen *Wert erst für einen Nutznießer gewinnt*“ (Hübner 2008, 37). Allgemein ist eine Produktion ein Teil einer Praxis. Sie ist aber nicht *identisch* (generische Verschiedenheit) mit ihr. Schon Aristoteles – wie Bernhard Irrgang hingewiesen hat (vgl. Irrgang 2009a, 7-8) – unterschied zwischen einem Schiff zu *konstruieren* und einem Schiff zu *steuern*. Wir haben zwei verschiedene *technische* Handlungen: das *Herstellen* und das *Gebrauchen*, die zugleich als zwei Aspekte einer *technischen Praxis* verstanden werden können. Von daher kann man über eine *Aufhebung* des Unterschieds zwischen *πρᾶξις* und *ποίησις* durch eine neue Konzeption *technischer Praxis* sprechen (vgl. Irrgang 2009a, 34).

Martin Heideggers Auslegung des *πρᾶξις*-Begriffs stellt einen Wegbereiter dieser *Aufhebung* des Unterschieds dar. Die *πρᾶξις* kommt nach Heidegger nicht ohne *poietische Reste* aus (vgl. McNeill 1999, 31; Pocai 2007, 55; Hubig 2007, 38). Heidegger bemerkt oft, dass das übliche griechische Wort für Sache bzw. Angelegenheit, *πρᾶγμα*, buchstäblich *Gehalt* bzw. *Gegenstand einer πρᾶξις* (etwas besorgen) bedeutet (vgl. GA 17, 45 f.). Die Grundbedeutung der *πρᾶξις* ist *Besorgen*, d.h. der sinnvolle Umgang des Menschen mit seiner Umwelt, und zugleich drückt sie die allgemeine menschliche Verfassung aus, die das Besorgen ermöglicht: die Sorge, d.h. das sinnvolle Menschsein geht um dieses Sein selbst.⁹³ „Praktisches Wissen in diesem Sinne entsteht im Umgang mit dem konkreten Einzelnen“ (Irrgang 2009a, 34). Als Heidegger den Sinn von *Praxis* erklärte, sagte er eindeutig: „[...] Praxis, d.h. *technischer* Umgang mit den Dingen“ (GA 25, 25) [Hervorheb. d. Verf.].

In diesem Zusammenhang gehört auch die Frage nach der *τέχνη* als Frage nach demjenigen Wissen, das die Herstellung des alltäglichen Umgangsgegenstandes bestimmt. „Yet *techné* in this sense is not simply the

⁹³ Heidegger übersetzt *πρᾶξις* oft mit *Besorgen*, vgl. GA 63, 27; GA 18, 100.

making or producing accomplished by the artisan [...]. *Techné* is not simply an activity of making, undertaken by a human *subject*“ (McNeill 1999, 10). Bei der τέχνη handelt es sich nicht um die Herstellung (ποίησις) selbst, sondern um das den herstellenden Umgang leitende Wissen. Sie ist eine *Disposition* oder *Fähigkeit* (ἔξις), die über einen wahren λόγος verfügt und sich auf das richtet, was auch anders sein kann (vgl. *Nikomachische Ethik* VI 5, 1140a 20 ff.). Heidegger beschrieb diese Disposition wie folgt: „ein möglicher Umgang im Sinne des ausrichtenden, besorgend überlegenden besteht hinsichtlich *des* Seienden, das auch anders sein kann, als es gerade ist, das im Umgang allererst selbst zu bewerkstelligen, zu behandeln oder herzustellen ist“ (GA 62, 375).

Die τέχνη entfaltet ihre Leistung des Aufdeckens, solange das Produkt noch nicht fertig ist. Das Hergestellte ist als fertiggestelltes Werk nicht mehr Gegenstand der ποίησις. Dieses Fertigsein und Verfügbarsein wird von anderen Arten des Aufdeckens bestimmt, sei es nun eine andere τέχνη oder letztlich, und *besser noch*, eine φρόνησις. Jeder Herstellende stellt zum Zwecke von etwas her, und das Herzustellende ist kein Ziel schlechthin, sondern es ist *zu* etwas und *für* jemanden (vgl. McNeill 1999, 65). Ontologisch gesehen ist es da, weil es einen Bezug auf etwas anderes hat, eine Verweisung auf etwas anderes. Durch die τέχνη wird nur etwas hergestellt, weil es zu etwas anderem dienen soll. Die τέχνη verfügt nur über das Aussehen des herzustellenden Seienden und über die notwendigen Schritte, aber sie verfügt nicht mehr über den Gebrauch selbst. Das Haus ist vom Baumeister zum Wohnen und somit für andere Menschen zu eben dieser Verwendung hergestellt worden. Das Sein des Zeugs besteht darin, da- und vorzuliegen außerhalb jeder τέχνη. „Das ἀληθεύειν der τέχνη ist unvollständig, weil die Verwahrung des intendierten Seienden nicht vollständig ist“ (Minca 2006a, 105). Die τέχνη enthüllt somit ihren eigentümlichen *Übergangscharakter*. Als eine bessere Weise des Wahrseins gilt im Bereich des Seienden, das auch anders sein kann, die φρόνησις.

Obwohl nach Aristoteles das Leben *Handeln* und nicht *Herstellen* ist (vgl. *Politik I* 4, 1254a7), erscheint bei Heidegger – nach der These von Romano Poci – eine „Verkürzung der praktischen Sphäre auf das Herstellen, von *Praxis* auf *Poiesis*“ (Poci 2007, 55). Denn wenn ein Herstellen stets in

eine *πρόξις* eingebettet ist, gilt umgekehrt, dass man eine *πρόξις* wenigstens partiell ausführen kann, indem man etwas produziert. Heidegger las den Unterschied von *πρόξις* und *ποίησις* im Zusammenhang mit *Metaphysik IX 6*, 1048 b 18-35 (vgl. Volpi 2007b, 38). Hier erklärt Aristoteles, dass es bei der *πρόξις*, die einen festgelegten Endpunkt haben, kein Ziel gibt, sondern etwas, das *zu* einem Ziel führt. Die formale Analyse der Überlegung in der Herstellung und vor allem in der Praxis, bei der das Vorweggenommene das *Worumwillen* der Handlung ist, ist offensichtlich das Modell für Heideggers Bestimmung der *Weltlichkeit* der Welt in *Sein und Zeit* § 18 (vgl. Taminiaux 1989, 165; McNeill 1999, 65).

5.2.2 Die hierarchische Verschiebung der *φρόνησις* an die Stelle der *σοφία*

Die konkreten Vollzugsweisen eigentlicher Seinsverwahrung (*ἀληθεύειν*) sind *σοφία* und *φρόνησις* (vgl. GA 62, 382). „Im WS 1921/22 sprach Heidegger von zwei entgegengesetzten Grundtendenzen in der griechischen Philosophie: einer »ursprünglichen Explikation der faktischen Lebenserfahrung« und einer »theoretischen kategorialen Explikation«“ (Yfantis 2009, 2002). *Φρόνησις* gehört dem *λογιστικόν* (Überlegen und Beraten) an, also soll diese wie ein *Mehr-Sehen* betrachtet werden, das nicht *θεωρεῖν* ist. Mittels der *φρόνησις* wird gezeigt, wie man sich die *ζωή* aneignen muss. Im alltäglichen Leben wird derjenige Mensch *φρόνιμος* genannt, der die Fähigkeit hat, sich die Dinge gut zu überlegen. „Das handelnde, fürsorgliche Behandeln ist immer konkretes im Wie des besorgenden Umgangs mit der Welt. Die *φρόνησις* macht die Lage des Handelnden zugänglich“ (GA 62, 383).

Das Erlebnis der umgebenden Welt ist die Art, wie wir zunächst und zumeist leben. „In der Umsicht ist das Leben da im konkreten Wie eines Womit des Umgangs“ (GA 62, 385). In unserer umweltlichen Alltäglichkeit werden die aus der umgebenden Welt entstehenden Erlebnisse mittels des Verstehens festgestellt. Deswegen sieht Heidegger im Verstehen den ersten Schritt der phänomenologischen Methode. Das, was in der Umwelt gesehen wird, ist Umsicht, die „im eigentlichen Sinne das Weswegen des Handelns“ (GA 62,

384) ist. Das Verstehen bezieht sich auf keine Objektivierung, sondern auf einen umsichtenden Umgang, wo die Sachen zuerst bedeutsam erscheinen. „(Die φρόνησις) bringt als eipitaktische Erhellung den Umgang in die Grundhaltung der Bereitschaft zu..., [...] der Besorgbarkeit, des jetzt zu Erledigenden“ (GA 62, 384). Die Interpretation zeigt sich als die Entwicklung des Verstehens, welches den gleichen Charakter wie das Leben hat. Damit, dass die praktische Rationalität des Klugen als Unverhülltheit des faktischen Lebens verstanden werden soll, ist ihre Bedeutung für Heidegger noch nicht hinreichend bestimmt.⁹⁴ Entscheidend ist vielmehr, dass sie von Aristoteles zusammen mit anderen Möglichkeiten der Enthüllung, zum Beispiel der theoretischen Haltung (σοφία), erörtert wird. Die σοφία ihrerseits ist bei Aristoteles das umfassende Verständnis der sinnvollen Wirklichkeitsverfassung (vgl. *Nikomachische Ethik* VI 7, 1141a9-20).

Nach Aristoteles genießt die Wirklichkeit begrifflichen Vorrang gegenüber der Möglichkeit (vgl. *Metaphysik* IX 8, 1049b12-17). Die σοφία betrachtet die Notwendigkeit, d.h. was immer und ständig sein muss (vgl. *Nikomachische Ethik* VI 2, 1139a6-II). Die wesentliche Vollzugsform der höchsten Erkenntnisart ist die θεωρία, die reine Betrachtung. Für Aristoteles ist die θεωρία von den immer kontingenten Handlungssituationen unabhängig. „Aristoteles sagt: die σοφία, das reine Verstehen, ist hinsichtlich ihres ἀληθεύειν und [...] hinsichtlich der Möglichkeit, in denen der Mensch existieren kann, das höchste. [...]. Die σοφία ist eigenständig, aber das, was bei ihr im Thema steht, ist das ὄει, also das, was überhaupt nichts mit der λένεσις zu tun hat, während doch das menschliche Dasein sein Sein darin hat, λένεσις, πρῶξις, κίνησις zu sein. Das reine Verstehen des Philosophen fasst nicht ins Auge, von woher der Mensch eigentlich ins Sein kommen könnte. Was in der Philosophie betrachtet wird, trägt seinem Sinn nach nicht weiter auf die Existenz des Menschen“ (GA 19, 167).

Im 10. Buch der *Nikomachischen Ethik* kommt Aristoteles zum einem erstaunlichen (und *theologischen*) Ergebnis: das *eigentliche Menschensein* (βίος

⁹⁴ Die Rationalität des klugen Praktikers bezieht sich nach Aristoteles ausschließlich auf den kontingenten Bereich des 'Sublunaren', insbesondere auf die sittliche und politische Praxis bzw. auf deren Gegenstände, die nicht notwendig sind, vielmehr stets auch andere sein können. „Das praktische Wissen wird bei Aristoteles nur negativ bestimmt, weil es mit dem Möglichen und nicht mit dem Wirklichen zu tun hat – mit dem, was im Umgang begegnet, und nicht mit dem, was ist und nur ist“ (Figal 1992, 60).

θεωρητικός) ist *übermenschlich*, göttlich, da das kontemplative Leben die einzige der Gottheit würdige Lebensform sei (vgl. *Nikomachische Ethik* E X 8, 1178b8-23). Nach Taminiaux handelt es sich um eine *hyperplatonisierende* Tendenz (vgl. Taminiaux 1989, 186). Die σοφία hätte einen Vorrang vor der φρόνησις, sofern das Thema der σοφία nicht das bewegliche Sein des Menschen ist, sondern das immergegenwärtige, höchste Seiende (Θεῖον). Da die σοφία Eigenschaft eines Gottes ist, ist sie das reinste und vorzüglichste Verhalten, d.h. ein νοῦς, ein θεωρεῖν. „Das reine Verstehen bringt nicht etwas nach *seinem* intentionalen Charakter das menschliche Leben im Wie seines faktischen Seins in Verwahrung, die σοφία hat es überhaupt nicht zu ihrem intentionalen Worauf, es ist ja ein Seiendes, das ist gerade dadurch, dass es je anders sein kann“ (GA 62, 385-386). Der Seinssinn, der das Sein des menschlichen Lebens in der aristotelischen Explikation kennzeichnet, ist *nicht* aus einer genuinen Grunderfahrung des menschlichen Lebens selbst und dessen Sein geschöpft (vgl. Yfantis 2009, 163). „Dieser rein hinsehende Umgang erweist sich aber als ein solcher, der in seinem Worauf gerade das Leben selbst, in dem er ist, nicht mehr mit sieht“ (GA 62, 389).

Dieser aristotelische Gesichtspunkt basierte auf einen *Anachronismus* in der Lehre über die Technik: bei den Griechen war die *handwerkliche* Arbeit eine Angelegenheit der Sklaven im Gegensatz zu der *theoretischen* Tätigkeit, die eine Angelegenheit der freien Menschen war. Diese griechische Aufteilung der Seinsregionen (göttlich und weltlich) ist die *onto-theo-logische* Voraussetzung der aristotelischen (und damit abendländischen) Metaphysik. Mit diesem Ergebnis konnte Heidegger keineswegs einverstanden sein. „In Heidegger, on the other hand, any notion of the temporal infinite, if such a notion is coherent, is gathered from Dasein's prior understanding of itself as temporally finite. Since Dasein is finite, and since Dasein is disclosiveness of being, time and being are *primordially finite*“ (Hanley 2007).

Heidegger kritisiert die metaphysische Voraussetzung vom θεῖον als höchste und ständige Anwesenheit (vgl. GA 19, 137). Sie mündet in einen *quietistischen Aufenthalt* (vgl. GA 62, 389). Die φρόνησις deckt in jeder Situation die eigentliche Möglichkeit im Hinblick auf das eigene Leben im Ganzen auf. Damit ist aber die aristotelische Konzeption der praktischen Vernunft kein bloßes historisches Paradigma mehr. So vollzieht Heidegger eine

dramatische Wendung: das Thema der Fundamentalontologie ist nicht mehr das ewige Seiende, sondern die *endliche Zeitlichkeit* des Menschen, seine *πρᾶξις*. Diese Herangehensweise kann man als eine *Ontologisierung der πρᾶξις* bezeichnen (vgl. Volpi 2007c, 176). Die *jeweilige* Situation, in der sich der Mensch immer befindet, kommt in den Blick. Das Leben des Menschen ist demnach durch die *πρᾶξις* bestimmt.

Aristoteles selbst lässt freilich keinen Zweifel am Vorrang der theoretischen vor der praktischen Vernunft. Insofern kann Heidegger diesen Gedanken nur gegen Aristoteles vertreten und so mit ihm gegen ihn denken.⁹⁵ Aristoteles, wie Heidegger ihn liest, hält an seiner Einsicht in die eigentliche Wahrheit des Lebens nicht fest.⁹⁶ „Heideggers Vorwurf lautet vielmehr, dass Aristoteles dem, was man die *theoretische Autarkie* des menschlichen Lebens nennen könnte, nicht gerecht wird“ (Stolzenberg 2005, 141). Aristoteles folgt einer im Enthüllen oder Entdecken liegenden Tendenz, sich auf das Enthüllbare oder Entdeckbare direkt zu richten. Sobald diese Tendenz offen zur Geltung kommt, wird das Entdecken zu einem rein hinsiehenden Umgang, „der in seinem Worauf gerade das Leben selbst, in dem er ist, nicht mehr sieht“ (GA 62, 389). Das führt ihn, wie Heidegger in der Programmschrift von 1922 betont, zu einer Überschätzung des „reinen Vernehmens“ oder „reinen Verstehens“ (GA 62, 385) und, wie es später heißt, zu einer Überschätzung der Aussage gegenüber dem *praktischen Umgang* (vgl. GA 21, 127-190). Nachdem die theoretische Einstellung in ihrer aristotelischen Fassung die abendländische Geschichte dominiert, kann die Philosophie des Aristoteles als Anfang dieser Geschichte verstanden werden.

Für die abendländische Tradition ist das *Erfassen* dasselbe wie das *Erkennen*. Die Erkenntnis, die mittels Oberbegriffen erfolgt, ist eine zeitlose,

⁹⁵ „Die Beurteilung der Stellung des Aristoteles ist somit durch eine gewisse Ambivalenz und innere Spannung gekennzeichnet, die auch zu divergierenden Einschätzungen in der Forschung geführt hat. Denn der Stagirit ist für Heidegger zum einen der radikale Wissenschaftliche Philosoph *par excellence*, der den griechischen ontologischen Ansatz mit bewundernswerter Konsequenz zur höchsten Entfaltung bringt; zum anderen verfestigt er aber, gerade weil seine Philosophie die radikale Durchführung dieses ontologischen Ansatzes bedeutet, die grundsätzliche Verfehlung und muss deshalb im Zusammenhang der auf ihn zurückgehenden phänomenologischen Destruktion überwunden werden“ (Yfantis 2009, 182).

⁹⁶ „Heidegger muß nur noch zeigen, dass Aristoteles selbst, in den ersten beiden Kapitel des ersten Buches der *Metaphysik*, das theoretische Philosophieren in seiner Entwicklung aus dem praktischen Wissen verständlich macht, um die Priorität des praktischen Wissen behaupten zu können“ (Figal 1992, 59).

allgemeine Erkenntnis. Indem Heidegger das Objekt der Forschung in den zeitlichen und nicht in den abstrakten Bereich stellt, erreicht er ein radikales Begreifen der Erkenntnis. Das ursprünglichste des Lebens sind keine Wahrnehmungsobjekte, sondern die Welt als Bedeutungszusammenhang. Wenn die Reduktion eine Rückkehr zu dem ursprünglichen Erlebnis der Umwelt zu sein beansprucht, stellt sie sich als eine *Ontologie der Faktizität* dar. Das Erlebnis der Umwelt wird nicht mehr als ein theoretisches Objekt aufgefasst, sondern es geschieht *zunächst* und *zumeist* in Form *vortheoretischer Praxis*. Die *πρᾶξις* ist das alltägliche Besorgen der Welt, wenn das vortheoretische Erleben der Umwelt nicht theoretisch reflektiert wird, dann sollten die Kategorien auch als verstehende Kategorien gesehen werden. Aristoteles analysierte das Weisen der Seinsverwahrung der ἀληθείαι: ἐπιστήμη, σοφία, τέχνη, φρόνησις und νόος. Die φρόνησις wird als die Weise gezeigt, in welcher die ζωή entdeckt werden kann. Die φρόνησις ergibt sich aus dem Bereich des λογιστικόν und nicht aus dem des ἐπιστημονικόν. Mittels der φρόνησις-Analyse erhielt Heidegger grundlegende Antriebe für *anderes Wissen*, er hat es als vortheoretische Form und als *Praxis* entwickelt.

Die aristotelische Bestimmung der praktischen Vernunft ist keine exzentrische Erfahrung, wie es für Heidegger der christliche Glaube ist, sondern eine Auffassung, die begrifflich artikulierbar ist und deshalb im Sinne einer Phänomenologie des Lebens fruchtbar gemacht werden kann. Und wenn Aristoteles der für die philosophische Tradition maßgebliche Denker ist, lässt sich diese Tradition auf ihn zurückverfolgen. Ihre Festlegungen und Selbstverständlichkeiten lassen sich abbauen, so dass man in ihrem Anfang zugleich auf das in ihr Verdeckte und Verlorene kommt. Der Ursprung der ontologischen Begrifflichkeit stammt 1) aus der Grunderfahrung des *Seienden in Bewegung* (κίνησις) und 2) aus den hergestellten und in Gebrauch genommenen Umgangsgegenständen (πράγματα).

5.3 Die strukturalen 'Homologien' zwischen *Nikomachische Ethik* und *Sein und Zeit*

Die existenziale Analytik Heideggers und die praktische Philosophie Aristoteles' erlauben in mannigfaltigem Maße eine vergleichende Betrachtung und weisen so zahlreiche *Homologien* auf. Franco Volpi ist der Hauptvertreter der These gewesen, der zufolge *Sein und Zeit* eine moderne Übertragung der *Nikomachischen Ethik* ist;⁹⁷ freilich hat Heidegger die Spuren ziemlich verwischt. Diese *Homologien* werden besonders deutlich in drei Grundproblemen: 1) das Problem der *Wahrheit*, die man im ontologischen Sinn als *Erschlossenheit* (ἀλήθεια) versteht; 2) das Problem der *Konstitution der Subjektivität*, die man als Dasein auslegt und 3) das Problem der *Temporalität*, die man im ursprünglichen Sinn als Sein-Können betrachtet (vgl. Volpi 1984, 67-156). Von diesen drei Grundaspekten werde ich das zentrale Problem der *Konstitution der Subjektivität* entfalten, weil Heidegger genau in diesem Punkt die verschiedenen Seinsarten (*Dasein*, *Zuhandenheit* und *Vorhandenheit*) verarbeitete. Diese Klassifikation ist besonders wichtig, um die Zugehörigkeit von Mensch und Welt zu bestimmen.

Zuerst kam Heidegger auf Aristoteles durch die Analyse der Bedeutung des Seins als Wahrheit in dem VI. Buch der *Nikomachischen Ethik* (vgl. GA 21). Diese Interpretation wurde aus der Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls entwickelt, so dass die Phänomenologie in ihrer Methode und ihren Grundproblemen umgewandelt wurde. Heidegger konzentriert sich auf den ursprünglichen Charakter des menschlichen Daseins. Er wollte die traditionale Auffassung vom menschlichen Leben als 'Subjektivität' überwinden, indem er den *enthüllenden* Charakter des Daseins (ἀλήθεια) aufdeckte. Die husserlsche Auffassung von der transzendentalen Subjektivität, d.h. die kognitiven Akte theoretischer Art, konnte das Problem nicht lösen.⁹⁸ Dieser Vorrang der theoretischen Akte ist für Heidegger

⁹⁷ Zu dieser These vgl. Volpi 1984, 65-150; 1988, 1-41; 1989, 225-240; 1996, 33-65; 2003, 26-37; 2006, 237-258; 2007a, 31-51; 2007b, 29-50; 2007c, 165-180.

⁹⁸ „In un'interpretazione del VI libro dell'*Etica Nicomachea* risalente agli anni del primo insegnamento di Friburgo, ma della quale rimangono tracce evidenti nei corsi marburghesi e in *Essere e tempo*, Heidegger crede di poter individuare nella trattazione aristotelica delle virtù dianoetiche l'elaborazione di altrettante determinazioni della vita umana consiente, che Husserl aveva invece appiattito sulle sole categorie della *theoria*” (Volpi 1984, 91).

unsachgemäß. Das Problem der *Hermeneutik der Faktizität* in *Sein und Zeit* bezieht sich mit dem phänomenologischen Zugang zu den aristotelischen Komponenten. In Heideggers Auslegung hat die ἀλήθεια von Aristoteles eine intentionale Dimension: jede *dianoätische Tugend* der Seele entdeckt einen anderen Aspekt der Realität.

