

**BEYOND NIHILISM?
—
ONKRAJ NIHILIZMA?**

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko
Journal of Phenomenology and Hermeneutics

35 | 136-137 | June 2026

BEYOND NIHILISM? — ONKRAJ NIHILIZMA?

Institute Nova Revija for the Humanities

*

Phenomenological Society of Ljubljana

Ljubljana 2026

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko

Journal of Phenomenology and Hermeneutics

Glavna urednica: | Editor-in-Chief:

Andrina Tonkli Komel

Uredniški odbor: | Editorial Board:

Jan Bednarik, Andrej Božič, Tine Hribar, Valentin Kalan,
Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič †, Franci Zore.

Tajnik uredništva: | Secretary:

Andrej Božič

Mednarodni znanstveni svet: | International Advisory Board:

Pedro M. S. Alves (University of Lisbon, Portugal), *Babette Babich* (Fordham University, USA), *Damir Barbarić* (University of Zagreb, Croatia), *Renaud Barbaras* (University Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France), *Miguel de Beistegui* (The University of Warwick, United Kingdom), *Azelarabe Lahkim Bennani* (Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco), *Rudolf Bernet* (KU Leuven, Belgium), *Petar Bojanić* (University of Belgrade, Serbia), *Philip Buckley* (McGill University, Canada), *Umesh C. Chattopadhyay* (University of Allahabad, India), *Gabriel Cerel* (University of Bucharest, Romania), *Cristian Ciocan* (University of Bucharest, Romania), *Ion Copoeru* (Babeş-Bolyai University, Romania), *Jean François Courtine* (Paris-Sorbonne University, France), *Renato Cristin* (University of Trieste, Italy), *Massimo De Carolis* (University of Salerno, Italy), *Alfred Denker* (College of Philosophy and Theology Vallendar, Germany), *Mădălina Diaconu* (University of Vienna, Austria), *Donatella Di Cesare* (Sapienza University of Rome, Italy), *Lester Embree* †, *Adriano Fabris* (University of Pisa, Italy), *Cheung Chan Fai* (Chinese University of Hong Kong, Hong Kong), *Günter Figal* †, *Dimitri Ginev* †, *Andrzej Gniazdowski* (Polish Academy of Sciences, Poland), *Jean Grondin* (University of Montreal, Canada), *Klaus Held* †, *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* †, *Małgorzata Holda* (University of Łódź, Poland), *Heinrich Hüni* †, *Ilya Inishev* (National Research University Higher School of Economics, Russia), *Tomas Kačerauskas* (Vilnius Gediminas Technical University, Lithuania), *Richard Kearney* (Boston College, USA), *Guy van Kerckhoven* (KU Leuven, Belgium), *Pavel Kouba* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Ioanna Kuçuradi* (Maltepe University, Turkey), *Susanna Lindberg* (Leiden University, The Netherlands), *Thomas Luckmann* †, *Jeff Malpas* (University of Tasmania, Australia), *Michael Marder* (University of the Basque Country, Spain), *Viktor Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Russia), *Veronica Neri* (University of Pisa, Italy), *Liangkang Ni* (Sun Yat-Sen University, China), *Cathrin Nielsen* (Frankfurt a. M., Germany), *Karel Novotný* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tadashi Ogawa* (Kyoto University, Japan), *Žarko Paić* (University of Zagreb, Croatia), *Željko Pavić* (Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Croatia), *Christophe Perrin* (University of Louvain, Belgium), *Dragan Prole* (University of Novi Sad, Serbia), *Antonio Ziriñ Quijano* (National Autonomous University of Mexico, Mexico), *Ramsey Eric Ramsey* (Arizona State University, USA), *Rosemary Rizo-Patrón Boylan de Lerner* (Pontifical Catholic University of Peru, Peru), *Alfredo Rocha de la Torre* (Pedagogical and Technological University of Colombia, Colombia), *Hans Ruin* (Södertörn University, Sweden), *Marco Russo* (University of Salerno, Italy), *Javier San Martín* (National Distance Education University, Spain), *Gunter Scholtz* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Hans Rainer Sepp* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tatiana Shchyttsova* (European Humanities University, Lithuania), *Önay Sözer* (Boğaziçi University, Turkey), *Michael Staudigl* (University of Vienna, Austria), *Silvia Stoller* (University of Vienna, Austria), *Tōru Tani* (Ritsumeikan University, Japan), *Rainer Thurnher* (University of Innsbruck, Austria), *Peter Trawny* (University of Wuppertal, Germany), *Trong Hieu Truong* (Vietnam National University Ho Chi Minh City, Vietnam), *Lubica Učnik* (Murdoch University, Australia), *Helmuth Vetter* (University of Vienna, Austria), *Ugo Vlaisavljević* (University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina), *Jaroslava Vydrová* (Slovak Academy of Sciences, Slovakia), *Bernhard Waldenfels* †, *Andrzej Wierciński* (University of Warsaw, Poland), *Ichirō Yamaguchi* (Toyo University, Japan), *Chung-Chi Yu* (National Sun Yat-sen University, Taiwan), *Holger Zaborowski* (University of Erfurt, Germany), *Dan Zahavi* (University of Copenhagen, Denmark), *Wei Zhang* (Sun Yat-sen University, China).

Lektoriranje: | Proof Reading:

Andrej Božič

Oblikovna zasnova: | Design Outline:

Gašper Demšar

Prelom: | Layout:

Žiga Stopar

Tisk: | Printed by:

DEMAT d.o.o., digitalni tisk

Naklada: | Print Run:

70 izvodov | 70 copies

Uredništvo in založništvo: | Editorial Offices and Publishers' Addresses:

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko
Institute Nova Revija for the Humanities

Fenomenološko društvo v Ljubljani
Phenomenological Society of Ljubljana

Filozofska fakulteta | Oddelek za filozofijo (kab. 432b)

Vodovodna cesta 101, 1000 Ljubljana, Slovenija
Tel.: (386 1) 24 44 560

Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenija
Tel.: (386 1) 2411106

Rokopise, ki jih želite predložiti za objavo v reviji, in vsa morebitna vprašanja glede publikacije pošljite na naslednji elektronski naslov: *phainomena@institut-nr.si*.

Please send the manuscripts, which you would like to submit for publication in the journal, and any potential queries to the following e-mail address: *phainomena@institut-nr.si*.

★

Revija *Phainomena* objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvide knjig pošiljajte na naslov uredništva. Revija izhaja štirikrat letno. Za informacije glede naročil in avtorskih pravic skrbí *Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko*.

The journal *Phainomena* covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, and phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office. It is published quarterly. For information regarding subscriptions and copyrights please contact the *Institute Nova Revija for the Humanities*.

★

Finančna podpora: | Financially Supported by:

Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije | *Slovenian Research and Innovation Agency*

Članki v reviji so objavljeni v okviru: | Papers in the journal are published within the framework of:

- Raziskovalni program P6-0341 | Research program P6-0341;
- Raziskovalni projekt J6-70215 | Research project J6-70215;
- Infrastrukturni program I0-0036 | Infrastructure program I0-0036.

★

Revija *Phainomena* je vključena v naslednje podatkovne baze: | The journal *Phainomena* is indexed in:

Digitalna knjižnica Slovenije; DiRROS; DOAJ; EBSCO; Emerging Sources Citation Index (Web of Science); ERIH PLUS; Humanities International Index; Internationale Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur; Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Literatur; Linguistics and Language Behavior Abstracts; ProQuest; Revije.si (JAK); Scopus; Social Science Information Gateway; Social Services Abstracts; Sociological Abstracts; The Philosopher's Index; Ulrich's Periodicals Directory; Worldwide Political Science Abstracts.

Enojna številka: | Single Issue: 10 €
Dvojna številka: | Double Issue: 16 €

phainomena.com
phainomena@institut-nr.si

BEYOND NIHILISM? | ONKRAJ NIHILIZMA?

TABLE OF CONTENTS | KAZALO

Werner Stegmaier	
Halt in Zeit-Spiel-Räumen der menschlichen Orientierung. Zum Umgang mit der Zeit im Nihilismus. Ein Impuls	5
<i>Opora v časoprostorjih človeškega orientiranja. O spoprijemanju s časom v nihilizmu. Impulz</i>	
Dean Komel	
Nesodobnost filozofije v epohi nihilizma	33
<i>Non-Contemporaneity of Philosophy in the Epoch of Nihilism</i>	
Denis Mauko	
Usoda nihilizma. Evropska linearna naracija in Spenglerjeva ciklična alternativa	63
<i>The Fate of Nihilism. The European Linear Narrative and Spengler's Cyclic Alternative</i>	
Manca Erzetič	
Razmislek in pričevanje nihilizma pri Ivanu Urbančiču	81
<i>Contemplation and Testimony of Nihilism in Ivan Urbančič</i>	
Peter Trawny	
Hypernihilismus. Erste Skizze	97
<i>Hipernihilizem. Prva skica</i>	
Trong Hieu Truong	
Die expressionistische Phänomenologie. Spinoza, Schelling, Schopenhauer	111
<i>Ekspresionistična fenomenologija. Spinoza, Schelling, Schopenhauer</i>	
Tomislav Dretar & Petar Šegedin	
Toward an Appraisal of Scheler's Thoughts on the Modern Scientific Worldview and the Human Being. In the Interpretation of the Croatian Philosopher Branka Brujić	133
<i>Na poti k ovrednotenju Schelerjevih misli o modernem znanstvenem svetovnem nazoru in o človekovem prebivanju. V interpretaciji hrvaške filozofinje Branke Brujić</i>	

Nuoheng Du

How the Other First Appears as a Certain Kind of Person. A Phenomenological Clarification of Initial Personality Attribution 157

Kako se drugi najprej pojavi kot določena oseba. Fenomenološka razjasnitev začetne atribucije osebnosti

Bence Peter Marosan

Krisis unserer globalen, ökologischen Lebenswelt und Kritik der instrumentellen Vernunft. Öko-ethische und öko-politische Reflexionen von einem Husserl'schen Standpunkt 203

Kriza našega globalnega, ekološkega življenjskega sveta in kritika instrumentalnega uma. Eko-etične in eko-politične refleksije s husserlovskega stališča

Andrzej Gniazdowski

Wie ist eine Phänomenologie des Staates möglich? Ein Beitrag zur politischen Phänomenologie 227

Kako je mogoča fenomenologija države? Prispevek k politični fenomenologiji

Johannes Vorlauffer

„Verheyterung“. Über das Wahrheitsgeschehen, erörtert im Rückblick von Martin Heideggers Ereignisdenken auf die Fundamentalontologie und im Hinblick auf den Grundvollzug des psychotherapeutischen Prozesses 249

