

New Europe College Yearbook 2004-2005



CĂTĂLIN AVRAMESCU
CĂTĂLIN CREȚU
ANCA GHEAUȘ
ADRIAN HATOS
ANDREEA IANCU
ALEXANDRA IONESCU
BOGDAN MINCĂ
MIHAELA MUNTEANU
ALIN TAT
FLORIN ȚURCANU

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2009 – New Europe College

ISSN 1584-0298

NEW EUROPE COLLEGE

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

www.nec.ro

Tel. (+4) 021 327.00.35, Fax (+4) 021 327.07.74

E-mail: nec@nec.ro



BOGDAN MINCĂ

Geboren 1974 in Bukarest

Promotion in Philosophie und Klassische Philologie,
Albert-Ludwigs-Universität,
Freiburg (2005)

These: *Poiesis. Zu M. Heideggers Interpretationen der aristotelischen
Philosophie*

Assistent an der philosophischen Fakultät der Universität Bukarest
Mitglied der Rumänischen Gesellschaft für Phänomenologie (SRF)

DAAD-Stipendiat in Freiburg, Deutschland, 1997
Stipendiat der Leo Ricker Stiftung, Freiburg, 1998-2000
LGFG-Stipendiat in Freiburg, 2001-2003

Artikel und Rezensionen, Übersetzungen aus Heidegger und Aristoteles

MARTIN HEIDEGGERS INTERPRETATIONEN ZU ARISTOTELES

Im Folgenden wollen wir die Grundmotive, die Martin Heideggers Interpretationen zur aristotelischen Philosophie tragend bestimmen, kurz zur Darstellung bringen. Diese Interpretationen liegen uns meistens in den Vorlesungen vor, die Heidegger ungefähr in der Periode von 1921 bis 1926 in Freiburg, Marburg und dann wieder in Freiburg gehalten hat.¹ Ihre Bedeutung für den Ansatz und die Ausarbeitung von *Sein und Zeit* (1927) ist schwer zu überschätzen, sofern Heidegger erst durch die so genannte Destruktion der aristotelischen Philosophie die eigentliche Dimension für seine eigene, tiefgreifende philosophische Arbeit gewann: Die „Frage nach dem Sinn von Sein“ aus *Sein und Zeit* ist Heideggers Antwort auf die seit der Antike, seit Aristoteles gestellte Frage *ti to on, touto esti tis he ousia?*², „was ist das Seiende als seiend, d.h. was ist die Seiend-heit?“ In der aristotelischen (griechisch-antiken) Bestimmung des Seins des Seienden als *Bewegung, Her-gestelltheit* und d.h. *Gegenwärtigkeit (energeia, entelecheia)* sah Heidegger die produktivste Antwort, die die ganze abendländische Philosophie bis heute auf die Frage nach dem Sinn von Sein zu geben vermochte. Diese Antwort wurde von Aristoteles mit Hilfe einer fast *phänomenologischen* Blickweise auf das Seiende gewonnen. Heideggers Interpretationen heben aber gleichzeitig *die Grenzen* des aristotelischen Seinsbegriffes hervor, indem sie zeigen, wie gerade hier, im Sein als Her-gestelltheit und Gegenwärtigkeit, die Wurzel desjenigen „vorstellenden Denkens“ gelegt wurden, das heute das *technische* Zeitalter beherrscht und gestaltet. H.-G. Gadamer faßt in einem Aufsatz über Heidegger die zentrale Bedeutung des Her-stellens für die Gestaltung der Sprache der Metaphysik und der Vernunft zusammen:

„Was aber ist vorstellendes Denken? (...) Schafft es nicht Präsenz, die plötzlich da ist, zum Greifen nah und gegenwärtig? (...) Das scheint mir

notwendig, sich klar zu machen, daß es darum geht, daß mit dieser urmenschlichen Fähigkeit des Denkens und der Sprache, Präsenz zu schaffen, eine bestimmte Denkweise, Denken des Seienden als des Seienden, verbunden worden ist, und so hat Heidegger in der Tat den griechischen Anfang gesehen. Er hat gesehen, daß darin ein Herstellen liegt. Ich habe das erst spät verstanden. (...) Wie ich jetzt aufgrund seiner späteren Vorstellungen (...) besser verstehe, meinte er damit, daß in den Begriffsworten, in denen sich das Denken sozusagen kristallisiert hat, Erfahrungen des Herstellens festgeworden sind. Dazu gehört zum Beispiel: *logos*, das Zusammennehmen und Sammeln, oder *hypokeimemon*, das, worauf man etwas auflegen kann. Diese Grundbegriffe haben dann im *logos apophantikos*, in der Aussage und in der Logik, ihre äußerste Zuspitzung erhalten und eine ganze Weltstellung des Gedankens begründet, die das geschichtliche Schicksal des Abendlandes werden sollte. Mir scheint es nicht zuviel behauptet, daß wir hier den Schicksalsweg der abendländischen Zivilisation gleichsam vorgezeichnet finden.“³

Im Folgenden wollen wir die Grundmotive der Interpretationen Heideggers zur aristotelischen Philosophie *besonders mit Blick auf das Sein als Hergestelltsein und Gegenwärtigsein* betrachten, welches unserer Meinung nach das Zentrum dieser Interpretationen bildet. Wir wählen als Leitfaden den Band 18 seiner *Gesamtausgabe, Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Sommersemester 1924): Hier finden wir eine sehr verzweigte und trotzdem didaktisch aufgeführte, in sich systematisch zusammenhängende Analyse von Schlüsselstellen aus vielen aristotelischen Werken (*Nikomachische Ethik, Politik, Rhetorik, Metaphysik, De anima, De partibus animalium, Physik*). Diese Vorlesung ist aber keineswegs eine bloß historische und chronologische Darstellung von Aristoteles' philosophischer Entwicklung: *Destruktion* der Geschichte der Philosophie ist ein Grundmoment der phänomenologischen Arbeitsweise selbst (die anderen zwei sind: Reduktion und Konstruktion)⁴: Sie dient als solche einer *Gegenwart*, die eine eigene Fragehinsicht schon hat und sich der Geschichte (*ihrer* Geschichte) mit der Absicht zuwendet, wesentliche Impulse und Motive *für sich selbst* zu gewinnen.⁵ In diesem Sinne ist Heideggers Band 18 eine *eigene* Interpretation von Aristoteles, die darauf abzielt, das Sein des Menschen als Leben, Dasein und In-der-Welt-sein *anhand von Aristoteles* zu interpretieren. Mit anderen Worten, es soll gezeigt werden, daß eine mit Blick auf das Sein des Menschen als *Dasein* und *Sein-in-einer-Welt* orientierte Frageweise in Aristoteles die Wurzel dieser Problematik zu entdecken vermag, die sonst verborgen und ungesehen geblieben wäre. Dies heißt aber nicht, daß die

Interpretation Beliebiges in Aristoteles hineindeuten könnte, um es dann wie selbstverständlich wieder herauszulesen. Wenn der eigene Ansatz ursprünglich genug ist und über eine wahre *paideia* verfügt, d.h. über eine „Sicherheit der Behandlungsart“ und ein „Offensein für den behandelten Sachgehalt“⁶, dann darf und *muß* sogar die Interpretation ein solches Licht auf ihr Thema werfen, das vordem Ungeahntes zutage fördert.⁷ Für jemand, der eine „objektive“ Interpretation von Aristoteles bei Heidegger sucht, werden sich diese Schriften als extrem „subjektiv“ erweisen. Hingegen beweist *gerade der Band 18*, wie sinnlos es ist, mit Begriffen wie „Subjekt“ und „Objekt“ die griechische Philosophie verstehen zu wollen. Heidegger versucht hier zu zeigen, wie Aristoteles’ „phänomenologischer“, von allen modernen Vorurteilen noch freigebliebener Blick auf den Menschen die viel tiefere Ebene des *Seins* als Da-sein, Leben und Bezug-zur-Umwelt zu sehen vermochte und wie ihm dies im Rahmen einer umgreifenden Analyse des *Seins* überhaupt als Hergestelltsein und Gegenwärtigsein gelang. In anderen Vorlesungen derselben Zeit weist Heidegger auf, wie dieser Begriff des *Seins* später als *substantia* und *actualitas* die Metaphysik im Ganzen entscheidend prägte und zur Geburt des „Subjekts“ und „Objekts“ führen mußte.⁸ Der aufmerksame Leser des Bandes 18 gewinnt demnach ein Doppeltes: Auf der einen Seite findet er dort eine revolutionäre Interpretation von Aristoteles, die mit dem scholastischen Aristoteles bricht; weil aber diese Interpretation aus einer *ange-eigneten* Situation der Gegenwart vollzogen ist, *expliziert sich Heidegger selbst* in dieser Interpretation. Es gibt unserer Meinung nach keine andere Schrift, die so ursprünglich und mit Aristoteles’ Begriffen das *Dasein* zur Auslegung bringt.⁹

Wie ist nun GA 18 angelegt, welche sind die Grundlinien der Interpretation? Von Aristoteles sind uns vor allem *Grundbegriffe* erhalten (*ousia, physis, entelecheia, energeia, dynamis* usw., siehe *Met. D*) — seine geistige Leistung bestand vor allem darin, prägende philosophische Begriffe zu schaffen. Bei Aristoteles (wie auch bei Heidegger) finden wir eine ausdrückliche Sorge um die Klarheit des Begriffs und um die darin implizierte Problematik der *Begrifflichkeit* überhaupt. Dies bedeutet, daß Aristoteles sich selbst im Klaren war über die Bedeutung der Frage nach dem Sinn der philosophischen *Sprache* (*logos horismos*) und damit der Frage nach den *Sachverhalten*, die sich in dieser Sprache zeigen können (*ousia*). Hinter diesen zwei miteinander verbundenen Fragen verbirgt sich die *Frage nach der Möglichkeit des philosophischen Verstehens überhaupt*. Heidegger will zeigen, daß die Begrifflichkeit und die Philosophie selbst

einen Boden haben — und dies ist das Dasein, das alltägliche Sein des Menschen als In-der-Welt-sein. Aristoteles' Schriften sollen den Beweis führen, daß auch er die Verwurzelung der Philosophie im alltäglichen Leben des Menschen (In-der-Welt-sein), d.h. in seinem „durchschnittlichen Orientiertsein“, gesehen hat *und dies mit philosophischen Mitteln bewiesen hat*, d.h. die Alltäglichkeit selbst auf Begriffe geführt hat. Es besteht hier ein eigentümlicher Zirkel, den Heidegger wie folgt ausdrückt: „Wenn die Begrifflichkeit im Dasein selbst bodenständig ist, *muß das Dasein selbst die Begrifflichkeit in gewisser Weise sein* — wobei nicht notwendig ist, daß die Begrifflichkeit als solche schon in ihren Momenten *herausgetreten* ist, sie kann *unausdrücklich* da sein. Wir wollen zunächst aufweisen, daß in der Tat im Dasein selbst die Begrifflichkeit liegt.“¹⁰ „Diese Grundbegriffe kamen in der Absicht zur Sprache, daß sie zunächst dazu dienten, das Dasein sichtbar und verständlich zu machen als den möglichen Boden der Grundbegriffe selbst.“¹¹

Band 18 ist demnach so gegliedert, daß er zunächst kurz zeigt, wie Aristoteles den Begriff selbst als *horismos, logos kath' hautō, logos ousias* versteht und wie in diesem Verständnis der Sprache ein Verständnis des *Seins überhaupt* impliziert liegt, sofern dieser ausgezeichnete *logos* immer *etwas* zur Sprache bringt und zwar die *ousia*, die Seiendheit eines Seienden: Sein als Fertigsein, Gegenwärtigsein, Hergestelltsein. Die Problematik der Bewegung wird schon hier sichtbar.

