

Michael Großheim

Hermeneutik der Faktizität : Überlegungen im Anschluss an Heidegger

Analiza i Egzystencja 19, 133-159

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MICHAEL GROßHEIM*

HERMENEUTIK DER FAKTIZITÄT ÜBERLEGUNGEN IM ANSCHLUSS AN HEIDEGGER

Słowa kluczowe: hermeneutyka faktyczności, epistemologiczny eksplikacjonizm,
hermeneutyka sytuacji, ludzkie samorozumienie
Keywords: hermeneutics of facticity, epistemological explicationism,
hermeneutics of situations, man's self-interpretation

In der Festschrift zum siebzigsten Geburtstag von Paul Natorp, die Schüler und Freunde dem immer noch aktiven Nestor des Neukantianismus 1924 überreichen, erscheint auch ein Beitrag aus der Feder eines Doktors der Philosophie, der kaum das Alter eines heutigen Studienanfängers überschritten hat. Die zwanzig Seiten, die der junge Hans-Georg Gadamer unter dem abstrakten Titel *Zur Systemidee in der Philosophie* beisteuert, lassen sich bei genauer Lektüre nur als ein Abschiedsgeschenk an den Jubilar und die durch ihn repräsentierte Strömung verstehen. Der Text ist Dokument eines philosophiegeschichtlichen Übergangs vom Neukantianismus zu einer neuartigen, nicht mehr an Edmund Husserl gebundenen Phänomenologie, die zu dieser Zeit erst in kleinen Kreisen diskutiert wird.

* Michael Großheim – przedstawiciel Nowej Fenomenologii, profesor filozofii na Uniwersytecie w Rostocku. Jest autorem wielu książek i artykułów dotyczących filozofii życia, fenomenologii, filozofii egzystencjalnej oraz ontologii fundamentalnej. E-mail: michael.grossheim@uni-rostock.de.

Vom Neukantianismus ist bei Gadamer nur noch pro forma die Rede. Wenn ziemlich unkonventionelle Ausführungen über die „letzte Bindung des Begriffes objektiver philosophischer Wahrheit an die persönliche Existenz des Philosophen“ in ein eher künstlich anmutendes Kompliment an die Adresse Hermann Cohens münden¹, dann stellt sich die Frage, wo denn der eigentliche Schwerpunkt dieses Textes liegt und wer sein anonym bleibender *spiritus rector* ist, wenn es offenkundig nicht mehr der Jubilar selbst ist.

Hans-Georg Gadamer gehört zu den wenigen zeitgenössischen Lesern der sogenannten „Aristoteles-Einleitung“, die der junge Martin Heidegger als Manuskript an Paul Natorp sendet, um sich für einen Lehrstuhl in Marburg zu empfehlen. Diese Lektüre zerstört seine frühreife philosophische Selbstsicherheit und veranlasst den solchermaßen Beirrtten, nach Freiburg zu gehen, um den Autor selbst zu hören.² Dort hält Heidegger im Sommersemester 1923 eine Vorlesung, die er offiziell zunächst unter der schlichten Überschrift „Ontologie“ ankündigt, um dann in der ersten Stunde den eigentlichen Titel *Hermeneutik der Faktizität* einzuführen (GA 63, S. 113). In dieser Formel ist der revolutionäre Ansatz prägnant zusammengefasst, der die Gedankenwelt Gadamers umwälzt und nachhaltig inspiriert.³

Wenn ich richtig sehe, hat die Vorlesung vom Sommersemester 1923 in der Forschung noch nicht die Anerkennung gefunden, die sie verdient. Ihre Pointen liegen nicht offen zutage, und der Stil des vorliegenden Textes kann über weite Strecken nur als lakonisch bezeichnet werden. Heidegger hält keine übliche, über geläufige Themen oder historische Abschnitte unterrichtende Vorlesung, es handelt sich eher um eine anstrengende philosophische Suchbewegung. Er verfolgt hartnäckig und zugleich tastend ein

¹ H.-G. Gadamer, *Zur Systemidee in der Philosophie*, [in:] *Festschrift für Paul Natorp. Zum siebzigsten Geburtstage von Schülern und Freunden gewidmet*, Berlin–Leipzig 1924, S. 55–75, hier 73.

² Vgl. H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt am Main: Klostermann 1977, S. 30, 34.

³ Ein anderes Dokument dieser Zeit, in dem Heideggers enormer Einfluss auf den jungen Gadamer ganz unverkennbar ist, konzentriert sich auf die kritischen Komponenten der Lehre vom In-der-Welt-sein. Vgl. H.-G. Gadamer, *Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann*, „Logos“ XII (1923/24), S. 340–359. Wie stark Gadamers Denken durch den frühen Heidegger und namentlich die Vorlesung von 1923 geprägt ist, zeigt auch noch seine Selbstdarstellung aus dem Jahr 1975. Vgl. H.-G. Gadamer, *Selbstdarstellung*, [in:] ders., *Gesammelte Werke 2: Hermeneutik II*, Tübingen: Mohr 1993 (2., durchges. Aufl.), S. 479–508, hier 495.

Ziel, das ihm mehr oder weniger klar vor Augen steht, dessen Explikation ihm aber auch Mühe bereitet. Umwälzende Gedanken verbergen sich hinter neuartigen, befremdlichen Begriffen oder alten Ausdrücken, die dann aber ganz neu verstanden werden sollen. Ich muss mich daher im Folgenden zunächst darum bemühen, die Grundgedanken jener neuen Hermeneutik, die Heidegger vorschwebt, zu rekonstruieren, um danach ihren Auswirkungen ein wenig nachzugehen. Ich beginne mit etwas trockenen begrifflichen Klärungen, die aber für ein Verständnis des Ganzen unerlässlich sind.

Was versteht Heidegger unter „Hermeneutik“ und was heißt „Faktizität“? An der thematischen Reihenfolge der Vorlesung orientiert, wende ich mich zuerst dem zweiten Begriff zu. „Faktizität“, so erklärt Heidegger, bedeute: „jeweilig dieses Dasein“ (GA 63, S. 7). Jeweiligkeit erinnert an den Terminus „Jemeinigkeit“ aus *Sein und Zeit* (SuZ, S. 41 f.), und tatsächlich ist, wie der weitere Verlauf der Vorlesung zeigt, Derartiges gemeint. An späterer Stelle heißt es nämlich kurz: „Faktizität = jeweils unser eigenes Dasein“ (GA 63, S. 21) und „der Begriff der Faktizität: je unser *eigenes Dasein*“ (GA 63, S. 29). In der zeitnah entstandenen Abhandlung *Der Begriff der Zeit* (1924) findet sich eine entsprechende Erläuterung: „Dieses Vorhandensein, das ein Dasein jeweilig das seinige ist – *man* ist es bzw. *ich* bin es – sei als *Faktizität* bezeichnet“ (GA 64, S. 43).

Hier am Anfang wird mit dem Terminus „jeweilig“ auch der zeitliche Aspekt menschlicher Existenz betont, und in der knappen Kommentierung, die Heidegger in Klammern hinzufügt, darüber hinaus das Verweilen, Nichtweglaufen, Da-bei-sein, d. h. das Bei-sich-selbst-sein, das Mit-sich-selbst-Umgehen. Dieses „Michselbsthaben“ (GA 58, S. 164), wie Heidegger es in einer früheren Vorlesung nennt, ist vor allem durch zwei Aspekte charakterisiert:

1. Dem alltäglichen „Michselbsthaben“ ist die sachliche Beobachterperspektive ganz fremd, oder wie es in einer Vorlesung drei Jahre zuvor heißt: „Ich bin nicht der Zuschauer und am allerwenigsten gar der theoretisierend Wissende meiner selbst und meines Lebens in der Welt“ (GA 58, S. 39). Wenn man den Kontext berücksichtigt, wird deutlich, dass sich dieser Angriff auf das Ansehen der theoretischen Haltung gegen Husserls Methode der Reflexion auf Bewusstseinsakte richtet.⁴

⁴ Die Grunderfahrung des Mich-selbst-habens ist nach Heidegger „nicht eine immanente Wahrnehmung in theoretischer Abzweckung, ausgehend auf Feststellung vorhandener ‚psychischer‘ Vorgangs- und Aktbeschaffenheiten“ (GA 9, S. 31).

