

# „Sein und Zeit“: Homologien zur „Nikomachischen Ethik“

Von Franco VOLPI (Padua)



## 1. Ein Königsweg zu Aristoteles?

Unter welchem Blickwinkel sollen wir heute das Verhältnis interpretieren, das Heidegger zu Aristoteles und zum griechischen Denken insgesamt geknüpft hat? Welche Lehre und welchen Sinngehalt können wir aus einer Erörterung dieses so anspruchsvollen und strittigen Themas zu gewinnen hoffen? Schon diese ersten Fragen, die sich jedem aufdrängen, der Heideggers Bezug zu den Griechen und besonders zu Aristoteles verstehen will, machen eine Vorbetrachtung darüber nötig, wie ein derartiges Thema angemessen behandelt werden kann.

Man könnte zunächst einmal den Bezug, den Heidegger jeweils zu Aristoteles bzw. zum griechischen Denken hergestellt hat, unter die Lupe nehmen und dabei im einzelnen die von Heidegger wiederholt vorgelegten Interpretationen analysieren. Ziel dieser Erwägung und Analyse könnte es sein, die philologische Konsistenz dieser Interpretationen unter Beweis zu stellen und zu sehen, ob und welche Perspektiven sie eröffnen. Nun ist leicht vorauszuahnen, daß dieser Zugang unvermeidlich eine ganze Reihe von Richtigstellungen nach sich zöge, zumal Heidegger selbst uns ja von vornherein auf die Gewaltsamkeit seiner Auslegung von Texten vorbereitet. Diesen Weg zu beschreiten, scheint also nicht zu lohnen. Vor allem für denjenigen nicht, dessen Interesse auf die historische Wahrheit der griechischen Welt beschränkt ist.

Läßt man nun diese Zugangsweise beiseite, so bleibt eine andere möglich. Sie lohnt sich für denjenigen, der – unabhängig von der philologischen Haltbarkeit der Heideggerschen Interpretation des Griechentums – dazu bereit ist, den fundamentalen philosophischen Fragestellungen, die durch Heidegger erneut aufgeworfen und durchdacht werden, seine Aufmerksamkeit zu schenken. Wenn wir vorübergehend einmal die historische Wahrheit über die griechische Welt beiseite lassen und statt dessen darauf achten, wie Heidegger unbefangen aus der griechischen Philosophie als dem ersten und ursprünglichen Repertoire des Philosophierens schöpft, werden wir den Sinn seiner Auseinandersetzung mit den Griechen und im besonderen mit Aristoteles besser verstehen können. Wir werden uns positiv darauf einstellen können, daß eine derartige Auseinandersetzung nicht bezweckt, festzustellen, wie die Dinge vom historischen Gesichtspunkt her tatsächlich liegen; Heidegger will vielmehr sich – und das heißt uns allen und dem Jahrhundert – die grundlegenden Fragen, die von den Griechen, und besonders von Aristoteles, zum erstenmal gedacht wurden, zu eigen machen und ihnen gerecht werden. Auf diesem Weg werden wir auch den Zusammenhang angemesse-

ner verstehen können, den Heidegger zwischen der Metaphysik, deren Fundamente von den Griechen errichtet wurden, und der gegenwärtigen Epoche als dem Zeitalter von Nihilismus und Technik sieht.

Nimmt man diese Haltung ein, so wird man in jedem Falle leichter eine positive und produktive Beziehung zu einem Denken wie dem Heideggerschen gewinnen können, das die Notwendigkeit einer radikalen Auseinandersetzung mit den Griechen erklärt und sie in einem spekulativen Ausmaß vollzogen hat, wie es nach Hegel, bis auf Nietzsche, kein anderer hatte wagen können. Heidegger hat uns damit nicht nur den Sinn für die Probleme wiedergegeben, die die Griechen und Aristoteles zum erstenmal gesehen und aufgeworfen haben; er hat uns zugleich – nach der Krise der großen Philosophie – wieder gezeigt, was es heißt, im großen Stil zu philosophieren.

Nimmt man diese Haltung ein, so leuchtet ein: Das Werk Heideggers stellt die philosophisch signifikanteste Auseinandersetzung mit Aristoteles in unserem Jahrhundert dar. Vor dem Hintergrund dieser Einsicht werde ich in meinen Überlegungen auf Heideggers Auseinandersetzung mit Aristoteles eingehen. Im besonderen werde ich die Konfrontation mit Aristoteles in einer bestimmten, m. E. entscheidenden Zeitspanne verfolgen, nämlich in der Zeit des zehnjährigen Schweigens vor der Veröffentlichung von *Sein und Zeit*. Dabei ist es meine Absicht zu zeigen, wie die Entstehung der Terminologie von *Sein und Zeit* aus einer begierigen Aneignung der praktischen Philosophie des Aristoteles erklärt werden kann. Um es pointiert auszudrücken, werde ich meine Überlegungen an folgender provokativen Frage entwickeln: Ist *Sein und Zeit* eine „Übertragung“ der *Nikomachischen Ethik*?

## *2. Methodologischer Zugang und thematische Schwerpunkte der Auseinandersetzung mit Aristoteles beim frühen Heidegger*

Zunächst ist ein kurzes Wort nötig, um den generellen Rahmen abzustecken, in dem ich Heideggers Auseinandersetzung mit Aristoteles in dieser Zeit sich abspielen sehe. Sie ist methodisch und thematisch folgendermaßen bestimmt: (1) Methodisch ist sie durch jene kritische Haltung geprägt, die bis zur „Kehre“ Heideggers Zugangsweise zur traditionellen Philosophie überhaupt kennzeichnet: sie wird in *Sein und Zeit* als „phänomenologische Destruktion“ bezeichnet und zusammen mit Reduktion und Konstruktion als eines der drei wesentlichen „Bestandstücke“ der phänomenologischen Methode verstanden. Der Terminus wird also bekanntlich nicht in der trivialen Bedeutung verwendet, mit dem er in der Alltagssprache besetzt ist, sondern im Sinne von De-Konstruktion, d. h. als Abbau und Zerlegung der wesentlichen Elemente herkömmlicher philosophischer Konstruktionen, und dies um eines wirklich radikalen Wiederaufbaus willen. (2) Thematisch zeichnet sich Heideggers Auseinandersetzung mit Aristoteles bis zu *Sein und Zeit* dadurch aus, daß sie die Grundprobleme anpeilt, die dann auch im opus magnum im Mittelpunkt stehen. Deren sind wenigstens drei: die Frage nach der Wahrheit, die Frage nach der Seinsweise des Menschen (Dasein), die Frage

nach der Zeit. Der einheitliche Horizont, innerhalb dessen diese Fragen behandelt werden, ist zweifellos der Horizont der Seinsfrage, die hier noch im Sinne der Frage nach dem Sein des Seienden, also der Bestimmung der fundamentalen Seinsmodi, entfaltet wird.