»Zvedrênje«. O dogajanju resnice z vidika mišljenja dogodja glede fundamentalne ontologije pri Martinu Heideggru in z vidika temeljnega izvrševanja psihoterapevtskega procesa

Jurij Verč

Nepopolnost, relacije in zgodovina. Od evolucije do kvantne fizike in sodobne družbene teorije 275

Imperfection, Relations, and History. From Evolution to Quantum Physics and Contemporary Social Theory

Alfredas Buiko

The Eye in the Triangle and the Thing Itself. A Phenomenology of Conspiracy Theories 301

Oko v trikotniku in stvar sama. Fenomenologija teorij zarote

Mindaugas Briedis & Rūta Briedienė	
Genetic Phenomenology of the Complementarity Between Surrealism and Radiology	323
<i>Genetična fenomenologija komplementarnosti med nadrealizmom in radiologijo</i>	
Jurij Selan & Uršula Podobnik	
Understanding Adult Drawing. Between Traditional and Modern Perspectives of Drawing Development	347
<i>Razumeti risanje odraslih. Med tradicionalnimi in modernimi perspektivami glede risarskega razvoja</i>	
HISTORICAL THINKING AND THE QUESTION OF NATION ZGODOVINSKO MISLENJE IN VPRAŠANJE NARODA	
Vanja Sutlić	
[Zgodovinsko-prirodna določenost naroda]	395
<i>[Historical-Natural Determination of Nation]</i>	
Damir Barbarić	
Pot v obrat. Ob delu Vanje Sutlića	399
<i>Toward the Turn. On the Works of Vanja Sutlić</i>	
Ivan Urbančič	
Aporije teorij o etničnem in nacionalnem ter problem identitete	403
<i>The Aporias of the Theories of Ethnicity and Nationality, and the Problem of Identity</i>	
Dean Komel	
Sutlićeva miselna zapuščina	407
<i>The Legacy of Sutlić's Thought</i>	
<i>Manuscript Submission Guidelines</i>	417
<i>Navodila za pripravo rokopisa</i>	421

„VERHEYTERUNG“

ÜBER DAS WAHRHEITSGESCHEHEN, ERÖRTERT IM RÜCKBLICK VON MARTIN HEIDEGGERS EREIGNISDENKEN AUF DIE FUNDAMENTALONTOLOGIE UND IM HINBLICK AUF DEN GRUNDTVOLLZUG DES PSYCHOTHERAPEUTISCHEN PROZESSES

Johannes VORLAUFER

Schrebergasse 6a, A-2231 Strasshof, Österreich

johannes.vorlaufer@gmail.com

**“Becoming Cheerful.” On the Truth Process, Discussed from the Retrospect of
Martin Heidegger’s Thinking of Enowning with Regard to Fundamental Ontology
and from the Prospect of the Practice of Psychotherapeutic Proceedings**

Abstract

In Heidegger’s later writings, the concepts of cheerfulness and “Verheyterung” (“becoming cheerful”) appear frequently. When “it” becomes true, the world becomes

cheerful, and then “enowning” prevails. Therefore, Heidegger’s spelling of truth as “Wahrheyt” is not a quirk or a literary “joke,” but rather an indication of the connection between cheerfulness and truth, and, at the same time, an acknowledgement of the depth of our experience of being as a moment of healing our being-in-the-world in the mode of fallenness. Could the terminology of “Verheyterung” be used to describe a fundamental event in the psychotherapeutic process?

Keywords: cheerfulness, becoming cheerful, amusement, melancholy, carelessness.

»Zvedrênje«. O dogajanju resnice z vidika mišljenja dogodja glede fundamentalne ontologije pri Martinu Heideggru in z vidika temeljnega izvrševanja psihoterapevtskega procesa

Povzetek

250 V Heideggrovih poznejših spisih se pogosto pojavlja pojmovnost vedrine in »zvedrênja [Verheyterung]«. Ko »se godi« resnica, se svet zvedri in tedaj vlada »dogodje [Ereignis]«. Zato Heideggrovo črkovanje besede za resnico, »Wahrheyt«, ni nikakršna čudaška duhovitost ali literarna »šala«, temveč prej naznaka povezave med vedrino in resnico ter hkrati pripoznanje globine našega izkustva biti kot dejavnika zacelitve naše biti-v-svetu znotraj modusa zapadanja. Ali lahko terminologijo »Verheyterung« uporabimo za opis temeljnega dogajanja v okviru psihoterapevtskega procesa?

Ključne besede: vedrina, zvedritev, razvedrilo, naveličanost, brezskrbnost.

„Alles dies innerhalb einer unaufhaltsamen Verödung des Daseins.“

Martin Heidegger, *Vermächtnis der Seinsfrage*

(Heidegger 2025b, 372).

Einleitung¹

Gemäß den Protokollen der *Zollikoner Seminare* vom 6. und 9. Juli 1964 sagt Heidegger zur Bemerkung eines Seminarteilnehmers betreffend die gute Stimmung: „Ja, dann ist man heiter, frei.“ (Heidegger 2006, 17.) Zwar geht Heidegger hier nicht näher auf den Begriff der Heiterkeit ein, dennoch kann diese unkommentierte und leicht zu überlesende Bemerkung hellhörig machen, denn es ist nicht auszuschließen, dass er hier nicht nur die Gestimmtheit der Heiterkeit als frei bezeichnen will, sondern implizit auch eine Kritik an der ideologischen Formel: „Arbeit macht frei“, anbringen möchte. Im „Feldweg“, wo der Begriff der Heiterkeit eine wichtige Rolle spielt, wendet sich Heidegger jenseits politischer Instrumentalisierung von Arbeit sogar explizit gegen den „Unfug des nur Arbeitens, der, für sich betrieben, allein das Nichtige fördert“ (Heidegger 1983, 88 f.). Im Begriff des „Unfugs“ sollte man keine moralische Kritik, sondern vor allem die im Ereignisdenken bedachte Fügbarkeit des Daseins hören.

251

Könnte Heideggers Randbemerkung zur Heiterkeit auch für das emanzipatorische Bestreben der – nicht nur daseinsanalytischen – Psychotherapie wegweisend sein? Warum aber macht Heiterkeit „frei“? Und wovon befreit sie? Und: Befreit *jede* Form von Heiterkeit, oder gibt es auch „Heiterkeiten“, die eine „ursprüngliche“ im Sinne einer befreienden Heiterkeit gerade verdecken? Wenn eine an Heidegger orientierte Psychotherapie beabsichtigt, den Patienten umzustimmen, warum dann gerade zur Heiterkeit und nicht etwa zur „Gelassenheit“, zum Optimismus, zum Defaitismus oder zur „Entschlossenheit“? Soll etwa gelernt werden, sich zu amüsieren oder einen

¹ Hinweis: Erste Überlegungen des Autors zum Begriff der Heiterkeit finden sich unter dem Titel „Wissende Heiterkeit und heitere Gelassenheit. Ein phänomenologischer Versuch über den Begriff des Heiteren im Denken Martin Heideggers“ (erscheint demnächst in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*). Der vorliegende Text sucht diese Überlegungen in Hinblick auf das Verständnis von Psychotherapie als Wahrheitsgeschehen fortzusetzen.

Humor zu entwickeln? Oder bloß eine unerschütterliche Fröhlichkeit zwecks Stärkung der Resilienz? Soll, schlicht und zugespitzt gefragt, das Kriterium einer „effizienten“ Psychotherapie darin bestehen, dass die Patientinnen und Patienten sich nach der Therapie mit Frohlocken und Jubel verabschieden – sich quasi von der Therapiesitzung direkt ins Shopping-Vergnügen oder in den Freizeitclub stürzen, oder auch einer „nützlichen“ Tätigkeit nachgehen? Der mögliche Bezug von Heiterkeit und Psychotherapie impliziert daher wesentliche Fragen, etwa: Ist eine Psychotherapie eine heitere Angelegenheit? Oder ist die Auseinandersetzung mit Verletzungen und Kränkungen nicht viel zu ernst, ja oftmals sogar todernst, um hier an Heiterkeit zu denken? Schließlich geht es um unsere Existenz in all ihrer Abgründigkeit, um unsere Verzweiflungen und Hoffnungen – und nicht zuletzt um unsere oftmals, etwa in den Träumen, verborgenen Selbst-Bilder, bis hin zu Illusionen, deren Hartnäckigkeit uns belasten und die Weite und Tiefe unseres Daseins verschließen können. Entscheidend aber bleibt die Grundfrage, worin eine „ursprüngliche“, ins Freie führende Heiterkeit beruht.

252 Medard Boss schreibt in einem Brief an Heidegger, der zugleich das Schlusswort der *Zollikoner Seminare* bildet: „Ihrem Wunsch, die Hilfe Ihres philosophischen Denkens möglichst vielen leidenden Menschen angedeihen zu lassen, und meinem Bedürfnis nach einem soliden Rückhalt für meine ärztliche Wissenschaft entsprang die gemeinsame Idee der Zollikoner Seminare.“ (Heidegger 2006, 365.)² Heidegger meint es offenbar ernst mit seinem Hilfsangebot, doch kann es tatsächlich ernst gemeint sein? Ist sich denn die Philosophie mit der Last ihrer Geschichte nicht selbst genug des Problematischen? Hat sie nicht genug mit sich selbst zu tun? Braucht sie nicht sogar selbst Hilfe seitens der Wissenschaften, der Religionen, der Psychotherapie, um sich in ihrer eigenen abgründigen Fragwürdigkeit zu ertragen? Kann Philosophie oder das Philosophieren sogar leidenden Menschen helfen, wo sie doch seit ihrem Beginn eher dazu beigetragen hat, alles zu verkomplizieren so, dass „normale“ Menschen philosophische Texte

2 Ähnlich schreibt Boss im Erinnerungsband an Heidegger: Heidegger verriet ihm, „er hätte sich erhofft, sein Denken könnte durch mich, den Arzt und Psychotherapeuten, die Enge von Philosophie-Stuben sprengen und viel weiteren Kreisen, namentlich einer grossen Zahl Leidender zugute kommen“ (Boss 1977, 31).

oftmals meiden? Eine Bemerkung in den *Schwarzen Heften* sollte in diesem Zusammenhang beachtet werden: „Der [...] Irrtum, in dem man sich gern aufhält, ist die Meinung, die Denker seien Medizinmänner. Nicht als ob man von ihnen ernstlich eine medicina mentis erwartete, aber man wartet auf ein Seelenheil.“ (Heidegger 2015, 338.) Welche „Hilfe“ ist also von der Philosophie und vom Denken Heideggers zu erwarten? „Hilft“ uns sein Denken, uns zu „verheytern“, eine Heiterkeit zu erfahren, die dann vielleicht doch heilend bzw. „heilsam“ sein könnte?