2. Der Mensch ist ein historisches, im praktischen Lebensvollzug stehendes Wesen, er ist „nicht Vorkommen, sondern Vollzug“ (GA 58, S. 156). Auch dieses Ernstnehmen des Menschen in seiner Jeweiligkeit, verstanden als Geschichtlichkeit, gehört zu den frühesten Differenzen gegenüber Husserls Verständnis von Phänomenologie.⁵

Was ist zu Beginn der Vorlesung noch über „Faktizität“ zu erfahren? Heidegger legt besonderen Wert darauf, dass dieses Phänomen „seinsmäßig“ da ist. Ehe man diese wichtige Erläuterung mit einem vorgefassten Verständnis von „Sein“ überformt, das in der Regel unreflektiert der Tradition entnommen wird, sollte man lernen, Heidegger genauer zuzuhören. Seinsmäßig, so erfährt man, soll nämlich besagen: „nicht und nie primär als *Gegenstand* der Anschauung und anschaulicher Bestimmung, der bloßen Kenntnishaftigkeit und Kenntnishaftigkeit von ihm, sondern Dasein ist ihm selbst da im Wie seines eigensten Seins“ (GA 63, S. 7). Es geht also – provisorisch formuliert – um so etwas wie ein *Selbstverhältnis* des Menschen, das Heidegger in seiner Eigenart abheben möchte. Der zu diesem Zweck entwickelte Gegensatz Sein

⁵ Vgl. Heideggers Jaspers-Rezension: Dort werden Husserl zwar Verdienste um die „ursprüngliche Neuaneignung der Phänomene *theoretischen* Erfahrens und Erkennens“ zugestanden, aber zugleich wird angemahnt, dass das „volle Erfahren in seinem eigentlich faktischen Vollzugszusammenhang im historisch existierenden Selbst“ zu sehen ist (GA 9, S. 34 f.). – Vgl. schon früher (Pfingsten 1917) im Brief an seine Frau: „Ich kann Husserls Phän[omenologie]. auch wenn sie zur Philos. kommt nicht als Endgültigkeit annehmen – weil sie im Ansatz u. entsprechend im Ziel zu eng u. blutlos ist u. weil sich eine solche Ansetzung nicht verabsolutieren läßt. Das Leben ist zu reich u. zu groß – deshalb gilt es, für Relativitäten, die in Form von philos. Systemen seinem Sinn (des Absoluten) nahe kommen wollen, den befreienden Weg in eine absolute Relativitätsgestaltung zu entdecken. [...] Seit ich doziere, erlebte ich bis jetzt ständig diese Umkippungen – bis mir »der historische Mensch« diesen Winter aufblitzte –“. Heidegger im Brief vom Oktober 1918: „Das ganze Ichproblem führt statt auf ein reines, leeres Ich auf das erfüllte u. urlebendige [...] in dieser Bahn bewegen sich die Probleme auf die ich hier draußen, in der Fortführung des Prinzips vom historisch. Bew. gestoßen bin –“ („*Mein liebes Seelchen!*“ *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915–1970*, hrsg. v. G. Heidegger, München: Deutsche Verlags-Anstalt 2003, S. 57, 87). – „Gerda Walther berichtete am 20. Juni 1919 an Pfänder, daß Heidegger in den üblichen Diskussionen am Samstag zusammen mit dem jungen Julius Ebbinghaus Husserl entgegenhielt, wenn er schon von einem transzendentalen Ich spreche, dann müsse dieses als historisches gefaßt werden; das reine Ich entstehe durch eine Unterdrückung der Historizität und sei nur das Subjekt der ‚sachlich-theoretischen Akte‘“ (O. Pöggeler, *Heideggers Logische Untersuchungen*, [in:] *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, hrsg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 75–100, hier 83).

-Anschauung passt in kein traditionelles philosophisches Schema: „Seinsmäßig“ wird abgegrenzt gegenüber einer distanzierenden, bloß zuschauenden, nüchtern-theoretischen Einstellung, auf die die Philosophie bisher einseitig gesetzt hat. Diese Tendenz will Heidegger korrigieren.⁶

Die Abwehr eines distanzierenden Schauens und bloßen Zur-Kennnis-Nehmens als Grundlage für das Selbstverstehen des Menschen ist – wenn man einmal die Vorlesungen von 1919 bis 1927 insgesamt sowie dazu auch *Sein und Zeit* heranzieht – eines der Hauptthemen im frühen Denken Heideggers. Weil dieser Zug wenig bekannt zu sein scheint, möchte ich dies einmal an den aussagekräftigsten Stellen zeigen. Eine der frühesten Stellungnahmen zum Thema findet sich in einem Brief von Martin Heidegger an Elisabeth Blochmann vom 1. Mai 1919, und diese Passage ist zugleich bestens geeignet, die eben untersuchte Vokabel „seinsmäßig“ noch einmal zu präzisieren. Heidegger schreibt:

Und in Momenten, wo wir uns selbst u. die Richtung in die wir lebend hineingehören unmittelbar erfüllen, da dürfen wir das Klargehabte nicht nur als solches konstatieren, einfach zu Protokoll nehmen – als stünde es uns wie ein Gegenstand bloß gegen-über – sondern das verstehende Sich-selbsthaben ist nur ein echtes, wenn es wahrhaft gelebtes d. h. zugleich ein Sein ist.⁷

Das Thema ist also Selbsterkenntnis. Es geht um die Frage nach dem angemessenen Verhältnis zu Einsichten, die bei derartigen Bemühungen gewonnen werden. Konstatieren und Zu-Protokoll-Nehmen sind Distanzverhältnisse, in denen das Erkannte *gegenüber* steht, während Heidegger die authentische Selbsterkenntnis (das „verstehende Sich-selbst-haben“) als eine Beziehung der Nähe zum Erkannten beschreibt, die gleichermaßen in der Sprache des Lebens wie des Seins auszudrücken ist. Die für die Diskreditierung des Konstatierens bemühte räumliche Metaphorik von Nähe und Distanz dient hier zur Darstellung von Verhältnissen stärkerer und schwächerer affektiver Anteilnahme oder Involviertheit.

⁶ Vgl. am deutlichsten GA 56/57, S. 59: „Diese Vorherrschaft des Theoretischen muß gebrochen werden.“

⁷ Martin Heidegger an Elisabeth Blochmann am 15. Juni 1918, [in:] *Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918–1969*, hrsg. v. J.W. Storck, Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft 1990 (2. Aufl.), S. 14.

Wenn man bei der Untersuchung menschlicher Lebenserfahrung nicht nur auf der Metaebene der affektiven Neutralität den Vorzug gibt, sondern in einer Art Übererfüllung von Objektivitätsforderungen auch bereits auf der Objektebene so tut, als gebe es die unzähligen, durch Selbstbekümmern bestimmten Erfahrungen nicht, oder so tut, als ob sie wissenschaftlich nicht relevant oder nicht erfassbar wären, dann macht man sich eines Verstoßes gegen das Gebot phänomenologischer Treue zum Material schuldig. Die einfachste und in der Wissenschaft auch verbreitetste Weise des Umgangs mit menschlicher Lebenserfahrung ist die schlichte Ignoranz, das Gar-nicht-erst-Thematisieren. Diese wenig reflektierte philosophische Gewohnheit hat Wilhelm Dilthey z. B. zu seinem Einspruch im Namen eines ‚echten Empirismus‘ herausgefordert.⁸ Der bei Dilthey wie auch beim jungen Heidegger zentrale Lebensbegriff dient dazu, zunächst einmal überhaupt einen möglichst weit gefassten Gegenstandsbereich für die wissenschaftliche Aufmerksamkeit zu reservieren. Dazu gehören vor allem die Phänomene der Jemeinigkeit oder „Meinhaftigkeit“ (Kurt Schneider).⁹ Sie sind es vor allem, die mit „Leben“ und erstaunlicherweise auch mit „Sein“¹⁰ in einem der späteren ontologischen Phase noch fremden Sinne sprachlich gesichert werden sollen.¹¹

Diese Diagnose bestätigt sich, wenn man das ganze Feld der Äußerungen studiert, in denen der junge Heidegger die „lebendige“, d. h.

⁸ „Der Grundgedanke meiner Philosophie ist, daß bisher noch niemals die ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung dem Philosophieren zugrundegelegt worden ist, mithin noch niemals die ganze und volle Wirklichkeit. [...] Aber der Empirismus ist nicht minder abstrakt. Derselbe hat eine verstümmelte, von vornherein durch atomistische theoretische Auffassung des psychischen Lebens entstellte Erfahrung zugrunde gelegt. Er nehme, was er Erfahrung nennt: kein voller und ganzer Mensch läßt sich in diese Erfahrung einschränken. Ein Mensch, der auf sie eingeschränkt wäre, hätte nicht für Einen Tag Lebenskraft!“ (W. Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, hrsg. v. B. Groethuysen, Stuttgart–Göttingen: Teubner Verlagsgesellschaft 1960 (2. Aufl.) [= *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII], S. 171).

⁹ Vgl. zu diesem Thema bei Husserl und Heidegger ausführlich: H. Schmitz, *Husserl und Heidegger*, Bonn: Bouvier 1996.

¹⁰ Vgl. z. B. den eben zitierten Brief an Elisabeth Blochmann vom 1. Mai 1919.

¹¹ Vgl. zum Lebensbegriff und zur Husserl-Kritik Heideggers ausführlicher: M. Großheim, *Phänomenologie des Bewusstseins oder Phänomenologie des „Lebens“? Husserl und Heidegger in Freiburg*, [in:] G. Figal (Hrsg.), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Frankfurt am Main: Klostermann 2009, S. 101–136.

bekümmerte Erfahrung der gleichgültigen, bloß konstatierenden Erfahrung gegenüberstellt. Die wichtigsten Zeugnisse in zeitlicher Reihenfolge lauten: „Erfahrung ist nicht Kenntnisnehmen, sondern das lebendige Beteiligtsein, das Bekümmertsein, so dass das Selbst ständig von dieser Bekümmern mitbestimmt ist“ (GA 59, S. 173). „Lebenserfahrung ist mehr als bloße kenntnisnehmende Erfahrung“ (GA 60, S. 11). „Diese bekümmerten Erfahrungen selbst sind nun nicht einfach da, gleichsam in einem seelischen Strom, sondern sie selbst sind im Erfahren gehabt – (dieses Gehabtwerden ist ihr ‚Sein‘) –, und zwar nicht in bloßer theoretisch kenntnisnehmender Konstatierung, sondern selbst in einer Bekümmern“ (GA 60, S. 208). „[...] daß diese kategorialen Zusammenhänge *im konkreten eigenen Leben am Leben sind*, nicht bloß so belanglos konstatierbare Beliebigkeiten, wie wenn ich sage: ‚Das Ding da ist rot.‘“ (GA 61, S. 99). „[...] daß das Gegenständliche (faktisches Leben) und sein Seinssinn nicht einfach konstatierbar sind, daß die Seinsbestimmtheit von Leben genuin nicht erfaßbar ist in einer freischwebenden und beliebig zu vollziehenden Kenntnisnahme eines vor der Hand liegenden Objekts“ (GA 61, S. 175). „Die Hermeneutik soll ja nicht Kenntnisnahme erzielen, sondern das existenzielle Erkennen, d. h. ein *Sein*“ (GA 63, S. 18). Später, in *Sein und Zeit*, stellt Heidegger die sich in den Bewandnisbezügen des zuhandenen Zeugzusammenhangs orientierende „Umsicht“ gegen das Konstatieren (SuZ, S. 359); dessen Rolle übernimmt jetzt das schlichte „Vernehmen“ eines Vorhandenen.¹²

Zurück zur Vorlesung von 1923. Zu Beginn der Einleitung wehrt sich Heidegger noch gegen eine Reihe von Missverständnissen, die hartnäckig in der Gewohnheit des Denkens verwurzelt sind. Seine Bemerkungen sind wiederum nur lakonisch und müssen daher ausführlicher erläutert werden. Heidegger schreibt:

Dasein als je eigenes bedeutet nicht isolierende Relativierung auf äußerlich gesehene Einzelne und so den Einzelnen (*solus ipse*), sondern „Eigenheit“ ist ein Wie des Seins, Anzeige des Weges möglichen Wachseins. Nicht aber eine regionale Abgrenzung im Sinne einer isolierenden Gegensatzung (GA 63, S. 7).¹³

¹² Vgl. SuZ, S. 25, 33, 61 f., 115, 172. Gegen Husserls Fundierungstheorem: GA 17, S. 298.

