

# Rhetorik der Alltäglichkeit

*Panagiotis Thanassas*

## 1. Philo-logie

Eine Interpretation, schreibt Heidegger in einem parenthetisch formulierten Satz aus seiner Vorlesung über die *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, sei „vielleicht nichts anderes als Herausstellen dessen, was [im interpretierten Text] nicht da steht“ (GA 18, 66). Man könnte in dieser Behauptung ein Indiz von Trivialität erblicken. Wäre nämlich allein das herausgestellt, was ohnehin im Text „da“ steht, dann würde es sich nicht mehr um eine Interpretation handeln, sondern um ein langweiliges Exzerpieren oder überflüssiges Nacherzählen. Wenn aber Heidegger jene Behauptung kaum in diesem trivialen Sinne gemeint haben kann, handelt es sich vielleicht um ein Eingeständnis der berühmten interpretatorischen „Gewalt“, die er in seinen Auslegungen immer wieder ausgeübt haben soll? Bevor wir uns anschicken, diese „Gewalt“ abermals zu rügen, sollten wir die Frage stellen, ob vielleicht dieser Satz letztlich nichts Anderes als eine alte hermeneutische Einsicht zum Ausdruck bringt, die selbst von Philosophen mit der Nüchternheit eines Immanuel Kant geteilt wurde. Laut Kant soll bekanntlich jede Interpretation, die über eine bloße „literarische Untersuchung“ hinausgehen möchte, versuchen, einen Autor „besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete, oder auch dachte“ (*Kritik der reinen Vernunft*, B 370).

Mit jenem Satz will Heidegger offensichtlich ein Motto liefern für seine gesamte Beschäftigung mit Texten aus der Geschichte der Philosophie. Der Sinngehalt eines Textes, so scheint Heidegger ebenso wie Kant zu meinen, lässt sich nicht allein aus seinem Gesprochenen, sondern aus dem Widerspiel zwischen diesem Gesprochenen und dem Verschwiegenen erfahren und artikulieren. Und es sind gerade die aristotelischen Texte, die sowohl in Heideggers Lehrtätigkeit als auch in der Entfaltung seiner eigenen Philosophie von Anfang an eine zentrale Stellung einnehmen. Seine Auseinandersetzung mit Aristoteles vollzieht sich dabei als eine eminent philosophische, von einer eigenständigen philosophischen Fragestellung geleitete Interpretation, in der die jeweils interpretierten Texte auf ihr Ungesagtes hin abgefragt werden: auf dasjenige, was in ihnen „nicht da steht“ und nicht eigens bzw. ausdrücklich angesprochen wird.

Dass Heideggers erste Freiburger Periode (1919-23) durchweg von Aristoteles beherrscht wird, lässt sich nicht nur an der umfassenden Präsenz der aristotelischen Texte in seiner Lehrtätigkeit erkennen<sup>1</sup>, sondern auch an seinem in diesen Jahren explizit in Angriff genommenen Projekt, ein Aristoteles-Buch zu verfassen. Dieses Projekt tritt dann 1924 in Marburg zugunsten des Planes zurück, eine längere Abhandlung über die Zeit zu veröffentlichen. Ausgehend von dem Briefwechsel zwischen Dilthey und Yorck will Heidegger jetzt versuchen, die Frage nach der Geschichtlichkeit radikal zu stellen. Dieses Vorhaben nimmt zunächst die Gestalt eines Vortrags über den „Begriff der Zeit“ (Marburg, 25.7.1924) und einer ebenso betitelten Abhandlung an, die in der von Rothacker mit herausgegebenen *Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* erscheinen soll.<sup>2</sup> Diese Abhandlung wird zwar schließlich zurückgezogen, soll jedoch „um einiges vermehrt“ in Husserls *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* erscheinen.<sup>3</sup> Dies geschieht in der Tat zwei Jahre später, als jenes Werk in den Druck gegeben wird, das nun den Titel *Sein und Zeit* trägt. Es wäre allerdings voreilig zu behaupten, dass das Aristoteles-Projekt durch das Zeit-Projekt verdrängt und ersetzt wurde. Obgleich Heidegger seit Mitte 1924 in seinen Briefen nicht mehr von „mein[em] Aristoteles“ sondern von „meine[r] Zeit“ spricht<sup>4</sup>, wurde Heideggers Aristoteles-Buch *sehr wohl* geschrieben, und zwar unter dem Titel *Sein und Zeit* (= SZ).

Heideggers Denkweg in den 1920er Jahren lässt sich also *nicht* in eine Aristoteles- und eine Zeit-Etappe aufteilen. Andererseits aber stellt dieser Weg auch keine glatte Entwicklung dar, die sich höchstens durch die um 1930 stattgefundenen Kehre unterbrechen ließe. Dieses alte, von Richardson eingeführte Schema, das zwischen Heidegger I und Heidegger II eine klare Linie ziehen zu können meint, scheint inzwischen – vor allem nach dem Einblick, den Heideggers Vorlesungen in die Einzelheiten dieses Denkweges gewährt haben – nicht mehr tragbar. Es sind gerade die Frühen Freiburger (1919-23) und die Marburger Vorlesungen (1923-28), die den Denkweg Heideggers in einer Vielfältigkeit zeigen, die weitaus größer ist als jenes Schema zu denken erlaubt.

Dass SZ ein Aristoteles-Buch ist, ist längst gesehen worden, etwa seit dem bahnbrechenden Aufsatz von Volpi, der die „Homologien“ dieses Werkes zur

---

<sup>1</sup> Vgl. die inzwischen vollständig erschienenen Bände der Gesamtausgabe (GA 56-63). – Für eine umfassende Würdigung des facettenreichen Verhältnisses von *Heidegger und Aristoteles*, vgl. inzwischen den gleichnamigen 3. Band von *Heidegger-Jahrbuch* (Denker, A./Figal, G. et al., 2007).

<sup>2</sup> Beide Texte sind inzwischen in GA 64 erschienen.

<sup>3</sup> „Druck beginnt Ende Januar [1925]“, wie Heidegger in einem Brief (17.12.1924) an K. Löwith schreibt. Die Zusammenhänge sind von Storck/Kiesel (1992, 220) dokumentiert worden.

<sup>4</sup> Vgl. Kiesel (1989), 6-7.

*Nikomachischen Ethik* feststellte und identifizierte.<sup>5</sup> Aber auch die Entstehungsgeschichte des Buches ist im Grunde nichts Anderes als die Geschichte der verschiedenartigen Auseinandersetzungen Heideggers mit dem Stagiriten. Die entscheidenden Schritte zur Ausformung des Anliegens, das SZ schließlich verfolgt, und der Gestalt, die es annimmt, werden nicht etwa in einem Übergang „von Aristoteles zur Zeit“ unternommen, sondern erfolgen immanent in der Beschäftigung mit Aristoteles. Den Nachweis dieser These liefert in erster Linie jene eingangs genannte Vorlesung, die lange vor ihrer Veröffentlichung als „Rhetorik-Vorlesung“ berühmt wurde, bevor M. Michalski sie 2002 meisterhaft unter dem Titel *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* edierte. Dieser Titel ist nicht nur formal, sondern auch sachlich angemessen – in Bezug auf den Inhalt und das Gesamtanliegen der Vorlesung, die in der Tat Grundbegriffe nicht nur aus der *Rhetorik*, sondern auch aus der *Nikomachischen Ethik*, der *Metaphysik*, der *Politik*, der *Physik*, aus *De anima* und *De partibus animalium* behandelt. Gleichwohl ist es nicht völlig unberechtigt oder willkürlich, von Heideggers „Rhetorik-Vorlesung“ zu sprechen. Denn in der Tat ist die thematische Achse, um die sich die gesamte Vorlesung dreht, im Anschluss an die aristotelische Bestimmung des Menschen als eines ζῷον λόγον ἔχον, das Miteinandersprechen als eine ausgezeichnete Möglichkeit des menschlichen Daseins.

Heidegger will dabei nicht jene aristotelische Bestimmung erneuern, bestätigen oder weiterführen. Es handelt sich auch nicht um ein Anliegen im Sinne der Philosophischen Anthropologie, mit der die Frage nach dem Wesen bzw. nach dem eigentümlichen Charakter des Menschen gestellt werden soll. Was Heidegger vor allem will, erläutert er in einer sicherlich überraschenden Wendung zu Beginn der Vorlesung: Diese habe „gar keine philosophische“, sondern eine ausschließlich „philologische [...] Abzweckung“. Diese Ankündigung impliziert aber nur scheinbar eine Dämpfung der Erwartungen, die man an die Vorlesung stellen sollte – wie sich sogleich an den beiden Bestimmungen der Philologie zeigt, die Heidegger hier angibt. Zum einen wird nämlich diese damit beauftragt, „das Verständnis von Grundbegriffen in ihrer Begrifflichkeit“ zu fördern (GA 18, 5), zum anderen wird sie als eine „Leidenschaft der Erkenntnis des Ausgesprochenen und des Sichaussprechens“ bestimmt (GA 18, 333).

Die erste Bestimmung beinhaltet *prima facie* die Preisgabe eines eminent philosophischen Anliegens an die Philologie – denn was ist Philosophie anderes als die methodische Übernahme der „Anstrengung des Begriffs“?<sup>6</sup> Die Grundbegriffe in ihrer Begrifflichkeit verstehen heißt hier: keine Begriffsan-

<sup>5</sup> Volpi (1989); vgl. inzwischen auch Volpis Darstellung von Heideggers „Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren“, in Thomä, (2003), 26-37.

<sup>6</sup> Wohl im Anschluss an diesen berühmten Ausdruck aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg, 1998, 43) spricht Heidegger hier von einer „Verantwortlichkeit für den Begriff“, die aber ebenso der Philologie anvertraut werden soll (GA 18, 6).

sammlung vornehmen, keine formalen Verbindungen zwischen Begriffen herstellen, sondern am Begriff das Begriffliche selbst denken – das, was einen Begriff zum Begriff macht. Diese erste Bestimmung wird durch eine zweite konkretisiert und erläutert, welche offensichtlich an die wörtliche „Übersetzung“ des griechischen Wortes „Philologie“ anknüpft. Ihr gemäß wird das Begriffliche am Begriff herausgestellt, wenn man der eigenen „Leidenschaft“ folgt, den λόγος in der Bedeutung „des Ausgesprochenen und des Sichaussprechens“ zu erkennen. Oder mit anderen Worten: „Keine Philosophie- und Problemgeschichte. Einzig nur hinhören auf das, was Aristoteles vielleicht zu sagen hat“ (GA 18, 333). In Bezug auf die aristotelische *Rhetorik* ist diese Philo-logie gar in doppelter Hinsicht am Werk: Zunächst verdient dieser Text, wie jeder andere, eine Interpretation, die von einer Leidenschaft für seinen λόγος geleitet wird. Dann aber ist dieser Text selbst philo-logisch; er ist selber Ertrag dieser Leidenschaft, sofern er den λόγος, das „Ausgesprochene“ und das „Sichaussprechen“, thematisiert. Philo-logisch ist also hier nicht nur der Zugang Heideggers zu seinem Gegenstand, sondern auch der Gegenstand selbst. Dementsprechend ist die Beschäftigung mit einem philosophischen Text dann philologisch, wenn sie die Nachwirkung dieses Textes inklusive seiner früheren Interpretationen ausklammert und stattdessen einen Zugang zum Text selbst sucht: *solus textus!* Ausgeklammert werden sollen natürlich auch die traditionellen philologischen Interpretationen der aristotelischen Philosophie und ihre möglichen Erträge. Heidegger erwähnt und empfiehlt hier seinen Studenten nur das 1923 erschienene „Buch des klassischen Philologen Jaeger“ (GA 18, 4), nimmt aber sogleich Abstand von dessen Hauptthesen und vor allem von seiner Zugangsweise zu Aristoteles. Heideggers Philo-logie ist nicht zuletzt anti-philologisch.<sup>7</sup>

Kehren wir aber zu jener ersten Bestimmung der Philo-logie als eines „Verständnis[s]es von Grundbegriffen in ihrer Begrifflichkeit“ zurück. Diese Bestimmung markiert nicht etwa die Grenzen einer Einzelwissenschaft, vielmehr hebt sie die Selbstbegrenzung aller Einzelwissenschaften auf: Die Hörer der Vorlesung werden von Heidegger aufgerufen, auf den „*Forschungsvollzug* der Begrifflichkeit“ ihrer je eigenen Wissenschaft aufmerksam zu werden und die jeweilige Sache einer jeden Wissenschaft „in derselben Ursprünglichkeit und Echtheit zu sehen und zu bestimmen“, wie Aristoteles es seinerseits getan hat (GA 18, 14-5/339). In diesem Sinne philo-logisch zu sein, ist ein Anliegen nicht nur der Klassischen Philologie, sondern einer jeden Wissenschaft. Die so verstandene Philo-logie indiziert nämlich die eigentliche Weise der Wissenschaftlichkeit überhaupt und die Möglichkeit der Selbst-Transzendierung einer jeden Wissenschaft hin auf ihren eigenen Boden, in dem ihre Begrifflichkeit verwurzelt bleibt.