Nach der Aneignung der aristotelischen Philosophie hält Heidegger an der Überzeugung fest, dass die θεωρία keine bevorzugte Art für die Menschen ist, mit den Dingen der Welt umgehen zu können. Vor der θεωρία stehen die ποίησις und die πράξις. (vgl. Volpi 1984, 92-93). Die θεωρία ist eine Modifikation dieser primär auf die ποίησις und πράξις orientierten Sicht, d.h. eine Modifikation des Seins des Seienden, verfügbar für den Gebrauch. In dieser kühnen Interpretation des VI. Buches der *Nikomachischen Ethik* erweitert Heidegger den thematischen Horizont der Phänomenologie aber nicht um eine theoretische Version der Subjektivität „...Heidegger discovered in Aristotle a phenomenology of human existence richer and more original than that developed by Husserl“ (Volpi 2007a, 36). In Aristoteles entdeckt Heidegger die drei grundlegenden Verhaltenweisen des Lebens: ποίησις, πράξις, θεωρία und die drei entsprechenden Weisen der Seinsverwahrung: τέχνη, φρόνησις und σοφία. In diesem Rahmen zeigt sich klar, dass sich zwischen *Sein und Zeit* und der *Nikomachischen Ethik* viele Übereinstimmungen in Begriffen, Problemen und der Fachsprache ergeben. „The first obvious correspondence is the one among the three fundamental ways of being, distinguished by Heidegger during the 1920s and in *Being and Time*, i.e. *Dasein*, *Zuhandenheit* und *Vorhandenheit*, with the three Aristotelian determinations of *práxis*, *poíesis* and *theoría*“ (Volpi 2007a, 36).

Die θεωρία ist das entdeckende Verhalten, das einen beschreibenden, beschauenden und konstatierenden Zweck hat. Es sucht die reine und einfache Betrachtung des Seienden. Die spezifische Wissensart, welche ihm entspricht, ist die σοφία. Wenn sich das menschliche Leben auf diese Wissensart beschränkt, erscheint – nach Heidegger – das Seiende als bloße *Vorhandenheit*, d.h. als neutrale und gleichgültige Anwesenheit.⁹⁹ Die ποίησις ist das

⁹⁹ „For Heidegger, *Theorie* is no longer concerned with the contemplation of necessary objects. Theory in Heidegger involves stepping back from the world, and conducting a cold analysis of things seen as merely present in the world. [...]. Theoretical behavior is looking at things,

entdeckende Verhalten, das einen *produktiven* und *hantierenden* Zweck hat, wenn man die Herstellung von Werken oder *Artefakten* verfolgt. Die Wissensart der τέχνη führt diese Haltung zum Erfolg. Heidegger bestimmt diese Seinsart als *Zuhandenheit*, d.h. über etwas zu verfügen. Er weist oft in seinen Schriften darauf hin, dass die τέχνη kein Vorgang sei, sondern ein Wissen, eine Erkenntnis, somit eine Weise des ὀληθεύειν. In der τέχνη, die das Herstellen leitet, führt sich der Mensch das Aussehen einer Sache vor Augen. Die πράξις ist das entdeckende Verhalten, das die Handlungen vollzieht. Die Wissensart der φρόνησις führt die πράξις zum Erfolg hin. „The hypothesis that one could put forward is that, as human life in its entirety has for Aristotle the character of *práxis* [*Politics* I. 4. 1254-7], for Heidegger, too, *práxis* is a determining attitude that characterizes the fundamental structure of Dasein” (Volpi 2007a, 37).

Es ist klar, dass Heidegger die aristotelischen Kategorien nicht einfach nur anwenden wollte; er benutzte sie ganz frei, d.h. die Begriffe mussten mit seiner Analytik der Existenz zusammenpassen (Volpi 2007b, 38). Also veränderte er *Struktur, Charakter* und *Verbindungen* der Bestimmungen gründlich, so dass die Begriffe einen neuen ontologischen Charakter gewinnen und ihren früheren, *praktisch-ethischen* Charakter verlieren.¹⁰⁰ Nach Heidegger sind ποίησις, πράξις, θεωρία Verhaltenweisen des Daseins und nicht nur bloße Bestimmungen. Eine andere bedeutende Verwandlung besteht in der *Verschiebung* der hierarchischen Anordnung der drei Seinsarten (Volpi 2007b, 38). Die höchste Verhaltenweise ist nicht mehr die θεωρία, sondern die πράξις, weil die πράξις die tiefste Seinsart des Daseins und die ontologische Wurzel der Existenz ist. „Aufgrund dieser strukturellen Verlagerung ändert sich ebenso das Verhältnis der *praxis* zu den beiden anderen Bestimmungen: die *Zuhandenheit* (die der Verhaltenweise der *poiesis* entspricht) und die *Vorhandenheit* (die der Bestimmung der *theoria* korrespondiert)“ (Volpi 2007b, 39). Θεωρία und ποίησις hängen von der πράξις ab. *Vorhandenheit* (θεωρία) und *Zuhandenheit* (ποίησης) beziehen sich also für Heidegger grundsätzlich auf das Dasein

without looking at them in terms of use. [...]. *Theorie* is not an entirely separate realm of dianoetic activity, but is already permeated with the productive” (Hanley 2007).

¹⁰⁰ „Heidegger cancellerà scrupolosamente ogni traccia di questa determinazione pratica e ricondurrà il carattere aperturale dell’esistenza non all’avare-da-essere, bensì all’orizzonte dell’essere stesso” (Volpi 1984, 95). „La differenza fondamentale rispetto ad Aristotele è che Heidegger eleva queste determinazioni pratiche a connotazioni ontologiche dell’essere stesso dell’uomo” (Volpi 1984, 113).

(πρᾶξις). „In fact, *Zuhandenheit* and *Vorhandenheit*, indicate the ways of Being in which a being respectively can be found according to the disposition of being-there, which is 'originary *práxis*', a disposition which can be observational and contemplative, or productive and manipulative. *Póiesis* and *theoría* are two modalities of the unitary disposition of existence that Heidegger calls 'concern' (*Besorgen*)¹⁰¹” (Volpi, 2007a: 37).

Auf diese Art führt Heidegger die ποιήσις und die θεωρία zu einer anderen, ursprünglicheren Bestimmung: der πρᾶξις. So wird die Verbindung zwischen *Zuhandenheit* und *Vorhandenheit* gezeigt, und weiterhin die zwischen diesen beiden und dem Dasein, d.h. das Dasein wird als die ursprüngliche πρᾶξις betrachtet. Entgegen der traditionellen Vorstellung stellt Heidegger die Idee vor, die θεωρία sei überhaupt nicht die ursprüngliche Bestimmung des menschlichen Daseins, sondern eine Abwandlung bzw. ein abgeleiteter Modus der *poietischen* Bestimmung. „Ontologization, the hierarchical movement and the unitary structuring are therefore the determining transformations to which Heidegger subjects the Aristotelian determination of *práxis*, *poíesis* and *theoría*“ (Volpi 2007a, 37). Aristoteles bot nach Heidegger – so Volpis These – die erste Analyse der fundamentalen Bestimmungen des menschlichen Daseins an, konnte aber nicht die letzte *zeitliche* Grundlage des Daseins erreichen, weil er in der naturalistischen Metaphysik der Anwesenheit gefangen blieb.

Heidegger bestimmt das Dasein aus einem *praktischen Horizont* heraus, welchen er der aristotelischen Analyse entnimmt und ontologisiert. In §4 und §9 von *Sein und Zeit* stellt Heidegger das Dasein als *Zu-sein* dar, d.h. das Dasein kann nicht auf theoretische Weise in seinem eigenen Sein *entdeckt* werden. „However the insistence with which Heidegger retracts the practical connotation of existence allows us to conjecture that we may see in this the true Heideggerian understanding of modality of Being of human existence in the epoch of *Being and Time*“ (Volpi 2007a, 39). Von hier aus kann man genau

¹⁰¹ „'Concern' [*Besorgen*] refers to Dasein as caught up in the world of things, entities and abstractions, as involved in the world and as "seeing" the world. "Seeing" here is to be understood as the understanding and interpretation of the entities with which Dasein finds itself already "alongside"; it designates a way of comporting oneself towards beings. In circumspective concern, Dasein sees things as "ready-to-hand"; in theoretical observation, it sees things as "present-at-hand"” (Hanley 2007).

verstehen, was Heidegger mit dem Begriff *Sorge* als praktische Neubestimmung der husserlschen Intentionalität sagen wollte.¹⁰²

Heidegger begründet den ontisch-ontologischen Vorrang des Daseins und kritisiert die metaphysische Unterscheidung zwischen Mensch-Natur, Subjekt-Objekt und Bewusstsein-Welt, weil diese Begriffe auf eine falsche *Differenz* zwischen Theorie und Praxis begründet worden seien. *Im Gebrauch der Dinge haben die Menschen etwas mehr als die eigene Handlung zum Ziel* (vgl. Hanley 2007). Die praktische Bestimmung des Daseins impliziert das Verlassen des traditionellen und mentalistischen Modells des reflexiven Bewusstseins,¹⁰³ weil das Dasein nach Heidegger nicht nur Wahrnehmung und theoretische Erkenntnis ist, vielmehr hat das Dasein im technisch-praktischen Sinn seine sensorischen und emotionalen Stimmungen und Kenntnisse im ontologischen Vorrang. *Dasein ist Vollzug, Handeln und Tun.* „In this way, Heidegger takes a twofold distance from the metaphysical tradition, in which the specificity of human life was traced back to the objectifying and reifying categories of pure observation, and by large gave too much emphasis to the theoretical, to presence and consciousness, privileging the higher cognitive and rational acts“ (Volpi 2007a, 41). *In-der-Welt-sein* bedeutet die grundlegende *Praxis* des Daseins, welches beide Möglichkeiten hat, mit den Dingen umzugehen, d.h. entweder *Zuhandenheit* oder *Vorhandenheit*.

¹⁰² „In un senso più radicale e più profondo, invece, la *praxis* sarebbe la forma di movimento (*kinesis*) propria del vivere dell'uomo in generale, e le *poiesis* e la *epistēmē* sarebbero allora modo dell'attuarsi di questa *praxis* originaria, sarebbero attuazioni del movimento specifico della vita umana” (Volpi 1984, 96).

¹⁰³ „Per Heidegger, l'assunzione tradizionale dell'atteggiamento teoretico-constatativo quale modo conoscitivo originario e determinante significa un duplice misconoscimento. Significa anzitutto un misconoscimento della modalità del rapportarsi dell'essere alle cose, del prendersi cura di esse (Besorgen), che dapprima e per lo più è un avere a che fare con esse nella disposizione tecnico-practica (*Zuhandenheit*) e che solo secondariamente può essere osservazione di esse come semplici presenze (*Vorhandenheit*)” (Volpi 1984, 98).

§6. Der fundamentale Unterschied zwischen *Vorhandenheit* und *Zuhandenheit*

Die Analyse des Unterschieds zwischen *Vorhandenheit*, *Zuhandenheit* und *Dasein*, die Heidegger in *Sein und Zeit* macht, gilt als Grundlage einer phänomenologisch-hermeneutischen Auffassung.¹⁰⁴ Mit dem Terminus *existentielle Analytik* bezeichnet Heideggers Programm eine strenge Analyse des menschlichen Lebens, damit wollte er die theoretische Verfehlung der Faktizität des Lebens durch die Phänomenologie vermeiden. Er stößt bei der Analyse des menschlichen Daseins als einem *In-der-Welt-sein* auf das Phänomen der Alltäglichkeit (vgl. SuZ, 66). Was wollte Heidegger in *Sein und Zeit* grundlegend zeigen?: „*Being and Time* seeks to show that much of everyday activity, of the human way of being, can be described without recourse to deliberate, self-referential consciousness, and to show how such everyday activity can disclose the world and discover things in it without containing any explicit or implicit experience of the separation of the mental from the world of bodies and things“ (Dreyfus 1999, 58-59).

Der neue Ansatzpunkt von Heideggers Existenzialanalyse ist das Ausgehen des Menschen vom Umgang *mit* der Welt und vom Umgang *in* der Welt und mit dem innerweltlichen Seienden.¹⁰⁵ Welt wird nicht als Gegensatz zum Dasein, sondern als immer schon mit dem Dasein mitgegebener Erfahrungsraum verstanden. Der Umgang hat sich aufgefächert in eine Mannigfaltigkeit der Weisen des Besorgens. In der Analyse des Besorgens arbeitet Heidegger das vernehmende Erkennen heraus, d.h. „Heidegger zeigt die ontologische Aufwertung des praktischen Wissens an“ (Figal 1992, 64). Das hantierende, gebrauchende Besorgen besitzt seine eigene *Erkenntnis* (vgl. SuZ, 66). Das menschliche Dasein in der Welt ist immer schon da in der Weise des *Gebrauchens*. Heidegger eröffnet einen Weg, den Gebrauch der Dinge im Sinne einer $\pi\rho\alpha\acute{\xi}\iota\varsigma$ zu verstehen (vgl. SuZ, 62). „Der eminente Modus ist hier das »In-der-Welt-sein«, das heißt der umsichtige Umgang mit den Dingen“ (Gethmann 1988, 148).

¹⁰⁴ Vgl. Brandom 1997, 531-549.

¹⁰⁵ „Zentralbegriff des pragmatischen Programms Heideggers ist der (in der Literatur auffallend wenig gewürdigte) Begriff des »Umgangs«“ (Gethmann 1988, 145).

Das Verstehen eines Dinges bzw. eines Sachverhaltes oder einer Situation vollzieht sich im *Gebrauch*. Die Gesamtheit der Welt ist im Voraus zu verstehen, um den dinghaften Gebrauch bestimmter Situationen verstehen zu können. Nach Gethmann gilt diese Analyse für einen neuen *Pragmatismus der Lebenswelt*.¹⁰⁶ Heideggers Ansatz ist *pragmatisch*, denn das Handeln – welches nichts anderes bedeutet als *umgehen* –, gilt als die grundlegende Struktur des Daseins. Pragmatisch ist auch die Verknüpfung von Handeln und Erkennen, weil „die Sphäre des Handelns nicht ein abgeleitetes Phänomen darstellt“ (Gethmann 1988, 144). Dies bedeutet ein *Paradigmenwechsel*: „vom Bewusstsein zum Handeln“ (vgl. Gethmann 2007).

6.1 Das ontologische Primat der *Zuhandenheit*

Heidegger versuchte, die von Aristoteles keineswegs bestimmte Einheit zwischen den drei grundlegenden Verhaltenweisen des Lebens: *ποίησις*, *πρᾶξις* und *θεωρία* zu finden (vgl. Volpi 2007b; McNeill 1999, 68). Dafür schlägt Heidegger eine Umwandlung in der Struktur der Verhaltensweisen und eine Neuauslegung der Begriffe *ἐνεργεία* und *δύναμις* vor.¹⁰⁷ Dieser Umwandlung zufolge ist die *θεωρία* ein Derivat der *ποίησις* auf der Basis der Temporalität. *Ποίησις* ist die entdeckende Haltung, die einen produktiven und hantierenden Zweck hat, und sie erschließt die Welt als *Zu-handen-heit*. *Θεωρία* ist entdeckende Haltung, die einen beschreibenden, beobachtenden und konstatierenden Zweck hat, und sie erschließt die Welt als *Vor-handen-heit*. Diese Verschiebung Heideggers im Primat der *θεωρία* für *ποίησις-πρᾶξις* bestimmt eine neue Auslegung des Seins, welches nicht mehr *statisch* sein kann, sondern *kinetisch* wird (vgl. Gethmann 1988, 144).

Das Verstehen der Dinge als *Zuhandenheit* setzt die *hermeneutische Situation* voraus, d.h. das Vor-Verständnis des Daseins als *In-der-Welt-sein*. Für Heidegger ist unser alltägliches Sein praktisches Verhalten *in-einer-Welt* und es ist durch den instrumentellen *Umgang* mit dem *Zeug* bestimmt (vgl. SuZ, 66).

¹⁰⁶ „Die Philosophie von *Sein und Zeit* ist die im deutschsprachigen Bereich früheste Konzeption eines konsequenten *Pragmatismus*“ (Gethmann 1988, 143).

¹⁰⁷ Vgl. Minca, 2006b, 71-85.

„Heidegger proposes to demonstrate that the situated use of equipment is in some sense prior to just looking at things and that what is revealed by use is ontologically more fundamental than the substances with determinate, context-free properties revealed by detached contemplation“ (Dreyfus 1999, 61).

Durch seine Daseinanalytik versucht Heidegger, den bloß erkenntnistheoretischen Ansatz zu überwinden, indem er nunmehr den Akzent auf das konkrete *In-der-Welt-sein* als Grundstruktur des alltäglichen und durchschnittlichen Daseins legt. „In-der-Welt-sein, das heißt: Jeweils (immer schon) in bestimmten bedeutungsvollen praktischen Lebenssituationen zu sein“ (Rentsch 1989, 121). Diesen in einzelne Zusammenhänge differenzierbaren Zusammenhang der Vertrautheit mit den Dingen, in der wir auf bestimmte Weise sein können, nennt Heidegger *Welt*.¹⁰⁸ Die *Welt* ist niemals als ein *generelles Objekt* gegeben. Die *Welt* ist vielmehr eine Form unseres Daseins, d.h. wir existieren immer inmitten einer *Welt* (vgl. Luckner 2008, 46). Die traditionelle Ontologie hat das Phänomen der Weltlichkeit des Daseins übersprungen, weil sie ein Subjekt hypostasiert. In der neuzeitlichen Philosophie wurde das Verhältnis Subjekt-Welt als eine *gegenüberstehende* Erkenntnisrelation aufgefasst; dies wird besonders deutlich bei Descartes.

Aus der temporalen Analyse des Daseins inmitten seiner Umwelt und seines spezifischen *umsichtigen Besorgens* enthüllt sich sein Wesen, d.h. die *Sorge* als die Fundamentalstruktur des *In-der-Welt-seins*, welches das Dasein selbst ist. Das Dasein ist immer *In-der-Welt-sein* und die primäre Weise, *In-der-Welt* zu sein, ist die *Sorge*, die ein tätiges Umgehen mit etwas ist. „Mein »In-der-Welt-sein« ist keine Eigenschaft meiner Person, sondern eine Form meines Lebens“ (Rentsch 2003, 59). Nach Heidegger hat man bisher die Analyse des Daseins vom Standpunkt der durchschnittlichen Alltäglichkeit und *πρᾶξις* her übersehen, weil man von falschen Fundierungsverhältnissen ausging: Die ursprüngliche Perspektive der Alltäglichkeit wurde ersetzt durch die theoretische Auffassung.¹⁰⁹ Ohne Zweifel betont Heideggers *πρᾶξις* -Analyse

¹⁰⁸ Hubert Dreyfus sieht in Heideggers Weltbegriff die genuine Leistung von *Sein und Zeit* überhaupt. „The description of the world as having a distinctive structure of its own that makes possible and calls forth Dasein’s ontic comportment is the most important and original contribution of Being and Time“ (Dreyfus 1991, 89).

¹⁰⁹ Heidegger entwickelt diese Gedanken auch aus der Kritik an Descartes und insbesondere an dessen Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa*, also von Geist und Körper, die bei

die *sozialen* und *pragmatischen* Aspekte der Weltkonstitution (vgl. Dreyfus 1991, 89ff.; Brandom 1997, 540).

Bei der Analyse des *In-der-Welt-seins* haben wir es demzufolge nicht primär mit den Bestimmungen einer Erkenntnisrelation zu tun, sondern mit der Bestimmung eines bestimmten tätigen „Umgangs *in* der Welt und *mit* dem innerweltlich Seienden“ (SuZ, 66). Statt des abgeleiteten Modus der reinen Theorie sucht die Daseinanalytik das Seiende des alltäglichen Umgangs zu thematisieren. „Die nächste Art des Umgangs ist, wie gezeigt wurde, aber nicht das nur noch vernehmende Erkennen, sondern das hantierende, gebrauchende Besorgen...“ (SuZ, 67). Dies bedeutet, dass sich die Analyse im Bereich der menschlichen Tätigkeit bewegen muss. „Die Griechen hatten einen angemessenen Terminus für die »Dinge«: πράγματα, d. i. das, womit man es im besorgenden Umgang (πρᾶξις) zu tun hat“ (SuZ, 68).¹¹⁰ Die Seinsart, die dem Dasein zunächst alltäglich begegnet, ist das Seiende, das von Heidegger als *Zeug* bezeichnet wird. „Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das *Zeug*“ (SuZ, 68).

Phänomenologisch lässt sich die Vorstellung, dass wir primär in einer Welt von Dingen leben, nicht akzeptieren. Es sind nicht zuerst die Dinge vorhanden, die dann als *Zeug* zu etwas benutzt werden können, sondern umgekehrt: *Zuerst und immer schon hantiert das Dasein mit Zeug*. Das, womit wir jeweils umgehen, ist uns primär nicht als schon vorhandenes Ding gegeben, sondern als *zuhandenes Zeug*. „In seinem jeweiligen Gebrauchskontext ist das *Zeug* in seiner Dienlichkeit nicht bloß »da«, sondern jeweils »zur Hand«, zum Gebrauch verwendbar. Die Seinsart solchen uns überall umgebenden Zeugs nennt Heidegger deshalb *Zuhandenheit*“ (Rentsch 2003, 60). Die grundlegende Kennzeichnung des Zeugs besteht darin, dass es *um-zu-etwas* ist (vgl. SuZ, 68).

Das *Zeug* besitzt den Charakter der *Zuhandenheit* (vgl. SuZ, 69). Dieser primäre Modus stellt den engen Zusammenhang zwischen zu den verwirklichenden Zwecken, bzw. zu erreichenden Zielen, und dem dafür erforderlichen Handeln dar. Heidegger versteht die *πρᾶξις* als *technischen*

Descartes als nicht miteinander vermengbare Substanzen verstanden werden. Dementsprechend verwandelt sich auch die Verhältnisbestimmung von Mensch und Welt.

¹¹⁰ „Für die pragmatische Konzeption des Handelns ist die Handlungssphäre die methodische Basis für die Fundierung der besonderen kognitiven und operativen Modi, mit denen sich die Philosophie gewöhnlich beschäftigt (Gethmann 1988, 147).“

Umgang mit den Dingen (vgl. GA 25, 25). Dies bedeutet, dass Heidegger eine neue Interpretation des fundamentalen Unterschieds zwischen ποιησις und πρᾶξις darstellt (vgl. Volpi 2007b, 38; Pocai 2007, 55).

Im besorgenden Umgang mit dem Hammer sehen wir diesen als *Zeug* und keineswegs als Objekt, das Gewicht und Maß hat, also nicht in einer theoretischen Betrachtung (vgl. SuZ, 69). In der Situation gehe ich mit den Dingen der Welt als *Zuhandenheit* um, d.h. im *poietischen Sinn*. Ich sehe *etwas als etwas* bedeutet, dass die Dinge etwas mit mir und mit meinem Entwurf zu tun haben. Das Besorgen ist nur verständlich als grundlegende *Praxis der Sorge*, d.h. im *poietischen* Umgang mit den Dingen als *Zuhandenheit* (vgl. SuZ, 67). „Seeing things as *zuhanden*, then, is seeing them poietically and in terms of possibility for production and use. But using something involves a prior understanding of being, and therefore of the being of Dasein: this is accomplished through the dynamic structure of transcendence, Dasein's fundamental *praxis*, which is the movement of Dasein in understanding possibilities” (Hanley 2007).

Dasein ist immer schon in der *Welt*, und der tätige Umgang geht immer der theoretischen Betrachtung voraus (vgl. Pocai 2007, 52). Das abstrakte kartesianische Subjekt der Philosophie wurde von Heidegger abgelehnt. Den idealistisch-abstrakten Ansatzpunkten des Neukantianismus stellt Heidegger eine Thematisierung der konkreten Welt der *Alltäglichkeit* und der *Durchschnittlichkeit* entgegen: Es handelt sich für Heidegger um die *Umwelt* des Daseins überhaupt (vgl. SuZ, 65). Das Dasein ist in und mit der Welt und „der Zusammenhang der Welt [ist] der *Freiraum* unseres Handelns“ (Figal 1992, 66). Im Alltag, so Heidegger, betrachten wir Seiendes nicht, sondern wir gehen tätig mit ihm um.