Der Begriff der Heiterkeit hat eine lange, verschlungene Geschichte und ist nicht eindeutig, im Gegenteil³ – und auch Heideggers eigene Verwendung des Begriffs schwankt. Trotzdem sei in aller Vorsicht versucht, Heideggers Verständnis von Heiterkeit nachzuzeichnen und einen möglichen Bezug zur Psychotherapie sichtbar zu machen. Er spricht in den veröffentlichten Schriften vor allem im Zusammenhang mit Hölderlin von der Heiterkeit und vom Heiteren, der Begriff der Verheiterung selbst wird in der Kleinstschrift „Der Feldweg“ tiefsinnig verwendet. In den unveröffentlichten Manuskripten der *Schwarzen Hefte* schreibt Heidegger wiederholt von Heyterkeit, Wahr-Heyt und Verheyterung. Der „Tippfehler“, Verheyterung mit „Y“ zu schreiben, ist Absicht: Er soll von vornherein falsche Erwartungen eines Späßes hintanhaltend.

253

Für unsere Frage nach der Psychotherapie ist also etwas Ernstes angedeutet: es geht um „Wahr-Heyt“, in ihr ruht die Verheyterung von Welt. Dieser Gedanke soll in den vorliegenden Überlegungen entfaltet werden. Darin werden viele Aspekte von Heideggers Denken der Heiterkeit ausgespart oder nur angedeutet, so z. B. seine Hölderlin-Interpretationen oder kleinere Hinweise wie der im „Feldweg“, dass Heiterkeit ein „Tor zum Ewigen“ sei. Die Aufnahme dieser Winke würde umfangreiche Erörterungen erfordern. Der Autor bemüht sich vor allem zu zeigen, dass Heiterkeit bei Heidegger kein „Randthema“, sondern schon in *Sein und Zeit* ein zentrales Denkmotiv ist. In einem ersten Schritt wird dem Begriff des Trübsinns nachgegangen, den die Analyse des Verfallens als Privationserfahrung von „Heiterkeit“ freilegt. Es

3 Für einen ausführlichen Einblick in die Etymologie des Heiterkeitsbegriffs und eine kurze Darstellung philosophiegeschichtlicher Konzeptionen siehe Kiedaisch und Bär 1997.

könnte sein, dass Amüsement als die vorherrschende Weise von „Heiterkeit“ eine „ursprüngliche“ gerade verdeckt. Der nächste Schritt geht dem feiertäglichen Gang auf dem Feldweg nach. Erweitert man diesen Begriff um den bei Heidegger später verwendeten des „Wegfeldes“, dann erfährt vielleicht nicht nur der Landmann eine heitere Gelassenheit, und man verhindert auch eine rezeptionsgeschichtlich mögliche Einengung auf historisch bestimmte Verhältnisse. Der hier verwendete Ausnahmebegriff des „Kuinzigen“ mag auch und gerade für das Ereignisdenken wegweisend sein, dem sich der dritte Gedankenschritt widmet. Heidegger begreift hier Verheyterung aus der Wahrheytt des Seyns. Mit der Frage nach dem „Kuinzigen“ in der Praxis der Psychotherapie möchten die Zugänge zu Heideggers Heiterkeitsverständnis zusammengefasst und die These fundiert werden: Heideggers Frage nach der Wahrheit des Seins berührt nicht nur den psychotherapeutischen Prozess, sie trägt ihn sogar.⁴

254

1. Überdruss und Trübsinn im Amüsement: Über die Privationserfahrung von Heiterkeit in Heideggers fundamentalontologischer Analyse der Alltäglichkeit

In *Sein und Zeit* wird Heiterkeit am Rande erwähnt, wo Heidegger den Begriff von der „Sorge“ abgrenzt: Diese „hat nichts zu tun mit ‚Mühsal‘, ‚Trübsinn‘ und ‚Lebenssorge‘, die ontisch in jedem Dasein vorfindlich sind. Dergleichen ist ontisch nur möglich ebenso wie ‚Sorglosigkeit‘ und ‚Heiterkeit‘, weil Dasein *ontologisch* verstanden Sorge ist.“ (Heidegger 1977, 77.) Die *ontologisch* verstandene Sorge – von Heidegger mit „Selbstsorge“ gleichgesetzt (vgl. Heidegger 1977, 256) und Mitte der verbal zu verstehenden „Eigentlichkeit“ – wäre somit nicht der Gegenentwurf zur Heiterkeit, sondern gerade ihr Fundament.⁵ Dass Heidegger hier „Heiterkeit“ so wie die anderen Begriffe unter Anführungszeichen setzt, weist einerseits darauf hin, dass die Phänomene vieldeutig sein könnten, und andererseits darauf, dass

4 Dass auch Freuds Psychoanalyse zureichend nur als Wahrheitsgeschehen zu verstehen ist, hat Wucherer-Huldenfeld in zahlreichen Studien dargelegt (vgl., z. B., Wucherer-Huldenfeld 1994).

5 Diesen Ansatz verfolgt auch Irene Borges-Duarte (2021), indem sie Heideggers Heiterkeitsverständnis als Postulat einer Versöhnung mit dem Alltag entfaltet.

Heiterkeit zur ebenso vieldeutigen „Sorglosigkeit“ in einer eigentümlichen Beziehung steht, denn in alltäglicher Konnotation „klingt“ Heiterkeit nach einem hohen Maß an Sorglosigkeit im Sinn einer Freiheit von Sorgen. Heideggers Abgrenzung ist somit eine Problemanzeige und führt ihn auf weit verzweigte Denkwege, die das Alltagsverständnis kritisch sehen lassen und terminologisch die miteinander verschlungenen ontischen und ontologischen Begriffe voneinander abzugrenzen suchen. In Anlehnung an seine eigene noch zu erörternde Terminologie könnte man sagen: er führt das Alltagsverstehen „hinters Licht“. Dann manifestiert sich die alltäglich-ontisch verstandene Sorglosigkeit als die Wurzel von Trübsinn.

In den *Beiträgen* greift Heidegger den Begriff der Sorge wiederum auf und vertieft das in *Sein und Zeit* bereits implizit Gesagte: Sorge wird einerseits in Beziehung gesetzt zur Wahrheit des Seyns, andererseits als Austrag des Zugewiesenen verstanden: „Sorge ist als Beständnis des Da-seins die vorgreifende Entschiedenheit zur Wahrheit des Seyns und die Zugewiesenes austragende Verhaftung in das Da zumal“ (Heidegger 1989, 35).⁶ Darin ist verborgen eine Kritik am alltäglichen Sorglosigkeits- und Heiterkeitsverständnis formuliert und zumal eine Begründung jener Heiterkeit enthalten, die man im Sinne Heideggers als „ursprüngliche“ Heiterkeit bezeichnen könnte und die er dann immer wieder sprachlich als „die Heytere“ bzw. als „Heyterkeit“ fasst. In der radikalisierten Erfahrung von Sein als Geschehnis der ἀλήθεια im Ereignisdenken intensiviert sich somit die Frage nach der Heiterkeit – Heidegger spricht nun von einer *Grund*-Erfahrung: „Die Grunderfahrung der Verheiterung des Seyns (*ver*-sammelnd – steigernd ins Eigene der Heiterung).“ (Heidegger 2018a, 549.)

255

Dieser Gedanke wird in *Sein und Zeit* vorbereitet. Wenn Heidegger hier die Gestimmtheit des Daseins bedenkt, spricht er auch von Heiterkeit, ohne sie allerdings phänomenologisch auszulegen (vgl. Heidegger 1977, 456). Vielmehr wird ihm das Andere der Heiterkeit zum Thema, nämlich die uns vertraute Erfahrung, dass „das Dasein ihm selbst überdrüssig wird. Das Sein

6 Von dieser Verhaftung in das Da spricht Heidegger in den Zollikoner Seminaren, wenn er wiederholt die Phänomene der Be- und Entlastung erörtert und in der ekstatischen Struktur des Daseins verortet sieht (vgl. v. A. Heidegger 2006, 180).

ist als Last offenbar geworden. Warum, *weiß* man nicht.“ (Heidegger 1977, 179.) Warum ist uns dieses Wissen entzogen, wenn es doch um uns selbst geht? „Man“ weiß es nicht – weiß es Heidegger? Um dem nachzugehen, bedarf es eines erweiterten Blickfelds. In unserer alltäglichen Lebenswelt wird viel unternommen, um von dieser Last nichts zu wissen, nichts wissen zu müssen, aber auch nichts wissen zu wollen: Überdruß, Trübsinn und die Last des Daseins werden mit großem Aufwand an Technik und Geld zu vertreiben oder zumindest zu „zerstreuen“ versucht, um in einer entspannten „Sorglosigkeit“ Heiterkeit aufkommen zu lassen. Dem Zeit-Vertreib und dieser Sorglosigkeit widmen sich inzwischen ganze Industriezweige: Nicht nur etwa die Versicherungsindustrie, sondern auch die Unterhaltungsindustrie, deren „Sorge“ der langen Weile gilt, sucht ein mögliches abgründiges Nichts zu vertreiben. Ein Moment dieses zeitvertreibenden Umgangs mit der Zeit ist die auch empirisch feststellbare Beschleunigung unserer Lebenswelt (vgl. Rosa 2016). Das Optimieren des Zeitkonsums und die unter dem Begriff des Genusses und des In-der-Gegenwart-Lebens subsumierte Intensivierung des freizeitlichen Unterhaltungs- und Vergnügungsbetriebs geraten inzwischen zu einem Zwang, der sogar schon entschleunigende Gegenbewegungen hervorgebracht hat. Doch auch diese gegenläufigen Entwicklungen belegen nicht, dass man „weiß“, warum einem das Sein als Last erscheint. Und noch weniger weiß man alltäglich, was mit Sein und Da-sein überhaupt gemeint ist – und man muss dies auch nicht wissen, sofern es im Alltag darum geht, ihn zu meistern im Sinne des „Bewältigens“, die zugeschriebenen Rollen gut auszufüllen und zum Funktionieren des Ganzen der Lebenswelt beizutragen. Man könnte auch sagen: Sich um das Lebensnotwendige zu sorgen, nicht aber dem Nicht-Notwendigen und dem in diesem Sinne Nutzlosen Raum zu geben – schließlich kann man im „laufenden Betrieb“ mit dem Nicht des Nicht-Notwendigen „nichts Vernünftiges“ anfangen.⁷

Die Notwendigkeit, die alltäglichen Erfahrungen von Heiterkeit kritisch zu beleuchten, teilt Heidegger etwa mit Vertretern der Frankfurter Schule.