Der zweite Schritt besteht in einer Skizze des Seins des Menschen überhaupt als *zoe praktike meta logou* (Leben als Handeln und Tätigsein, das durch *logos* geführt ist), bzw. *psyches energeia kat' areten* (Sein als eigentliches In-der-Welt-sein, gegenwärtiges Da-sein). Aus diesen Definitionen hebt Heidegger die Dimension des *logos* hervor, die er als die *höchste Bestimmung des Menschen* sieht. Sie dient als Leitfaden, um die Alltäglichkeit des Menschen und d.h. sein alltägliches, primäres Orientiertsein in der Welt hervorzuheben: die *doxa*, die als solche sowohl der Grund für das alltägliche Handeln (*praxis*), als auch für die Wissenschaft (*episteme meta logou*) ist. Wo finden wir bei Aristoteles eine Auslegung der *doxa*? Die *Rhetorik* ist nach Heidegger nicht bloß eine Abhandlung über Stil und rhetorische Fertigkeiten, sondern sie ist — als Interpretation des alltäglichen Redens in der *polis* — „*die Auslegung des konkreten Daseins, die Hermeneutik des Daseins selbst*. Das ist der von Aristoteles beabsichtigte Sinn der *Rhetorik*.“¹² In einer beeindruckenden Analyse einiger Schlüsselstellen der *Rhetorik* zeigt Heidegger, wie weit die aristotelische Einsicht in die Problematik der

„Faktizität“¹³ und der Hermeneutik oder Auslegung der Jeweiligkeit geht. Es wird gezeigt, daß die Rhetorik das Ergebnis einer ursprünglichen griechischen *Existenz in der Rede* darstellt: Der alltägliche Mensch, das alltägliche Leben in seiner Jeweiligkeit, ist immer ein *Miteinander-sein* der Menschen in der *polis*, das um alltägliche Probleme bekümmert ist und demnach über sie diskutieren muß. Die Rhetorik untersucht somit ein Dreifaches, das zur Modifikation jenes primären Orientiertseins des Menschen in der *polis* beiträgt (*pisteis*): 1. das Gesagte selbst (*logos*), 2. das entschlossene Auftreten (*ethos*) des Redners, der seine Zuhörer überzeugen will und 3. die Stimmungen der Hörer (*pathos*, Befindlichkeit), die entscheidend für das Annehmen oder Abschlagen des vom Redner Gesagten ist. Heidegger zeigt nun, daß diese drei Elemente Leitfäden für die Analyse des Seins des Menschen als Leben, In-der-Welt-sein sind: *logos – doxa, hexis* und *pathos*. Besonders die Problematik der Befindlichkeit ist relevant für das Erfassen der Bewegung (*metabole*), die für das menschliche Leben bestimmend ist: Im Gestimmtsein wird der Mensch aus der Fassung gebracht und muß sich wieder fassen (*hexis*), und d.h. wieder entschließen. Die Furcht (*phobos*), die in *Sein und Zeit* als Beispiel für die Problematik der Befindlichkeit fungiert, wird in der *Rhetorik* mit Blick auf den *logos* interpretiert: Die Furcht bringt den Menschen *zum Sprechen* und stellt ihn vor die Aufgabe, sich so oder so zu entschließen. Dies ist die innerste Bewegung des Menschen: durch *Entschlossenheit* zur Eigentlichkeit seines Seins zu kommen, d.h. aber aus dem gesammelten Augenblick (*kairos*) zu handeln und so eigentlich lebendig zu sein (*zoe praktike meta logou* als *psyches energeia*).

Heidegger zeigt in einem dritten und letzten Schritt, daß die oben erwähnten aristotelischen Grundbegriffe, die aus der Analyse der Alltäglichkeit des Menschen erwachsen sind, nun mit Blick auf die ausdrückliche Begrifflichkeit und ihren Boden im alltäglichen Orientiertsein wiederholt interpretiert werden müssen. „Darin zeigt sich ein *allgemeiner hermeneutischer Grundsatz*, daß *jede Interpretation erst eigentlich ist in der Wiederholung*. Erst dann kommt sie zur Herausstellung dessen, was nicht mehr da steht.“¹⁴ Was ist es, das Heidegger jetzt — vorbereitet durch seine Analyse der Alltäglichkeit — imstande ist zu sehen, obwohl es „nicht mehr da steht“? Die Bewegung, *kinesis*, so wie sie von Aristoteles in seiner *Physik* zur Definition gebracht wurde. Erst jetzt, da die Grundbegriffe *ousia, logos, energeia, telos, teleion, dynamis, hexis, pathos, metabole* usw. gewonnen wurden und ihre Rolle in der Analyse des Seins des Menschen als Dasein und bewegtes In-der-Welt-sein

klargestellt worden ist, kann die Interpretation der *Physik* beginnen. Erst durch diese lange Vorbereitung ist Heidegger imstande, die *umweltlichen Wurzeln der ontologischen Problematik* in der *Physik* zu sehen und den Schritt zurück aus der zweitausendjährigen, metaphysisch-scholastischen Interpretation des Aristoteles (*substantia, actualitas, essentia, existentia* usw.) zu wagen. Es zeigt sich, daß die griechische *kinesis* nur mit Blick auf den Sinn von Sein als Hergestelltsein (*poiesis – pathesis*) und Gegenwärtigsein in ihrem Wesen verstanden werden kann. Somit kommt der in der vorläufigen Analyse der *Rhetorik* angewandte Seinssinn (Hergestelltsein, Fertigsein) zur Bewährung.

Aus dieser verzweigten Darstellung der aristotelischen Philosophie in ihren Grundlagen, so wie sie im Band 18 von Heidegger gegeben worden ist, wollen wir nur die Schlüsselstellen auswählen und konkret zeigen, wie sich die Interpretation artikuliert. Unser Blick geht, wie auch oben schon erwähnt, auf den Sinn von Sein als Gegenwärtigsein.

Der philosophische Grundbegriff begegnet „im deutlichen Erfassen des zu Erkennenden und Erkannten.“¹⁵ Aristoteles' Wort dafür ist *horismos* (*Phys. A 1, Met. D 8, Met. H 1, An. post. A 2; B 3*), dazu gehört auch die Wortfamilie des Wortes *horizein, diorizein* („trennen“, „begrenzen“) und das entgegenliegende *synkechymenon*, das „Zusammengeworfene“ (*Phys. A 1*). Diese Schärfe und Klarheit (*saphes, ebd.*) ist ein für die Alltäglichkeit ungewöhnlicher Charakter des Sprechens, sofern der Alltag in einer *hyperbole kai elleipsis*, in einem „Mehr oder weniger“ sich bewegt, das Heidegger auch durch „Ausschlagen“ wiedergibt (*Eth. Nic. B 5, 1106 a 28*). Die Dimension des philosophischen Redens und Begriffs ist die *aletheia*, die Wahrheit, verstanden als Entdecktheit und Unverborgenheit der Sachen (d.h. als Zustand, in dem sie nicht mehr in die Irre führen). Hingegen hält sich der alltägliche *logos* im Reich der *doxa*, der bloßen *Orientierung* über die Welt, die als solche aber eine Tendenz auf Wahrheit (*Eth. Nic. Z 10, 1142 b 11*) aufweist. Jede Meinung ist mehr oder weniger wahr (*althes*), mehr oder weniger irrig (*pseudēs*).

Der Weg zum Verständnis des ausgezeichneten, scharfen Redens als *horismos* ist ein doppelter: 1. Was ist das *alltägliche* Sprechen, der *logos* überhaupt, woraus sich der Grundbegriff (d.h. die Definition, die das *Was* einer Sache an sich gibt) entfaltet? 2. Welchen Charakter hat das Seiende, das der *horismos* vornehmlich erfaßt? Heidegger gibt zuerst eine Antwort auf die zweite Frage, sofern sie eine erste Kennzeichnung des griechischen Sinnes von *Sein* impliziert. Anschließend wollen wir die erste Frage betrachten.

2. *Horismos* wird von Aristoteles auch als *ousias tinos gnorismos* (*An. post.* B 3, 90 b 16) verstanden, d.h. derjenige *logos*, der intentional auf die *ousia* eines Seienden geht, auf seine „Seiendheit“ (z.B. *logos ousias*, *Met.* H 1, 1042 a 17). Heidegger gibt zu Beginn seiner Vorlesung eine Interpretation von *Met.* D 8 (*ousia*) und der fünf Momente der *ousia*, die von Aristoteles dort aufgeführt werden. *Ousia* ist nach Heidegger *der Grundbegriff schlechthin*, sofern an diesem Wort besonders deutlich sowohl die alltägliche als auch die philosophische Bedeutung sichtbar werden. So heißt in der geläufigen Bedeutung *ousia* „Vermögen“, „Besitzstand“, „Hab und Gut“, „Anwesen“. „*Ousia* 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...“¹⁶ An der alltäglichen Bedeutung dieses Wortes wird gerade der *Da*-Charakter des Seienden sichtbar, mit anderen Worten sein ausdrückliches, *eigentliches* Sein: Anwesend-sein, Für-den-Gebrauch-verfügbar-sein, Nicht-fehlen, also Eigentlich-seiend-sein. Die terminologische Analyse des Wortes *ousia* bei Aristoteles faßt gerade diesen *Da*-Charakter des Seienden in *Met.* D 8 zusammen: 1. *hypokeimenon*, bloßes *Vor-handensein*, ohne daß der Mensch zu diesem Sein etwas beizutragen hätte und worauf sein Anwesen steht (Himmel, Erde, Land); 2. *aition enhyparchon*, das ausgezeichnete Sein dessen, was das Sein eines Seienden ausmacht im Sinne der „*Ur-sache*“ (Heidegger diskutiert hier gerade den Fall der „*Seele*“, der *psyche*, die im aristotelischen Sinne das Sein desjenigen Körpers ausmacht, der die Kraft, *dynamis*, zum Leben hat); 3. *morion enhyparchon* — der Charakter des Seienden, solche Elemente aufzuweisen, die es *begrenzen* (Fläche, Linie usw.): Heidegger hebt hier als den spezifischen Charakter der *ousia* die *Grenze* (*peras*) hervor, wodurch das Seiende in seinem Sein (verstanden hier als Aus-sehen, *eidos*) bestimmt wird: „Das ist nur möglich, weil bei den Griechen die *Grenze* ein ganz fundamentaler Charakter des Seienden ist. Die *Grenzhaftigkeit* ist ein fundamentaler Charakter des *Da*.“¹⁷ 4. *to ti en einai*, „*Was-es-schon-war-zu-sein*“, ein komplexes Wort, das die *Herkünftigkeit* eines Seienden meint, d.h. dasjenige an einem Seienden, das sein „*Was*“ (*ti*) gibt und worauf eben der *horismos*, die Definition geht.¹⁸ 5. Dies wird eindeutig, wenn man den fünften Charakter des Seins als *ousia* beachtet: das Gepräge (*morphe*) und das Aus-sehen (*eidos*, verbal verstanden) des Seienden. Sie heben das *Fertigsein*, d.h. das *Zu-Ende-sein* eines Seienden hervor: Das Ende (griechisch *telos*) ist immer Ende derjenigen Bewegung, wodurch ein jeweiliges Seiendes ins Sein gekommen ist. Das *eidos* ist primär *telos*, d.h. dasjenige, was ein Seiendes zu *diesem* Seienden macht:

nicht nur sein äußerer Aspekt (*schema*), sondern auch sein Werk, sein *ergon*, und damit seine Kraft, seine *dynamis*. (Vgl. weiter unten die Interpretation von *De part. an.* A 1.)

Zusammenfassend läßt sich aus der Analyse von *Met. D 8* das Sein des Seienden durch folgende Charaktere näher bestimmen: „1. primär *Gegenwärtigkeit*, *Gegenwart*, 2. das *Fertigsein*, die *Fertigkeit* — die beiden Charaktere des *Da* bei den Griechen. In diesen beiden ist alles Seiende hinsichtlich seines Seins auszulegen.“¹⁹ Es handelt sich demnach um ein durch Bewegung (*kinesis*) und Zu-Ende-sein / Fertigsein (*telos*) / So-und-so-aussehen (*eidos*) bestimmtes Gegenwärtigsein. Das Wort, das beide oben genannte Charaktere des Seins zusammenfaßt, ist das *Hergestelltsein*: Darin sind sowohl das Her-in-das-*Da*-kommen und somit das Gegenwärtig-sein des Seienden zu hören, als auch das *Ins-sein-gekommen-sein* und nun *Fertig-sein*, d.h. das *Gestellt-sein*. Nachdem Heidegger eingangs den vorläufigen Sinn von Sein gewonnen hat, kommt er im Band 18 wiederholt auf die Problematik des Seins als *Hergestelltsein* zu sprechen, im besonderen im Zusammenhang der Analyse des Seins des Menschen als *agathon* (§10) und später im Rahmen der Bestimmung der *pathe*, der „*Stimmungen*“ (§19). Es zeigt sich, daß das Sein des Menschen selbst als *Hergestelltsein* von Aristoteles interpretiert wurde. Der Band 18 schließt (§§26-28) mit einer Interpretation der Bewegung als *Hergestelltsein*, *en-tel-echeia* (in der aristotelischen *Physik*), d.h. im Lichte des schon umrissenen Seinssinnes (*telos*).