¹³ Vgl. GA 58, S. 197: „Personale Existenz nicht isolieren im Sinne irgendwelcher Ichphilosophie.“ Ähnlich GA 58, S. 189.

Was vermieden werden soll, sind also drei verbreitete Tendenzen beim philosophischen Umgang mit dem Phänomen der „Faktizität“: äußerliche soziologische Perspektive, Isolierung, Regionalisierung. Was ist damit gemeint? Es geht um ein Selbstmissverständnis des Menschen, das vereinfacht gesagt folgende Komponenten hat:

Soziologisierung: Ich bin ein Einzelner, ein Individuum, ein Atom der Gesellschaft.

(Variante Anthropologisierung: Ich bin ein Mensch, ein Exemplar der Gattung Mensch.¹⁴)

Isolierung: Ich bin ein Subjekt, das mit einem Objekt in Kontakt tritt.

Regionalisierung: Ich bin eine Seele, ein Bewusstsein, ein reines Ich, ein Gehirn.

Das Phänomen des „Ich bin“, dem Heidegger auf die Spur kommen möchte, wird so zu einem Objekt unter anderen Objekten gemacht und um seine Eigenart gebracht. Auch hier ist es wieder sein Lehrer Edmund Husserl, von dem Heidegger sich absetzen möchte. In den *Logischen Untersuchungen* schreibt Husserl:

Das Ich im Sinne der gewöhnlichen Rede ist ein empirischer Gegenstand, das eigene Ich ist es ebenso gut wie das fremde, und jedwedes Ich ebenso wie ein beliebiges physisches Ding, wie ein Haus oder Baum usw. (Hu XIX/1, 363).

Später in den *Ideen* heißt es ähnlich:

Ich bin – ich, der wirkliche Mensch, ein reales Objekt wie andere in der natürlichen Welt (Hu III/1, 67).¹⁵

Der Empiriokritizist Richard Avenarius, mit dem sich Heidegger verschiedentlich auseinandersetzt¹⁶, formuliert noch provozierender, wenn er die

¹⁴ Vgl. im Detail: M. Großheim, *Heidegger und die Philosophische Anthropologie. Von der Abwehr der anthropologischen Subsumtion zur Kulturkritik des Anthropozentrismus*, [in:] D. Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart: Metzler Verlag 2003, S. 333–337.

¹⁵ Vgl. Heidegger GA 20, S. 131.

¹⁶ Vgl. M. Großheim, *Politischer Existentialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement*, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag 2002, S. 67 f.

Rede vom Ich lediglich als eine Konzession an den Sprachgebrauch versteht. In der Welt von Avenarius gibt es nur noch „Vorfindungen“, ohne jemanden, der etwas vorfindet: „Das *Ich*-Bezeichnete ist selbst nichts anderes als ein Vorgefundenes, und zwar ein im selben Sinn Vorgefundenes wie etwa ein als Baum Bezeichnetes.“¹⁷

Dieser Nivellierung von Faktizität stellt sich Heidegger entgegen. Um der Subsumierung des „Ich bin“ unter beliebige objektive Gegenstände wie Häuser oder Bäume vorzubeugen, geht er sogar so weit, auf die phänomenologische Was-Frage ganz zu verzichten und die Wie-Frage als entscheidenden Ausweg zu empfehlen. Der Titel *Dasein*, so erfahren wir in *Sein und Zeit*, solle nicht sein „Was“ ausdrücken, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das „Sein“.¹⁸ In der Vorlesung von 1923 erklärt Heidegger entsprechend, dass es sich bei der zu untersuchenden Eigenheit um ein „Wie des Seins“ handle. Um diesem besonderen Gegenstand gerecht zu werden, warnt er vor jeder frühzeitigen, unüberlegten Vergegenständlichung, wie sie unter verschiedenen Begriffen in der Philosophie üblich ist: „Der Begriff der Faktizität: je unser *eigenes Dasein*, schließt in der Bestimmung ‚eigen‘, ‚Aneignung‘, ‚angeeignet‘ zunächst nichts in sich von der Idee ‚Ich‘, Person, Ichpol, Aktzentrum“ (GA 63, S. 29). Heideggers eigenartiges Fragen, seine Präferenz für das Wie, ist in der Philosophie unserer Jahre erneuert worden durch Thomas Nagel, namentlich durch seine Überlegung, *wie* es ist, eine Fledermaus zu sein.¹⁹

Auf die Was-Frage hat Husserl eine schnelle, allzu schnelle Antwort: Das „Ich bin“ geht unter im „Bewusstsein“. Was Heidegger „Faktizität“ nennt, ist für seinen Lehrer nichts weiter als eine *Region* unter anderen Regionen. Heidegger wird nicht müde, das als fatalen Anfangsfehler zu

¹⁷ R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff* (1891), Leipzig 1912 (3. Aufl.), S. 82. – Vgl. aus einer früheren Schrift *Kritik der reinen Erfahrung* (Erster Band, S. 3): „Es steht ein beliebiger Bestandteil unserer Umgebung in einem solchen Verhältnis zu menschlichen Individuen, dass, wenn jener gesetzt ist, diese eine Erfahrung aussagen: ‚Es wird etwas erfahren‘; ‚es ist etwas eine Erfahrung‘“ (R. Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*, Erster Band (1888), Leipzig 1921 (3. Aufl.), S. 3).

¹⁸ SuZ, S. 42; vgl. GA 20, S. 207, 151 f.

¹⁹ Vgl. ausführlich zu Nagel und seinen existenzphilosophischen Vorläufern: M. Großheim, *Perspektive oder Milieu von Sachverhalten? Zur Theorie der Subjektivität*, [in:] ders. (Hrsg.), *Wege zu einer volleren Realität. Neue Phänomenologie in der Diskussion*, Berlin: Akademie Verlag 1994, S. 31–49.

kennzeichnen: „In der Phänomenologie Husserls wird das Bewußtsein selbst zu einer Region und untersteht einer regionalen Betrachtung“ (GA 60, S. 57; vgl. GA 20, S. 129 ff.). „Bewußtsein besagt nichts anderes als eine Region von bestimmten Vorkommnissen, die den Charakter von Erlebnissen haben“ (GA 17, S. 54, vgl. 283). „Die faktische Lebenserfahrung selbst, in der ich mich in verschiedener Weise haben kann, ist aber nicht so etwas wie eine Region, in der ich stehe, nicht das Allgemeine, dessen Vereinzelung das Selbst wäre“ (GA 9, S. 32).

Dagegen betont Heidegger, das „Michselbsthaben“ sei nicht ein „zum Objektmachen des Ich, so daß dabei das Ich als Ich, als seiner Gegenstandsregion zugehörig [...] erkannt würde. Es ist nicht eine Einstellung in Ordnungsbeziehungen, in welchem Beziehungssystem das Ich durch Einordnung endgültig würde, so daß im Sinne des Ordnen nichts mehr darüber aussagbar wäre“ (GA 58, S. 164). Das Thema seiner Hermeneutik der Faktizität ist das noch nicht objektivierte, jeweilige Dasein: „Das Dasein ist keine Sache wie ein Stück Holz; nichts so etwas wie eine Pflanze; es besteht auch nicht aus Erlebnissen, noch weniger ist es das Subjekt (Ich) gegenüber dem Objekt (nicht Ich)“ (GA 63, S. 47).

Heideggers eindringliche Warnungen für den Umgang mit dem Phänomen des „Ich bin“ lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Nicht frühzeitig objektivieren, nicht sofort einordnen, nicht einfach isolieren. Wenn man nur die Abwehr der Objektivierung ins Auge fasst, erinnert das an Fichtes Stoßseufzer, dass die meisten Menschen leichter dahin zu bringen seien, sich für ein Stück Lava im Monde als für ein *Ich* zu halten.²⁰

„Faktizität“ im Sinne Heideggers ist sozusagen ein in vielerlei Weise bedrohtes Phänomen, dessen Eigenart gegen eine Reihe von traditionellen Missverständnissen erst mühsam herausgearbeitet werden muss. Zu Sozialisierung, Isolierung und Regionalisierung könnte man noch hinzufügen: Psychologisierung, denn auch die Verlagerung des menschlichen Selbstverständnisses in eine als abgeschlossene Innenwelt gedachte „Seele“, der man sich dann in egozentrischer Reflexion zuwendet, gilt als ein grundsätzlicher

²⁰ Vgl. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, [in:] *Fichtes Werke*, hrsg. v. I.H. Fichte, Bd. 1, Berlin: de Gruyter 1971 (Nachdruck), S. 83–328, hier 175, Anmerkung.

