

【논문】

Heideggers hermeneutische Phänomenologie des faktischen Lebens

Gander, Hans-Helmuth*

Heideggers Frühwerk, soweit es uns im Nachlaß überliefert ist, liegt inzwischen im Rahmen der Gesamtausgabe geschlossen vor. Um es mit Otto Pöggeler, d. h. mit dem Titel eines der bekanntesten Werke der Heidegger-Forschung zu sagen, öffnet sich damit der Denkweg Martin Heideggers bis in seine Anfänge nach dem Ersten Weltkrieg. Dabei zeigt sich uns inzwischen auch genauer, daß der von Gadamer vermutete ‚eine Weg Heideggers‘ in sich eine Vielfalt von Wegen beschließt.

Der Reichtum der für Heideggers Denken so fruchtbaren Jahre zwischen 1919 und 1923 / 24 fand mit Recht in den letzten Jahren eine zunehmend breitere Resonanz. Im Zentrum des Interesses stand dabei insbesondere die aus Heideggers Anfängen heraus nun möglich gewordene Klärung der Genese der Konzeption von „Sein und Zeit“.¹⁾ Auch wenn sich das Zusammenhängende und miteinander Verbundene

* Freiburg

1) Vgl. dazu Th. Kisiel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley / Los Angeles / London 1993; Th. Kisiel / J. van Buren (Ed.): *Reading Heidegger from the start*. Essays in His Earliest Thought. New York 1994.

der Denkmotive, die in Richtung seines Hauptwerkes verweisen, keinesfalls bestreiten läßt, möchte ich in der Folge jetzt und stärker vielleicht, als Heidegger dies womöglich selbst sich zugeben würde, das Eigenständige des frühen Denkens hervorheben. Sachlich läßt sich diese Akzentuierung des Frühwerkes in seinem Eigenwert u. a. dadurch motivieren und rechtfertigen, daß sich in Heideggers Konzeption einer Phänomenologie des Lebens Anschlußmöglichkeiten finden lassen zu jenem gegenwärtig nicht nur in Deutschland geführten philosophischen Diskurs, der von dem wiedererstarkten philosophische Interesse an anthropologischen Fragestellungen geleitet wird.

Schon ein erster Blick in seine frühe Vorlesungen zeigt uns, daß Heidegger in deutlichem Anklang an Motive der Lebensphilosophie, insbesondere an solche von Nietzsche und Dilthey hier eine Phänomenologie als Urwissenschaft des Lebens konzipiert. Diese intendiert darin, wie noch genauer zu sehen sein wird, ein Verständnis von Ontologie, das sich, wie Heidegger selbst betont, „als Anthropologie“ (Heidegger 1994: 279) bezeichnen läßt. Allerdings hat das Heideggersche Verständnis von Anthropologie in der Bestimmung des Seins des Menschen bereits von Beginn an den traditionellen Vernunftprimat der Bewußtseinsphilosophie verabschiedet. Stattdessen ist Anthropologie hier aus dem von Heidegger mit dem programmatischen Stichwort dieser Jahre bezeichneten Ansatz einer Hermeneutik der Faktizität heraus gedacht. Im Unterschied zum zeitgenössischen Neukantianismus ist für Heidegger Faktizität dabei nicht der Gegenbegriff zur Logizität als dem philosophischer Reflexion allein zugänglichen Bereich, so daß Faktizität nichts anderes als die, ‚nackte Unbestimmtheit‘ oder ‚pure Tatsächlichkeit‘ bezeichnen kann. Demgegenüber fasst der programmatisch hochaufgeladene Terminus Faktizität bei

Heidegger begrifflich das vortheoretische Leben. Bestimmt durch Kontingenz und Individualität bezeichnet Faktizität in Heideggers Worten „den Seinscharakter, unseres‘ ,eigenen‘ Daseins“ (Heidegger 1988: 7).

Als Ausgangspunkt für Überlegungen, die Heideggers programmatischen Ansatz beim vortheoretischen Leben angemessen interpretieren wollen, kann man den Blick zunächst auf den vermeintlich schlichten Sachverhalt lenken, daß menschliches Leben sich u. a. dadurch auszeichnet, daß es sich immer schon in situative Kontexte versetzt findet, die es mit und für seine Existenz deuten muß. Dabei heißt, etwas zu verstehen immer auch, sich selbst zu verstehen. Was damit angesprochen ist, zeigt sich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß im Gefolge der von Heidegger vollzogenen ontologischen Wende der Hermeneutik das Verstehen als die eigenste Seinsweise des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses bestimmt wird. Worum es mir in meinem Vortrag im folgenden geht, ist eben, diesen Verständigungsprozess näher zu beleuchten.²⁾

Im Zentrum steht dabei der Zusammenhang, in dem sich das Etwas-Verstehen mit dem Sichverstehen verschränkt. Er soll im Begriff der Situation profiliert werden. Dahinter steht die These, daß mit der genannten Ontologisierung des Verstehens nicht allein die Seinsverfassung des Menschen bestimmt wird. Denn mit dem Verstehen als dem Sichverstehen auf die eigenen Möglichkeiten wird zugleich auch der Wirklichkeitsraum indiziert, in dem sich das Verstehen als Lebensvollzug bewähren muß. Bei diesem Wirklichkeitsraum

2) Für eine in historischen wie systematischen Bezügen weiterausgreifende Untersuchung dieser Problematik vgl. vom Verf.: *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*. Frankfurt / M. 2001.

handelt es sich um den lebensweltlichen Kontext, in dem das leistende Verstehen als Situationsbewältigung sich bewahrheitet. Was sich aus der reflexiven Thematisierung dieses Sachverhaltes als These für meine nachfolgenden Erörterungen ergibt, läßt sich so formulieren: Die von Heidegger in der frühen Periode seines Denkens als ‚Ursprungswissenschaft des Lebens‘ konzipierte hermeneutisch ansetzende Phänomenologie des Lebens arbeitet zugleich an einer lebensweltorientierten Philosophie als Hermeneutik der Situation. Als solche schreibt sie darin konstitutiv die Tendenz auf eine Hermeneutik des Selbst fest.

Meine weiteren Ausführungen gliedern sich von daher in drei Gedankenschritte. In einem *ersten Teil* wird das Vollzugsverständnis der Heideggerschen Phänomenologie des Lebens im Ausgang des von ihr in Ansatz gebrachten existenziellen Erfahrungsbegriffes beleuchtet. Der damit zugleich vergewisserte ontologische wie epistemologische Status dieser auf die Lebenswelt hin orientierten hermeneutischen Phänomenologie weist in Richtung und Ansatz des Situationsbegriffes. Ihn thematisiert der *zweite Teil*, in dem ich in gebotener Kürze einen Aspekt von Heideggers Analyse des Umwelterlebnisses behandle. Das von Heidegger hier ausgearbeitete faktizitätshermeneutische Situationsverständnis verweist im sogenannten Durchdringungszusammenhang von Um-, Mit- und Selbstwelt auf die Frage nach dem Selbst, die im abschließenden *dritten Teil* meiner Ausführungen konturiert werden soll.