Von diesen drei Hauptproblemen (Wahrheit, Dasein, Zeit) werde ich vor allem das für meine Grundintention entscheidende betrachten, nämlich das Problem des Daseins, d. h. der ontologischen Verfaßtheit, der fundamentalen und einheitlichen Seinsweise des menschlichen Lebens. Wie kommt Heidegger zu dieser Frage, und zwar im Horizont der Seinsfrage, die ihn bereits seit der Lektüre von Brentanos Dissertation *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* beschäftigt? Meine Annahme, bei der ich Heideggers autobiographische Darstellung in *Mein Weg in die Phänomenologie* nicht als Selbststilisierung seiner Lehrjahre, sondern als ernstzunehmendes Zeugnis berücksichtigt, ist, daß er zu den drei Hauptproblemen von Wahrheit, Dasein und Zeit, und zwar in ihrem systematischen Zusammenhang, im Horizont einer Erörterung der ontologischen Problematik des ὄν ὡς πολλαχῶς λεγόμενον gelangt. Überhaupt entwickelt sich der Hauptfaden von Heideggers philosophischem Fragen in den zwanziger Jahren – wie er selbst erklärt – in der Suche nach dem einheitlichen, die mannigfachen Bedeutungen des Seienden tragenden Grundsinn von Sein; und es läßt sich darüber hinaus annehmen, daß Heidegger bei dieser Zielsetzung jeweils die vier Grundbedeutungen des Seienden auf ihre Fähigkeit hin erprobt, als tragender Grundsinn von Sein zu fungieren. Von der ousiologischen, in der scholastischen Tradition (und von Brentano) vertretenen Lösung der Frage bald unbefriedigt, vertieft sich Heidegger zu der hier betrachteten Zeitspanne in die Untersuchung der Bedeutung des Seienden im Sinne des Wahren (auf die übrigens Brentano auch das Augenmerk gerichtet hatte). Dabei scheint deutlich die Intention durch, zu prüfen, ob diese Bedeutung als Grundsinn von Sein gelten kann: Die Vorlesung des WS 1925/26 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, aber auch der Schlußteil der Vorlesung des WS 1929/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* und der erste Teil der Vorlesung des folgenden Semesters *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* bekunden, wie entscheidend für Heidegger die über die Auslegung von Aristoteles aufgestellte Gleichung von Sein und Wahrheit ist. In der gleichen Absicht, den einheitlichen Grundsinn von Sein aufzudecken, ergründet Heidegger später – so meine Mutmaßung – auch die Grundbedeutung des Seienden im Sinne der δύναμις und der ἐνέργεια, wovon die Vorlesung des SS 1931, eine Interpretation von *Met. Θ*, 1–3, Zeugnis ablegt.

Nun werde ich verfolgen, wie Heidegger – ausgehend von seinem Interesse für die Problematik der mannigfachen Bedeutung des Seienden – zu einer Wiederaufnahme auch der praktischen Philosophie des Aristoteles, insbesondere der Fragestellung des Buches Z der *Nikomachischen Ethik*, gelangt. Zu berücksichtigen ist zunächst der Umstand, daß Heideggers Zugang zur praktischen Philosophie des Aristoteles im Rahmen der Erforschung des Seienden im Sinn des Wahren stattfindet und daß für diese Erforschung bestimmend war, daß Heidegger sie sich ausgehend von einer eindringlichen Auseinandersetzung mit Husserls *Logischen Untersuchungen* vornahm. (Diese Auseinandersetzung kann nun in aller Aus-

fürlichkeit in der Vorlesung des SS 1925 nachgelesen werden, die unter dem Titel *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* veröffentlicht ist.)

### 3. *Der phänomenologische Aufgriff des Wahrheitsphänomens und die Ortung der Wahrheit anhand von Aristoteles*

Indem sich Heidegger mit der von Husserl in den *Logischen Untersuchungen* entwickelten Wahrheitstheorie auseinandersetzt, gelangt er zu der Überzeugung – die übrigens bereits im Husserlschen Werk durchscheint –, daß das Urteil, die Aussage, als Synthesis bzw. Dihairesis von Vorstellungen, nicht, wie traditionell behauptet wird, den ursprünglichen Erscheinungsort der Wahrheit, sondern lediglich eine Lokalisierung darstellt, die, verglichen mit der ontologischen Tiefe des Wahrheitsgeschehens, das Phänomen einschränkt. Deshalb beabsichtigt er, die drei traditionellen Thesen über das Wesen der Wahrheit in Frage zu stellen, in denen behauptet wird: 1) die Wahrheit sei eine *adaequatio intellectus et rei*, 2) der ursprüngliche Ort ihres Erscheinens sei das Urteil als Verbindung bzw. Trennung von Vorstellungen, 3) die Urheberschaft dieser beiden Sätze sei Aristoteles zuzuschreiben.

Schon Husserl hatte mit seiner These, daß nicht nur beziehende, verbindende, sondern auch monothetische Akte einfacher Erfassung wahr sein können, die herkömmliche Wahrheitsauffassung als eine im Urteil stattfindende *adaequatio* in Frage gestellt und infolgedessen eine Unterscheidung zwischen Satz Wahrheit und Anschauungswahrheit eingeführt. Dabei wies er letzterer Wahrheitsweise einen fundierenden und ursprünglicheren Charakter zu. Zudem hatte Husserl eine entscheidende Innovation eingeführt, nämlich die Idee einer kategorialen Anschauung: in Analogie zur sinnlichen Anschauung war sie dazu gedacht, die kognitive Erfassung jener Urteilstenente zu erklären, deren Ausweisung die sinnliche Anschauung übersteigt und die traditionell im Bereich des Kategorialen angesiedelt werden. Diese in der 6. *Logischen Untersuchung* angestellten Überlegungen dienen Heidegger als Leitfaden, um in der darin angedeuteten Richtung weiter zu bohren. Und so gelangt er dazu, die rein logische Bedeutung des „Wahr-seins“ von der ursprünglicheren, ontologischen Bedeutung der „Wahrheit“ terminologisch zu unterscheiden. Dabei ist er davon überzeugt, diese Unterscheidung bei Aristoteles vorfinden zu können. In Heideggers Augen ist in der Tat gerade die ursprüngliche ontologische Tiefe des Wahrheitsphänomens das für Aristoteles Bestimmende, wiewohl dieser sicher auch die begrenzte Bedeutung des Wahr-seins der Aussage kennt. Und so geht Heideggers Infragestellung der traditionellen Wahrheitsauffassung, die durch Husserls phänomenologischen Ansatz in Gang gebracht wird, mit einer stark ontologisierenden Deutung bestimmter Aristotelischer Grundtexte einher, wie *De int. 1*, *Met.*  $\Theta$  10, *Eth. Nic. Z.*, denen er eben ihre volle ontologische Kraft zurückzugeben sucht.

Dabei gelangt Heidegger zu so etwas wie einer Topologie der Orte der Wahrheit, bei deren Aufstellung er gewisse Grundbestimmungen der Aristotelischen Wahrheitsauffassung assimiliert und in einer ontologisierenden Umgestaltung

