

Alvaro Ledesma Albornoz

Das Verständnis des Ethischen

Eine hermeneutisch-phänomenologische
Analyse der alltäglichen Erfahrung
des Ethischen im Anschluss an
Martin Heidegger

KONTEXTE

ALBER PHÄNOMENOLOGIE



ALBER PHÄNOMENOLOGIE



PHÄNOMENOLOGIE

Texte und Kontexte

Herausgegeben von

Jean-Luc Marion, Marco M. Olivetti (†) und

Walter Schweidler

KONTEXTE

Band 31

Álvaro Ledesma Albornoz

Das Verständnis des Ethischen

Eine hermeneutisch-phänomenologische
Analyse der alltäglichen Erfahrung
des Ethischen im Anschluss an
Martin Heidegger

Verlag Karl Alber Baden-Baden

Álvaro Ledesma Albornoz

Understanding the Ethical

A Hermeneutic-Phenomenological Analysis of the of the everyday experience of the ethical following Martin Heidegger

This paper begins with a full explanation of the hermeneutic-phenomenological method developed by Martin Heidegger in the years 1919–1929. This is followed by a detailed presentation and analysis of the Dasein ontology elaborated in *Being and Time*. Afterwards, Heidegger's method and Dasein ontology are used to analyse both the everyday experience of what is ethical as well as the ethically experienced being. According to the hermeneutic-phenomenological method, the analysis moves on the ontological level, which means that it is not the (ontic) fact that is analysed, but rather the meaning witnessed in it and the structures of being that form meaning. The elaboration of these topics allows the present work to determine both the different meanings of the ethical and the conditions of their experience.

The author:

Alvaro Ledesma Albornoz studied Liberal Arts with a specialisation in Philosophy at the Universidad San Francisco de Quito. In 2016 he completed his Master's program in Philosophy at the Pontificia Universidad Católica de Chile. In 2014–2018, he was a PhD scholar at the Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo Chile (ANID). In 2020, he completed his doctorate in philosophy at the Albert Ludwigs University of Freiburg and at the Pontificia Universidad Católica de Chile. He is currently working as a professor of philosophy at the Universidad San Francisco de Quito, Ecuador. His research focuses on phenomenology, philosophy and method, epistemology and ethics.

Álvaro Ledesma Albornoz

Das Verständnis des Ethischen

Eine hermeneutisch-phänomenologische Analyse der alltäglichen Erfahrung des Ethischen im Anschluss an Martin Heidegger

Die vorliegende Arbeit beginnt mit einer vollständigen Erklärung der hermeneutisch-phänomenologischen Methode, welche in den Jahren 1919–1929 von Martin Heidegger entwickelt wurde. Es folgt eine ausführliche Darstellung und Analyse der in *Sein und Zeit* ausgearbeiteten Daseinsontologie. Danach werden die Methode und die Daseinsontologie Heideggers benutzt, um sowohl die alltägliche Erfahrung des Ethischen als auch das ethisch erfahrende Seiende zu analysieren. Gemäß der hermeneutisch-phänomenologischen Methode bewegt sich die vorgenommene Analyse auf der ontologischen Ebene, was bedeutet, dass nicht der (ontische) Sachverhalt analysiert wird, sondern der in ihm bezeugte Sinn und die Seinsstrukturen des sinnbildenden Seienden. Die Ausarbeitung dieser Themen erlaubt es der vorliegenden Arbeit sowohl die verschiedenen Bedeutungen des Ethischen als auch die Bedingungen ihrer Erfahrung zu bestimmen.

Der Autor:

Alvaro Ledesma Albornoz studierte Liberal Arts mit dem Schwerpunkt Philosophie an der Universidad San Francisco de Quito. 2014–2016 absolvierte er sein Masterstudium in Philosophie an der Pontificia Universidad Católica de Chile. 2014–2018 war er Promotionsstipendiant der Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo Chile (ANID). 2020 promovierte er im Fach Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und an der Pontificia Universidad Católica de Chile. Aktuell arbeitet er als Professor für Philosophie an der Universidad San Francisco de Quito, Ecuador. Seine Forschungsschwerpunkte sind Phänomenologie, Philosophie und Methode, Erkenntnistheorie und Ethik.

Diese Forschungsarbeit wurde vom Stipendienprogramm für ausländische Doktoranden in Chile 2014, ANID (Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo) Chile finanziert.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für
Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© VERLAG KARL ALBER –
ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2022

Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen,
der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten.

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper

www.verlag-alber.de

ISBN 978-3-495-49218-5 (Print)
ISBN 978-3-495-82536-5 (ePDF)

Meinen Eltern gewidmet.
Danke, dass ihr immer für mich da wart.

Dedicado a mis padres.
Gracias por estar siempre ahí para mí.

Danksagung

Das Erreichen dieses Ziels verdanke ich vielen Menschen, die während dieser Jahre eine Stütze waren und mich nicht fallen ließen.

Ganz besonders danke ich Nicoletta Fanfani für ihre tägliche Liebe, ihre Ratschläge, Kommentare, Unterstützung und Motivation, ohne sie wäre dieses Buch niemals entstanden.

Meiner Mutter Sandra Albornoz, meinem Vater Alvaro F. Ledesma, meiner Großmutter Magdalena Villacreses, meiner Schwester Sandra C. Ledesma, meiner Tante María Liz, meinem Onkel Ivan, meinem Cousin Juan Camilo Cruz, meinen Cousinen, Karina Morales, Javier Castro und meiner ganzen Familie möchte ich für ihre grenzenlose Ermutigung und Liebe danken.

Ich danke auch Paul Cadena, Juan Francisco Carrera, Eduardo Cadena, Esteban Duthan, Samira Yances, Ana Cristina Cañizares und Andrés Coronado, weil sie die Freunde waren, die mich jeden Tag aus der Entfernung unterstützen haben. Ebenfalls danken möchte ich meinen Freunden in Deutschland Juliano Almeida, Katharina Beck, Alyssa Lang, Katja Soeltenfuss, Santiago Costas, Ann Kathrin Gerstner, Marie Mahrt, Michaela Nguyen und Svenja Groschupp, weil sie Deutschland in der Farbe der Freundschaft gefärbt haben.

Ein besonderer Dank gilt meinen Kommilitonen und Freunden José Pedro Cornejo, Christopher Gutland, José Luis Luna, Alexandra Acevedo, Mauricio Sepulveda, Udo Richter, Andrés Gatica, Pavel Veraza, Natalia Rodríguez, Mayco Burgos und Erika Whitney, mit denen ich nicht nur philosophische Ideen, sondern auch besondere Momente geteilt habe.