<sup>7</sup> Und dies trotz eines „switching of labels“, das Michalski in seiner eingehenden Untersuchung von Heideggers Parteinahme für die Philo-logie zutreffend konstatiert: „Jaeger, the classical philologist, gives us philosophy; Heidegger, the philosopher, gives us philology“ (2005, 68).

Ist aber nicht diese Selbst-Transzendierung das uralte Anliegen der Philosophie? Heidegger kann seinen Aufruf zur Hinterfragung der Grundlagen einer jeden Wissenschaft nur deswegen unphilosophisch nennen, weil er Philosophie mit der Haltung seiner zeitgenössischen Kollegen identifiziert, die „alles in bester Ordnung“ finden und die Fähigkeit des Fragens und Hinterfragens völlig verlernt haben sollen. Insofern bleibt das Bild von Philosophie, das Heidegger an dieser Stelle malt, einer rhetorisch überfrachteten Stilisierung verhaftet. Denn das, was er in dieser Vorlesung betreibt, was er mit „Philologie“ meint, ist nichts anderes als das traditionelle Anliegen der Philosophie. Dies zeigt sich schon daran, dass diese Philologie, obgleich sie lediglich zu den Texten selbst zurückzukehren versucht, ihrerseits alles andere als voraussetzungslos ist. Heidegger nennt hier nicht weniger als sechs Voraussetzungen für das Gelingen einer derartigen philologischen Betätigung: (a) die Anerkennung der „ausgezeichneten Stellung“, die Aristoteles innerhalb der abendländischen Philosophie einnimmt, (b) die Offenheit dafür, von Aristoteles noch etwas lernen zu können, (c) die „Verantwortlichkeit für die Begrifflichkeit“ als Zeichen jeder wissenschaftlichen Betätigung, (d) die Miteinbeziehung der eigenen Existenz, (e) die Anerkennung des Sich-selbst-überlassen-Seins des Menschen, der „ohne Glauben, ohne Religion und dergleichen“ auszukommen hat, und (f) die Offenheit für die „Stoßkraft“, die von der Vergangenheit für Gegenwart und Zukunft ausgehen kann (GA 18, 5-6/334).

Während die Voraussetzungen (b) – (e) den philosophischen Zuschnitt dieser Philologie unterstreichen, haben die erste und die letzte Voraussetzung eine besondere Bedeutung hinsichtlich der Bestimmung dessen, was Heidegger in dieser zentralen Vorlesung letztlich unternimmt und beabsichtigt. Beide Voraussetzungen erinnern eindeutig an einen Begriff, der erstaunlicherweise kein einziges Mal in dieser Vorlesung explizit vorkommt, der aber zwei Jahre zuvor als Inbegriff der philosophischen Bemühung Heideggers konzipiert und erläutert wurde. In dem berühmten, 1922 entstandenen „Natorp-Bericht“ war es bekanntlich der Begriff der *Destruktion* der philosophischen Tradition, der sowohl (a) die „ausgezeichnete Stellung“ des Aristoteles erklären wie auch (f) die „Stoßkraft“ der Vergangenheit für Gegenwart und Zukunft beleuchten sollte – beides als Voraussetzung für das, was jetzt von Heidegger als angemessenes Verständnis der *Begrifflichkeit der Grundbegriffe* bezeichnet wird. So werde ich zunächst den Begriff der Destruktion zu bestimmen versuchen, wie er im „Natorp-Bericht“ eingeführt und erläutert wird (II). Anschließend werde ich auf die Verschiebungen aufmerksam machen, die in der Vorlesung über die *Grundbegriffe* stattfinden, indem hier der Begriff der Alltäglichkeit in den Vordergrund tritt (III). Schließlich werde ich in einem Ausblick auf die Bedeutung dieser Verschiebungen für das „Mislingen“ von SZ hinweisen (IV).

## 2. Geschichte und Destruktion (PIA)

Das gemeinhin als „Natorp-Bericht“ bezeichnete und von Heidegger selbst „Einleitung“ genannte Manuskript, das den Titel *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (= PIA) trägt, wurde bekanntlich im Hinblick auf eine mögliche Berufung Heideggers an die Universitäten Göttingen und Marburg verfasst.<sup>8</sup> Der Text sollte über den Fortschritt seiner Aristoteles-Interpretation sowie über die methodische Grundlage und die Richtung seiner Auseinandersetzung mit dem Stagiriten Aufschluss geben. Ähnlich wie zwei Jahre später in GA 18, vermeidet Heidegger schon in PIA einen unmittelbaren, in seiner Rechtmäßigkeit als selbstverständlich geltenden Interpretationszugang zu den aristotelischen Texten und stellt zuvorderst die Frage nach dem Sinn, den Aussichten und den Voraussetzungen einer solchen Auseinandersetzung.

So will der längste, einführende Teil dieser Einleitung eine „Anzeige der hermeneutischen Situation“ aufzeichnen, um die nachfolgenden Untersuchungen in ihrer konkreten Situiertheit verorten zu können. Die Dreiheit von „Blickstand“, „Blickrichtung“ und „Sichtweite“ einer jeden Auslegung<sup>9</sup> liefert die Grundbegriffe, welche ihr die erforderliche „Durchsichtigkeit“ verleihen können. Die Philosophiegeschichte als philosophische Auslegung von Vergangenen erweist sich dabei immer als in „einer lebendigen Gegenwart“ situiert. Die Aufhellung dieser spezifischen Gegenwart stellt eine unabdingbare Voraussetzung für die gelungene Durchführung einer geschichtlich rückblickenden Deutung dar. Die „Einstellung“ der philosophischen Forschung „zur Geschichte der Philosophie“ wird bestimmt durch „die Vorstellung“, die sie „von sich selbst und der Konkretion ihrer Problematik“ hat (GA 62, 347).

Diese Selbstaufhellung der eigenen Situation bleibt aber nicht bloßes Preliminarium für die Durchführung der historischen Analyse, sondern erweist sich sogleich als Hauptanliegen und Quintessenz der Philosophie überhaupt: „Der Gegenstand der philosophischen Forschung ist das *menschliche Dasein* als von ihr befragt auf seinen Seinscharakter“ (GA 62, 348). Gegenstand und zugleich Antrieb und Verwirklichungsboden der Philosophie ist nichts anderes als das „faktische Leben“, das in seiner konkreten Lebenssituation „um sein Sein besorgt“ ist (GA 62, 349). Wenn aber in dieser Perspektive philosophische Forschung etwas bleibt, „was eine Zeit [...] sich nie von einer anderen erborgen kann“, wozu brauchen wir eigentlich noch historische Auslegung? Gegen den Verdacht, dass diese methodischen Überlegungen Wert und Belang ihres Gegenstandes, d.h. der hier einzuleitenden Aristoteles-Interpretation, in

<sup>8</sup> Dieser 1922 verfasste und den beiden Fakultäten zugesandte, aber erst 1989 veröffentlichte Text ist inzwischen auch in GA 62 (343-399) erschienen, woraus ich ihn zitiere.

<sup>9</sup> Bzw. die Dreifaltigkeit von „Blickstand, Blickhabe und Blickbahn“ – gemäß einer terminologischen Modifikation, die in einem nachträglich verfassten Vorblatt zur Einleitung verzeichnet wird (vgl. GA 62, 345 bzw. 347).

Frage stellen, verweist Heidegger auf die Möglichkeit der Philosophiegeschichte, „radikal einfache *Denkwürdigkeiten*“ zu überdenken: „radikal verstehen, was jeweilen eine bestimmte vergangene philosophische Forschung in *ihrer* Situation und *für* diese in ihre Grundbekümmernung stellte“, oder mit anderen Worten: „das Verstandene im Sinne der eigensten Situation und für diese ursprünglich *wiederholen*“ (GA 62, 349-50).

Heidegger indiziert also auf den ersten Seiten dieses Textes eine doppelte Bewegung, die einen Kreis umläuft und als wohl erste Instanz seines „hermeneutischen Zirkels“<sup>10</sup> gelten kann: Der Einblick in die Situiertheit der eigenen Existenz ermöglicht den Zugang zur Geschichte und hellt ihn auf, um dann mittels der auf Grund der historischen Forschung gewonnenen Durchsichtigkeit eine Bestandsaufnahme von „radikalen“ Philosophemen zu liefern und deren ursprüngliche Wiederholung nahe zu legen. In Bezug auf das konkrete Anliegen Heideggers bedeutet dies: Das Verstehen von Aristoteles setzt voraus, dass wir uns unserer jetzigen Situation vergewissern, um dann bei ihm ein Verständnis vom faktischen Leben zu suchen, das wir hier und jetzt wiederholen könnten. Bei näherem Hinsehen zeigt sich allerdings, dass die beiden Momente dieser Kreisbewegung schließlich zusammenfallen. Jedenfalls wäre es eine Unterschätzung des Heidegger'schen Anliegens, wenn jener Verweis auf „Wiederholung“ als ein Aufruf verstanden würde, eine muffige Doxografie überkommenen Stils zu betreiben und Philosophiegeschichte als eine Ansammlung von Beispielen zu sehen, die uns vorführen soll, wie Andere ihre eigenen geschichtlichen Situationen radikal verstanden und gemeistert haben. Geschichtliches Verstehen ist hier weder ein entbehrliches Mittel, noch ist es äußerlich für das Verstehen unserer jetzigen Situation und für eine philosophische Forschung, die faktisches Leben zum Gegenstand hat. Denn faktisches Leben *ist* geschichtliches Leben und kann sich nur als solches erfassen.

Faktisches Leben ist immer „aus auf etwas“, und der Grundcharakter dieser Bewegtheit ist „Sorgen (curare)“. Faktisches Leben hat aber auch (und vor allem) die Tendenz, sich vor sich selbst zu verbergen, sich eine bestimmte „Ausgelegtheit“ zuzulegen, in die es „auf dem Wege der Gewohnheit mehr hineingerät als dass es sie ausdrücklich sich zueignet“ (GA 62, 354-5). Dasein wird stets von einer „Verfallensgeneigtheit“ durchzogen, die „entfremdend“, „versucherisch“ und „zugleich beruhigend“ auf dieses Dasein wirkt und es der „jeweiligen Öffentlichkeit“ und dem nivellierenden „Man“ übergibt.<sup>11</sup> Dabei handelt es sich nicht um eine „zeitweise auftauchende schlechte Eigenschaft“, die in zukünftigen, besseren Zeiten zu beheben wäre (GA 62, 356), sondern um die Art und Weise, in der sich Dasein zunächst und zumeist zu sich selbst verhält: „In allem Sichausdemwegehen ist das Leben faktisch für es selbst

<sup>10</sup> S. vor allem SZ, §32.