An diese kurze Auslegung des Seins des Seienden knüpft Heidegger eine erste Analyse des *horismos* (§8): Indem der *logos horismos*, das philosophische Sprechen, das Seiende in seiner Herkünftigkeit und d.h. in seinem Zu-Ende-sein betrachtet, hat er die *ousia* des Seienden gefunden, seine Seiend-heit. „*Definition*“ heißt griechisch „*Begrenzung*“, weil sie all das an einem Seienden zu fassen vermag, was das *Da-sein* dieses Seienden ausmacht, seine *Gegenwärtigkeit*. Deshalb sagt Aristoteles, daß die Philosophie auf die Ursachen eines Seienden geht: Er meint damit die „*Geschichte*“ des Seienden als Unterwegssein zum Ende, *telos*, wobei *telos* hier dasselbe wie *eidos* meint.

„*Das Seiende wird an ihm selbst angesprochen auf das, von wo es herkommt, genos, und innerhalb seiner Herkunft auf das, was es ist, eidos.* Der ganze Seinszusammenhang des *genos* und *eidos* ist das *to ti en einai*: *ti en = genos, to einai = eidos.*“²⁰

Was ist aber das Dasein des Menschen, wie läßt es sich philosophisch fassen? Auf diese Frage gibt uns Antwort die *Rhetorik* des Aristoteles, die an sich nichts anderes als eine Analyse des Da-seins des Menschen *in seiner Alltäglichkeit* ist.

1. Bevor Heidegger auf die Interpretation der *Rhetorik* und des alltäglichen Seins des Menschen eingeht, zeigt er vorläufig, wie Aristoteles das Sein des Menschen selbst bestimmt, damit deutlicher die Notwendigkeit einer Vertiefung seines konkreten, alltäglichen Seins zu Tage tritt. Dies geschieht in zwei Hinsichten: A. als *zoe praktike meta logou*, wobei die Problematik des *logos* und damit des Miteinanderseins-in-der-*polis* thematisch wird; B. als *energeia*, wobei die zentrale Problematik des *agathon* als *telos* ausdrücklich wird.

A. Heidegger hat darauf hingewiesen, daß bei Aristoteles die Wurzel des philosophischen *logos* (des Grundbegriffs) im alltäglichen *logos* gesucht werden müssen. Was ist nun der *logos* des Menschen? Heidegger interpretiert *Politik A 2*, wo Aristoteles die Gemeinsamkeit der Menschen in der *polis* auf eine Gemeinsamkeit des „Zuträglichen und Abträglichen“ (*sympheron kai blaberon*, 1253 a 14 sq.), des „Gehörigen und Ungehörigen“ (*dikaion kai adikon*), die als solche durch den *logos*, durch die Sprache, getragen werden, zurückführt. Heidegger setzt einen besonderen Nachdruck auf das *deloun* (ebd.), das „Offenbarmachen“ und „Aufzeigen“ des *logos*. Durch den *logos* begegnet die Welt für den Menschen — und zwar *in einer bestimmten Hinsicht*, weil der *logos* bei Aristoteles als *legein ti kata tinos* (vgl. etwa *de int.* 17 a 20 sqq.) bestimmt wird: etwas *als* etwas bestimmen, d.h. als Zuträgliches oder Abträgliches, etc. Dies zeigt außerdem, daß das Seiende nicht „objektiv“ für den Menschen da ist, sondern ihn mit seiner Anwesenheit *angeht* (sei es auch in der Weise der Belanglosigkeit). Dies führt uns auf die Bedeutung des Seienden als *ousia*, als „Habe“, zurück. Die Dinge sind gehabt (d.h. stehen zur Verfügung) oder sie werden vermißt (*apousia*) oder sie sind belanglos. Heidegger zeigt somit, daß die Bestimmung von „Objektivität“, „Realität“, „Wirklichkeit“ erst eine spätere, deduzierte Interpretation des Seins der Welt darstellt. Der *logos*, das Etwas-als-etwas-nehmen, ist neben *aisthesis* (direkte Wahrnehmung des Hier-und-Da-seienden) und *nous* (höchste Art der Wahrnehmung der Welt im Ganzen, des Seienden als solchen in seinem Sein) die Weise, in welcher das Leben (*zoe*) des Menschen für seine eigene Welt „aufgeschlossen, geweckt“ ist und somit das Seiende der Welt „entdeckt, aufgedeckt“ wird. (Wir finden hier die ganze Dimension der primären *Erschlossenheit* des Daseins aus *Sein und*

Zeit (§44.) Der primäre Charakter des Seienden, den die Erschlossenheit des Menschen freigibt, ist das „Beiträgliche“, das *sympheron*, das „Zu-etwas-gut-sein“, *agathon*. In diesem Zusammenhang gehört die *praxis*, die jeweilige Handlung des Menschen, die Heidegger hier bezeichnenderweise mit „Etwas-zu-seinem-Ende-Bringen“ oder noch einfacher mit „Besorgen“²¹ wiedergibt. Darin hören wir das *telos*, das Ende, woraufzu das Besorgen geht, worauf sie aus ist (*orexis*). Ein Aussein-auf... ohne Ende ist für Aristoteles „leer und sinnlos“ (*kene kai mataia*, *Eth. Nic. A 1*, 1094 a 21). Der *logos* hat den Charakter des *logizesthai* (ebd. Z 2, 1139 a 13), des Zur-Sprache-bringens (sei es mit sich selbst, sei es mit Anderen), d.h. der Art und Weise, wie ein Besorgen konkret zu Ende geführt werden soll. Nur durch den *logos* kann der Mensch zu einer Sicht (vgl. *Sein und Zeit*: die Umsicht) der konkreten Lage, in der er jedesmal zu handeln hat, kommen. Auf die darin implizierte Problematik des *kairos*, des Augenblicks, werden wir weiter unten kurz eingehen, im Rahmen des Unterschiedes, der zwischen *doxa* (dem bloßen Orientiertsein über alles, was ist) und *proairesis* (dem entschlossenen Blick auf die eigene Handlung) besteht (*Eth. Nic. G 4*).

Inwiefern gründet das Miteinander-sein-in-der-polis im *logos*, so daß der Mensch von Aristoteles in der *Politik* ein *zoon politikon* genannt wird (1253 a 3)? Heidegger zeigt, daß dies in der Struktur des *logos* selbst verborgen liegt, sofern der *logos* die *Jeweiligkeit* eines Beiträglichen aufzeigt: Das, was *jetzt und hier* für mich sich als beiträglich erweist, erweist sich gleichzeitig auch *für andere* beiträglich, oder sogar abträglich: Das Jetzt-und-Hier, das Eine, gibt es nur in einem Miteinander, in einem Zusammenhang, in einem Vielen. Das Beiträgliche steht niemals allein da, sondern befindet sich in einer Gemeinsamkeit, d.h. in einer Mannigfaltigkeit, es ist in einer *koinonia* eingebunden. Die *polis* ist die Gemeinsamkeit der beiträglichen und abträglichem Dinge — die eigentliche Art des *logizesthai*, des Beratens, wie man etwas zu Ende führt, ist das gemeinsame Beraten (woraus dann die Rhetorik entstanden ist). Es ist also klar, warum das Sein des Menschen von Aristoteles in der *Eth. Nic. A 6* als *zoe praktike tis tou logon echontos* (1098 a 3 sq.) bestimmt wird.

B. In einem zweiten Anlauf zeigt Heidegger, inwiefern das oben umrissene Sein des Menschen von Aristoteles *auch als ein Zu-einem-Ende-Sein und somit als ein besonderes Hergestelltsein interpretiert wird* — dies dient Heidegger als Beweis, daß Aristoteles selbst die Frage nach dem Sinn des Menschen *im Rahmen einer*

ontologischen Untersuchung zu beantworten versucht: Der Mensch selbst hat eine Weise, am Werke zu sein (*ergon*) — und was ist dann sein „Ende“? Entscheidend ist hier die Problematik des *agathon* als *telos*, das Heidegger als wesentlich zum Handeln des Menschen, d.h. zur *praxis* gehörend aufgewiesen hat. In einer Interpretation von *Eth. Nic. A 1* zeigt Heidegger, daß nach Aristoteles das menschliche Handeln innerhalb der Mannigfaltigkeit des Miteinanderseins stattfindet, wo es eine gewisse Hierarchie von Enden, *tele* gibt. Die Frage geht hier nach dem *telos* des Menschen als solchen, d.h. nach dem *telos di' hauto*, das *anthropinon agathon*, das alle anderen Enden umgreift und gemeinhin *eudaimonia* genannt wird. Gibt es überhaupt ein solches Ende, und wenn ja, welche sind seine Charaktere? Die Existenz eines solchen „höchsten Endes“ ergibt sich gerade aus der Idee des Endes, *telos*: So wie eine jeweilige Handlung ein Ende braucht, das sie erreichen will, so muß auch die Mannigfaltigkeit der Besorgungen in der *polis* ein Ende haben — sie muß *begrenzt* sein und *umwillen* dieses letzten Endes da sein. (Wir treffen hier auf einen anderen Grundbegriff von Aristoteles, auf das *peras*: die Grenze, die Heidegger neben *telos* und *eidos* als konstitutiv für das Sein des Seienden ansieht.)

Um die Problematik des *telos* besser in den Griff zu bekommen, interpretiert Heidegger *Met. D 16* über *teleion*, lat. *perfectum*. Das Ende, das ein Seiendes in seinem Fertigsein bestimmt, ist demnach nicht zuerst das, was das Verschwinden eines Seienden mit sich bringt, sondern dasjenige, was *das eigentliche Da*, seine volle Gegenwärtigkeit ausmacht: „Das *telos* ist so, daß es das Seiende in seiner Gegenwärtigkeit hält. Der Sinn von Sein ist durch dieses Gegenwärtigsein bestimmt.“²² Heidegger fügt hinzu: „Mit der Diskussion des *teleion* bekommen wir ein Fundament für die Erörterung des *Fundamentalbegriffes der aristotelischen Lehre vom Sein, der entelecheia*.“²³ *Entelecheia*, den Grundbegriff in der Definition der Bewegung, übersetzt Heidegger mit „Gegenwärtigkeit“, d.h. „Innehaben-des-eigentlichsten-Endes“. Was ist nun das höchste „Gute“, worauf der Blick des Menschen gerichtet ist, was macht am meisten den Menschen zum Menschen? Ist dies ein beliebiger Gegenstand, ein anderes Ende außerhalb seiner selbst? Wenn die aristotelische Bestimmung des Menschen die *zoe praktike meta logou* war, dann ist das *ergon*, das Werk des Menschen als solchen, dieses *ergon* selbst, d.h. die *energeia*, das Am-Werke-sein selbst und nichts anderes (*Eth. Nic. A 6, 1098 a 12 sqq.*): „Am Ende ist dies *telos das Dasein selbst*. Das Sein, worauf es *letztlich ankommt*, kann für das Dasein nur *sein Sein* sein, so daß sich

hier eine fundamentale Bestimmung des Daseins zeigt: *ein solches Seiendes, in dessen Sein es ausdrücklich oder unausdrücklich auf sein Sein ankommt.*"²⁴ Die *praxis meta logou* selbst, das „eigentliche in der Besorgung Leben und Aufgehen“²⁵ ist das *agathon* des Menschen, d.h. das, worumwillen er als Mensch ist.