7 Und man könnte ergänzend auch noch fragen, ob die historische Ablöse des Feiertags durch die Freizeit schon zureichend rezipiert wurde und ob wir verstehen, worin ihr spezifisch „Freies“ als eine Weise des „Nichts“ beruht.

So haben Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in ihrer *Dialektik der Aufklärung* (Adorno 1981) den Amüsierbetrieb der Unterhaltungsindustrie einer umfassenden Kritik unterzogen.⁸ In ihm wird Heiterkeit zur Affirmation, Bejahung der eigenen Unterwerfung: Sie ist den Autoren Flucht „vor dem letzten Gedanken an Widerstand. [...] Die Befreiung, die Amusement verspricht, ist die von Denken als von Negation.“ (Adorno 1981, 167.) Demonstriert wird dies etwa am Beispiel der Comicfilme. Demnach gibt es aus der Sicht der *Kritischen Theorie* Formen von Heiterkeit, in der sie „entstellt“ wird. So schreibt Adorno 1967 in seiner kleinen Schrift zur Dialektik von Heiterkeit: „Wo Heiterkeit heute auftritt, ist sie entstellt als anbefohlene, bis in das ominöse Jedemnoch jener Tragik hinein, die damit sich tröstet, daß das Leben nun einmal so sei.“ (Adorno 1990, 599.) In der Spitze dieser Bemerkung, dass es ein Missverständnis von Tröstung sei, wenn die Faktizität tragischen Lebens in einem „Trotzdem“ bejaht wird, kann eine ungewollte Nähe zu Heidegger gesehen werden – es wäre aus seiner Sicht ein Beispiel für die Vergessenheit der Selbstsorge unter gleichzeitiger Aufspreizung eines trotztigen Willens: „Die Weltlast ist für menschliches Denken des Seyns kaum mehr zu tragen; das bloß trotzende ‚Dennoch‘ wäre ein Irrtum.“ (Heidegger 2015, 34.) Heidegger seinerseits denkt zwar nicht gesellschafts- oder ökonomiekritisch, bemerkt aber dennoch, dass, wer Spaß hat, einen hohen Preis bezahlt. So schreibt er in einer seiner Anmerkungen zum Ereignis-Denken: „Vergnügen – ver-genügen – zufriedenstellen, befriedigen (ursprünglich: ‚Bezahlen‘).“ (Heidegger 2013b, 1329.) Wir bezahlen das Vergnügen mit uns selbst, genauer: mit der Preis-Gabe unseres Selbstseins.⁹

257

8 Sie haben ihn sogar als Verdummung gebrandmarkt, denn: „Der Fortschritt der Verdummung darf hinter dem gleichzeitigen Fortschritt der Intelligenz nicht zurückbleiben.“ (Adorno 1981, 167.) Dieser Gedanke erhält durch die inzwischen auch von Künstlicher Intelligenz generierten Produkte der Heiterkeitsindustrie eine besondere Fragwürdigkeit. Zur Frage einer möglichen Verbindung von Künstlicher Intelligenz und Heideggers Analyse des „Man“ vgl. die umfangreiche Untersuchung von Leidlmair (1991).

9 Im Spaß, den wir kaufen und konsumieren können, verkaufen wir uns selbst. So verlängert sich aber gleichzeitig die Herrschaft des Betriebs über uns: Die als Ware verstandene Heiterkeit verwandelt uns selbst und passt unser Dasein der Warenwelt

In der Kritik spätindustrieller Heiterkeitsformen mag sich Heidegger somit mit anderen Autoren treffen, doch weiß *er*, warum uns das Da-Sein belastet? Seine Antwort ist nur eine indirekte und nimmt die später so genannte Not der Notlosigkeit vorweg. Die alltäglich erstrebte Sorglosigkeit als Fundament alltäglicher Heiterkeit ist Heidegger eine Flucht vor der eigentlichen Selbst-Sorge, d. h. vor der Weite und Tiefe des In-der-Welt-seins und damit vor unserer ursprünglichen Selbst- und Mitseinserfahrung: eine Flucht vor unserem Sein in eine „Uneinigkeit“ mit uns selbst, eine Zerrissenheit. Amüsement kann dann als die umtrieb-ig-getriebene Weise einer Heiterkeit der Zerstreuten und Weglosen (vgl. Heidegger 1983, 89) verstanden werden, die von „Aufenthaltslosigkeit“ (Heidegger 1977, 229) getragen ist. Der Amüsierbetrieb sucht sie aufzuheitern, ohne den Grund der Heiterkeit aufzuzeigen oder aufzeigen zu können. Genau dies aber erfüllt die Menschen nicht mit Freude, im Gegenteil: der Amüsementbetrieb betreibt eine Verdüsterung, die nicht sehen lässt, was ist. Der eingetrübten Heiterkeit „fehlt“ das Freie, Offene und Tiefe der Selbst-Sorge – in diesem Fehlen erweist sie sich als Privationsphänomen.

258 Damit überschreitet Heidegger die Frage nach der Heiterkeit als Frage einer Kulturkritik und verwandelt sie in eine fundamental-ontologische Frage.

Was hier nur torsohaft skizziert wurde, bedenkt Heidegger unter dem Begriff des Verfallens. Überdruß, Trübsinn oder die Erfahrung der Last des Daseins können als eine Erscheinungsform der Heiterkeit im „Verfallen“ verstanden werden, genauer: als eine privative Erfahrung von Heiterkeit, in der diese nur verborgen oder verschüttet erfahren wird. Damit ist gesagt: Es könnte auch Formen von „Heiterkeit“ geben, deren Aufgabe gerade darin besteht, ihre ursprüngliche Erfahrung zu verdecken. Denn wenn Heiterkeit ereignishaft in der Erfahrung des Seyns gründet, das Verfallen als Vergessenheit der (Selbst) Sorge aber eine Weise der Seinsvergessenheit ist, dann wird die seinsvergessene Heiterkeit in ihrer Grundlosigkeit zu einer lauten, aber leeren Betriebsamkeit, die man dann als ein „blindes“ Besorgen bezeichnen könnte. Dieses aber ist gerade nicht heiter im Sinne von frei, sondern gebunden an das Besorgte. Von

in Gestalt einer „Erlebniswelt“ an. Hier mag auch an Pasolinis Freibeuterschriften (Pasolini 1975) erinnert werden. Unter fundamentalontologischem Gesichtspunkt ist der Preis der industriellen „Ent-Spannung“ unter anderem, dass die Spannweite des Daseins um ihre Weite gebracht wird.

dieser Gebundenheit spricht Heidegger in sehr drastischer Weise unter anderem als einem „Wirbel“, in dem wir uns „verfangen“ (vgl. Heidegger 1977, 336).¹⁰

Das „Verfallen“ kann in seiner epochal-gesellschaftlichen wie in seiner existenzialen Dimension bedacht werden (vgl. Padrutt 1988) und dem entsprechend kann Heiterkeit sowohl in ihrer ontischen – sozialwissenschaftlich erforschbaren – wie in ihrer ontologischen Dimension beleuchtet werden. Die ontologische Analyse macht gerade die Hartnäckigkeit des Verfallens sichtbar, weil sie aufzeigt, wie uns das Verfallen ent-lastet – dass es zumindest diesen Anschein erweckt. Es meint eine bestimmte Weise unseres Selbst-Seins als Man-selbst-sein und kennzeichnet die Fluchtbewegung vor der Übernahme unseres Daseins, das uns als Gabe und Auf-Gabe mit unserer Existenz mitgegeben ist. Insofern das Selbstsein bei Heidegger seinen Ort in der Stille hat (vgl. Heidegger 1977, 393), wird sich diese Flucht vor sich selbst dann in einen Lärm flüchten, denn im zumeist lautstarken Amüsierbetrieb vertreiben wir die Stille des Seins und die Stille einer langen Weile, die unerträglich zu werden drohen.

Flucht vor dem Selbstsein heißt fundamentalontologisch gedacht: Flucht vor dem Selbstsein-Können. Modalontologisch gesehen ist diese Flucht eine aus der Möglichkeit in die „Wirklichkeit“.¹¹ Terminologisch hieße das: Wenn das Selbstseinkönnen das zentrale Moment unserer Geworfenheit ist, dann ist das Verfallen eine Weigerung, diese Geworfenheit in einen Entwurf zu verwandeln, das Selbst-sein-Können zu übernehmen, d. h. entwerfend zu vollziehen. Der etwa von Erich Fromm analysierte „autoritäre Charakter“ wäre ein sozialpsychologisches Beispiel bzw. eine Konsequenz dieses Verfallens, das von Heidegger allerdings nicht „moralisch“ kritisiert wird, denn das Man ist ihm ein Existenzial: Ontologisch gewendet ist das Sich-gegeben-„Sein“ gewissermaßen „zu viel“ für uns, so dass wir es nur „augenblicklich“ je selbst „ertragen“ können und uns je immer neu zurückrufen lassen müssen (vgl. Häffner 1996).

259

10 Im Humanismusbrief sagt Heidegger rückblickend von diesem „Drang“: „Das Vergessen der Wahrheit des Seins zugunsten des An-drangs des im Wesen unbedachten Seienden ist der Sinn des in ‚S. u. Z.‘ genannten ‚Verfallens.‘“ (Heidegger 1976, 332.)