So stellt sich der *besorgende Umgang* mit der *Umwelt* als ein konstituierender Modus des *In-der-Welt-seins* dar, der auf der spezifischen Seinsart der Gebrauchsdinge beruht und zugleich den ontologischen Zugang zur theoretischen Betrachtung der Wirklichkeit bildet. Dies deshalb, weil schon der praktische Umgang nach Heidegger seine eigene *Sichtart* hat. „Der gebrauchend-hantierende Umgang ist aber *nicht blind*, er hat *seine eigene Sichtart*, die das Hantieren führt und ihm seine spezifische Sicherheit verleiht. Der Umgang mit Zeug unterstellt sich der Verweisungsmannigfaltigkeit des

'Um-zu'. Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die *Umsicht*“ (SuZ, 69) [Hervorheb. d. Verf.]. Heidegger will darauf aufmerksam machen, dass wie das *praktische* Verhalten seine Umsicht hat, auch das *theoretische* Verhalten als eine gewisse Weise des Betrachtens „ursprünglich ein Besorgen [ist], [und] wie das Handeln *seine* Sicht hat“ (SuZ, 69), die nicht an der Wahrheit sondern am *Erfolg* orientiert ist (vgl. Gethmann 1988, 146). Das primäre Umgehen hat seine jeweils zugehörige *Umsicht*, d.h. ein »kognitives« Moment (vgl. SuZ, 67). Das Erkennen ist eine Funktion des Handelns und muss von der praktischen Lebenstätigkeit her erforscht werden. Heidegger bestimmt in diesem Zusammenhang die *Erschlossenheit* des Lebens für die Welt. Das Leben ist für die Welt aufgeschlossen und die Welt ist durch das Leben entdeckt.

Heidegger konzipiert die *Zeug-Zuhandenheit* gegen den Seinsbegriff der traditionellen Ontologie und er nennt *Vorhandenheit* die Dinge, die theoretisch betrachtet werden. Ein Ding ist *per definitionem* ein gegenüber anderen Dingen abgrenzbarer Gegenstand mit bestimmten Eigenschaften und kann daher von uns *als* Ding überhaupt nur unter einer bestimmten Perspektive thematisiert werden. Ohne unser praktisch-tätiges Dasein gibt es keine Dinge als Dinge. Der Umgang mit dem innerweltlich Seienden kann sich aber auf verschiedene Weisen vollziehen. Der Unterschied bezieht sich nicht auf verschiedene Entitäten, sondern auf eine verschiedene, von der Zugangsart des Daseins abhängige Seinsauslegung *desselben* Seienden. Vorhandene Dinge begegnen nur dem erkennenden Bewusstsein, Zeug nur dem tätigen Dasein.

Heidegger konzentriert sich auf die Beschreibung des Gebrauchswissens für begegnende Dinge. Methodischer Leitfaden ist hierbei der bereits genannte alltägliche und vorwissenschaftliche Umgang mit innerweltlichem Seiendem, der noch nicht in theoretischer Ding-Erkenntnis besteht, sondern im hantierenden, gebrauchenden Besorgen. „Das hergestellte Werk verweist nicht nur auf das Wozu seiner Verwendbarkeit und das Woraus seines Bestehens, in einfachen hand-werklichen Zuständen liegt in ihm zugleich die Verweisung auf den Träger und Benutzer“ (SuZ, 70). So verweisen die im Mittelpunkt stehenden Herstellungsprozesse auf beabsichtigte Verwendungen und benötigte Materialien, auf technisch versierte Produzenten sowie potentielle Konsumenten, die sich ihre gemeinsame Welt somit über die Teilnahme an verschiedenen Projekten erschließen. Die *Zuhandenheit* eines Zeugs besteht

darin, dass es *Bedeutsamkeit* hat (vgl. Brandom 1997, 534). Die Welt ist ein *praktischer Handlungszusammenhang*, worin die Dinge selbst *sozial konstituiert* sein müssen. „In der Struktur »Um-zu« liegt eine *Verweisung* von etwas auf etwas“ (SuZ, 68). Die Unterscheidung zwischen Dingen und Zeug lässt sich nun am anschaulichsten an den Handlungsschemata des Werkzeuggebrauchs zeigen.

Dieses dienliche Über-sich-hinaus-sein, das Verwiesensein in einer Ganzheit von Zeug, erfasst das Dasein. Das in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit tätige Dasein ist untheoretisch, aber nicht blind. Im Gegenteil, es verfügt über eine eigene Sicht, mit der es die Verweisstruktur von Zeug erfasst (vgl. SuZ, 69). Diese Umsicht ist entsprechend dem Verweisungszusammenhang immer schon über das einzelne Zeug hinaus, d.h. „Jedes Handwerkzeug gehört in einem Zusammenhang“ (Figal 1992, 65). Dieses Tätigsein in einem Verweisungszusammenhang ist nur möglich, weil es immer schon ein vorontologisches Erfassen dieser Verweisstruktur gibt. „Ein Zeug »ist« strenggenommen nie. Zum Sein von Zeug gehört je immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist“ (SuZ, 68). Die Umsicht des in seiner Alltäglichkeit tätigen Daseins operiert in einer Weise, die sich mit der Methode theoretischen Erkennens, letztlich der Bewusstseinsphilosophie, schlechterdings nicht vereinbaren lässt: Sie thematisiert nicht, und sie strebt kein explizites Wissen an. „Gebrauchswissen ist also immer Wissen von einem *Zusammenhang*, und es ist entscheidend, dass dieser Zusammenhang bei irgendwelcher Verrichtungen nicht in der Aufmerksamkeit steht“ (Figal 1992, 65).

Wir wissen, was ein Ding ist, weil wir *seine Funktion* in der Ganzheit verstehen können. Dem Charakter des Zeugs entnimmt Heidegger einen Bezug auf Ganzheit (vgl. SuZ, 68). Dinge stehen in einer Ordnung von Sachverhalten, Zeug in einer Ordnung von Funktionen, die als solche noch nicht einmal thematisch sind. „Insbesondere weist Heidegger die fundierungstheoretische Konzeption zurück, wonach die Sphäre der »Praxis« lediglich die Aufführung eines in der »Theorie« erfaßten prä-existenten Drehbuchs ist, wie es die traditionell leitende platonistische Handlungskonzeption darstellt. Vielmehr ist umgekehrt die Sphäre des lebensweltlichen umsichtigen Umgangs das methodische Fundament aller intentionalen Sonderformen, zu denen auch Theorie und Praxis gehören“ (Gethmann 1988, 146-147). Es handelt sich dabei

um ein Ganzes von Bedeutungszusammenhängen, wobei der reibungslose Ablauf funktionaler Verhältnisse eine Vertrautheit garantiert.

Natürlich kann ein Hammer als ein Ding aufgefasst werden. Aber soweit der Hammer als ein Ding aufgefasst wird, wird er gerade nicht als Hammer gebraucht. Die Benutzung des Hammers wäre nicht möglich, wenn er und nur er thematisiert wäre. „Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische »Handlichkeit« des Hammers“ (SuZ, 69). Wenn ich mit einem Hammer hantiere, thematisierte ich ihn gerade nicht als ein Ding mit bestimmten Eigenschaften. Ich weiß schon, was ein Hammer ist, wenn ich mit dem Hammer umgehe.

Diese primäre Erschlossenheit und Vertrautheit des Menschen mit den Dingen bezeichnet Heidegger als *Verstehen* (vgl. Gethmann 1988, 148). Die Umsicht ist ein implizites Verweisswissen, das nur dann funktioniert, wenn nichts Einzelnes durch Thematisierung aus seiner Verweisstruktur herausgerissen wird. „Die Verweisungen der Gegenstände sind die Bezüge zwischen ihnen, die instituiert werden durch die Bezüge der Praktiken, in denen sie auf diese beiden Weisen eine Rolle spielen. Die Rolle eines Gegenstandes (seine Bewandnis) wird von den Praktiken bestimmt, in denen er auf angemessene Weise gebraucht wird, und von den Praktiken, in denen er auf geeignete Weise hervorgebracht werden kann“ (Brandom 1997, 537).

Nur wenn man mit dem Hammer in der Hand immer schon beim Nächsten ist: dem Nagel, der Stelle an der Wand, dem aufzuhängenden Bild..., nur dann gelingt das Einschlagen des Nagels. Als Zeug steht der Hammer in einem Praxiszusammenhang, ohne den er nicht Zeug sein kann. Da gibt es einen Bedeutungszusammenhang, auf den ich handelnd eingespielt bin, auch ohne ihn im Einzelnen zu erkennen. Wir *leben* in dieser Bedeutung. „Gebrauchswissen ist die Vertrautheit mit einem Zusammenhang“ (Figal 1992, 65). Heidegger hat diese Weise des Verstehens *Umgang* genannt, d.h. Verstehen nicht nur theoretischer Natur, sondern auch praktischer Art. Diese besondere Weise des *Wissens* um seine Welt zeichnet sich als eine vorthematische Orientierung innerhalb typischer Handlungsschemata aus. So ist das zunächst unthematisch Erfahrene eine mehr oder minder vertraute Situation.

Die Dinge, die uns im Erkennen präsent sind, haben den Seinscharakter der *Vorhandenheit*; das Zeug, mit dem wir tätig umgehen, den der

Zuhandenheit. Auch wenn Heidegger sich bemüht, eine grobe erkenntnistheoretische Trennung von Theorie und Praxis zu vermeiden, bleibt die Tatsache, dass in *Sein und Zeit* die *Zuhandenheit*, die von ihm als „*die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es 'an sich' ist*“ (SuZ, 71) gedeutet wird, einen grundlegenden Vorrang erhält. Heidegger misstraut nur der Verabsolutierung der *Vorhandenheit*. „Damit Erkennen als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer *Defizienz* des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt“ (SuZ, 61). Das Erkennen kann sich nicht mehr nur als Vorstellen eines ständig Vorhandenen verstehen, sondern muss sich an der Umsicht des Besorgens im pragmatischen Kontext messen. „Viel mehr geht es darum, deutlich zu machen, daß das Erkennen eine Modifikation des Handelns ist“ (Gethmann 1988, 150). Im Vergleich zur primären alltäglichen Praxis ist in der Seinsart der *Vorhandenheit* ein Verlust des alltäglichen Weltverhältnisses festzustellen.

Es muss also betont und festgehalten werden: Heidegger will die Trennung von *Theorie* und *Praxis* bzw. von *Vorhandenheit* und *Zuhandenheit* überwinden, für ihn setzt die *Theorie* die *Praxis*, d.h. den alltäglichen, tätigen Umgang in der Welt als eine eigenständige Sicht, voraus. Die theoretisch-abstrakte Betrachtungsweise der Wissenschaft wird von Heidegger auf die Priorität der praktischen Zusammenhänge bezogen und auf sie gegründet. Mit der Unterscheidung von *Zuhandenheit* und *Vorhandenheit* ist nach Heidegger ein neuer Zugangspunkt zur Grundstruktur der *Sorge* gegeben, indem durch die Darstellung von bestimmten Seinsmodi wie *Zuhandenheit* und *Vorhandenheit* die Auslegung des Daseins als im Wesentlichen auf eine *Umwelt* bezogene *Sorge* erfolgt. Sowohl die *Zuhandenheit* als auch die *Vorhandenheit* verschmelzen in der *Sorge*.

6.2 Die drei Transformationen des Zuhandenen

Wenn alles funktioniert, verweist das Zeug immer auf etwas anderes, von Seiendem auf Seiendes. Im Störfall jedoch, wenn die zuvor stillschweigende Ordnung aussetzt, wenn das Zeug „auffällig“, „aufsässig“ oder „aufdringlich“ wird (vgl. SuZ, 73), d.h. wenn es unbrauchbar und kaputt ist, wenn es fehlt, oder

wenn es im Weg liegt und stört, ändert sich alles. „The disturbance makes us aware of the function of equipment and the way it fits into a practical context“ (Dreyfus 1999, 99). Im *defizienten* Modi seiner Zuhandenheit bzw. seiner *Unzuhandenheit* macht das zuvor unthematische Zeug die Umsicht auf sich aufmerksam. „Die Modi der Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit haben die Funktion, am Zuhandenen den Charakter der Vorhandenheit zum Vorschein zu bringen“ (SuZ, 74).

Auffällig wird das Zeug, wenn es unbrauchbar geworden ist, zum Beispiel beschädigt oder ungeeignet. Das Zeug fällt in seiner Disfunktionalität auf. „But for most normal forms of malfunction we have ready ways of coping, so that after a moment of being startled, and seeing a meaningless object, we shift to a new way of coping and go on“ (Dreyfus 1999, 71). Dadurch wird es allerdings noch nicht als ein isoliertes Ding angesehen, sondern weiterhin als Zeug, wenn auch als ein Zeug in seiner Auffälligkeit als unbrauchbares. *Aufdringlich* wird es, wenn es vermisst wird, zum Beispiel beim Fehlen eines benötigten Werkzeugs oder Gliedes in der Kette des Handlungsschemas. Ein bestimmtes Zeug wird dringlich gebraucht und fehlt. „Indeed, when equipment temporarily breaks down and circumspection becomes deliberate, involved users no longer encounter equipment as transparent, but as heaving specific characteristics that are different from those they counted on“ (Dreyfus 1999, 77). *Aufsässig* schließlich, wenn die Arbeit unerledigt bleibt. „A situation in which a piece of equipment is missing can be the occasion for a transition from the unavailable to the occurrent. Heidegger points out that in such cases the elements in the situation that are not missing lose the character of availability and reveal themselves in the mode of mere occurrence“ (Dreyfus 1999, 79).

Im Gebrauch des Zeugs ist die Funktion zwar immer gegenwärtig, kann aber nicht zugleich *als Funktion thematisiert* werden (vgl. Luckner 2002, 877). Im Vorhandenen sind aber die gelebten Bedeutsamkeiten des Zuhandenen verschwunden. Mit der Verwandlung des Zuhandenen ins Vorhandene werden die Dinge im strengen Sinn zu *Gegenständen*, die in theoretischer Einstellung erforscht werden können. „Only when absorbed, ongoing activity is interrupted is there room for such theoretical reflection“ (Dreyfus 1999, 79). Dies bedeutet, dass „das innerweltlich Seiende *an sich*, wesentlich, zuhanden ist und nur in Folge einer Abstraktion in die Vorhandenheit absinken kann“ (Pocai 2007, 57).

Demgegenüber charakterisieren *Unauffälligkeit*, *Unaufdringlichkeit* und *Unaufsässigkeit* positiv das Zuhandene. In seiner Unzuhandenheit¹¹¹ isoliert sich das Zeug und droht für einen Moment, in eine andere Seinsart zu gleiten: das Ding. „Das Unbrauchbare liegt nur da, – es zeigt sich als Zeugding, das so und so aussieht und in seiner Zuhandenheit als so aussehendes ständig auch vorhanden war. Die pure Vorhandenheit meldet sich am Zeug, um sich jedoch wieder in die Zuhandenheit des Besorgten, d.h. des in der Wiederinstandsetzung Befindlichen, zurückzuziehen“ (SuZ, 73).

Von der angemessenen Distinktion des ontologischen Gegensatzpaares *Zeug* und *Ding* scheint nicht nur das Gelingen der Alltagspraxis des Daseins, sondern auch die Korrektur der Philosophiegeschichte abzuhängen. Die Kategorie der Vorhandenheit hat nach Heidegger als Korrelat das theoretische Erkennen. „Die ontologische Genesis des wissenschaftlichen Wissens setzt also bei den typischen Störungen der Werkwelt an [...]. Mit Hilfe dieser Fundierungskonzeption versucht Heidegger den Nachweis, dass die Sphäre des Handelns auch gegenüber dem wissenschaftlichen Erkennen methodisch primär ist“ (Gethmann 1988, 153).

Tatsächlich *meldet* sich die Welt im Störfall (vgl. SuZ, 75). Der Störfall begegnet nur dem tätigen Dasein, er ist immer noch ein „Modus des Besorgens“ (vgl. SuZ, 73). Nur weil das Dasein im Störfall noch involviert ist, kann es den Verweisungszusammenhang erkennen. Nur weil das Worum-willen leer läuft, kann überhaupt von einer Störung die Rede sein. Wieder formuliert Heidegger kontrastiv: „Was aber die Unverwendbarkeit entdeckt, ist nicht das hinsehende Feststellen von Eigenschaften, sondern des gebrauchenden Umgangs“ (SuZ, 73). Die Grundstruktur dieses Umgehens mit der Welt nennt Heidegger *Sorge* – das tätige Umgehen mit etwas, d.h. die basale „Vertrautheit mit Welt“ (SuZ, 76). „Im Umgang mit bestimmten Dingen in einem Zusammenhang können wir auf eine bestimmte Weise sein, und diese Dinge sind uns wichtig, *weil* wir im Umgang mit ihnen auf eine bestimmte Weise sein können“ (Figal 1992, 65-66).

Dinge sind nicht von vornherein immer schon da. Sie entstehen, wenn das Dasein sich aus seiner ursprünglichen Tätigkeit heraussetzt und eine

¹¹¹ In der Tat unterscheidet Heidegger zwischen dieser Unzuhandenheit oder *defizienten Modi* (Auffälligkeit, Aufdringlichkeit, Aufsässigkeit) und der reinen Vorhandenheit (vgl. Dreyfus 1991, 75ss; Pocai 2007, 57).

betrachtende Erkenntnishaltung einnimmt, die sich im Bereich des Denkens zur Bewusstseinsphilosophie ausgebildet hat. Erst in dieser Betrachtung kommt den Dingen ihre Seinsart der Vorhandenheit zu, die sie vereinzelt und ihrer Ganzheit beraubt. Zeug ist immer schon über sich hinaus beim nächsten und übernächsten Zeug. „Das Sein des Zuhandenen hat die Struktur der Verweisung – heißt: es hat an ihm selbst den Charakter der *Verwiesenheit*“ (SuZ, 83). Alles Wozu einer Verweisung hat selbst wieder bei etwas anderem seine *Bewandtnis* (vgl. SuZ, 84). Der Begriff Bewandtnis expliziert nicht nur den Bezug des Seienden auf die ganze Welt, sondern auch den auf das weltkonstituierende Dasein. „Die Bewandtnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es keine Bewandtnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit selbst gehört. Dieses primäre Wozu ist kein Dazu als mögliches Wobei einer Bewandtnis. Das primäre 'Wozu' ist ein Worum-willen. Das 'Um-willen' betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesenhaft um dieses Sein selbst geht“ (SuZ, 85-86). Als Bewandtniszusammenhang wiederum ist die Welt für uns 'bedeutsam', und zwar darin, dass wir in ihr sein und auch handeln können. „»Bewandtnis« und »Bedeutsamkeit« sind die Grundbestimmungen der Welt“ (Figal 1992, 67).

Bei der Transformation von Zeug in Dinge spielt nun eine bestimmte Art von Zeug eine wichtige Rolle: die Zeichen (vgl. SuZ, 73-86). Zeichen sind Zeige-Zeug, denn Zeichen sind dafür da, den Charakter der Verweisung, wie er für die Welt charakteristisch ist, eigens herauszustellen. Die Bedeutung eines Zeichens, die Erfüllung seiner Zeigefunktion, liegt in seinem utilitaristisch-instrumentellen *Gebrauch*. Die Zeichen haben einen Verweisungscharakter und auch eine Verweisungsfunktion. Ein Zeichen ist also etwas wie ein Meta-Zeug (vgl. Luckner 2008, 52). „*Zeichen ist ein ontisch Zuhandenes, das als dieses bestimmte Zeug zugleich als etwas fungiert, was die ontologische Struktur der Zuhandenheit, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit anzeigt*“ (SuZ, 82). Die Zeichen als Zeigezeug bilden die *Innenbeleuchtung* des Verweisungszusammenhangs. Im Prinzip kann alles als ein Zeigezeug verwendet werden, d.h. eine Verweisungsfunktion zugesprochen bekommen. Das Zeichen erschließt auf direkte Weise den Horizont, innerhalb dessen es

wirksam ist. „Darin unterscheidet es sich von gewöhnlichem Gebrauchszeug, dem Werkzeug etwa, das primär auf ein anderes Zeug und nur sekundär auf den Zeugzusammenhang verweist“ (Pocai 2007, 59). Jedes Zeug kann daher positiv den Verweisungszusammenhang zeichenhaft repräsentieren. „Signs are a type of equipment that in their functioning reveal their way of being and the context into which they fit [...]. Signs always function against a practical background that they presuppose and to which they direct our attention, [...] signs point out the context of shared practical activity, i.e., the world“ (Dreyfus 1999, 100-101). Durch den Gebrauch von Zeigezeug ist es nun möglich, die funktionalen Zusammenhänge, in denen der Zeuggebrauch sich abspielt, positiv zu vergegenwärtigen.

Die Welt ist zwar die Ganzheit des aufeinander verweisenden Zeugs, aber es gibt sie nur, weil Dasein weltlich ist, d.h. einen Rahmen um das nicht-daseinsmäßige Seiende schließt, das somit inner-weltlich ist. Dasein ist weder etwas Vorhandenes noch etwas Zuhandenes. Dasein ist ein dritter Modus des Seins. Wir – die Menschen – sind etwas *anderes*. Bezüglich unseres Daseins gibt es keine wesentlichen Eigenschaften, die uns als einer bestimmten Art von Dingen zukommen würde. Dasein hat keinen vorab geprägten Sinn und Zweck. Wir *existieren* nur. Dasein, das keine Entität ist, lässt nicht nur Zeug aufeinander verweisen, es verweist auf sich selbst. *“Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandtnis ist das Phänomen der Welt“* (SuZ, 86). Es verhält sich zu sich in alltäglichem, praktischem, über Zeug vermitteltem Tun. Zeug ist Über-sich-hinaus-sein, weil Dasein nicht In-sich-sein, sondern *In-der-Welt-sein* ist. Erst wenn Dasein auf ein Einzelnes gestoßen wird, versteht es explizit, dass es immer schon innerhalb einer Ganzheit tätig war und diese in Anspruch genommen hat. „Welt ist vorgängig mit allem Begegnenden schon, obzwar unthematisch, entdeckt“ (SuZ, 83).

In diesem Sinn hat die Weltlichkeit als Bedeutsamkeit Priorität. Hier zeigt sich deutlich, dass die Weltlichkeitsanalyse direkt aus einer τέχνη-ἐπιστήμη Interpretation der aristotelischen Ethik geschöpft ist. Das Sein der Gegenstände – ihre οὐσία in aristotelischer Sprache – ist nichts anderes als Fertigsein, Hergestelltsein im Sinne des *umweltlich zu Gebrauch Verfügbaren*. Deswegen hat die *Analyse des Zeuggebrauches* in der *Fundamentalontologie* Heideggers

eine bestimmte Funktion im Rahmen der Klärung, was *zu sein* heißt. Dies ist die Auffassung des Seins als *Zur-Verfügung-Hergestelltsein*. „Mit dieser Weichenstellung in Richtung Pragmatik der Weltkonstitution nehmen Heideggers Analysen zur Hermeneutik der Alltäglichkeit entscheidende Entwicklungen der Philosophie des 20. Jahrhunderts vorweg bzw. bereiten diese vor“ (Rentsch 2003, 61).

Kapitel III.