<sup>11</sup> Vgl. (GA 62), 355-8; diese Seiten bieten uns eine besonders dichte und aufschlussreiche Skizze der „Fundamentalanalytik des Daseins“, die später in SZ präsentiert und weitergeführt werden soll.

da“ (GA 62, 360). Die einzige Möglichkeit, das „eigentliche Sein des Lebens“ zu ergreifen, ergibt sich inmitten dieser Verfallenstendenz als eine „Gegenbewegung gegen das verfallende Sorgen“. Philosophie kann keinen Königsweg begehen, sie kann nicht „direkt und allgemein“ (GA 62, 360-1) die Frage nach der Existenz stellen, sondern bedarf auch hier einer *μακροτέρα οδός* bzw. einer „zweiten Fahrt“<sup>12</sup>: Sie nimmt die Gestalt einer „*Destruction* der Faktizität auf ihre Bewegtheitsmotive, Richtungen und willentlichen Verfügbarkeiten“ (GA 62, 361) an.

Der Vollzug dieser Gegenbewegung bedeutet keine umstürzende Veränderung im faktischen Leben, sondern eine Umwandlung des „Wie der Lebensbewegtheit“ (GA 62, 362), die von der Philosophie als eine Art Selbstbesinnung vollzogen wird. Gleichwohl darf diese Leistung nicht im traditionellen Sinne von *θεωρία* verstanden werden, nicht als „Sichzergrübeln in egozentrischer Reflexion“ (GA 62, 362), sondern eher als eine Art *πράξις*: Die der Philosophie überantwortete Gegenbewegung erbringt eine „ursprüngliche seinskonstitutive Leistung“ und ist nichts anderes als „der genuine explizite Vollzug der Auslegungstendenz *der Grundbewegtheiten* des Lebens“ (GA 62, 363). Philosophie kann nur deswegen die Existenz erhellen, weil sie dieser entspringt und zugehört, weil sie selber eine Form des Verhältnisses ist, in dem Dasein zu sich selbst steht.

Dies bedeutet aber auch, dass Philosophie selbst jener Verfallenstendenz unterliegt. Wie faktisches Leben befindet sich auch Philosophie immer in einer bestimmten Situation; sie entspringt einer gewissen Faktizität und einem konkreten Verhältnis des jeweiligen Daseins zu sich selbst und zu seinem Sein. Wie faktisches Leben tendiert auch Philosophie dazu, sich selbst ihren eigenen Charakter zu verbergen, indem sie immer bereit ist, ihre tiefe Abhängigkeit von der Vergangenheit und von den tradierten Begriffen und Denkweisen zu übersehen. Wie faktisches Leben gerät auch Philosophie in eine gleichsam automatische und als „selbstverständlich“ geltende Verwaltung von Überkommenem; dabei läuft sie Gefahr, zu einer trockenen akademischen Beschäftigung zu werden, der der Bezug zum Leben abhanden gekommen ist. Und wie faktisches Leben bedarf auch Philosophie einer Gegenbewegung gegen diese Verfallenstendenz; auch diese Gegenbewegung will nicht auf einmal alles ganz anders machen, sondern sich eigentlich nur auf sich selbst besinnen.

Die Öffentlichkeit und das Man nehmen in der Philosophie eine besondere Gestalt an, die Heidegger hier „Tradition“ nennt. In einem aufschlussreichen handschriftlichen Zusatz zu PIA vermerkt er etwa: „Tradition’: gerade das Ungeschichtliche; in ihr Vergangenheit nicht da als das, was sie ist, d.h. als das andere und als Rückstoss auf Gegenwart – sondern als Gegenwart

<sup>12</sup> Zur Semantik des platonischen *δευτερος πλους*, vgl. P. Thanassas, „Logos and Forms in *Phaedo* 96a-102a“, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 8 (2003), 1-19.



undecidiert im durchschnittlichen gleich-gültigen ‚Zunächst‘. In Tradition keine angeeignete Vergangenheit“ (GA 62, 349). Die Selbstbesinnung der Philosophie nimmt daher die Form einer Destruktion der philosophischen Tradition an, welche „*das Selbstverständliche*“ hinterfragt, also das, was „uneigentlich, ohne ausdrückliche Aneignung von seinen Ursprüngen her, die herrschende Wirkungskraft der Problemvorgabe und der Führung des Fragens behält“ (GA 62, 366-7). Heidegger will hier offenbar weder Vorwürfe gegen den traditionellen Bestand an philosophischen Positionen erheben, noch den Weg korrigieren, den die Philosophie in ihrer Geschichte eingeschlagen hat. Es geht ihm nicht darum, die herrschenden Positionen durch andere zu ersetzen oder auch dem Faktischen ein deontisches Ideal entgegenzusetzen. Sein einziges Anliegen ist vielmehr, dem Weg der Philosophiegeschichte endlich einmal in der uralten, aber längst abhanden gekommenen, philosophischen Haltung des Staunens zu begegnen.

Heidegger geht davon aus, dass bestimmte philosophische Begriffe in der Zeit ihrer Formierung gewissen „Gründerfahrungen“ des faktischen Lebens entstammten und somit „ursprüngliche Ausdrucksfunktionen“ erfüllten. Indem aber diese Begriffe „durch eine Kette von verschiedenartigen Interpretationen hindurchgegangen“ sind, haben sie ihre ursprüngliche Sachbezogenheit eingebüßt und sich verselbständigt (GA 62, 367-8). Dennoch bestimmen diese Begriffe fortwährend unser Welt- und Selbstverständnis und versperren uns in ihrer unhinterfragten Selbstverständlichkeit die Möglichkeit einer eigentlichen begrifflichen Artikulation. In der heutigen Philosophie, stellt Heidegger fest, bleibt die griechische Begrifflichkeit noch herrschend. Es kann uns jedoch nicht darum gehen, diese Begrifflichkeit abzulegen und durch eine andere zu ersetzen, die etwa unseren eigenen Erfahrungen entstammen würde. Dies wäre ohnehin unmöglich, da wir *in* der griechischen Begrifflichkeit leben – wir *sind* gleichsam diese Begrifflichkeit. Die Geschichtlichkeit der Philosophie ist dabei nur ein besonderer Fall der Geschichtlichkeit des faktischen Lebens überhaupt, das „zumeist im Uneigentlichen, das heißt im Überkommenen“ lebt (GA 62, 366) – „festgefahren in uneigentlicher Tradition und Gewöhnung“ (GA 62, 358). Das Anliegen kann also nicht sein, über den eigenen Schatten springen zu wollen, um uns unversehens in etwas zu verwandeln, was wir nicht sind. Wir wollen nicht den Einfluss der Tradition abschaffen und *ab ovo* neue Begriffe produzieren; wir wollen uns lediglich auf das besinnen, was wir sind. Dies ist jedoch nur möglich als eine Besinnung auf das, was wir *geworden* sind.

Eine solche Besinnung ist durchaus möglich. Der Gang der Begriffe durch ihre verschiedenen Interpretationen und Transformationen, der ihnen aufgeladene Ballast an Deutungen und Bedeutungen, hat keine durchgängige Verdeckung hervorgebracht. Die griechischen Begriffe behalten immer noch „we-

nigstens einen Hauch von Sachbezogenheit“.<sup>13</sup> Sie sind nicht Medien einer fortwährenden Täuschung, sondern Felder jener Zwist, die Heidegger später, in Anknüpfung an den griechischen Begriff ἀλήθεια, „Unverborgenheit“ nennen wird.<sup>14</sup> Sie erlauben somit eine historische Destruktion, welche die Aufgabe übernimmt, „die überkommene und herrschende Ausgelegtheit nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen aufzulockern und im *abbauenden Rückgang* zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen“ (GA 62, 368). Dieser Gang zurück zu den Anfängen unserer philosophischen Tradition soll die „gegenständliche Quelle“ unserer Begrifflichkeit offen legen (GA 62, 368), d.h. ihre Verwurzelung in der Existenz und in den Erfahrungen praktischen Lebensvollzugs aufzeigen. Nur so können die Sedimentierungen beleuchtet werden, die sich im Laufe der Geschichte auf den Begriffen niedergelegt und zu „Formalisierungen“ (GA 62, 367) beigetragen haben, welche den ursprünglichen Sinn und die Ausdruckskraft der Begriffe entschärft oder sogar nivelliert haben.

Wenn die Philosophie eine Vollzugsweise des faktischen Lebens ist, kann sie nicht umhin, die Geschichtlichkeit der faktischen Existenz und *in eins damit* ihre eigene Geschichtlichkeit zu durchdenken. Die Gegenbewegung gegen den Verfall des alltäglichen Lebens vollzieht sich hier als Einblick in die Geschichtlichkeit der Begriffe, die in diesem Leben herrschend geworden sind, und als Rückgängigmachen ihrer Verselbständigung. Daseinsanalyse und geschichtliche Destruktion fallen zusammen. Philosophische Forschung will nichts anderes als zeigen, wie tief die Vergangenheit in unserer Gegenwart präsent ist und wie fundamental diese von jener bestimmt wird. Das Anliegen der historischen Destruktion ist demnach kein antiquiert-historisches, sondern ein eindeutig gegenwartsbezogenes: „Kritik der Geschichte ist immer nur Kritik der Gegenwart“ (GA 62, 350). Und so ist überhaupt „philosophische Forschung [...] im radikalen Sinne ‚historisches‘ Erkennen“; Destruktion bleibt „der eigentliche Weg, auf dem sich die Gegenwart in ihren eigenen Grundbewegtheiten begegnen muss“ (GA 62, 368).

### 3. Der Boden des Alltäglichen (GA 18)

Im Rahmen der Aufgabe einer Destruktion der Philosophiegeschichte erlangt Aristoteles in PIA eine Schlüsselstellung, weil er einerseits für Heidegger die „Vollendung und konkrete Ausformung der vorangegangenen Philosophie“ darstellt, andererseits aber, vor allem mit seiner Physik, „einen prinzipiellen

<sup>13</sup> So Figal in seiner exzellenten Analyse von PIA (1992, 28).

<sup>14</sup> Diese Übersetzung von ἀλήθεια, die bekanntlich auf N. Hartmann zurückgeht, wird von Heidegger zum ersten Mal in GA 62 im Zusammenhang einer Interpretation des parmenideischen Lehrgedichtes aufgenommen und eingesetzt (vgl. GA 62, 211 ff.). Sie kommt dann gelegentlich auch in PIA bei der Übersetzung bestimmter Passagen aus der *Nikomachischen Ethik* vor (vgl. GA 62, 377), wird aber erst in SZ (§44) thematisiert.

neuen Grundansatz [gewinnt], aus dem seine Ontologie und Logik erwachsen“ (GA 62, 371). Die *Rhetorik* wird in diesem Text kein einziges Mal erwähnt, gerät aber zwei Jahre später, in GA 18, in den Mittelpunkt der Heidegger'schen Auseinandersetzung mit Aristoteles. In seiner Rhetorik-Vorlesung scheint Heidegger zunächst das in PIA skizzierte Programm weiterzuführen. Auch hier wird die Wendung zu Aristoteles in den Dienst einer Analyse der menschlichen Existenz gestellt, die nun immer häufiger mit dem Terminus „Dasein“ bezeichnet wird.<sup>15</sup> Und auch hier legt Heidegger besonderen Wert auf eine methodische Bestimmung von Sinn, Zweck und Tragweite eines solchen Rückgangs in die Tradition. Im Mittelpunkt dieser methodischen Selbstaufhellung steht der eingangs erwähnte Gedanke der „Begrifflichkeit“. So will die Vorlesung versuchen, die aristotelischen Grundbegriffe „auf ihre spezifische Begrifflichkeit [zu betrachten], so dass wir fragen, wie die da gemeinten Sachen selbst gesehen sind, woraufhin sie angesprochen werden, in welcher Weise sie bestimmt sind“ (GA 18, 4).<sup>16</sup> Und wenn als letzte, aber keinesfalls belanglose Voraussetzung einer philosophischen Philologie die Erwartung angegeben wird, dass Geschichte, „*sofern ihr nur die Bahn frei gemacht wird, die Möglichkeit hat, einer Gegenwart oder besser Zukunft einen Stoß zu versetzen*“ (GA 18, 6), so gewinnt man zunächst den Eindruck einer glatten Fortsetzung des in PIA umrissenen Destruktions-Programms. Wenn das aber so ist, warum fällt der Begriff der Destruktion dann kein einziges Mal in dieser Vorlesung?