Prof. Dr. Francisco De Lara gilt meine Dankbarkeit für sein Vertrauen und seine Ermutigungs- und Motivationsworte, die mir geholfen haben, dieses Ziel zu erreichen. Ich bedanke mich auch bei Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander, der eine Cotutelle mit der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg ermöglicht hat und mir alle Freiheiten bei der Ausarbeitung dieser Arbeit gelassen hat.

Danksagung

Für die sprachlichen Korrekturen danke ich Nicoletta Fanfani und Carla Vlad des Korrekturservices des FRS der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Ohne ihre Hilfe wäre die Aufgabe, eine Doktorarbeit auf Deutsch zu schreiben, unmöglich gewesen.

Ich bedanke mich auch sehr bei Hilde Fanfani und Usch Baur für die letzte sprachliche Korrektur der Arbeit.

Ich danke auch den Professoren und Professorinnen der Katholischen Universität Chile und der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Ebenfalls bedanke ich mich bei den Doktorprogrammen der Katholischen Universität Chile und der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Schließlich bedanke ich mich bei ANID (Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo) Chile für die großzügige Finanzierung dieser Forschung.

Freiburg im Breisgau, den 18. Mai 2019

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	9
EINLEITUNG:	17
§1. Allgemeine Einführung in die vorliegende Untersuchung: Eingrenzung der Thematik	17
§2 Die Frage der vorliegenden Untersuchung	20
METHODIK:	
Die adäquate Methode, um das Phänomen des Verständnisses des Ethischen zu analysieren	26
Einführung in die Untersuchungsmethode	26
Kapitel 1. Zugangsart zum Phänomen:	
Hermeneutische Phänomenologie	28
§3 Das faktische Leben	29
§4 Hermeneutische Phänomenologie	34
§5 Methode der hermeneutischen Phänomenologie:	
Interpretation und Destruktion	38
α. Interpretation und hermeneutische Situation . . .	38
β. Destruktion	42
§6 Die Klärung der Interpretation der vorliegenden Arbeit .	43
Kapitel 2. Die formale Anzeige und die methodische Vorgehensweise der vorliegenden Untersuchung	
§7 Das methodische Mittel der formalen Anzeige	46
§8 Die formale Anzeige dieser Untersuchung	59
α. Die Formulierung der formalen Anzeige der vorliegenden Interpretation	60
β. Heideggers Begriff von $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$	69

§9	Die theoretische Trennung der ontischen Ebene und der ontologischen Ebene	80
	α. Abgrenzung der Ebenen	81
	β. Die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung	87

ERSTER TEIL:

Das Intentionalein des Daseins, die Tendenz zur Verdeckung und das Problem des Scheins	91
Einführung in den ersten Teil	91

Kapitel 1. Das Intentionalein des Daseins und die ethische Problematik 93

§10	Die Problematik der Konstitution des Selbst als die Vorbereitung der ethischen Problematik.	93
	α. Einführung in den ontologischen Begriff des Selbst .	95
	β. Einführung in den ontologischen Begriff der Welt .	98
	γ. Das Selbst und die Welt. Einführung in den ontologischen Begriff des Anderen	107
	δ. Das Selbst, der Andere und das ›Selbst als ein Anderer‹: Einführung in die Uneigentlichkeit und das Problem des Intentionaleins	115
§11	Das Intentionalein des Daseins	126
§12	Die erste Charakterisierung des Intentionaleins: die Erschlossenheit	132
	α. Verstehendes Intentionalein: Verstehen und Auslegung als Existenzialien	133
	β. Gestimmtes Intentionalein: Befindlichkeit als Existenzial	144
	γ. Horizontal gemeinsames Intentionalein: Rede als Existenzial	151
§13	Das Intentionalein des Daseins als ein Ganzes: Die Sorge	158
§14	Der ursprüngliche Sinn des Intentionaleins: Die Zeitlichkeit	161
	α. Die drei Korrelate des Intentionaleins: Selbst-, Mit- und Umwelt	169

§ 15	Die erreichte hermeneutische Situation: das Intentional- sein und die Problematik des Ethischen	174
Kapitel 2. Das Intentionalproblem bzw. das Problem des Scheins		183
§ 16	Das Intentionalsein als Wahrsein	183
§ 17	Schein und Verdeckung	190
§ 18	Das Intentionalsein als Verdeckendes: Das Verfallen . . .	193
α.	Das Gerede und das Problem des Scheins	196
β.	Das alltägliche Gerichtetsein: Die Neugier	199
γ.	Die Zweideutigkeit des Verstehens	201
§ 19	Das Sein der Aussage und das Problem des Scheins . . .	203
α.	Das Sein der Aussage	203
β.	Das ontologische Verhältnis zwischen Aussage und Auslegung	207
γ.	Die Aussage und das Problem des Scheins	210
§ 20	Die inhärenten Schwierigkeiten in der Sprache, welche die Untersuchung eines Phänomens erschweren.	213
§ 21	Die erreichte hermeneutische Situation: Das Problem des Scheins und die Problematik des Ethischen	217

ZWEITER TEIL:

Das alltägliche Verständnis des Ethischen, das Problem der Versicherung eines ursprünglichen Sinns des Ethischen und die Erfahrung der ethischen Appellation	219
Einführung in den zweiten Teil	219

Kapitel 1. Der Moralitätsbereich und das alltägliche Verständnis des Ethischen in Bezug auf die moralische Norm	222
§ 22 Die Abgrenzung des Begriffs des Moralitätsbereichs und das alltägliche Verständnis des Ethischen	222
§ 23 Das alltägliche Verständnis des Ethischen und dessen Bezug auf die <i>moralischen Normen</i> im Moralitätsbereich	231
α. Der allgemeine Begriff der Norm und die Skizze eines Begriffs der moralischen Norm	232
β. Das Sein der prohibitiven moralischen Norm und das alltägliche Verständnis des Ethischen	234