Irrweg, denn Faktizität kann nicht ohne ihre Einbettung in eine Welt gedacht werden.²¹

Was versteht Heidegger nun unter „Hermeneutik“? Sein Projekt einer „Hermeneutik der Faktizität“ kann man auf drei Thesen zuspitzen:

1. Da wo eigentlich Hermeneutik walten sollte, als Selbstausslegung des Menschen und seiner Situation, herrscht die distanzierte Anschauung, herrschen objektivierende Einstellungen verschiedener Art.

2. Die Konzentration der Hermeneutik auf Texte ist eine historische Fehlentwicklung, die in Vergessenheit geraten lässt, dass menschliches Leben selbst in einem ursprünglichen Sinne hermeneutisch angelegt ist.

3. Wenn man diese ursprüngliche Hermeneutik einmal wirklich ernst nimmt, hat das Konsequenzen für die Erkenntnistheorie insgesamt. Heidegger wird so zu einem der Pioniere des „erkenntnistheoretischen Explikationismus“ (Hermann Schmitz).²²

Zur Erläuterung der Thesen:

1. Die distanzierte Anschauung, die den Platz der Hermeneutik einnimmt, nennt Heidegger auch „ästhetisch“. Diesen Ausdruck in seinem besonderen, noch zu klärenden Sinn übernimmt er von Diltheys Briefpartner Yorck von Wartenburg, der ihn wiederum meiner Vermutung nach bei Nietzsche entlehnt hat.²³ 1923, im Jahr der ersten Heidegger-Vorlesung, die

²¹ Erstaunlich kontinuierlich verwahrt sich Heidegger gegen die Verwechslung seines Ansatzes mit Solipsismus, Introspektion, Egozentrik, Selbstüberschätzung, eitler Selbstbespiegelung, Zergliederung des „Innenlebens“ etc. Vgl. dazu (in zeitlicher Reihenfolge): GA 58, S. 159; GA 60, S. 245, 254; GA 61, S. 71, 168; GA 63, S. 30; GA 64, S. 362; GA 24, S. 228; SuZ, S. 146, 178, 273; GA 25, S. 21; GA 27, S. 11, 373; GA 28, S. 232; GA 29/30, S. 115 f. Die Reihe der Belege ließe sich auch für die Jahre nach 1930 fortsetzen, doch spielt dieser Zeitraum in unserer Untersuchung keine Rolle.

²² Vgl. H. Schmitz, *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*, Bonn: Bouvier 1994, S. 215–222; ders., *Hegels Logik*, Bonn: Bouvier 1992, S. 352–387.

²³ Die Quelle der Anregung für den vor allem am Thema der Geschichte interessierten Yorck von Wartenburg scheinen mir Nietzsches Ausführungen über Objektivität in seiner Frühschrift *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* zu sein: „Man versteht dann mit diesem Worte einen Zustand im Historiker, in dem er ein Ereigniss in allen seinen Motiven und Folgen so rein anschaut, **dass** es auf sein Subject gar keine Wirkung thut: man meint jenes ästhetische Phänomen, jenes Losgebundensein vom persönlichen Interesse, mit dem der Maler in einer stürmischen Landschaft, unter Blitz und Donner oder auf bewegter See, sein inneres Bild schaut, man meint das völlige Versunkensein in die Dinge: ein Aberglaube jedoch ist es, **dass** das Bild, welches die Dinge in einem solchermaassen gestimmten Menschen zeigen, das empirische Wesen der Dinge wie-

der junge Gadamer in Freiburg hört, erscheint der Briefwechsel zwischen dem bekannten Universitätsprofessor Wilhelm Dilthey und dem so gut wie unbekanntem Privatgelehrten Graf Paul Yorck von Wartenburg. Damit bietet sich einer Generation jüngerer Philosophen die Gelegenheit, für die Atmosphäre gärender Unzufriedenheit, die sie umtreibt, einen literarischen Anknüpfungspunkt zu finden. Allen voran, als Kristallisationspunkt und Verkörperung dieser Bewegung, ist hier Heidegger selbst zu nennen, der diesem philosophiegeschichtlichen Dokument in § 77 von *Sein und Zeit* ein großartiges Denkmal gesetzt hat. Gadamer hat als Zeuge jener Jahre überliefert, welch „enorme Resonanz“ der Briefwechsel erfuhr, weil er dem „steigenden Ungenügen“ an der Wissenschaftsgesinnung der Zeit einen vorläufigen Ausdruck verleihen konnte. Die Entdeckung des Außenseiters Yorck von Wartenburg als eines „wahren Vorbildes“ wird, wie Gadamer berichtet, besonders vom jungen Heidegger vorangetrieben:

Wie wir alle, die jungen Leute von damals, auf diesen Briefwechsel mit Bewunderung für den gräflichen Freund Diltheys reagierten, so war gewiß Heidegger der erste, der das mit einer entschiedenen, ja geradezu mit einer schroffen Option für den Part tat, den Graf Yorck in diesem Briefwechsel spielte.²⁴

Eine Zeitlang beschäftigte sich Heidegger mit dem Projekt einer ausführlichen Rezension des Briefwechsels, die allerdings nicht erschienen ist.²⁵

Das, was Heidegger an Yorcks Worten begeistert, ist eine Tendenz, die er wenige Jahre zuvor in einer Kritik an Karl Jaspers vorformuliert hat. Dort geht es um das „Problem einer ursprünglichen historischen Existenzinterpretation“, das durch „Typenbildung“, durch eine an „Gestalten“ orientierte „ästhetische Haltung“ ganz und gar verfehlt werde (GA 9, S. 23). Dazu passen Yorcks gegen Dilthey gerichtete Worte, dass das Verfahren der Vergleichung

dergebe. Oder sollten sich in jenen Momenten die Dinge gleichsam durch ihre eigene Tätigkeit auf einem reinen Passivum abzeichnen, abkonterfeien, abphotographieren?“ (KSA 1, S. 289 f.). Vgl. dazu auch Nietzsches Bemerkungen über den objektiven Menschen (KSA 5, S. 134 ff.) sowie seine Kritik der Verwechslung des Philosophen mit dem wissenschaftlichen Menschen (KSA 11, S. 530 f.).

²⁴ H.-G. Gadamer, *Die Hermeneutik und die Diltheyschule*, „Philosophische Rundschau“ 38 (1991), S. 161–177, hier 162.

²⁵ Heute ist das Manuskript zugänglich unter dem Titel *Der Begriff der Zeit* (1924), [in:] GA 64, S. 3–17.

immer ästhetisch sei und an der Gestalt haften. Mit Yorck ist sich Heidegger einig in dem Befund, dass die traditionelle Geschichtsforschung sich in „rein okularen Bestimmungen“ hält, die am Körperlichen und Gestalthaften orientiert sind (SuZ, S. 400).²⁶ Damit verknüpft Yorck den Begriff des „Ontischen“ – in Heideggers Interpretation Sein als Vorhandensein der Natur –, der durch eine „generische Differenz“ vom „Historischen“ geschieden ist. Hier kann nun wieder Heidegger mit seiner eigenen Absicht Anschluss finden, die „verschiedene kategoriale Struktur des Seienden, das Natur, und des Seienden, das Geschichte *ist* (des Daseins) herauszuarbeiten“.²⁷ Weil das Dasein Geschichte nicht einfach distanziert *hat*, sondern Geschichte *ist*²⁸, hängen Deutung der Geschichte und Hermeneutik des Daseins aufs engste zusammen.²⁹

Yorck scheint sich also gegen eine strenge Trennung beider Formen von Hermeneutik auszusprechen. Historische Beschäftigung hat für den Freund Diltheys den Charakter eines stillen Selbstgesprächs, das auch für den mit dem Geist der Geschichte Ringenden selbst einen sicheren Gewinn bedeutet.

²⁶ Zu Yorcks Zweifel an der Angemessenheit eines „optischen“ Zugangs zu historischen Mächten vgl. auch: Graf Paul Yorck von Wartenburg, *Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß*, hrsg. v. I. Fetscher, Tübingen: Mohr Verlag 1991, S. 37, 57.

²⁷ SuZ, S. 399. – Hier macht sich eine von Droysen und Dilthey ausgehende und sowohl bei Heidegger wie bei Bultmann spürbare Tendenz bemerkbar, die Naturerkenntnis philosophisch zu vernachlässigen und damit den erfolgreichen Naturwissenschaften ganz auszuliefern. Der Natur stehen wir in dieser Perspektive distanziert und fremd gegenüber, sie ist „stumm“ (Dilthey) und hat uns nichts zu sagen, während wir in der Geschichte zu Hause sind, weil wir Geschichte sind (Heidegger) oder in ihr Menschen begegnen (so Dilthey, Bultmann).

²⁸ Am deutlichsten ausgedrückt in der Vorlesung vom Wintersemester 1924/25: „Diese Vergangenheit [...] ist nichts, was abgelöst von uns fern liegt. Sondern wir sind diese Vergangenheit selbst. Und wir sind sie nicht etwa, sofern wir die Tradition ausdrücklich pflegen, Freunde des klassischen Altertums sind, sondern unsere Philosophie und Wissenschaft lebt aus diesen Fundamenten, d. h. der griechischen Philosophie, und dies so sehr, daß man sich dessen nicht mehr bewußt ist: Sie sind selbstverständlich geworden. Gerade in dem, was wir nicht mehr sehen, was alltäglich geworden ist, ist etwas wirksam, was einmal Gegenstand der größten geistigen Anstrengungen war, die in der abendländischen Geschichte unternommen wurden“ (GA 19, S. 10). „Die Geschichte verstehen, kann nichts anderes besagen, als uns selbst zu verstehen“ (GA 19, S. 11). – Vgl. a. GA 63, S. 48, 64 f.