Nachdem Heidegger — im Ausgang von der Problematik der aristotelischen philosophischen Grundbegriffe — kurz die ontologischen Grundelemente der aristotelischen Interpretation des Menschen (*logos*) dargestellt hat und den griechischen Sinn des Seins überhaupt als Gegenwärtigsein und Hergestelltsein (*ousia* und *kinesis*) umrissen hat, geht er dazu über, das Dasein des Menschen hinsichtlich der Möglichkeit des *Miteinanderseins* (und zwar am Leitfaden der aristotelischen *Rhetorik*) zu interpretieren. Wenn der philosophische *logos* nur die *radikale* Art des menschlichen Daseins ist, mit seiner Welt zu sprechen und die eigentliche Zugangsweise zum Seienden selbst das Sprechen als *horismos* ist²⁶, dann muß die Frage nach dem *Boden* dieses eigentümlichen Sprechens gestellt werden: *Was ist das konkrete, alltägliche, un-radikale Dasein des Menschen, woraus dann die Philosophie erwächst?* Dies heißt aber nichts anderes, als die Frage nach dem Sein des Menschen in der Welt zu stellen, sofern sich das Sein des Menschen als *sprechendes Leben* (Handeln) erwiesen hat: *zoe praktike meta logou*. *Logos* ist aber *Miteinandersprechen* über dieselbe mitgeteilte Welt und insofern *Sich-selbst-Aussprechen* eines jeden Menschen in der *polis* über das Alltägliche, Beiträgliches und Abträgliches. Die Welt wird zunächst als eine *konkrete*, immer als *so-und-so-besorgte* gesehen, in eine bestimmte Hinsicht gestellt, auf ein jeweiliges Ende (*telos*) hin ausgelegt. Die Gemeinschaft der Enden macht das *Miteinandersein* in der *polis* aus, der *logos* dient zunächst dem gemeinsamen Beraten über das mitgeteilte „Gute“. „Es steht zur Frage: *In welcher Weise ist das legein die Grundbestimmung des Daseins selbst in der konkreten Weise seines Seins in seiner Alltäglichkeit?*“²⁷ Die Struktur des *logos* bei Aristoteles wurde von Heidegger als das *legein ti kata tinou* bestimmt, als „etwas über etwas sagen“, kurz: „etwas als etwas aus-legen“. Dies entspricht der primären *Jeweiligkeit* des alltäglichen Daseins des Menschen in der veränderlichen Welt: Etwas wird immer in eine bestimmte Hinsicht gestellt, so und so verstanden, zu diesem oder jenem Ende beiträglich. Die primäre Art des Menschen, als *Leben in einer Welt zu sein*, ist, sie (und sich selbst) *auszulegen*, griechisch *hermeneuein*. Diese immer schon aktive *Ausgelegtheit* der Welt nennt Heidegger *Entdecktsein*, das Sein

des Menschen innerhalb der entdeckten Welt nennt er *Orientiertsein* — es ist durch das Sprechen getragen, bereichert, weitergegeben. Im Miteinandersprechen lebt die primäre Ausgelegtheit — die Rhetorik (und damit auch die aristotelische *Rhetorik*) ist „nichts anderes als die Disziplin, in der die Selbstausslegung des Daseins ausdrücklich vollzogen ist. *Die Rhetorik ist nichts anderes als die Auslegung des konkreten Daseins, die Hermeneutik des Daseins selbst.*“²⁸ In der *Rhetorik* begegnen wir der exponierten (wenngleich nicht philosophisch rigorosen) Auslegung der Alltäglichkeit — durch die Analyse dieses Buches erhofft sich demnach Heidegger einen Einblick in die erste Darstellung jener eigentümlichen Jeweiligkeit, die das Sein des Menschen und das Sein der Welt selbst kennzeichnet, bevor sich daraus die Philosophie als ein ausgezeichnetes Erfassen des Seienden als solchen (abgesehen von seiner Jeweiligkeit) entfaltet hat. Die Analyse der Jeweiligkeit gibt uns somit die begriffliche Erfassung des *Da-seins des Menschen als In-der-Welt-sein*. Die Grundbegriffe, die daraus erwachsen werden, sind *doxa* (Orientiertheit, Ausgelegtheit, Man), *hexis, proairesis* (Entschlossenheit), *kairos* (Augenblick) und *pathos* (Befindlichkeit). Diese Worte gehören zum Grundvokabular von *Sein und Zeit*.

Heidegger interpretiert die aristotelische *doxa*, die üblicherweise als „Meinung“, „Ansicht“ übersetzt wird, als primäres Orientiertsein des Menschen in der Welt: Die Rhetorik stellt die Regel für die Ausbildung und die Veränderung dieses Orientiertseins: *esto de rhetorike dynamis peri hekaston tou theoresai to endechomenon pithanon* (*Rhet. A 2, 1355 b 25 sq.*), „*rhetorike* ist die Möglichkeit, am jeweils Gegebenen zu sehen das, was für eine Sache, die Thema der Rede ist, spricht, jeweils zu sehen das, was für eine Sache sprechen kann.“²⁹ Das Schlüsselwort in dieser Definition ist das *pithanon*, d.h. das, was „für eine Sache spricht“. Daraus liest Heidegger die Problematik der „Umständlichkeit“ der Welt, worauf sich die *Rhetorik* bezieht: Es geht hier nicht (wie in der Philosophie) um die Sache selbst, sondern um die *Sachlage*, d.h. „die Umstände hinsichtlich einer bestimmten Beiträglichkeit, *sofern sie für etwas sprechen können...*“³⁰ Die Welt hat den Charakter des „Mehr oder minder“, sofern die jeweiligen Interessen des Menschen immer so oder anders ausfallen. Aristoteles zählt drei Elemente auf, die in einer Rede die Rolle des „Dafürsprechens“ haben (*pisteis*): 1. der *logos* selbst, die Rede; 2. das *ethos*, die Haltung des Redners, wodurch sein Entschlossenensein (*proairesis*) für die jeweilige Sache sichtbar wird, 3. das *pathos*, die Befindlichkeit der Hörer: Der Redner muß auf die Stimmungen Rücksicht nehmen, sofern

sie die Aufnahme seiner Rede beeinflussen. Diese drei Elemente geben den Leitfaden für Heideggers Analyse des Daseins des Menschen als In-der-Welt-sein bei Aristoteles. Die dreiteilige Struktur spiegelt eigentlich die Struktur des *logos* selbst wider, sofern jede Rede für den phänomenologischen Blick drei Elemente aufweist: Es wird von einem Sprechenden zu einem Hörenden etwas gesagt (*Rhet. A 3, 1358 a 37 sqq.*).

1. Als erstes interpretiert Heidegger die Rede selbst, den *logos rhetorikos*. Wir zeigen nur kurz die Grundelemente seiner Interpretation. Entscheidend für die Analyse des alltäglichen *logos* ist der Hörer selbst, wonach sich drei Arten von Sprechen aufweisen lassen: das beratende Sprechen (*symbolleutikos*), die Gerichtsrede (*dikanikos*), die Lobrede (*epideiktikos*) (*Rhet. A 3, 1358 b 7 sq.*): Das erste geht über das Beiträgliche und das Abträgliche (*sympheron, blaberon*), das zweite über das Gehörige und Ungehörige (*dikaion, adikon*), das dritte über das Schöne und das Häßliche (*kalon, aischron*) (ebd., 1358 b 20-29). Diese Gegenstände zeigen gerade die „Umständlichkeit“ der Welt auf, mit anderen Worten den Charakter des Ausschlagens, des „Mehr oder minder“ der Umwelt des Menschen.³¹ Diese „Beweglichkeit“ wird von Aristoteles auch im Hinblick auf die *Zeit* ausdifferenziert, sofern die Beratung auf Zukünftiges, die Gerichtsrede auf Vergangenes und die Lobrede auf Gegenwärtiges geht (ebd., 1358 b 13-18).

Heidegger analysiert anschließend die Eigentümlichkeit der rhetorischen Rede bei Aristoteles, insbesondere die Redensart der *enthymema*, die dem alltäglichen Charakter ihres Gegenstandes entspricht (*Rhet. A 2, 1356 b 3*): „*Enthymeisthai* ist: »sich etwas zu Herzen nehmen«, »bei sich etwas erwägen«, »überdenken« (...). *Enthymema* wird angewandt auf ein bestimmtes *legein*, das in sich selbst die Abzweckung hat auf ein Besorgen, ein Reden mit den Anderen über etwas, in dem es seiner eigentlichen Tendenz nach auf Besorgen ankommt.“³² Worauf geht also der *logos rhetorikos*, wie sieht das Seiende aus, das er gemäß seiner aufdeckenden Struktur zum Sehen bringt? Aristoteles bestimmt dieses Seiende als *endechomenon* (ebd., 1357 a 13 sqq.), d.h. als etwas, das „im nächsten Moment schon anders ist, nicht mehr so, wie es schon war.“³³ Die Aufzeigungsfunktion dieses eigentümlichen *logos* hat insofern einen Bezug zur Wahrheit, als der *logos auf Wahrheit aus ist*, d.h. die Tendenz auf Wahrheit innehat. Trotzdem ist das aufgezeigte Seiende kein *alethes*, kein „Wahres“, sondern nur ein *endoxon*, ein „Irgendwie-Gemeintes“, und zwar eines, das das Zuträgliche, Abträgliche,

Gehörige usw. betrifft.³⁴ Im *endoxon* steckt die *doxa*, das primäre und alltägliche Orientiertsein über die Umwelt. Heidegger gibt hier eine ausgedehnte Analyse der *doxa* bei Aristoteles (*Eth. Nic.* Z 10 und G 4; *De anima* G 3), auf die wir nur kurz eingehen, weil sie dasjenige Phänomen ist, an dem das griechische Verständnis der *Alltäglichkeit* abgelesen werden kann. Gleichzeitig ist sie *der Boden* für das theoretische Sprechen.

Aristoteles gewinnt die Charaktere der *doxa*, indem er sie anderen verwandten Phänomenen gegenüberstellt: in *Eth. Nic.* Z 10 dem bloßen Suchen (*zetesis*) des *bouleuesthai*, des Beratens, und dann der Wissenschaft (*episteme*); in *De an.* G 3 dem bloßen Sichvergegenwärtigen von etwas (*phantasia*). Wir zeigen nur die Resultate der heideggerschen Analyse: Die *doxa* ist kein Suchen mehr, sondern ein gewisses Ja-sagen, ein Gestelltsein zu einer Sache, aber sie unterscheidet sich von der Wissenschaft, sofern sie bloß die Tendenz auf Wahrheit hat (*orthotes*, „Richtigkeit“, *Eth. Nic.* 1142 b 11). In diesem Sinne gehört wesentlich zur *doxa* die *Möglichkeit* des Irreführens, des *pseudos*, welches der *phantasia* nur im zufälligen Sinne zukommen kann (*De an.*, 428 a 18 sqq.). Denn „die *doxa* ist so charakterisiert, daß mir etwas präsent ist im Charakter des als so und so, d.h. es ist besprochen.“³⁵ Diese Möglichkeit des Wahr- oder Falsch-seins zeigt die wesentliche Verwandtschaft der *doxa* mit dem *logos*.