wieder zur Geltung bringt. In groben Umrissen kann diese Topologie folgendermaßen zusammengefaßt werden: 1) Wahr ist in erster Linie das Seiende selbst im Sinne seines Offenbarseins, Entdecktseins, Unverborgenseins. Damit nimmt Heidegger die Aristotelische Bestimmung des  $\delta\upsilon\upsilon\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$  wieder auf. 2) Wahr ist dann des weiteren das Dasein, das menschliche Leben, im Sinne seines Entdeckendseins, also aufgrund seines Verhaltens, das Seiendes entdeckt. Damit assimiliert Heidegger die Aristotelische Bestimmung der  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ . Mehr noch: aus Aristoteles, vor allem aus dem VI. Buch der *Nikomachischen Ethik*, glaubt er mit gewissem Recht, eine vollständige Phänomenologie der entdeckenden Verhaltungen, des In-der-Wahrheit-Seins, des menschlichen Lebens schöpfen zu können. Diese Verhaltungen lassen sich so angeben: 2.1.) Die menschliche  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ , das Dasein, kann zunächst durch die ihr spezifische Verbindungsfähigkeit des  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  entdeckend sein; und dies geschieht in den in *Eth. Nic. Z, 3* genannten fünf Weisen des In-der-Wahrheit-Seins, des  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$  der  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ :  $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$ ,  $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ ,  $\varphi\rho\acute{\nu}\eta\sigma\iota\varsigma$ ,  $\sigma\omicron\varphi\acute{\iota}\alpha$ ,  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . 2.2.) Die menschliche  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ , das Dasein, kann aber auch „intuitiv“, in unmittelbarer Erfassung entdeckend sein, und das kann sie in der  $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  (die sich auf ihr  $\acute{\iota}\delta\iota\omicron\nu$  bezieht und so immer wahr,  $\acute{\alpha}\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\eta}\varsigma$  ist) oder in der  $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$  (die ihren Gegenstand gleichsam durch Berührung, durch ein  $\theta\upsilon\gamma\gamma\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ ,  $\theta\upsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ , erfährt und daher nicht falsch sein, sondern nur vollzogen oder aber im  $\acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  ausbleiben kann). Auf die unmittelbaren entdeckenden Verhaltungen gründen die obengenannten verbindenden. 3) Wahr ist schließlich die ausgezeichnete Form des  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , nämlich der  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\varphi\alpha\nu\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ , die prädikative Aussage, in seinen zwei Formen der  $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\varphi\alpha\sigma\iota\varsigma$  und der  $\acute{\alpha}\pi\omicron\varphi\alpha\sigma\iota\varsigma$ . Das Wahrsein der Aussage ist allerdings ein abgeleiteter Modus des ursprünglichen Wahrheitsgeschehens, worin sie gründet.

Durch diese ontologisierende Rekonstruktion der Aristotelischen Wahrheitstheorie entkoppelt Heidegger das Verständnis des Phänomens der Wahrheit von der Struktur der Aussage und eröffnet jenen ontologischen Horizont, in dem er das Problem des Seienden im Sinne des Wahren entfaltet. Es ist im Rahmen der Analyse dieser Grundbedeutung des Seienden im Sinne des Wahren, daß sich Heidegger in den zwanziger Jahren auf den Versuch konzentriert, die ontologische Grundstruktur des menschlichen Lebens, des Daseins, der  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ , und zwar in seinem spezifischen Charakter des Entdeckendseins, aufzugreifen und zu bestimmen. Es ist also im Rahmen der typisch phänomenologischen Frage nach der Grundverfaßtheit der „Subjektivität“, daß Heidegger die Aristotelische Bestimmung der  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  als  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$  interpretiert, und es ist durch diese Verbindung von phänomenologischer Zugangsweise und Aristotelischen Komponenten, daß er die Existenzialanalyse von *Sein und Zeit* ansetzt.

Doch warum und woher die zentrale Bedeutung der *Nikomachischen Ethik*, und des Begriffs der  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ , die ich im Titel angekündigt habe? Es gibt m. E. Indizien genug, die für die These sprechen, daß Heidegger zur *Nikomachischen Ethik* und zur Aristotelischen Bestimmung der  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$  gegriffen habe, um sich aus den Problemen herauszuhelfen, in die ihm zufolge die Husserlsche Auffassung der transzendentalen Subjektivität zwangsläufig führen mußte.

4. Die „*Nikomachische Ethik*“ als *Ontologie des menschlichen Lebens*:  
*Fokussierung und Ontologisierung der προᾶξις*

In der Tat: In Heideggers Augen geriet Husserls Bestimmung der Subjektivität in eine fundamentale Ausweglosigkeit, nämlich in die Aporie der Zugehörigkeit des Ichs zur Welt und der gleichzeitigen Konstitution der Welt durch das Ich. Mit der von Husserl in Aussicht gestellten Lösung, zufolge der zwischen dem psychologischen, weltzugehörigen Ich und dem transzendentalen, weltkonstituierenden Ich, zwischen der Realität des einen und der Idealität des anderen scharf zu unterscheiden ist, konnte sich Heidegger nicht zufriedengeben. Gewiß, er war mit Husserl darin einig, daß die Konstitution der Welt nicht durch Rekurs auf Seiendes erklärt werden kann, welches die gleiche Seinsweise wie die Welt hat. Nichtsdestoweniger nimmt er von Husserls Bestimmung der transzendentalen Subjektivität Abstand, denn diese sei primär und einseitig im Horizont einer Privilegierung von theoretizistischen Bestimmungen gewonnen.

Wie aus seiner Analyse des Wahrheitsphänomens und aus der gewonnenen Topologie der Orte der Wahrheit klar wird, hegt Heidegger die Überzeugung, die Theorie sei nur eine der mannigfaltigen Weisen des entdeckenden Verhaltens, in dem der Mensch zum Seienden Zugang hat und es erfäßt. Neben der θεωρία und vor der θεωρία stehen z. B. προᾶξις und ποήσις, die gleichfalls eine Weise des Sichverhaltens des Menschen zum Seienden darstellen. Infolgedessen greift Heidegger erneut auf Aristoteles zurück: Aristoteles hält sich nämlich ihm zufolge noch offen für die Mannigfalt der entdeckenden Verhaltungen des Daseins und kann sie in der eigenen Bestimmung des menschlichen Lebens unversehrt wiedergeben. In einer großen Aristoteles-Interpretation, an der er seit 1919 arbeitet und deren sichtbare Spuren in den Marburger Vorlesungen und in *Sein und Zeit* deutlich zu sehen sind, deutet Heidegger in dieser Richtung das Buch Z der *Nikomachischen Ethik*. Dabei deckt er in der Aristotelischen Behandlung der dianoetischen Tugenden ebenso viele Bestimmungen des menschlichen Lebens auf, das Husserl nicht in seinem vollständigen Reichtum erkannt und thematisiert hatte. Eben in diesem Horizont, der durch die Entgegensetzung zu Husserls theoretizistischer Subjektauffassung und durch die produktive Assimilation Aristotelischen Gedankengutes abgesteckt wird, ist die in *Sein und Zeit* durchgeführte Existenzialanalyse zu verstehen. So denke ich, daß man gute Chancen hat, den Sinn von Heideggers philosophischer Arbeit in den zwanziger Jahren zu durchschauen, wenn man die Daseinsanalyse im Lichte der phänomenologischen Auslegung des Aristoteles, und insbesondere der *Nikomachischen Ethik*, erneut liest, und wenn man dabei darauf achtet, daß die Erträge von Heideggers begieriger Assimilation von Aristoteles sich oft an Stellen sedimentieren, an denen von Aristoteles keine Rede ist. Gerade den aristotelischen Horizont gewisser in der Existenzialanalyse herausgeschälter Grundbestimmungen möchte ich herausstellen, indem ich Entsprechungen aufweise, an denen man sehen kann, wie Heidegger in einigen Grundtermini seiner Analyse den substantiellen Sinn ebenso vieler Grundbegriffe der praktischen Philosophie des Aristoteles wiederaufnimmt, reformiert und reaktiviert.