### 3.1. Boden vs. Geschichte

Die entsprechende Teilung zwischen den beiden erschienenen Abschnitten des Ersten Teiles von SZ vorwegnehmend, gliedert sich die Vorlesung in zwei Hauptteile, die jedoch verschiedene Länge haben. Im Ersten Teil (§§3-22) geht es um eine „Vorverständigung über die Bodenständigkeit der Begrifflichkeit“, während der zweite Teil (§§23-28) eine „wiederholende Interpretation aristotelischer Grundbegriffe auf dem Grunde des Verständnisses der Bodenständigkeit der Begrifflichkeit“ unternimmt.<sup>17</sup> Gerade der Übergang vom Ersten zum Zweiten Teil gibt Heidegger Anlass, Rechenschaft über dieses methodische Vorgehen abzulegen: Wiederholung sei ein „allgemeiner hermeneu-

<sup>15</sup> Umso erstaunlicher wirkt es, wenn Heidegger in den ersten Vorlesungsstunden „Dasein“ als Übersetzung von *οὐσία* verwendet (vgl. GA 18, §7), während dann ab §8 „Dasein“ dem Menschen und seinem Sein-in-der-Welt vorbehalten bleibt.

<sup>16</sup> Vgl. auch (GA 18), 333: „Nachsehen, welche Sachen in diesen Begriffen gemeint sind, wie diese Sachen *erfahren* sind, woraufhin *angesprochen* und dementsprechend wie (bedeutungsmäßig) *ausgedrückt*. Also die *volle Begrifflichkeit* als solche: *Sachen im Wie* und das *Wie selbst*“.

<sup>17</sup> Diese Überschriften stammen vom Herausgeber der Vorlesung, der seinerseits ebenfalls auf die Strukturanalogie zu SZ hingewiesen hat (Michalski, 2006a, 194).

tischer Grundsatz“ (GA 18, 270), also das Proprium einer jeder Interpretation. Diese Wiederholungsstruktur, die auch SZ methodisch bestimmen wird, ist offensichtlich ein besonderer Fall der Zirkelhaftigkeit allen Verstehens, die schon in PIA sichtbar wurde.

Auf den Ersten Teil zurückblickend stellt Heidegger als sein Ziel heraus, im Ausgang von der dort freigelegten „Bodenständigkeit der Begrifflichkeit“ nun die „Begrifflichkeit selbst zu verstehen. Und das, weil erst in der Begrifflichkeit jeder Begriff in dem, was er ist, zu verstehen ist“ (GA 18, 269). Auf allen Stationen seines Denkweges ist Heidegger immer ein konsequenter Holist geblieben.<sup>18</sup> Auch hier sind die einzelnen Begriffe Teile einer weiteren, ursprünglicheren Ganzheit, aus der allein sie verstanden werden können. Maßgebend bleibt dabei in erster Linie die „griechische Begrifflichkeit“ (GA 18, 270), und so könnte man erwarten, dass eben sie als derjenige „Boden“ fungiert, der im Rahmen einer geschichtlichen Destruktion erforscht werden muss. Die Boden-Metapher verfolgt gleichwohl einen anderen Zweck, der gerade nicht derjenige der historischen Destruktion ist. Der mit der Frage nach der Bodenständigkeit der Begrifflichkeit eingeschlagene Weg ist hier *nicht mehr* der rückwärts gerichtete Weg der philosophischen Begriffsgeschichte, sondern ein Eindringen in jenen Boden, der sich als „Dasein expliziert [hat], Dasein hinsichtlich seines Seins [...] Wir wollen zunächst aufweisen, dass in der Tat im Dasein selbst die Begrifflichkeit liegt“ (GA 18, 270-1). Ich will freilich nicht behaupten, dass einer Vorlesung, die über *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* handelt, die historische Perspektive völlig versagt bleibt. Ich meine nur, dass die in PIA eindeutig erkennbare *geschichtlich-temporale* Bestimmung der Begrifflichkeit in GA 18 zugunsten einer *spatialen* zurücktritt. Dies nimmt eine Entwicklung vorweg, die in SZ ihren Höhepunkt finden soll: Es geht nicht mehr darum, den historischen Ursprung unserer Begrifflichkeit destruktiv offen zu legen, sondern ihren gleichsam *achronal* in der Tiefe liegenden Boden aufzuzeigen. Spuren dieser Entwicklung tragen auch die wenigen Stellungnahmen der Vorlesung zur Geschichte bzw. Geschichtlichkeit.

Zuerst begegnet einem die anfangs genannte erste methodische Voraussetzung, die von der Geschichte und der Vergangenheit eine Möglichkeit erwartet, „*einer Gegenwart oder besser Zukunft einen Stoß zu versetzen*“.<sup>19</sup> Schon diese Bezugnahme auf die Zukunft impliziert aber ein Verhältnis zur Geschichte, das nicht mehr immanenter Bestandteil des Begreifens der jetzigen, faktischen Existenz ist, sondern in der Vergangenheit Hilfe sucht für die

<sup>18</sup> Dies könnte nicht nur, wie oft getan, für die Welt-Analyse von SZ geltend gemacht werden, sondern auch für das frühe Schema der Destruktion und noch mehr für das späte „seinsgeschichtliche“ Denken.

<sup>19</sup> So die mündliche Variation des Satzes (GA 18, 6); laut Vorlesungsmanuskript wird von der Geschichte erwartet, dass sie „*Stoßkraft haben kann, sofern man ihr die Bahn freigibt*“ (GA 18, 270).

Überwindung einer düsteren Gegenwart in einer verheißenden Zukunft. Philosophiegeschichte rückt dabei auffallend in die Nähe einer selektiven oder willkürlichen Doxografie. So betont Heidegger aus Anlass der „Scheidung Subjekt/Objekt“, dass „man sich von überlieferten philosophischen Fragestellungen frei machen muss“ (GA 18, 57), und schließlich zögert er nicht, die Art, wie Aristoteles Philosophiegeschichte betrieb, als einen Fall von δόξα aufzufassen (GA 18, 152). Es verwundert also nicht, wenn am Ende die Ontologie pauschal abgelehnt wird als eine verstellende „Tradition“, welche „bei dieser Verhüllung des λόγος die Daseinsauslegung [...] verhindert“ (GA 18, 386).

„Ich sehe ein Daseiendes eigentlich in seinem Sein, wenn ich es in seiner *Geschichte* sehe“ – dieser programmatische Satz (GA 18, 35) findet nirgendwo in der Vorlesung seine Anwendung. Dasselbe gilt auch für die Beteuerung, dass „Geschichtlichkeit“ eine Grundbestimmung des Daseins ausmacht, der „gegenüber die übrigen Zeitbestimmungen versagen“ (GA 18, 191). Es wird zwar gelegentlich die „Geschichtlichkeit jeder Sprache“ ins Gedächtnis gerufen (GA 18, 345) oder die Dialektik wegen „Verantwortungslosigkeit gegenüber der Geschichte“ getadelt (GA 18, 379). In der aristotelischen ἀρχη-Forschung wird zunächst die Bedeutung einer „Kritik“ der philosophischen Tradition gewürdigt; diese „Kritik ist nichts anderes als das Zu-ihr-selbst-Bringen der Vergangenheit“. Aber auch hier entscheidet sich Heidegger zugunsten eines naiven phänomenologischen Radikalismus, wenn er sogleich das aristotelische Verdienst im 1. Buch der *Rhetorik* mit folgendem Ausruf würdigt: „Der primäre Schritt ist, die Augen aufzumachen“ (GA 18, 285/287)! Es bleibt schließlich eine einzige Stelle in der gesamten Vorlesung, an der das Programm der historischen Destruktion deutlich anklingt. Dort werden in Bezug auf die φύσει ὄντα die Bestimmungen von Gegenwärtigsein und Hergestelltsein hervorgehoben: „Diese beiden Momente müssen genauer verfolgt werden innerhalb des griechischen Daseins selbst. Es muss verständlich gemacht werden, wie das Dasein der Griechen so ist, dass Welt und Leben in dieser *Fertigkeit* erfahren werden, und warum gerade diese Erfahrung des Seins mit diesen begrifflichen Mitteln expliziert wird“. Der darauf folgende Satz wirkt aber dann erneut besonders ernüchternd: „Diese letzte Frage hinsichtlich der griechischen Ontologie stellen wir hier nicht“ (GA 18, 219-20).

Wiewohl es verwunderlich klingen mag hinsichtlich einer Vorlesung, die aristotelische Grundtexte und deren „Grundbegriffe“ behandeln soll, ist historische Destruktion hier nicht die Aufgabe. In seinem Rückgang zu Aristoteles will Heidegger nicht das Spannungsfeld zwischen Vergangenheit und Gegenwart ermessen, sondern allein eine historische Folie für seine achronale Bestimmung des Daseins als Bodens aller Begrifflichkeit gewinnen. An die Stelle des laut PIA bestehenden Spannungsfeldes zwischen philosophischer Tradition und gegenwärtiger philosophischer Forschung, zwischen verhüllender Funktion der Historie und aufdeckender Rolle des Rückgangs zu den gegen-

ständlichen Quellen unserer Begrifflichkeit, tritt jetzt die Spannung zwischen einer ahistorischen Begrifflichkeit und ihrem ebenso ahistorischen Boden. Dieser Boden ist das Dasein in der Gestalt der Alltäglichkeit.

### 3.2. Alltäglichkeit und δόξα

Heideggers Hinwendung zur aristotelischen *Rhetorik* ist weder zufällig noch Zeugnis eines gleichsam naiven Enthusiasmus für eine relativ spät erfolgte Entdeckung einer wertvollen Quelle. Dieser Text, der in den PIA keine Rolle spielt, in GA 18 aber den Hauptteil der zu behandelnden Grundbegriffe liefert, dient als historische Hülse des *neuen philosophischen Ansatzes*, den Heidegger hier verfolgt. Sein Interesse an der *Rhetorik* ist ohnehin nicht rhetorisch bestimmt; nicht „eine Interpretation der *Rhetorik*“ soll hier durchgeführt (GA 18, 110), sondern deren Gegenstand, der λόγος, einer begrifflichen Analyse unterzogen werden. Die aristotelische Abhandlung liefert also bloß einen „konkreten Leitfaden“ für die Heidegger'sche Analyse, sofern sie „nichts anderes ist als die *Auslegung des Daseins hinsichtlich der Grundmöglichkeit des Miteinandersprechens*“ (GA 18, 139).

Auf der einen Seite nimmt Heidegger somit die *Rhetorik* ernster als Aristoteles selbst, wenn er sie von der Peripherie des aristotelischen Opus zurückholt<sup>20</sup> und in ihr eine Proto-Hermeneutik des Daseins entdeckt. Auf der anderen Seite jedoch werden dieser Aufwertung klare Grenzen gesetzt: Die Relevanz der *Rhetorik* erschöpft sich im Ersten, vorbereitenden Teil der Vorlesung, wo Dasein in seiner Alltäglichkeit untersucht wird.<sup>21</sup> In der für den Zweiten Teil erstrebten „Wiederholung“, mit der die „Eigentlichkeit“ der Interpretation gewonnen werden soll, scheint es keinen Platz für die rhetorischen Grundbegriffe zu geben. In eins damit geht die „Unselbständigkeit“ der rhetorischen Disziplin oder vielmehr der „eigentümliche Seinscharakter, in dem sie sich bewegt“ (GA 18, 134-5). Der Anspruch der Sophistik, dass die Rhetorik beständig eine „Grundfunktion der eigentlichen Verständigung über das Dasein selbst“ behält (GA 18, 135), wird hier kategorisch abgelehnt.

Heidegger betont mehrmals in der Vorlesung das „Eigentümliche“ der Rhetorik und führt es auf die Eigentümlichkeit ihres Sachgebietes zurück: auf die Eigentümlichkeit der Alltäglichkeit selbst und deren λόγος.<sup>22</sup> Auch die zwiespältige Rolle, die der Rhetorik zukommt, gibt nur die Zwiespältigkeit wieder, die dieser Alltäglichkeit inhärent ist und deren Verhältnis als Boden zu der Begrifflichkeit selbst bestimmt. Bevor wir uns dieser zwiespältigen Eigentümlichkeit zuwenden, sollten wir aber folgendes festhalten: Heidegger interessiert sich hier weder für die rhetorische Disziplin noch für die aristotelische

<sup>20</sup> Vgl. auch P.C. Smith (1995), 316-7.