Eine andere Parallele, und zwar mit der *proairesis*, mit der Entschlossenheit, wirft ein schärferes Licht auf die *doxa* (*Eth. Nic.* G 4). Aristoteles grenzt die *doxa* von der *proairesis* in mehreren Punkten ab: Die *doxa* richtet sich auf alles (*panta*), d.h. sowohl auf Seiendes, das beiträglich ist oder nicht, als auch auf Seiendes, das immer so ist, wie es ist (also auf den Boden für die Wissenschaft); darüber hinaus geht die *doxa* auf Wahres und Falsches, d.h. auf Seiendes so, wie es an sich *ist*; ferner ist die *doxa*, die ich habe, nicht entscheidend für mein eigenes Sein, für meine Haltung; ferner tendiert die *doxa* dazu, ein *aletheuein* zu sein, ein einfaches Betrachten des Seienden so, wie es an sich ist; die *aletheia*, die Wahrheit ist in diesem Sinne die *Eigentlichkeit* der *doxa*; die *doxa* richtet sich auf das, was wir noch nicht richtig wissen. Was ist dagegen die *proairesis*, das Entschlossenein, eine Handlung zu ihrem Ende zu führen? Sie richtet sich nur auf *ta sympheronta*, auf das Beiträglich für eine bestimmte Handlung; sie sieht demnach nicht das Seiende als Wahres / Falsches, sondern nur als *prakton agathon*, als ein Zu-machendes; somit betrifft die Art und Weise, worüber ich mich

entschließe und wie ich mich entschließe, meine eigene Haltung in der Welt und gegenüber anderen; das Entschlossensein setzt ein Greifen und Zugreifen (*-hairesis*) bzw. ein Abstandnehmen von einer Sache voraus; die Eigentlichkeit der *proairesis* ist das angemessene Überlegen. (Bei Aristoteles ist dies auch ein gewisses Entdecken, ein *logizesthai*, sofern das richtige Sich-entschließen selbst ein *sylogismos* und somit ein Aufzeigen der zu-vollziehenden Handlung ist. In diesem Sinne hat auch die *proairesis* eine Richtigkeit, eine *orthotes*, die Aristoteles in *Eth. Nic. Z 1, 1138 b 29* auch als *orthos logos* bezeichnet.³⁶) Endlich geht die *proairesis* auf das, was wir am besten wissen, weil es uns direkt betrifft. Zusammenfassend läßt sich Folgendes sagen: Die *proairesis* ist diejenige Orientierung, die der Mensch über seine eigenen Handlungen gewinnt; sie hängt mit der *phronesis* zusammen, die eine besondere Art des *aletheuein* ist, des Entdeckens des Seienden der Welt *in Hinsicht auf das Handeln*, und zwar auf das, was für die Handlung beiträglich oder abträglich ist (*Eth. Nic. Z 5; 8-13*).

Im Gegensatz dazu ist die *doxa* dasjenige Orientiertsein in der Welt, „wie das menschliche Dasein *zunächst seine Welt durchschnittlich da hat*, wie im Dahaben der Welt die Orientiertheit ist.“³⁷ Heidegger hebt somit folgende Charaktere der *doxa* hervor: 1. die *doxa* wird immer auch von anderen gehabt — sie trägt somit die Entdecktheit des Miteinanderseins, die immer die primäre Entdecktheit der Welt ist, die der *logos* mit sich bringt (*zoon logon echon* als *zoon politikon*); 2. die *doxa* geht auf *ta panta*, auf alles, was ist — mithin nicht nur auf das, was für mich jetzt und hier von Bedeutung ist (*ta prakta*), sondern auf die ganze Welt, in die das *prakton* einbezogen ist; 3. die *doxa* ist ein Vertrautsein bezüglich des *nächsten* Aspekts der Welt, sofern die *doxa* ein Gestelltsein zum Seienden der Welt ist; 4. bei der *doxa* (anders als bei der Wissenschaft) ist entscheidend, *wer* sie hat und vorträgt — gerade in dieser Herrschaft des Redners (vgl. weiter unten das *ethos*) liegt nach Heidegger die Wurzel der eigentümlichen Herrschaft und Hartnäckigkeit der *doxa*, die er terminologisch in *Sein und Zeit* durch „das Man“ gefaßt hat. Alle diese Charaktere zeigen, daß die *doxa* das durchschnittliche, alltägliche Orientiertsein des Miteinanderseins des Menschen ist. Sie hat eine eigentümliche Kraft (*dynamis*) des *Anderseins*, sofern sie als Ansicht immer die *Revision* erlaubt: „Dadurch wird in das Miteinandersein die Möglichkeit gebracht, ein *Gegeneinandersein* zu sein (...): die Grundmöglichkeit des *Gegeneinandersprechens*.“³⁸ Die *doxa* entspricht am meisten der Veränderlichkeit und Beweglichkeit der Umwelt, und

die *Rhetorik* ist gerade die „Kunst“, auf dem Boden dieser Veränderlichkeit überzeugende Argumente, *logoi*, die für oder gegen eine „praktische“ Sache sprechen, auszubilden.

2. Das zweite Moment, das zur Struktur des Miteinanderredens gehört, ist das *ethos* des Redners, seine Art, aufzutreten (*Rhet.* B 1). Somit kann der Redende *mit sich selbst* für eine Sache sprechen. Heidegger behandelt dieses Moment knapp, weil die primäre Struktur des *ethos* das Entschlossensein ist, die *proairesis*, worüber schon beim *logos rhetorikos* gehandelt wurde und worüber Heidegger die Gelegenheit haben wird, bei der Analyse des 3. Momentes der *Rhetorik*, bei den *pathe*, zu handeln.

„Das *ethos* ist nichts anderes als die Art und Weise, in der sich offenbart, was der Redende will, das Wollen im Sinne der *proairesis* zu etwas. (...) In solchen Reden, in denen es ihrem Sinn nach nicht darauf ankommt, zu etwas entschlossen zu sein oder die anderen zu einem bestimmten Entschluß zu bringen, gibt es kein *ethos*. Vielmehr kommt es hier auf die *dianoia* an: das, was nötig ist, um etwas hinsichtlich seines Sachcharakters aufzeigen zu können.“³⁹

3. *Pathos* ist das dritte Moment des Miteinanderseins des Menschen in der Welt, das die *Rhetorik* behandelt (B 2-11): Damit ist die Befindlichkeit des Menschen gemeint, sein jeweiliges So-oder-so-gestimmt-sein, das in entscheidender Weise die *krisis* („Entscheidung“, B 1, 1378 a 20) und d.h. die *proairesis* („Entschlossenheit“, vgl. *Eth. Nic.* B 4) des Hörers beeinflusst. Heidegger gibt gleich zu Beginn seiner Interpretation den Horizont dieser wesentlichen Problematik: *Eth. Nic.* B 4, 1105 b 19 sqq.: *epei oun ta en te psyche ginomena tria estin, pathe dynamis hexeis, touton an ti eie he arete*. Die *psyche* übersetzt Heidegger ganz eigentümlich mit: „*ousia* eines *zoon*, sie macht das Sein desjenigen Seienden aus, das charakterisiert ist als In-seiner-Welt-Sein.“⁴⁰ Hiermit wird erneut die *ontologische* Dimension seiner Interpretationen zu Aristoteles deutlich. Dieses Sein ist durch das *Werden*, *gignesthai*, charakterisiert, zu welchem selbst drei Momente gehören: 1. die *dynamis*, die *Möglichkeit*, so oder so gestimmt zu sein; 2. *pathos*, Weise des Gestimmtseins und somit des Aus-der-Fassung-kommens; 3. *hexis*, Sich-wieder-fassen-und-somit-entschlossen-im-Augenblick-sein. Der Zusammenhang der *hexis* und des *pathos* macht die Problematik der *proairesis* und der *arete* bei Aristoteles aus, d.h. die Art und Weise des Menschen, *eigentlich* zu sein. „Das Aus-einer-bestimmten-Verfassung-

in-eine-andere-Kommen betrifft primär die Weise der Stellungnahme zur Welt, des Seins-in-der-Welt. Hierin liegt die Möglichkeit und die Gefahr der Verschiebung der Verhältnisse. Die rechte Verfassung ist nichts anderes als das rechte In-der-Welt-sein als Verfügen über sie."⁴¹ Heidegger zeigt, daß *pathos* und *hexis* eigentlich wesentliche Begriffe des Seins selbst sind und in die aristotelische Interpretation der Bewegung, der *kinesis* gehören. Gegen Ende dieses Aufsatzes wollen wir zeigen, wie Heidegger in besonderer Weise die Bedeutung des Bezuges *poiesis – pathesis (pathos!)* für die Definition der Bewegung hervorhebt. Die *hexis* und das *echein* gehören ihrerseits in die Kategorien. So artikuliert sich Heideggers Interpretation in zwei Abschnitten: A. die Auslegung der *hexis* und des *echein* und dann B. die Auslegung des *pathos*, mit dem Beispiel der Furcht (als derjenigen Stimmung, die am meisten zum Sprechen bringt.)

A. Um den ontologischen Boden für das Verstehen der *hexis* zu bereiten, interpretiert Heidegger *Met. D 23* über *echein*. Folgendes ergibt sich: „Diese vier Arten von *echein* kennzeichnen das Seiende immer im Seinscharakter des *Ausseins auf eine bestimmte Seinsmöglichkeit* oder seiner Negation, was aber im Sinne der Negation dasselbe ist: des *Abhaltens davon, eigentlich zu sein, wie etwas sein möchte*."⁴² Das wichtigste Moment hier ist das *Haben* und *Gehabtwerden*, und *hexis* ist das eigentliche Gegenwärtigsein des *Habens* als solchen.⁴³ Die *hexis* gehört somit in die Auffassung des Seins als *Bewegung*, sofern die Eigentlichkeit selbst als ein vollendetes *Haben (teleion)* ausgelegt ist: Das, was eine *Möglichkeit* zu sein hat (*dynamis*) und über sie auch verfügt, befindet sich in der *hexis*, in der Eigentlichkeit seines Seins, *en-tel-echeia* — mit anderen Worten, es *hat sein telos* inne. Das Wesen des Menschen selbst wurde von Aristoteles als *zoe praktike* definiert: Die *praxis*, die Handlung, ist charakterisiert durch die *arete*, die hier von Aristoteles nicht irgendeine „Tugend“ genannt, sondern bezeichnenderweise als *hexis proairetike (Eth. Nic. B 6, 1106 b 36)* definiert wird, als „entschlossenes Gefaßtsein“. Worauf bezieht sich das *Haben* und *Greifen*, die *-hairesis* in der *pro-airesis*? Heidegger schreibt: „Die *hexis* also als eine Seinsmöglichkeit, die *in sich selbst auf eine andere Möglichkeit bezogen* ist, auf die Möglichkeit meines Seins, daß *innerhalb meines Seins etwas über mich kommt, das mich aus der Fassung bringt*."⁴⁴ Was ist dies, das mich aus der Fassung bringen kann? Nichts anderes als das *pathos*, die Stimmung. Erst jetzt wird sichtbar, warum Heidegger einen solchen Nachdruck auf die *hexis* gelegt hat: Indem das *pathos* die Fassung des Menschen betrifft und somit sein Sein selbst als *zoe praktike*, gehört das

pathos selbst in die ontologische Dimension der Problematik: „Die *pathe* können *gehabt* werden, im *Haben* liegt eine Beziehung auf das Sein. Mit der Orientierung der *pathe* auf die *hexis* werden die *pathe* selbst orientiert auf das Dasein als Sein.“⁴⁵ Damit macht Heidegger einen entscheidenden Schritt weg von der traditionellen Auffassung der „Affekte“ und von dem unlösbaren Problem des „Körperlichen“ und des „Seelischen“. Es ist kein Zufall, daß Heidegger in diesem Zusammenhang der Darstellung der aristotelischen Auffassung der *pathe* einen langen Paragraphen (§19) seiner Vorlesung der Analyse der *psyche*, der „Seele“ widmet, die er direkt als eigentliches *Sein* des Menschen im Sinne des Daseins und In-der-Welt-seins auslegt.