Die erste, an sich ziemlich auffällige Entsprechung ist die zwischen den drei in *Sein und Zeit* unterschiedenen Seinsweisen des Seienden, nämlich Zuhandenheit, Vorhandenheit und Dasein, und den aristotelischen Bestimmungen von ποιήσις, θεωρία und πράξις. 1) Die θεωρία ist das Verhalten des konstatierenden und deskriptiven Erkennens, das sich die Erfassung der Wahrheit von Seiendem zum Ziel setzt und dessen spezifisches Wissen die σοφία ist; steht Dasein in dieser Einstellung, so begegnet ihm Seiendes in der Seinsweise der Vorhandenheit (Terminus, durch den Heidegger die Aristotelische Bestimmung τὰ πρόχειρα von *Met. A 2, 982b 12–13* in ontologisierter Übertragung wiedergibt: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες . . .). 2) Ποίησις ist das Verhalten des produktiven, manipulierenden Tuns, das die Herstellung von Gemächten, Artefakta zum Ziel hat; die ihr entsprechende Einstellung ist die τέχνη; in dieser Einstellung begegnet uns Seiendes in der Seinsweise der Zuhandenheit. 3) Schließlich ist πράξις das Handeln, das um seiner selbst willen geschieht und das das eigene Gelingen, das εὐπράττειν, zum Ziel hat; φρόνησις, prudentia, ist das ihm zugehörige, orientierende Wissen. Das entdeckende Verhalten der πράξις wird bei Heidegger – so meine These – zur Auszeichnung der Seinsweise des Daseins herangezogen.

Bevor auf diese letzte Entsprechung eingegangen wird, die mir die bedeutendste, zugleich aber auch die fragwürdigste zu sein scheint, ist eine allgemeine Bemerkung über die Art und Weise dieser Wiederaufnahme Aristotelischer Begriffe durch Heidegger vonnöten. Es liegt nämlich auf der Hand, daß Heidegger die genannten Bestimmungen nicht nur wieder aufnimmt, sondern sie dabei zugleich weitgehend umdeutet und transformiert. Die auffälligste Veränderung scheint mir die Betonung, ja die Verabsolutierung des ontologischen Zugs dieser Bestimmungen zu sein, d. h. deren Deutung im strengen Sinne von Seinsweisen, so daß jede ontische Bedeutung prinzipiell ausgeschlossen wird. Was Heidegger interessiert, sind offensichtlich nicht die einzelnen πράξεις, ποιήσεις und θεωραί, sondern allein das ontologische Potential dieser Bestimmungen. Gewiß, im Aristotelischen Text sind Anhaltspunkte zu finden, die diese ontologisierende Auslegung stützen können: liest man z. B. die in *Eth. Nic.* Z dargestellte Unterscheidung von ποιήσις und πράξις in Zusammenhang mit *Met. Θ 6*, so kann man deutlich erkennen, daß es sich dabei nicht um eine ontische Unterscheidung handelt, also um eine Unterscheidung, die sich auf einzelne Handlungsvollzüge bezieht, wovon die einen ποιήσεις und die anderen πράξεις sind; diese Unterscheidung hat vielmehr ontologischen Charakter, sie grenzt zwei verschiedene Seinsweisen ab, die ontisch voneinander nicht abgehoben werden: eine Rede halten kann z. B. die Seinsweise einer ποιήσις haben (etwa im Sinne der Herstellung von λόγοι von seiten eines Redners), sie kann aber auch die einer πράξις haben (etwa im Sinne einer politischen Rede); auf ontischem Niveau kommt dieser Unterschied nicht zum Vorschein. Es ist also ausschließlich dieser ontologische Inbegriff der Aristotelischen Bestimmungen, den Heidegger in seiner Differenzierung der Seinsmodi von Dasein, Zuhandenheit und Vorhandenheit extrapoliert und verabsolutiert.

Eine weitere entscheidende Transformation ist die Verschiebung der hierarchi-

schen Anordnung, in der die drei Bestimmungen zueinander stehen. Unter den möglichen Weisen des Entdeckendseins der  $\psi\upsilon\chi\eta$  wird nicht mehr die  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\alpha}$  als die für den Menschen vorzuziehende höchste Tätigkeit angesehen. Im Rahmen der angedeuteten Ontologisierung ist es für Heidegger vielmehr die  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$  samt den ihr eigenen Komponenten, die zur Grundbestimmung der Seinsweise des Menschen, zu dessen ontologischer Struktur, erhoben wird. Aufgrund dieser strukturellen Verlagerung ändert sich ebenso das Verhältnis der  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$  zu den beiden anderen Bestimmungen: die Zuhandenheit (in der die Bestimmung der  $\pi\omicron\tau\eta\sigma\iota\varsigma$  aufgenommen wird) und die Vorhandenheit (die der Bestimmung der  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\alpha}$  entspricht) kennzeichnen die Seinsweise von nichtdaseinsmäßigem Seienden, wobei sie durch die Weise bedingt sind, in der sich Dasein jeweils konstatierend und veritativ oder aber hantierend und produzierend zu Seiendem verhält. Außerdem kommt eine weitere hierarchisierende Strukturierung hinzu.  $\Pi\omicron\tau\eta\sigma\iota\varsigma$  und  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\alpha}$  werden beide als Weisen eines Verhaltens verstanden, das Heidegger „Besorgen“ nennt. Damit erzielt er ein Zweifaches: Zum einen weist er einen einheitlichen Zusammenhang zwischen Zuhandenheit und Vorhandenheit,  $\pi\omicron\tau\eta\sigma\iota\varsigma$  und  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\alpha}$ , und zwischen diesen beiden und dem Dasein auf, zum anderen bereitet er sich die Möglichkeit vor, zu behaupten, daß die  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\alpha}$  keine ursprüngliche Verhaltensweise, sondern nur ein abgeleiteter Modus der  $\pi\omicron\tau\eta\sigma\iota\varsigma$  sei.

Ontologisierung, hierarchische Verschiebung und einheitliche Zuordnung sind also die ausschlaggebenden Umformungen, denen bei Heidegger die Assimilierung der Aristotelischen Begriffe von  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ ,  $\pi\omicron\tau\eta\sigma\iota\varsigma$  und  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\alpha}$  unterliegt. Es bleibt aber immer noch die Frage: Weshalb interpretiere ich die  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$  als die Bestimmung, die der Kennzeichnung der Seinsweise des Daseins zugrunde liegt? Deshalb, weil mir scheint, daß die Charakterisierung des Daseins und seiner Grundstruktur in einem eminent praktischen Horizont vollzogen wird, der aus einem ontologisch umgedeuteten  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ -Begriff gewonnen wird.

##### 5. *Dasein als $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ : die praktische Philosophie des Aristoteles als Wasserzeichen der Existenzialanalyse*

In einem praktischen Sinne scheint mir nämlich zunächst einmal die Kennzeichnung der Seinsweise des Daseins als ein Zu-sein deutbar, die Heidegger zu Beginn der Existenzialanalyse (*Sein und Zeit*, §§ 4 und 9) einführt. Durch diese Kennzeichnung scheint mir Heidegger sagen zu wollen, daß das Dasein, das menschliche Leben, sich ursprünglich zu seinem Sein nicht in einer beschauenden, konstatierenden und veritativen Haltung verhält, d. h. in einer theoretisierenden reflexiven Einsicht in sich selbst, in einer *inspectio sui*; zu seinem Sein verhält sich das Dasein vielmehr in einer praktischen-moralischen Haltung, in der es je um sein Sein selbst geht, in dem Sinne, daß es über dieses sein Sein zu entscheiden und, vor seinem Wollen oder Nichtwollen, die Last dieser Entscheidung auf sich zu nehmen hat. Das heißt: primär bezieht sich das Dasein auf sein Sein nicht, um es in dessen Wesenszügen (beispielsweise als animal rationale) festzustellen und zu beschreiben, sondern um zu entscheiden, was daraus zu machen ist, um



unter verschiedenen Möglichkeiten die eigene auszuwählen und zu vollziehen, wobei das Dasein an der Last dieser Entscheidung, dieser Wahl und dieses Vollzugs nicht vorbei kann. In diesem Sinne hat das Dasein die unerträgliche Leichtigkeit seines Seins auf sich zu nehmen.