<sup>21</sup> Vgl. auch Michalski (2006a), 195.

<sup>22</sup> Vgl. (GA 18), 136.

*Rhetorik* als solche, sondern allein für deren Sache: den λόγος. So erwartet er von der *Rhetorik* einen Leitfaden, um die Stellung des λόγος im Mittelpunkt der Alltäglichkeit zu bestimmen und daraus den Boden zu gewinnen, auf dem sich die Begrifflichkeit des Daseins bewegt. Als solcher Leitfaden erhält dieser Text zugleich eine Überleitungsfunktion; er bleibt Bindeglied einer gedanklichen Bewegung, die ihre Abhängigkeit von ihrem Ausgang stets in Frage zu stellen versucht.

Diese fortwährend erprobte Infragestellung kreiert jenes neue Spannungsfeld, das sich nicht mehr zeitlich-horizontal als Geschichte, sondern systematisch-vertikal als Fundierungsproblematik auftut. Dies tritt klar zu Tage in den beiden ersten Paragraphen des Zweiten Teiles (§§23-24), wo anlässlich der vorzunehmenden „Wiederholung“ eine methodologische Selbstbestimmung des Heidegger'schen Projektes unternommen wird. Die zentrale Frage betrifft hier das Verhältnis der Begrifflichkeit zu ihrem „Boden“ bzw. „Bodenständigkeit“: Lässt sich die Begrifflichkeit als etwas verstehen, das einfach und geradewegs auf diesem Boden wächst? Heideggers ausgewiesene Sensibilität für Spannungsverhältnisse verhilft ihm hier zu einer Einsicht in das doppelte Verhältnis der Begrifflichkeit zu ihrem Boden. Zum einen bleibt dieser Boden etwas, das der Begrifflichkeit „gerade zuwiderläuft“, so dass sie *gegen* diesen vorherrschenden λόγος und seine „herrschende Ausgelegtheit“ sich selbst „im eigentlichen Sinne aneignen“ muss (GA 18, 358, 277). Zum anderen aber lässt sich die Begrifflichkeit positiv als ein Heraustreten aus diesem Boden und als Ausbildung eines eigenständigen λόγος verstehen, wobei jener Boden für das „Wofür“ der Ausbildung der Begrifflichkeit maßgebend bleibt.<sup>23</sup> Der Boden der Alltäglichkeit bleibt somit Grundlage für den theoretischen λόγος und hält ihn zugleich gefangen in seinem Vorverständnis. Dieser λόγος gründet sich im Dasein und in dessen Alltäglichkeit, entwickelt sich aber nur in einem „Widerstand“ gegen diesen seinen Boden (GA 18, 272). Um die entgegenwirkenden Kräfte und Bewegungen dieses Spannungsgefüges in ihrer Einheit zu fassen, wird Heidegger in den folgenden Paragraphen die Frage nach der κίνησις selbst stellen. Diese Behandlung des Bewegungsbegriffes können wir hier nicht weiterverfolgen; ich begnüge mich mit einem Verweis auf zwei Stellen im Text, an denen die Möglichkeit der historischen Destruktion erst durchschimmert, dann aber doch wieder preisgegeben wird.

Im Hinblick auf die verdeckende Rolle des λόγος erklärt Heidegger, dass diese „sich nicht nur auf Alltägliches“ beschränkt, sondern auch Auslegungen betrifft, die „zur ausdrücklichen Aufgabe des Daseins gemacht“ worden sind – etwa in der Philosophie. Parmenides und dessen Bestimmung des Seienden als Einen (ἐν τὸ ὄν) wird als Beispiel genannt für die Herrschaft eines λόγος, der das Seiende „unzugänglich“ macht, während anschließend die Bedeutung hervorgehoben wird, die Aristoteles gelegentlich der „Erbschaft des Wortes“

<sup>23</sup> Wie etwa bei den aristotelisch verstandenen ὑπολήψεις, an welche Heidegger hier anknüpft; vgl. (GA 18), 278/359.

beimisst.<sup>24</sup> Gerade an dieser Stelle würde man erwarten, dass ein historisch-destruktives Verfahren einsetzte – und gerade hier zeigt sich am deutlichsten, wie der Boden der Alltäglichkeit anstelle des Horizontes der Geschichtlichkeit eine leitende Funktion übernimmt. Denn auch die historisch entwickelte, durch die philosophische Tradition ausgebildete Erbschaft wird hier ausschließlich auf „das Alltägliche“ untersucht, das diese „Erbschaft an sich reißen kann“ (GA 18, 277). Wenn es also um die Frage geht, ob und wie Dasein „der Alltäglichkeit die Erbschaft zu entreißen und zu einer ursprünglichen Ausgelegtheit zu bringen“ vermag, wird die Möglichkeit eines geschichtlichen Vollzugs dieser Aussicht gar nicht erwähnt – als ob Alltäglichkeit nicht ein Produkt geschichtlicher Sedimentierung wäre. Die vertikal verlaufende Spannung zwischen Begrifflichkeit und Alltäglichkeit bleibt auch hier allein bestimmend.

Aber auch hinsichtlich der positiven Aneignung des Bodens seitens der in ihm fundierten Begrifflichkeit eröffnet sich die Perspektive des Historischen, wird sie auch gleich wieder verschlossen. So wird im Hinblick auf die „herrschende Ausgelegtheit“ der *ὕπολήψεις* beteuert, dass diese befreit werden müssen „von dem, was das Gerede und die unsachliche Diskussion über sie geschichtet haben“ (GA 18, 278). Dieser Vorgang der Verdeckung wird jedoch nicht geschichtlich erschlossen, sondern bleibt hier Bezugspunkt einer Bewegung, die als rein theoretisch abgestempelt und mit eindeutigen Vorbehalten versehen wird.<sup>25</sup> Die vertikale Fundierung der Theorie in der Praxis ist hier erneut das Anliegen, das die horizontale, historische Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition verdrängt. Heideggers Vernachlässigung der Geschichte entspringt letztlich seiner Angst vor der Theorie und deren Verselbständigung.

Aus diesen Beobachtungen lässt sich nun der Gedanke der Begrifflichkeit näher explizieren. Diese Begrifflichkeit, die ich eingangs als das Begriffliche am Begriff beschrieben habe und die auch die „ontologische Konstitution der Begriffe“ genannt werden kann<sup>26</sup>, ist nichts anderes als die Verwurzelung der Begriffe im Boden der Alltäglichkeit des Daseins. Sie bezeichnet die durch diese Verwurzelung entstehende Spannung bzw. die Bewegung des Begriffes *aus* seinem Boden heraus und *gegen* denselben. Diese Begrifflichkeit wird allerdings nicht mehr historisch erfasst: Obwohl die von ihm initiierte Denkbewegung Aristoteles als ihr Thema deklariert, untersucht Heidegger nicht die spezifische Begrifflichkeit der griechischen Philosophie, also ihre Verwurzelung in bestimmten, historisch situieren Grunderfahrungen, sondern das Ver-

<sup>24</sup> κληρονομία ὀνόματος, *Eth. Nic.* 1153b 33 ff.; die Bezugnahme auf Parmenides und Aristoteles findet sich in (GA 18), 276-7/359.

<sup>25</sup> Vgl. (GA 18) 278: „Sofern eine solche Aufgabe ergriffen wird, bewegt sich das Dasein nicht mehr in spezifisch praktischer Betätigung – der λόγος in seiner eigenständigen Leistung als ἀποφαίνεσθαι“; nachdem „die πράξις jetzt aufgegeben wird“, bleibt dieser λόγος somit ein bloßes theoretisches „Abhandeln“ im Hinblick auf das „voεῖν und διανοεῖσθαι“.

<sup>26</sup> S. oben (I) und Michalski (2006a), 191.



hältnis der *Begrifflichkeit überhaupt* zu einer achronalen, gleichsam ewig geltenden Alltäglichkeit. Und dies legt die nur scheinbar paradox anmutende Vermutung nahe, dass Aristoteles in dieser Aristoteles-Vorlesung nichts als eine Folie liefert für den Aufbau des systematischen Entwurfs einer auf Alltäglichkeit gegründeten Begrifflichkeit. Ziel dieser Analyse bleibt schließlich: „Alltäglichkeit überspringen und so in sie zurück, nicht philosophisch aus ihr heraus“ (GA 18, 365). Wir haben es hier also nochmals mit dem Bild einer Kreisbewegung zu tun, deren Schwierigkeiten in diesem Satz durch das Verlegenheitswörtchen „so“ angezeigt werden: Inwiefern ist ein Überspringen der Alltäglichkeit *zugleich* die Rückkehr zu ihr? Wir wissen spätestens seit Heidegger, dass Kreise überaus fruchtbar sein können. Das schließt aber nicht aus, dass *einige* Kreise *vitiosi* bleiben.

Wenn aber Alltäglichkeit kein geschichtlicher Begriff ist, wie wird sie dann hier konstruiert? Dieser Begriff, der auch in SZ noch als Angelpunkt jener Fundierungsproblematik fungieren soll, tritt zum ersten Mal auf im Wintersemester 1919/20 und bezeichnet die „neutrale, graue, unauffällige Färbung“ des Lebens als eines Gefüges von „Ausformungen“, die nicht ausdrücklich erfasst und auch nicht hinterfragt werden (GA 58, 39). Im Sommersemester 1923 soll Alltäglichkeit „die Zeitlichkeit des Daseins“ in Bezug auf sein Welt-Verhältnis und -Verständnis bezeichnen und insbesondere die Ausbildung und Entfaltung der „Vorhabe“ (GA 63, 85-92). Ein Jahr später nun, in GA 18, wird Alltäglichkeit auf die aristotelische Begrifflichkeit bezogen, im Ausgang vom Begriff der  $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$  bestimmt und dadurch eng an den  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  gekoppelt. Wenn hier  $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$  als „Orientiertheit des durchschnittlichen Miteinanderseins“ charakterisiert wird (GA 18, 149-152), knüpft Heidegger an die traditionelle Bestimmung von  $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$  als einer kollektiven Haltung an. Schon bei Parmenides wurde sie nämlich als der Grundcharakter der *conditio humana* bestimmt. Nicht ich oder du, sondern die Menschen überhaupt, die  $\beta\rho\tau\omicron\iota$  bzw.  $\theta\eta\eta\tau\omicron\iota$ , bewegen sich im Kontext des doxastischen Weltbildes; sie leben darin und vertreten dessen Grundansichten.<sup>27</sup> Anders etwa als bei der  $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ , wo allein der sachliche Wissensgehalt von Bedeutung ist und die Frage, wer ihn zum Ausdruck bringt, völlig irrelevant bleibt, ist es bei der  $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$  immer wichtig, „*wer* sie hat“. Wer hat sie aber? Letztlich wird  $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$  nicht von bestimmten Personen als eigene Ansicht vertreten. Nicht ich oder du haben eine  $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ , sondern „man“. Dementsprechend ist Alltäglichkeit immer Durchschnittlichkeit, so dass ein Ausdruck wie „durchschnittliche Alltäglichkeit“ eigentlich eine Tautologie präsentiert. Diese impersonale, in ihrem Wer und Woher unbestimmt bleibende öffentliche Präsenz wird hier von Heidegger eindringlich als Herrschaftsverhältnis diagnostiziert (GA 18, 151).

<sup>27</sup> Zum Begriff der  $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$  bei Parmenides und zu dessen Vielschichtigkeit, vgl. P. Thanassas, *Die erste „zweite Fahrt“: Sein des Seienden und Erscheinen der Welt bei Parmenides* (München 1997, 157-205) und „Doxa revisitata“ in: *Frühgriechisches Denken* (Hg. G. Rechenauer, Göttingen, 2005, 270-289).