Uns steht leider nicht genügend Platz zur Verfügung, um Heideggers Interpretationen der *arete* (Eigentlichkeit), der *mesotes* (Die-Mitte-Halten), des *kairos* (Augenblick) und damit der *praxis* selbst ausführlich darzustellen (§17; *Eth. Nic.* B 1-6). Nur Folgendes sei bemerkt: Die *hexis* hilft uns, das Dasein schärfer in seiner Jeweiligkeit zu fassen, sofern die *hexis* das Gefäßtsein des Menschen *im Bezug auf den Augenblick* der Handlung meint.⁴⁶ Die Jeweiligkeit unterstreicht den *zeitlichen* Charakter des Seins des Menschen — hier weist Heidegger den Begriff der *Lage* und der *Situation* auf, die durchgemacht werden muß, so daß die *hexis* immer ein *gegenwärtiges* Haben ist, ein „Gegenwärtigsein in der vollen Gegenwart der betreffenden Situation“⁴⁷. Hier ist der Ansatzpunkt für das Verständnis des *Augenblicks*, des *kairos*, welcher in *Sein und Zeit* die eigentliche Gegenwart ausmacht. Das Hauptelement in der Handlung ist die *proairesis*, der recht gefaßte Entschluß, welcher selbst ein Entdeckthaben aller Strukturmomente der Lage voraussetzt, ein gewisses *aletheuein*, das selbst vom *logos* regiert wird.⁴⁸ So wie die Lage jeweils eine andere ist, so ist das Fassen des Entschlusses „augenblickhaft“. Das Sich-fassen-können für den Augenblick, die *arete*, hat selbst einen Bezug zum Öfter der *Wiederholung*, sofern die Dimension der Handlung durch das *ethos*, die Gewöhnung bestimmt wird (*Eth. Nic.* B 1, 1103 a 17). Die Handlung ist somit der Ort, wo jede Routine, d.h. das undifferenzierte Immersein, ausgeschaltet ist. „Das Öfter ist gerade dasjenige, was die Zeitlichkeit des Daseins charakterisiert. (...) Es sind im Dasein des Menschen, als bestimmt durch die *Geschichtlichkeit*, ganz andere Zeitzusammenhänge zu sehen, denen gegenüber die übrigen Zeitbestimmungen versagen.“⁴⁹ Wir treffen also in Heideggers Interpretationen zu Aristoteles auf wesentliche Hinweise für das Verständnis der Zeitlichkeit des Daseins aus *Sein und Zeit*.

B. Dadurch, daß die *pathe* von Aristoteles als zum *Sein* des Menschen gehörig, d.h. als Gefaßtsein-im-Augenblick (*hexis*), verstanden werden, können sie nicht bloß als körperliche Erscheinungen verstanden werden. Eine Lektüre von Aristoteles' *Met.* D 21 über das *pathos* gibt Heidegger die Orientierung über die weitere *ontologische* Auslegung, und zwar die *Bewegung* als Unterwegs-zu-seinem-*telos*: *Pathos* ist im Allgemeinen das Beschaffensein eines Seienden, das die Möglichkeit bietet, in ein anderes Beschaffensein umzuschlagen (*metaballein*, *metabole*). Im Falle des Menschen nennt Heidegger *pathos* „das Je-und-je-sich-so-Befinden“, worin die *Befindlichkeit* aus *Sein und Zeit* hörbar ist. Entscheidend ist hier die Nuance des In-eine-Befindlichkeit-*kommens*, d.h. die Bewegung selbst. Heidegger zeigt, daß dieses „Kommen“ zwiefältig sein kann, und zwar 1. abträglich, sofern ich durch das Umschlagen die gewonnene Fassung verliere (z.B. Furcht als *tarache*, *Rhet.* B 5, 1382 a 21); und 2. „rettend“, sofern ich erst so meine eigentliche Fassung erreiche, in ihren Besitz komme. Diese letzte Möglichkeit ist nichts anderes als das höhere Sein als *energeia* (vgl. *De anima* B 5, 417 b 2 sq.). Von hier aus wird verständlich, daß Heidegger die *hexis* „nichts anderes als ein Wie des *pathos*...“⁵⁰ nennt.

Den größten Teil seiner Auslegung der Problematik der *pathe* widmet Heidegger der Frage nach der richtigen Auffassung des Bezuges Seele – Körper, *psyche* – *soma*, so wie er von Aristoteles in *De partibus animalium* A 1 dargestellt wird. In dieser Auslegung gipfelt Heideggers Versuch, in der aristotelischen „phänomenologischen“ Interpretation des Seins des Menschen die unausdrückliche Auffassung des menschlichen Lebens als Dasein und In-der-Welt-sein ans Licht zu bringen. Denn *pathe* sind weder Weisen, in denen die Seele allein mitgenommen wird, noch Weisen, in denen der Leib allein mitgenommen wird, sondern *Weisen, in denen ein Lebendes mitgenommen wird*.⁵¹ Das ganze Sein des Menschen muß als das *leibmäßige In-der-Welt-sein* des Menschen aufgefaßt werden.⁵² Die Art und Weise, wie Aristoteles das Sein der *pathe* untersucht, ist eng verbunden mit der zentralen Problematik des *eidos* und der *hyle*, des Aussehens und des Materials. „Das Ansprechen dieses Phänomens, soll es die *pathe* in dem, was sie sind, treffen, muß gehen auf das, woraus sie sind, worin sie sich befinden. Ihre *hyle* ist nichts anderes als das *soma*, die Leiblichkeit des Menschen.“⁵³ Im Grunde genommen geht die Frage auf die richtige, *sachgemäße* Auffassung des Lebens, des lebendigen Leibes. Was ist das Lebendige, wie läßt sich sein Sein sachgemäß erfassen? Heidegger formuliert Aristoteles' Antwort in *De part. an.* A 1 wie folgt:

„Das *Sein der Natur* ist in seinem Aussehen bestimmt nicht einfach durch die *hyle*, sondern *primär durch das Bewegtsein*.“⁵⁴ Was macht das Aussehen des *soma* aus? Nicht nur sein äußeres Gebilde (*schema*), sondern zuerst sein *ergon*, d.h. seine Art, am Werke zu sein, und seine *pathe*, seine Beschaffenheiten und Befindlichkeiten. Die *pathe* erweisen sich als *eide* des Körpers. Es muß demnach *zuerst* die Frage nach dem *ergon* des Lebens gestellt werden: Sie sind primär eine „Bestimmung des Lebenden bezüglich des In-seins in der Welt. (...) Das *eidōs* der *pathe* ist ein Sichverhalten zu anderen Menschen, ein In-der-Welt-sein. Von daher ist die *hyle* der *pathe* erst eigentlich erforschbar.“⁵⁵

Heideggers Analyse von *De part. an. A 1* ist sehr ausführlich und verzweigt, wir zeigen hier nur das Wesentliche. Die führende Frage des Kapitels ist: Woraus bestimmt sich das Lebende, in welcher Hinsicht nehmen wir es *zuerst*, um seinem Sein gerecht zu werden, d.h. welches ist das erste Inwiefern, die erste *arche* des Lebenden (639 b 11 sqq.)? Mit anderen Worten, von wo aus nehmen wir ein Seiendes als ein Lebendes? Der Horizont ist hier der *logos*, alles spielt sich im Rahmen des Etwas-als-etwas-aufnehmens. Aristoteles sagt nun, daß wir am meisten wissen, was eine Sache ist, wenn wir auf das *hou heneka*, das Weswegen, d.h. aber auf das *telos* einer Sache schauen. *Telos* meinte (wir erinnern uns an Heideggers ontologische Auslegung von *Met. D 16*) das Fertigsein einer Sache, d.h. dasjenige an ihr, das sie zur eigentlichen Gegenwart brachte und sie darin erhielt. „Wenn etwas in seinem Fertigsein angesprochen wird, gibt es den rechten Anspruch.“⁵⁶ Hiermit besteht ein wesentlicher Zusammenhang: *logos – hou heneka – telos* (639 b 14 sqq.; b 27). Wo wurde dieser Zusammenhang als solcher zuerst sichtbar für die Griechen? Heideggers grundlegende Antwort lautet: bei der *techne*, bei der *poiesis*. Darin zeigt sich am klarsten der leitende griechische Sinn von Sein als Hergestelltsein, Zu-Ende-gekommen-sein, Gegenwärtigsein, Da-sein (*ousia*). Dieser Seinssinn wurde maßgeblich sowohl für das vom Menschen Gemachte, als auch für die Natur, als auch für das ewige Seiende, die *aei onta* (Himmel, Sterne, die Welt im Ganzen). Indem Aristoteles das Sein als *kinesis* versteht, bringt er am klarsten das Her-gestellt-sein zum Ausdruck. In *De part. an. A 1* zeigt demnach Aristoteles, daß auch das Leben als ein solches Gegenwärtigsein, Hergestelltsein interpretiert werden kann. Die *ousia* und d.h. das *telos*, das Sein des Lebenden als Gegenwärtigsein, ist zuerst die *psyche* selbst (641 a 23 sqq.), nicht das *soma*. *Das Lebende ist, um zu sein, d.h. um zu leben, und deshalb stellt es sich einen Leib zur Verfügung.*

Wir zeigen kurz, wie Heidegger die *poiesis* bei Aristoteles paradigmatisch interpretiert⁵⁷: Jedes Zeug hat ein Aussehen, *eidos*, und besteht aus einem Stoff, *hyle*. Die Herstellung eines Werkes wird gemäß dem Satz vollzogen: *Wenn* das und das hergestellt werden soll, *dann* muß die Herstellung diese spezifische Schritte durchlaufen, *dann* muß dieser Stoff (und nicht jener) zur Verfügung stehen, usw. Die Verfügbarkeit des Stoffes bestimmt sich aus dem endlichen Aussehen, *eidos*, des Zeugs — und diese ist nichts anderes als das *telos*, das Weswegen des Zeugs. Der *logos* des Herstellers entdeckt das *eidos* und das *telos* des Seienden und greift somit auf das vorliegende Material zu. Der Zusammenhang *logos – eidos – telos* hat demnach eine *regelnde, sammelnde, führende* Funktion im Prozeß des Herstellens. Aber eine Führung führt immer *etwas* anderes als sich selbst, und dies ist das Material, welches *dadurch* zu einem Unregelmäßigen, (noch) Ungebildeten wird. Es handelt sich hier um den wesentlichen Bezug *kath' hauto – kata symbebekos*, welcher selbst (wie wir weiter unten zeigen werden) im primären Bezug *poiesis – pathesis* gründet.

Aristoteles zeigt nun, daß diese eigentümliche Bewegung, das Unterwegssein zum *telos*, auch und besonders im Falle der *physis*, des Lebens, offenbar ist (639 b 19 sqq.). In Heideggers Worten: „Der Grundtatbestand, der den Sinn von *physis* als eine Weise des Daseins charakterisiert, ist *ein Fertigseiendes, in welchem Fertigsein, Gewordensein es aufgehoben ist in seinem Herkommen aus... als Sichherstellendes.*“⁵⁸ Das *telos* des Lebenden ist, sich selbst her-zu-stellen, d.h. *von sich aus* gegenwärtig da zu sein in seinem Ende. Es ist demnach verfehlt, beim Lebenden *zuerst* auf den Stoff (die *hylische arche*, den Leib, 640 b 5) zu schauen, so wie es die ersten Philosophen gemacht haben — man muß vielmehr auf die *Bewegung* des Lebenden schauen. Die sachgemäßen Bestimmungen des Leibes (sein *eidos*) sind demnach die Kraft, Leben zu tragen (*dynamis*), und die Leistung (*ergon*, 641 a 1): „Die Hand ist erst Hand als lebende, sofern sie greifen und fühlen kann, und eine so seiende Hand verlangt, daß ihre *hyle* eine *bestimmte* ist, daß sie *organisiert* ist, *charakterisiert durch das bestimmte Sein des Könnens.*“⁵⁹ Der Stoff einer Hand ist das Fleisch, *sarx*.

Diesen von Aristoteles herausgestellten Charakter des Lebens, d.h. des lebenden Stoffes, eine Kraft zu haben und damit auch „Fertig-zu-sein“ als Dasein und Wirken, nennt Heidegger das *Dabei-sein*, das *In-sein* als *In-der-Welt-sein*. Hinter dieser Bezeichnung steckt die Problematik der *Intentionalität* des Lebens, insofern die Welt dasjenige Seiende ist, zu

dem sich das Lebende immer so oder so verhält, *bei dem es immer schon ist* (vgl. das *pros allela* in *De part. an.* A 1, 641 b 2). Die Intentionalität bildet die spezifischen Seinsmöglichkeiten der Pflanze als bloßes Wahrnehmen der Welt (*aisthesis*), des Tieres als Sich-in-der-Welt-bewegen (*phora*) und des Menschen als Die-Welt-im-Ganzen-bedenken (*nous*). Diese Möglichkeiten können *als solche* nur dann untersucht werden, wenn sie *im Vollzug* sind, d.h. in *energeia*. In *De anima* A 1 und B 4 diskutiert Aristoteles die Frage, wie dieser Vollzug untersucht werden kann, und zwar nur durch die Analyse des *antikeimenon* (*De an.*, 402 b 15), d.h. desjenigen Seienden, das dem Lebewesen entgegenliegt, sofern dieses selbst *bei ihm* sich aufhält. Damit zeigt Heidegger, daß Aristoteles die Intentionalität als Sein-in-einer-Welt, als Sein-beim-Seienden schon erblickt haben muß und sie (gemäß des führenden Seinssinnes der Griechen als *ousia*, Dasein als Gegenwärtigsein) als *energeia* verstanden hat, Lebendigsein-im-Vollzug.⁶⁰ (Über die ausgezeichnete Möglichkeit des *nous* beim Menschen vgl. das Ende unseres Aufsatzes.)