11 Darin liegt wohl auch eine weit verbreitete, bis in die Psychoanalyse reichende, Abwertung von Träumen begründet.

Heideggers Analyse des Verfallens als Flucht vor der Möglichkeit, sich als Selbst zu eigen zu sein, in das entlastende Man-selbst-sein im Gerede, der Neugier und der Zweideutigkeit in seinen Erscheinungsformen wie Aufenthaltslosigkeit, Unverweilen oder Zerstreuung, nimmt nicht nur augenfällig Bezug auf Kierkegaard, sondern kann auch als tief in der Geschichte europäischen Denkens verwurzelt gelesen werden: sie ist in mancherlei Hinsicht etwa eine Reformulierung der tradierten Lasterlehre(n), vor allem der Achtlasterlehre. In seiner beachtenswerten Studie „Maskierte Depression und ‚Trägheit‘ in der klassischen Achtlasterlehre“ versteht Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld den Schlüsselbegriff der *acedia* phänomenorientiert entgegen der geläufigen Übersetzung mit Trägheit als „sorglose Uneigentlichkeit“ (Wucherer-Huldenfeld 2009a, 88) und zeigt, wie sich auf dem Grunde der Sorglosigkeit, d. h. der Uneinigkeit mit sich selbst, das Dasein des Menschen als „Lastcharakter“ erweisen kann. Denn das Nichthören auf das in der Stille des Seins sich uns Zusprechende überspringt die wesenhafte Sorge des Daseins, unsere „Selbstsorge“ (Heidegger 1977, 256). Die Heiterkeit des Amusementbetriebs könnte davon ausgehend als der Versuch verstanden werden, eine *tristitia* zu maskieren, um sie zu verbergen. Als „maskierte Depression“ verschleiert sie die durch die zerrissene Uneinigkeit des Daseins hervorgerufene Kränkung.

Im „Überdruß“ industriellen Amusements ist eine ursprüngliche Heiterkeit verschüttet, in dieser Verborgtheit jedoch auch geborgen. Insofern sich die Destruktion von *Sein und Zeit* als Emanzipation versteht, zielt sie darauf, Verschüttetes freizulegen. Damit ist aber auch gesagt, dass die Verfallensanalyse zwar in sich abgerundet, aber – so wie *Sein und Zeit* insgesamt – nicht abgeschlossen ist – im Gegenteil: Sie will uns auf-schließen für das, in dessen Anspruch wir existieren, für das „Ek“ der Eksistenz. Ist somit das „Verheitern“, wenngleich unausgesprochen, ein zentrales Anliegen schon von *Sein und Zeit*? Wenngleich in der Rezeptionsgeschichte des Heideggerschen Denkens die Angst immer wieder hervorgehoben wurde, spricht Heidegger im Kontext der vorlaufenden Entschlossenheit, die auch als der fundamentalontologische „Gegenentwurf“ zu unserem gesellschaftlichen Heiterkeitsentwurf bzw. Amüsierbetrieb gelesen werden kann, von der „Freude an dieser Möglichkeit“ (Heidegger 1977, 410 f.)

unseres Seinkönnens: „In ihr wird das Dasein frei von den ‚Zufälligkeiten‘ des Unterhaltenwerdens, die sich die geschäftige Neugier primär aus den Weltbegebenheiten verschafft.“ (Heidegger 1977, 411.)

Aus der Perspektive des alltäglichen Denkens und Wahrnehmens mag Heidegger also ein „Spaßverderber“ sein, sein destruierend-emanzipatorisches Denken als ein Sich-öffnen dem Geschehen der Wahrheit kann vielleicht gerade noch als „interessant“, nicht aber als Verheiterung erfahren werden, löst es uns doch aus der „vertrauten“ Welt des Man, in der wir Halt bzw. – alltagssprachlich formuliert – „Geborgenheit“ suchen. Der Weg, den Heidegger uns zeigt, ist als eine Bewegung zu uns selbst zumal eine Bewegung in das „Unnötige“ des Seyns, von dem die Feldweggespräche sprechen (vg. Heidegger 2007, 203–240). Dies als Befreiung zu erfahren, ist dem Man unzu-gäng-lich – denn es lässt sich ja nicht be-wegen: nämlich weg-bewegen von der „Wirklichkeit“ und hin-bewegen zu den Dingen und Menschen, um ihre *Nähe* zu erfahren (vgl. Vorlaufer 2025). Es lässt sich – etwa als konsumierte Heiterkeit – nicht auf den Weg einer ursprünglichen Erfahrung als einer Erfahrung des Ursprungs ein. Heideggers Denken „verdirbt“ aber nicht nur den Spaß, sondern auch die dem Alltag und seinem Verfallen entspringende Erfahrung vom „Leben“ als Last, die dann überspringen kann in die vom „Dasein“ als Last.

261

2. Verheiterung im feiertäglichen Gang auf dem Feldweg und das „Wegfeld“

Um eine „ursprüngliche“ Heiterkeit erfahren zu können, bedarf das verfallende Dasein einer Umwandlung im Sinne eines Sich-sammelns aus seiner Zerstreutheit, d. h. einer „Kehre“ zu sich selbst. Diese kann als ein Sich-zurück-rufen-Lassen bezeichnet werden: Umwandlung ist kein Tun im Sinne eines „Besorgens“, sondern ein Lassen, das die Gabe unseres Daseins als Gabe empfängt, genauer: sich schenken lässt. Heideggers Denkwege können als ein solches Sich-bewegen-Lassen, d. h. als ein Sich-auf-einen-Weg-bringen-Lassen, charakterisiert werden. Dieses Lassen als das Tun eines Nicht-Tuns ist Antwort auf einen Zuspruch, der in Heideggers Werken in unterschiedlicher Weise begegnet, z. B. in *Sein und Zeit* im Ruf des Gewissens.

In der Kleinstschrift „Der Feldweg“ ist es Heidegger gelungen, diesen Weg und den erfahrenen Zuspruch in einer sprachlich äußerst dichten Weise aufzuzeigen und zugleich beinahe sinnlich greifbar zu machen. Nicht nur, dass Heidegger hier in unaufdringlicher Weise eine Fülle seiner eigenen Begrifflichkeit verwendet, in der Bewegung dieses Textes wiederholt sich die des Platonischen Höhlengleichnisses, unsere Befreiung von der Herrschaft der Schatten. Diese „Wiederholung“ wird sichtbar, wenn man den Weg des Landmannes als einen feiertäglichen versteht, denn der Feiertag *enthüllt*, was im Besorgen der Notwendigkeiten des Alltags *verhüllt* präsent ist: durch seine Ferne vom Alltag kommt uns im Feiertag das im Alltag – zwar ursprünglich, zugleich aber als Entzogenes – Erfahrene nahe. Zwar ganz anders als in Heideggers Hölderlinauslegung „Wie wenn am Feiertage...“ (Heidegger 1981, 49–77) zeigt sich auf dem Feldweg dennoch das Selbe, hier wird ein „Einklang“ vernehmbar:

262

Auf seinem Pfad begegnen sich der Wintersturm und der Erntetag, treffen sich das regsam Erregende des Frühjahrs und das gelassene Sterben des Herbstes, erblicken einander das Spiel der Jugend und die Weisheit des Alters. Doch in einen einzigen Einklang, dessen Echo der Feldweg schweisgsam mit sich hin und her trägt, ist alles verheitert. (Heidegger 1983, 90.)

Wenn alles verheitert *ist*, dann verwandelt sich Welt in diesem Einklang in eine gelichtete, und Dinge verlieren ihre Gegenständlichkeit – dann waltet das „Ereignis“. Heidegger zitiert diese Textstelle 1966 in seinem „Seminar in Le Thor“, um den Begriff der φύσις bei Heraklit zu erläutern (vgl. Heidegger 1986, 279). Was die überlieferte Philosophie mit „Sein“ zu begreifen sucht, erfährt der Landmann im stillen Wachsen. Er schöpft daraus keine Theorie, sondern

Dank¹² und heitere Gelassenheit.¹³

Im „Feldweg“ heißt es: „Der Zuspruch des Feldweges erweckt einen Sinn, der das Freie liebt und auch die Trübsal noch an der günstigen Stelle überspringt in eine letzte Heiterkeit.“ (Heidegger 1983, 89.) „Der Feldweg“ spricht nur von *einem* Weg, nicht aber von *dem* Weg, den es zu gehen gilt: Er ist eingebettet in ein „Wegfeld“ als dem Weg in das „Unscheinbare“, von dem Heidegger in seinen letzten unveröffentlichten Manuskripten *Das Vermächtnis der Seinsfrage* spricht (vgl., z. B., Heidegger 2025b, 148)¹⁴ und damit auch terminologisch eine mögliche Verengung der Rezeption seines Textes auf *den* Feldweg unterbindet. Der Weg des Wegfeldes führt in jenes Lassende, für das Heidegger immer wieder das Wort „Quelle“ verwendet oder – vor allem in den Feldweggesprächen – auch ein altes Wort: das „Unvordenkliche“ (vgl., z. B., Heidegger 2007, 231).

1948, also schon ein Jahr vor Erscheinen des „Feldwegs“, notiert Heidegger den nüchternen Satz: „Inzwischen verläuft im Feldweg die Spur von Traktoren. Diese Verwüstung ist in ihrem Bezirk mit ihren Mitteln unaufhaltsam.“ (Heidegger 2015, 51.)¹⁵ Er ist deshalb auch keine Verherrlichung bäuerlicher

263

12 Seitdem die Landwirtschaft industriell und Wachstum eine Frage zureichender Berechnung geworden ist, ist auch der „Dank“, der sich etwa jahrtausendlang in Erntedankfesten manifestiert hat, genauso obsolet geworden wie der feiertägliche Gang des Landmannes. Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang ein Gedanke Wucherer-Huldenfelds: „Ich glaube, es gibt eine Kultur der Freude und es gibt so etwas wie eine Unkultur der Freudlosigkeit. Es will mir scheinen, dass in relativ dürrtigen Lebensumständen einer noch vortechnischen Welt wesentlich mehr Freude da war – das sind aber Kulturen des Festes und Feierns. Feste und Feiern haben den Sinn, sich auf die tiefsten Quellen der Freude zu besinnen. [...] Es ist geradezu Mode oder Pflicht geworden, die Dinge übel zu nehmen und verdrießlich zu erscheinen.“ (Wucherer-Huldenfeld 2009b, 250.)

13 Diese Verheyterung kann auch zum Ort der Erfahrung des Gevierts werden, das Heidegger etwa in seinem Vortrag „Hegel – der Hausfreund“ aus dem Wachsen begreift: „Wir sind Pflanzen, die – wir mögen’s uns gerne gestehen oder nicht – mit den Wurzeln aus der Erde steigen müssen, um im Äther blühen und Früchte tragen zu können.“ (Heidegger 1983, 150.)

14 Vgl. auch: „Weg wohin? in welchem Feld? Weg in die Befugnisgegend – im Feld des Schritts zurück vor den Vorenthalt. Weg durch die Irrnisfuge der Lichtung.“ (Heidegger 2025b, 228.)