²⁹ Das könnte man ausführlicher am Beispiel der Spengler-Kritik zeigen, vgl. GA 63, S. 52–66.

Es geht also nicht zuletzt um Selbstklärung, oder mit einem Wort Heideggers um „Selbstbekümmern“; dieser Faktor lässt sich bei der echten Begegnung mit Geschichtlichem nicht ausschließen. Faktisch ausgeschlossen wird er allerdings durch die Fixierung des Gegenstandes zur historischen *Gestalt*, der eine vergleichbare Fixierung, d. h. Unlebendigkeit, Nicht-Ansprechbarkeit auf Seiten des Forschenden entspricht. Es ist dieser Gegensatz von Geschichtlichkeit und Gestalt, der Heidegger an Yorck beeindruckt hat, weil der Gedanke seinen eigenen Intentionen entgegenkommt.

Eine ähnliche Verwandtschaft spürt der Verfasser von *Sein und Zeit* mit dem Literaturwissenschaftler Rudolf Unger, der „Literaturgeschichte als Problemgeschichte“ verstanden wissen will. Unger knüpft zwar an Dilthey an, wählt aber „Lebensprobleme“ als Ausgangspunkt für den Umgang mit Texten der Literaturgeschichte, und dieser Umgang bedarf darüber hinaus auch einer philosophischen Fundierung. Diese Orientierung würdigt Heidegger ausdrücklich im Rahmen seiner Kritik der zeitgenössischen Wissenschaften. Ebenso muss ihm Ungers Hinweis auf den „Anteil des subjektiven Faktors“ beim Erkenntnisgewinn auf geschichtlichem Gebiet zusagen wie auch der Gedanke, dass die geschichtliche Welt „uns nicht als äußere Erfahrung entgegentritt, uns nicht von außen, als tatsächliche Wirklichkeit gegeben ist.“³⁰

In positiver und negativer Charakterisierung ist Heideggers Haltung damit deutlicher geworden: Er lehnt jede ästhetische, d. h. nur theoretisch betrachtende Einstellung gegenüber dem Thema ab; stattdessen ist eine dynamische, mitgehende, vollziehende Erfassung gefragt, die von der menschlichen Lebensführung, der *praxis*, ausgeht. Aus diesem Grunde verweigert er sich auch dem traditionellen Ziel der Phänomenologie, der Gewinnung des Wesens einer Sache durch Wesens-*Schau*. Ein solches Vorgehen würde erneut nur statische Sachen präsentieren: „Kein Aussehen dieses Seienden soll bestimmt werden, sondern von Anfang an und durchgängig einzig *seine Weise zu sein*, nicht das Was dessen, woraus es besteht, sondern

³⁰ Heidegger nennt Ungers Arbeiten in *Sein und Zeit* (SuZ, S. 249, vgl. 10) wie auch in der Vorlesung *Prolegomena zu einer Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20, S. 5). Von Unger vgl. die kleine Schrift *Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf Wilhelm Dilthey* (Berlin 1924), S. 15 ff. und den Aufsatz *Philosophische Probleme in der neueren Literaturwissenschaft* ([in:] Unger, *Aufsätze zur Prinzipienlehre der Literaturgeschichte*, Berlin 1929, S. 30, zuerst erschienen: München 1908).

das *Wie seines Seins und die Charaktere dieses Wie*.³¹ Der Vollzugssinn ist bedeutsamer als der Gehaltssinn, um Begriffe des frühen Heidegger zu benutzen.³² Die statische Anschauung vermeidet den Vollzug, an den das Verstehen unauflöslich gekoppelt ist.

Wie wichtig das Moment des Vollzugs für Heidegger ist, zeigen seine Erläuterungen zum Philosophiebegriff, der gleichzeitig hermeneutisch imprägniert wird. In der Vorlesung des Sommersemesters 1920 bestimmt er Philosophie als „ursprünglich vollzugsmäßig verstehendes und aufmerksam machendes Explizieren der faktischen Lebenserfahrung“ (GA 59, S. 183). Im Wintersemester 1921/22 erklärt er: „Philosophie ist historisches (d. h. vollzugsgeschichtlich verstehendes) Erkennen des faktischen Lebens“ (GA 61, S. 2). In der „Aristoteles-Abhandlung“ von 1922 – hier führt Heidegger zuerst die Formel „Hermeneutik der Faktizität“ ein – wird die Bindung der Philosophie an das Thema der menschlichen Lebenserfahrung ebenso fortgesetzt wie die Betonung des Auslegungsvollzugs.³³ Damit ist deutlich, daß die frühen Vorlesungen von 1919 bis 1922 neben allen Veränderungen in wesentlichen Zügen auch eine Kontinuität aufweisen, welche die große Vorlesung von 1923 vorbereitet.

2. Gemäß seiner Maxime, überlieferte philosophische Begriffe zunächst einmal kritisch in ihrer Entwicklung zu untersuchen, bietet Heidegger einen komprimierten Überblick über das, was Hermeneutik historisch bedeutet hat. Dabei scheint eine gewisse Sympathie für antike Konzeptionen durch, die den Begriff weiter fassen. Während etwa bei Aristoteles noch das „umgängliche Besprechen“ (GA 63, S. 10) im Mittelpunkt gestanden habe, das Aufdecken und Vertrautmachen mit dem Seienden (GA 63, S. 10 f.)³⁴, hätten sich später problematische Tendenzen durchgesetzt. So wirft Heidegger

³¹ GA 20, S. 207. – Vgl. zu diesem Topos auch R. Bultmann, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1933, S. 129.

³² Vgl. M. Großheim, *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz*, Bonn: Bouvier 1991, S. 87 f., 40 f.

³³ Philosophie soll hier sein „nicht eine erfundene, im Leben nur mitlaufende Beschäftigung mit irgendwelchen ‚Allgemeinheiten‘ und beliebig zu setzenden Prinzipien“. Stattdessen sei sie „*fragendes* Erkennen, das heißt als *Forschung*, nur der genuine explizite Vollzug der Auslegungstendenz *der* Grundbewegtheiten des Lebens, in denen es diesem um sich selbst und sein Sein geht“ (GA 62, S. 362 f.).

³⁴ Der Logos hat die ausgezeichnete Möglichkeit des *aletheuein*: „vordem Verborgenes, Verdecktes als unverborgenes, offen da, verfügbar machen“ (GA 63, S. 11).

Schleiermacher vor, dass dieser die „umfassend und lebendig gesehene Idee der Hermeneutik“ eingeschränkt habe auf eine Kunstlehre des Verstehens (GA 63, S. 13). Dieselbe „verhängnisvolle Beschränkung“ finde sich auch noch bei Dilthey (GA 63, S. 14).

Heidegger will nun wieder an die von ihm als ursprünglich qualifizierte Bedeutung anschließen. Hermeneutik sei demnach eine „bestimmte Einheit des Vollzugs des ερμηνεύειν (des Mitteilens), d. h. des zu Begegnung, Sicht, Griff und Begriff bringenden Auslegens der Faktizität“ (GA 63, S. 14). Hier ist genau auf die Begrifflichkeit zu achten. Wenn Heidegger beschreibt, was die von ihm ins Auge gefasste Hermeneutik tut, spricht er von Explizieren, Auslegen, Verstehen der Faktizität (GA 63, S. 9, 14, 15); in der Aufzählung scheint eine Gleichberechtigung zu herrschen, doch führt die nähere Betrachtung zu dem Ergebnis, dass Heidegger Auslegung deutlich vorzieht, während Verstehen zu nah an der eingeschränkten Bedeutung des Verstehens von Texten liegt. In der zeitnah zur Vorlesung entstandenen Abhandlung „Der Begriff der Zeit“ ist „Auslegung“ der zentrale Terminus (vgl. GA 64, S. 32 ff.). Und noch in „Sein und Zeit“ finden sich entsprechende Spuren des Ansatzes von 1923: „Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet“ (SuZ, S. 37). Ebenfalls in Übereinstimmung mit der Vorlesung von 1923 wird in *Sein und Zeit* festgehalten, dass eine Methodologie der Geisteswissenschaften nur abgeleiteterweise „Hermeneutik“ genannt werden könne (SuZ, S. 38; GA 63, S. 14). Heidegger versucht auch hier, wie in vielen anderen Fällen, eine Art Ursprungs-Hierarchie zu entwickeln. Hermeneutik hat sozusagen ihren eigentlichen „Sitz im Leben“ (Hermann Gunkel) in der Selbstausslegung des Daseins. Ihre Aufgabe sei es,

das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen. In der Hermeneutik bildet sich das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend* zu werden und zu sein (GA 63, S. 15).

Hier ist zwar von „Verstehen“ die Rede, doch fügt Heidegger sofort die Erklärung hinzu, dass dieses Sichselbstverstehen mit dem, was sonst Verstehen genannt wird, ganz unvergleichlich sei.