Inhaltsverzeichnis

§ 24	Das Sein des Man und die prohibitive moralische Norm .	242
§ 25	Die Bewegung des Verfallens und der Moralitätsbereich .	247
α.	Die Bewegtheit des Verfallens	247
β.	Die Bewegtheit des »sich in Bezug auf die moralische Norm Verstehens«	252
γ.	Die Ersetzung des ethischen Seins des Daseins und der Andersheit des Anderen	258
§ 26	Die erreichte hermeneutische Situation: der erreichte Sinn des Ethischen und die Umwandlung der Fragestellung	262
 Kapitel 2. Der methodische Wert einer moralischen Norm für eine phänomenologische Untersuchung des Ethischen		
§ 27	Die moralische Norm als Zeugnis	265
§ 28	Der Verweisungscharakter des Zeugnisses und sein methodischer Wert	269
§ 29	Der Wahrheitscharakter des Zeugnisses	273
α.	Wahrheit einer Aussage, Evidenz, Erfüllung und Überprüfung	273
β.	Der Wahrheitscharakter des Zeugnisses und die korrelative Seinsart des Daseins gegenüber diesem Seienden	280
§ 30	Die erreichte hermeneutische Situation: Die moralische Norm als ungewisses Zeugnis des Ethischen und die erneute Umwandlung der methodischen Fragestellung .	289
 Kapitel 3. Der methodische Zugang zum ursprünglichen Sinn eines Phänomens		
§ 31	Die Erfahrung der Bezeugung als adäquater methodischer Zugang zum ursprünglichen Sinn eines Phänomens im Rahmen einer phänomenologischen Untersuchung	292
§ 32	Heideggers hermeneutisch-phänomenologische Nutzung der Bezeugung	296
α.	Die Erfahrung der Angst als Bezeugung des In-der- Welt-seins als solches und der Möglichkeit einer eigentlichen Existenz	298

β.	Die Erfahrung des Todes als Bezeugung des Sinns der Sorge und des eigenen Seinkönnens	306
γ.	Die Erfahrung des Rufs des Gewissens als Bezeugung der Nichtigkeit (bzw. des Grundseins) des Daseins und des situationell-individuellen Charakters des Selbstseinkönnens	313
§ 33	Die erreichte hermeneutische Situation: Verantwortlichkeit und die Bezeugung als möglicher Zugang zum Ethischen	326
Kapitel 4. Die Erfahrung der Irregularität und die Erfahrung der Appellation des Ethischen		336
§ 34	Die Beschreibung der Erfahrung der Irregularität	336
§ 35	Die Forderung einer Antwort zum ethischen Ereignis, der ursprüngliche Sinn des Ethischen und das ethische Sein des Daseins	347
α.	Der ursprüngliche Sinn des Ethischen und das Korrelat des von dem ethischen Ereignis Aufgefordertwerdens	350
β.	Das von dem Ereignis Betroffene und das mitverstandene ethische Sein des Daseins	356
§ 36	Die Analysen der positiven Modi der Fürsorge und der Sicht dieser Modi aus der erreichten hermeneutischen Situation heraus	359
SCHLUSS:		
	Rückblick auf die Forschungsfragen	373
	Literaturverzeichnis	379

EINLEITUNG:

Phänomenologie kann nur phänomenologisch zugeeignet werden, d. h. nicht so, daß man Sätze nachredet, Grundsätze übernimmt oder an Schuldogmen glaubt, sondern durch *Ausweisung*. (Heidegger, GA 63, S. 46)

§ 1 Allgemeine Einführung in die vorliegende Untersuchung: Eingrenzung der Thematik

Eine der Hauptaufgaben einer *phänomenologischen* Forschung ist es, die Sinnbildung in der Erfahrung zu ergreifen, zu verstehen und zu beschreiben¹. Um die Sinnbildung in der Erfahrung zu verstehen, muss man nicht nur die Seinsart des erfahrenden Seienden (d. i. das Intentionalsein), sondern auch die Seinsart des erfahrenen Seienden (d. i. das Korrelatsein) erfassen, analysieren und erklären. Um zu erklären, warum etwas als etwas verstanden wird, muss man sich nicht nur fragen, wie dieses etwas erfahren wird, sondern auch, wie es möglich ist, dieses etwas erfahren zu können. Die phänomenologische Frage ist dementsprechend eine zweifache: Sie fragt einerseits nach dem Sinn des verstandenen Gegenstandes und andererseits nach den Bedingungen des Verständnisses dieses Sinns².

Der Sinn ist allerdings nicht etwas Abstraktes, das ›getrennt‹ von dem bedeutsamen erfahrenen Gegenstand ›existiert‹. Der Sinn ist eigentlich die Art und Weise, in der der Gegenstand verstanden bzw. erfahren wird. Dies geschieht nicht in einer Isolation, sondern in einem Verständnishorizont (Kontext des Sinnes). Die Phänomeno-

¹ Die Beschreibung bzw. Deskription ist die Behandlungsart der phänomenologischen Untersuchung. Sie ist laut Heidegger sowohl eine »direkte Selbsterfassung des Thematischen« als auch »ein heraushebendes Gliedern des an ihm selbst Angeschauten.« (GA 20, S. 107). Sie ist dementsprechend eine *analytische Erfassung des Angeschauten*.

² Sheehan drückt es so aus: »[P]henomenology focuses on the a priori correlation between things-as-meaningful and the constitution of their meaningfulness, where ›constitution‹ refers to the bestowal of sense upon objects (Sinngebung).« (Sheehan, in Dreyfus; Wrathall (Hrsg.), 2005, S. 196).

logie ist *hermeneutisch*, insofern sie den Sinn innerhalb dieses Horizonts (in dem man alltäglich lebt) untersucht³.

Die Absicht der vorliegenden Arbeit liegt darin, die Sinnbildung der alltäglichen ethischen Erfahrung *hermeneutisch-phänomenologisch* zu untersuchen und aufzuzeigen. Diese Absicht kann nur durch die Erforschung sowohl der Seinsart des erfahrenden als auch des erfahrenen Seienden erfüllt werden.

Die Frage ist nun, wie eine solche Forschung angegangen werden soll. Dieses Unternehmen selbst, wie jede Untersuchung des Sinns, beginnt *mit* einem vorgegebenen Sinn(-Horizont), d. i. mit einer *bestimmten* Weise, das zu untersuchende Objekt und den Vorgang des Untersuchens selbst zu erfahren bzw. zu verstehen. Die vorliegende Abhandlung entwickelt sich im Rahmen der Forschung Martin Heideggers über das In-der-Welt-sein (Daseinsanalytik), welche 1919 in Freiburg begann und ihren Höhepunkt in der Marburger Zeit (1923–1928) insbesondere im Werk *Sein und Zeit* (SZ) erreichte. Heideggers Forschung des In-der-Welt-seins liefert komplexe Überlegungen nicht nur zur Seinsart des Intentionalseins und des Korrelatseins überhaupt, sondern auch zum Verständnishorizont, in dem die Frage nach der ethischen Erfahrung gestellt werden muss. Dazu zählt die Konzeption des ethischen erfahrenden Seienden als ein Seiendes, dessen Sein einen Selbstbezug impliziert und welches *in der Welt mit* anderen Seienden *ist*, die auch die Seinsart des In-der-Welt-seins aufweisen.