Erst die Einsicht in die praktisch-moralische Grundstruktur des Daseins ermöglicht es, die weiteren, von Heidegger getroffenen Bestimmungen des Daseins in ihrem einheitlichen Zusammenhang zu erfassen. Erst dadurch versteht man etwa, warum Heidegger den Modus der Erschlossenheit durch eine aus der praktischen Philosophie geschöpfte Bestimmung auszeichnet, nämlich als Sorge. Die Sorge, mit der Heidegger ursprünglich das Phänomen erfassen möchte, das Husserl als Intentionalität gekennzeichnet hatte, ist m. E. die Ontologisierung des Grundzugs menschlichen Lebens, den Aristoteles durch den Begriff ὄρεξις διανοητικῆ bezeichnet. Der Beweis? Es würde genügen, die Stellen der von Heidegger kommentierten Aristotelischen Texte zu kollationieren, an denen der Terminus ὄρεξις bzw. das Verb ὀρέγομαι vorkommt, um in signifikanter Weise feststellen zu können, daß Heidegger jedesmal mit seinem Terminus „Sorge“ übersetzt. Die auffälligste Passage ist der Anfang der *Metaphysik*, deren erster Satz πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει in Heideggers Übersetzung lautet: „Im Sein des Menschen liegt wesenhaft die Sorge des Sehens“ (HGA XX, 380; *Sein und Zeit*, § 36). Zu beachten ist dabei natürlich die Entsprechung von ὄρεξις und Sorge, aber auch die Ontologisierung von πάντες ἄνθρωποι durch „Im Sein des Menschen“.

Aus der Ontologisierung der πράξις und der praktischen Bestimmung der Seinsweise des Daseins zieht Heidegger fundamentale Konsequenzen: 1) Gegen den metaphysischen Vorrang von Gegenwart und Anwesenheit, also der Präsenz, vertritt Heidegger die Priorität der Zukunft. Gerade deshalb, weil das Dasein sich zu sich selbst in einem praktischen Sinne verhält, indem es über sein Sein entscheidet, ist dieses Sein, das auf dem Spiel steht, je ein zukünftiges, denn – wie Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* lehrt – Beratschlagung (βούλευσις) und Entscheidung (προαίρεσις) betreffen je Zukünftiges. 2) Das Sein, zu dem sich das Dasein verhält, ist das dem Dasein je eigene Sein; Heidegger spricht ihm deshalb den Charakter der „Jemeinigkeit“ zu. Ich vermute, daß er durch diese Bestimmung den Sinn eines Grundzuges wiederaufnimmt und ontologisiert, der dem Wissen der φρόνησις eignet, das bei Aristoteles als ein αὐτῷ εἰδέναι, also als ein Wissen um τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα gekennzeichnet wird (*Eth. Nic.* Z 1140a 26–27 und 1141b 34). 3) Angesichts all dieser Befunde vertritt Heidegger eine radikale Unterscheidung zwischen der ontologischen Verfaßtheit des Daseins und des nichtdaseinsmäßigen Seienden, denn nur Dasein ist als ein Zu-sein konstituiert, nur Dasein verhält sich zu sich selbst in einem eminent praktisch-moralischen Sinne. Aufgrund dieser Unterscheidung kann Heidegger denn auch die unzureichende Radikalität der metaphysischen Abgrenzungen von Mensch und Natur, Subjekt und Objekt, Bewußtsein und Welt kritisieren, und zwar vor allem deshalb, weil sie nicht auf der Einsicht in die ursprüngliche ontologische Verfaßtheit des Daseins gründen. 4) Die praktische Bestimmung der Seinsweise des Daseins impliziert schließlich eine Kritik der traditionellen Theorie des

Selbstbewußtseins im Sinne eines Wissens um sich selbst, konstatierender und reflexiver Art, das durch so etwas wie eine Einkehr des Menschen in sich selbst erzeugt wird. Die Identität des Daseins konstituiert sich Heidegger zufolge vielmehr dadurch, daß es sich in seinem Zu-sein, in seinem Handeln wie in seinem Erkennen wiederfindet, und dies geschieht nicht allein in der Transparenz des Rationalen, sondern ebenso auch im opaken Moment der Stimmungen.

Damit hat meine These genaue Konturen angenommen: Das Verständnis der praktischen Struktur des menschlichen Lebens, das Heidegger als ontologische Verfaßtheit des Daseins in Anspruch nimmt, entsteht aus einer Art von spekulativer Sedimentierung – im Ansatz und gar in der Terminologie von *Sein und Zeit* – der Substanz der in der *Nikomachischen Ethik* vollzogenen Bestimmung des moralischen Lebens und Seins des Menschen. Sehen wir nun genauer zu, was an Aristotelischem außer all dem bereits Gesagten noch zur Geltung kommt. Zunächst einmal ist der generelle Horizont der von Aristoteles erschlossenen Problemstellung wiederaufgenommen: Im Rahmen der ἐπιστήμη πρακτική – ein Terminus, den Heidegger, wie ich hervorheben möchte, mit „Ontologie des menschlichen Daseins“ übersetzt – betrachtet Aristoteles das menschliche Leben als προᾶξις und diese als die dem Menschen spezifische Art der Bewegung (κίνησις); sie ist nicht einfach ζῆν, d. h. nur Leben und Selbsterhaltung des Lebens, sondern βίος, d. h. Lebensentwurf, der sich über die Selbsterhaltung des Lebens hinaus im Hinblick auf das Problem der Wahl der Lebensform entfaltet, und zwar der guten, bestmöglichen (εὖ ζῆν), und der dazu geeigneten Mittel. Das heißt: Als ζῶον πολιτικόν λόγον ἔχον soll der Mensch beratschlagen (durch βούλευσις), wählen und entscheiden (durch προαίρεσις), welche Mittel und Weisen seines Lebens im Hinblick auf die für ihn bestmögliche Lebensform zu ergreifen sind. Wie man weiß, ist es der kluge, weise Mensch, der φρόνιμος, dem die gute Beratschlagung (εὐβουλία), die gute Entscheidung und das gute Handeln (εὐπράττειν) gelingt und der so die Glückseligkeit (εὐδαιμονία) erreicht.

Diese fundamentale Intuition wird bei Heidegger wiederaufgenommen und reaktiviert durch eine Umdeutung, bei der deren Grundsinn eine radikale Ontologisierung erfährt. In der Tat ist für Heidegger auch das Dasein das ausgezeichnete Seiende, bei dem es je um sein Sein (ontisch und zugleich aristotelisch gesagt: um τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα) geht, und zwar in dem Sinne, daß es über die Möglichkeiten und Weisen seines Vollzugs entscheiden muß, selbst im Grenzfall, in dem diese Entscheidung ein Nichtentscheidenwollen, ein Ausweichen vor dem Entscheidenmüssen ist. Und erst dann, wenn das Dasein, auf den Ruf des Gewissens hörend, dieses Entscheidenmüssen und damit sein Zu-sein erkennt und es beim Entwurf seiner Möglichkeiten auf sich nimmt, wenn es also die Schwere seines Seins als das Allereigenste akzeptiert und nicht an die Hilfe des Man abgibt, kann der Vollzug der Existenz eigentlich sein.