Wenn Heidegger von „Selbstentfremdung“ spricht, so steht dieser Terminus außerhalb der herkömmlichen Begriffsgeschichte. Gemeint ist

vielmehr die so eigenartige wie erklärungsbedürftige Selbstvergessenheit des Philosophierenden in der Philosophie. Dagegen hat Heidegger schon in der Jaspers-Rezension (1919–1921) eingewandt, eine „echte Selbstbesinnung“ habe anzuerkennen, dass zu den Sachen der Philosophie „der Philosophierende selbst“ mitgehört (GA 9, S. 42).³⁵

Das Sichselbstverstehen ist auf Auslegung angewiesen. Heidegger spricht von der Auslegungsfähigkeit und der Auslegungsbedürftigkeit des Daseins (GA 63, S. 15) – diese Aussage ist freilich selbst auslegungsbedürftig. Auf welchen grundsätzlichen Seinscharakter ist die Auslegungsbedürftigkeit in der Hermeneutik der Faktizität zurückzuführen? Von Heidegger selbst erfährt man dazu wenig Grundsätzliches. Kurioserweise hat hier der alte, noch einmal neu ansetzende Paul Natorp mit den 1925 in seiner *Praktischen Philosophie* postum erschienenen abstrakten Überlegungen zur Mannigfaltigkeitslehre und zur individuierenden Bestimmung aus dem chaotischen Unbestimmten mehr zu sagen.³⁶

Wenn man Natorps Anregungen aufnimmt und mit entsprechenden Bemerkungen Bergsons über die nicht zahlfähige, weil nicht von vornherein einzeln vorliegende Mannigfaltigkeit der gegenseitigen Durchdringung

³⁵ Vgl. zu diesem Problem auch Heideggers Kommentare aus seiner Auseinandersetzung mit Dilthey von 1925: „Forschung und Leben haben die eigentümliche Tendenz, das Schlichte, Ursprüngliche, Echte zu überspringen und sich im Komplizierten, Abgeleiteten, Unechten aufzuhalten.“ „Wir sehen aber, dieses Feld des Nächsten ist faktisch am wenigsten entdeckt. Diese Wirklichkeit ist durch überlieferte Fragestellungen vergessen“ (M. Heidegger, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge* [Gehalten in Kassel vom 16.IV. – 21.IV.1925], „Dilthey-Jahrbuch“ 8 (1992/93), S. 143–180, hier 159, 162). – Vgl. GA 27, S. 306: „Wie überall in der Philosophie geht es auch hier nicht darum, unbekanntes Land zu entdecken, sondern das längst und allzubekanntes vom Schein und der Umnebelung zu befreien.“

³⁶ Vgl. P. Natorp, *Vorlesungen über Praktische Philosophie*, Erlangen 1925, vor allem Kapitel I und V. – Diese Schrift ist bisher wenig beachtet worden. Vgl. aber Ch. von Wolzogen, *Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps. Ein Beitrag zur Geschichte der Theorie der Relation*, Würzburg–Amsterdam: Königshausen und Neumann 1984. Vgl. auch ders., „Es gibt“. *Heidegger und Natorps „Praktische Philosophie“*, [in:] A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger und die Praktische Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1988, S. 313–337. Heidegger setzt sich jedoch mit Natorps Gedanken auseinander, namentlich auch mit der Individuierung aus dem Chaos, vgl. vor allem GA 59, S. 106 f., 116 f.

kombiniert³⁷, kann man versuchen, die Lücke bei Heidegger zu füllen: Eine solche Explikationsbedürftigkeit besteht, weil Menschen in Situationen stehen, in denen nicht von vornherein alles einzeln ist. Deshalb hat der Mensch die Aufgabe, aus Situationen zu explizieren, doch sind damit auch gewissermaßen positive Aspekte verbunden. Eine generelle „Reizüberflutung“, wie sie etwa in der Anthropologie Arnold Gehlens behauptet wird, gehört gar nicht zur *conditio humana*, denn wir leben permanent in vielerlei Situationen, deren reichhaltiger Hintergrund zwar prinzipiell explizierbar ist, aber in der Regel unexpliziert bleibt, so dass von einer Überforderung durch eine Menge von lauter einzelnen Reizen nicht die Rede sein kann.

Die Rede von Situationen ist in diesem Kontext kein unzulässiger Import. Heidegger gehört – das ist wenig bekannt – zu den wichtigsten Theoretikern des Situationsbegriffs in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Bevor er sich eindeutig für den Weltbegriff (in der Einzahl) entscheidet, der dann durch *Sein und Zeit* Spuren in der Philosophiegeschichte hinterlässt, experimentiert Heidegger von 1919 bis 1921 mit dem Situationsbegriff (in der Mehrzahl).³⁸

Weltbegriff und Situationsbegriff stehen gleichermaßen gegen Positionen, wie man sie kurz und knapp ausgedrückt findet z. B. in Nicolai Hartmanns Satz: „Vom Subjekt aus gesehen ist Erkenntnis ein Erfassen des Objekts.“³⁹ Das damit angesprochene Problem, eine Brücke von einem einzelnen und primär isolierten Subjekt zu einem einzelnen Objekt zu errichten, wird von den Situationstheoretikern als Scheinproblem betrachtet; sie betonen das Verstricktsein, das Eingebettetsein in Situationen⁴⁰. Mit den

³⁷ Vgl. H. Bergson, *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinsstatsachen*, Jena 1920 (3.–5. Tsd.), z. B. S. 59, 101. – Vgl. auch bei Natorp die kurze Bemerkung zu Bergson, die aber aufgrund der nicht häufigen Verweise auf andere Philosophen auffällt: P. Natorp, *Praktische Philosophie*, a.a.O., S. 71.

³⁸ Vgl. dazu die wichtigsten Stellen: GA 56/57, S. 205 ff.; GA 58, S. 22, 62, 76, 77, 95, 105, 110, 113, 117, 137, 165, 167, 188, 219, 233, 253, 258, 261; GA 59, S. 24, 34, 44, 46, 48, 81, 83, 163, 179, 197; GA 60, S. 82 ff., 90 ff., 129, 147, 331.

³⁹ N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1949: de Gruyter (4. Aufl.; zuerst 1921), S. 61. – Vgl. zu Heideggers Kritik an Hartmanns Erkenntnistheorie: M. Großheim, *Ludwig Klages und die Phänomenologie*, Berlin: Akademie-Verlag 1994, S. 213, Anm. 27.

⁴⁰ Zum Eingebettetsein in Situationen vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1967, S. 137 (Aph. 337), 186 (Aph. 581). Diesen und weitere Aspekte des Situationsbegriffs thematisiert Gadamer, ausgehend von der

Worten von Hermann Schmitz: „Die umgreifende Situation (als Spielfeld für Züge der Explikation) [...] ersetzt die additive Konfrontation.“⁴¹

Der Einbettung oder Verstrickung in zu explizierende Situationen steht auf der anderen Seite das Leitbild der Reise oder des Besuchs gegenüber, so dass der Gegenstand des Erkennens „das Ziel einer Expedition darstellt, die darauf aus ist, ihn zu erfassen und entweder ihn selbst oder ein korrektes Bild von ihm als Trophäe heimzubringen“.⁴² Mit diesem Modell macht Heidegger in der Tat Schluss:

„Wie kommt Bewußtsein oder das »Ich« hinüber zur Welt? Wie die Welt ins Bewußtsein? Wie kommen diese zwei zueinander?“ Grundsätzlich schief gestellte Fragen bezüglich eines Phänomens, das man zuvor gar nicht angesehen hat. Befragt wird ja das Sein des Menschen: Sein *in* der Welt gehört zum Sein des Daseins (GA 17, S. 318).

Eine solche Auslegung des Seins in der Welt ist eine Hermeneutik der Situationen.

3. Auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass Heidegger das Wort „Gegenstand“ bei den Erläuterungen zum Thema Hermeneutik in distanzierende Anführungszeichen setzt (GA 63, S. 15, 19, 29). Hinter dieser unscheinbaren Geste verbirgt sich eine Revolution der Erkenntnistheorie, die ebenso eine Zumutung für das traditionelle Denken darstellt wie zuvor bereits

Einsicht, dass eine Situation nicht einfach Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis sein kann: „Allzu deutlich liegt ja in diesem Begriff der Situation das Umfangende und Befangende, das dem forschenden Subjekt die Distanz gegenüber der Welt der Objekte verwehrt. Allzu deutlich fordert das Wesen der ‚Situation‘ ein Wissen, das nicht die Objektivität anonymen Wissenschaftlichkeit hat, sondern durch Horizont und Perspektive, durch Engagement und erhellende Einsicht in die eigene Existenz geprägt ist“ (H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, a.a.O., S. 204). Vgl. auch W. Schapp, *Philosophie der Geschichten*, Leer: Rautenberg 1959, S. 17: „Mensch sein heißt in Geschichten verstrickt sein.“ „Wir meinen, daß wir nicht nur jederzeit in gewisse gegenwärtige Geschichten verstrickt sind, sondern daß wir ständig in viele, um nicht zu sagen unzählige gegenwärtige Geschichten verstrickt sind und daß dies Verstricktsein oder vielleicht auch Verstricktgewesensein unser Sein ausmacht“ (S. 5). „Wir sind ständig darin“; es ist keine Annäherung, kein Hineinkommen, kein Heimischwerden nötig (S. 14).

⁴¹ H. Schmitz, *Hegels Logik*, a.a.O., S. 367.

⁴² H. Schmitz, *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*, a.a.O., S. 215.

die Anerkennung der Faktizität. Heidegger will hier auf eine Distanzierung vom alten Ideal der Gegenstandserfassung hinaus:

Die Beziehung zwischen Hermeneutik und Faktizität ist dabei nicht die von Gegenstandserfassung und erfaßtem Gegenstand, dem jene sich lediglich anzumessen hätte, sondern das Auslegen selbst ist ein mögliches ausgezeichnetes Wie des Seinscharakters der Faktizität (GA 63, 15).

Thomas von Aquins „adaequatio“ ist immer noch das Leitbild vieler wissenschaftlicher und vor allem populärwissenschaftlicher Vorstellungen von Erkenntnis. Heidegger schlägt an dieser Stelle nicht weniger vor, als das alte Modell – der Gegenstand als Objekt einer Anpassung – zu ersetzen durch das hermeneutische Modell: der Gegenstand als Thema einer Explikation.