Die Technikphilosophie als Technikhermeneutik

Die Technik ist nicht das gleiche
wie das Wesen der Technik.
Heidegger (GA 7, 7)

In diesem dritten Kapitel werde ich versuchen, die Grundlage einer *hermeneutischen Technikphilosophie* zu beschreiben. Die Herausforderung besteht darin, die frühe hermeneutische Phänomenologie Heideggers in Rahmen einer Technikphilosophie anzuwenden. Eine Begründung von Technik muss die Möglichkeitsbedingung technischen Handelns thematisieren. Um die Frage danach stellen zu können, was ein Mittel des Handelns überhaupt ist, ist es erforderlicher sich auf die Innerseite der *praktischen Weltverhältnisse* zu begeben. Technik ist ein grundlegender Faktor der Alltäglichkeit geworden. Wir erleben einen raschen Technisierungsprozess der Kultur. Dafür stellt die frühe Technikphilosophie Heideggers eine einwandfreie Hilfe dar. Was es heißt, dass etwas die Position eines Mittels hat, kann nicht aus einer bloß anthropologischen Außenperspektive, sondern muss aus der phänomenologischen Auffassung bestimmt werden. Der Begriff des technischen Mittels ist aus der heideggerschen Auffassung insgesamt zu entwickeln.

Es geht in der Technikphilosophie um nichts weniger als um das *Sein* des Menschen, d.h. um die Weise, *wie* er ist. Der Brennpunkt einer hermeneutischen Technikphilosophie ist die *technische Praxis*. Das technische Handeln und das technische Wissen sind in diesem Begriff eingebunden. Technik ist etwas, was nicht ohne uns sein kann. Deshalb stellt man die Frage nach generellen Bestimmungen technischer Praxis. Die Technikphilosophie muss von daher verdeutlichen, was *technische Praxis* ist. Die Möglichkeit technischer Praxis muss in den Bedingungen des Handelns selbst gesucht werden. Die technische Praxis gehört zur Alltags- bzw. Lebenswelt, deshalb ist die Philosophie Martin Heideggers besonders geeignet.

Das vorliegende III. Kapitel gliedert sich in zwei Abschnitte: § 7. Die frühe Technikphilosophie Martin Heideggers; § 8. Die fundamentalen Aspekte der Technikhermeneutik.

§7. Die frühe Technikphilosophie Martin Heideggers

Martin Heideggers *Sein und Zeit* scheint – in §§ 14-18 und § 69 – eine überzogene *Theorie der Praxis*, die gerade die metaphysisch-technischen Implikationen aufweist. Die tiefe Absicht Heideggers war die reflexive Phänomenologie Husserls umzuwandeln. Die frühen phänomenologisch-orientierten Schriften Heideggers spielen eine wichtige Rolle, um diese Umwandlung zu zeigen. Wir leben schon immer in einer Welt von *praktischen* Bezügen (vgl. Kap. I. §3.2 und Kap. II. §6.2), d.h. im *Umgang* in der Alltäglichkeit. Das, was wir als Welt kennen, ist dabei niemals als ein generelles Objekt gegeben. Wir existieren *inmitten* einer Welt. Diese *Struktur* unseres Daseins nennt Heidegger das *In-der-Welt-sein*. Wir haben eine pragmatische Orientierung *in-der-Welt*: die Sorge. Dieser Umgang mit der Welt ist nicht *blind*, sondern er hat seine eigene Erkenntnisform. Die Theoretisierung ist ein abgeleiteter Modus, d.h. ein *Derivat*. Die traditionelle Ontologie hat immer schon dieses Phänomen übersprungen, weil sie von einem quasi-externen Standpunkt aus hypostasiert. Die kontemplative Tradition fand hier ihr Grab.

Heidegger gewinnt seine Konzeption der Technik früh, nämlich schon lange vor *Sein und Zeit* in den entstandenen Aristoteles-Interpretationen (vgl. Kap. II.). Wegen seiner Rezeption der aristotelischen Philosophie, gelangte Heidegger zu der Überzeugung, dass das Handeln nur unter der Maßgabe der *ποίησις* gedacht werden kann (vgl. Kap. II. §4.3). Die *ποίησις* muss aber mit dem Hintergrund der Begriffe von *οὐσία* und *κίνησις* verstanden werden, d.h. nicht als bloße Produktion. Wenn Sein *Hergestelltsein* wäre, bedeutet es *umweltlich zu Gebrauch Verfügbares* (vgl. Kap. II. §5.1). Die ursprüngliche *Seinserfahrung* ist also die des Umgangs mit Zeug. Aristoteles unterschied zwischen *Konstruktion* und *Gebrauch* eines Schiffes. Von daher spricht man von einer frühen Form der Umgangsthese der Technik bei Aristoteles (vgl. Irrgang 2009a, 7). Hier zeigt sich deutlich, dass die *Weltlichkeitsanalyse* Heideggers direkt aus einer *ποίησις/πρᾶξις* und *τέχνη/φρόνησις*-Interpretation der aristotelischen Ethik geschöpft ist (vgl. Kap. II. §5.3). Man kann die heideggersche *Theorie der Sorge* aus dieser Aristoteles-Rezeption besser verstehen. Hier scheint wichtig die Analyse vom *ποίησις-πρᾶξις* Komplex und

die *Aufhebung* dieses Unterschiedes (Irrgang 2009a, 34), weil sie eine neue Basis für die hermeneutische Technikphilosophie darstellt.

7.1 Die Grundprobleme der Technikphilosophie

Bevor ich mich mit der frühen Technikphilosophie Martin Heideggers beschäftige, möchte ich kurz die Grundprobleme der Technikphilosophie in ihrer eigenen Geschichte erörtern. Das Nachdenken über Technik ist tief im Menschen verwurzelt und begleitet ihn von alters her, wenn auch immer im Kontext anderweitiger Problemstellungen. Schon in Platons *Gorgias* wird anlässlich einer Diskussion Sokrates' mit den Sophisten über *Rhetorik* und *Politik* unterschieden zwischen τέχνη und ἐμπειρία (vgl. *Gorgias*, 463^a-466^a). Aristoteles wiederum differenzierte in der *Nikomachischen Ethik* die Tugenden der ποιησις und der πράξις sowie deren zugehörige Wissensformen τέχνη und φρόνησις (vgl. *Nikomachische Ethik*, 4; 1140 ff.).

Vor dem 19. Jahrhundert wurde *Technik* nicht als eigenständiges Thema betrachtet und erst recht nicht als mögliches Problem; insofern erfuhr sie keine besondere Aufmerksamkeit, sondern war innerhalb sonstiger Reflexionen ein Bestandteil der Wirklichkeit unter anderen. Ernst Kapp veröffentlichte 1877 sein Werk *Grundlinien einer Philosophie der Technik*. Dieses Buch wird heute als die *Gründungsurkunde* der Technikphilosophie im Sinne eines eigenen Bereichs der Reflexion gewertet. Wir finden darin den Versuch einer anthropologischen Begründung der Technik anhand der Theorie der *Organprojektion* und eine daraus folgende Betrachtung der Technikentwicklung als Humanisierung der Natur.

Das 20. Jahrhundert begann mit ernsthaften Sorgen über die Folgen der industriellen Entwicklung. Besonders gewarnt wurde dabei vor den widrigen Arbeitsbedingungen, die sich aus der zunehmenden Automatisierung und deren kalter, mechanischer Atmosphäre ergaben.¹¹² Es bildete sich so in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts ein ausgesprochen *pessimistischer* Tenor der Reflexion heraus, mit steigender Besorgnis um die negativen Folgen der

¹¹² Beispiele dieser Besorgnis sind die Filmklassiker *Moderne Zeiten* von Charles Chaplin und *Metropolis* von Fritz Lang. In der Literatur seien die „negativen Utopien“ z.B. von Ernst Jünger, Aldous Huxley, Ray Bradbury und George Orwell genannt.

technischen Entwicklung. Aus den verschiedensten Bereichen kamen Warnrufe gegen den Fortschritt einer als entmenschlichend betrachteten Technik; ebenso provozierte die Erfahrung des Ersten und Zweiten Weltkrieges starke Technologiekritik. Denker verschiedenster Herkunft und Schulen äußerten sich zur Sache - unter den prominentesten mögen Oswald Spengler, Martin Heidegger, José Ortega y Gasset, Jaques Ellul und die Mitglieder der *Frankfurter Schule* wie Adorno, Horkheimer, Marcuse und Habermas genannt sein.

Bezüglich des Technikproblems entwickelt sich in den 60-er Jahre eine neue optimistische Perspektive mit neuer Fragestellung. Technologie wird populär, und zugleich setzt sich eine im eigentlichen Sinne technische Ausrichtung der Analyse durch. Es ist die Zeit, in der Technologie einen immer bedeutenderen Platz in der Gesellschaft zu erobern beginnt. Als Beispiel sei die Schaffung der Kommission *Mensch und Technik* des Verbandes der Deutschen Ingenieure (VDI) genannt, die der *Dämonisierung* der Technik entgegenwirken sollte. In diesem Umfeld ist auch das Buch *Streit um die Technik* (1959) Friedrich Dessauers einzuordnen. Von nun an stehen den Technologiekritikern also Denker gegenüber, die den technologischen Fortschritt begeistert als neue Grundlage für menschliche Freiheit feiern. Die wichtigsten Namen dieser Richtung sammeln sich um die *Karlsruher Schule der Technikphilosophie*: Alois Huning, Hans Lenk, Simon Moser, Friedrich Rapp, Günter Rohpol, Klaus Tuchel, Gerhard Banse und Klaus Kornwachs. „Der Kerngedanke des VDI-Diskurses ist es, Technik im Rahmen des Zweck-Mittel-Schemas zu erläutern“ (Kogge 2008, 945). So wird die Technik aus der Hersteller-Perspektive betrachtet und versucht eine Bewertung der technischen Artefakte im Sinne einer Ingenieursethik, also im Sinne der Regeln, die der Ingenieur bei der Herstellung beachten soll.

In groben Zügen lassen sich innerhalb der *Philosophie der Technik* zwei Ansätze ausmachen: ein *humanistischer* und ein *ingenieurmäßiger* (vgl. Mitcham 1994, 70 f.). Unter *ingenieurmäßiger* Technikphilosophie ist eine Untersuchung der Technik von innen heraus zu verstehen und das technologische *In-der-Welt-sein* als Paradigma zum Verständnis anderweitiger menschlicher Handlungs- und Denkweisen. Dieser Ansatz hat eine affirmative Philosophie gefördert und sich bemüht, sie der kognitiven und argumentativen

Herangehensweise des Ingenieurs zu nähern. Die *humanistische* Philosophie der Technik hingegen wird definiert als der Versuch verschiedener Bereiche der Geisteswissenschaften, eine *trans-technologische* Perspektive zu finden, um Sinn und Bedeutung von Technologie zu erklären. Auch hier finden sich wieder unterschiedliche Ansätze, die vom *Wesen* der Technik über die Kulturkritik der Technologie bis hin zur transzendentalen Gültigkeit derselben reichen.¹¹³

Zur Überwindung dieser *dilemmatischen* Positionen schlägt Mitcham eine Verständigung zwischen den beiden Denkweisen vor. Zunächst müsse der Arbeitsbereich von der Ideologie bereinigt werden. An der Technik könne begründete Kritik geübt werden, sofern man auf deren Potenzial für das menschliche Leben Rücksicht nehme. „Zur Vermeidung ideologischer Zugänge empfiehlt sich ein methodisch reflektierter Zugang“ (Irrgang 2001, 81). Technikphilosophie solle weniger eine von der Erkenntnis irgendeines *Wesens* ausgehende globale Kritik sein, sondern vielmehr Untersuchung und Deutung der komplexen technologischen Tätigkeiten.

Eine solche Technikphilosophie kann nur vor dem Hintergrund der *Weltlichkeitsanalyse* Martin Heideggers dargestellt werden. „Ein solcher Ansatz vermeidet eine zu einseitige Sicht von Technik und eine Reduktion auf technische Artefakte oder technisches Wissen“ (Corona/Irrgang 1999, 12). Der phänomenologisch-hermeneutische Diskurs der Technikphilosophie baut auf einer systematisch vollkommen anderen Grundlage als der VDI-Diskurs und die *kritische Theorie*: Nicht das Zweck-Mittel-Verhältnis, sondern die Beziehung zwischen Mensch und Welt, wie sie in Begriffen wie Intentionalität oder Sorge, menschliches Weltverhältnis, Lebenswelt oder *In-der-Welt-sein* ausgedrückt ist. Eine *phänomenologisch-hermeneutische* Technikphilosophie „...geht vom Menschen und seinem Dasein als In-der-Welt-sein aus, dem die Technik, vor allem am paradigmatischen Fall des Werkzeuges und der Maschine entwickelt, als ‚Zuhandenes‘ oder als ‚Ge-stell‘ gegenübertritt“ (Poser 2000, 103). Technik ist heute gängiger Umgang mit der Welt.

¹¹³ Werner Kogge betrachtet drei große Traditionen in der heutigen Technikphilosophie, nämlich: 1) der reformierte VDI-Diskurs; 2) die phänomenologisch-hermeneutische Auffassung und 3) die Techniksoziologie, die den normativen Impuls *der kritischen Theorie* geerbt hat (Kogge 2008, 956). Hans Poser ordnet auch drei Zugangsweisen der Technikphilosophie zu, und zwar: 1) Analytische Interpretation [z.B. Friedrich Rapp]; 2) systematische Interpretation [z.B. Günter Ropohl]; 3) fundamentalontologische Interpretation in der Nachfolge Martin Heideggers [z.B. Nestor Corona/Bernhard Irrgang] (Poser 2000, 103).

7.2 Die hermeneutische Phänomenologie des technischen Handelns

Bis heute stammt die übliche Begründungsfigur der Technikphilosophie aus der philosophischen Anthropologie. Die Leitidee dabei ist, dass der Mensch seine natürlichen Organmängel technisch zu kompensieren vermag und die Organfunktionen technisch entlastet und erweitert (vgl. Gehlen 1940, 25). Die naturalistischen Anthropologien setzen einen Begriff des Mittelgebrauchs voraus, der für die Grundlegung einer Technikphilosophie erklärt werden muss. Man muss die Verkürzung des Handelns auf die Realisierung bestimmter subjektintendierter Zwecke durch geeignete Mittel verhindern. Die Zurückweisung der philosophischen Anthropologie als technikphilosophische Begründungsdisziplin findet einen starken Rückhalt in Heideggers anti-anthropologischen Intentionen seiner fundamentalontologischen Philosophie. Das Verhältnis zwischen Mensch und Technik kann auf dem Boden einer Fundamentalontologie, die die Frage nach dem jeweiligen Sein des Seienden stellt, thematisiert werden. Es handelt es sich nicht um einen Unterschied substantieller Eigenschaften vorhandener Dinge, sondern um verschiedene Seinsweisen. Heidegger geht davon aus, dass das Dasein nicht vorhanden ist und aus diesem Grunde auch kein Wesen zugeschrieben werden kann.

Der mentalistische Handlungsbegriff bzw. das *Intentions-Mittel-Zweck-Schema* ist für die Technikphilosophie prinzipiell *ungeeignet*. Mit dem *technomorphen* Handlungsmodell kann man nicht genug erklären, was technisches Handeln in seiner Eigenart ist. Das Schema von Zweck und Mittel ist der *blinde Fleck* einer Philosophie der Technik (vgl. Luckner 2006, 320). Handeln ist nach Heidegger nicht das *Bewirken* eines Zweckes, d.h. eines intendierten Sachverhaltes. „Handlung ist nicht auf die Anwendung von Regeln zu reduzieren“ (Irrgang 2009b, 190). Wer unter einer Handlung ein bloßes *Bewirken* intendierter Sachverhalte versteht, investiert dagegen schon eine *technomorpe* Auffassung des Handelns. Heideggers Technikphilosophie stellt sich diesem Problem und ist daher als ein wichtiger Beitrag auch die handlungstheoretische Diskussion über die Technik zu bewerten.

Schon Aristoteles hat gezeigt, dass Technik nicht nur die *Konstruktion* eines technischen Hilfsmittels ist, sondern auch dessen *Gebrauch* (vgl. Irrgang 2009a, 7-8). Dies ist die ursprüngliche Form der *Umgangsthese* bei Aristoteles,

die die frühe Philosophie Martin Heideggers beeinflusst hat. Die Phänomenologie des technischen Handelns geht von mannigfaltigen Nutzungsmöglichkeiten technischer Artefakte im Alltagsgebrauch aus. „Die Gegebenheit technischer Artefakte erfolgt im Möglichkeitsfeld ihres Gebrauchs“ (Irrgang 2009a, 62). Man versteht Technik nicht von den Artefakten her, sondern vom Umgang mit technischen Prozessen. „Technisierung der Alltagswelt lässt einen anderen Strukturtyp technischen Handelns entstehen, der mit Produktion nichts zu tun hat, sondern mit dem Umgang mit Produkten“ (Irrgang 2009a, 18). *Instrumentelles* Handeln betrifft den Einsatz von Mitteln zu bestimmten Zwecken und ist eine *Unterart* technischen Handelns, die eine bestimmte Beziehung zum Werkzeug eingenommen hat. Dieses Handeln als *Mittel* weist grundsätzlich eine *Ambivalenz* auf: Die Wirkmächtigkeit der Mittel ist, sobald diese Mittel in einen Gebrauch kommen und damit zu Zeug werden, mit deren *Bewusstlosigkeit* gekoppelt. „Der Gebrauch von Techniken kann daher nicht als ein mehr oder weniger bewusst bzw. rational gesteuertes Bewirken von Zweckrealisierungen angesehen werden, weil Technik gerade funktioniert, wenn die Mittel nicht *als Mittel* präsent sind, sondern eben als Zeug: Technisches Handeln als Zeuggebrauch zeigt sich phänomenal gerade als ein Sich-Verlassen auf einen objektivierten bzw. schematisierten Vorgang, so daß der Umgang mit Zeug [...] keinen intentionalen Charakter aufweist“ (Luckner 2002, 880).

Für eine Philosophie der Technik wäre es daher wichtig, eine Deutung des Handelns zu gewinnen; nämlich das *technische Handeln* zu bestimmen. Der technische Handlungsentwurf wurde aus *hermeneutischer Perspektive* bis Heute wenig berücksichtigt. Technisches Handeln ist ein Interpretationskonstrukt, das von einem *Vorverständnis* abhängig ist (vgl. Corona/Irrgang 1999, 9). Der praktische Vollzug technischer Handlungen wurde als Gegenstand minderen Ranges angesehen. Die Entstehung technischer Mittel und ihr potentieller Gebrauch erschließen sich in gegenseitigen Verstehensprozessen, die den späteren Gebrauch technischer Mittel im Rahmen von sozialen Projekten anleiten (vgl. Irrgang 2001, 92).

Mittel sind ganz allgemein alle Hilfen, mit denen ein Handlungsziel erreicht werden kann. Aber ob etwas z.B. ein *technisches Mittel* ist, ist nicht unbedingt nur von den Eigenschaften eines Gegenstandes alleine abhängig,

sondern *liegt wesentlich im Gebrauch*, den wir von diesem Ding machen (vgl. Luckner 2008, 25) Technik lässt sich ohne Rekurs auf den *Gebrauch* von Artefakten bzw. *Handlungsroutinen* nicht beschreiben. Das Verstehen eines Dinges oder einer *Situation* vollzieht sich im *Gebrauch*. Hier verstehen wir uns selbst und die Gegenstände im Gebrauch der uns begegnenden Dinge (vgl. Corona/Irrgang 1999, 169; Irrgang 2009a, 26). Das Herstellen und die Nutzung eines Gegenstandes finden immer innerhalb eines *praktischen Kontextes* (Lebenspraxis) statt. Die technischen Artefakte erhalten ihre Bedeutung in der technischen Praxis.

Der Normalfall technischen Handelns ist der *Werkzeuggebrauch* (vgl. Borgmann 1984). Das Zeug funktioniert innerhalb eines *relationalen Kontextes* des spezifischen Gebrauchs, d.h. mit einem *Gebrauchswissen* (vgl. Don Ihde 1993, 40). „Der zentrale Ansatzpunkt für eine Technikphilosophie ist, dass der Gebrauch der Dinge bzw. eines Sachverhaltes oder einer Situation sich im Gebrauch vollzieht. Hier verstehen wir uns selbst und die Gegenstände im Gebrauch der uns begegnenden Dinge“ (Irrgang 2001, 106). Im Gebrauch von Technik hat man zudem ein relationales Technikverständnis. Technik ist kein bloßes Mittel, sondern viel mehr Handlung, d.h. *Gebrauch von Technik*. „Technische Praxis setzt eine Mensch-Instrument-Interaktion voraus“ (Irrgang 2008, 20). Der verstehende Gebrauch von Zeug versteht das Artefakt nicht nur als Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zweckes, sondern auch als ein in sich *strukturiertes Ganzes*: der *Bewandtniszusammenhang*. Das Verhältnis von Mitteln und Zwecken darf nicht verkürzt werden; wenn dies nicht geschehe, ist auch ein Reduktionismus im Handlungskonzept nicht auszumachen.

Wir erfahren Mittel-Zweck-Schema eingebettet aber in einer *Bewandtnisganzheit*. „Es geht nicht mehr um die Isolierung von technischen Mitteln, um die isolierte Betrachtung von Artefakten, sondern um soziale Verwendungsweisen von Technik im Sinne von Handlungsentwürfen, wobei technische Hilfsmittel und deren Verwendung spezifische Schritte im Rahmen eines solchen Handlungsentwurfes ausmachen können“ (Corona/Irrgang 1999, 206). Technik kann nur verstanden werden, wenn sie in dem *Kontext des Gebrauchs* analysiert wird. Die Techniken funktionieren immer im *praktischen* und *konkreten Rahmen* und außerhalb dieses Kontextes können sie nicht genau betrachtet werden.

Die wichtigste Frage in einer Ontologie der Technik ist: *Wie funktioniert das?* und nicht: *Was ist das?* Die Ontologie der Technik muss mehr *pragmatisch* als *essentialistisch* sein. Es ist jedoch sehr unterschiedlich, wie der Technikgebrauch in verschiedenen Kulturen (lebensweltliche Praktiken) eingebettet ist. Die Technologien sind durch kulturelle Faktoren bestimmt. Technikformen sind bestimmte kulturelle Formen. Die hermeneutische Technikphilosophie analysiert diese technologische Lebensform als Gebrauchspotential. Die technische Praxis erscheint in der Alltäglichkeit. Mit dieser Handlungsanalyse ergibt sich die Notwendigkeit einen anderen Begriff des technischen Mittels einzusetzen. Hier zeigt die hermeneutische Phänomenologie Heideggers ihre Relevanz, weil Handeln der *Umgang mit der Welt* bedeutet. Das technische Handeln ist eine Form des *In-der-Welt-seins*.

7.3 Heideggers Weltlichkeitsanalyse als Überwindung des Mittel-Zweck-Schemas

In der philosophischen Tradition der Handlungstheorie werden Handlungen schlüssiger Weise durch ihre Beziehung auf die Absichten der Handelnden definiert. Handeln wird daher traditionell aufgefasst als *intentionales* Tun oder Lassen. *Intentionalität* im Kontext von Handlungsbeschreibungen wird dabei verstanden, dass ein Handlungssubjekt direkt in seinem Tun auf einen Zweck bezogen ist. Es muss einem Zweck zuzuordnende Mittel geben, um von einem Zweck des Handelns sprechen zu können. In diesem Modell sind Zwecke vorgegeben, sie sind nicht Teil der Handlung, sondern ihre Bewirkung ist Resultat der Handlung. Handeln bewirkt etwas in der Welt, ist gelungen, wenn festgelegte Zwecke bewirkt wurden, oder misslingt, wenn sie nicht bewirkt werden. Dieses zweckrationale Modell beruht auf einer *grundsätzlichen Trennung* von Erkennen und Handeln. Was technisches Handeln ist, kann nicht mit einem *technomorphen* Handlungsmodell bestimmt werden (vgl. Luckner 2008, 34-41). Die frühe hermeneutische Phänomenologie Martin Heideggers stellt eine *Abkehr* der intentional-mentalistischen Paradigma dar. Die Praxis hat einen ontologischen Vorrang, deswegen ist die Technik keine bloße *Anwendung* der Theorie.