Freilich führt die Heideggersche Ontologisierung der προᾶξις samt ihren Bestimmungen zwangsläufig zu grundlegenden Veränderungen und Verschiebungen. Ich will sie selbstverständlich nicht unterschlagen oder gar verneinen, aber sie auch nicht sozusagen gegen mich selbst einwenden. Daher möchte ich in der Herausstellung der Entsprechungen, die allen Unterschieden zum Trotz beste-

hen, fortfahren und zeigen, wie Heidegger bei der Bestimmung der Erschlossenheit des Daseins wiederum auf das Aristotelische Verständnis des moralischen Seins des Menschen zurückgreift.

Die Erschlossenheit als Grundzug der Seinsweise des Daseins ergibt sich bekanntlich aus der ursprünglichen Einheit von Dasein und Welt. Der einheitliche Sinn der Erschlossenheit samt den Existenzialien ist die Sorge; deren drei Hauptbestimmungen sind Befindlichkeit, Verstehen und Rede. Wenn man die Bedeutung dieser Begriffe erfassen will, scheint es mir sinnvoll, daran zu denken, daß Heidegger damit einige fundamentale Bestimmungen des Menschen als eines handelnden Wesens wiederaufnimmt und im Rahmen der Fundamentalontologie in ontologischer Vertiefung radikalisiert. In der Befindlichkeit potenziert er im ontologisch-transzendentalen Sinne die Bestimmung des Handelnden, die traditionell in der Affektenlehre als das Moment der Passivität, der Rezeptivität, der Endlichkeit und Leiblichkeit des Handelnden gedacht wurde. Ein signifikanter Nachweis dieser von mir nahegelegten Assoziation ist die Tatsache, daß der junge Heidegger bei seiner Augustin-Interpretation den Terminus ‚affectio‘ eben mit ‚Befindlichkeit‘ wiedergibt. Analog dazu ontologisiert dann Heidegger im Verstehen – so meine weitere Mutmaßung – das aktive, entwerfende Moment der Produktivität und Spontaneität.

Ohne nun auf das dritte, gleichursprüngliche Moment der Rede einzugehen, möchte ich nahelegen, daß diese zwei Momente zwei zentralen Bestimmungen der Aristotelischen Handlungstheorie entsprechen. Was die Befindlichkeit angeht, so ist sie für Heidegger der ontologische Grund für die Möglichkeit ontischer Stimmungen; in ihr öffnet sich das Dasein gegenüber seinem Zu-sein, es wird – wie es § 29 heißt – vor sein „daß es ist und zu sein hat“ gestellt, und zwar so, daß sein Woher und Wohin ihm verdeckt bleiben; das ist seine Geworfenheit. Was Heidegger damit anzeigen möchte, ist, daß zur Daseinsstruktur nicht nur reine, transparente, rationale Momente von Spontaneität und Selbstbestimmung gehören, sondern ebenso eine trübe und opake Seite, die traditionell als das Affektmäßige verstanden wird und deren ontologische Möglichkeitsbedingung er durch den Begriff der Befindlichkeit zu bestimmen sucht. Mit anderen Worten: die Identität des menschlichen Lebens vollzieht sich nach Heidegger nicht allein in der Transparenz rein rationaler Selbstdarstellung und Selbstbestimmung, sondern ebenso in der unverfügbaren Opazität ihrer Stimmungen. Für meine These des Bezugs zu Aristoteles ist hier relevant, daß Heidegger bei der Erörterung der Befindlichkeit (§ 29) ausdrücklich auf Aristoteles zurückgreift, und zwar auf die im Buch B der *Rhetorik* dargestellte Lehre von den πάθη. Heidegger schneidet diese Lehre aus dem Zusammenhang der Redekunst heraus, in dem sie bei Aristoteles steht, und äußert die Überzeugung, diese Lehre sei „die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins“; nach ihr habe es in der ontologischen Interpretation der Affekte keinen Fortschritt mehr gegeben bis auf die Phänomenologie.

Was die Bestimmung des Verstehens (§ 31) angeht, so ist sie m. E. das zur Befindlichkeit komplementäre Moment, d. h. sie stellt den ontologischen Grund für die Möglichkeit aktiver und spontaner ontischer Bestimmungen des Daseins dar.

Es ist die Bestimmung, in der die Produktivität des Seinkönnens des Daseins zum Ausdruck kommt. Anders als in dem Sinn, mit dem das Wort in der gewöhnlichen Bedeutung besetzt ist und wonach es eine besondere Erkenntnisart meint, bezeichnet Heidegger mit dem Terminus Verstehen die ontologische Grundverfassung des Daseins, insofern dieses Aktivität und Selbstbestimmung ist, d. h. insofern es den Charakter des Entwurfs hat und so sein eigenes Sein in einer eminent praktischen Haltung vorwegnimmt und gestaltet. Daß Heidegger das Verstehen als ontologischen Modus des Seinkönnens in dessen Existenzialität bestimmt, daß er ihm die Struktur des Entwurfs zuschreibt, daß er dessen Bedeutung im Sinne von ‚etwas können‘, ‚einer Sache vorstehen können‘ umgrenzt, all dies zeigt, daß die Heideggersche Bestimmung des Verstehens in bezug auf einen praktischen Horizont zu interpretieren ist. Gewiß, als streng ontologisch gemeinte Bestimmung steht sie vor der Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis. Das hindert allerdings nicht daran, daß Heidegger sich bei ihrer Charakterisierung an den Inhalten eines bestimmten thematischen Bezugsrahmens orientiert, und das ist sicher nicht der Rahmen der  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\alpha}$ , sondern eben jener der  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ . Es darf uns daher nicht wundern, daß durch die von Heidegger vollzogene ontologisierende Filterung gleichwohl praxismäßige Komponenten durchkommen. Wenn man z. B. die Erörterung des Verstehens in der Vorlesung des SS 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* heranzieht, in der der Filter der Heideggerschen Verdrängung des Ontischen breiter ist als in *Sein und Zeit*, so findet man dort die für meine These sehr signifikante Aussage: das Verstehen „ist der eigentliche Sinn des Handelns“ (HGA XXIV, 393). Und im Lichte dieser These versteht man denn auch, warum sich Heidegger so bemüht, die Bestimmung des Verstehens von jeglicher erkenntnistheoretischen Mißdeutung im Sinne einer dem Erklären entgegengesetzten Erkenntnisart sorgfältig abzuschirmen. Sie visiert offenbar die Wahrung des praktischen Charakters des Verstehens an.

Der praktische Horizont der Heideggerschen Auffassung des Verstehens kommt auch bei der Bestimmung des Wissens, das Verstehen begleitet und geleitet, deutlich zum Vorschein. Das Verstehen hat nämlich die Struktur nicht nur des Entwurfes, sondern auch eines Wissens, einer ‚Sicht‘, die den Entwurf orientiert. Es ist das Wissen um sich selbst, die Sicht seiner selbst, in der Dasein zur Selbsttransparenz gelangt, zur ‚Durchsichtigkeit‘, wie Heidegger sagt. Auf diesen Terminus rekurriert Heidegger – wie er selbst erläutert –, um zu vermeiden, daß die Selbstheit des Daseins im Horizont des Wahrnehmens, Vernehmens, Beschauens, Anschauens mißdeutet wird, d. h. im Rahmen des theoretizistischen Verständnisses, das für traditionelle Selbstbewußtseinstheorien bestimmt ist.