Im Rahmen der heideggerschen Philosophie kann die ethische Problematik auf verschiedene Weisen erforscht und interpretiert werden. Die Heidegger-Forschung hat sich hauptsächlich mit drei Perspektiven auseinandergesetzt: 1. Welche ethischen Komponenten weist die Philosophie Heideggers auf und wie können diese Komponenten benutzt werden, um eine Ethik oder ethische Theorie zu begründen?⁴ 2. Was ist der konkrete Sinn der Ethik und des ethischen Handelns in der Philosophie Heideggers?⁵ 3. Welches Verhältnis be-

³ Dazu siehe §§3, 4 u. 5 der vorliegenden Arbeit.

⁴ Dazu siehe z. B. Olafson, 1967 u. 1999; Sitter, 1975; Rentsch, 1990; Hodge, 1995; Luckner, 2001 in Rentsch (Hrsg.) u. 1998 in Waldenfels u. Därmann; Kellner, in Macann (Hrsg.), 2007 insbes. S. 205–206; Geniusas, 2009; Crowell, 2013; Golob 2014. Siehe auch: Gadamer, 1987a; Brandner, 1992; Köhler, in Großmann; Jamme (Hrsg.), 2000; Taylor, 2003; Miyasaki, 2007. Siehe auch Hatab (2000), der Heideggers Philosophie in Verbindung mit der moralischen Philosophie bringt. und in gewissermaßen

⁵ Dazu siehe z. B. Moyse, 1992; Fabris, 2007; Aurenque, 2001 u. 2016; Bambach, 2016

steht zwischen der Philosophie Heideggers und den ethischen Problemen (hauptsächlich mit den Verbrechen gegen die Menschlichkeit vor und während des zweiten Weltkriegs), sowie seiner politischen Aktivität in der nationalsozialistischen Partei und seinem Antisemitismus⁶. Es gibt dennoch eine vierte mögliche Perspektive, der in der Forschung nicht viel Aufmerksamkeit zugewendet wird⁷. Diese beschäftigt sich mit der Frage, *wie die hermeneutische Phänomenologie Heideggers verwendet werden kann, um die ethische Erfahrung und das ethische Sein des menschlichen Daseins zu analysieren*. Die ethische Erfahrung ist eine wichtige menschliche Erfahrung, die untersucht werden sollte. Die hermeneutische Phänomenologie Heideggers erlaubt dies, und zwar in einer von den anderen genannten Perspektiven unabhängigen Art und Weise⁸. Die vorliegende Arbeit stellt sich die Aufgabe, die ethische Erfahrung und das ethische Sein des Daseins hermeneutisch-phänomenologisch zu erforschen. Dieses Unternehmen wird in der folgenden Reihenfolge durchgeführt werden:

u. 2017. Zur Bedeutung der Ethik im *Brief über den Humanismus* und zur Diskussion um die »schwarzen Hefte« siehe Brencio, 2016, insbes. S. 120 ff. Zu einer Problematisierung der Ethik in Bezug auf Heideggers »heraklitischen« Ansatz siehe: Borgman, in Faulconer; Wrathall (Hrsg.), 2000 und Nancy, in Raffoul; Pettigrew (Hrsg.), 2002; Ruoppo, 2017. Zu Heideggers »heraklitischen« und »aristotelischen« Ansätzen siehe §8, § der vorliegenden Arbeit. Zur »aristotelischen« Interpretation des $\eta\theta\omicron\varsigma$ siehe auch Ruoppo, 2007. Zum Einfluss der »aristotelischen« Interpretation Heideggers auf die ethische Problematik post Heidegger siehe Volpi, 1996.

⁶ Dazu siehe z. B. Zimmerman, 1974; Guest, 1992; Philipse, 1999; Nancy, in Trawny; Mitchell (Hrsg.), 2015. Zu Nazismus und Antisemitismus und der Philosophie Heideggers siehe: Farías, 1987; Ott, 1988; Schwan, 1989; Bensussan, in Taureck (Hrsg.), 2008; Zaborowski, 2010; Trawny; Mitchell (Hrsg.), 2015. Kritische Positionen findet man z. B. in Sheehan, 2015b; Homolka; Heidegger (Hrsg.), 2016.

⁷ Vertreter dieser Position ist Rodríguez (vgl. 2015b, S. 163 ff.). In der vorliegenden Arbeit wird die Meinung Rodríguez' geteilt, dass die Untersuchung des ethischen Phänomens von der Daseinsanalytik Heideggers profitieren kann, wenn *seine Methode der ontologischen Interpretation* eines ontischen Tatbestandes angesichts einer formalen Anzeige *sorgfältig beachtet wird*.

⁸ Genau wie bei Sheehan (vgl. Sheehan, 2015b), wird auch hier eine Verknüpfung der formalen Strukturen bzw. der ontologischen Bestimmungen der Daseinsanalyse in SZ mit den politischen bzw. ontischen Entscheidungen Heideggers für falsch gehalten. Ein Ansatz, der dies vertritt, verkennet die grundlegende Unterscheidung zwischen der ontischen und der ontologischen Ebene, sowie die Methode, die benutzt wird, um diese Ebenen (philosophisch) zu untersuchen, nämlich die hermeneutisch-phänomenologische Methode.

Nach einer Vorstellung der konkreten Untersuchungsfrage wird die Methode dargestellt werden, welche verwendet wird, um das gewählte Phänomen zu erforschen. In dieser Darstellung (*Methodenteil*) wird erstens (*Kap. 1*) die hermeneutische Phänomenologie Heideggers als Zugangsart zum gewählten Phänomen präsentiert, und zweitens (*Kap. 2*) wird das methodische Mittel der formalen Anzeige erklärt werden. Daraufhin wird (*Erster Teil*) das Intentionalsein des ethisch erfahrenden Seienden, d.i. des menschlichen Daseins, analysiert. Diese Analyse besteht aus (*Kap. 1*) einer Erläuterung des Intentionalseins des Daseins, einer Verknüpfung zwischen der Analyse des Intentionalseins und der ethischen Problematik und (*Kap. 2*) einer Beschreibung des Intentionalproblems bzw. des Scheinproblems. Letzteres wird zu einer Analyse des alltäglichen Verständnisses des Ethischen überleiten (*Zweiter Teil*). Hier werden (*Kap. 1*) der Moralitätsbereich, die moralische Norm und das Verhältnis des Daseins zu der Norm durchleuchtet werden. In einer ersten Analyse des alltäglichen Verständnisses des Ethischen (*Kap. 2*) wird sich die Arbeit nach dem methodischen Wert der moralischen Norm für eine phänomenologische Untersuchung des Ethischen fragen. Dieser theoretische Hintergrund erlaubt in der Folge die Frage nach einem methodischen Zugang zu einer ursprünglichen Erfahrung des Ethischen (*Kap. 3*). Im letzten Kapitel (*Kap. 4*) wird das Phänomen der Irregularität methodisch benutzt werden, um einen analytischen Zugang zu einer ursprünglichen Erfahrung des Ethischen zu gewinnen. Nach der Beschreibung und Analyse der zwei alltäglichen Erfahrungen des Ethischen endet die Arbeit mit dem Vorschlag eines Begriffs, welcher die erarbeiteten Bedingungen der Möglichkeit der Ethischen Erfahrung zusammenfasst.