I .

Ich komme damit zum *ersten Teil* meiner Überlegungen, in denen

ich das *Vollzugsverständnis der Phänomenologie des Lebens* im Blick auf den für sie konstitutiven *existenziellen Erfahrungsbegriff* untersuchen möchte. Das Grundproblem seiner Phänomenologie Lebens sieht Heidegger in der Aufgabe, das Sein des faktischen Lebens zu erkennen und in seinen Strukturen aufzuweisen. Sofern nach Heidegger die „radikale Seinsproblematik des Lebens“ (H 1989, 246) sich in der Faktizität als dem, wie er sagt, „Seinscharakter, unseres‘, eigenen Daseins“ (H 1988,7) zentriert, ist deren philosophische Interpretation Aufgabe einer „Ontologie der Faktizität“ (H 1989, 246). Wichtig ist dabei, daß der so in Ansatz gebrachte Ontologiebegriff vollständig auf die Frage nach dem menschlichen Sein zielt. In diesem Sinne ist die Seinsfrage des frühen Heidegger primär als eine anthropologische oder auch hermeneutisch existenzielle Seinsfrage zu fassen. Sie unterscheidet sich von daher trotz thematischer Überschneidungen deutlich von der in „Sein und Zeit“ ausgearbeiteten fundamentalontologischen und ebenso von der späten aletheiologischen Seinsfrage, in denen beide Male die Analytik des menschlichen Seins keinen Selbstzweck mehr besitzt.

Statt auf dem Husserlschen Weg der Reduktionen in eine Sphäre des unwandelbar idealen Ich vordringen zu wollen, bildet Heidegger seinen phänomenologischen Ansatz aus, indem er auf vortheoretische Erfahrungen rekurriert. Mit anderen Worten sucht er das faktische Leben von ihm selbst her, also aus seinen eigenen Möglichkeiten her auf sich selbst hin herauszustellen. Der Erfahrungsbegriff fungiert somit als Basis hermeneutischen Philosophierens. Vom Ansatz her ist die so begriffene Erfahrung demnach bereits eine existenzielle. Das heißt, dem hermeneutisch als kontingent und individuell bestimmten Erfahrungsbegriff geht es nicht um den essentialistischen Aufweis

der allgemeinen Bedingungen von ‚Erfahrung überhaupt‘. Vielmehr handelt es sich bei existenziellen Erfahrungen um ontisch konkrete Geschehnisse eines einzelnen Menschen. Diese Erfahrungen zeichnen sich dadurch aus, daß sie dem jeweilig erlebenden Ich weder als Objekt gegenüber treten noch im Range bloßer Akzidenz erscheinen, wie es z. B. im Blick auf die Ordnung der reinen Vernunft ein transzendentaler Standpunkt nahelegt. So sind die existenziellen Erfahrungen dadurch bestimmt, daß ich sie jeweils bin und nicht nur sie habe. In diesem Sinne sind Erfahrungen immer schon Selbsterfahrungen, in denen ich mich zu mir selbst verhalte, ohne daß ich in diesem existenzial-apriorischen Zusammenhang die Möglichkeit besitze, mich davon zu dispensieren.

Der Erfahrungsbegriff, der in diesem Sinne fundamental am Grunde menschlichen Existierens auf das Selbstverhältnis verweist, ist in seiner Vollzugsstruktur immer schon auf Situationen bezogen. Ich mache folglich Erfahrungen nur in situativen Zusammenhängen, und die nach Heidegger durch eine „relative Geschlossenheit“ (H 1987, 206) gekennzeichneten Situationen kreieren in sich dann zugleich wieder neue Erfahrungsmöglichkeiten für mich. Damit wird unterstrichen, daß Heidegger von Beginn an Verstehen nicht primär als eine kognitive Weise von Erkenntnis ansetzt, sondern als jene Seinsweise begreift, die den Vollzugssinn menschlichen Lebens bezeichnet. Als Vollzug sind die wesensmäßig selbstbezogenen Lebensweisen immer schon vertraut bzw. verstanden, welches Verstehen Heidegger in „Sein und Zeit“ (§31) bekanntlich dann als ‚Seinkönnen‘ entfaltet hat.

Sofern der Mensch in das faktische Leben so einbezogen ist, daß als Vollzug das Selbst sich in der Lebenswelt konstituiert, wird

entsprechend die Bedeutung des Ausdrucks ‚Leben‘ philosophisch bestimmbar und d. h. erkannt auf dem Wege eines hermeneutisch interpretierenden Vollzugswissens der Habe des Lebens selbst. Heidegger stellt sich von daher die Aufgabe, „Grundsituationen [aufzudecken], in denen sich die Totalität des Lebens ausdrückt“ (H 1993, 231), so daß er es als sein Hauptproblem ansieht, „die ursprüngliche Form des Erfassens des Lebens selbst“ (ebd., 248) aufzuweisen.

Mit diesem Ausgang vom faktischen Leben vollzieht Heidegger eine gegenüber Husserls Konzeption der Phänomenologie entscheidende *Neuansetzung*, indem er Husserls grundlegendes Prinzip der Prinzipien³⁾ umdeutet zur, wie Heidegger betont, *nichttheoretischen* „*Urintention des wahrhaften Lebens*“ (H 1987, 110). Als solche ist sie für Heidegger die „*Urhaltung des Erlebens und Lebens als solchen, die absolute, mit dem Erleben [wie er sagt] selbst identische Lebenssympathie*“ (ebd.). Seine Ausrichtung hat dieser „*Urhabitus*“ (ebd.) nicht mehr im Aufweis des reinen Bewußtseins. Und folglich ist es auch nicht die erkenntnistheoretische Reflexion, die nach Heidegger das „*sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens*“ (ebd., 117) erfaßt. Das geschieht vielmehr in dem, was Heidegger als die „*verstehende, die hermeneutische Intuition*“ (ebd.) skizziert. Er bestimmt sie als das intuitive mit sich selbst vertraute „*Verhalten zu etwas*“ (ebd., 112). Das Etwas ist dabei aber nicht Objekt und auch nicht ein

3) „Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär [...] darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen“ (E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana Bd. III. Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag 1976, 51).

durch Theoretisierung formalisiertes Etwas. Vielmehr faßt Heidegger den Sinn dieses Etwas als „Erlebares überhaupt“ (ebd., 115) und bezeichnet damit, wie er es nennt, den „Index für die höchste Potentialität des Lebens“ (ebd.).