Ohne nun die offensichtlichen, tiefen Unterschiede übersehen oder gar verneinen zu wollen, möchte ich hier eine weitere Entsprechung andeuten, die *cum grano salis* verstanden sein will: Im Hintergrund der Heideggerschen Bestimmung des Verstehens steht der substantielle Sinn dessen, was in der Aristotelischen Handlungstheorie durch den  $\nu\omicron\varsigma$   $\pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  konzipiert wird. Wie dieser zur  $\theta\rho\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$  komplementär fungiert und mit ihr wesentlich verschränkt ist, so ist das Verstehen die komplementäre Bestimmung zur Befindlichkeit. Gewiß, das Verstehen ist nicht innerhalb einer Handlungstheorie eingeschränkt, sondern betrifft

das Ganze des Daseins: als solches entfaltet es sich in bezug zu den Dingen der Umwelt als ‚Besorgen‘ (was sowohl theoretische als auch poetische Verhaltungen umfaßt), in bezug zur Mitwelt der Anderen als ‚Fürsorge‘, und in bezug zu sich selbst als ‚Worumwillen‘ (übrigens: die Ontologisierung des Aristotelischen οὐ ἐνεκα); seine einheitliche Wurzel hat das Verstehen in der Sorge. Es ist also ganz woanders angesiedelt als der νοῦς πρακτικός. Und dennoch: Dadurch, daß Heidegger die Komplementarität und Gleichursprünglichkeit von Befindlichkeit und Verstehen, von Passivität und Aktivität, Rezeptivität und Spontaneität, von Geworfenheit und Entwurf, Reluzenz und Praestruktion thematisiert, hat er in einem ontologisch radikalisierten Rahmen das gleiche Problem wieder aufgeworfen, das Aristoteles im Buch Z der *Nikomachischen Ethik* aufgreift, wenn er sagt, der Mensch sei die ἀρχή, die zugleich ὄρεξις διανοητική und νοῦς ὄρεκτικός ist (*Eth. Nic. Z 2, 1139 b 4–5*). Und so wie bei Aristoteles die Verbindung von ὄρεξις und νοῦς stets im Medium des menschengesellschaftlichen λόγος geschieht, so behauptet Heidegger die Gleichursprünglichkeit der Rede mit Befindlichkeit und Verstehen.

Freilich insistiert Heidegger auf der tiefer greifenden ontologischen Radikalität seines Problemaufrisses und somit auf Differenzen: Er beteuert, die Sorge gehe jeder Unterscheidung von Theorie und Praxis voraus (§ 41) und könne daher durch Rückgriff auf traditionelle Begriffe wie Willen, Drang, Neigung auch nicht erfaßt und erklärt werden. Doch die Tatsache, daß er diese Beteuerung für nötig hält, verrät, daß am Ende eine thematische Verwandtschaft zwischen der Sorge und dem Aristotelischen Begriff der ὄρεξις besteht; gerade deshalb ist die herausgestellte Abgrenzung vonnöten.

Im Rahmen dieser Entsprechungen versteht man denn auch, warum Heidegger – wie Gadamer berichtet hat (*Heideggers Wege*, Tübingen 1983, 32) – gegenüber der Schwierigkeit, den Terminus φρόνησις zu übersetzen, ausrufen konnte: „Das ist das Gewissen!“. Er dachte offensichtlich an die eigene Bestimmung des Gewissens als des Ortes im Dasein, an dem das Zu-sein, die praktisch-moralische Bestimmung, sich dem Dasein selbst bekundet. (Das gleiche Problem glaubt Heidegger übrigens in der Kantischen Bestimmung des ‚Gefühls der Achtung‘ sehen zu können.) In *Sein und Zeit* (§§ 54–60) wird nämlich das Gewissen als der Ort der „daseinsmäßigen Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens“ gekennzeichnet; und diese Bezeugung findet dann statt, wenn das Dasein in der Haltung des Gewissen-haben-wollens auf den Ruf des Gewissens hört, und so eigentlich existiert. Ähnlich bildet auch bei Aristoteles die φρόνησις den Horizont, innerhalb dessen das gute Handeln, das εὐπράττειν, möglich wird. Und so wie bei Aristoteles die φρόνησις die Kenntnis des καιρός verlangt, so ist bei Heidegger das Gewissen stets auf den ‚Augenblick‘ bezogen.

Es gibt also gute Gründe, um zu sagen, Heideggers Gewissen entspreche der φρόνησις, ja es sei die Ontologisierung der φρόνησις. Es läßt sich sogar die Stelle der *Nikomachischen Ethik* angeben, die eine entscheidende Motivation zur Ontologisierung der φρόνησις bietet. Es handelt sich um den Schluß des Kapitels 5 des Buches Z: Nachdem Aristoteles in diesem Kapitel die φρόνησις als eine ἕξις μετὰ λόγου ἀληθῆ definiert hat, erklärt er, daß selbst diese Definition nicht zureiche,

um das Wesen der φρόνησις ganz zu erfassen, denn sie sei mehr als eine ἔξις. Merkwürdigerweise sagt Aristoteles nicht, was sie dann sei, sondern bietet nur einen bestätigenden Nachweis für seine Behauptung: man könne jede ἔξις vergessen; die φρόνησις dagegen könne nicht vergessen werden. Bei der Interpretation dieser Stelle muß Heidegger – so meine Vermutung – gerade der Frage nachgegangen sein, was die φρόνησις eigentlich ‚mehr‘ sei. Ist sie mehr denn eine ἔξις und kann sie nie vergessen werden, so muß sie ein Charakter der ψυχή selbst sein: sie muß ontologisch verstanden werden.

Man könnte so in der Aufstellung von Korrespondenzen fortfahren und zeigen, wie eine ähnliche Ontologisierung auch für weitere Bestimmungen der praktischen Philosophie des Aristoteles vorgenommen wird. Ich muß mich hier damit begnügen, sie einfach aufzuzählen: mit dem Terminus ‚Jemeinigkeit‘ ontologisiert Heidegger, wie ich bereits angedeutet habe, die Bestimmung der φρόνησις als eines αὐτῷ εἰδέναι. Ferner: Die Kennzeichnung des Daseins als des ‚Worumwillen‘ stellt m. E. die Ontologisierung des οὐ ἔνεκα der πράξις dar: Da es der πράξις eigen ist, nicht um etwas anderen willen (ἔνεκά τινος) zu sein, sondern ihr Prinzip und Ziel (οὐ ἔνεκα) in sich selbst zu haben, und da das Dasein ontologisierte πράξις ist, muß dieses in ausgezeichneter Weise den Charakter des οὐ ἔνεκα haben. Deshalb kennzeichnet Heidegger das Dasein als Worumwillen. Und schließlich: die Bestimmung der ‚Entschlossenheit‘, die oft in Verbindung mit den zeitgenössischen Deziisionismus-Theorien gedeutet wurde, ist m. E. die Ontologisierung des substantiellen Sinngehalts der Aristotelischen προαίρεσις, mit dem Unterschied, daß diese einen besonderen Akt in der Aristotelischen Handlungstheorie bezeichnet, die Entschlossenheit dagegen einen Grundzug der Daseinsverfassung selbst ausmacht. Auch diese Entsprechung wird dadurch bestätigt, daß Heidegger προαίρεσις mit ‚Entschlossenheit‘ übersetzt. Es sei hier nur auf eine signifikante Stelle hingewiesen: In der Vorlesung des SS 1926 über *Grundbegriffe der antiken Philosophie* interpretiert Heidegger die Passage des 2. Kapitels des Buches Γ der *Metaphysik*, an der Aristoteles den Philosophen sowohl von den Dialektikern als auch von den Sophisten unterscheidet, und übersetzt: „Dialektik und Sophistik haben gewissermaßen dasselbe Gewand angezogen wie die Philosophie, aber sie sind es im Grunde nicht; die Sophistik sieht nur so aus. Die Dialektik unterscheidet sich durch die Art der Möglichkeiten: sie hat nur begrenzte Möglichkeiten, sie kann nur versuchen; die Philosophie dagegen gibt zu verstehen. Die Sophisten unterscheiden sich durch die Art der Entschlossenheit zur wissenschaftlichen Forschung: sie sind unernst.“ Zu beachten ist, daß Heidegger hier mit „Entschlossenheit zur wissenschaftlichen Forschung“ das wiedergibt, was im Griechischen προαίρεσις τοῦ βίου heißt.