Muss jedes Handeln eine *Handlungsintention* bzw. einen *vorgesehenen Plan* aufweisen? Im Begriff *Bewandtnis* kann man rätseln, dass Heidegger auf keine *gegebene Intention* des Handelnden verweist. Es gibt ein Handeln, nämlich den Umgang mit Zeug, in dem der Handelnde sich verlieren kann und sogar muss, *damit* er handelt (vgl. Dreyfus 1991, 93). Ein Handelnder muss freilich nicht unbedingt *wissen*, um welche Intention es sich jeweils genau handelt. Schon technisches Handeln ist mehr als nur das Verwenden von Mitteln zur Realisierung vorgegebener oder selbstgesetzter Zwecke, es ist auch mehr als selbst nur ein Mittel. Nicht alle Handlungsintentionen sind direkte bzw. *theoretische* Intentionen. „The theoretical attitude is *parasitic* on the practical“ (Føllesdal 1979, 371) [Hervorheb. d. Verf.].

Im Prinzip kann bestritten werden, dass jedes Handeln eine *direkte* Handlungsintention aufweisen muss (vgl. Luckner 2008, 126; Irrgang 2009a, 138). Zum Beispiel sind die Handlungen aus *Affekt-* oder die *Routinehandlungen* sehr unbefriedigend mit dem *Mittel-Zweck-Schema* zu erklären (vgl. Bauman 2007, 81; Irrgang 2009b, 183-250). Genau hier können wir den Umstellungsbegriff von der *reflexiven* Intentionalität (Husserl) auf die *pragmatische* Sorge (Heidegger) betrachten.¹¹⁴ Die *Sorge* ist die *Intention* aber in einem *poietisch-praktischen* Sinn bzw. im Sinne des Umgangswissens. „This is also the main point where he goes *beyond* Husserl“ (Føllesdal 1979, 371) [Hervorheb. d. Verf.]. Diese Art von *hermeneutischer Phänomenologie* hebt den Vorrang der *pragmatischen Dimension* hervor (vgl. Guignon 2003, 464; Okrent 1988, 78). „Heidegger sets off in strongest terms the difference between this *praxical sight* and a theoretical observation“ (Ihde 1979, 120) [Hervorheb. d. Verf.]. Das hantierende Besorgen hat seine eigene Erkenntnis, welche nicht theoretisch bestimmt ist. Heidegger ist ein Philosoph der praktischen Kompetenz (vgl. Okrent 1988, 72). Dies stellt den Übergang von Bewusstsein zum Handeln dar.

Bernhard Irrgang hat einen Rückgriff auf die Heideggersche *Analytik der Sorge* vorgeschlagen, damit man eine neue Explikation des *instrumentellen Verstehensbegriffs* erreichen kann (vgl. Irrgang 2001, 106). Heideggers

¹¹⁴ „What seems to me to be the main point of difference, is that Heidegger held that the world is constituted though all kinds of human activity, while Husserl, in his published works, thought of the world as constituted basically through our theoretical activity“ (Føllesdal 1979, 376).

hermeneutische Phänomenologie stellt sich eben diesem Problem und ist daher als ein wichtiger Beitrag auch der handlungstheoretischen Diskussion um die Technik zu werten. Man versteht diesen Heideggerschen Begriff nicht im vollen Umfang seiner Bedeutung, sondern im Sinne eines *technisch-instrumentellen Verstehens*. „Der instrumentelle Umgang mit der Realität setzt ein bestimmtes Verständnis von Realität voraus, das sich im instrumentellen Verstehen manifestiert“ (vgl. Corona/Irrgang 1999, 170). Mit diesem Impuls kann man die Möglichkeitsbedingungen technischen Verstehens im lebensweltlichen Kontext erklären. „The connection with technology has been anticipated in the primacy of the ready-to-hand announced in *Being and Time*“ (Ihde 1979, 122). Der Beitrag Martin Heideggers Hermeneutik der Alltäglichkeit besteht darin, dass das Umgehen Können und sein zugehöriges Wissen wesentliche Elemente der Technik sind (vgl. Irrgang 2009a, 7).

Um zu klären, was es heißt, etwas als ein Mittel zu gebrauchen oder überhaupt nur anzusehen, kann man mit einer Passage aus Heideggers *Sein und Zeit* näher analysieren, die ihre Relevanz für die Technikphilosophie hat.¹¹⁵ Es geht um die *Analyse der Weltlichkeit*, wie sie vor allem in den §§ 14-18 zu finden ist. Diese frühe Technikphilosophie Heideggers stammt zweifelsohne aus der Auseinandersetzung mit der praktische Philosophie Aristoteles'. Das Gegenstandsfeld, das den ursprünglichen Seinssinn hergibt, ist das der hergestellten, umgänglich im Gebrauch genommenen Gegenstände. Diese Analyse ist ebenfalls geprägt von einer Interpretation des Seinssinnes auf Verfügbar-sein-zu möglichem Gebrauch. Das menschliche Dasein in der Welt ist immer schon in der Weise des Gebrauchens (vgl. Irrgang 2009a, 16). Man muss diese Auslegung aber nicht als eine *Verkürzung* der praktischen Sphäre auf das Herstellen verstehen (vgl. Poci 2007, 55), sondern als eine *Erweiterung* der *ποίησις* in der Richtung einer *πρᾶξις*. „Wenn die Unterscheidung von *Poiesis* und *Praxis* überhaupt einen Sinn macht, dann ist *Poiesis* routinisierte technische Praxis“ (Irrgang 2009a, 84). Im Fall einer Technikphilosophie schlägt Bernhard Irrgang eine Aufhebung des traditionellen Unterschieds *ποίησις/πρᾶξις* vor (vgl. Irrgang 2009a, 34). Die griechische Philosophie ging von einer impliziten

¹¹⁵ „Die Philosophie von *Sein und Zeit* ist die im deutschsprachigen Bereich früheste Konzeption eines konsequenten Pragmatismus, die Ablösung der Bewusstseinsphilosophie zu Gunsten eines Pragmatismus der Lebenswelt“ (Irrgang 2009b, 98).

Voraussetzung eines Vorrangs des umgänglichen im Gebrauch Zeugs aus (vgl. Volpi 1989, 74), und genau deswegen kann der Prozess der *Technisierung* der Alltäglichkeit mit den Kategorien von *Vorhandenheit* und *Zuhandenheit* viel deutlicher ausbuchstabiert werden (vgl. Luckner 2002, 879).

Das phänomenologisch vorthematisch Seiende – das Gebrauchte – wird zugänglich im Besorgen (vgl. SuZ, 67). Praxis ist für Heidegger besorgender Umgang. Dinge, *πράγματα*, sind das, womit man im besorgenden Umgang zu tun hat, nämlich das *Zeug*. Dienlichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit, die Struktur des *Um-zu* (vgl. SuZ, 69). „Heidegger eröffnet einen Weg, den Gebrauch der Dinge im Sinne einer Praxis zu verstehen“ (Irrgang 2009a, 16). Das Worauf der Sorge ist das Womit des Umgangs. Die *Zuhandenheit* ist die primär-ontologische Bestimmung vom Seienden, wie es an sich ist (vgl. SuZ, 71). „The 'ready-to-hand' belongs to the stratum of productive use or other forms of active engagement which characterize *praxis* [...]. *Praxis* discovers Nature though the ready-to-hand“ (Ihde 1979, 118/121). Die Welt ist als der letzte Horizont immer vorausgesetzt. Das Besorgen geschieht auf dem Grunde einer Vertrautheit mit der Welt (vgl. SuZ, 76). Die Bewegtheit des Besorgens zeigt mannigfaltige Weisen des Vollzug und des Besorgenseins auf das Womit des Umgangs: hantieren an, bereitstellen von, herstellen von, sicherstellen durch, in Gebrauch nehmen von, verwenden für, im Besitz nehmen von, in Verwahrung halten und in Verlust geraten lassen. Das Zeug ist immer charakterisiert durch die Dienlichkeit. Das Sein des Zuhanden hat die Struktur der Verweisung, die es sich in einer Bewandnisganzheit des Worum-willen manifestiert. Diese Bewandnis ist immer vorentdeckt (vgl. SuZ, 86). Das Handwerk nimmt seinen Hammer innerhalb eines relationalen Kontextes des spezifischen Gebrauchs. Die Artefakte sind an den Rahmen ihrer sozialen Verwendung und ihrer kulturellen Bedeutung bezogen. Das Sein des Zuhandenen hat den Charakter der unauffälligen Vertrautheit (vgl. SuZ, 104). Es geht um die Vertrautheit mit dem Umgangsgegenstand. Der Mensch, der im Leben und im instrumentellen Umgang mit Zuhandenen steht, entdeckt den Zeugzusammenhang einer Welt, welcher dem Dasein immer schon vorgegeben ist (vgl. SuZ, 109).¹¹⁶ Die

¹¹⁶ „Thus a 'tool' shows itself only as already in a context, an equipmental context“ (Ihde 1979, 119).

Technik befindet sich immer schon in einem bestimmten Verweisungszusammenhang. Dies lenkt die Aufmerksamkeit in eine bestimmte Richtung. Das Besorgen von Nahrung und Kleidung manifestiert die Zuhandenheit des täglichen besorgenden Zeugs (vgl. SuZ, 121). Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins kann dabei als verfallend-erschlossenes *In-der-Welt-sein* bestimmt werden (vgl. SuZ, 181).

Diese hermeneutische Phänomenologie Heideggers mit ihren Leitbegriffen von *Vorhandenheit* und *Zuhandenheit* zeigt, dass es nicht möglich ist, ein Mittel zu finden, ohne nicht zumindest den Zeugzusammenhang zu thematisieren. Der Wechsel aus dem Zeug- in den Dingmodus, d.h. von Zu- in Vorhandenheit ist für die Frage nach der Mittelkonstitution daher von zentraler Bedeutung. *Mittel* sind nur im Modus der Dinghaftigkeit gegeben (vgl. Luckner 2007, 197). Dieser Wechsel der kategorialen Bestimmung kann, so Heidegger, sich nur über die Erschließung des *pragmatischen Kontextes* vollziehen.

Diese heideggersche Betrachtung des Handelns gilt als eine *Subversion* der handlungstheoretischen Selbstverständlichkeit (vgl. Luckner 2002, 880). Man kann über eine *Erweiterung* des Handlungsverstehens im frühen Heidegger sprechen, welches Heidegger schon seit der Freiburger und Marburger Vorlesungen vorbereitet hat. Mit dieser Einsicht verbindet Heidegger die These, welche das technische Handeln nicht wesentlich mit dem Zweck-Mittel-Schema auffassen kann. Das elementare Handeln als verstehendes Entsprechen von Um-zu-Zusammenhängen ist nicht zweck-mittel-förmig oder intentional. „Alltagswelt bezeichnet in Erweiterung des bewusstseinstheoretisch verengten Phänomenologie-Verständnisses von Edmund Husserl den lebensweltlichen Horizont des handelnden Menschen, der im handelnden Umgang mehr weiß als ihm bewusst ist“ (Irrgang 2001, 125). Diese Explikation beschreibt den Ansatzpunkt des technischen Verstehens im *lebensweltlichen* bzw. *kulturellen* bzw. *sozialen* Kontext. Denn was wir als Mittel gebrauchen und auch so nennen können, sind einfache Gegenstände, die nur in einem ganz bestimmten Verwendungszusammenhang nutzbar sind.

Die entscheidende Wende in der Interpretation der Technik läuft darauf hinaus, dass der *verrichtende Umgang* seine *eigene* Erkenntnisform hat. Die instrumentelle Erschließung der Dinge öffnet die philosophische Reflexion als Form des *instrumentellen Verstehens* bzw. *praxical knowledge* (vgl. Ihde 1979,

119). Das traditionelle Modell der rationalen Handlungstheorie, welches mit den Begriffen von Zweckintention und Erfüllungsmittel arbeitet, ist schon an einem bestimmten Paradigma technischen Handelns orientiert: dem der Erfindung von Mitteln. Dieses Modell beruht grundsätzlich auf einer fundamentalen Trennung zwischen *Erkennen* und *Handeln* bzw. *Theorie* und *Praxis* und es ist prinzipiell ungeeignet, technisches Handeln in seinem Wesen zu erklären, denn das Handeln erscheint in der Perspektive dieses Modells als ein technisches Handeln, d.h. als Problemlösen im weitesten Sinne. Was technisches Handeln überhaupt ist, kann nicht mit einem solchen traditionellen Handlungsmodell bestimmt werden. Deswegen kann der Zweck technischen Handelns in bestimmten Anwendungskontexten gar nicht die exakte Herstellungsordnung vorgeben, wie im Standardparadigma der Zweckrationalisierung unterstellt wird.

Das technische Handeln ist nicht immer Resultat einer vorgegebenen Reflexion. Man versteht technisches Handeln hier so, dass es ein Handeln unter Einsatz eines Zeuges ist, unabhängig davon, ob der Zweck auch zugleich ein Produkt darstellt. Die präzise Beherrschung eines Artefakts setzt *keine* Reflexion voraus. „Die Ausrichtung des Handelns ist nicht von vorneherein als direkte Zweckbezogenheit zu verstehen, es gibt viel mehr Ausrichtungen des Handelns ohne direkte Intentionalität“ (Luckner 2006, 324). Unvorhersehbare Umstände und unerwartete Schwierigkeiten, die bei der Realisierung eines technischen Projekts eintreten, haben nicht bloß negativen Charakter. Schwierigkeiten im Umgang mit dem zur Verfügung stehenden Material, die nicht gesehen wurden, erlauben den Handelnden korrigierende Rückschlüsse oder neue Wege zu finden. Die hermeneutische Phänomenologie hat eine untheoretische Auffassung der Intentionalität konzipiert, die einen ausgezeichneten Dienst einer *Philosophie der Technik* geben könnte. „Die Struktur technischer Handlungen basiert auf einer mehr oder weniger bewussten Intention und auf unbewussten Körperschemata. Sie hat damit weitgehend *den Charakter einer Black-Box*“ (Irrgang 2001, 89-90) [Hervorheb. d. Verf.].

§8. Die grundlegenden Aspekte einer *Technikhermeneutik*

Wir brauchen eine neue Technikphilosophie, welche von der *technischen Praxis* der Alltäglichkeit ausgeht. Die hermeneutische Technikphilosophie untersucht die Beziehungen zwischen Mensch und Technik in der Alltäglichkeit. Das klassische Verständnis von Technik ignoriert weitgehend das Phänomen der Technik im Alltag. „Der zentrale Ansatzpunkt für eine Technikphilosophie ist, dass der Gebrauch der Dinge ein jeweils verstehender ist“ (Corona/Irrgang 1999, 169). Die Verwendung eines technischen Geräts im Alltag versteht man als technisches Handeln, d.h. einen Umgang mit der Technik. Diese ist die *Umgangsthese* des technischen Handelns. Man muss erneut die Frage nach den Beziehungen zwischen Mensch und Technik gestellt werden (vgl. Ihde 1993, 113). Es geht um die Überwindung der idealistischen bzw. positivistischen Auffassung, welche die Technik als Konsequenz von Ideen bzw. Anwendung wissenschaftlicher Theorien betrachtet hat.

Eine *pragmatische*¹¹⁷ Phänomenologie kann zur Verstehenslehre technischen Handelns führen. Sie leitet an, Technik im Alltagsgebrauch verstehen zu lernen. Deshalb schlägt man eine phänomenologisch-hermeneutische Technikdeutung vor, die von Umgangsaspekt technischen Handelns ausgeht (vgl. Corona/Irrgang 1999; Irrgang 2001; 2008; 2009a). Für eine hermeneutische Techniktheorie ist der technische Umgang mit Artefakten entscheidend. „Eine solche Hermeneutik erschließt Technik in ihren vielfältigen Perspektiven als einen Text, der aus seinem Kontext heraus verstanden werden will“ (Corona/Irrgang 1999, 9).¹¹⁸ Technische Fertigkeiten als Basis für

¹¹⁷ „Praxisorientierung und positive Bewertung des *instrumentellen* Handelns gelten als zentrale Bestandteile des philosophischen *Pragmatismus*“ (Gimmler 2007, 61). Der philosophische Pragmatismus behauptet kategorisch nicht nur das *Primat* des Praktischen vor dem Theoretischen, sondern insbesondere die Positive Bewertung des Handelns. Diese Auffassung setzt eine neue Interpretation der aristotelischen Triade *ποίησις, πρᾶξις, θεωρία* voraus. Grundsätzlich bewirkte die aristotelische Hierarchie eine Festschreibung des Primats des Theoretischen vor dem Praktischen. Die Theorie wird als das beste Potenziell hervorheben. Der Pragmatismus kritisiert diese theoretische und mentalistische Auffassung, so dass die *soziale* und *herstellende* Praxis einen Vorrang erreichen kann. Jedoch ist dieser Vorrang der Praxis in dieser philosophischen Tradition unterschiedlich ausbuchstabiert worden. Der Unterschied geht davon aus, was unter *Praxis* verstanden wird. Der Primat der Praxis betrifft im Ganzen das Verhältnis von Philosophie und Praxis.

¹¹⁸ „In der neueren wissenschafts- und technikphilosophischen Literatur wird die Metapher des 'Lesens' daher auch für ein hermeneutisches Modell der Wahrnehmung verwendet, das sich der Analyse technologischer Wissensformen in kulturellen Kontexten zuwendet“ (Wolf 2006, 313).

technisches Handeln sind Texte, die die Technikhermeneutik auslegen muss. Eine erweiterte Definition von Technik als Umgang mit technischen Prozessen könnte die verengte Sichtweise auf Technik verhindern (vgl. Irrgang 2001, 106). Die Technisierung der Alltäglichkeit lässt einen anderen Strukturtyp technischen Handelns erkennen, der mit Herstellung nichts zu tun hat, sondern mit dem Umgang mit Artefakten.

8.1 Der konstitutive Situations-Bezug der technischen Praxis

Martin Heidegger hat sowohl in seiner Dissertation als auch in seiner ersten Lehrveranstaltung im KNS 1919 die Wichtigkeit der kontextuellen Aspekte der menschlichen Praxis herausgehoben (vgl. Kap. I. §1.1; §1.4). Diese frühe Analyse wird in den Begriffen von *Bewandtniszusammenhang* und *Zeugganzheit* im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* ausgestaltet (vgl. Kap. II, §6.1). Eine Handlung zu erklären heißt demnach, wozu sie als Mittel dient. Das, wozu ich etwas tue oder wozu ich bestimmte Mittel benutze, ist immer ein strukturiertes Ganzes, welches im *Bewandtniszusammenhang* stattfindet. Wichtig für das technische Handeln ist die *Situation* (vgl. Corona/Irrgang 1999, 215), d.h. nicht nur seinen technischen Kontext, sondern auch soziale Verwendung im kulturellen Kontext (vgl. Brandom 1997, 537). Wir müssen uns bei der Handlungsinterpretation selbst in der Situation des Handelnden hineinversetzen. In der Überlegung typischer Situationen technischen Handelns lassen sich verschiedene Interpretationskontexte technischen Handelns betrachten, wodurch technisches Handeln in seiner ganzen Komplexität in den Blick gerät (vgl. Corona/Irrgang 1999, 12).

Schon das Begreifen einer Situation gehört zum Handeln. Technisches Handeln ist ein Handeln in spezifischen Horizonten. „Nur *in* und *aus der Situation heraus* sind Handlungsvollzüge als Zweckrealisationen zu bestimmen; nur aus der Situation heraus auch kann bestimmt werden“ (Luckner 2008, 129). Handeln ist also *zumeist* und *zunächst* Antworten auf eine *Situation*, d.h. eingebettet in einen *situativ-praktischen Kontext*. „Die Situationsanalyse technischen Handelns ist der erste bedeutende Bestandteil einer Phänomenologie der Handlung“ (Corona/Irrgang 1999, 196). Handeln im

Zuhandenheitssinn ist immer situatives Handeln, d.h. die adäquate Antwort auf die Erfordernisse der Situation, d.h. des jeweiligen Um-zu-Zusammenhangs inklusive des je anwesenden Zeugs. Der kulturelle Horizont ist für den Gebrauch der Technik von fundamentaler Bedeutung. Die Technik transformiert aber auch massiv die Kultur.

In der Existenzphilosophie Martin Heideggers wurden die *Situation* und ihre Analyse hervorgehoben. Die Daseinanalytik zielt auf die Eruierung des Sinns, auf die Intention einer *Situation*, d.h. auf einen größeren Handlungszusammenhang (vgl. Corona/Irrgang 1999, 169). Der praktische Kontext impliziert eine Welt. Das Handeln gründet im Begreifen der *Situation*, sozusagen *Sein-in-einer-Situation*. Situation meint in diesem Zusammenhang nicht etwas räumliches, sondern *existentielles* und *geschichtliches*. Auch unsere Wahrnehmungen und Deutungen in neuen Situationen sind durch Interessen geleitet (vgl. Corona/Irrgang 1999, 203). Im verstehenden Gebrauch eines Zeugs bezieht man dieses in einem *Gesamtzusammenhang*, der diesem Gebrauch einen Sinn gibt. „Dieses Verstehen erlernen wir nicht erst im Verlauf des Gebrauchs, sondern umgekehrt: wir müssen im Vorhinein schon dergleichen wie Zeug, den Zeugcharakter, verstehen, um uns zum Gebrauch eines bestimmten Zeuges anzuschicken (vgl. GA 25, 22). Dieser ermöglicht den verstehenden Umgang mit Artefakten. Der *konstitutive Situations-Bezug* der Praxis manifestiert sich im alltäglichen Umgang mit Technik. Der Situationsbezug des Handelns gehört nicht nur zur Kontingenz bzw. zu äußeren Umstände, sondern er ist *handlungskonstitutiv*. „Kein Artefakt ist isoliert; gerade die moderne Technik ist durch ihren Systemcharakter gekennzeichnet“ (Poser 2000, 106). Ohne die *Situation*, die sich uns als Handelnder darbietet und der wir uns gegenübergestellt sehen, ist aber die Antwort, respektive die Handlung, weder zu verstehen noch überhaupt auszuführen.

Technik ist im Kontext der *Praxis* zu sehen, wo sie sich im routinisierten Gebrauch der Technik und in Gebrauchsanweisungen für die Nutzung von Artefakten manifestiert (vgl. Corona/Irrgang 1999, 197; Irrgang 2001, 127; 2009a, 86). Die *Situation* gehört zu den wesentlichen Voraussetzungen des Handelns. Der Ausgangspunkt für die Handlungsanalyse wird die situationsgebundene Erfahrung, die als ein *Wissensvorrat* gezeigt ist (vgl. Schütz/Luckmann 1984, 133). Das ist der *Text* der Technikhermeneutik, welche

von der einen *hermeneutischen Grundsituation* ausgeht. Nach Heidegger versteht man kein isoliertes Ding, sondern ein Ganzes. Im Verstehenden Gebrauch eines Dinges verstehe ich zugleich die anderen Dinge, die zu einer Situation gehören. Auch diese anderen Dinge sind nicht als einzelne da, die anderen Dinge einer Situation werden unthematisch mitverstanden (vgl. Corona/Irrgang 1999, 170). Die Dinge gehören zu einer Ordnung, die man wie ein Beziehungsganzes versteht. „Der soziale, ökonomische, juristische, wissenschaftliche und politische Kontext der Technologie ist wichtig für die Beschreibung einer Innovation“ (Irrgang 2009a, 38). Das technische Artefakt kann nur im Kontext seines Gebrauchs beurteilt werden und deshalb konstituiert sich technische Praxis „...aus gemeinschaftlich bzw. gesellschaftlich institutionalisierten Formen technischen Handelns“ (Irrgang 2009a, 65).