Die mit Blick auf diesen komplexen Sachverhalt verbundene Aufgabe der hermeneutischen Intuition will das Leben aus sich selbst heraus erfassen. Dies erfordert als philosophische Grundhaltung, wie es am Ende seiner Vorlesung aus dem Winter 1919/20 heißt, den Eros. Ihn bestimmt Heidegger als „ein sich Loslassen in die letzten Tendenzen des Lebens und ein Zurückgehen in seine letzten Motive“ (H 1993, 263). In diesem Sinne drängt Philosophie für Heidegger auf die Konkrektion, und zwar nicht wie in einem Anwendungsfalle irgendwie nachträglich. Vielmehr gewinnt die Konkrektion, die sich als lebensweltlich situativer Kontext zeitigt, ihre herausragende Bedeutung, weil die hermeneutische Philosophie die Verweisung auf Konkrektion in sich selbst trägt. Das heißt, daß das Verstehen als kategoriale Interpretation nach seinem eigenen „Vollzugs- und Zeitigungssinn in die Konkrektion führt.“ (H 1985, 31) Das Sichloslassen ins faktische Leben als, wie Heidegger betont, „Grundhaltung [...] des lebendigen Mitgehens mit dem echten Sinn des Lebens,“ (H 1993, 23) dient dabei zugleich einer „Vertiefung des Selbst in seine Ursprünglichkeit“ (ebd., 263). Damit formuliert sich das immanente Telos dessen, was für Heidegger in der Idee der Phänomenologie qua Ursprungswissenschaft vom Leben als Haltung des, wie er es nennt, „SichEinstellens in die lebendigen Motivationen und Tendenzen des Geistes“ (ebd., 24) beschlossen liegt. So gesehen konturiert Heideggers frühe Konzeption der Phänomenologie des Lebens im Ansatz bereits eine, wie noch zu

sehen sein wird, Hermeneutik des Selbst.

Für Heideggers Position ist entscheidend, daß für die strukturelle Klärung der Frage nach dem Selbst sich dessen individueller Charakter als fundiert erweist in einem historisch vorgezeichneten Erfahrungshorizont. In ihm entdeckt die hermeneutische Reflexion hinsichtlich der existenziellen Erfahrungen sowohl den Möglichkeitsgrund wie die Vollzugswirklichkeit und in eins damit auch ihren eigenen Erkenntnisboden. Was die wirkungsgeschichtliche Reflexion in diesem Sinne dann leistet, ist, die Frage nach dem Selbstverhältnis als Aufgabe einer, wie Heidegger es nennt, „Hermeneutik der Lage“ (H 1988, 29) zu exponieren. Damit verbindet sich, daß die „Auslegung [...] [jeweils] im Heute [ansetzt], d. h. [mit Heideggers Worten] in der bestimmten durchschnittlichen [d. i. alltäglichen] Verständlichkeit, aus der die Philosophie lebt und in die sie zurückspricht“ (ebd., 17).

Dieser Situationsbezug bedeutet, die Konstitutionsbedingungen des jeweils konkreten Erfahrungsboden im Geflecht der (Wirkungs) geschichte aufzudecken. Geschichte nämlich ist für Heidegger das „Organon des Lebensverstehens“ (H 1993, 256). Was damit gemeint ist, wird einsichtig, wenn man sich klar macht, daß für die Phänomenologie des faktisch historischen Lebens eine zentrale Aufgabe darin besteht, im Blick auf die Selbsterfahrung Konstitutionsanalyse zu betreiben. Dabei zeigt sich, daß die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis ihrerseits geschichtliche sind. Es geht folglich darum, zu sehen, daß die vorstrukturierenden Konstitutionsbedingungen etwas sind, was in der ontisch existenziell erfahrenen kulturell historischen Lebenswelt sich ausbildet. So gesehen gehören die unsere gegenständliche Erfahrung

vorzeichnenden Erkenntnisbedingungen historisch jener Lebenswelt zu, deren Gegenstände sie in ihrer konkreten Erfahrbarkeit strukturieren.

II.

Heidegger verdeutlicht diesen Zusammenhang – und damit komme ich zum zweiten Teil meines Vortrages - im Sommer 1919 in einer Analyse des sogenannten Umwelterlebnisses. Das Beispiel, das Heidegger wählt, ist das beim Betreten eines Hörsaals erblickte Katheder. Seine Ausgangsfrage lautet dabei: Was sehe ich? Von Beginn an wehrt Heidegger entschieden die Auffassung eines wahrnehmungstheoretisch explizierbaren Fundierungszusammenhanges ab, „als sähe ich [wie Heidegger ausführt] zuerst braune, sich schneidende Flächen, die sich mir dann als Kiste, dann als Pult, weiterhin als akademisches Sprechpult, als Katheder gäben, so daß ich das Kathederhafte gleichsam der Kiste aufklebte wie ein Etikett“ (H 1987, 71). Für Heidegger ist das mißdeutende Interpretation. Positiv bestimmt sich für ihn hingegen das Erlebnis so: „Ich sehe das Katheder gleichsam in einem Schlag; ich sehe es nicht isoliert, ich sehe das Pult als für mich zu hoch gestellt [...], ich sehe das Katheder in einer Orientierung, Beleuchtung, einem Hintergrund“ (ebd.).

Das Beispiel präludiert in Struktur und Gehalt deutlich der aus „Sein und Zeit“ weithin bekannten Analyse der Umweltlichkeit, d. h. es macht klar, daß mir Umweltliches nicht für sich gegeben ist, sondern einzig in seiner Bedeutsamkeit für mich. Ich bin im Kathedersehen, wie Heidegger betont, „mit meinem vollen Ich dabei“ (ebd., 75). Mit dem Ereignischarakter unterstreicht er folglich,

daß das Umweltliche in bezug auf sein Erleben die, wie er betont, „genuine Selbstausweisung in sich selbst“ (ebd., 91) hat. Denn im Erleben offenbart sich mir sein Bedeutungscharakter unmittelbar und gleichsam in einem Schlage.

Das im Kontext des Kathedersehens angesprochene Als nennt Heidegger an anderer Stelle bezeichnenderweise „das Als der Bedeutsamkeit“ (H 1993, 114). Diese Als der Bedeutsamkeit ist ein, wie er sagt, „notwendig immer situationsentwachsenes historisches“ (ebd.). Das so bestimmte Strukturmoment bezeichnet in diesen frühen Vorlesungen nichts anderes als jenes bekannte hermeneutische Als, das in „Sein und Zeit“ im Unterschied zum apophantischen Als von Heidegger als Konstituens der fundamentalen vorthoretischen Seinsweise der Auslegung, in der sich der Mensch ja beständig bewegt, zum Aufweis gebracht wird. Entscheidend ist für Heidegger hierbei, daß jegliches vorprädikative schlichte Sehen von Dingen selbst immer schon verstehend-auslegend ist.