Die *pathe*, die Stimmungen, sind „*Weisen des Mitgenommenwerdens hinsichtlich des In-der-Welt-seins*, durch die *pathe* werden die Möglichkeiten des Sichorientierens in der Welt wesentlich bestimmt.“⁶¹ Es ist also klar, welche fundamentale Rolle die Stimmungen als Befindlichkeit in der Analyse des Seins des Menschen bei Aristoteles spielen. Durch eine anschließende Analyse der Problematik der *hedone* und *lype* (*Eth. Nic.* K 1-5) und der Stimmung der Furcht (*phobos* in *Rhet.* B 5) zeigt Heidegger, daß die *pathe* Grundbewegtheiten des menschlichen Daseins sind: Die Befindlichkeit (vgl. die zentrale Rolle, die sie in *Sein und Zeit* im Rahmen der „Geworfenheit“ des Menschen spielt) ist „die *Weise des Sichhabens eines Daseins*“⁶². Damit meint Heidegger das „Mitt-dasein des Daseins selbst“ (ebd.): die Befindlichkeit ist eine ganz unartikulierte und deshalb *un-reflektierte* Weise, sich selbst zu *wissen und zu haben*, also (neben dem Entwurf) eine primäre Weise, *da* zu sein. Dieses Haben seiner selbst als Da-sein kann sehr dunkel (in der Furcht, Angst, Trauer, usw.) oder sehr hell und gehoben (Freude, Liebe) sein. „Sofern die *pathe* nicht nur ein Annex der psychischen Vorgänge sind, sondern *der Boden, aus dem das Sprechen erwächst und in den hinein das Ausgesprochene wieder wächst*, sind die *pathe* ihrerseits die *Grundmöglichkeiten, in denen das Dasein sich über sich selbst primär orientiert, sich befindet*.“⁶³ Der sachliche *logos* der Wissenschaft erweist sich dann nur als ein Zurückstellen dieser immer schon so oder so gefärbten Weise, die Welt primär zu sehen.

Wir verfolgen nicht weiter die heideggersche Analyse der Bewegung, so wie sie von Aristoteles in den ersten drei Büchern der *Physik* (*Phys.* A, B und G 1-3) definiert wurde. Heidegger interpretiert die Bewegung *vor dem Hintergrund* der langen Darstellung des Seins des Menschen als Dasein, Gegenwärtigsein in seiner Welt. Die ausführliche Interpretation der *Rhetorik* hatte Heidegger die Einsicht in die Problematik der Alltäglichkeit und der durchschnittlichen Orientierung (*doxa*) bei den Griechen ermöglicht. Die Definition der Bewegung lautet in *Phys.* G 1: *he tou dynamei ontos entelecheia, he toiouton* (201 a 10 sq.), „Die Bewegung ist die *entelecheia*, Gegenwart des Daseienden, als des Daseinkönnenden, und zwar die Gegenwart, sofern es da sein kann.“⁶⁴ Heidegger interpretiert die Grundbegriffe *dynamis*, *energeia* und *entelecheia* und zeigt, daß sie von Aristoteles (zusammen mit den Kategorien) aus einer Analyse des *hergestellten*, anwesenden, verfügbaren, umweltlichen Seienden gewonnen wurden — insofern es vom Menschen im *logos* angesprochen wird, d.h. von seinem *telos* (*hou heneka*, Worumwillen) her betrachtet wird. Hier ist der richtige Ansatz, um die Kategorien bei Aristoteles zu interpretieren. Die primär *poietisch – pathetische* Dimension des bewegten Seienden wird besonders in der dritten Definition der Bewegung aus *Phys.* G 3 sichtbar: [*entelecheia*] *he tou dynamei poietikou kai pathetikou, he toiouton* (202 b 26 sq.): Die Bewegung ist die (gemeinsame, unzertrennliche) Gegenwärtigkeit von zwei Seienden, und zwar eines Seienden, das herstellen (*poiein*) kann, und eines Seienden, das entsprechend hergestellt werden (*paschein*) kann. Diese Analyse des Bezuges *poiesis – pathesis* bekräftigt Heideggers These, daß der ursprüngliche Sinn des Seins bei den Griechen *das Gegenwärtigsein als Hergestelltsein* ist, d.h. *die kinesis, die Bewegung-unterwegs-zu-einem-telos*.

Zum Abschluß unseres Aufsatzes wollen wir kurz zeigen, welches die Richtlinien der heideggerschen Interpretation des *nous* bei Aristoteles sind, weil hier die aristotelische Auffassung des Seins des Menschen ihren Gipfel erreicht. In diesem Sinne hilft die *nous*-Problematik, den ganzen Horizont der *Rhetorik* zusammenzufassen.

Aristoteles hat den *nous* besonders in *De anima* G 4-5 behandelt. Die Ansätze der Problematik sind aber schon in A 1 zu finden, wo Aristoteles eingangs die Frage diskutiert, inwieweit es *pathe* des ganzen Menschen gibt und inwieweit es nur *pathe* der Seele allein gibt (403 a 3 sqq.) Was ist die Seele, was ist der Mensch selbst? In der Analyse von *De part. an.* A 1 hatte Heidegger gezeigt, daß die *pathe* eine Bestimmung des Leibes (*soma*) sind, der als solcher die Kraft zum Leben hat: Der Vollzug dieser

Kraft, die *entelecheia he prote somatos physikou dynamei zoen echontos* (*De an.* B 1, 412 a 27 sq.), ist das Leben selbst. Die *psyche* ist nach Heidegger nichts anderes als das vollzughafte Sein des Lebenden in seiner Welt. Unter den vielen Seinsmöglichkeiten der Seele, d.h. also der Intentionalität des Menschen (Wahrnehmung, Ernährung, Fortpflanzung, räumliche Bewegung, Denken), bestimmt Aristoteles den *nous* als die höchste. In Heideggers Analyse ist das Wesen des Lebens durch Erschlossenheit charakterisiert — dies wird an der zu Beginn der Vorlesung interpretierten Stelle aus *Pol.* A 2 ersichtlich⁶⁵. Die Frage ist dann die folgende: „ob das Sein des Menschen als Die-Welt-aufgeschlossen-Dahaben, Entdecktheit, Aufgeschlossenheit des Seins-in-der-Welt, ob und wie diese durch den *nous* bestimmt werden...“⁶⁶ Mit anderen Worten, wie sieht Aristoteles diese besondere Art der Aufgeschlossenheit, die der *nous* im Menschen mit sich bringt?

Die Gegenwärtigkeit des Leibes als Seele und somit alle *pathe*, die die Befindlichkeit des Menschen ausbilden, zeigen die *jeweilige, konkrete* Aufgeschlossenheit des Menschen für seine Umwelt. Die Problematik der *hexis* und der *arete* hat bewiesen, daß dieses jeweilige Sein vom Menschen *gehabt* werden kann, so daß der Mensch eigentlich, d.h. entschlossen, sich im Augenblick verhalten kann. Das Eigentümliche des *nous* ist aber, wie Aristoteles zeigt, daß sein Gegenstand nicht dieses oder jenes Seiende innerhalb der Welt ist, *sondern alles, was irgendwie ist, ta panta* (*De an.* G 4, 429 a 18). „Diese Universalität der Erfassungsmöglichkeit ist etwas, das mit dem konkreten Sein des Menschen, das immer jeweilig ist, nicht in eins zu bringen ist.“⁶⁷ Deshalb stellt sich Aristoteles in *De an.* A 1 die Frage, ob der *nous* nicht ein *idion tes psyches* sei, d.h. eine solche Seinsmöglichkeit, die gewissermaßen *über das Sein des Menschen (psyche)* hinauswächst und somit nicht mit dessen Leiblichkeit und seiner Befindlichkeit (*pathe*) zusammengebracht werden kann. Aristoteles' Bemerkungen zum *nous* in *De an.* G 4-5 sind leider bruchstückhaft, der Text ist korrupt. Heidegger liest aus diesem Text Folgendes heraus: Der *nous* hat bei Aristoteles einen *doppelten* Charakter, so daß Aristoteles von einer *poietischen* und einer *pathetischen* Dimension des *nous* reden kann.⁶⁸

Zuerst der *nous pathetikos* (430 a 24). Das Pathetische des menschlichen *nous* liegt im Angegangenwerden (*pathos*) des Vernehmens durch die Welt, durch das Entdeckte. Aristoteles spricht in *De an.* G 5 von einem solchen *nous, toi panta ginesthai* (430 a 14 sq.), „das alles wird“: Alles, was zu ihm kommt und von ihm wahrgenommen wird, macht

ihn sich selbst ähnlich. In diesem Sinne ist der pathetische *nous* wie die *hyle*, die in Möglichkeit das *eidos* trägt, das es noch nicht ist. Sobald das Vernehmen nicht mehr durch die Welt angegangen wird, ist es auch nicht mehr im Vollzug da, sondern nur in der Möglichkeit.

Dies ist aber nur deshalb möglich, schreibt Heidegger, weil das Vernehmen *entdek-kend* und *sichtgebend* ist — d.h. *poietisch*, *poietikon*, und verantwortlich, *aition* (430 a 12). Nach Aristoteles ist dieser „aktive“ *nous* derjenige, *toi panta poiein, hos hexis tis, hoion to phos* (430 a 15). Heidegger übersetzt: „Das Vernehmen stellt *alles* her als ein Verfügenkönnen [als ein Haben, *hexis*] darüber, und zwar so wie das Licht. Der *nous* gibt überhaupt Sicht, ein Etwas, ein »Da«.“⁶⁹ Und ein weiteres Zitat: „...dieses Angegangenwerden von dem Entdeckten gründet in einem *Überhaupt-Entdeckthaben* und *-Entdecktsein*, d.h. einem Entdecken, Sichtgeben *als solchen*.“⁷⁰ Dieser *nous* muß demnach *apathes* und *amiges* sein (430 a 18): Er leidet nichts durch das Entdeckte und mischt sich deshalb nicht mit seinem intentionalen Gegenstand — weil er ontologisch *früher* als dieser ist, so wie die *energeia* früher als die *dynamis* und das *eidos* früher als die *hyle* ist. Das Poietische des *nous* (das Entdeckendsein) kommt vor dem Pathetischen (dem Angegangenwerden), ist aber in seinem Sein auf dieses letztere angewiesen.

In diesem primär poietischen Charakter des Vernehmens liegt nach Heidegger der Grund, warum der Sinn des Seins als Hergestelltsein die Dimension des Gegenwärtigseins in sich trägt: Das Sein des Menschen selbst ist vom Herstellen her gesehen worden, sein Gegenwärtigen wurde von Aristoteles als ein poietisch-pathetisches Vernehmen interpretiert, d.h. selbst im Rahmen der ausgezeichneten Bewegungsweise des Herstellens und mithilfe der Termini, die aus der Analyse des Herstellens erwachsen sind. In diesem Sinne ist der *nous* „*die poiesis* in einem ausgezeichneten Sinne“⁷¹, sofern er Sicht gibt, d.h. das Sein des Seienden entdeckt und somit vernehmend das Seiende in die Gegenwart herstellt. Der *nous* ist die Gegenwart des Entdeckten, mit anderen Worten *all* dessen, was irgendwie ist. Heidegger hat somit gezeigt, wie Aristoteles die dem Menschen eigentümliche Seinsweise, den *nous* selbst, aus einem „herstellerischen“ Horizont bestimmt: Das, was ist, ist gegenwärtig durch die Gegenwärtigung des Menschen — welche Gegenwärtigung selbst immer auf ein gegenwärtiges Seiendes angewiesen ist.