15 Heidegger verweigert sich einem optimistischen und pessimistischen Denken ebenso wie Prognosen zur Seinsgeschichte. Dennoch könnte eine Notiz zu denken

Existenz ebenso wie er keine blinde Sehnsucht nach dem Vergangenen oder eine Ideologie des Bestehenden – des „Bestandes“ – ist. Damit wird auch deutlich, dass „Der Feldweg“ kein Festhalten bestimmter historischer Verhältnisse intendiert, sehr wohl aber kann er als eine „gewesene“ – geschichtlich zugeschickte – Erfahrung verstanden werden.

Auf dem Wegfeld, das sich uns geschichtlich je immer neu öffnet und verschließt, werden wir – analog dem Landmann auf seinem Feldweg – „auf wendigem Pfad still durch die Weite des kargen Landes“ (Heidegger 1983, 87) in das Heitere „geleitet“ und vermögen, hörend auf die Stille des Seins, Seltenes zu vernehmen: So sagt Heidegger etwa in Über den Anfang, entgegen unserer Alltagserfahrung: „Nur selten blühen Rosen.“ (Heidegger 2005, 117.) In „Die Sprache im Gedicht“ folgt die Begründung, dass „das Wesenhafte sich in der Stille und jäh und selten ereignet“ (Heidegger 1985, 42). Unscheinbares, das in der Philosophiegeschichte unbeachtet geblieben ist, kommt Heidegger dann in den Blick, z. B. ein schlichter Käfer: „Wenn das Marienkäferchen über Manuskriptblätter eilt...“ (Heidegger 2022, 66.) Dem entspricht, dass

264 Heidegger Heiterkeit nicht im Riesenhaften erfährt und daher den auch in Richtung einer Psychotherapie herausfordernden Satz formuliert: „Die große Freude an den kleinen Dingen lernen – ist eine eigene Kunst der Verwandlung des Da-seins.“ (Heidegger 2014a, 321.) Worin besteht diese Kunst? Und was meint „Verwandlung“? – etwa im Unterschied zum alltäglichen Verständnis von Veränderung? Eine Antwort auf die „Verwandlung“ könnte im Ereignisdenken, eine auf die „eigene Kunst“ – etwa die des Therapeuten – im „Kuinzigen“ gesucht werden.

Über das „Kuinzige“ schreibt Heidegger im „Feldweg“: „In der jahreszeitlich wechselnden Luft des Feldweges gedeiht die wissende Heiterkeit, deren Miene oft schwermütig scheint. Dieses heitere Wissen ist das ‚Kuinzige‘.“ (Heidegger 1983, 90.) Aus der Fülle an Problemstellungen, die dieser Satz enthält, sei nur der Begriff des Kuinzigen herausgegriffen. Heidegger selbst erläutert diesen ungewöhnlichen Begriff: „Die Etymologie des Wortes ‚kuinzig‘ ist nicht

geben: „Die Verwüstung des Himmels wird erst folgen, wenn die planetarischen Luftverkehrsgesellschaften eingerichtet sind und jeder Funktionär der Weltherrschaft sein Privatflugzeug hat.“ (Heidegger 2023a, 813.)

geklärt. Der Gebrauch des Wortes beschränkt sich auf den oberschwäbischen Bereich zwischen Bodensee und oberer Donau.“ (Heidegger 2000, 487.) Fritz Heidegger, der wie sein Bruder Martin dieses Wort angeblich gern benutzte, erklärte auf eine Anfrage:

Kuinzig, das bedeutet, einen hinters Licht zu führen, aber anders als sonst das Wort gebraucht wird. Wenn du im Licht stehst, siehst du nichts; wenn du hinter dem Licht stehst, siehst du alles. Kuinzig sein bedeutet also: sich selbst oder einen anderen hinters Licht führen. (Zimmermann 2005, 152, zit. nach: Kienzler 2008, 191.)

Das Programm der Phänomenologie, sich „die Sachen selbst“ zeigen zu lassen und nicht etwas hinter den Phänomenen zu suchen, erfordert einen Schritt zurück „hinters Licht“: Den Weg in das Dunkle jener Brunnentiefe, aus der die Gestirne sichtbar werden und die schon vor langer Zeit Thales und seinen Nachfolgern Hohn und Spott eingebracht hat (vgl. Blumenberg 1987). In der Sprache des späten Heidegger ist dies der Weg in das Unvordenkliche, in der modalontologischen Sprache der Fundamentalontologie der Weg in die Möglichkeit.¹⁶

265

3. Heyterkeit im Ereignisdenken

Die Verwandlung, von der Heidegger spricht, nennt er Verheyterung. Sie kann im Gegensatz zum Amusement nicht konsumiert werden, und ihre heitere Helle ist anderer Art als das gleißende Licht der Unterhaltungsindustrie. Wenn Heidegger in den *Anmerkungen IV* schreibt: „sich verheytern in das Unscheinbare des Un-Gesprochenen“ (Heidegger 2015, 343), dann weist er in jene Tiefe von Sein und in jene Zeiterfahrung, aus der wir uns als Gabe empfangen und heiter *sein* dürfen. Diese unsere Heiterkeit tragende Erfahrung von Tiefe und Helle sucht Heidegger zu benennen und notiert unter der Überschrift „Alles Wesenhafte ist Heiteres“: „Heiterndes – das zugleich das Bergende des Dunklen Lichtes birgt.“ (Heidegger 2013a, 22.)

¹⁶ Heideggers hier anknüpfendes modalontologisches Verständnis des menschlichen Traums (vgl. Vorlauffer 2024b) konnte von der daseinsanalytischen Psychotherapie produktiv rezipiert werden (vgl., z. B., Dietrich 2015).

Das „Ereignisdenken“ ist dem entsprechend auch keine „Reflexion“, die sich aus dem neuzeitlichen Entwurf von Subjektivität versteht, und das Ereignis selbst ist nichts Vorhandenes bzw. „Objektives“ und kann daher nicht aus unterschiedlichen Perspektiven wie ein vorkommender Gegenstand kritisch beleuchtet und betrachtet werden. Ereignis nennt vielmehr eine Erfahrung, die ein besinnliches Denken zur Sprache bringen will, zugleich aber auch eine Erfahrung, die als Frucht eines besinnlichen Denkens verstanden werden kann. Die Struktur dieses Denkens, das sich als einer „ursprünglichen“ bzw. anfänglichen Erfahrung verdankt weiß und als tautologisches Sprechen – in den Spätschriften spricht Heidegger dann dies noch einmal radikalisiert von „tautóphasis“: „Tautóphasis – statt Tautologie“ (z. B. Heidegger 2025b, 268) – zwar ein sagendes, d. h. ein zeigendes ist, aber sich nicht mit einer konsistenten Begrifflichkeit begnügt, nähert sich einer „ontologischen Mystik“, wie Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld betont (vgl. 1997, 237). Im Rückblick auf die Terminologie von *Sein und Zeit* könnte der Begriff und die Erfahrung des Ereignisses etwa aus der Augenblicklichkeit unseres Existierens verstanden werden. In den *Schwarzen Heften* gibt Heidegger einen diesbezüglichen Hinweis und verbindet diese Erfahrung von Augenblicklichkeit mit der von Stille:

Immer noch hat der Name „Ereignis“ den Beiklang, daß er etwas Hervorstehendes nennt, wenn nicht gar den Ausbruch ins Auffallende und Aufregende des Öffentlichen. Aber das Wort nennt anderes. Wohl nennt es die Jähe, aber die Jähe des Eignens der Enteignis in die Stille. (Heidegger 2015, 412.)

„Stille“ ist Heidegger nicht bloß der Gegensatz zum Lauten, sondern steht in enger Verbindung zu uns selbst, unserem „Selbst-sein“ – und ist, obwohl der Begriff „die Stille“ in *Sein und Zeit* nur ein einziges Mal verwendet wird (vgl. Heidegger 1997, 393), eine tragende Erfahrung des fundamentalontologischen Denkens, in gewisser Weise ein Vorentwurf des Ereignisdenkens (vgl. Vorlauffer 2024a). In einem der *Schwarzen Hefte* schreibt Heidegger so auch am Beispiel des Humors, dass er als die „stille Blüte der Freiheit“ (Heidegger 2015, 182) der „denkenden Haltung“ einbehalten (Vgl. Heidegger 2015, 182)

bleibt.¹⁷ So erfährt nicht nur der Landmann Heiterkeit im und als Feiertag, sondern auch der Philosoph: „Denn im Denken wird die Einsicht in das, was ist, freigegeben, d. h. gefeiert. Besinnung ist nicht Trübsinn, sondern die Heiterkeit, in der sich alles aufheitert, hell wird und durchsichtig.“ (Heidegger 2000, 582.)

Es ist kein Zufall, dass Heidegger im Kontext von Humor bzw. Heiterkeit die Begriffe Stille und Denken verwendet, denn: „Denken ist Hören der Stille“ (Heidegger 2018b, 109). Als Hören der Stille öffnet sich das Denken und erfährt sich selbst aus der Weite und Tiefe des Seins des *Da-seins* als in An-Spruch genommen, angesprochen, radikaler noch: Das Denken des Seins verdankt sich diesem Zuspruch und versteht sich deshalb als Dank. Dass wir Heiterkeit empfangen, sagt Heidegger ausdrücklich in seiner „Tischrede bei der Primizfeier des Neffen Heinrich Heidegger“ (Pfingstsonntag 1954):

Wenn der Mensch sich freut, meint er gewöhnlich, seine Heiterkeit sei die Frucht und eine Folge dessen, daß *er* Freude *empfindet*. Doch in Wahrheit ist es ganz anders. Nur wo dem Menschen zuvor ein heiteres Wesen geschenkt *ist*, kann er sich freuen. Das Heitere hält die Türen offen zu dem, was das Menschenherz im Innersten bewegt und es zum Bleibenden geleitet. Das Heitere führt ins Freie und Lichte. Das Heitere und Frohe selber entspringt jedoch stets einem Licht, das nicht *wir* anzünden. Wir empfangen es vielmehr. Wir stehen darin als Erleuchtete. (Heidegger 2000, 488.)