## 6. Von Heidegger zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns

Ich hoffe, daß die aufgewiesenen Entsprechungen die generelle These einer Wiederaufnahme von Grundfragen und Bestimmungen der praktischen Philosophie des Aristoteles bei Heidegger wenn nicht beweisen, so doch wenigstens

plausibel machen können. Da ich nun aber merke, mich fast ausschließlich gleichsam auf die Mosaiksteine konzentriert zu haben, will sagen auf die Analyse der einzelnen Entsprechungen zwischen bestimmten Begriffen und Termini, möchte ich zum Schluß abermals auf die allgemeine Entsprechung zwischen dem Verständnis des Menschen in der praktischen Philosophie des Aristoteles und der Heideggerschen Daseinsanalyse zurückkommen. Und zwar in der Form eines Zitats, das sehr klar Heideggers Bemühung zeigt, in die Nähe des Aristoteles zu rücken bzw. sich Aristoteles näherzubringen. Gegen Ende der Vorlesung des SS 1926 über *Grundbegriffe der antiken Philosophie* schließt Heidegger seine Erörterung der fünf Weisen des Wahrseins der ψυχή mit dieser Definition des Menschen: „ἄνθρωπος ἰστί ζῷον, dem die προᾶξις zukommt, ferner λόγος. Diese drei Bestimmungen zusammengezogen: ζωὴ πρακτικὴ τοῦ λόγον ἔχοντος ἰστί das Wesen des Menschen. Der Mensch ἰστί das Lebewesen, das gemäß seiner Seinsart die Möglichkeit hat, zu handeln.“ (Sehr signifikant ἰστί ebenso die Fortsetzung des Textes: „Derselbe Mensch taucht dann wieder bei Kant auf: der Mensch, der reden, d. h. begründend handeln kann“: Zu beachten ἰστί die Gleichsetzung von ‚reden‘ mit ‚begründend handeln‘: ein Hinweis für die Interpretation des Existenzials ‚Rede‘?)

Gewiß, bei seiner Wiederaufnahme radikalisiert Heidegger in ontologischer Hinsicht die Aristotelischen Bestimmungen, und nachdem er diese Ontologisierung einmal vollzogen hat, nimmt er von Aristoteles kritisch Abstand: Aristoteles sei nicht bis zur Erfassung des ontologischen einheitlichen Zusammenhangs der entdeckenden Grundverhaltungen der menschlichen ψυχή, d. h. der θεωρία, der προᾶξις und der ποίησις, gekommen, er habe die ontologische Grundverfassung des menschlichen Lebens nicht sehen können; und dies deshalb, weil er noch im Horizont eines naturalistischen, chronologischen und nicht kairologischen Zeitverständnisses befangen geblieben sei, die ihm die Einsicht in die ursprüngliche Zeitlichkeit als den ontologischen Grund der menschlichen ψυχή verwehrt habe. Selbst die bekannte Aporie des Verhältnisses von Zeit und Seele, die Aristoteles immerhin ausdrücklich als Problem aufwirft und von der uns Heidegger eine souveräne Auslegung bietet, reicht in Heideggers Augen nicht, um Aristoteles aus dem naturalistischen, metaphysischen Zeitverständnis herauszuinterpretieren. Und doch gilt auch hier wieder: gerade Aristoteles antizipiert wenigstens auf ontischem Niveau – so ließe sich noch einmal mutmaßen – die Intuition, die Heidegger dann mit der Gleichung von Dasein und Zeitlichkeit ontologisch potenziert. Dies in einer in Wahrheit umstrittenen Stelle aus *De anima* Γ 10, wo Aristoteles dem Menschen im Unterschied zu anderen Lebewesen das Vermögen der αἰσθησις χρόνου zuzuschreiben scheint. Grund und Anlaß zu meiner Mutmaßung rühren daher, daß Heidegger diese Stelle genau kennt und im Zusammenhang seiner Auslegung der προᾶξις als Grundzug des menschlichen Lebens folgendermaßen kommentiert: „Der Gegensatz von Trieb und eigentlich entschlossener, vernünftiger Handlung ἰστί eine Möglichkeit nur bei lebendigen Wesen, die die Möglichkeit haben, Zeit zu verstehen. Sofern das Lebendige dem Trieb überlassen ἰστί, ἰστί es bezogen auf das, was gerade da ἰστί und reizt, τὸ ἥδη ἦδύ; darauf strebt der Trieb hemmungslos, auf das Gegenwärtige, Verfügbare.“

Aber dadurch, daß im Menschen die αἴσθησις χρόνου liegt, hat der Mensch die Möglichkeit, sich τὸ μέλλον zu vergegenwärtigen als das Mögliche, um dessen willen er handelt.“

Die Heideggerianer werden sagen: Auf diese Weise wird Heidegger auf Aristoteles nivelliert und verflacht, so daß bei Aristoteles eine Entsprechung, ja sogar eine Vorwegnahme selbst für Heideggers entscheidende philosophische Entdeckung in *Sein und Zeit* gefunden wird, nämlich für die Identifizierung der ontologischen einheitlichen Struktur des Daseins mit der ursprünglichen Zeitlichkeit. Die Nicht-Heideggerianer werden umgekehrt etwa so protestieren: Was da für Aristotelisch ausgegeben wird, hat mit Aristoteles wenig zu tun und sieht mehr nach einer mit aristotelischem Werkzeug zusammengebastelten Spekulation aus.

Ich würde antworten: Über dieses Risiko war ich mir im klaren, aber ich mußte es eingehen. Wenn ich den Eindruck vermittelt habe, Heidegger auf Aristoteles nivelliert zu haben oder umgekehrt, so handelt es sich nur um eine perspektivische Verzerrung; Gegen die alte existentialistische Deutung zum einen und zum anderen gegen die neuere Interpretation, die etwas leichtfertig in Heideggers Denken nur noch die Überwindung der Metaphysik sehen möchte, wollte ich am Beispiel seiner frühen Auseinandersetzung mit Aristoteles einfach zeigen, wie sehr Heidegger durch die metaphysische Tradition hindurch gedacht, sich mit deren ausschlaggebenden fundierenden Momenten auseinandergesetzt und damit unserem Jahrhundert den Sinn der Fundamentalität einer Konfrontation mit den Griechen wiedergegeben hat.