Daß und wie vom Auslegenden her das Auszulegende in seinen Verweisungsbezügen vorverstanden sein muß, um sich in seiner Dienlichkeit zu erschließen, präzisiert der frühe Heidegger im gewählten Beispiel des Kathedersehens mit dem Mittel einer Selbstanfrage. In ihrem Gefolge wird das umweltlich erlebende Ich in seinen das auslegende Verstehen allererst konstituierenden Möglichkeiten offengelegt. Heidegger fragt sich, ob dieses ‚Erfassen des Katheders in einem Schlag‘ zuletzt nicht allein unter der Voraussetzung einer Teilhabe an der eigenen akademischen Lebensform bestimmt ist. Den Einwand stützt er durch den Hinweis auf einen Schwarzwaldbauern, der den Hörsaal betreten könnte, ohne zu wissen, daß dies da ein Katheder ist bzw. so heißt. Heidegger verschärft das noch, indem er sich

einen Senegalesen assoziiert, der unversehens aus seiner Hütte im Gral hierher versetzt dem Katheder in völliger Unkenntnis seiner Dienlichkeit gegenübersteht.

Bei diesen Beispielen geht es Heidegger darum, zu zeigen, daß auch eine mangelnde oder gar fehlende Vertrautheit mit dem akademischen Lebenszusammenhang, also der Fall eines nicht sinnqua bedeutsamkeitserschlossenen Erlebens von umweltlich Begegnendem, jetzt aber nicht dazu führt, daß anstelle des Katheders nun einzig Farbkomplexe und Flächen gesehen werden. Denn auch der Schwarzwaldbauer sieht nach Heidegger den vor ihm befindlichen „Gegenstand als mit einer Bedeutung behaftet“ (H 1987, 71). Er sieht nämlich, wie Heidegger betont, „den Platz für den Lehrer“ (ebd.). Und der hier von Heidegger als Beispiel des Exotisch-Fremden zitierte „nichtwissenschaftliche [aber, wie er betont] (nicht [darum]: kulturlose) Senegalneger“ (ebd., 72) sieht das Katheder entsprechend der apriorisch existenzialen Auslegung nicht als bloßes Etwas, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach „als ein Etwas, mit dem er nichts anzufangen weiß“ (ebd.). Das aber heißt, daß so individuell auch und womöglich grundverschieden das Sehen von so etwas wie einem Katheder ausfallen mag, so eignet doch dem umweltlichen Erleben per se ein „bedeutungshafte Moment“ (ebd.). Wichtig zu beachten ist, daß dieses ‚bedeutungshafte Moment‘ nicht als ein dem erstgegebenen Gegenstand zusätzlich aufgelagerter Bedeutungscharakter begriffen werden darf.

Von hier aus formuliert sich für Heidegger die Grundeinsicht, daß, wie er sagt, das „Bedeutungshafte des ‚zeuglichen Fremdseins‘ und das Bedeutungshafte ‚Katheder‘ [...] ihrem Wesenskern nach

absolut identisch“ (ebd.) sind. Das dergestalt identisch Bedeutungshafte hat seinen Wesenskern im Potential seiner das Umweltliche konstituierenden Bedeutsamkeit als formaler Struktur allen umweltlichen Erlebens. Da sie immer die eines Bedeutsamen für jemanden ist, gibt sie sich im Bezug auf den umweltlich Erlebenden entweder erschlossen oder verschlossen. Damit kommt zugleich ein weiterer entscheidender Aspekt zum Tragen. Denn im Aufweis des unterschiedlich gearteten bedeutungshaften Momentes konturiert sich als erkenntnis- wie verhaltensfundierender Aspekt die Differenz der Bedeutsamkeit als Unterschied der Lebenswelten. In diesem Sinne ist also die Lebenswelt in sich immer schon zugleich plural und kontingent verfaßt und als diese kulturelle Sinnbezugsvielfalt durch und durch historisch bestimmt. Dabei ist es die jeweils konkrete Lebenswirklichkeit, die in ihrer Bedeutsamkeit die Sinnerschlossenheit des jeweiligen Umwelterlebens konstituiert.

Auf der Ebene des Beispiels heißt das, daß der Senegalese aus seinem eigenen nichtwissenschaftlich geprägten geschichtlichen Erfahrungshorizont heraus, innerhalb dessen sich seine Deutungskategorien ausbilden, wesensmäßig das Katheder nicht als ein solches zu begreifen vermag. Die wissenschaftliche Lebenswelt bleibt auf der Ebene des gewählten Beispiels in ihren Bedeutungszusammenhängen für ihn unentdeckt und in ihrer Unzugänglichkeit fremd. Die angesprochene Entdeckbarkeit charakterisiert zugleich auch den qualitativen Unterschied in der Lage des Senegalesen und des Schwarzwaldbauern. Denn der individuell konkrete lebensweltliche Erfahrungsbezug des Schwarzwaldbauern ist zwar auch nichtwissenschaftlich, aber er bleibt doch eingeschrieben in den ihn individuell übersteigenden kulturell historischen Horizont, der die Möglichkeit

eröffnet, im Sehen des Katheders das bedeutungshafte Moment, Platz für den Lehrer⁶ als Sinnbezug zu enthüllen. So könnte nämlich das Anordnungsverhältnis von Pult und Bänken ihn an das Klassenzimmer seiner Schulzeit erinnern, vom Besuch des sonntäglichen Gottesdienstes ist ihm vertraut, daß das, was gelehrt wird, von der Kanzel aus der Gemeinde verkündet wird usw.

In seinem Beispiel hat Heidegger die Fremdheitserfahrung in betontem Sinne an eine Ortsverlagerung geknüpft. Ihr faktizitätshermeneutisches bzw. Lebens-phänomenologisches Gewicht erhält sie allerdings dadurch, daß hier die Ortsverlagerung genauer als Grenzerfahrung interpretiert werden muß. Der dabei verwendete Begriff von Erfahrung bezeichnet mit Wilhelm Diltheys Worten jenen Vorgang, „durch welchen ein Wirkliches dem Bewußtsein aufgeht“ (D 1982a, 23). Ihrer Struktur nach ist Erfahrung ein offenes Geschehen. Und man spricht ja im Deutschen auch davon, daß, Erfahrungen haben⁷ voraussetzt, daß man Erfahrung machen bzw. Erfahrung sammeln muß. Einzig auf diese Weise kann einen die Erfahrung dann auch etwas lehren. Und was sie lehrt, ist die Anerkennung des Wirklichen im faktischen Daß seines Wie. Hermeneutisch betrachtet ist das die Anerkennung der in der Differenz der Bedeutsamkeiten sich ereignenden Pluralität der von Grund auf pluralisierten Lebenswelt. Daß das so geartete Differentielle der Welt nicht als bloß ontische Vielfalt Phänomen ist, vielmehr deren ontologische Struktur auszeichnet und damit den traditionellen Begriff von Welt als die Ganzheit des Seienden überwindet, zählt zu den entscheidenden und seinen weiteren Denkweg bestimmenden Einsichten der Heideggerschen Analyse des Umwelterlebnisses.