§2 Die Frage der vorliegenden Untersuchung

Die Ethik stellt sich verschiedene Fragen: Was *darf* man (nicht) machen? Was *soll* man (nicht) tun? Was *gilt* (oder nicht) als ›ethisch‹? Jede Antwort auf diese Fragen bezieht sich notwendigerweise auf einen bestimmten ›Wert-‹, oder ›Urteilstpunkt‹ bzw. auf das, was in der Ethik *Moralprinzip*⁹ genannt wird. Um zu wissen, was man ma-

⁹ Höffe erklärt ›Unter Moralprinzip wird [...] ein letzter praktischer Grundsatz verstanden, der nicht aus einer allgemeineren Norm ableitbar ist u. als Kanon der De-

chen darf bzw. nicht darf, braucht man ein Prinzip, welches einschränkt, was in einer Sozialinteraktion erlaubt oder gewünscht ist. Normalerweise ist eine ›Idee des Richtigen‹ (›des Guten‹) das, was unser Verständnis des Ethischen leitet und gründet¹⁰. Eine kritische Ethik würde jedoch auch fragen: Worin gründet sich diese Idee? Ist sie legitim? Richtet sich unser Verständnis des Ethischen auf ein ursprüngliches Fundament? Hier fragt man nach dem Grund¹¹: *Warum* darf man das (nicht)? *Warum* gilt etwas (nicht) als ›ethisch‹? Unser Verständnis des Ethischen *ist* ein Verständnis dieses Grundes: Um etwas als ethisch anzusehen, muss man dieses ›irgendwie‹ als legitim und ›objektiv‹ verstehen¹². Die Hauptfrage der Ethik ist demzufolge die Frage nach dem Grund. Doch eine solche Frage setzt selbst ein Verständnis des Sinns des Ethischen voraus. Wir müssen das Ethische ›irgendwie‹ verstehen, um fragen zu können, was es sein soll oder worin es sich gründet. Diese Zirkularität des philosophischen Fragens wurde schon von Heidegger mit der Frage nach dem Sinn von Sein aufgezeigt¹³.

Die vorliegende Arbeit fragt weder nach dem Grund des Ethischen noch nach dem *Was* (oder nach dem was sein soll) des Ethischen; sie fragt, *wie sich der Sinn des Ethischen bildet*, oder anders formuliert: *wie das Ethische alltäglich verstanden wird*. In diesem Sinne liegen die Aufgabe und Absicht dieser Arbeit nicht in einer Begründung der Ethik, oder in einer Kritik ihres Grundes. Sie beschäftigt sich auch nicht mit der Legitimität der Moral und ebenso wenig mit dem ontologischen Status der moralischen Normen, oder einer Rechtfertigung des verstandenen Sollens bzw. der Pflicht. Diese

duktion, Begründung, Rechtfertigung u. Kritik untergeordneter Normen fungiert. Das Moralprinzip dient so gesehen als oberstes *Kriterium*, als letzter Maßstab praktischen Argumentierens, das implizit oder explizit in jeder Begründung singulärer oder genereller moralischer Urteile in Anspruch genommen wird.« (Höffe, 2008, S. 217).

¹⁰ Vgl. GA 46, S. 371, Anhang 15. II. 39: »In jeder Moral ist gesetzt ein Ideal, in Bezug auf welches gut und schlecht unterschieden wird.«

¹¹ Die Ethik stellt die Frage nach einer Metaebene, welche die moralischen Handlungen begründet (vgl. Pieper, 2007, S. 28).

¹² Das Verständnis der Moral an sich hat schon eine Tendenz zur ›Objektivität‹. Rippe schreibt: »Wir sind nicht der Auffassung [...] ›Für A ist es geboten, keine Tiere zu quälen‹, sondern wir sind der Auffassung: [...] ›Niemand darf Tiere quälen‹. Unser gewöhnlicher Sprachgebrauch erhebt für moralische Urteile den Anspruch der Objektivität.« (Rippe, in Düwell; Hübenthal; Werner (Hrsg.), 2011, S. 501).

¹³ »Als Suchen bedarf das Fragen einer vorgängigen Leitung vom Gesuchten her.« (SZ, S. 5). Zur Frage nach dem Sinn von Sein siehe SZ, S. 5–8; GA 20, S. 194–198.

Arbeit soll vielmehr eine *Beschreibung des Phänomens* (bzw. des *verstandenen Sinns in*) der ethischen Erfahrung sein.

Das, was auf den folgenden Seiten beschrieben werden soll, ist kein Sachverhalt, sondern ein *Verständnis*. Mit ›Verständnis des Ethischen‹ ist nichts anderes gemeint, als die Weise, in der wir (erfahren-den Seiende) den Sinn des Ethischen erfahren, anders gesagt, es ist die Erfahrung des Etwas-(in einer gewissen Situation)-für-(un)richtig-Haltens. Zum Beispiel verstehen wir es als ›richtig‹ oder ›fair‹, jemandem das zu bezahlen, was er/sie durch harte Arbeit verdient hat. Nun wird in diesem Beispiel der Sinn des ›Richtigen‹ alltäglich durch öffentliche Kriterien wie den Mindestlohn geleitet. Jemandem den Mindestlohn für eine geleistete Arbeit zu zahlen, kann sich in gewissen Situationen »gut und richtig« anfühlen. In anderen Gegebenheiten wiederum kann es indessen genau das Gegenteil auslösen und für eine innere Unruhe sorgen, insbesondere, wenn man das Gefühl hat, zwar das öffentlich Akzeptierte gezahlt zu haben, jedoch gemessen an anderen Vergleichsmaßstäben zu wenig entlohnt zu haben. Hier sind diese verschiedenen Gefühle verschiedene Modi des Verständnisses des Ethischen. Was auch immer der Sinn von ›(un)fair‹ und ›(un)richtig‹ ist, es ist unbestreitbar, dass hier etwas erfahren wird. In dieser Arbeit geht es um die Erforschung der Art und Weise, in der dieses ›Etwas‹ verstanden wird.