Heidegger benutzt diese Terminologie selbst – er spricht z. B. von „hermeneutischer Explikation“ (GA 63, S. 29, 30), deren Ergebnis nennt er „Explikate“ (GA 63, S. 16).⁴³ Damit verbunden ist eine Ablenkung der hermeneutischen Aufmerksamkeit vom „Verstehen“ und „Deuten“ bzw. „Interpretieren“ zum vereinzelnden Hervorheben aus ganzheitlichen Zusammenhängen, die bei Heidegger „Welt“, „Umwelt“ oder „Situationen“ heißen. Damit ist das Dasein beschäftigt, bevor es irgendwelche Kunstlehren entwickelt. In der Abhandlung *Der Begriff der Zeit* (1924) finden sich entsprechende Grundsatzklärungen: „Das besorgende Erschließen des Daseins, d. i. das primäre Erkennen, ist *Auslegung*“ (GA 64, S. 32).⁴⁴ „Auslegen ist besorgendes Ansprechen von etwas als etwas“ (GA 64, S. 35, vgl. 32). Was in dieser Weise ausgelegt, expliziert wird, ist die „Bedeutsamkeit“ der Situationen – ein zentraler Ausdruck von Dilthey, den Heidegger übernimmt und in seiner philosophischen Rolle erheblich stärkt.⁴⁵

⁴³ Seinen Höhepunkt erreicht der Explikationsbegriff bei Heidegger in der Vorlesung vom Wintersemester 1920/21. Vgl. z. B. GA 60, S. 54, 64, 72, 83 ff., 128 f., 145. Vgl. a. GA 56/57, S. 6, 11; GA 59, S. 49 u. ö.

⁴⁴ Noch knapper heißt es kurz darauf: „Auslegen ist das primäre Erkennen“ (GA 64, S. 36).

⁴⁵ Vgl. z. B. GA 58, S. 96: „Unser faktisches Leben ist unsere Welt – wir begegnen immer irgendwie, sind dabei ‚gefesselt‘, abgestoßen, entzückt, angewidert, und die Kenntnissnahmen sind irgendwie bedeutungsbetont: wertvoll, gleichgültig, überraschend, nichtssagend usf.“ – Vgl. weiterhin die wichtigsten Zeugnisse zum Thema „Bedeutsamkeit“ (in chronologischer Reihenfolge): GA 56/57, S. 72 f., 85; GA 59, S.37; GA 61,

Die in der Auslegung explizierte Bedeutsamkeit der Situationen läßt sich nicht wie ein Gegenstand in der Anschauung distanzieren. Heidegger spricht z. B. von den faktischen Situationen, die wir selbst *sind* und leben (GA 58, S. 95).⁴⁶ Der Einsatz des Seinsbegriffs dient hier (später ändert sich das) dem bereits besprochenen Zweck, das Nichtvorhandensein einer Distanz zum Gegenstand zu betonen. Ich erinnere noch einmal an die Schlüsselstelle aus dem Briefwechsel mit Elisabeth Blochmann:

Und in Momenten, wo wir uns selbst u. die Richtung in die wir lebend hineingehören unmittelbar erfüllen, da dürfen wir das Klargehabte nicht nur als solches konstatieren, einfach zu Protokoll nehmen – als stünde es uns wie ein Gegenstand bloß gegen-über – sondern das verstehende Sich-selbsthaben ist nur ein echtes, wenn es wahrhaft gelebtes d. h. zugleich ein Sein ist.⁴⁷

In der Vorlesung von 1923 definiert Heidegger Existenz als die „*eigenste* Möglichkeit seiner selbst, die das Dasein (Faktizität) ist“ (GA 63, S. 16). Für die so verstandene Existenz gilt: Sie ist „nie ‚Gegenstand‘, sondern Sein; sie ist da nur, sofern je ein Leben sie ‚ist‘“ (GA 63, S. 19). Außerdem wird betont: „Die Hermeneutik soll ja nicht Kenntnisnahme erzielen, sondern das existenzielle Erkennen, d. h. ein *Sein*“ (GA 63, S. 18).

Die früher erfolgte provisorische Kennzeichnung von Faktizität als Selbstverhältnis muss an dieser Stelle korrigiert werden. Heidegger schärft nämlich ein, dass es sich genau betrachtet um „kein Sichverhalten zu ...“ handle, sondern um ein „Wie des Daseins selbst“. Dieses beschreibt er näher als das „Wachsein des Daseins für sich selbst“ (GA 63, S. 15). Von diesem „Wachsein“ ist zu Beginn der Vorlesung immer wieder die Rede.⁴⁸ Wenn das Wachsein für sich selbst kein Sichverhalten zu ... sein soll, kann

S. 90; GA 63, S. 86, 96; GA 20, S. 275; SuZ, S. 87 f., 123, 143, 161, 186 f., 192, 210, 343.

⁴⁶ Vgl. GA 58, S. 117: „Ich gehe auf in der jeweiligen Situation und in der ungebrochenen Situationsfolge und zwar in dem, was mir in den Situationen begegnet. Ich gehe auf darin, d. h. ich sehe mir nicht an oder bringe mir zum Bewußtsein: jetzt kommt das, jetzt das, sondern *in dem*, was kommt, bin ich, volleblig es lebend, *verhaftet*. Ich lebe den Bedeutsamkeitszusammenhang.“

⁴⁷ Martin Heidegger an Elisabeth Blochmann am 15. Juni 1918, [in:] *Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann*, a.a.O., S. 14.

⁴⁸ Vgl. GA 63, S. 7, 15, 16, 18, 19.

man es sich am ehesten als ein „präreflexives cogito“ im Sinne Sartres zurechtlegen.⁴⁹

Damit ist die Klärung der Begriffe „Hermeneutik“ und „Faktizität“ – soweit sie in diesem beschränkten Rahmen möglich ist – abgeschlossen und der Punkt erreicht, an dem man zu Gadammers Beitrag in der Natorp-Festschrift zurückkehren kann: Die eigentliche Pointe verrät erst der Schluss des Textes, in Gestalt einer Skizze verfehlter Formen des Philosophierens. Kritisiert wird hier die existenzielle Unverbindlichkeit im bloßen *Betrachten* der Philosophiegeschichte, die sich zu nichts mit Ernsthaftigkeit stellt und der es gelingt, sich in die überschaubar gemachten Bereiche mühelos, aber auch folgenlos einzuschmiegen. Als Protagonist dieser Auffassung wird Georg Simmel vorgestellt, der auch für Heidegger in der bereits beschriebenen Hinsicht ein Stein des Anstoßes war.⁵⁰ Gadamer schreibt:

Wenn z. B. Simmel den Wahrheitsgehalt der Philosophie mit dem der Kunst vergleicht, wenn die Wahrheit einer Philosophie sich an der Weite des Weltfühlers bestimmt, das in sie hineingegangen ist, dann wird die Geschichte der Philosophie zu einem bloßen Schauspiel, zu einem Bildersaal [...]. Nur eine philosophisch ganz indifferente Nachzeichnung weltanschaulicher Typen bleibt übrig, [...]. Die Mannigfaltigkeit möglicher und geschichtlich vorfindlicher systematischer Stellungnahmen gibt vielleicht sogar die Möglichkeiten zu einer philosophischen Typologie an die Hand, [...].⁵¹

Die Geschichte der Philosophie als Schauspiel oder Bildersaal – worin hier eigentlich der Vorwurf steckt, wird verständlich, wenn man an die Kritik Heideggers an der ästhetischen Einstellung denkt; der junge Autor hält sich hier an die Thesen seines Lehrers. So bleibt das eigene Dasein Gadamer zufolge bei einer solchen Zugangsweise unbeteiligt. Ganz im Sinne Heideggers wendet er sich gegen das „Vorurteil, als ob man vom eigenen Dasein absehen müsse zum Zweck einer reinen, vorurteilslosen Forschung.“⁵² Aus-

⁴⁹ Vgl. J.-P. Sartre, *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*, übers. v. U. Aumüller, T. König, B. Schuppener, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1982, S. 39–96.

⁵⁰ Vgl. M. Großheim, *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger*, a.a.O., bes. S. 77 ff.

⁵¹ H.-G. Gadamer, *Zur Systemidee in der Philosophie*, [in:] *Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstag*, a.a.O., S. 55–75, hier 74.

⁵² Ebd., S. 55–75, hier 74.

gangspunkt habe vielmehr meine eigene Daseinsdeutung zu sein, die erst in der Verschärfung ihrer Fraglichkeit auch ein ursprüngliches Sachverhältnis zu überlieferten Problemen und Resultaten entwickeln könne.

Auch hier ist Gadamer von dem im Sommersemester 1923 Gehörten inspiriert. In der Freiburger Vorlesung hat Heidegger die Gelegenheit genutzt, die (z. B. bei Husserl maßgebliche) unkritische Orientierung am Wissenschaftsideal der Mathematik aus einem ungewohnten Blickwinkel zu beleuchten. Er erklärt:

Mathematik ist die am wenigsten strenge Wissenschaft, denn der Zugang ist hier der allerleichteste. Geisteswissenschaft setzt viel mehr wissenschaftliche Existenz voraus, als sie ein Mathematiker je erreichen kann. Man darf Wissenschaft nicht als System von Sätzen und Begründungszusammenhängen ansehen, sondern als etwas, worin sich faktisches Dasein mit sich selbst auseinandersetzt (GA 63, S. 72).⁵³

Wissenschaft als eine existenzielle Angelegenheit, und das Ganze hermeneutisch gefasst – dieser Aspekt ist es, der den jungen Gadamer fasziniert. Sein Beitrag zur Natorp-Festschrift schreibt in diesem Sinne Heidegger fort. Er erklärt: In Problemen, die niemanden angehen, die niemandem aufgegeben sind, sei keine Wahrheit zu entdecken.