Zusammenfassend erweist sich der Als-Bezug in der konkreten hermeneutischen Situation etwa des Kathedersehens über den unmittelbaren gegenständlichen Zusammenhang hinaus in seinem Lebensweltbezug vorbestimmt durch die historisch kulturelle Konstellation. Sie schließt selbst noch die es formierenden Bedingungen in sich ein. In einer These formuliert heißt das: Wir sind verstehend interpretierend als selbst immer schon vorgängig interpretierte, und zwar durch die jeweils kulturell historische Zugehörigkeit in einen konstellativen Wirkungszusammenhang, der unser verstehendes Auslegen vorstrukturiert.

Konkret heißt das, daß etwas als Bedeutsames für mich allererst und nur verstanden wird, sofern ich mich in meinem es,als etwas Sehen‘ bereits geführt erweise von einem vorgängigen Verständnis des ihm zugehörigen Verweisungszusammenhanges. Dieser zieht jenen lebensweltlichen Horizont aus, in dem ich mich verstehend auslegend zu dem umweltlich Begegnenden verhalte. Damit wird die Welthaftigkeit des Umweltlichen und mithin die genuine Selbstausweisung in der Bedeutsamkeit konstitutiv an das sie erlebende Ich rückgebunden. Und dies geschieht in der Weise, daß sich mir die Möglichkeit der Sinnerschließung des apriori bedeutungshaften Etwas als bedeutsam für mich erschließt. Das aber geschieht nur, wenn ich das Etwas als zugehörig zu meiner lebensweltlichen Situation, aus der heraus sich mir meine Verstehensmöglichkeiten vorzeichnen, identifizieren kann. Darin zeigt sich zugleich ein der Situation inhärenter Aufforderungscharakter. Verstanden habe ich nämlich eine Situation nur, wenn ich die situativen Gegebenheiten so in meine Kompetenz integrieren kann, daß ich darin die erkenntnis- wie handlungsrelevanten Erfordernisse der Situation erfülle.

Damit komme ich zum dritten Teil meiner Ausführungen. In ihm erörtere ich die im Ansatz des hermeneutischen Verstehensbegriffes liegende Struktur, wonach alles Etwas-Verstehen immer schon ein Sichverstehen impliziert, in bezug auf die Frage nach dem, was bzw. wer sich da versteht. Es wird m. a. W. dargelegt, warum und wie in dem aufgezeigten phänomenologischen Grundaspekt des konstitutiven Situationsbezuges jetzt in Betracht der qua Um-, Mit- und Selbstwelt näher auszuführenden Strukturform der Lebenswelt phänomenologisch die Tendenz zu einer Hermeneutik des Selbst eingeschrieben ist.

III.

„Unser Leben ist nur als Leben, insofern es in einer Welt lebt“ (H 1993, 34), lautet Heideggers Grundannahme. Welt als ‚Grundkategorie des Lebens‘ ist für dieses da, indem sie sich zeitigt als situative Wirklichkeit in der konkreten Vollzugs- qua Umgangsbewegtheit des Lebens. Diese kennzeichnet schon der frühe Heidegger in ihrem Grundsinn als Sorgen bzw. als ein ‚sorgendes Aussein auf etwas‘. Dabei ist für Heidegger dasjenige, worauf die Sorge des Lebens aus, die jeweilige Welt ist.

In diesem ‚sorgenden Aussein auf etwas‘ formuliert sich Heideggers Neuansetzung der phänomenologischen Grundeinsicht in die Intentionalität als ‚Sich-verhalten-zu-etwas‘. So betrachtet wird das Problem der Intentionalität nicht mehr, wie bei Husserl, auf der theoretischen Ebene der Bewußtseinserlebnisse angesetzt, sondern auf der Ebene des alltäglichen Verhaltens. Näherhin spezifiziert Heidegger den Ansatz der Intentionalität terminologisch dahingehend, daß das Sorgen

der Bezugssinn des Lebens ist, das, sofern es in seinem Wie angesprochen wird, den Vollzugssinn ausmacht. Da der Vollzugssinn sich immer nur situativ und also auch geschichtlich zeitigt, gehört mit ihm eng zusammen, was Heidegger den Zeitigungssinn nennt. Im sorgenden Aussein auf etwas ist dieses Etwas als die Welt folglich jenes, wie Heidegger sagt, „was gelebt wird, wovon Leben gehalten ist, woran es sich hält“ (H 1987, 86). In diesem Sinne wird in der formalen Anzeige der Intentionalität die Welt von ihm als Gehaltssinn bezeichnet, die im Sorgen dann bereits, wie gesehen, den Charakter der Bedeutsamkeit annimmt.

Als in diesem Sinne immer schon irgendwie in die Sorge genommene artikuliert sich die Lebenswelt für Heidegger hinsichtlich ihrer möglichen „Sorgensrichtungen“ (H 1989, 240) in die von ihm so bezeichneten „Sorgenswelten“ (H 1987, 94) und d. h. in Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt als, wie er es nennt, „reliefartige Ausformungen des Lebens an sich“ (H 1993, 39). Bei diesen drei Reliefcharakteren handelt es sich nicht um drei ontologisch gegeneinander unterschiedene Regionen der Wirklichkeit. Im Sichdurchdringen von Um-, Mit- und Selbstwelt als der phänomenalen Gegebenheitsweise hebt der faktisch so gelebte Bedeutsamkeitszusammenhang sich vielmehr gar nicht eigens ab. Erst durch einen in hermeneutischer Reflexion methodisch gelenkten Perspektivenwechsel wird der zumeist vollzugshaft unabgehobene faktische Lebenszusammenhang ausdrücklich, werden also in kategorialer Bestimmung bzw. Anschauung Um-, Mit- und Selbstwelt als Strukturform der Lebenswelt sichtbar im Sinne des menschlichen Selbstlebens, und zwar als Leistung einer Wissenschaft, die in Heideggers Diktion als Ursprungswissenschaft die hermeneutisch verwandelte Phänomenologie ist.

Für die so bestimmte Phänomenologie kommt alles darauf an, das Leben aus seinem Ursprung zu verstehen, d. h. aber sich seines Ursprungs erst einmal phänomenologisch zu versichern. Dabei ist das in den Lebenswelten sich vollziehende faktische Leben jenes, was allein den Zugang zum gesuchten Ursprungsgebiet motivieren und erschließen kann. Für Heidegger bestimmt sich der Ausgang von daher als Umschau im faktisch historischen Leben. Sie muß dabei gleichermaßen Distanz halten zu allgemeinen Theorien über das Leben wie persönlichen Weltanschauungen oder metaphysischen Standpunkten und macht sich so zum gleichsam neutralen, Zuschauer des faktischen Lebens'. Läßt diese Einstellung im Unterton durchaus das phänomenologische Pathos der Sachlichkeit im Sinne der berühmten Husserlschen Forschungsmaxime vernehmlich werden, so erfährt diese methodische Fiktion bei Heidegger allerdings eine gewichtige Modifikation. Sofern wir nämlich faktisch immer in einer bestimmten Epoche der Geistesgeschichte stehen, heißt das, daß unbesehen der intendierten Haltung reiner Sachlichkeit die darin anvisierten Wasgehalte selbst nicht anders als relativ und d. i. unter bestimmten Voraussetzungen gegeben sind.