Eine Untersuchung der Erfahrung bzw. des Verständnisses des Ethischen muss mit einer Analyse der Bedingungen der Möglichkeit einer Erfahrung bzw. eines Verständnisses beginnen. Die leitenden Fragen sind dann zwei: *wie* wird das Ethische alltäglich erfahren bzw. verstanden und *wie* ist es möglich, das Ethische in dieser Weise erfahren bzw. verstehen zu können. Es geht um die Beschreibung der phänomenalen Tatbestände und die Analyse der Seinsstrukturen bzw. der Bedingungen der Möglichkeit dieser phänomenalen Erscheinungen.

Wo soll eine solche Untersuchung anfangen? Eine Beschreibung der Seinsart des Menschen *als Dasein*¹⁴ bzw. *als verstehendes Seien-*

¹⁴ Formal gesagt, ist ›Dasein‹ der Name, den Heidegger dem Seienden gibt, welches die bestimmte Seinsart der Existenz aufweist (vgl. SZ, S. 7; 41–42). Wie auch von Heidegger in der Vorlesung vom Sommersemester 1928 angemerkt wird, soll hier nachdrücklich betont werden, dass dieses ›Dasein‹ in seiner *Neutralität* verstanden werden muss (vgl. GA 26, S. 171–177). Das *untersuchte* Dasein hat kein *bestimmtes* Geschlecht, oder Alter, keine bestimmte Rasse etc. Alle Bestimmungen, die bezüglich dieses Daseins getroffen werden, werden, so erklärt Heidegger in *Vom Wesen des Grundes*, aus dieser Neutralität heraus getroffen (GA 9, S. 157–158).

des findet man in der Philosophie Martin Heideggers¹⁵. Die vorliegende Untersuchung möchte nicht nach der Handlungs- und/oder nach der Urteilssphäre dieses Seienden fragen, sondern nach seinem Verständnis in diesen Sphären. »Handeln« und »urteilen« sind ontische Möglichkeiten des Daseins, welche ihre Bedingung in seinem Sein haben. Heidegger hat gezeigt, dass sich jedes daseinsmäßige Handeln und jedes Urteilen im Seinsverständnis dieses Seienden gründen¹⁶. Laut Heidegger gehört zum Sein des Daseins sowohl ein Verständnis des Seins überhaupt¹⁷ als auch ein Verständnis des eigenen Seins¹⁸. Wenn die vorliegende Arbeit nach dem Verständnis des Ethischen fragt, muss sie sich auf eine Ontologie des Daseins beziehen, um einen Verständnishorizont der Problematik zu erreichen.

Die Daseinsanalytik, d.i. die Beschreibung des Seins des Daseins als verstehendes bzw. erfahrendes Seiendes, ist dementsprechend eine

¹⁵ Vgl. SZ, S. 12; 17.

¹⁶ Heidegger weist in seiner Vorlesung vom Sommersemester 1928 darauf hin, dass jedes faktische Verhalten des Daseins als Grund seine Transzendenz hat, und dies bedeutet, dass alle ontischen Möglichkeiten ein Seinsverständnis als Fundament aufweisen (vgl. GA 26, S. 210–216). Für die vorliegende Untersuchung bedeutet dies, dass die Forschung des Seins des Daseins (als Seinsverständnis) notwendig ist, um das Ethische zu verstehen. Heidegger teilt diese Meinung. Er schreibt: »[die] fundamentalphilosophische Frage nach dem Menschen [nach seinem Sein] liegt vor aller Psychologie, Anthropologie und Charakterologie, aber auch vor aller Ethik und Soziologie.« (Ebd., S. 21; siehe auch GA 82, S. 8–9).

¹⁷ Laut Heidegger ist dieses Seinsverständnis die fundamentale Bedingung der Möglichkeit des Verhältnisses zwischen dem Dasein und der Totalität des Seienden (Vgl. GA 26, S. 20).

¹⁸ Vgl. SZ, S. 145; GA 24 S. 391–392. So gehört zum Seinsverständnis das Verständnis des In-der-Welt-seins (vgl. SZ, S. 86). Tatsächlich erscheint das Seiende *als* Seiendes, d.i. mit einem Sinn, nur solange es in Bezug auf die Existenzialität des Daseins verstanden wird. Heidegger schreibt: »Auch im praktisch-technischen Verhalten zu Seiendem liegt, sofern wir überhaupt mit Seiendem als Seiendem umgehen, Seinsverständnis. [...] Denn nur im Lichte des Seinsverständnisses kann uns Seiendes *als* Seiendes begegnen.« (GA 24, S. 390).

An dieser Stelle muss betont werden, dass *das Weltverständnis Selbstverständnis ist*. Während das Dasein die Welt versteht, versteht es sich selbst: »Zum Dasein gehört aber wesentlich, daß es mit der Erschlossenheit seiner Welt ihm selbst erschlossen ist, so daß es *sich* immer schon *versteht*.« (SZ, S. 272). Von Herrmann schreibt: »*Seiend* bin ich für mich selbst in der Weise meiner Verhaltungen zum Seienden, das ich selbst nicht bin. In diesen Verhaltungen existiere ich *leiblich*. [...] [Es gibt eine Dopplung im Verstehen des Seins:] Immer verhalte ich mich zum nichtmenschlichen Seienden [es müsste heißen: zum Seienden, das ich nicht selbst bin: auch andere Menschen], und in diesen Verhaltungen verhalte ich mich wesentlich auch zu mir selbst als Seiendem.« (Herrmann, v., 1981, S. 30).