Man kann hier über eine *Hermeneutisierung der Handlungstheorie* und eine Ergänzung der *expanding hermeneutics* (vgl. Ihde 1999) sprechen. In den größeren *Handlungszusammenhängen* kann man die Bedeutung im Sinne eines Gebrauchsgehaltes erarbeiten, durch das sich eine Situation verstehen lässt. „Durch den Gebrauch eines Instrumentes verstehe ich eine Situation und gelegentlich auch etwas von mir (oder anderen). Ich verstehe, wie sich etwas bewirken lässt“ (Irrgang 2001, 110). Sinn und Bedeutung konstituieren sich im Umgang mit Artefakten, also im technischen Handeln, aber auch in der Dimension des *Mit-sein*, d.h. mit Menschen im Sinne eines praktischen Handelns. Kulturelle Hermeneutik der Technik ist die Hermeneutik einer Praxis. Wir gehen alltäglich mit Zeug und Artefakten um, weil wir schon in der *In-der-Welt* sind. Welt ist der letzte Horizont des Verstehens. Wir haben schon eine Erkenntnis der Situation, wenn wir einen Sachverhalt verstehen wollen. Dies geschieht, wenn wir den dinghaften Gebrauch bestimmter Situationen umgehen können.

Es gibt Handeln ohne direkte, aktivistische Intentionen, nämlich solches, das *vorreflexiv-implizites Wissen* hat. Es geht im heideggerschen Sinn um ein anderes Denken des Handelns, also um eine bestimmte Praxis des Denkens über das Handeln. Die so zentrale *Situativität* des Handelns in der Welt stammt aus unserer *körperlichen Existenz*, an die wir gebunden sind. Ohne Körper gibt es keine *Situation*. „Jede Situation ist durch die Vorgegebenheit des menschlichen

Körpers begrenzt (Leiblichkeit), der in jedem soziotechnischen Handlungssystem berücksichtigt werden muss“ (Corona/Irrgang 1999, 198). Handeln setzt nach dem aktivischen Modell die Beherrschung des Körpers voraus.

Die Menschen haben nicht nur einfach einen Körper, sondern sie sind körperlich (vgl. Irrgang 2009b). „In der Ausführung technischen Handelns gehe ich mit *Material* um, muss daher mein *Leib-Schema* erweitern“ (Irrgang 2001, 91). Dabei ist Leib als Mittel der Kommunikation mit der Welt zu begreifen (vgl. Merlau-Ponty 1945, 117). Die hermeneutische Technikphilosophie beschäftigt sich mit dem Gebrauch von Artefakten als Erweiterung des eigenen Leibschemas. Für den phänomenologischen Zugang zur Welt ist das *Leib-Apriori* des Handelnden konstitutiv (Ihde 1990, 24). Leibliche bzw. *taktile* Beziehungen mit Artefakte und Zeug sind hermeneutische Beziehungen vor einem bestimmten Hintergrund, der heute häufig durch *technologische Textur* gekennzeichnet ist (vgl. Irrgang 2003, 15). Technik bezieht sich im Unterschied zur Wissenschaft nicht auf die Mikrostruktur der Dinge, sondern auf die Oberflächen (Borgmann 1984, 66). Technik verändert auch unsere leibliche Beziehung mit der Welt und dieser Prozess erlaubt eine Hermeneutik. Die Technikhermeneutik interessiert sich für die leiblichen Beziehungen zwischen Mensch und Welt. Die Erfahrungen mit Maschinen und Artefakte sind leibliche Erfahrungen (vgl. Irrgang 2009b, 97). Der phänomenologische Zugang zur Technik hebt den leiblichen Bezug zum Artefakt in der Technikverwendung hervor. Bernhard Irrgang plädiert für eine *transklassische* Phänomenologie, die in der traditionellen Phänomenologie der 1. Person Perspektive erweitert werden kann (vgl. Irrgang 2009b, 83-182). Die Umgangsdimension impliziert aber weitere Perspektiven für die Grundlegung des Verhältnisses von Dasein und Welt.

Die phänomenologische Analyse der Zeugganzheit zeigt auf, dass der Gebrauch von Instrumente leibgebunden ist. Technisches Handeln gründet auf leiblichen Beziehungen zu technischen Artefakte. Im taktilen Umgang haben die Artefakte eine *mediatisierende* Position (vgl. Irrgang 2001, 84), die eine hermeneutische Situation voraussetzt. Der Gebrauch von Artefakte impliziert einen *hermeneutischen Bezug* zur Realität. Leibliche Beziehungen mit Maschinen sind hermeneutische Beziehungen vor einem bestimmten

Hintergrund. „Der Leib ist nicht nur Bedingung der Möglichkeit der Wahrnehmung, sondern auch des technischen Handelns im Sinne des *Umgangswissen*“ (Irrgang 2001, 87-88). Dies impliziert auch eine Kritik und eine neue Interpretation der heideggerschen Zuhandenheit. Didier Frank hat eine *kritische* Frage danach gestellt: „Ist nicht am Ende des »zuhandenen Zeuges« die lebendige Hand zu verorten, somit der lebendige Leib, naturale Basis des menschlichen In-der-Welt-sein?“ (in Rentsch 2003, 77). Mein leibliches *In-der-Welt-sein* ist technischer Art (vgl. Irrgang 2009b, 285).

Das Körperschema basiert auf Gewohnheit und Routine. Der Leib ist daher eine Voraussetzung für das Korporal-Handlungsschema zu begreifen. Dies gilt auch für das technische Handeln. „Die Interpretation technischen Handelns soll eine Anleitung dafür entwickeln, wie sich technisches Handeln als Handeln im kulturellen Kontext verstehen lässt, also Verständnishorizonte für die Interpretation technischen Handelns herausarbeiten“ (Irrgang 2001, 91). Das Körperschema ist Ausdruck unseres sozialen Vermögens, das durch *implizites Wissen* bestimmt ist.

8.2 Die Tragweite des *impliziten Wissens* für die Technikphilosophie

Die Analysen praktischen Umgangswissens aus den existentialontologischen Untersuchungen Heideggers erscheinen auf einmal äußerst relevant für die Technikphilosophie. Die Welt in der wir leben ist durchzogen von Techniken und Technologien. „Es gibt keine Alltagswelt, die nicht immer schon von Resultaten technischen Handelns geprägt ist“ (Irrgang 2001, 125). Unsere Lebenswelt ist immer schon von einer *technologischen Textur* durchgezogen. „Die Technisierung der Alltagswelt lässt einen anderen Strukturtyp technischen Handelns entstehen, der mit Produktion nicht zu tun hat, sondern mit dem Umgang mit Produkten“ (Irrgang 2001, 80).

Herstellen und Reparieren sind spezifisch technisches Handeln, aber *die Verwendung* eines technisch-hergestellten Produktes zu nicht-technischen Zwecken gehört zum technischen Handeln als Alltagphänomen (vgl. Irrgang 2009a, 64). Man kann ein Artefakt beherrschen, ohne seine innere *Detailstruktur* zu verstehen. Zum Beispiel kann man mit einem Automobil erfolgreich

umgehen, ohne seine einzelnen Teile zu kennen. Man kann hier zwischen *technologischem* Verstehen und *instrumentellem* Verstehen unterscheiden (vgl. Corona/Irrgang 1999, 219). Die Umgangsproblematik, die mit technischem Handeln und Wissen verbunden ist, soll dabei zum Leitfaden einer technikphilosophischen Überlegung werden. Ohne vorhergehende Umgangserfahrungen verstehe ich ein technisches Gerät nicht (vgl. Irrgang 2001, 87).

Technisches Handeln stellt keinen blinden Umgang mit den Artefakten dar (vgl. Irrgang 2009, 24). Der Gebrauch des Zeugs bedeutet, dass Mittel dazu eingesetzt werden müssen, um einen Zweck zu realisieren. Die Benutzung eines Instruments impliziert einen hermeneutischen Bezug zur Realität. „Der Text der Technikhermeneutik ist die Struktur technischer Handlungen, die speziell durch *implizites Wissen* gekennzeichnet ist“ (Irrgang 2001, 93).¹¹⁹ Ein hermeneutisches Konzept technischen Wissens geht von diesem *impliziten Wissen* aus. Außerdem erlaubt es uns besser das technische Handeln zu verstehen. Der technische Umgang mit dem einzelnen und konkreten technischen Problem geschieht vor dem Hintergrund eines *impliziten Technikwissens*, welches nur *teilweise* in der theoretischen Vorstellung rekonstruiert und erklärt werden kann (vgl. Irrgang 2004, 99). „Die Phänomene des so genannten impliziten Wissens sind ein allgemein menschliches Phänomen und ein Grundtatbestand des menschlich leiblichen Geistes“ (Irrgang 2008, 21). Erfahrung dieser praktischen und verkörperlichten, aber nicht notwendig sprachlichen Art, ist auf drei Weisen präsent: erstens im Werkzeug, zweitens im Artefakt oder Produkt, und drittens im Handelnden (vgl. Gimmler 2007, 70). Im Köperschema haben wir ein implizites Wissen, welches nur *teilweise* explizit sein kann. Heidegger zeigte in *Sein und Zeit*, dass der Umgang mit der Welt seine eigene Erkenntnis hat. „Die Interpretation des impliziten technischen Wissens geht dabei über Martin Heideggers Existentialanalyse des technischen Umgangs mit der Dingwelt hinaus“ (Irrgang 2009a, 63).

¹¹⁹ Im Klassifikationssystem von Michael Polanyi stellt das *implizite Wissen* (im Original *tacit knowledge*) jenen Teil des Wissens dar, der nicht vollständig in Worten ausgedrückt wird oder ausgedrückt werden kann. Das *implizite Wissen* besitzt eine zweigliedrige Grundstruktur, die sowohl für kognitive als auch körperliche Fertigkeiten gilt. Sie besteht aus dem zentralen Bewusstsein und dem unterstützenden Bewusstsein. In scheinbar automatisierten Tätigkeiten manifestiert sich die implizite Form des Wissens, die im Augenblick der Tat stumm ist, und deren Ergebnis erst im Rückblick bewusst wird oder werden kann (vgl. Polanyi 1985; Irrgang 2004, 99-112).

Der Technikphilosophie geht es allerdings nicht nur um den tatsächlichen Gebrauch und den Umgang mit den technischen Medien, sondern um *den Sinn*, der sich im Gebrauch bzw. im technischen Handlungsvollzug konstituiert. Das ist das leitende Interesse der Technikphilosophie (vgl. Irrgang 2001, 90; 2008, 9; 2009a, 26). Das Gegenstandsfeld, das den ursprünglichen Seinssinn hergibt, ist das der hergestellten, umgänglich in Gebrauch genommenen Gegenstände. Jedoch muss man zwischen einem professionellen und einem laienhaften Verstehen und Umgangswissen unterscheiden. Es ist nicht das Selbe, einen Computer zu *benutzen* oder zu *programmieren*. „Der Gebrauch, der Umgang oder die Nutzung eines technischen Gegenstandes erzeugt ein *implizites Wissen*, das die Grundlage für eine tradierbare Gebrauchsanleitung abgibt“ (Irrgang 2001, 92). *Implizites Wissen* bedeutet, dass wir mehr wissen als wir zu sagen vermögen (vgl. Polanyi 1985, 14). „Die Tatsache, dass sie nicht in Worte fassen können, was sie gelernt haben, zeigt, dass ihr *Know-how* ihnen nicht in Form von Fakten oder Regeln zugänglich ist“ (Dreyfus/Dreyfus 1987, 37).¹²⁰ Es geht um die somatische Wurzel unseres Denkens, d.h. um ein leiblich eingebettetes Wissen (vgl. Irrgang 2004, 100). Unser Körper ist das grundlegende Instrument, über den wir sämtliche intellektuellen oder praktischen Kenntnisse gewinnen (vgl. Corona/Irrgang 1999, 173). „Phenomenological examination confirms that in a wide variety of situations human beings relate to the world in a organized purposive manner without the constant accompaniment of representational state that specify what the action is aimed at accomplishing. This is evident in skilled activity such as playing the piano or skiing, habitual activity such as driving to the office or brushing one’s teeth, unthinking activity such as rolling over in bed or making gestures while one is speaking, and spontaneous activity such as jumping up and pacing during a heated discussion or fidgeting and drumming one’s fingers anxiously during a dull lecture. In general, it is possible to be without any representation of a near- or long term goal of one’s activity (Dreyfus 1991, 93).

Das technische Umgangswissen als leibliche Form des *impliziten Wissens* ist Resultat eines verstehenden Handelns, d.h. ein Wissen, wie man etwas Bestimmtes erreichen kann (Irrgang 2009a, 27). Es ist ein Wissen, welches sich

¹²⁰ John Dewey führte die Unterscheidung zwischen *know-how* und *know-that* ein (vgl. Dewey 1922, 177-178).

auf einen *Verwendungszusammenhang* bezieht. „Die äußere Erscheinung der Dinge wird nicht theoretisch erkannt, sondern in praktischen Übungen vermittelt. Das implizite Wissen entsteht aus dem pragmatischen Gebrauch unseres Körpers, d.h. kontextualisiertes und eingebettetes Wissen. Für das implizite Wissen sind Hintergrundwissen, Autorität und Tradition unverzichtbar“ (Irrgang 2004, 103).

Die Technikhermeneutik hebt das *implizite Wissens* hervor, d.h. das Umgangswissens mit Artefakte. Dieses Konzept wird Ausgangspunkt für eine Philosophie der Technik (vgl. Irrgang 2009a, 8). Technisches Handeln hat immer seinen bestimmten kulturellen Hintergrund. *Implizites Wissen* ist ein Wissen in lebensweltlicher Einbettungsdimension. Technisches Wissen muss nicht mehr als theoretisch-erklärendes Wissen verstanden werden, sondern impliziert eine neue Form des Wissens, d.h. *situativen* Umgangswissens (Know-how) mit Artefakten und auch mit der Natur. Daher ist Lernen die Fähigkeit eine passende Antwort auf eine problematische Situation zu finden. Wichtiger ist es, um ein Ziel zu erreichen die Fähigkeit zu haben, mit einem Artefakt umzugehen. Technisches Wissen ist ein wichtiger Teil des ganzen Umgangswissens. „Handeln ist nur möglich durch implizites Wissens, aber Umgangs-Wissen ist nur durch Handeln zu erlangen“ (Corona/Irrgang 1999, 34).

Dabei handelt es sich aufgrund des handelnden Zugangs zur Realität um eine erschlossene und interpretierte Welt. Die äußere Erscheinung der Dinge wird nicht theoretisch erkannt, sondern in den praktischen Übungen vermittelt (vgl. Irrgang 2004, 100). Zudem kann man mit einem Artefakt umgehen, ohne genau zu wissen, wie es eigentlich funktioniert. Das Umgangswissen ist Resultat eines verstehenden Handelns, welches die Voraussetzung der Beherrschung eines Gerätes ist. Man muss ein technisches Mittel beherrschen können, unabhängig davon ob man seine Detailstruktur verstanden hat oder nicht. „Intuition oder Know-how, ist weder wildes Raten noch übernatürliche Inspiration, sondern eine Fähigkeit, die wir immerzu bei jeder alltäglichen Handlung anwenden“ (Dreyfus/Dreyfus 1987, 53).

Technisches Umgangswissen wäre nicht möglich ohne Traditionen, Routinen und Kompetenzen. „Aufmerksamkeit konstituiert sich im Sinne einer Phänomenologie des technischen Handelns aufgrund von routinisierte Handlungsschemata, aber auch aufgrund von routinisierte Bedingungs-schemata

von Artefakten“ (Irrgang 2001, 88). Umgangswissen ist die Bedingung der Möglichkeit für technisches Handeln, und es basiert auf dem lebensweltlichen Verstehen des Gebrauchs. „Es kann dies eine instrumentelle Erfahrung durch Gebrauchen der Handhabung sein“ (Corona/Irrgang 1999, 175). Die Hermeneutik instrumentellen Verstehens kann das implizite und explizite Wissen als Horizontverschmelzung auslegen. Dies ist die hermeneutische Aufgabe einer Technikphilosophie.

8.3 Die hermeneutische Aufgabe der Technikphilosophie

Die traditionelle Auffassung der Technikphilosophie handelte die Mensch-Technik-Interaktion unter dem Begriff der Arbeit und der Produktion ab. Aufgrund der heutigen High-Tech-Entwicklung müssen wir diese Betrachtung verändern (vgl. Irrgang 2009a, 9)

Eine *hermeneutische Technikphilosophie* betrachtet mehr den *kulturellen Gebrauchskontext* oder die *Rahmenbedingungen der Sinnkonstitution* als die interne Prozessstruktur des technischen Handelns. „Das leitende Interesse der Technikphilosophie ist allerdings nicht der tatsächliche Gebrauch und der Umgang mit dem technischen Medium, sondern der Sinn, der sich im Gebrauch bzw. im technischen Handlungsvollzug konstituiert“ (Irrgang 2001, 90). Der Gebrauchskontext eines technischen Handels ist der *Text*, welcher hermeneutisch ausgelegt werden kann (vgl. Irrgang 2001, 82/91). Eine hermeneutische Phänomenologie der technischen Praxis geht von sozialen Systemen aus, die Artefakte verwenden (Irrgang 2009a, 9). Es handelt sich etwa bei technischen Geräten nicht einfach um Gegenstände mit spezifischen *materiellen* Eigenschaften, sondern um komplexe Gestalten *funktioneller* Eignungen, deren Bedeutung an den jeweiligen Gebrauch gebunden ist und mit der Verwendung ein *interpretatives* Verhältnis zur Welt herstellt. „Die Hermeneutik instrumentellen Verstehens ist daher nicht im Sinne einer Auslegungskunst sprachlicher Texte zu konzipieren, sondern als Hermeneutik des verständnisvollen Umgangs mit Artefakten, wobei Parallelen zur Hermeneutik als Verstehen von Texten durchaus bestehen“ (Corona/Irrgang 1999,178).

Es geht darum, das technische Handeln an den Anfang der Auslegung zu stellen, anstatt mit einer Beschreibung technischer Gegenstände zu beginnen, doch findet der konkrete Umgang in verschiedenen Umgebungen und unter variablen Umständen statt. Grundsätzlich gilt, dass es sich dabei nicht um *neutrale* Zweck-Mittel-Beziehungen handelt, die lediglich *normativen* Beschränkungen zu unterziehen sind, sondern um *integrative* Weltverhältnisse, denen ein menschliches Selbstverständnis korrespondiert. Technik setzt immer eine Tradition voraus.

Aufgabe einer *hermeneutischen Technikphilosophie* ist daher die Vervielfältigung der Interpretationen und Verschmelzung ihrer Implikationen zu einem Gesamtgefüge technologischer Leistungs- und Lebensformen als dem offenen Horizont des Wissens und Handelns. Die Interpretation der Modelle, die Handlungen leitet, gehört zu den wesentlichen Aufgaben einer Technikphilosophie (vgl. Irrgang 2009a, 9). Ein hermeneutisches Konzept des Umgangswissens bewegt sich zwischen einer phänomenologischen Beschreibung des Umgangs mit technischen Medien und einer erschließenden Interpretation im Hinblick auf bestimmte Nutzungspotentiale (vgl. Irrgang 2001, 120). Die Aufgabe einer phänomenologisch-hermeneutischen Technikphilosophie ist nicht, die Objektivität zu sichern, sondern sie zu *verstehen*. Lebensweltliches Wissen als Voraussetzung für technisches Wissen und Können wurde im Rahmen neuzeitlicher Naturwissenschaft vergessen. „Die Analyse lebensweltlichen situativen Wissens ermöglicht einen neuen Ansatzpunkt für die Technikphilosophie“ (Corona/Irrgang 1999, 30). Die Phänomenologie der Technik soll von Erfahrungen und Erlebnissen im Umgang mit technischen Prozessen ausgehen. Es geht um die kulturelle Rekonstruktion des technischen Alltagshandelns.

Der Umgang, der phänomenologisch beschrieben werden kann, erlaubt es, das Begriffskonstrukt *technischen Handelns* besser zu verstehen und zu erschließen. Dabei sind Hintergrundbeziehungen und Horizonte von großer Bedeutung. Man setzt eine Analyse der technisierten *Lebenswelt* voraus. „Technik ist in der technisierten Lebenswelt der ausgehenden zweiten Moderne zu einem allgemeinen Element der Kultur geworden“ (Corona/Irrgang 1999, 18). Der Begriff der *Lebenswelt* wird bei Husserl als Universalie eingeführt; jeder Mensch lebt in einer Lebenswelt, sie ist eben das, was jedem einzelnen

Bewusstseinsakt immer schon im Rücken liegt und was jedem von uns Phänomene als bestimmte Gegenstände identifizieren lässt.¹²¹ Diese Lebenswelt ist aber eine Wirklichkeit, die im Tun bewältigt wird (vgl. Schütz/Luckmann 1979, 11). Phänomene lassen sich nicht entdecken, sondern sie sind ja eben dasjenige, was seinem Begriff nach gleichsam von sich aus erscheint, also die Aufmerksamkeit erregen und nicht erst gesucht und gefunden werden müssen. Im Begriff der Lebenswelt ist der Begriff des Horizontes impliziert (vgl. Corona/Irrgang 1999, 32). Es geht im Sinne dieses lebensweltlichen Technikverständnisses um den technischen Umgang im gesellschaftlichen Horizont. Man muss nicht über eine technische *Revolution* in der Lebenswelt sprechen, als wäre die Technik etwas Externes. Die Technik ist die Wurzel der Lebenswelt und ihre zunehmende Schließung (vgl. Irrgang 2009a, 61; Luckner 2008, 11). Technisches ist eine Lebensform, die von einer gewissen *Kontinuität* in der Lebenswelt gekennzeichnet ist. Wir erleben einen zunehmenden Prozess der Technisierung, aber nicht eine Revolution.

Hans Blumenberg betrachtete in Husserls Lebensweltbegriff eine Wiederkehr der Naturkategorie und sogar einer verspäteten Lebensphilosophie. Bernhard Irrgang schlägt die Verknüpfung des husserlschen Begriffes von *Lebenswelt* mit der heideggerschen *Alltäglichkeit* vor, um die Kontingenzdurchgriffenheit der alltäglichen technisch gekennzeichneten Lebenswelt zu betonen (vgl. Irrgang 2007, 19; 2009a, 10). „Hierzu muss auch Kritik an der Lebensweltkonzeption von Edmund Husserl geübt werden. Denn aufgrund seiner Identifikation von Technik und Positivismus übersah er die lebensweltliche Dimension instrumentell-technischen Verstehens“ (Corona/Irrgang 1999, 151). Man erkennt hier die Richtung von Husserl zu Heidegger, weil Heideggers Analyse des instrumentellen Verstehens in diesem Punkt vorzuziehen ist. Heideggers Analyse der Alltäglichkeit geht vom Verstehen im verstehens-instrumentellen Gebrauch aus. „Der verstehende Gebrauch weist über die Mittelverwendung eines Artefaktes hinaus auf das, was mit Hilfe des Artefaktes geschaffen werden soll“ (Corona/Irrgang 1999, 174). Man kann die *Vertrautheit* und die *Bestimmtheit* als Momente alltagspraktischen

¹²¹ „Even in one of his published works, the *Crisis of the European Sciences*, Husserl talks about theoretical activity as a kind of Praxis and points out that the Life-world is the horizon within which all human activity theoretical and non-theoretical, takes place“ (Føllesdal 1979, 375).