Diese Einsicht in die Relationalität unseres Seins und Wissens bedeutet, daß die Gehalte des nichttheoretischen Lebens ebenso wie die Wasgehalte der theoretischen Betrachtung sich nicht ahistorisch und invariant erweisen. Positiv gesehen heißt das, daß sie in Heideggers Worten sich „immer in gewisser Weise in einem, Wie“ darstellen“ (H 1993, 84f.). Von daher betrachtet läßt sich auch immer eine, wie er dies nennt, „Zugespitztheit auf faktisches Selbstleben einzelner, vieler, ganzer Generationen im Leben“ (ebd., 85) ausmachen. Was Heidegger, Zugespitztheit“ nennt, bezeichnet den

„Wiegehalt, in dem jeder noch so verschiedene Wasgehalt stehen kann“ (ebd.). Mit anderen Worten heißt das, daß die jeweiligen Wasgehalte sich immer und nur in der Form des jeweiligen Wie zeigen und damit innerhalb des Selbstlebens eine, wie Heidegger betont, „funktionale[n] Rhythmik [aufweisen], die das faktische Leben selbst ausprägt“ (ebd.). Der Wiegehalt als so geartet dynamische Struktur zeigt im Sinne eines Parameters der Historisierung auf die, wie es heißt, „„Zu‘-(Hin)gespitztheit auf die faktischen Selbstwelten und ihre faktische Verfassung“ (ebd.).

Die aus der phänomenologischen Perspektive auf das relational dynamische Wie des historisch individuellen Lebens heraus erfolgende Zentrierung auf die Selbstwelt bedeutet zugleich, methodisch betrachtet, daß im Offenlegen dieser Zuspitzung mit den Selbstwelten jener Erfahrungsboden aufgedeckt wird, der nichts anderes ist als das gesuchte Ursprungsgebiet. So gesehen ist die formal von Heidegger als ‚Ursprungswissenschaft von Leben‘ bestimmte Phänomenologie in thematischer Konkretion daher ‚Wissenschaft von der Selbstwelt‘.

Vergegenwärtigt man sich die Analyse des Umwelterlebnisses, so hatte sich im Ergebnis ja gezeigt, daß die Lebenswelt - jetzt gefaßt als Durchdringungszusammenhang von Um-, Mit- und Selbstwelt- jeweils gelebt ist in einer Situation des Selbst. Damit zeigt sich auch in der Bekundungsschicht des alltäglichen Lebensvollzuges, daß das faktische Leben in sich zentriert ist auf die Selbstwelt. Sie ist als „Zentrum der Lebensbezüge“ (ebd., 87) in dieser Bodenfunktion aber kein unerschütterliches Fundament absoluter Gewissheiten mehr, wie es für Husserl noch denkbar erschien, sondern Selbstwelt wird, wie sich am Beispiel des Kathedersehens gezeigt hat, gelebt und

erfahren als eine „labile Zuständigkeit“ (ebd., 59).

Heideggers „Primat des konkreten Lebens als eines in jedem seiner Stadien sinnerfüllten“ (ebd., 150) fordert, vor dem Hintergrund der als Sinnhorizont aufgewiesenen Selbstwelt, für die hermeneutische Strukturanalyse im Blick auf die faktische Lebenserfahrung, in der ich sowohl mich selbst finde wie mich habe und mir verständlich werde, in einem nächsten Schritt eine Analyse der Frage nach dem Sinn des darin gehabten Selbst. Wenn man sich die Heideggerschen Formulierungen auf die von ihm darin implizit angelegten Abwehrstrategien ansieht, zeigt sich, daß mit dem Selbst nun nicht eine für das Sichselbsthaben entwicklungsgeschichtlich oder transzendentallogisch erste Ursache oder oberste Bedingung aufgefunden werden soll. Und ebensowenig läßt sich ein Objekt, ‚Selbst‘ mit einem aufgelagerten Sinn aufzeigen. Und weiterhin gibt es für Heidegger auch keine Bedeutung von ‚Selbst‘ im Bewußtsein, die quasi aus existenzieller Verwandlung des traditionellen Geistbegriffs über Introspektion entdeckt werden könnte. Für Heidegger formuliert sich das Problem als sinngenetisches in der hermeneutischen Frage nach dem ‚Als‘, in dem im prozessual gedachten Sichselbsthaben das Selbst ihm gegeben, besser: da ist. Heidegger hat dies im Sommer 1923 auf die Formel gebracht: „Dasein ist nur in ihm selbst. Es ist, aber als das Unterwegs seiner selbst zu ihm!“ (H 1988, 17).

Mit dem Unterwegssein ist der Aufgabencharakter des Lebens bezeichnet. Ihn hat Heidegger bekanntlich in einer originellen Umformung des von Jaspers im Anschluß an Kierkegaard gebildeten Begriffes terminologisch als Existenz bestimmt. Diese faßt der frühe Heidegger als „eine bestimmte Weise des Seins, als ein bestimmter

„ist‘-Sinn, der wesentlich (ich)‘bin‘-Sinn ist“ (H 1976, 29). Genuin läßt sich also der Existenzsinn allein im Vollzug des ‚bin‘ als der Grunderfahrung des Sichselbsthabens gewinnen, in der ich mir als das konkret historisch faktische Selbst begegne. Mit anderen Worten fragt Heidegger nach der „Ausdrucksgestalt des Selbst im Michselbsthaben“ (H 1993, 166). Von daher entfaltet sich der Sinn des Ausdrucks ‚Selbst‘ in und als die Weise des Verhaltens. Der Blick richtet sich bei Heidegger darauf, daß ich mir in der Lebenswelt aus jenen Bezügen heraus begegne, in denen ich zumeist sogar unausdrücklich lebe. In der Regel sie koexistenziell mit Anderen teilend, gebe ich mich in ihnen dabei jeweils mit zu Besorgendem ab. So gesehen begegne ich mir primär in meiner Umwelt bzw. meiner Mitwelt, in einer Welt also, die ihre charakteristische Bedeutsamkeit von meinem Selbst her gewinnt. Dieses strukturell zu fassende ‚von meinem Selbst her‘ zeitigt sich für Heidegger aber nicht erst mittels eines reflexiven Aktes, sondern aller Reflexion zuvor ist unser Welt- als Selbstverhältnis konstituiert und folglich unser Selbstverhältnis ursprünglich Weltverhältnis.