solide Grundlage für die Frage nach dem Verständnis des Ethischen. In SZ hat Heidegger aufgezeigt, dass das Dasein einen ontischen Vorrang hat¹⁹, und zwar nicht nur, um die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt zu stellen, sondern auch, um sein eigenes Sein als verstehendes Seiendes zu erklären. Heidegger übernimmt die Aufgabe einer Erklärung des Seins des Daseins als Ermöglichung der Suche nach einer Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein²⁰. Die Erklärung des Seins des befragten Seienden (*Fundamentalontologie*) in einer Suche nach dem geeigneten Horizont für die Formulierung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt konstituiert die *existenziale Analytik*, die in SZ durchgeführt wird²¹. Es darf nicht vergessen werden, dass diese Analytik ausschließlich im Rahmen dieser Frage entwickelt worden ist und deswegen nicht als eine vollständige und letzte Beschreibung des daseinsmäßigen Seins interpretiert werden darf²². Dies ist aber keine Schwäche der Analyse, sondern eine kongruente Konsequenz der hermeneutisch-phänomenologischen Vorgehensweise. Diese ›Unvollständigkeit‹ erlaubt vielmehr eine weitere Analyse des Seins des Daseins, welche nicht die Frage nach dem Sinn von Sein, sondern eine andere philosophische Frage, wie z.B. die Frage nach dem Verständnis des Ethischen, verfolgt. Diese letzte Frage wur-

¹⁹ Laut Heidegger hat das Dasein einen *ontologischen Vorrang*: Es ist das Seiende, das andere Seiende nach ihrem Sein fragen kann. Das heißt, dass im Sein des Daseins die existenzielle Möglichkeit der ontologischen Untersuchung da ist. Das Dasein kann nach den ontologischen Fundamenten des Seienden und der Wissenschaften (d.h. nach der Zugangsart zum Sein des Seienden) fragen (vgl. SZ, §3). Das Dasein hat auch einen *ontischen Vorrang*: Es gehört zum Dasein, da es faktisch um sein Sein selbst geht, ein Seinsverständnis: »*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.*« (Ebd., S. 12). Das bedeutet, dass auf ontische Weise das Dasein immer ontologisch ist (hier wird ›ontologisch‹ nicht als ontologische Forschung, sondern als Seinsverständnis verstanden, was Heidegger in diesem Absatz vor-ontologisch nennt) (vgl. ebd., §4).

²⁰ Vgl. SZ, §5.

²¹ »Alle Bemühungen der existenzialen Analytik gelten dem einen Ziel, eine Möglichkeit der Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt zu finden.« (SZ, S. 372).

²² Heidegger schreibt: »Die so gefaßte Analytik des Daseins bleibt ganz auf die leitende Aufgabe der Ausarbeitung der Seinsfrage orientiert. Dadurch bestimmen sich ihre Grenzen. Sie kann nicht eine vollständige Ontologie des Daseins geben wollen, die freilich ausgebaut sein muß, soll so etwas wie eine ›philosophische‹ Anthropologie auf einer philosophisch zureichenden Basis stehen. In der Absicht auf eine mögliche Anthropologie, bzw. deren ontologische Fundamentierung, gibt die folgende Interpretation nur einige, wenngleich nicht unwesentliche ›Stücke‹.« (SZ, S. 17).

de von Heidegger *nicht* gestellt. Deshalb ist es wichtig herauszustellen, dass der Kern der vorliegenden Arbeit nicht im Vorschlag eines impliziten ethischen Sinns²³ in der heideggerschen Analyse²⁴ liegt, sondern in der Beschreibung des ethischen Verständnisses und der Bedingungen dieses Verständnisses besteht, welche den eröffneten Verständnishorizont der Daseinsanalytik Heideggers nutzt.

Nun, da dies erklärt wurde, muss der Ausgangspunkt der Untersuchung erarbeitet werden. Eine ontologische Untersuchung, die das Seiende nach seinem Sein befragt, muss laut Heidegger mit der Sicherung der Zugangsart zum befragten Seienden anfangen. Heidegger schreibt:

Soll [das Seiende] aber die Charaktere seines Seins unverfälscht hergeben können, dann muß es seinerseits zuvor so zugänglich geworden sein, wie es an ihm selbst ist. Die Seinsfrage verlangt im Hinblick auf ihr Befragtes die Gewinnung und vorherige Sicherung der rechten Zugangsart zum Seienden. (SZ, S. 6)

Nachdem die Fragen der Untersuchung geklärt wurden, soll nun die Untersuchungsmethode dargestellt werden, um mit der Analyse des Phänomens (des ethischen Verständnisses) beginnen zu können.

²³ Eine solche Untersuchung findet man in Aurenque, 2011.

²⁴ Der heideggerschen Untersuchung geht es nicht darum, eine Existenzphilosophie oder eine Anthropologie (auch nicht eine Ethik) zu liefern (vgl. GA 26, S. 171; GA 20, S. 201), sondern darum, eine Einheitlichkeit des Seinsbegriffs (durch die Analyse des Seienden, welches in der Weise eines Seinsverständnisses *ist*) zu suchen. Siehe dazu Frede, in Thomä, 2013, S. 279–282; Polt, 2006; Szaif, 2003; Tugendhat, 1992, S. 108–135. Heidegger stellt mit Nachdruck fest, dass die Beschreibungen des Seins des Daseins nicht (ontisch) moralisch interpretiert werden dürfen (vgl. z. B. SZ, S. 167; 295; GA 20, S. 376; 389; 391).

METHODIK:

Die adäquate Methode, um das Phänomen des Verständnisses des Ethischen zu analysieren

Einführung in die Untersuchungsmethode

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der Erfahrung bzw. dem Verständnis des Ethischen. Ihre Ziele sind die Konzeptualisierung der Bedingungen der Möglichkeit einer Erfahrung des Ethischen sowie die Beschreibung dieser Erfahrung. Für die Klarheit der Vorgehensweise ist es nötig, von Anfang an eine Methode zu wählen, die einerseits den Gegenstand dieses Fragens erfassbar macht und diesem andererseits keine Verzerrungen und keine nicht-angeeignete Vorurteile oder Voraussetzungen auferlegt. Eine Methode, die diesen Forderungen entspricht, hat Martin Heidegger entwickelt: die hermeneutische Phänomenologie. Demgemäß wird diese Arbeit die hermeneutisch-phänomenologische Methode nutzen, doch nicht um das »ethische« Denken Heideggers darzulegen, sondern um eine eigene Forschung des Verständnisses des Ethischen auszuführen.