267

Transformiert in die Sprache von Heideggers Ereignisdenkens könnte man dies so formulieren: Wenn „Es“ wahrheitet, verheitert sich die Welt,

17 „Jemand ist humorlos; das kann bedeuten, daß ihm jeder Humor fehlt; dann ist er ein armer Tropf. Es kann aber auch bedeuten, daß der Humor sich nicht unmittelbar zeigt, weil er nämlich als rein einbehalten bleibt in der denkenden Haltung. Vielleicht ist dieser Humor, der unscheinbare, der allein echte. Wo der Humor laut wird, verrät er sich leicht als Ausflucht und Verschleierung einer tiefen Unsicherheit, der er doch entgangen zu sein meint. Wogegen der unsichtbare Humor gar nicht ins Unsichere und Bedrängte gerät, weil er eine stille Blüte der Freiheit ist. Darum bleibt er selten. Noch seltener wird er erkannt. Daß der Humor das Selbe sein kann wie die gesunde Schwermut, wird nur wenigen Menschen verständlich sein. Der Humorist hat gewöhnlich am wenigsten Humor.“ (Heidegger 2015, 182.)

dann waltet das Ereignis. Deshalb ist Heideggers Schreibweise von Wahrheit als Wahr-heyte (z. B. in: Heidegger 2015, 411) kein literarischer „Spaß“, sondern ein Wink in die Tiefe unserer Erfahrung von Sein als das bzw. die Heytere: „Wahrheit ist die Heytere der Wahr, die das Seiende als das Seiende in das Unverborgene birgt. Die Wahrheit birgt das Sein des Seienden.“ (Heidegger 2015, 400.)

Noch einmal zurückübersetzt in die Frage nach unserer existenzial zu verstehenden Gestimmtheit weist Heidegger in seiner Vorlesung *Hölderlins Hymne „Andenken“* darauf hin, dass es bei einer Grundstimmung wie etwa der Heiterkeit nicht um Gefühlszustände geht, sondern „daß in jeder Grundstimmung die Stimme des Seyns spricht“ (Heidegger 1982, 72).¹⁸ Es mag daher nicht abwegig sein, die von Heidegger angesprochene „Verwandlung“ des Daseins mit dem Ereignis zu verbinden. Verwandlung: Eine Umstimmung der Grundstimmung und Eröffnung der Möglichkeit, die Stimme des Seyns zu hören – und damit auch, sich selbst als Selbst zu erfahren. Über diese Heiterkeit sagt Heidegger in seinen Überlegungen:

268

Die Zuversicht ist nicht an das Vorhandene gekettet und auf kein Seiendes gebaut. Vom Seyn wird sie ereignet als die stets anfängliche und nie in eine Gewöhnung hinabfallende, immer offenere Heiterkeit des langen Mutes zur Wächterschaft über die Bereitung zum Ereignis. Diese Heiterkeit ist stark genug, das Erschrecken vor der Seinsverlassenheit des Seienden in das Wesen der Zuversicht aufzunehmen. (Heidegger 2014a, 156.)¹⁹

Diese Heiterkeit ist ein Testfall für die Philosophie und für unseren Alltag, und nicht zuletzt auch für die Psychotherapie.

18 Vgl. dazu die Notiz in „Stimmung und Grundstimmung“: „Stimmung‘ das ganze Dasein fügend – (nicht gefühlsverkommend).“ (Heidegger 2025a, 204.)

19 Dieser Text ist identisch mit einer längeren Passage aus *Die Geschichte des Seyns* (Heidegger 1998, 212), allerdings fehlt dort die wesentliche Charakterisierung dieser Heiterkeit als „offener“.

Abschließende Gedankensplitter: Verheiterung und das „Kuinzige“ des Therapeuten

Die vorangehenden Überlegungen wollten zeigen, dass das Denken des Ereignens bzw. des Ereignisses und der Verheiterung in einer Nähe zur Frage nach dem Grundgeschehen einer Psychotherapie stehen. Eine Textstelle aus den *Anmerkungen III* mag dies noch einmal belegen: „In den meisten Fällen kehren wir uns an den Aufwand der Hilfsmittel und übersehen das anerkennende Entgegenkommen als das eigentliche Element der Hilfe; denn Helfen ist: ins Eigene verhelfen.“ (Heidegger 2015, 257.) Diese Hilfe ist *eigen-tümlich*. Wenn sie „ins Eigene“ verhilft, macht es aus Patientinnen und Patienten zwar keine Philosophen (vgl. Heidegger 2006, 147), keine *Denker* des Ereignisses, aber sie lässt Menschen im Horizont ihrer Lebensgeschichte erfahren, was im Ereignisdenken des Philosophen zur Sprache gebracht werden will: das *Ereignen* des Ereignisses. Das *philosophische* Denken des Ereignisses versteht sich nicht als *genitivus objectivus*, es ist eher umgekehrt: Das Ereignis selbst gibt sich uns als Denkwürdiges zu denken – sowohl dem Patienten wie dem Philosophen. Das spezifische „Tun“ der Philosophie ist als Dekonstruieren von Begrifflichkeiten und Suche nach einer sachgemäßen Sprache ein Vorbereiten eines Nicht-Tuns: Die „Armut“ ihres Tuns kann sie vielleicht von der Hybris eines sich wissenden Meta-Wissens heilen, und die Erfahrung des Ereignisses mag im Alltag ebenso wie im philosophischen „Betrieb“ oder in den einsamen Studierstuben je und jäh „aufblitzen“.²⁰ Ereignis benennt somit ein Geschehen, in das wir eingelassen sind: Es entspringt nicht einem Wollen, sondern einem Lassen, genauer: dem Zu-Lassen eines Gelassenseins. Bereits die frühe fundamentalontologische Terminologie des Entschlossenseins bzw. der Offenheit unseres Daseins zielt auf dieses Zulassen.

269

Wenn Heidegger in den Feldweggesprächen schreibt: „uns lassend werden wir uns selbst erst zu eigen“ (Heidegger 2007, 231), so kann dieser Hinweis als ein Wink in das Handeln der Psychotherapie gelesen werden und ihr Kuinziges

20 Bedenkt man die im „Blitz“ angedeutete Zeitstruktur des Lassens, so könnte hier der Ort sein, wo Heideggers fundamentalontologisches Denken des Augenblicks und sein Ereignisdenken im Begriff des „Eräugens“ eine neuerliche Radikalisierung erfahren könnten. Wichtige Anmerkungen dazu: Ruin 2002.

benennen.²¹ Demnach geht es dem Therapeuten nicht darum, umzustimmen im Sinne von: Stimmung dialektisch um- und überschlagen zu lassen, denn das wäre Politik, Manipulation, Management. Eine sich an Heideggers Denken orientierende therapeutische Praxis möchte aber eröffnen, zeigen, selber erfahren lassen, lichten und darin: sehen lassen.²² Heidegger erwähnt mehrfach „Stege“ in dieses Ereignis, etwa:

Die Stege sind: das Sanfte
die Anmut
die Gelassenheit
die Stille
das Edelmütige
die Heiterkeit
das Unvergängliche (Heidegger 2013b, 911.)

270 Diese Stege, rezipiert – und verwandelt – im Kontext einer Psychotherapie, sind allesamt gewaltfrei und bezogen auf die Selbsterfahrung der Menschen. Sie eröffnen eine freie Gestimmtheit und darin einen Raum der Selbstbejahung. Es mag eine – empirisch gesehen – seltene Erfahrung sein, die diese Bejahung zu einer heilsamen werden lässt: „Nur selten erfahren wir, daß Es *so* gut ist, wie es ist.“ (Heidegger 2015, 229.) Der Seltenheit dieser seltenen Erfahrung entspricht ihre Tiefe, ihre Präsenz im Entzug. Sie kann nur benannt, aber nicht fixiert oder „festgestellt“ werden und ist kein affirmatives Denken im Sinne einer Rechtfertigung ontischer Verhältnisse, sondern ein Anklang im Denken Heideggers an die Transzendentalienlehre der Metaphysik (vgl. Pöltner 1978, 159–170).

Wo der Therapeut selbst ganz Ohr, gesammelt hörend auf den λόγος präsent ist, vermag er zu „helfen“ und auf einen Weg und ein Wegfeld „geleiten“, wo der Andere sein *Da-sein* zu vernehmen, sich selbst in seiner Existenz anzunehmen vermag. Denn der Therapeut hört dann nicht nur „etwas“,

21 Zur Praxis der daseinsanalytischen Psychotherapie und ihrer Methodologie vgl.: Wucherer-Huldenfeld und Foerster 2005; Wucherer-Huldenfeld 1999; Aigner 2026 und Vorlaufer 2016.

22 Bezeichnend für das Grundverständnis dieser Psychotherapie ist schon der Titel des Buches von Reck (2020): *Sehen- und Hörenlassen, was ist*.

sondern auch und vor allem das Ungesagte des Verlauteten (vgl. Pöltner 2018): das, was als Unsagbares und als Quelle unseres Daseins unser Selbst berührt und „verheytert“.²³

Der therapeutische Weg in diese heilsame Erfahrung ist ein „kuinziger“: Hinters Licht führen, um zu sehen, meint hier ein sich sammelndes (vgl. Dietrich 2024) Hören auf den Anspruch, genauer: auf den An-Spruch unseres Seins, somit die Übernahme der existenzialen Sorge in eine Selbst-Sorge. Der Therapeut, der seine Patientinnen und Patienten hinters Licht in das Dunkle ihrer eigenen Tiefe²⁴ führt und etwa Tod und Trauer oder Schmerz nicht verdrängt oder übermalt, blendet sie nicht, sondern löst Verblendungen und lässt so ein Wahr-heyten zu: Ein Heiter-sein im Sinne einer „wissenden Heiterkeit“, ein Sich-öffnen für die Weite des Daseins (vgl. Wucherer-Huldenfeld 1993). In den unveröffentlichten Manuskripten „Stimmung und Grundstimmung“ notiert Heidegger über „Helle und ‚Heiterkeit‘“: „beschwingte Offenheit des Gemütes für das *Ganze* des Seienden“ (Heidegger 2025a, 223). In diesem Offenen für das Ganze von Welt und Mitwelt können Patientinnen und Patienten die „heiteren“ Masken der „maskierten Depression“ ablegen und so dem Anspruch, unter dem sie stehen, entsprechen, auf die „Entlastung“ der Heiterkeitsindustrie verzichten, um eine seltene Verheyterung zu erfahren. Denn dieser Verzicht, so könnte man mit den Schlussworten aus dem „Feldweg“ auch unsere Überlegungen schließen, „nimmt nicht. Der Verzicht gibt. Er gibt die unerschöpfliche Kraft des Einfachen.“ (Heidegger 1983, 90.)

271

23 Davon ausgehend könnte vielleicht eine Brücke von Heideggers Frage der Heiterkeit zum Denken Wucherer-Huldenfelds errichtet werden, der in seinem monumentalen Werk *Philosophische Theologie im Umbruch* schreibt: „Je mehr es uns um das Offensein (d. h. auch Ent-schlossen-sein) für das Fassungslose als Quelle des zu Fassenden geht, desto lebendiger sind wir.“ (Wucherer-Huldenfeld 2025, 538.) Diese „lebendigere“ Weise des Daseins könnte das sein, woraufhin sich uns im Feldweg die Heiterkeit als das „Tor zum Ewigen“ öffnet (Heidegger 1983, 90).