Die programmatische Antwort, die Heidegger daher auf die gestellte Frage nach dem Sinn des Selbst im faktischen Lebensvollzug gibt, lautet mit Betracht auf das bisher Erörterte so gesehen auch bündig: „Die Ausdrucksgestalt des Selbst ist seine Situation. Ich habe mich selbst heißt: die lebendige Situation wird verständlich“ (ebd.). Das aber bedeutet, daß das mit dem Etwas-Verstehen verwobene konstitutive Moment des Sichverstehens sich erweist als situationsadäquates sinnerschließendes Entwerfen auf Möglichkeiten hin, die im Raum ihrer Verwirklichung wie im Profil ihrer konkreten Erfordernis durch die faktische Situation der Lebenswelt vorstrukturiert werden.

Das damit gegenüber der Tradition des ‚ich‘ nun ohne Objektivierung formulierte Phänomen des Selbst artikuliert nach Heidegger „den Rhythmus des Erfahrens selbst“ (ebd., 258). Das heißt, das Selbst ist einzig im „Ausdruck der Situation gegenwärtig“ (ebd.). In diesem Sinne ist das historisch faktische Selbst für Heidegger weder substantia, noch ichlicher Wesenskern, sondern, wie er es formuliert, „Funktion der ‚Lebenserfahrung‘“ (H 1987, 208). Seine Konkretion ist eben die selbstweltliche „Situation ohne Objektivierung“ (H 1993, 258). Er erläutert dies dahingehend, daß der Lebenserfahrungszusammenhang „ein Zusammenhang von Situationen [ist], die sich durchdringen“ (H 1987, 210). Dabei ist hinsichtlich der Lebenserfahrung ihre Grundbeschaffenheit gegeben „durch den notwendigen Bezug zur Leiblichkeit“ (ebd.). So gesehen ist für Heidegger die Leiblichkeit eine ‚Grundsicht im Lebensstrom‘ und hat als solche die „Funktion der Auslösung bestimmter Motivationszusammenhänge“ (ebd., 211), die als Sinnlichkeit gefaßt in sich unterschiedlichste Ausformungen kennt, die sich in den Sinn des Erlebens gleichsam einschmelzen. Heidegger führt dies über den Hinweis, daß Sinnlichkeit Lebenserfahrung ist, nicht weiter aus. Aber gleichwohl deuten diese kurzen Bemerkungen bereits an, wo im Ausgang der hermeneutischen Ansetzung des Selbst als Funktion der Lebenserfahrung die Thematisierung der Leiblichkeit, die späterhin bekanntlich für die Phänomenologie insbesondere durch Merleau-Ponty zu einem zentralen Thema wird, innerhalb der hermeneutischen Lebensphänomenologie, wie sie der frühe Heidegger skizziert hat, ihren systematischen Ort fänden.

Mit der Ansetzung des Selbst als Funktion der Lebenserfahrung wird im prozessualen Verständnis die Idee des Ich gleichsam dezentriert. Das unterstreicht nachdrücklich, daß dem Heideggerschen Aufweis

der erlebensmäßigen Zentrierung auf die Selbstwelt nicht irgendwie doch noch z. B. im Husserlschen Sinne ein ichliches Bewußtsein unterlegt werden kann. Denn gerade in der situationalen Dezentrierung des Ich konstituiert das faktische Leben sich nach seinem Vollzugssinn als jeweiliges Selbstsein in der Funktion lebensweltlich pluraler Erfahrungszusammenhänge, die sich in der Diachronie der Geschichte(n) durchkreuzen. Prägnant läßt sich dies mit Heidegger so fassen: „Das Selbst lebt in immer neuen und neu sich durchdringenden, für alle folgenden unverlierbaren Situationen“ (H 1993, 62). Eine solche Selbstweltsituation ist nach Heidegger darum auch „keine ordnungsbestimmte Konfiguration von Dinglelementen, sondern Phänomen, Lebensgebilde, Lebenszusammenhang“ (ebd., 165).

Die Nähe zu Diltheys hermeneutischem Grundbegriff des Lebenszusammenhanges ist hier mit Händen greifbar und unterstreicht somit Heideggers in diesen frühen Jahren deutlich positive Würdigung der Diltheyschen Lebensphilosophie als einer für ihn notwendigen Station auf dem eigenen Weg. In genau dieser Nähe tritt aber zugleich auch Heideggers eigenständige Transformationsleistung in den Blick. Denn für Dilthey agiert das Selbst qua Zusammenhalt stiftende Einheit der ‚Kräfte des Seelischen‘ einzig in der Rolle eines Antriebs für die Entwicklung und Entfaltung des Lebens- als Strukturzusammenhangs, wobei die Zuwendung zu den „Lebensbeziehungen, in denen sich dies Selbst findet“ (D 1982b, 349) in einer eigentümlich indifferenten Zuständlichkeit bleibt. Demgegenüber artikuliert für Heidegger die Situation als Ausdrucksphänomen den Seinscharakter des Selbst. Das aber heißt, daß im Sinne der frühen Ontologie der Faktizität es so besehen weder sinnvoll noch möglich ist, von einem Sein des Ich zu sprechen, das unabhängig davon ist,

wie es situativ gegeben ist, weshalb Heidegger dieses Ich auch als „Situations-Ich“ (H 1987, 208) anspricht.

In diesem Sinne bestimmt sich das Ich so betrachtet in der vollzugsgeschichtlichen Funktion des Lebenszusammenhanges im „faktischen Wie der bekümmerten [d. i. sorgenden] Selbstaneignung des Selbst“ (H 1976, 35). Im Blick auf eine darin in verschiedenen Stufen sich steigernde „Konzentration des Vollzugs“ (H 1993, 260) gewinnt dieser Prozeß der Selbstaneignung für Heidegger seine qualitativ höchste Verdichtung in „der Spontaneität des lebendigen Selbst“ (ebd., 261). Der Anklang, der in dem nicht näher von ihm erläuterten Begriff der Spontaneität hörbar wird, verweist seiner Tendenz nach auf eine Nähe zu Bergsons These von der Spontaneität als Struktur der Freiheit, ohne allerdings die bei Bergson damit verbundene metaphysische Basis des *élan vital* für sich mit zu aktivieren. Die Spontaneität als der, wie Heidegger sagt, „Grundsinn des Vollzugs des Selbst in seinem [faktisch historischen] Leben“ (ebd.) verleiht dem Sinn von Existenz seine ursprüngliche Bedeutung. Ist das Selbst als Funktion der Lebenserfahrung, wie gesehen, einzig in der Situation gegenwärtig, so erfährt in der vollzugsdominanten Spontaneität als Struktur der Freiheit damit die Situation insofern eine Modifizierung ihres Gehaltsinnes, als es nun „zur schöpferischen Gestaltung der Lebenswelt“ (ebd.) kommt, die in einem zumal darin konstitutiv im Sinne einer gelingenden Identität Weisen der Selbstgestaltung freisetzt. In diesem gestalterischen Moment ist eine Seinssinnstruktur angezeigt, die im Begriff der Spontaneität entsprechend seiner ontologischen Ansetzung einen Vorverweis erkennen läßt auf den in „Sein und Zeit“ entfalten existenzialen Entwurf-Charakter des selbsteigenen und in diesem Sinne eigentlichen Daseins. Damit hat Heideggers Hermeneutik des Selbst zugleich jenen Punkt aufgewiesen,

von wo aus „der Sinn der [geschichtlich kulturellen] Wirklichkeit in allen Schichten des Lebens“ (ebd.) verständlich wird.