Vielmehr ist aus den Fragen, die sich der eigenen Existenz als notwendige Auseinandersetzung mit dem Dasein aufdrängen, jede mögliche philosophische Problemrichtung erst herauszuarbeiten. So kann im primären Sinne ein einzelner Problemansatz nicht an sich falsch sein oder wahr, sondern wahr sind Probleme, die aus einem ursprünglichen und persönlichen Sachverhältnis erwachsen.⁵⁴

Ob man Probleme tatsächlich sinnvoll als „wahr“ oder „unwahr“ bezeichnen kann, sei hier dahingestellt. Gemeint ist wohl eher die besondere Bedeutsamkeit eines Problems für mich, die sicher häufig den Anstoß zum Philosophieren liefert. Kierkegaard, der auf recht ähnliche Weise wie Gadamer eine Wahrheit-für-mich in starkem Sinne fordert, hat weniger die

⁵³ Heideggers Vorstellungen erstaunlich nahe kommen Überlegungen, die der Philosoph Emil Utitz einige Jahre später im Exil niederschreibt. Vgl. mit besonderer Betonung des Abstandes zwischen Philosophie und Mathematik: E. Utitz, *Die Sendung der Philosophie in unserer Zeit*, Leiden 1935, S. 136, 156, 157.

⁵⁴ H.-G. Gadamer, *Zur Systemidee in der Philosophie*, a.a.O., S. 73.

Probleme als vielmehr die Programme im Blick (was ich tun soll).⁵⁵ Was der junge Gadamer in seinem Beitrag zur Natorp-Festschrift fordert, ist also „Hermeneutik der Faktizität“.

Heideggers Hermeneutik der Faktizität befreit die Hermeneutik von ihrer Bindung an Texte, sie berücksichtigt die „Meinhaftigkeit“ (Kurt Schneider) menschlicher Lebenserfahrung, sie bereitet eine grundlegende Wende zum erkenntnistheoretischen Explikationismus vor, und sie führt – weiter gedacht – zu einer Hermeneutik der Situationen.

Es liegt auf der Hand, dass Heideggers „Hermeneutik der Faktizität“ mit ihrer enormen Erweiterung des Tätigkeitsfeldes für Vertreter einer klassischen, an Texten orientierten Hermeneutik eine Zumutung darstellen muss. Vielleicht kann dieser Ansatz versöhnlicher wirken, wenn man sich klar macht, dass damit auch eine enorme Aufwertung der Hermeneutik verbunden ist, eine Aufwertung, wie sie in der Philosophie des 20. Jahrhunderts wohl einmalig sein dürfte.

⁵⁵ Vgl. zum Motiv einer Wahrheit-für-mich in starkem Sinne: „Was mir eigentlich fehlt, ist, daß ich mit mir selbst ins reine darüber komme, *was ich tun soll*, nicht darüber, was ich erkennen soll [...] Es kommt darauf an, meine Bestimmung zu verstehen, zu sehen, was die Gottheit eigentlich will, daß *ich* tun solle; es gilt eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit *für mich* ist, *die Idee zu finden, für die ich leben und sterben will*. Und was nützte es mir dazu, wenn ich eine sogenannte objektive Wahrheit ausfindig machte; wenn ich mich durch die Systeme der Philosophen hindurcharbeitete und, wenn man es verlangte, über sie Heerschau halten könnte; daß ich die Folgewidrigkeiten innerhalb jedes einzelnen Kreises nachweisen könnte; – was nützte es mir dazu, daß ich eine Staatstheorie entwickeln könnte und aus den vielerorts gesammelten Einzelheiten ein Ganzes zusammensetzen, eine Welt entwerfen könnte, worin ich dann wieder nicht lebte, sondern die ich nur anderen zur Schau stellte; – was nützte es mir, daß ich die Bedeutung des Christentums entwickeln und viele einzelne Erscheinungen erklären könnte, wenn es *für mich selbst und mein Leben keine* tiefere Bedeutung hätte? [...] Was nützte es mir, daß die Wahrheit kalt und nackt vor mir stünde, gleichgültig dagegen, ob ich sie anerkannte oder nicht, eher ein angstvolles Schaudern bewirkend als eine vertrauensvolle Hingebung?“ (S. Kierkegaard, *Die Tagebücher*. Erster Band, ausgewählt, neugeordnet und übersetzt von H. Gerdes, Düsseldorf– Köln: Eugen Diederichs 1962, S. 16 f.). – Vgl. daneben auch die Aussagen zum „subjektiven Denker“: S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, übers. v. H.-M. Junghans, Düsseldorf–Köln: Diederichs Verlag 1956, S. 54 ff.

Abkürzungsverzeichnis

Werke Martin Heideggers

- SuZ = *Sein und Zeit*, Tübingen 1984 (15. Aufl.)
- GA 9 = *Wegmarken*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1976 (*Gesamtausgabe*, Bd. 9)
- GA 17 = *Einführung in die phänomenologische Forschung* (= Marburger Vorlesung Wintersemester 1923/24), hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1994 (*Gesamtausgabe*, Bd. 17)
- GA 19 = *Platon: Sophistes* (= Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25), hrsg. v. I. Schüßler, Frankfurt am Main 1992 (*Gesamtausgabe*, Bd. 19)
- GA 20 = *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (= Marburger Vorlesung Sommersemester 1925), hrsg. v. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1979 (*Gesamtausgabe*, Bd. 20)
- GA 24 = *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (= Marburger Vorlesung Sommersemester 1927), hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1975 (*Gesamtausgabe*, Bd. 24)
- GA 25 = *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (= Marburger Vorlesung Wintersemester 1927/28), hrsg. v. I. Görland, Frankfurt am Main 1977 (*Gesamtausgabe*, Bd. 25)
- GA 27 = *Einleitung in die Philosophie* (= Freiburger Vorlesung Wintersemester 1928/29), hrsg. v. O. Saame und I. Saame-Speidel, Frankfurt am Main 1996 (*Gesamtausgabe*, Bd. 27)
- GA 28 = *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (= Freiburger Vorlesung Sommersemester 1929), hrsg. v. C. Strube, Frankfurt am Main 1997 (*Gesamtausgabe*, Bd. 28)
- GA 29/30 = *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (= Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30), hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1983 (*Gesamtausgabe*, Bd. 29/30)
- GA 56/57 = *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie mit einer Nachschrift der Vorlesung „Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums“* (= Frühe Freiburger Vorlesungen Kriegsnotesemester 1919 und Sommersemester 1919), hrsg. v. B. Heimbüchel, Frankfurt am Main 1987 (*Gesamtausgabe*, Bd. 56/57)

- GA 58 = *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20) (= Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1919/20), hrsg. v. H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1993 (*Gesamtausgabe*, Bd. 58)
- GA 59 = *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (= Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1920), hrsg. v. C. Strube, Frankfurt am Main 1993 (*Gesamtausgabe*, Bd. 59).
- GA 60 = *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion 2. Augustinus und der Neuplatonismus 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (= 1. Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1920/ 21, hrsg. v. M. Jung und T. Regehly 2. Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1921, hrsg. v. C. Strube 3. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung, hrsg. v. C. Strube), Frankfurt am Main 1995 (*Gesamtausgabe*, Bd. 60)
- GA 61 = *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (= Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1921/22), hrsg. v. W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main 1985 (*Gesamtausgabe*, Bd. 61)
- GA 63 = *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (= Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923), hrsg. v. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main 1988 (*Gesamtausgabe*, Bd. 63)
- GA 64 = *Der Begriff der Zeit*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 2004 (*Gesamtausgabe*, Bd. 64)

Werke Edmund Husserls

- Hu III = *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. v. W. Biemel, Haag 1950 (= *Husserliana*, Bd. III)
- Hu XIX/1 = *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Erster Teil: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. v. U. Panzer, The Hague/Boston/Lancaster 1984 (= *Husserliana*, Bd. XIX/1)

Werke Friedrich Nietzsches

- KSA = *Kritische Studienausgabe*, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, München 1988 (2. durchges. Aufl.)

HERMENEUTICS OF FACTICITY. RECONSIDERING HEIDEGGER

Summary

Heideggers formulation „the hermeneutics of facticity“ (from his lectures in the summer semester of 1923) explicits a revolutionary approach that has changed the spriritual world of young Gadamer and inspired him constantly. Despite a broad historical reconstruction of this influence the new hermeneutical approach did not find a resonance it deserves.

The project of “the hermeneutics of facticity” can be summarized in 3 thesis:

1. A distanced look and objective adjustments of different sorts dominate over the hermeneutics as a man’s selfinterpretation. Heidegger’s approach insists explicitly on ‘mine-ness’ (*Meinhaftigkeit*, as Kurt Schneider puts it) of human’s life-experience.
2. The focusing of hermeneutics on texts is a misleading historical development, because it hides the fact that human life has genuinly an interpretative character.
3. If we seriously take into account this genuine hermeneuticity then it will have consequences for the whole theory of knowledge. It prepares a fundamental turn that goes to the hermeneutics of situations. It makes Heidegger a pioneer of epistemological explicationism (Hermann Schmitz’ “erkenntnistheoretischen Explicationismus”).

His “Hermeneutik der Faktizität”, with its huge enlargement of the research area is a big challenge to the representatives of the classical, text-oriented hermeneutics. His approach seems to be more conciliatory if we are aware that it is accomanied by a enormous increase of value of the hermeneutics itself.