24 Deshalb wird in der daseinsanalytischen Psychotherapie dem Traum eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Vgl. neben den „Klassikern“ Boss 1953 und Boss 1975 auch, z. B.: Padrutt 1991; Dietrich 2015 und Vorlauffer 2024b.

Bibliography | Bibliografija

- Adorno, Theodor W. 1981. *Dialektik der Aufklärung. Gesammelte Schriften 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1990. „Ist Kunst heiter?“ In T. W. Adorno, *Noten zur Literatur. Gesammelte Schriften 11*, 599–606. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Aigner, Charlotte. 2026. „From a Discursive Bed of Prodigal Living to a Confessional Apparatus? The Analytic Couch: The Pros and Cons of Its Use and What Daseinsanalysis Has to Say About It.“ *Daseinsanalyse 2026* (in Druck).
- Blumenberg, Hans. 1987. *Das Lachen der Thrakerin. Eine Ugeschichte der Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Borges-Duarte, Irene. 2021. „Cuidado e bom humor em Heidegger. A via da Heiterkeit.“ *Studia Heideggeriana* 10: 211–224. DOI: 10.46605/sh.vol10.2021.151.
- Boss, Medard. 1953. *Der Traum und seine Auslegung*. Bern: Hans Huber.
- . 1975. „Es träumte mir vergangene Nacht...“ *Sehübungen im Bereiche des Träumens und Beispiele für die praktische Anwendung eines neuen Traumverständnisses*. Bern: Hans Huber.
- . 1977. „Zollikoner Seminare.“ In *Erinnerung an Martin Heidegger*, hrsg. von G. Neske, 31–51. Pfullingen: Neske.
- 272 Dietrich, Stephan. 2015. „Das Hüten der Nacht.“ *Daseinsanalyse* 31: 157–166.
- . 2024. „„Sammlung“ als psychotherapeutische Propädeutik und therapeutische Grundhaltung.“ *Psychotherapie Forum* 28: 105–110. <https://doi.org/10.1007/s00729-024-00270-2>.
- Häffner, Gerd. 1996. *In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Heidegger, Martin. 1976. *Wegmarken*. GA 9. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1977. *Sein und Zeit*. GA 2. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1981. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. GA 4. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1982. *Hölderlins Hymne „Andenken“*. GA 52. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1983. *Aus der Erfahrung des Denkens*. GA 13. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1985. *Unterwegs zur Sprache*. GA 12. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1986. *Seminare*. GA 15. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1998. *Geschichte des Seyns*. GA 69. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2000. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. GA 16. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2005. *Über den Anfang*. GA 70. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2006. *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*. Frankfurt am Main: Klostermann.
-

-
- . 2007. *Feldweg-Gespräche (1944/5)*. GA 77. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2013a. *Zum Ereignis-Denken*. GA 73.1. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2013b. *Zum Ereignis-Denken*. GA 73.2. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2014a. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*. GA 94. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2014b. *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939/41)*. GA 96. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2015. *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942–1948)*. GA 97. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2018a. *Zu eigenen Veröffentlichungen*. GA 82. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2018b. *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/49–1951)*. GA 98. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2022. *Vorläufiges I-IV (Schwarze Hefte 1963–1970)*. GA 102. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2025a. *Raum und Zeit. Stimmung und Grundstimmung. Über Marx*. GA 103. *Ergänzungsband I*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2025b. *Vermächtnis der Seinsfrage*. GA 105. *Ergänzungsband III*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Kiedaisch, Petra, und Jochen A. Bär. 1997. „Heiterkeitskonzeptionen in der europäischen Literatur und Philosophie. Einführung in die Geschichte eines Begriffs und seine Erforschung.“ In *Heiterkeit. Konzepte in Literatur und Geistesgeschichte*, hrsg. v. P. Kiedaisch und J. A. Bär, 7–30. München: Wilhelm Fink.
- Kienzler, Wolfgang. 2008. „Kuinzig – Heideggers Umgang mit einem Wort.“ *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 33 (2): 191–194.
- Leidlmaier, Karl. 1991. *Künstliche Intelligenz und Heidegger. Über den Zwiespalt von Natur und Geist*. München: Wilhelm Fink.
- Padrutt, Ania. 1991. „Träume – nicht Schäume, sondern die Woge selbst. Zur praktischen Anwendung von Heideggers Traumverständnis.“ *Daseinsanalyse* 8: 43–56.
- Padrutt, Hanspeter. 1988. „Der Sinn des in ‚Sein und Zeit‘ genannten Verfallens.“ *Daseinsanalyse* 5: 310–331.
- Pasolini, Pier Paolo. 1975. *Freibeuterschriften. Über die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft*. Berlin: Wagenbach.
- Pöltner, Günther. 1978. *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*. Wien: Herder.
- . 2018. „Das Hören auf das Ungehörte und seine Bedeutung für die Praxis der Psychotherapie.“ *Daseinsanalyse* 34: 19–28.
- Reck, Hansjörg. 2020. *Sehen- und Hörenlassen, was ist. Der phänomenologisch-hermeneutische Ansatz in der Psychotherapie*. Berlin: LIT Verlag.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
-

- Ruin, Hans. 2002. „The Moment of Truth: *Augenblick* and *Ereignis* in Heidegger.“ In *Heidegger Reexamined. Vol. 3: Art, Poetry, and Technology*, hrsg. von H. Dreyfus und M. Wrathall, 235–248. Routledge: New York.
- Vorlauffer, Johannes. 2016. „Heideggers Ereignisdenken und therapeutische Diagnostik. Prolegomena zu einem Vorverständnis diagnostischen Handelns.“ *Daseinsanalyse* 32: 116–132.
- . 2024a. „Denken ist Hören der Stille.‘ Ein phänomenologischer Versuch zu Martin Heideggers Begriff der ‚großen Stille.‘“ *Heidegger Studies* 40: 29–51. <https://doi.org/10.3790/heist.2024.362285>.
- . 2024b. „Wachsein für Träume. Modalontologie und Hermeneutik bei Martin Heidegger.“ *Studia philosophica* 71 (1): 7–21. <https://doi.org/10.5817/SPH2024-1-2>.
- . 2025. „Über die Nähe zu den Dingen. Versuch einer Annäherung an den Begriff der Nähe bei Martin Heidegger.“ *Studia philosophica* 72 (1): 8–24. <https://doi.org/10.5817/SPH2025-1-2>.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl. 1993. „Die Weite des menschlichen Da-seins in ihrer Bedeutung für die Psychotherapie.“ *Daseinsanalyse* 10: 1–13.
- . 1994. „Über die Wahrheit der Psychoanalyse Freuds.“ In A. K. Wucherer-Huldenfeld, *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien. Bd. 1: Anthropologie, Freud, Religionskritik*, 305–323. Wien: Böhlau.
- 274 ---. 1997. „Heideggers letzter Gott ‚gegen‘ den christlichen Gott. Unterwegs zu einem Gespräch.“ In A. K. Wucherer-Huldenfeld, *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien. Bd. 2: Atheismusforschung, Ontologie und philosophische Theologie, Religionsphilosophie*, 219–242. Wien: Böhlau.
- . 1999. „Freiheit und Befreiung in der Daseinsanalyse.“ *Daseinsanalyse. Phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie, Sonderausgabe. Bd. 15*: 211–223.
- . 2009a. „Maskierte Depression und ‚Trägheit‘ in der klassischen Achtlasterlehre. Zur Aktualität der Frühgeschichte christlicher Spiritualität und ‚Psychotherapie.‘“ In *Befreiung und Gotteserkenntnis*, hrsg. von K. Baier, 71–101. Wien: Böhlau.
- . 2009b. „Ein Versuch über die Freude.“ In *Befreiung und Gotteserkenntnis*, hrsg. von K. Baier, 249–256. Wien: Böhlau.
- . 2025. *Philosophische Theologie im Umbruch. Dritter Band. Wegbahnungen. Notwendigkeit, Möglichkeit und Sinn eines phänomenologischen Aufweises des ‚Daseins‘ Gottes aus ursprünglicher Erfahrung. Zur Methodologie und Logik philosophischer Theologie*. Wien: Böhlau.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, und Hans-Dieter Foerster. 2005. „Daseinsanalyse.“ In *Psychotherapeutische Diagnostik. Leitlinien für den neuen Standard*, hrsg. von H. Bartuska et al., 75–78. Wien: Springer.
- Zimmermann, Hans Dieter. 2005. *Martin und Fritz Heidegger. Philosophie und Fastnacht*. München: C. H. Beck.



Phainomena 34 | 134-135 | November 2025

Witold Plotka – Andrej Božič (Eds.)

The Thought of Leopold Blaustein in Context. Critical Essays and Materials

Witold Plotka | Aleksandra Gomulczak | Amadeusz Citlak
| Wojciech Starzyński | Hicham Jakha | Daniele Nuccilli
| Magdalena Gilicka | Filip Borek | Filip Gołaszewski | Leopold
Blaustein | Małgorzata Hołda



Phainomena 34 | 132-133 | June 2025

Transitions | Prehajanja

Dean Komel | Paulina Sosnowska | Jaroslava Vydrová | Da-
vid-Augustin Mândruț | Manca Erzetič | Dragan Prole | Min-
daugas Briedis | Irakli Batiashvili | Dragan Jakovljević | Jo-
hannes Vorlauffer | Petar Šegedin | Željko Radinković | René
Dentz | Malwina Rolka | Mimoza Hasani Pllana | Audran
Aulanier | Robert Gugutzer | Damir Smiljanić | Silvia Dadà



Phainomena 33 | 130-131 | November 2024

Dean Komel – Alfredo Rocha de la Torre – Adriano Fabris (Eds.)

Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism

Damir Barbarić | Jon Stewart | Cathrin Nielsen | Ilia Inishev
| Petar Bojanić | Holger Zaborowski | Dragan D. Prole | Su-
sanna Lindberg | Jeff Malpas | Azelarabe Lahkim Bennani |
Josef Estermann | Chung-Chi Yu | Alfredo Rocha de la Torre
| Jesús Adrián Escudero | Veronica Neri | Žarko Pačić | Werner
Stegmaier | Adriano Fabris | Dean Komel