Beim frühen Heidegger selbst findet sich über diese Anzeige hinaus allerdings keine weitere anthropologisch forcierte Analyse der geschichtlich kulturellen Wirklichkeit als dem faktisch historischen Gestaltungsraum der Selbstbestimmung des Menschen. Offen bleibt m. a. W. die Frage, in welcher Weise denn sich dieses Mich-selbst-haben konkretisiert, wenn in der darin ergriffenen Faktizität und relativ auf diese sich das menschliche Ich situational interpretiert, um sich darin als gelingend identisches Selbst zu gestalten.⁴⁾ Um diese Frage strukturell beantworten zu können, wäre es nötig, das in formal ontologischer Anzeige vergewisserte Situationsein des Menschen unter dem Aspekt ihrer sie konstituierenden Selbsthandlungen auf jene Entscheidungssituationen hin zu öffnen, die im Ansatz darin die Situation, um es mit einem Begriff von Charles Taylor zu benennen, als moralischen Raum dimensioniert.

Siglen

D 1982a: Wilhelm Dilthey, *Philosophie der Erfahrung: Empirie, nicht Empirismus*. In: Gesammelte Schriften. Bd. XIX. Hrsg.

4) In *Sein und Zeit* wird Heidegger im Konzept der eigentlichen Existenz dann als basal fungierende existenziale Struktur das „Sein zum Tode“ herausarbeiten. Zu den Problemen, die sich von daher im Blick auf die Geschichtlichkeit der Existenz im Richtung des historisch faktischen Lebensvollzuges ergeben vgl. vom Verf.: *Existenzialontologie und Geschichtlichkeit*. In: Th. Rentsch (Hg.): Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Berlin 2001, 229-251.

von H. Johach / F. Rodi. Göttingen 1982, 17-38.

D 1982b: Wilhelm Dilthey, *Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre*. In: Gesammelte Schriften. Bd. XIX. Hrsg. von H. Johach / F. Rodi. Göttingen 1982, 333-388.

H 1976: Martin Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“ (1919/21)*. In: Gesamtausgabe Bd. 9. Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt / M. 1976, 1-44.

H 1985: Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. In: Gesamtausgabe Bd. 61. Hrsg. von W. Bröcker / K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt / M. 1985.

H 1987: Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*. In: Gesamtausgabe Bd. 56/57. Hrsg. von B. Heimbüchel. Frankfurt / M. 1987.

H 1988: Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. In: Gesamtausgabe Bd. 63. Hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt / M. 1988

H 1989: Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Hrsg. von H.-U. Lessing. In: Dilthey-Jahrbuch Bd.6 / 1989, 235-274.

H 1993: Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. In: Gesamtausgabe Bd. 58. Hrsg. von H.-H. Gander. Frankfurt / M. 1993.

【요약문】

현사실적 생에 대한 하이데거의 해석학적 현상학

한스-헬무트 간더

1919년부터 1924년까지의 하이데거의 사유는 『존재와 시간』의 생성 과정을 보여주기 때문에 주로 관심의 대상이 되어 왔다. 그러나 본 논문은 하이데거의 초기 사유가 독립적으로 가지는 고유한 가치를 강조하고자 한다. 최근에 인간학적 문제들이 제기되고 이에 대한 철학적 관심이 다시 높아지고 있는데, 이 문제들이 철학과 관계 맺을 수 있는 가능성이 그의 초기 사유에서 발견되기 때문이다. 초기 사유의 인간학적인 혹은 해석학적으로 실존적인 존재물음은 이후의 하이데거의 사유에서도 다루어지지만, 인간존재에 대한 물음만을 그 자체로 목적으로 하는 것은 초기 사유뿐이다.

하이데거의 초기 사유에는 니체와 딜타이의 생철학의 요소들이 많이 들어있고, 하이데거도 자신의 현상학을 생의 근원학문으로 보고 있다. 그의 초기 사유의 핵심 개념인 현사실성은 인간의 선이론적인 생을 개념적으로 표현한 것이고, 현존재의 고유한 존재성격을 가리키는 것이다.

하이데거는 후설과 달리 선이론적인 경험들로 소급함으로써 자신의 현상학적 단초를 설정하고 있다. 이때 경험은 인간의 실존적 경험이다. 실존적 경험은 나에게 소유되는 대상이 아니라, 그때마다 나 자신이고, 나 자신과 관계 맺는 자기경험이다. 하이데거의 현상학적 단초는 현사실적 생을 출발점으로 하는 비이론적인 참된 생의 근원 지향성이다. 이때 지향성의 한 상관자인 자기는 역사적으로 선소묘된 경험지평 내에 기초 지어져 있다. 경험의 조건들은 역사적으로 구성되고, 인식이란 경험의 조건들도 역사적인 생활세계 내에서 역사적으

로 구성된다.

하이데거는 자신이 강의실에 들어와 교탁을 보는 경우를 예로 든다. 교탁은 이때 그에게 지각이론에서 설명하듯 복잡한 단계를 거치지 않고 단숨에 교탁이란 유의미한 것으로서 주어진다. 이는 역사적인 상황맥락 속에 처해서 이미 이해하고 해석하면서 보고 있는 것이다. 만약 농부가 교탁을 본다면, 그때 교탁은 하이데거에게 주어진 것과는 다른 의미를 갖는 것으로 주어질 것이다. 이처럼 의미란 항상 누군가와 관련된 의미이기 때문에, 그때마다 다르다. 의미의 차이는 생활세계의 차이를 의미한다. 이처럼 하나가 아니라 여러인 생활세계는 역사적 구성을 통해 선규정되어 있다.

근원지향성을 하이데거는 어떤 것을 마음 쓰면서 뒤쫓고 있음으로 정식화한다. 이 어떤 것은 생활세계이다. 생활세계는 마음씀의 방향들에 따라서 환경세계, 공동세계, 자기세계로 분절되지만, 세 가지 세계들은 서로 분리되지 않고 상호 삼투하고 있다. 생활세계에서 중심이 되는 것은 자기세계이고, 이 세계는 절대적으로 확실한 흔들리지 않는 기초가 아니라, 하나의 불안정한 상태로써 살아지고 경험된다. 이때 자기는 과정적으로 사유되고, 자기의 상황으로 표현된다. 역사적·현사실적 자기는 실체로 대상화되지 않고, 언제나 새로운 상황들, 새로이 상호 침투하는 상황들, 모든 후속 상황들에 있어 사라지지 않는 상황들 안에서 살아가는 것이다.