Der Mensch hat zwar Anteil am *nous*, welcher ihm *alles* eröffnet, was irgendwie am Sein teil hat. Auf der anderen Seite bleibt der Mensch auf

das Konkrete und Jeweilige hin orientiert — insofern ist sein *nous* nur ein *dia-noeisthai*, d.h. aber ein *logos*. Der *logos* ist dadurch charakterisiert, daß er immer etwas *als etwas* dem Menschen gibt, eröffnet. Wie erklärt Heidegger die Tatsache, daß Aristoteles und die Griechen letztendlich den Menschen als ein auf das Konkrete hin orientiertes Lebewesen gesehen haben? Die Grundbewegtheit des Menschen, sein Zugang zur Welt (sein „Entwurf“, würde es in *Sein und Zeit* heißen) ist immer durch die Befindlichkeit charakterisiert (mit *Sein und Zeit*, durch die „Geworfenheit“): „Die Befindlichkeit ist einmal charakterisiert als »Zugehen«, »Zugreifen« (...); oder ein solcher Charakter, daß die Befindlichkeit vor dem Dasein »zurückgreift«, gewissermaßen »flieht«. Dies ist in der *hedone* [Freude] bzw. *lype* [Schmerz] gegeben. (...) *Hairesis* [Zugreifen] und *phyge* [Wegfliehen] sind die *Grundbewegtheiten des Daseins*. Es ist kein Zufall, daß *hairesis* und *phyge* da auftreten, wo es sich um die letzte ontologische Interpretation des Daseins handelt [*De an.* G 7, 431 a 9 sqq.]“⁷² Diese zwei Möglichkeiten sind es, die den Menschen dazu bringen, die Welt *als* Gutes und Schlechtes (*sympheron, blaberon*), Gerechtes und Ungerechtes (*dikaion, adikon*), Schönes und Häßliches (*kalon, aischron*) zu betrachten.

Aber auch die Wissenschaft ist eine Möglichkeit des Menschen — sie gründet ihrerseits in jenem Sachverhalt, daß der *nous* des Menschen auf *alles* geht, was es irgendwie gibt, und ihm erlaubt, über alles eine Meinung zu haben, eine *doxa*. Die *Rhetorik* ist nur die Kunst, eine jeweilige Meinung als Meinung zu betrachten und sie somit zu verändern, ohne den Bereich der drei oben genannten Dualitäten zu verlassen. Die *Rhetorik* beschränkt sich auf das Konkrete. Die Philosophie ihrerseits bildet die *doxa* aus, sie geht auf *das immer Wahre und das immer Irrige*.

NOTES

- ¹ Die wichtigsten Texte, in denen Heidegger seine Interpretationen zu Aristoteles vollzogen hat, sind die folgenden (chronologisch nach Entstehungsdatum aufgeführt; alle Schriften sind, mit Ausnahme des zweiten Titels, in der *Gesamtausgabe* [GA] der Werke M. Heideggers bei V. Klostermann in Frankfurt/Main erschienen): GA 62, *Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (1922; ersch. 2005); *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1922; ersch. 2002 bei Reclam, Stuttgart); GA 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923-24; ersch. 1994); GA 18, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924; ersch. 2002); GA 19, *Platon: Sophistes* (1924-25; ersch. 1992); GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925-26; 2. Aufl. ersch. 1995); GA 22, *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926; ersch. 1993); GA 24, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927; 3. Aufl. ersch. 1997); GA 31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1930; 2. Aufl. ersch. 1994); GA 33, *Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3* (1931; 2. Aufl. ersch. 1990); und in GA 9, *Wegmarken* (2. Aufl. ersch. 1996), der Aufsatz: „Vom Wesen und Begriff der *Physis*“ (1939).
- ² *Met. Z 1*, 1028 b 4.
- ³ H.-G. Gadamer, *Ges. Werke* Bd. 3, S. 424.
- ⁴ Vgl. GA 24, SS. 26-32.
- ⁵ Vgl. hier M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Stuttgart, Reclam, 2002, SS. 8-12.
- ⁶ GA 18, S. 209.
- ⁷ Dies meint Heidegger, wenn er in einer anderen Aristoteles-Interpretation schreibt: „Jede Interpretation muß (...) ihren thematischen Gegenstand *überhellen*. Er wird erst angemessen bestimmbar, wenn es gelingt, ihn nicht beliebig, sondern aus dem zugänglichen Bestimmungsgehalt seiner her ihn zu scharf zu sehen und so durch Zurücknahme der Überhellung auf eine möglichst gegenstandsangemessene Ausgrenzung zurückzukommen.“ (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Stuttgart, Reclam, 2002, S. 39) In diesem Zusammenhang gehört auch Gadamers wiederholt in seinen Aufsätzen über Heidegger vorkommende Interpretation des platonischen Prinzips aus dem *Sophistes* (246 d): „man muß den Gegner stärker machen“ (*Ges. Werke* Bd. 3, S. 199).
- ⁸ Vgl. etwa GA 24, insbes. §§10-12 u. §§14-15.
- ⁹ Diese *Nähe* Heideggers zu Aristoteles sollte aber nicht mißverstanden werden. H.-G. Gadamer schreibt Folgendes über diese doppelte Blickweise in Heideggers Interpretationen zu Aristoteles: „In seinem damaligen Zugang zu Aristoteles' Denken zeichnet sich bereits vor, wie sich im ganzen sein Umgang mit der Geschichte der Philosophie gestalten sollte: in kritischer Absicht, aber zugleich in intensiver phänomenologischer Erneuerung,

Destruktion und Konstruktion in einem.“¹⁰ (Ges. Werke Bd. 3, S. 299) Diese *Ambivalenz* blieb aber den damaligen Zuhörern seiner Vorlesungen eher verborgen, sofern Heidegger mit Aristoteles eine Art „Horizontverschmelzung“ betrieb: „Aristoteles wurde einem derart auf den Leib gerückt, daß man zeitweise jeden Abstand verlor und nicht einmal realisierte, daß Heidegger sich nicht selber mit Aristoteles identifizierte, sondern am Ende auf einen eigenen Gegenentwurf zur Metaphysik zielte.“ (Ges. Werke Bd. 3, S. 286)

- 11 GA 18, S. 271.
 12 GA 18, S. 270.
 13 GA 18, S. 110.
 14 Dieser frühe Begriff Heideggers findet in GA 18 keinen Gebrauch mehr.
 15 GA 18, S. 270.
 16 GA 18, S. 336.
 17 GA 18, S. 25.
 18 GA 18, S. 31.
 19 *Met. Z 4*, 1029 b 13 sqq. Vgl. Heideggers Interpretation zu dieser Stelle in
 GA 17, S. 23 f.
 20 GA 18, S. 35.
 21 GA 18, S. 283 f.
 22 GA 18, S. 58.
 23 GA 18, S. 93.
 24 GA 18, S. 85.
 25 GA 18, S. 95.
 26 GA 18, S. 100.
 27 GA 18, S. 40.
 28 GA 18, S. 114.
 29 GA 18, S. 110.
 30 GA 18, S. 114.
 31 GA 18, S. 116.
 32 GA 18, S. 125.
 33 GA 18, S. 128.
 34 GA 18, S. 132.
 35 Über das *endoxon* und das „dialektische“ Sprechen, vgl. *Top. A 1*, 100 a 29
 sq.; 100 b 21 sqq. Vgl. Heidegger, GA 18, S. 130: „Die *rhetorike* hat
 Verwandtschaft mit dem *syllogismos* der *dialektike*, sofern die *endoxa* hier
 ganz bestimmt sind.“
 36 GA 18, S. 143.
 37 Vgl. darüber die Interpretationen Heideggers in GA 19, SS. 149-151.
 38 GA 18, S. 149.
 39 GA 18, S. 138.
 40 GA 18, S. 169.
 41 GA 18, S. 168

- 42 GA 18, S. 170 f.
43 GA 18, S. 174.
44 GA 18, S. 175.
45 GA 18, S. 176.
46 GA 18, S. 177
47 GA 18, S. 180.
48 GA 18, S. 181.
49 Vgl. Heideggers ausführliche Interpretationen des *aletheuein* der *phronesis*
in GA 19, §22.
50 GA 18, S. 191.
51 GA 18, S. 184.
52 Vgl. das Ende unseres Aufsatzes über die Problematik des *nous* und die
Frage, in welchem Bezug das reine Denken des Menschen mit der Leiblichkeit
des Menschen bei Aristoteles steht.
53 GA 18, S. 199.
54 GA 18, S. 293.
55 GA 18, S. 205.
56 GA 18, S. 206 f.
57 GA 18, S. 213.
58 Diese Interpretationen sind außer GA 18, S. 214 f., SS. 219-223, SS. 227 f.,
auch in: GA 24, §11 b), GA 33, §14 b) zu finden.
59 GA 18, S. 224.
60 GA 18, S. 233.
61 GA 18, S. 234 ff.
62 GA 18, S. 242.
63 GA 18, S. 246.
64 GA 18, S. 262.
65 GA 18, S. 313.
66 GA 18, S. 52.
67 GA 18, S. 200.
68 GA 18, S. 207.
69 GA 18, S. 325 f. u. S. 390 f.
70 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Stuttgart,
Reclam, 2002, S. 51.
71 GA 18, S. 391.
72 GA 18, S. 391 f.
73 GA 18, S. 247.

BIBLIOGRAPHIE

Wir haben in der Endnote 1 die Werke Heideggers aufgezählt, auf die wir in diesem Aufsatz zurückgegriffen haben. Auf eine Aufzählung der aristotelischen Schriften, die für Heideggers Interpretationen zu Aristoteles von Bedeutung sind, wird hier wegen Platzmangels verzichtet.

- BRAGUE, R., „La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec“, in MARION, J.-L. & BIEMEL, W. (eds.), *Phénoménologie et métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984
- BROGAN, W., „The place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology“, in KISIEL, Th. & VAN BUREN, J. (eds.), *Reading Heidegger from the start: essays in his earliest thought*, State University of New York Press, Albany, 1994
- ELLIOTT, B., „Heidegger and Aristotle on the finitude of practical reason“, in *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 31, No. 2, May 2000
- GADAMER, H.-G., *Gesammelte Werke*, Band 3: *Neuere Philosophie: Hegel, Husserl, Heidegger*, Mohr, Tübingen, 1987
- KONTOS, P., „L'éthique aristotélicienne et le chemin de Heidegger“, in *Revue philosophique de Louvain*, 95/1997
- MCNEILL, W., *The glance of the eye: Heidegger, Aristotle, and the ends of theory*, State University of New York Press, Albany, 1999
- TAMINIAUX, J., *Lectures de l'ontologie fondamentale : essais sur Heidegger*, J. Millon, Grenoble, 1989
- SHEEHAN, Th., „*Hermeneia* and *Apophansis*: The early Heidegger on Aristotle“, in VOLPI, F. (ed.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht, 1988
- VAN BUREN, J., „The Young Heidegger, Aristotle, Ethics“, in DALLERY, A. B., *Ethics and danger: essays on Heidegger and Continental thought*, State University of New York Press, Albany, 1992
- VIGO, A. G., „Wahrheit, Logos und Praxis. Die Transformation der aristotelischen Wahrheitskonzeption durch Heidegger“, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 1/1994
- VOLPI, F., *Heidegger e Aristotele*, Daphne Editrice, Padova, 1984
- VOLPI, F., „*Dasein* comme *praxis*: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote“, in VOLPI, F. et al. (eds.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht, 1988
- VOLPI, F., „*Being and Time*: A »Translation« of the *Nicomachean Ethics*?“, in KISIEL, Th. & VAN BUREN, J. (eds.), *Reading Heidegger from the start: essays in his earliest thought*, State University of New York Press, Albany, 1994