Umgangs mit Technik zusammenstellen. Die Technisierung des Alltags ermöglicht die Vertrautheit mit Handlungssituationen (vgl. Irrgang 2002, 155).

Um die Technik in ihrer lebensweltlichen Fundiertheit zu verstehen, muss man das technische Handeln aus der Perspektive des impliziten Umgangswissens neu konzipieren. Das Umgangswissen ist Resultat eines verstehenden Handelns und instrumentellen Verstehens (vgl. Irrgang 2009a, 23). Es geht darum, wie Handlungen mit Artefakte erfolgreich sein können. Die alltägliche Dimension des technischen Handelns konstituiert eine Tradition, welche wesentlich durch den Gebrauch bestimmt ist. „Im Rahmen einer Hermeneutik des Verstehens erhielt der Begriff der Antizipation (Vorverständnis, Tradition, Vorstrukturiertheit von Entwicklungspfaden) eine neue Dimension“ (Irrgang 2009a, 7). So resultiert hieraus eine neue Technikhermeneutik, die die Bedeutung der Technik in ihrem Gebrauch herausstellt. Die Hermeneutik einer technischen Praxis ist nicht selbst technische Praxis, sondern ihre Reflexion und Erhellung.

Das Umgangswissen setzt einen geschichtlich-kulturellen Prozess voraus. Technikhermeneutik bemüht sich, technisches Handeln aus kulturellem Traditionszusammenhang heraus zu verstehen. „Die Einbeziehung von Technik in eine kulturelle Praxis macht deutlich, dass es eine ganze Reihe von Techniken gibt, die Kulturen massiv transformiert haben“ (Irrgang 2001, 83). Technisches Handeln hat einen kulturellen Hintergrund und viele technische Handlungen bewirken heute Veränderungen in dieser *kulturellen Matrix*. Sinn und Bedeutung konstituieren sich im Umgang mit Dingen und anderen Menschen.

Dabei ist für die Interpretation technischen Handelns der Kontext technischer Tradition von großer Bedeutung. „Spezifische Umgangserfahrungen mit technischen Objekten (Mittel wie Produkten), die Struktur der Umgangserfahrung als Handlungserfahrung und die daraus resultierende Struktur des Umgangswissens sind meines Erachtens der richtige Ansatzpunkt für eine phänomenologische Konzeption der Technik“ (Irrgang 2001, 87). Unsere alltägliche Lebenswelt ist von technischer Textur geprägt. So sind die heutigen Technologien eine Objektivierung des technischen Umgangswissens und technischer Kompetenzen und die Vernetzung technologischer Strukturen mit Formen der Mensch-Technik-Interaktion (Irrgang 2009a, 69). Aufgabe für die hermeneutische Technikphilosophie ist die Rekonstruktion der

Manifestationen des technischen Handelns in der Geschichte. Diese Rekonstruktion muss als eine Einführung einer technikhermeneutischen Fachsprache verstanden werden, d.h. in der Richtung von impliziten bis expliziten Wissen (vgl. Irrgang 2009a, 7-11). Und genau diese Aufgabe zu vollziehen, ist unsere zukünftige Herausforderung.

Fazit und Ausblick

1. Zwischen der *reflexiven* Phänomenologie Husserls und der *hermeneutischen* Phänomenologie Heideggers bestehen deutliche Unterschiede. Die Position Heideggers ist nicht nur eine Vertiefung, sondern auch eine *Kritik*. Gegenüber einer platonisch-kontemplativen Traditionslinie der Philosophie, welche die Theorie als das Erhabenste, Reinste und Wahrste bevorzugt, konzentriert sich Heidegger von Anfang an auf die Lebenswelt und das faktische Dasein. Heidegger wollte dieses phänomenologische Projekt abbauen, um eine Fundamentalontologie zu entwickeln, um die Destruktion der Geschichte der Metaphysik zu vollziehen. Die Phänomenologie muss *hermeneutische* Phänomenologie im Gegensatz zur *reflexiv-transzendentalen* Phänomenologie sein. Nicht durch die Reflexion erschließt sich die Subjektsphäre ursprünglich, sondern nur *durch eine Bewegung des verstehenden Mitgehens*, des Nachvollziehens der Bewegtheit des Lebens als *Schwingung* (vgl. GA 56/57, 73). Und damit verwandelt sich die Phänomenologie in eine hermeneutische Phänomenologie. Dies bedeutet weder eine *translation* (vgl. Føllesdal 1979, 368) noch eine *inversion* (vgl. Ihde 1979, 117), sondern eine *radikale* Erneuerung der Phänomenologie. Dieser Unterschied zwischen der husserlschen und der heideggerschen Auffassung der Phänomenologie ist meiner Meinung nach von fundamentaler Tragweite für eine *transklassische* Phänomenologie (vgl. Irrgang 2009b, 83-183).

2. Die *natürliche Einstellung* Husserls ist aus einer theoretischen Perspektive strukturiert, bestehend aus einer ausgeprägten *Vorherrschaft der Vision*. Darin nehmen die Menschen das Ideal der Wissenschaften an, das denen eigene theoretische Verhalten, das die Dinge objektiv für vom Menschen getrennte und gegen seinem Willen widerstehende Objekte hält. Abstraktion ist kein ursprüngliches Wissen; sie setzt eine aus Alltagspraxis entstehende Grunderfahrung voraus. Die begriffliche bzw. bewusstseinsmäßige Konstitution wissenschaftlicher Erkenntnis wird auf die *historisch-pragmatische* Lebenssituation zurückgeführt, in der sie sich ausbildet. Infolgedessen hat Abstraktion eine negative Konnotation. Husserls Lehre von der *Intentionalität*

des Bewusstseins berücksichtigt nicht die Dimension des instrumentellen Umgangs mit der Realität der Dinge. Heidegger versteht insbesondere die mathematische Naturwissenschaft zunehmend als Modell eines entfremdeten Weltzugangs, an dem er seine epochale Kritik der Moderne entfaltet. *Die Abstraktion ist keine Vollendung, sondern eine Modifikation*. Sie spiegelt nicht die primäre Beziehung des Menschen zur Welt wider, sondern eher einen von ihr abgeleiteten Modus. Diese Grundidee ist von wesentlicher Wichtigkeit, wenn man gegen die positivistische Technikphilosophie (vgl. Bunge 2002, 149-166) argumentiert.

3. Die Hermeneutik hat in Heidegger eine ontologische und existenzielle *Radikalisierung* erfahren. Die Relevanz solch einer Radikalisierung wird klar, wenn Heidegger die Vorstellung vom *Verständnis* als Methode der Wissenschaften des Geistes überwindet. Die neue Hermeneutik zeigt, dass das *Verständnis* nicht nur eine Methode, sondern die für den Menschen charakteristische Art des *In-der-Welt-seins* war. Das Heideggersche *In-der-Welt-sein* ist das radikale Gegenteil der Tabula-rasa-Vorstellungen der traditionellen Wahrnehmungstheorie bis einschließlich Husserl. Heidegger ging von einer *Phänomenologie* des faktischen Lebens aus, schreitet er aber über eine *Hermeneutik* der Faktizität bis hin zur *Ontologie* des Daseins fort. Die Frage, wie eine *Phänomenologie des Lebens* möglich sei, bleibt jedoch offen.

4. Heute lautet die kritisch-philosophische Meinung einstimmig, dass *Sein und Zeit* eine ontologische Umstellung der *Nikomachischen Ethik* ist. Heidegger betrachtete Aristoteles nicht als bloße Vergangenheit, sondern unternahm eine kritische Aneignung. Er las Aristoteles, um den *theoretischen* Sinn der Philosophie durch einen *phronetischen* Sinn zu ersetzen. In der Analyse der $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ bestimmte Heidegger die neue Dimension des faktischen Lebens. Er wollte detailliert darlegen, wie der Seinssinn in den griechischen Anfängen aus dem Modell der *Herstellung* hervorging. Das Ziel war, einen neuen philosophischen Zugang zum menschlichen Leben zu finden. Dennoch wurde Aristoteles' *Physik* der Mittelpunkt von Heideggers Untersuchungen. In diesem Sinn ist das Phänomen der *Bewegtheit* ($\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) entscheidend für die aristotelische *Metaphysik* gewesen. Heidegger interpretiert die ursprüngliche Bedeutung von $\text{O}\acute{\upsilon}\sigma\acute{\iota}\alpha$ als Habe, Vermögen und umweltlich Seiendes. Durch diese *kinetische* Ontologie hat Heidegger gegen die traditionelle *Ousiologie* eine

Hermeneutik der Faktizität gestellt, welche die eidetische Fixierung Platons ersetzt. Die Grunderfahrung des Seienden ist für Heidegger der Umgang mit dem Zeug (πράγματα), d.h. die von Menschen benutzten und hergestellten Güter.

5. Aristoteles war für Heidegger *Vorbild* (GA 63, 4), aber auch ein *Januskopf* (vgl. Figal 2007, 62). In seinem Kommentar des VI. Buches der *Nikomachischen Ethik* konfrontiert sich Heidegger mit Aristoteles, weil er einen neuen Zugang in der ἀλήθεια πρακτική zeigen wollte. Aristoteles bot nach Heideggers Ansicht die erste Analyse der grundlegenden Verhaltenweise des menschlichen Dasein (ποίησις, πρᾶξις, θεωρία) und ihrer entsprechenden Weisen der Seinsverwahrung (τέχνη, φρόνησις, σοφία), dennoch konnte Aristoteles aber die letzte *zeitliche* Grundlage des Daseins nicht erreichen, weil er in der naturalistischen Metaphysik der Anwesenheit gefangen war. Nach Aristoteles ist Sein ein Fertig-Sein, d.h. dass die Bewegung zum Ende kommen muss. Die höhere und wichtigere Aktivität des menschlichen Lebens ist für Aristoteles die θεωρία. Der Seinsinn muss als Anwesenheit verstanden werden. Also nimmt die Anwesenheitsdimension eine absolute Vorrangstellung ein und verschiebt die πρᾶξις auf den zweiten Rang. Auf diese Weise verschloss Aristoteles den echten Zugang zum menschlichen Leben. Heidegger aber verwandelt die *Struktur* der Weisen der Seinsverwahrung, so dass die Begriffe einen neuen ontologischen Charakter gewinnen und ihren früheren praktisch-ethischen Charakter verlieren. Die Verwandlung besteht in der *Verschiebung* der hierarchischen Anordnung der drei Verhaltenweise. Die θεωρία ist nicht mehr als höchste Bestimmung zu betrachten, sondern die πρᾶξις besetzt diese Stelle, weil die πρᾶξις die tiefste Seinsart des Daseins und die ontologische Wurzel der Existenz ist. Durch die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles können wir die Technikkonzeption Heideggers besser verstehen.

6. Die *Weltlichkeitsanalyse* Heideggers wurde direkt aus einer ποίησις/πρᾶξις und τέχνη/φρόνησις-Interpretation der aristotelischen Ethik geschöpft. Heidegger zeigt, wie das Hauptversäumnis der traditionellen Philosophie darin lag, dass die Frage nach dem Phänomen der *Welt* nicht gründlich genug gestellt worden ist. Trotzdem hilft die radikale Auffassung von dem in der Geschichte der Philosophie latenten Sinn von Sein als Hergestelltsein. Damit wird der Blick auf den ursprünglichen *Bezug von Mensch*

und Ding freigegeben. Das primär in den ontologischen Blick gefasste Seiende ist nicht das bloß Gegenständliche, sondern das umweltlich Seiende, das *Hergestellte*. Diese ontologische Genesis beinhaltet einen fundamentalen Einspruch gegen Husserl. Der Husserls Phänomenologie eigene Wahrnehmungsakt wird von Heidegger aus dem umsichtigen Besorgen mit den umweltlichen Dingen heraus verstanden. Statt des abgeleiteten Modus der reinen Theorie sucht die Daseinanalytik das Seiende des alltäglichen Umgangs zu thematisieren. So stellt sich der *besorgende Umgang* mit der Umwelt als ein konstituierender Modus des *In-der-Welt-seins* dar, der auf der spezifischen Seinsart der *Gebrauchsgegenstände* beruht. Der Seinsmodus der *Zuhandenheit*, der im Mittelpunkt der Umweltanalyse von *Sein und Zeit* steht, hat seinen Ursprung meines Erachtens teilweise in der aristotelischen *ποίησις/πρᾶξις*-Interpretation.

7. Es geht um eine *pragmatische Wende* der Phänomenologie. Handeln ist nicht mehr die Anwendung einer theoretischen Erkenntnis, sondern Erkennen ist eine Phase der Handlung, die ihrer situativen Vergewisserung dient. Die Theorie *leitet* nicht die Praxis, wird vielmehr ihrerseits durch handlungsbestimmte Orientierungen geleitet. Der *verrichtenden Umgang* hat seine eigene Erkenntnis. Im gebrauchenden Umgang mit Umwelt konstituiert sich Lebenswelt in einer Reihe von fundamentalen Perspektiven. Diese Konzeption der umweltlichen Erfahrung kann daher als ein *pragmatisches Umgangswissen* betrachtet werden. Die Technikhermeneutik setzt das *implizite Wissen* vor, d.h. das Umgangswissen mit dem Zeug. *Technische Praxis* hat immer einen bestimmten kulturellen Hintergrund. *Implizites Wissen* ist ein Wissen in lebensweltlicher Einbettungsdimension, welches nur *teilweise* in der theoretischen Vorstellung rekonstruiert und erklärt werden kann. Technisches Wissen muss nicht mehr als theoretisches Wissen verstanden werden, sondern impliziert eine neue Form des Wissens, d.h. *situatives* Umgangswissen mit Artefakten und auch mit der Natur. Die Perspektive der Alltäglichkeit erlaubt es der Technikphilosophie, aus dem impliziten Wissen im technischen Handeln die Frage nach dem Ansatz der praktisch-technischen Rationalisierung des Umgangswissens zu stellen.

8. Das Thema *Technik* spielt bei der frühen Philosophie Heideggers eine entscheidende Rolle, paradigmatisch zu zeigen an der Analyse des Zeuggebrauchs in *Sein und Zeit*. Man kann sogar über eine *implizite*

Technikphilosophie in den frühen Vorlesungen von Freiburg und Marburg sprechen (vgl. Luckner 2008, 8; Irrgang 2009a, 6). Die Analyse der Weltlichkeit kann mit Hilfe der zentralen Kategorien *Vor-* und *Zuhandenheit* einer *Phänomenologie des Gebrauchs* im Sinne von technischer Praxis rekonstruiert werden. Dies wurde in der Technikphilosophie zu wenig berücksichtigt. Die Technik besteht nicht prinzipiell aus Geräten und Artefakten, sondern aus Gebrauch, Praxis und Potential. Eine wichtige Herausforderung der zukünftigen Technikphilosophie wird in einer vollständigen Darstellung des Themas *Technik* bei Martin Heidegger bestehen.

9. Martin Heideggers Analyse des Verstehens, das sich im Wesentlichen auf den Gebrauch instrumenteller Dinge stützt, analysiert die Form, in welcher jemand etwas erfahren kann. Erkenntnis ist für Heidegger keine *theoretische Vision*, sondern eine *leibliche Praxis*. Heidegger lehnt jede anthropologische Deutung der Technik ab, weil diese allesamt schon mit einem Verständnis des Handelns operieren. Das technische Zeug erhält seine Bedeutung in der *technischen Praxis*. Das Verhältnis von Mitteln und Zwecken darf nicht verkürzt werden, weil wir das Mittel-Zweck-Schema in einer *Bewandtnisganzheit* erfahren. Diese heideggersche Betrachtung der *technischen Praxis* gilt als eine *Subversion* der handlungstheoretischen Selbstverständlichkeit. Das menschliche Dasein vollzieht sich immer schon in der Weise des Gebrauchens. Man muss diese Auslegung aber nicht als eine *Verkürzung* der praktischen Sphäre auf das Herstellen verstehen (vgl. Pocaï 2007, 55), sondern als eine *Erweiterung* der *ποίησις* in der Richtung einer *πρᾶξις*. Deshalb kann man in der Technikphilosophie die These einer Aufhebung des traditionellen Unterschieds *ποίησις/πρᾶξις* (vgl. Irrgang 2009a, 34) befürworten. Eine zukünftige Untersuchung in dieser Richtung ist meines Erachtens sehr empfehlenswert.

Literaturverzeichnis

Zitierweise

Die Texte Heideggers werden mit GA (=Gesamtausgabe), Band- und Seitenzahl zitiert [z.B. GA 62, 371]. Die einzigen Ausnahmen bilden *Sein und Zeit* (Niemeyer Verlag), das mit SuZ und Seitenzahl zitiert wird [z.B. SuZ, 68], und „Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16. 04.-21. 04. 1925)“ (1992/93) in *Dilthey Jahrbuch* 8, 143-177, welcher mit KV und Seitenzahl zitiert werden [z.B. KV, 146]. Die Schriften Husserls werden mit HUA (*Husserliana*), Band- und Seitenzahl zitiert [z.B. HUA XIX 1, 24]. Die einzige Ausnahme ist „Philosophie als strenge Wissenschaft“, die mit *Logos I* und Seitenzahl zitiert wird [z.B. *Logos I*, 289]. Die Schriften Aristoteles' werden in gewöhnlicher Ausgabe Griechisch-Deutsch zitiert. Die Sekundärliteratur wird mit dem Namen des Autors sowie der Angabe des Erscheinungsjahres der jeweiligen Publikation und Seitenzahl zitiert [Irrgang 2008, 36]. Wenn mehrere Publikationen desselben Autors im selben Jahre erschienen sind, verweist der Kleinbuchstabe neben dem Erscheinungsjahr auf die Reihenfolge im Literaturverzeichnis [z.B. Irrgang 2009a].

1. Schriften Martin Heideggers

a) *Bände der Gesamtausgabe*

Aus der I. Abteilung (Veröffentlichte Schriften 1910-1976)

GA 1, *Frühe Schriften (1912-1916)*, Hermann, F.-W. von [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 1978.

GA 7, *Vorträge und Ausätze (1936-1953)*, Hermann, F.-W. von [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 2000.

GA 9, *Wegmarken (1919-1961)*, Hermann, F.-W. von [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 1996.

GA 12, *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*, Hermann, F.-W. von [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 1985.

GA 14, *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*, Hermann, F.-W. von [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 2007.

GA 15, *Seminare (1951-1973)*, Ochwadt, C. [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 1986.

GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, Heidegger, H. [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 2000.

Aus der II. Abteilung (Vorlesungen 1919-1944)

GA 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923/24)*, Hermann, F.-W. von [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 1994.

GA 18, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924)*, Michalski, M. [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 2002.

GA 19, *Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/1925)*, Schüßler, I. [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 1992.

GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*, Jaeger, P. [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 1979.

GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/1926)*, Biemel, W. [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 1995.

GA 22, *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1926)*, Blust, F.-K. [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 1993.

GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (1926/27)*, Vetter, H. [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 2006.

GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*, Hermann, F.-W. von [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 1975.

GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/28), Görland, I. [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 1977.

GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30), Hermann, F.-W. von [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 1983.

GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie (Kriegnotsemester 1919 /Sommersemester 1919)*, Heimbüchel, B. [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 1987.

GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/1920), Gander, H.-H. [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 1992.

GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (Sommersemester 1920), Strube, C. [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 1993.

GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Wintersemester 1920/21-Sommersemester 1921), Jung, M./ Regehly, T. [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 1995.

GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22), Bröcker, W./ Bröcker-Oltmanns, K. [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 1985.

GA 62, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlung des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (Sommersemester 1922), Neumann, G. [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 2005.

GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Sommersemester 1923), Bröcker-Oltmanns, K. [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 1988.

Aus der III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen (Vorträge-Gedachtes)

GA 66, *Besinnung* (1938/39), Heidegger, H. [Hrsg.], Frankfurt a/M.: Klostermann, 1997.

b) Einzelausgaben

Sein und Zeit, (1993) Tübingen: Max Niemeyer Verlag (SuZ).

„Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16. 04.-21. 04. 1925)“ (1992/93) in *Dilthey Jahrbuch* 8, 143-177 (KV).

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (2003), Neuman, G. [Hrsg.], Stuttgart: Reclam.

c) *Briefwechsel*

Martin Heidegger/Karl Jaspers (1990) *Briefwechsel 1920-1963*, Frankfurt a/M.: Klostermann.

Martin Heidegger/Karl Löwith (1990) *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith*, in Papenfuss, D./Pöggeler, O. [Hrsg.] *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Band 2, Frankfurt a/M.: Klostermann.

Martin Heidegger/Heinrich Rickert (2002) *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente* Denker, A. [Hrsg.] Frankfurt a/M.: Klostermann.

2. Schriften Edmund Husserls

a) *Husserliana*

HUA I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Strasser, S. [Hrsg.], Den Haag: Nijhoff, 1950.

HUA II, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Biemel, W. [Hrsg.], Den Haag: Nijhoff, 1950.

HUA III/1, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Schumann, K. [Hrsg.], Den Haag: Nijhoff, 1976.

HUA IV, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II. Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Biemel, M. [Hrsg.], Den Haag: Nijhoff, 1952.

HUA V, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III. Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Biemel, M. [Hrsg.], Den Haag: Nijhoff, 1953.

HUA VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Biemel, W. [Hrsg.], Den Haag: Nijhoff, 1962.

HUA VIII, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Boehm, R. [Hrsg.], 1959.

HUA IX, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Biemel, W. [Hrsg.], Den Haag: Nijhoff, 1962.

HUA X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Boehm, R. [Hrsg.], Den Haag: Nijhoff, 1966.

HUA XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß, Erster Teil, 1905-1920*, Kern, I. [Hrsg.], Den Haag: Nijhoff, 1973.

HUA XVIII, *Logische Untersuchungen I: Prolegomena zur reinen Logik*, Hohenstein, E. [Hrsg.], Den Haag: Nijhoff, 1975 .

HUA XIX/1, *Logische Untersuchungen II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, Panzer, U. [Hrsg.], Den Haag: Nijhoff, 1984.

HUA XIX/2, *Logische Untersuchungen II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, Panzer, U. [Hrsg.], Den Haag: Nijhoff, 1984.

b) Einzelausgaben

(1910/11) „Philosophie als strenge Wissenschaft“, in *Logos I*, 289-341.

3. Ausgaben und Übersetzungen der aristotelischen Texte

Nikomachische Ethik, Griechisch-Deutsch, übersetzt von O. Gigon, Nickel, R. [Hrsg.], Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler, 2001.

Physik, Griechisch-Deutsch, übersetzt von H.G. Zekl, Hamburg, 1987/88.

Metaphysik, Griechisch-Deutsch, übersetzt von H. Bonitz, Hamburg, 1989.

Politik, Griechisch-Deutsch, übersetzt von O. Gigon, Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler, 2006.

4. Sekundärliteratur

Adrián, J. (2000) *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el Ser*, Tesis Doctoral, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

Arendt, H. (1956) *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart: Kohlhammer.

Arendt, H. (1969) „Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt“, in Neske, G./Kettering, E. [Hrsg.], *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen: Neske, 232-246.

Badiou, A. (2005) *Das Sein und das Ereignis*, Berlin: Diaphanes.

Baumann, P. (2007) „Handlung, Absicht und Instrumentalität“, in Hubig, Ch./Luckner, A./Mazouz, N. [Hrsg.], *Handeln und Technik - mit und ohne Heidegger*, Berlin: LIT-Verlag, 77-82.

Berciano, M. (2001) *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Bernasconi, R. (1986) „The Fate of the Distinction between Poiesis and Praxis“, in *Heidegger Studies 2*, 111-139.