Gleichwohl bleibt δόξα eine Weise der Entdecktheit, und zwar einer solchen, die sich auf das Ganze der Welt erstreckt (GA 18, 150).<sup>28</sup> Zwar ist ihre grundlegende Bestimmung eine negative, sofern sie primär durch einen Mangel an Erforschungswillen gekennzeichnet ist (GA 18, 151), dies bedeutet aber keine Inhaltslosigkeit, sondern gerade eine Fülle, ja sogar einen Überschuss an Inhalt. In der δόξα wird nicht zu wenig, sondern zu viel geglaubt, gemeint und vermutet; es werden nicht zu wenige, sondern zu viele und zu starke Ansichten ausgebildet. Dies verleiht ihr eine eigentümliche Festigkeit und „Hartnäckigkeit“, die jedoch nicht ihre Inhalte, sondern die Haltung zu denselben betrifft. Würde nämlich δόξα eine inhaltliche Festigkeit aufweisen, dann wäre in ihr das Sprechen, Besprechen und Miteinandersprechen obsolet, dann gäbe es keinen Platz für den λόγος. Die δόξα bewegt sich aber auf dem Gebiet des ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν: des Seienden, „das auch anders sein kann“ (GA 18, 138). Auf diesem Gebiet ist es notwendig so, dass man über die jeweiligen Ansichten immer neu reden und verhandeln kann und muss. Die δόξα bleibt „Boden, Quelle und Antrieb für das Miteinanderreden“ (GA 18, 151), ohne jedoch über diesen „Boden des Vertrautseins“, der jedes Miteinanderreden und Sichverständigen trägt, auch noch zu diskutieren (GA 18, 154).

Als sprachlich artikulierte Form des Miteinanderseins in der Alltäglichkeit ermöglicht δόξα den λόγος und hält ihn zugleich nieder. Sie ist dessen Boden, will und kann aber diesen Boden, also ihr eigenes Selbst, nicht erforschen und durchleuchten. Insofern Heideggers Vorhaben, den Boden der Begrifflichkeit zu untersuchen, von der doxastischen Alltäglichkeit seinen Ausgang nimmt, entsteht eine weitere Spannung. Während bei Aristoteles δόξα eher als eine Art unzuverlässige Theorie erscheint,<sup>29</sup> versucht Heidegger in ihrer Koppelung an den Bereich des ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ihre Relevanz für die Praxis aufzuweisen. In dieser „engeren Bedeutung“ sei δόξα somit „die Weise, in der wir das Leben in seiner Alltäglichkeit da haben“, bzw. „die Weise, in der das Leben von sich selbst weiß“ (GA 18, 138, 149). Zugleich aber bleibt die δόξα auch Ausgangspunkt und Boden für die Theorie und für das „theoretische Verhandeln“ (GA 18, 152-61). In dieser Ambivalenz sucht Heidegger offenbar eine Möglichkeit, die überlieferte klare aristotelische Trennung von Theorie und Praxis zu untergraben. Die Wissenschaft, das Theoretische, sei hier „nur

---

<sup>28</sup> Wenn δόξα dabei gelegentlich als „eigentliche Entdecktheit“ bzw. als „eigentliche Orientiertheit“ bezeichnet wird (GA 18, 149, 151), wird damit nicht etwa die existentielle „Eigentlichkeit“ von SZ vorweggenommen. „Eigentlich“ bedeutet an den genannten Stellen soviel wie „wirklich“ oder „tatsächlich“, indiziert also eher das Faktum einer gegebenen Faktizität als deren eigentliche Aneignung. Die δόξα scheint vielmehr, sofern sie in ihrer Gegenüberstellung und Abgrenzung zur ausdrücklichen προαίρεσις erfasst wird (GA 18, 146-9), eher als eine Vorform der Uneigentlichkeit zu fungieren.

<sup>29</sup> Dies wird in der Vorlesung klar herausarbeitet; vgl. etwa (GA 18), 148, wonach δόξα allein dem ἀληθές und nicht dem πρακτόν zugewiesen wird und sich auf das richten soll, „was wir noch nicht eigentlich wissen“.

eine ausgezeichnete Möglichkeit“<sup>30</sup> (und später in SZ ein abkünftiger Modus) eines ursprünglich praktischen Verhältnisses des Daseins zum Seienden und zu sich selbst. Dieses Verhältnis ist „zunächst und zumeist“ in der Alltäglichkeit gegeben, wird aber ermittelt auf dem Wege einer Theorie, die sich gegen den „Primat“ bzw. der „Generalherrschaft des Theoretischen“ wendet.<sup>31</sup> Freilich hat Heidegger mit diesem Vorhaben Aristoteles längst hinter sich gelassen.

### 3.3. Der λόγος der Alltäglichkeit

„Dass wir die aristotelische *Rhetorik* haben, ist besser, als wenn wir eine Sprachphilosophie hätten“: Dieser beeindruckende Satz Heideggers (GA 18, 117) lässt sich begründen durch den Verweis auf den Gegenstand dieser *Rhetorik*, in der λόγος als Grundgeschehen des menschlichen Daseins und nicht als Objekt einer abgehobenen theoretisch-wissenschaftlichen Untersuchung hervortritt. Gegenüber der theoretischen Aussage bleibt die alltägliche Rede primär und ursprünglich. In Anknüpfung an die aristotelische *Rhetorik*, oder zumindest anlässlich ihrer, lässt sich gerade die konstitutive Rolle des λόγος in der Alltäglichkeit und sein Herauswachsen aus ihr thematisieren – und genau dies macht dieses Werk so bedeutend in Heideggers Augen. Wenn dann ein Jahr später der ebenso verwunderliche Satz fällt, *Rhetorik* sei nichts als „ein erstes Stück rechtverstandener Logik“ (GA 20, 364), so wird damit ebenso das Gewicht des λόγος hervorgehoben, da auch Logik ihrer ursprünglichen Bedeutung nach nichts anderes als eben λόγος zum Thema hat (oder haben soll). *Rhetorik* ist „ein erstes Stück“ einer solchen „Logik“, weil sie λόγος in der Form betrachtet, in der er zunächst und zumeist vorliegt: in der Gestalt des alltäglichen Sprechens.

Wenn Heidegger die aristotelische Bestimmung des Menschen als ζῶον λόγον ἔχον mit dem Satz wiedergibt, „der Mensch ist ein Seiendes, das spricht“ (GA 18, 107), ist dies keine ausgefallene, exzentrische Übersetzung, sondern Ausdruck einer Einsicht, deren Geltung, zumindest in Bezug auf die *Rhetorik* und die *Politik*, anerkannt werden muss.<sup>32</sup> Denn nicht die Vernünftigkeit, die Rationalität oder das „Logische“ sind primär konstitutiv für die Sphäre der Gemeinschaft, sondern die Möglichkeit des Sprechens und der Rede. So ist die Disziplin der Rhetorik immer eine „Besinnung über das Sprechen“ gewesen, worin λέγειν als „*Grundbestimmung des Daseins selbst in der konkreten Weise seines Seins in seiner Alltäglichkeit*“ in den Vordergrund tritt (GA 18, 113-4). Die besondere Anziehungskraft der *Rhetorik* liegt aber für

<sup>30</sup> Vgl. (GA 18), 138 (unsere Hervorhebung).

<sup>31</sup> Die ausführlichste kritische Erörterung dieses Primats findet sich in (GA 56/57), 84-94.

<sup>32</sup> Heidegger präsentiert diese Bestimmung als ein voraristotelisches ἔνδοξον, das vom Stagiriten übernommen wird, uns setzt ihr die „entsprechende Definition“ unserer Zeit entgegen: „Der Mensch ist ein Lebendes, das Zeitung liest“ (GA 18, 108).

Heidegger nicht sosehr in dieser Würdigung des λόγος qua Sprechen, sondern vor allem in dem dort geltend gemachten Zusammenhang von λόγος, ἦθος und πάθος. Es ist gerade dieser Zusammenhang, der es Heidegger erlaubt, seine Auslegung des λόγος als eines Konstituens der Alltäglichkeit in der Gestalt einer Interpretation der aristotelischen *Rhetorik* zu entwickeln. Dieselbe aristotelische Dreieinheit von πάθος, ἦθος und λόγος wird sich dann später in SZ zu der dreifältigen Struktur von In-der-Welt-sein entwickeln: Befindlichkeit, Verstehen und Rede.

Im Gegensatz zum λόγος einer neutralen, unbeteiligten Theorie macht die *Rhetorik* auf sein Wer (ἦθος) und Zu-Wem (πάθος) aufmerksam. Insbesondere die „Leidenschaft“ ist kein zu vermeidender, für die Logizität schädlicher Faktor, wie in der Tradition überwiegend angenommen. Überhaupt ist die Trennung der πάθη von λόγος eine Abstraktion, die nicht nur eine Unmöglichkeit zum Ideal erhebt, sondern vor allem die Einsicht in die Struktur des Sprechens versperrt. Während aber Aristoteles selbst die πάθη gelegentlich als notwendiges Übel auffasst,<sup>33</sup> macht Heidegger hier einen entscheidenden Schritt zur Radikalisierung des Gedankens des Stagiriten. Nicht nur steht λόγος in einem Zusammenhang mit ἦθος und πάθος, sondern „das ἦθος und die πάθη sind konstitutiv für das λέγειν selbst“ (GA 18, 165).<sup>34</sup> Die πάθη erscheinen gelegentlich sogar als „der Boden, aus dem das Sprechen erwächst und in den hinein das Ausgesprochene wieder wächst“, oder sie liefern das „primäre Orientiertsein“ des Daseins (GA 18, 262).

Die πάθη sind „mitbeteiligt“ an der Ausbildung der δόξα als einer „Ausgelegtheit des Daseins in der Alltäglichkeit“ (GA 18, 263), während sie zugleich bestimmend auf die zunächst offene Unbestimmtheit der δόξα einwirken. Während nun den πάθη ihre Situierung im Bereich der δόξα angehängt bleibt, indizieren ἦθος und προαίρεσις wohl eine Art Eigentlichkeit, die in der Alltäg-

<sup>33</sup> Vgl. u.a. EN 1095a 4, 8, 1128b 17, 1156a 32· die πάθη werden bekanntlich dem ἄλογον, dem arationalen Teil der Seele zugeordnet (s. etwa EN 1168b 20).

<sup>34</sup> Gerade dieser Zusammenhang von λόγος und πάθος hat wohl Heidegger veranlasst, sein philosophisches Anliegen als Philo-logie zu bezeichnen: als eine Leidenschaft für den λόγος. Aber auch ἦθος spielt eine Rolle in der Philosophie, die immer eine προαίρεσις sichtbar werden lassen muss – sofern sie sich nicht auf eine theoretische Unternehmung („bloßes δεικνύναι“) beschränkt. Diese Durchdrungenheit des λόγος von ἦθος und πάθος treibt Heidegger schließlich zu dem Appell an die Philosophen, sich endlich zu „überlegen, was es überhaupt heißt, zu anderen zu sprechen“ (GA 18, 169-70).

lichkeit und im Dialog zu dieser, zugleich aber aus ihr *heraus* entsteht.<sup>35</sup> Jedenfalls weist dieses Ineinander von ἦθος und πάθος *im λόγος* auf eine vorgängige Erschlossenheit von Welt, welche die durch abstrakte Theorie erhärtete Subjekt-Objekt-Trennung rückgängig (oder zumindest fragwürdig) zu machen versucht. Von ἦθος und πάθος immer schon durchdrungen, wird Rede zu einer Form der Welterschlossenheit und des Miteinanderseins. Sprechen ist nie neutral, es impliziert immer einen Redenden und dessen ἦθος, einen Adressaten und dessen πάθος mit. Oder, genauer formuliert: Es impliziert mehrere Adressaten und deren πάθη. Nie hat Heidegger dem Miteinandersein mehr Bedeutung beigemessen, nie war er näher daran, das Eigenrecht einer Philosophie des Sozialen anzuerkennen. Und dennoch fasst er schließlich auch hier die Öffentlichkeit als einen Bereich des Verfalls auf, einen Bereich, in dem λόγος hauptsächlich die Gestalt von „Gerede“ annimmt.<sup>36</sup>