- Bernet, R./Kern, I./Marbach, E. (1989) *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Meiner.
- Blumenberg, H. (1981) „Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie“, in *Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart: Reclam, 7-54.
- Borgmann, A. (1984) *Technology and the Character of Contemporary Life. A Philosophical Inquiry*, Chicago: University of Chicago Press.
- Brandt, R. (1997) „Heideggers Kategorien in 'Sein und Zeit'“, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 45, Berlin: Akademie Verlag, 531-549.
- Brentano, F. (1862) *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg: Herder.
- Brogan, W. (2005) *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, New York: Albany.
- Buchholz, R. (1995) *Was heißt Intentionalität? Ein Studie zum Frühwerk Heideggers*, Essen: Die blaue Eule.
- Bunge, M. (1997) *Epistemología. Curso de actualización*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bunge, M. (2002) „Technik als angewandete Naturwissenschaft“, in Zolgauber, T. [Hrsg.] *Technikphilosophie*, Freiburg/München: Karl Alber, 149-166.
- Caputo, J. „The question of being and transcendental phenomenology: reflections on Heidegger's relationship to Husserl“, in Macann, Ch. [Hrsg.] *Martin Heidegger Critical Assessments*, Vol. 1, London/New York: Routledge, 326-344.
- Chantraine, P. (1984) „πρᾶξις“, in *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Bd. 3/4, Paris: Klincksieck.
- Ciapuscio, H. (1994), *El fuego de Prometeo. Tecnología y Sociedad*, Buenos Aires.: Eudeba.
- Corona, N./Irrgang, B. (1999) *Technik als Geschick?*, Dettelbach: J. H. Röll.
- Cortine, J.-F. (1992) „Une difficile transaction: Heidegger entre Aristote et Luther“, in Cassin, B. [Hrsg.] *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris: Seuil, 337-362.
- Cristin, R. (1999) *Edmund Husserl Martin Heidegger Phänomenologie*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Denker, A. (2004) „Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919“, in Denker, A./Gander H.-H./Zaborowski, H. [Hrsg.] *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Freiburg/München: Karl Alber, 97-122.
- Dessauer, F. (1956) *Streit um die Technik*, Frankfurt a/M.: J. Knecht.
- Dewey, J. (1922) *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, London: George Allen & Unwin.
- Dieter, T. (2001) *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin/New York: Walter de Gruyter.

- Dietz, S. (1993) „Die Technisierung der Lebenswelt“, in Scheffe P. et al. [Hrsg.], *Informatik und Philosophie*, Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich: Bi-Wiss, 315-324.
- Dilthey, W. (1910) *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt: Suhrkamp, erste Auflage 1981.
- Dreyfus, F./Dreyfus, E. (1987) *Künstliche Intelligenz. Von den Grenzen der Denkmaschine und dem Wert der Intuition*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Dreyfus, H. (1991) *Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge: MIT Press.
- Dreyfus, H. (2007) „In-der-Welt-sein und Weltlichkeit: Heideggers Kritik des Cartesianismus (§§19-24)“, in Rentsch, T. [Hrsg.] *Sein und Zeit*, Berlin: Akademie Verlag, 69-87.
- Ebert, T. (1976) *Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles, in Zeitung für Philosophische Forschung*, Meisenheim am Glan: Anton Hain, 12-30.
- Feenberg, A. (2005) *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, New York: Routledge.
- Fehér, I. (1997) „Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte“, in *Heidegger Studies* 13, 47-68.
- Figal, G. (1991) *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a/M: Hein.
- Figal, G. (1992) *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Figal, G. (1996) *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Stuttgart: Reclam.
- Figal, G. (2007) „Heidegger als Aristoteliker“, in Denker, A./Figal, G./Volpi, F./Zoborowski, H. [Hrsg.] *Heidegger und Aristoteles*, Freiburg/München: Karl Alber, 53-76.
- Føllesdal, D. (1979) „Husserl and Heidegger on the role of actions in the constitution of the world“, in Saarinen, E./Hilpinen, R./Niiniluoto, I./Hintikka M. [Hrsg.] *Essays in Honour of Jaakko Hintikka*, Dordrecht: Reidel, 365-378.
- Føllesdal, D. (1990) „The Lebenswelt in Husserl“, in Haaparanta, L./Kusch M./Niiniluoto, I. [Hrsg.] *Language, Knowledge and Intentionality: Perspectives on the Philosophy of Jaakko Hintikka*, Acta Philosophica Fennica, Vol. 49, Helsinki, 123-143.
- Gadamer, H.-G. (1985) „Praktisches Wissen“, in *Gesammelte Werke 5: Griechische Philosophie I*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 230-248.
- Gadamer, H.-G. (1986) *Wahrheit und Methode*, in *Gesammelte Werke, Bd. I: Hermeneutik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Gadamer, H.-G. (2003) „Heideggers »theologische« Jugendschrift“, in Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*.

- Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Fakultät (1922)*, Stuttgart: Reclam, 76-86.
- Gander, H.-H. (2004) „Phänomenologie im Übergang. Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl“, in Denker, A./Gander, H.-H./Zaborowski, H. [Hrsg.] *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Freiburg/München: Karl Alber, 294-306.
- Gehlen, A. (1940) *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin: Junker & Dünnhaupt.
- Gehlen, A. (1957) *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Hamburg: Rowohlt.
- Gethmann, C.-F. (1988) „Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit“, in Gethmann-Siefert, A./Pöggeler, O., *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Gethmann, C.-F. (1993) *Dasein: Erkennen und Handeln: Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Gethmann, C.-F. (2007) *Vom Bewußtsein zum Handeln. Das phänomenologische Projekt und die Wende zur Sprache*, München/Paderborn: Fink.
- Gimmler, A. (2007) „Handeln und Erfahrung: Überlegungen zu einer pragmatischen Theorie der Technik“ in Hubig, Ch./Luckner, A./Mazouz, N. [Hrsg.], *Handeln und Technik - mit und ohne Heidegger*, Berlin: LIT-Verlag, 61-74.
- Guignon, Ch. (2003) „Heidegger, der amerikanische Pragmatismus und die Analytische Philosophie. Heidegger – gegen die Erkenntnistheorie ins Feld geführt“ in Thomä, D., *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*: Suttgart/Weimar: J.B. Metzler, 458-468.
- Hanley, C. (2000) *Being and God in Aristotle and Heidegger. The Role of Method in thinking the infinite*, New York/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Hanley, C. (2007) „Theory and Praxis in Aristotle and Heidegger“, (Zugang am 01.11.07) <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Acti/ActiHanl.htm>.
- Held, K. (1989) „Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie“, in Gethmann-Siefert, A./Pöggeler, O., *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 111-139.
- Hermann von, F.-W. (1981) *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a/M.: Klostermann.
- Hermann von, F.-W. (1985) *Subjekt und Dasein: Interpretation zu »Sein und Zeit«*, Frankfurt a/M.: Klostermann.
- Hermann von, F.-W. (1987) *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von 'Sein und Zeit'*, Bd. 1, Frankfurt a/M.: Klostermann.
- Hermann von, F.-W. (2002) „Die Intentionalität in der hermeneutischen Phänomenologie“, in Trawny P. [Hrsg.] *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Berlin: Dunkler & Humblot.

- Hoffmann, G. (2005) *Heideggers Phänomenologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hubig, Ch. (2007) „Handlung und Enttäuschung. Überlegungen zur »technomorphen« Verkürzung des Handelns mit Blick auf Hegel und Heidegger“, in Hubig, Ch./Luckner, A./Mazouz, N. [Hrsg.], *Handeln und Technik - mit und ohne Heidegger*, Berlin: LIT-Verlag, 27-46.
- Hübner, J. (2008) „Produktion und Praxis in der Nikomachischen Ethik“, in Höffe, O. [Hrsg.], *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Nr. 62, München: Verlag Anton Hain, 31-52.
- Ihde, D. (1979) *Technics and Praxis. Boston studies in the philosophy of science*; v. 24. Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Co.
- Ihde, D. (1982) „Die historisch-ontologische Priorität der Technik“, in Rapp, F./Durbin, P. [Hrsg.] *Technikphilosophie in der Diskussion. Ergebnisse des deutsch-amerikanischen Symposiums in Bad Homburg*, Wiesbaden: Vieweg, 205-217.
- Ihde, D. (1991) *Technology and the Lifeworld. From Garden to Earth*, Bloomington: Indiana University Press.
- Ihde, D. (1993) *Philosophy of Technology. An introduction*, New York: Paragon House Publishers.
- Ihde, D. (1999) *Expanding Hermeneutics. Visualism in Science*, Evanston: Northwestern University Press
- Irrgang, B. (2001) *Philosophie der Technik. Technische Kultur. Instrumentelles Verstehen und Technisches Handeln*, Band 1, Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Irrgang, B. (2002) *Philosophie der Technik. Technische Praxis. Gestaltungsperspektiven technischer Entwicklung*, Band 2, Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Irrgang, B. (2002) *Philosophie der Technik. Technischer Fortschritt. Legitimitätsprobleme innovativer Technik*, Band 3, Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Irrgang, B. (2004) „Konzepte des impliziten Wissen und die Technikwissenschaften“, in Banse, G./Ropohl, G. [Hrsg.] *Wissenskonzepte für die Ingenieurpraxis. Technikwissenschaften zwischen Erkennen und Gestalten*, Düsseldorf: VDI-Report 35, 99-112.
- Irrgang, B. (2007) *Technik als Macht. Versuche über politische Technologie*, Hamburg: Dr. Kovač.
- Irrgang, B. (2008) *Philosophie der Technik*, Darmstadt: WBG.
- Irrgang, B. (2009a) *Grundriss der Technikphilosophie. Hermeneutisch-phänomenologische Perspektiven*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Irrgang, B. (2009b) *Der Leib des Menschen. Grundriss einer phänomenologisch-hermeneutischen Anthropologie*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

- Irrgang, B./Maliandi R. (2003) *Technikphilosophie in Lateinamerika. Themen, Probleme und Entwicklungsperspektiven am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Dresden: Universitätsverlag und Buchhandel.
- Jahraus, O. (2004) *Martin Heidegger: Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam.
- Jelden, E. (1994) *Technik und Weltkonstruktion. Versuch einer handlungs- und erkenntnistheoretischen Grundlegung der Technikphilosophie*, Frankfurt a/M.: Peter Lang.
- Jollivet, S. (2007) „Das Phänomen der Bewegtheit im Licht der Dekonstruktion der aristotelischen Physik“, in Denker, A. et al. [Hrsg.] *Heidegger Jahrbuch 3*, Freiburg: Karl Alber Verlag, 130-155.
- Jung, M. (2003) „Die frühen Freiburger Vorlesungen und andere Schriften 1919-1923. Aufbau einer eigenen Philosophie im historischen Kontext“, in Thomä, D, *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*: Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 13-37.
- Kapp, E. (1877) *Grundlinien einer Philosophie der Technik: Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*, Braunschweig: Westermann.
- Kerckhoven van, G. (1990) „Die Konstruktion der Phänomene des absoluten Bewußtseins. Martin Heidegger Auseinandersetzung mit dem Denken Edmund Husserls“, in Papenfuss, D./Pöggeler, O. [Hrsg.] *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Band 2, Frankfurt a/M.: Klostermann.
- Kisiel, T. (1993) *The Genesis of Heidegger's »Being and Time«*, Berkeley: University of California Press.
- Kisiel, T. (1995) „Why Students of Heidegger Will have to Read Emil Lask“, in *Man und World* N 28, 197-240.
- Kisiel, T. „Heidegger-Lask-Fichte“ in Rockmore, T. [Hrsg.], *Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism*, Amherst 239-269.
- Kogge, W. (2008), „Technologie des 21. Jahrhunderts. Perspektiven der Technikphilosophie“ in *DZPh*, Berlin 56, 935-956.
- Luckner, A. (2002) „Wie man über den Hammer philosophiert. Technik beim frühen Heidegger“, in Höggebe, W. [Hrsg.] *Grenzen und Grenzüberschreitungen (XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Sektionsbeiträge)*, Bonn, 873-884.
- Luckner, A. (2006) „Bewirken und Vollbringen. Zum Verhältnis von Technik und Handeln nach Heidegger“, in Jonas, J./Lembeck, K.-H. [Hrsg.], *Mensch – Leben – Technik. Aktuelle Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 319-330.
- Luckner, A. (2007) „Dinge-Zeuge-Werke. Technik und Kunst bei Heidegger“, in Hubig, Ch./Luckner, A./Mazouz, N. [Hrsg.], *Handeln und Technik - mit und ohne Heidegger*, Berlin: LIT-Verlag, 193-210.
- Luckner, A. (2008) *Heidegger und das Denken der Technik*, Bielefeld: [transcript].

- Macann, Ch. (1992) "Genetic phenomenology: towards a reconciliation of transcendental and ontological phenomenology", in Macann, Ch. [Hrsg.] *Martin Heidegger Critical Assessments*, Vol. 1, London/New York: Routledge, 94-116.
- Makkreel, R. (1990) „The genesis of Heidegger's phenomenological hermeneutics and the rediscovered 'Aristotle introduction' of 1922", in *Man and World* N 23, Springer Netherlands, 305-320.
- Marion, J. L. (1989) *Réduction et donation*, Paris: PUF.
- McNeill, W. (1999) *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle, and the ends of Theory*, New York: State University of New York Press.
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- Meyer, U. (2006) *Der philosophische Blick auf die Technik*, Aachen: Ein-Fach-Verlag.
- Minca, B. (2006a) *Poiesis. Zu Martin Heideggers Interpretationen der aristotelischen Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Minca, B. (2006b) „Heideggers Interpretation der aristotelischen δύναμις und ἐνέργεια (εντελεχεια) am Leitfaden der Herstellung“, in Günther, H.-Ch./Rengakos, A. *Heidegger und die Antike*, München: Verlag C. H. Beck, 71-85.
- Mitcham, C. (1994), *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Neumann, G. (2002) „Heideggers Studium der Mathematik und Naturwissenschaften“, in *Heidegger Jahrbuch I*, Freiburg/München: Carl Alber Verlag, 214-225.
- Neumann, G. (2005) „Nachwort des Herausgebers“, in GA 62 *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (Sommersemester 1922), Frankfurt a/M.: Klostermann, 421-451.
- Nolte, E. (1992) *Martin Heidegger: Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin-Frankfurt a/M.: Propyläen.
- Okrent, M. (1988) *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, London: Ithaca.
- Ortega y Gasset, J. (1939) *Meditación de la técnica*, Madrid: Revista de Occidente.
- Platon, *Gorgias*, übers. u. erl. von Otto Apelt, Leipzig: Meiner.
- Pocai, R. (2007), „Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität“ (§ 14-18), in Rentsch, T. [Hrsg.] *Sein und Zeit*, Berlin: Akademie Verlag, 51-68.
- Pöggeler, O. (1963) *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen: Neske.
- Polanyi, M. (1985) *Implizites Wissen*, Frankfurt a/M.: Suhrkamp.
- Poser, H. (2000) „Perspektiven einer Philosophie der Technik“, in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 25, 99-118.

- Rapp, F. (1994) *Die Dynamik der modernen Welt. Eine Einführung in die Technikphilosophie*, Hamburg: Junius.
- Reinach, A. (1951) *Was ist Phänomenologie?*, München: Kösel.
- Rentsch, T. (1989) *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*, München/Zürich: Piper.
- Rentsch, T. (2003) „»Sein und Zeit« Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit“, in Thomä, D, *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*: Suttgart/Weimar: J.B. Metzler, 51-80.
- Richter, E. (1999) „Heideggers Kritik am Konzept einer Phänomenologie des Bewußtseins. Anerkennung und wachsende Distanz gegenüber dem Werk Edmund Husserls“, en Coriando, P.-L. [Hrsg.] *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für F.-W. von Hermann zum 65. Geburtstag*, Berlin: Duncker & Humblot, 7-29.
- Riedel, M. (1988) *Für eine zweite Philosophie*, Frankfurt a/M.: Suhrkamp.
- Rodríguez, R. (1997) *La transformación hermenéutica de la Fenomenología*, Madrid: Tecnos.
- Rombach, H. (1980) *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstsein*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Ropohl, G. (1979) *Eine Systemtheorie der Technik. Zur Grundlegung der Allgemeinen Technologie*, München: Hanser.
- Rosales-Rodríguez, A. (1994) *Die Technikdeutung Martin Heideggers in ihrer systematischen Entwicklung und philosophischen Aufnahme*, Dortmund: Projekt-Verlag.
- Safranski, R. (2004) *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Frankfurt a/M.: Fischer.
- Schaeffler, R. (1978) *Frömmigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt: Schnädelbach.
- Schirmacher, W. (1983) *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schütz, A./Luckmann, T. (1979) *Strukturen der Lebenswelt*, Band 1, Frankfurt a/M.: Suhrkamp.
- Schütz, A./Luckmann, T. (1984) *Strukturen der Lebenswelt*, Band 2, Frankfurt a/M.: Suhrkamp.
- Seubold, G. (1986) *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Sheehann, T. (1975) „Heidegger, Aristotle and Phenomenology“, in *Philosophy Today*, 87-94.
- Steinmann, M. [Hrsg.], *Heidegger und die Griechen*, Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann Verlag, 165-180.
- Stolzenberg, J. (2005) „Hermeneutik der praktischen Vernunft. Hans-Georg Gadamer interpretiert Martin Heideggers Aristoteles-Interpretation“, in

- Figal, G./Gander H.-H., *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*, Frankfurt a/M.: Klostermann.
- Taminiaux, J. (1989) *Lectures de l'ontologie fondamentale: Essais sur Heidegger*, Grenoble: J. Millon
- Tugendhat, E. (1970), *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Vetter, H. (1999) *Heidegger und das Mittelalter. Wiener Tagungen zur Phänomenologie*, Frankfurt a/M: Peter Lang.
- Vietta, S. (1989) *Heideggers Kritik des Nationalsozialismus und der Technik*, Tübingen: Niemeyer.
- Vigo, A. (1996) *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Volpi, F. (1978) „Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles-Interpretation, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32, 254-265.
- Volpi, F. (1984) *Heidegger e Aristoteles*, Padova: Daphne.
- Volpi, F. (1988) „Dasein comme Praxis. L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote“, in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrech, 1-41.
- Volpi, F. (1989) „'Sein und Zeit': Homologien zur 'Nikomachischen Ethik'“, in *Philosophisches Jahrbuch* 96, 225-240.
- Volpi, F. (1996) *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris: j. Vrin, 33-65
- Volpi, F. (2003) „El hombre entre el nihilismo de la técnica y la responsabilidad ético-política“, in *América y la idea de la nueva humanidad*, Colección Perspectivas, Córdoba: SAF, 83-99.
- Volpi, F. (2004) „Brentanos Interpretation der aristotelischen Seinslehre und ihr Einfluss auf Heidegger“, in *Heidegger Jahrbuch I*, Freiburg/München: Karl Alber, 226-242.
- Volpi, F. (2006) „L'appropriate di Aristotele nel quadro del confronto con i Greci“, in Günther, H.-Ch./ Rengakos, A. [Hrsg.] *Heidegger und die Antike*, München: C. H. Beck, 237-258.
- Volpi, F. (2007a) „In Whose Name? Heidegger and 'Practical Philosophy'“, in *EJTP*, London/New Dehli, 31-51.
- Volpi, F. (2007b) „Der Status der existenzialen Analytik (§§ 9-13)“, in Rentsch, T. [Hrsg.] *Sein und Zeit*, Berlin: Akademie Verlag, 29-50.
- Volpi, F. (2007c) „Das ist das Gewissen! Heidegger interpretiert die Phronesis“, in Steinmann, M. [Hrsg.], *Heidegger und die Griechen*, Frankfurt a/M.: Klostermann, 165-180.
- Waldenfels, B. (1988) „Umdenken der Technik“, in Zimmerli, W. [Hrsg.] *Technologisches Zeitalter oder Postmoderne?* München: Fink.
- Wandschneider, D. (2004) *Technikphilosophie*, Bamberg: Buchner.

- Watanabe, J. (1997) „Categorical Intuition and the Understanding of Being in Husserl and Heidegger“, en Sallis, J. [Hrsg.] *Reading Heidegger. Commemorations*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 109-117.
- Weigle, Ch. (2002) *The Logic of Life. Heidegger's Retrieval of Aristotle's Concept of Logos*, Stockholm: Coronet Books Inc.
- Wolf, T. (2005) *Hermeneutik und Technik. Martin Heideggers Auslegung des Lebens und der Wissenschaft als Antwort auf die Krise der Moderne*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Wolf, T. (2006) „Sinnverlust oder Sinnverzicht? Ansätze zu einer Hermeneutik der Technik bei Husserl und Heidegger“, in Jonas, J./Lembeck, K.-H. [Hrsg.], *Mensch – Leben – Technik. Aktuelle Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 301-318.
- Wucherer-Huldenfeld, A. K. „Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin“, in Vetter, H. [Hrsg.] (1999) *Heidegger und das Mittelalter*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 41-59.
- Xolocotzi Yánez, A. (2004) *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*, México: Plaza Valdés.
- Yfantis, D. (2009) *Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles. Ihre Entstehung sowie ihre Bedeutung für die Entwicklung der frühen Philosophie Martin Heideggers (1919-1927)*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Zaborowski, H. (2004) „Herkunft aber bleibt Zukunft. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919“, in Denker, A./Gander, H.-H./Zaborowski, H. [Hrsg.] *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Freiburg/München: Karl Alber, 123-158.
- Zimmerli, W. (1997) *Technologie als 'Kultur'. Braunschweiger Texte*, Hildesheim: Olms-Weidmann.

Persönliche Daten:

Name: Chiappe
Vorname: Armando Aníbal
Anschrift: Nürnbergerstraße 3, 01187, Dresden
Geburtsdatum: 02.06.1975
Geburtsort: Río Cuarto
Staatsangehörigkeit: argentinisch
Familienstand: verheiratet

Schulbildung: 1981-1987 Grundschule *Colegio San Juan de la Cruz*, Río Cuarto, Córdoba, Arg.

1988-1992 Mittelschule und Gymnasium *Instituto Incorporado San Buenaventura*, Río Cuarto, Córdoba, Arg.
(Studienplan für kaufmännisches Abitur mit Schwerpunkt Informatik)

1994-1996/2002 Hochschule *Seminario Mayor Jesús Buen Pastor*, Río Cuarto, Córdoba, Arg.
(Lehrbefähigung für Religionswissenschaften und Philosophie)

Studium: 1997-2002 an der *Universidad Nacional de Río Cuarto*, Río Cuarto, Córdoba, Arg.
(Lizenziat in Philosophie, Abschlussarbeit 120 Seiten)

Praktika und

Berufserfahrung: 2002-2006 Dozent am Institut *Leonardo Da Vinci*
2004-2006 Dozent am Institut *Formación Docente Continua*
2005-2006 Assistent an der *Universidad Nacional de Río Cuarto*
Seit 2007 Promotionsstudent für Philosophie an der *TU-Dresden*

Sprachkenntnisse: Deutsch: Oberstufe C 1 (1000 USt.), *Kreuzbergsprache Zentrum Bonn* und *TUdias-Dresden*
Latein und Griechisch: Leseverständnis, *Seminario Mayor Jesús Buen Pastor*

Empfehlung:

Prof. Dr. Dr. Bernhard Irrgang, *Technische Universität Dresden*,
Philosophische Fakultät, Institut für Philosophie
E-Mail: Bernhard.Irrgang@tu-dresden.de
Prof. Dr. Dorando Michelini, *Universidad Nacional de Río Cuarto*,
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
E-Mail: michelini@arnet.com.ar