Das λέγειν interessiert Heidegger, weil es Schlussfolgerungen erlaubt über „das Dasein selbst, sofern es nicht ausdrücklich im Reden sich aufhält“. Der λόγος als ausdrücklicher Gegenstand der *Rhetorik* interessiert also nicht für sich, sondern als Bestandteil und Konstituens der umfassenden und grundlegenden Alltäglichkeitsstruktur. Zugleich aber ist λόγος in der *Rhetorik* nicht nur Gegenstand, sondern auch betrachtende Instanz: Die *Rhetorik* ist ein λόγος vom λόγος. Es ist gerade diese Selbstbezüglichkeit des λόγος, die den Text in Heideggers Augen so anziehend macht in einer Zeit, in der er sich der Aufgabe bewusst wird, die er selbst zu bewältigen hat: der Bestimmung des Status des Theoretischen.<sup>37</sup> In der aristotelischen *Rhetorik* qua λόγος vom λόγος hat der Begriff des λόγος zwei verschiedene Bedeutungen, die auseinander zu halten sind: Er meint zum einen die Abhandlung, zum anderen die praktische

<sup>35</sup> Die Eigentlichkeit wird auch als Mut sichtbar (GA 18, 261). Sophistik als Verfallsform der Sprache fungiert ihrerseits als eine Vorform von Uneigentlichkeit, und dasselbe gilt überhaupt für die Griechen, sofern sie „in der Rede lebten“ und ihr „Dasein so mit Geschwätz beladen“ war (GA 18, 108-9). Es zeigt sich hier, dass die Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit kein komplementäres Verhältnis darstellt: Eigentlichkeit wächst in der Uneigentlichkeit und aus ihr heraus. Die Eigentlichkeitsproblematik wird allerdings in GA 18 nicht explizit angeschnitten. Heidegger begnügt sich bisweilen mit allgemeinen Formulierungen, wenn er etwa ἔξις als „die *Bestimmung der Eigentlichkeit des Daseins in einem Moment des Gefasstseins für etwas*“ bezeichnet, oder als „eine Seinsmöglichkeit, die *in sich selbst auf eine andere Möglichkeit bezogen* ist“ (GA 18, 176) – ohne aber hier diese programmatischen Thesen auszuführen.

<sup>36</sup> Zum λόγος als „Gerede“ bzw. „Geschwätz“, vgl. etwa (GA 18), 108-9, 276.

<sup>37</sup> Heidegger geht dabei mit der aristotelischen Begrifflichkeit so selektiv um, dass er kurzerhand die Bestimmung der Rhetorik als τέχνη für uneigentlich erklärt und allein δόναμις als „eigentliche Definition“ zulässt (GA 18, 114). Der Rhetor, behauptet er, will nicht sosehr überzeugen (πείσαι), sondern vor allem „sehen“, θεωρεῖν (GA 18, 115)! Es scheint tatsächlich in dieser Option Heideggers ein „platonisches Vorurteil“ in der Betrachtung der Rhetorik fortzuwirken, wie Knappe/Schirren feststellen (2005, 325). Unabhängig von Heidegger, aber eher in seinem Sinne, betonte Dilcher seinerseits, dass Rhetorik in ihrer Bestimmung als τέχνη keinesfalls als technische Disziplin eingeengt wird; Rhetorik sei vielmehr eine τέχνη zur Beförderung der φρόνησις (2001, 82).

Tätigkeit des Rhetors. Heidegger muss aber diese Doppelung aufheben. Er konstatiert sie zwar auch, wenn er später in der Vorlesung (GA 18, 161-3) zwei Grundsituationen des λόγος unterscheidet: die theoretische Erörterung („thematischer Sachverhalt“) und die rhetorische Praxis („jeweilige Lage der Dinge“). Schließlich muss aber diese Unterscheidung in einer genetischen Struktur relativiert werden: Theorie sei eine Art Praxis des λόγος, die „aus dem Dasein selbst [...] erwächst“ (GA 18, 218).

Diese senkrecht aufgebaute genetische Anordnung basiert auf der Unterscheidung „primär vs. theoretisch“<sup>38</sup>: Gemessen am Primat der Praxis bleibt eine Theorie, die sich autonom entwickelt und eigenständig ihre Fragen stellt, immer etwas Sekundäres, Nachkommendes, eine verselbständigte Abstraktion. Der λόγος behält nur dann seine Ursprünglichkeit, wenn er sich stets seiner Herkunft aus der praktischen Alltäglichkeit bewusst bleibt, dieser Herkunft Respekt zollt und sich gleichsam als Überschuss aus ihr versteht. Philosophie darf sich keineswegs über die menschliche Faktizität hinwegsetzen, und gerade deswegen sucht sie ihr Vorbild in der *Rhetorik* – die sich ja selbst aufgeben würde, wenn sie die Praxis des λόγος ausklammern wollte. Insbesondere der Ausgang von den ἐνδοξα bestätigt für Heidegger die Möglichkeit eines λόγος, der in der Alltäglichkeit fundiert bleibt und dieser entspringt. Dabei übernimmt ein solcher λόγος vollends die Zwiespältigkeit der aus der δόξα gewonnenen Alltäglichkeitsanalytik, sofern er eine Form von „Entdecktheit“ verkörpert, die „zugleich [...] die *Möglichkeit des Irrtums*“ enthält (GA 18, 276). Neben dieser gleichsam ererbten Zwiespalt muss jedoch der philosophische λόγος in dieser Funktion eine weitere Entzweiung erfahren, die sich zwischen seiner Fundierung in den ἐνδοξα und seinem theoretischen Anspruch aufbaut. Im Gegensatz zur traditionellen Auffassung von λόγος als Gegenbewegung gegen die δόξα und als Emanzipationsversuch von deren Restriktionen und Vorgaben<sup>39</sup> versucht Heidegger philosophische Theorie nicht nur mit ihrem traditionellen Gegner namens δόξα zu versöhnen, sondern sie auf diesen doxastischen Unterbau zu gründen. Die Folgen des Versuchs, Theorie in dieser Weise zu fundieren, sind beträchtlich.

#### 4. Ausblick: SZ

In einer nur wenige Monate vor Abfassung der PIA gehaltenen Vorlesung, die ebenso den Titel *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* trägt (GA 61), formuliert Heidegger in aller Klarheit den Anspruch, aus dem das Vorha-

<sup>38</sup> Vgl. (GA 18, 283): „und zwar primär aufgefasst, nicht theoretisch“. In diesem Kontext konstruiert Heidegger auch eine sonderbare Gegenüberstellung zwischen διανοεῖσθαι als durchschnittlichem λόγος, worin „etwas als etwas“ aufgefasst wird, und ὁρισμός als einem bloß theoretischen λόγος, der Seiendes καθ’ αὐτό bestimmt.

<sup>39</sup> Dies lässt sich schon bei Parmenides nachweisen, wo λόγος mit einer „streitreichen Widerlegung“ der doxastischen Irrgänge beauftragt wird (Fr. 7.5).

ben der Destruktion lebt: Es gilt, die künstliche Trennung zwischen „Geschichte“ und „Systematik“ zu untergraben. „Philosophieren als prinzipielles Erkennen ist nichts anderes als der radikale Vollzug des Historischen der Faktizität des Lebens, so dass in ihm und für es Geschichte und Systematik gleich fremd und in ihrer Scheidung ebenso und erst recht überflüssig sind“ (GA 61, 111). Dementsprechend könnte man das programmatische Ziel der PIA ungefähr so zusammenfassen: „Die geschichtlichen Wege der Begriffsbildung sollen sichtbar gemacht werden, um daraus die Möglichkeit einer Bestimmung der Grundstrukturen des Daseins zu gewinnen“. Wenn diese Formulierung das Programm der PIA wirklich erfasst, stehen wir jedoch zwei Jahre später vor dessen klarer Umkehrung: „Das menschliche Dasein soll sichtbar gemacht werden aus der Grundstruktur seines Seins, um *daraus* die Möglichkeit der Begriffsbildung zu sehen“ (GA 18, 138 - unsere Hervorhebung).

Die Destruktion indizierte in PIA eine horizontal verlaufende, doppelte historische Bewegung: vom Jetzt unserer faktischen Existenz zu Aristoteles und wieder zurück. In PIA hätte also nie vom „Dasein selbst“ die Rede sein können, ohne seine geschichtlichen Wandlungen zu berücksichtigen. Diese Bewegung wird aber in GA 18 durch eine ahistorische Einförmigkeit ersetzt, sie wird verdrängt von einer nun senkrecht laufenden Vertiefung in die Struktur des *Daseins überhaupt*, als dem Boden der *Begrifflichkeit überhaupt*. Für diese Bewegung ist Aristoteles mit seiner Philosophie nur eine historische Schale, die bald abfallen kann. Wenn ein Jahr später, im Sommersemester 1925, Heidegger erneut betont, dass „eine systematische philosophische Erörterung [...] im innersten Grunde historisch“ sei (GA 20, 9), ist dies eine nunmehr wirkungslos gewordene Beteuerung. Nur wenige Monate später wird SZ in den Druck gegeben. In seiner Aufteilung in die zwei Hauptteile nimmt dieses Werk erneut die traditionelle Spaltung von Systematik und Historie auf und rehabilitiert sie.

Man könnte in PIA den wohl besten Text sehen, den Heidegger jemals verfasst hat, und im „verunglückten“<sup>40</sup> SZ den bedeutendsten. Aber auch SZ ist ein Aristoteles-Buch – und zwar ein eminent anti-aristotelisches Buch. Der Kampf gegen Aristoteles wird hier allerdings nicht mehr explizit ausgetragen. Dies geschieht nicht etwa, um den Anschein von Originalität zu wecken, sondern weil die im Rahmen einer geschichtlichen, „destruktiven“ Analyse zuvor (s. PIA) gewonnene Begrifflichkeit sich inzwischen verselbständigt hat. Die wichtigste, eindrucksvollste Station dieser Verselbständigung liefert die Rhetorik-Vorlesung von 1924, wo die Weichen für diese neue, ungeschichtliche Systematik gestellt werden. Heidegger sucht in dieser Vorlesung nicht nur das Pendant zu einer ontologischen Theorie, sondern auch den Boden, aus dem diese erwächst. Das zentrale Thema der Vorlesung, eine achronale Alltäglich-

<sup>40</sup> Als eine „Verunglückung“ wurde bekanntlich SZ von Heidegger selbst bezeichnet, in einem Brief an Max Kommerell (Vgl. M. Kommerell, *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*, Oltten/Freiburg, 1967, 405).

keit, ist dabei nicht sosehr Thema der aristotelischen *Rhetorik*, sondern Gebilde der eigenen Rhetorik Heideggers, der nunmehr in dieser Alltäglichkeit (und nicht mehr in der Geschichte) das *fundamentum inconcussum* seiner phronetischen Ontologie sucht. Nachdem in GA 18 die Destruktion der Geschichte der Philosophie in eine leere Schale verwandelt worden ist, kann sie dann zwei Jahre später, in SZ, von der Daseinsanalyse abgekoppelt und ihre Durchführung auf den zweiten Teil des Werkes verlegt werden.<sup>41</sup> Dasein offenbart sich jetzt nicht mehr im Rahmen einer historischen Besinnung, einer Be- und Hinterfragung der philosophischen Tradition, sondern als eine gleichsam ewige Struktur.<sup>42</sup>

Erst diese Abkehr von der Geschichte ermöglicht den typischen Fundamentalismus von SZ. Dasein ist dort bekanntlich das „ontische Fundament“ einer „Fundamentalontologie“, welche alle anderen Ontologien „fundieren“ soll, indem sie selbst in einer „Fundamentalanalyse des Daseins“ fundiert bleibt. Diese Ausbrüche einer selbstgenügsamen Systematik führen dann folgerichtig zum Anliegen einer „Vergegenständlichung des Seins“ und zu einer Philosophie, die sich nicht mehr als Hermeneutik der Faktizität, sondern „überhaupt als Wissenschaft konstituiert“.<sup>43</sup> Die Geschichtlichkeit kann aber schließlich nicht von einer unhistorischen Zeitlichkeit des Daseins ersetzt werden, und deren „horizontale Schemata“ (SZ, §69c) werden nicht die ontologische Temporalität des Seins fundieren und dessen Sinn im Horizont der Zeit freilegen können.

So müssen all diese Fundierungsversuche schließlich in der Schwebel bleiben – darunter auch das am deutlichsten anti-aristotelische Anliegen Heideggers, σοφία ihrer Eigenständigkeit zu berauben und sie in der φρόνησις gründen zu lassen. Philosophie und insbesondere Ontologie als Höhepunkt einer Tätigkeit aufzufassen, die ihren Ursprung im Vollzug vor-theoretischer Lebensäußerungen hat – dies ist sicherlich keine Heidegger'sche Innovation gewesen. Ähnlich wird etwa am Anfang der aristotelischen *Metaphysik* das Entstehen der Theorie aus simplen, sogar tierischen Betätigungen geschildert. Und ähnlich beschreibt Hegels *Phänomenologie* den Weg zum absoluten Wis-

<sup>41</sup> Michalski sieht hingegen einen Unterschied zwischen GA 18 und SZ darin, dass in der Vorlesung die Destruktion der aristotelischen Philosophie sich in eins mit der Daseinsanalyse vollzieht, während in SZ die beiden Anliegen den beiden ursprünglich geplanten Teilen des Werkes zugeteilt werden (2006a, 194). Über diese formale Beobachtung hinaus würde ich aber geltend machen, dass in Wirklichkeit in GA 18 *keine historische* Destruktion erprobt wird – zumindest nicht in dem in den PIA umrissenen Sinne.

<sup>42</sup> Und dies trotz der Beteuerung der Rolle der Geschichtlichkeit als einer „Seinsart des Daseins“ (SZ, 19), der ein großer Teil des veröffentlichten Werkes gewidmet werden soll (II.5, §§72-77); denn diese Geschichtlichkeit wird hier als ein Einzelaspekt des Daseins aufgefasst, ohne die gesamte Daseinsanalyse zu strukturieren.

<sup>43</sup> S. (GA 24), 455, 461. – Heidegger scheint hier tatsächlich der Selbsttäuschung des Historismus zu verfallen, der die Geschichtlichkeit der Begriffe zu überwinden trachtet und jenen archimedischen Punkt sucht, von wo aus Geschichte zum Objekt „wissenschaftlicher“ Behandlung gemacht werden könnte.



sen als einen Prozess, der seinen Ausgang von der zutiefst einfältigen, fast unmenschlich anmutenden Bewusstseinsform der „sinnlichen Gewissheit“ nimmt. Während aber bei diesen Entwürfen Ende und Abschluss im Vergleich zum Anfang einen höheren Rang einnehmen, sind sie für Heidegger gerade von nachgeordneter Bedeutung, weil sie von einer authentischen, anfänglichen Quelle am weitesten entfernt sind. Ursprung und Herkunft sind für ihn immer das Grundlegende und Bedeutende. Diese Archäologie als Umkehrung von Teleologie ist schon in PIA maßgebend, wo Heidegger ebenfalls betont, dass „das Warum einen ursprünglich praktischen Sinn“ hat (GA 62, 388). Dieses Vor-theoretische wird dort auf dem Weg einer geschichtlichen Destruktion gesucht, in SZ aber mittels des schon erwähnten ahistorischen Fundamentalismus. SZ entwirft keine historisch verfahrenende, sondern eine in der Tiefe das Bodens nach Gründen und Fundamenten suchende Archäologie.

So wird die Theorie nicht nur ihrer Eigenständigkeit beraubt, sondern reduktionistisch auf die Praxis zurückgeführt und als deren abkünftige Form betrachtet. Indem die ahistorische Alltäglichkeitsanalyse sich vordrängt und die Oberhand gewinnt, muss die Destruktion in einen Bereich jenseits der Seinsfrage verbannt werden. Dies hat wohlgemerkt nicht nur die Destruktion, sondern die Durchführung der Seinsfrage überhaupt unmöglich gemacht. Einige Jahre später wird Heidegger den Begriff des Grundes und überhaupt die Fundamentalontologie als metaphysischen Irrweg bezeichnen und sich davon abwenden. So vollzieht sich nach 1930 die viel besprochene *Kehre*, die letztlich eine *Rückkehr* zur Geschichte in Form einer Verflechtung von Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte darstellt, wie sie zuvor in ähnlicher Weise nur von Hegel erprobt wurde. SZ ist also kein abschließender Höhepunkt einer geradlinigen Entwicklung von „Heidegger I“, sondern Siegel und brillantestes Produkt einer „missglückten“ fundamentalontologischen Parenthese, die von der Rhetorik der Alltäglichkeit vorbereitet und mit der

Vorlesung vom Sommersemester 1925 über *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (GA 20) eingeleitet wird.<sup>44</sup>

Als eine „Verunglückung“ darf aber SZ erst dann gelten, wenn es an den von seinem Autor gestellten Ansprüchen gemessen wird – vor allem an dem Anspruch, die Frage nach dem „Sein überhaupt“ zu stellen und zu beantworten. Vielleicht sollten wir uns aber auch angesichts dieses Werkes von dem leiten lassen, was „nicht da steht“ – diesmal aber nicht mehr in den Text hineinlesen, als der Autor selber schrieb, sondern *weniger* aus ihm herauslesen. Dann müssten wir wohl in diesem Text die Frage nach dem „Sein überhaupt“ ausklammern und ausschließlich der existentialen Daseinsanalytik Beachtung schenken, die in diesem Werk tatsächlich durchgeführt wird. Dann müssten wir aber auch die Rechtmäßigkeit des wirkungsgeschichtlichen Einflusses dieses Interludiums bestätigen: den Existentialismus. Ob und wie dies zulässig sei – diese Frage muss wohl in einem anderen Zusammenhang verfolgt werden.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Im Anschluss an einen Satz Gadammers, der Heideggers frühes Werk als eine „Kehre vor der Kehre“ bezeichnete (*Gesammelte Werke*, Bd. 3, 423), schließt Kisiel seine groß angelegte Interpretation der Genese von SZ ebenfalls mit der These ab, dass die Kehre eine Rück-Kehr zu früheren Einsichten gewesen ist (1993, 458). Wie kann aber dann SZ Höhepunkt einer linearen genetischen Entwicklung Heideggers von 1919 bis 1927 sein und *zugleich* eine Abweichung („aberrant way“, 1993, 458) von diesen frühen Einsichten darstellen? Kalariparambil (2000) hat also wohl Recht, wenn er in seiner sonst überaus abwertenden Einschätzung der Arbeit Kisiels gerade die Linearität des von Kisiel unterstellten Schemas kritisiert. Figal hingegen bezeichnet SZ und das gesamte Anliegen der Fundamentalontologie als ein „folgenreiches Zwischenspiel“ (1992, 51) und umreißt so in aller Klarheit das entwicklungsgeschichtliche Schema, das unseres Erachtens den Denkweg Heideggers angemessener beschreibt. – Kisiel muss auch entgegengehalten werden, dass die Annahme (1993, 9) einer Fundamentalontologie in PIA ohne Evidenz bleibt. Kisiels beachtliche Studie (1993) leidet gelegentlich daran, dass sie Heideggers Anspruch, Fundamentalontologie (Sein überhaupt) solle sich als identisch mit Daseinsanalytik (Sein des Daseins) *erweisen*, von Anfang an für gegeben hält. Als eine Vordeutung auf die Fundamentalontologie von SZ wird die in PIA geforderte „prinzipielle Ontologie“ auch vom Herausgeber G. Neumann aufgefasst (GA 62, 450). Michalski hingegen betont überzeugend (2006b, 174-5), dass der Schritt zur Fundamentalontologie erst im SS 1925 (GA 20) unternommen wurde. Ich würde hinzufügen, dass die Rhetorik-Vorlesung ebenso wenig wie PIA eine Fundamentalontologie enthält; sie macht aber diese und ihre Gründung in einer ent-historisierten Alltäglichkeit erst möglich.

<sup>45</sup> Dieser Text konnte im Sommersemester 2007 am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg abgeschlossen werden, im Rahmen eines von der Alexander von Humboldt-Stiftung unterstützten Forschungsaufenthaltes. Ich danke dem Institut und seinem damaligen Direktor Prof. Jens Halfwassen für die vorzüglichen Arbeitsbedingungen und der Humboldt-Stiftung für die großzügige Förderung. Prof. Josef Kopperschmidt, Dr. Mark Michalski, Dr. des. Michael Pantoulas und die Zuhörer zweier Vorträge in Heidelberg und in Freiburg seien für die wertvollen Anmerkungen, Frau Dr. des. Julia Hermann für die sprachliche Glättung des Textes gedankt.

## Bibliographie

- Dahlstrom, D.O. (1994), „Heidegger’s Method. Philosophical Concepts As Formal Indications“, in: *Review of Metaphysics*, 47, 775-795.
- Denker, A./Figal, G. et al. (2007), *Heidegger-Jahrbuch 3, Heidegger und Aristoteles*, Freiburg (u.a.).
- Dilcher, R. (2001), „Die Einheit der Aristotelischen Rhetorik“, in: *Antike und Abendland*, 47, 66-83.
- Elden, S. (2005), „Reading Logos as Speech: Heidegger, Aristotle and Rhetorical Politics“, in: *Philosophy and Rhetoric*, 38, 281-301.
- Figal, G. (1992), *Heidegger zur Einführung*, Hamburg.
- Gross, D.M./Kemmann, A. (Hg.) (2005), *Heidegger and Rhetoric*, Albany.
- Hyde, M.J. (1994), „The Call of Conscience: Heidegger and the Question of Rhetoric“, in: *Philosophy and Rhetoric*, 27, 374-396.
- Kalariparambil, T. S. (2000), „Towards Sketching the ‘Genesis’ of Being and Time“, in: *Heidegger Studies*, 16, 189-220.
- Kisiel, Th. (1989), „Why the First Draft of *Being and Time* was never published“, in: *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20, 3-22.
- Kisiel, Th. (1993), *The Genesis of Heidegger’s „Being and Time“*, Berkeley.
- Kisiel, Th. (2000), „Situating Rhetorical Politics in Heidegger’s Protopractical Ontology. 1923-25: The French Occupy the Ruhr“, in: *International Journal of Philosophical Studies*, 8 (2), 185-208.
- Knappe, J./Schirren, Th. (2005), „Martin Heidegger liest die *Rhetorik* des Aristoteles“, in: Knappe/Schirren (Hg.), *Aristotelische Rhetoriktradition* (Akten der 5. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 5.–6. Oktober 2001 in Tübingen), Stuttgart, 310-327.
- Michalski, M. (2005), „Hermeneutic Phenomenology as Philology“, in: Gross/Kemmann (Hg.) (2005), 65-80.
- Michalski, M. (2006a), „Heideggers Vorlesung über die *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*“ [auf Neugriechisch], in: *Deucalion* [Athen], 24, 187-198.
- , (2006b), „Heidegger, Dilthey und *Der Begriff der Zeit*“ [auf Neugriechisch], in: *Hypomnema*, 5, 153-76.
- Niehues-Pröbsting, H. (1987), *Überredung zur Einsicht. Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie*, Frankfurt/M.
- Oesterreich, P.L. (1989), „Die Idee einer existentialontologischen Wendung der Rhetorik in M. Heideggers *Sein und Zeit*“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43, 656-672.
- Rapp, Ch. (1999), „Rhetorik und Philosophie in Aristoteles’ *Rhetorik*“, in: *Jahrbuch Rhetorik*, 18, 94-113.
- Smith, D.L. (2003), „Intensifying Phronesis: Heidegger, Aristotle, and Rhetorical Culture“, in: *Philosophy and Rhetoric*, 36, 77-102.
- Smith, P.C. (1995), „The Uses and Abuses of Aristotle’s Rhetoric in Heidegger’s Fundamental Ontology: The Lecture Course, Summer, 1924“, in: Babich, B.E. (Hg.), *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire* (Essays in Honor of William J. Richardson, SJ), Dordrecht/Boston/London, 315-333.
- Storck, J.W./Kisiel, Th. (1992), „Martin Heidegger und die Anfänge der *Deutschen Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Eine Dokumentation“, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 8 (1992/93), 181-225.

Thomä, D. (Hg.) (2003), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart.

Volpi, F. (1989), „*Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik*“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 96, 225-240