Demzufolge muss in diesem Teil zunächst (*Kap. 1*) eine Darstellung der hermeneutischen Phänomenologie als Zugang zu dem verstehenden Seienden durchgeführt werden. Dafür werden sowohl der Gegenstand dieser Phänomenologie (das faktische Leben), wie er von Heidegger erarbeitet wurde, (§2) sowie die Forderung (§3) eines bestimmten Zugangs zu diesem Phänomen, nämlich die hermeneutische Phänomenologie, und (§4) seine bestimmte Methode, dargestellt. Nach der Erklärung der gewählten Zugangsart und ihrer Methode wird (§5) eine Erläuterung des Gegenstands, der Hinsicht und des Verständnishorizonts der vorliegenden Interpretation vorgenommen. Der Anspruch einer Interpretation des Verständnisses des Ethischen, die auf der Grundlage der Analyse Heideggers durchgeführt wird, benötigt (*Kap. 2*) das methodische Mittel der formalen Anzeige, um den Verständnishorizont zu erweitern. Dafür werden sowohl (§6) die Darstellung dieses methodischen Mittels als auch (§7) die Formulierung einer eigenen formalen Anzeige vorgenom-

men. Schließlich wird (§ 8) eine theoretische Trennung zwischen der ontisch-moralischen und der ontologisch-ethischen Ebenen, welche von der formalen Anzeige gefordert wird, eingeführt.

Kapitel 1. Zugangsart zum Phänomen: Hermeneutische Phänomenologie

Seit den frühen Freiburger Vorlesungen stellt Heidegger die Notwendigkeit eines durchsichtigen Zugangs zu dem faktischen Leben (Dasein) als die Priorität der Philosophie vor²⁵. Das Problem des Zugangs liegt daran, dass der ›lebendige‹ Charakter des Lebens verloren geht, wenn man es als Objekt einer theoretischen Betrachtung sieht²⁶. Das

²⁵ Nach Heidegger ist die Philosophie ›gleichbedeutend‹ mit Phänomenologie (vgl. GA 58, S. 29) und ihre Gegenstände sind das faktische Leben (vgl. GA 58, S. 237; GA 62, S. 362–363) und die bedeutsame Welt (vgl. GA 59, S. 197). Heidegger argumentiert, dass die Sicherung des Zugangs zum Phänomen die Aufgabe der Phänomenologie ist und ihren ›wissenschaftlichen Charakter‹ konstituiert (GA 58, S. 137; 231; GA 63, S. 72; GA 60, S. 10; GA 27, S. 44 ff.). Phänomenologie als »Wissenschaft ›von‹ den Phänomenen besagt: eine *solche* Erfassung ihrer Gegenstände, daß alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden muß.« (SZ, S. 35). Die Philosophie muss ihre Methode nicht von anderen Wissenschaften übernehmen (vgl. GA 63, S. 71–72); ihr Gegenstand bestimmt ihre Methode (vgl. GA 59, S. 174; GA 60, S. 9 ff; GA 61, S. 45 ff. Siehe auch De Lara, 2008, S. 81 ff.; Greisch, 1997, S. 93; Vigo, 2005, S. 259; Hoffmann, 2005). Die Frage nach einer Methode, die den Zugang zum ursprünglichen Sinn des faktischen Lebens ermöglicht, ist dann laut Heidegger die Hauptfrage der Philosophie. De Lara betont: »Philosophie, so Heidegger, kann nur ihren Gegenstand [das faktische Leben] haben und einen Zugang zu ihm gewinnen, insofern sie das Methodenproblem nicht nur behandelt, sondern tatsächlich selbst ein Ringen um die Methode ist und all ihre Fragen im Grunde Fragen nach dem Wie sind.« (De Lara, 2008, S. 85). Zum faktischen Leben als Hauptphänomen der heideggerschen Phänomenologie siehe Pöggeler, 1980, S. 131 ff. Für eine detaillierte und treffende Darstellung von Heideggers Konzeption der hermeneutisch-phänomenologischen Philosophie in den frühen Freiburger Vorlesungen verweist die vorliegende Arbeit auf De Lara, 2008. Zu einem Überblick über ihre Entwicklung siehe Kiesel, 1993.

²⁶ Die heideggersche Forderung, das Leben zu untersuchen, ohne es in seinem Lebenscharakter zu neutralisieren, ist durch Rickerts Kritik motiviert (vgl. Imdahl, 1997, S. 136–137). Kurz gesagt argumentiert Rickert, dass das Erleben nicht theoretisch ausgedrückt werden kann (vgl. Rickert, 1911/1912, S. 157) und dass die Wissenschaft dementsprechend das Leben als ›lebendiges‹ nicht thematisieren kann (vgl. ebd.). Heidegger nimmt die Überlegung Rickerts nicht als Resultat, betont Imdahl, sondern als Ausgangspunkt seiner Forschung über die adäquate Methode der Lebensinterpretation.

Leben, so argumentiert Heidegger, erfordere eine eigene Methode, die es als es selbst erfassen lasse²⁷. Ein Dilemma ergibt sich: Um eine *entsprechende* Methode zu bestimmen, braucht man ein Verständnis des Lebens. Doch man benötigt gleichzeitig eine Untersuchungsmethode, um das Leben (theoretisch) verstehen zu können. Es liegt ein Zirkel vor. Heidegger zeigt allerdings, dass zur Lebenserfahrung ein *praktisches* Verständnis dieses Lebens gehört. Mit der Erkenntnis dieses Verständnisses wird nicht nur festgelegt, dass die Aufgabe der Methode der *Ausdruck* dieses Verständnisses ist, sondern auch, dass der oben genannte Zirkel eine *hermeneutische* Dynamik²⁸ aufweist, in der der Sinn des Lebens (anhand der Methode) an Klarheit gewinnen kann. Dies wird in den nächsten Paragraphen ausführlich dargestellt.

§3 Das faktische Leben

›Faktisches Leben‹ ist der Begriff, den Heidegger in seinen frühen Freiburger Vorlesungen benutzt, um die Seinsart des Menschen auszudrücken²⁹. Dieser Begriff versucht vor allem der Konzeption des Lebens als ›Objekt‹³⁰ entgegenzutreten. Laut Heidegger ist die Tendenz, das Leben als Objekt aufzufassen, eine Charakteristik des Lebens selbst. Heidegger nennt diese Tendenz ›Ruinanz‹³¹. Diese These

²⁷ Vgl. GA 56/57, S. 117.

²⁸ Vgl. SZ, S. 8. Laut Heidegger gehört dieser ›hermeneutische‹ Zirkel zum Verstehen bzw. zur Struktur des Sinns. Laut Heidegger soll man nicht »aus dem Zirkel heraus, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinkommen«, um rechtes Verständnis zu gewinnen (SZ, S. 152 ff.; GA 20, S. 197 ff.). Er argumentiert auch, dass dieser Zirkel nicht als ein ›*circulus vitiosus*‹ betrachtet werden sollte, da die phänomenologische Methode keine Deduktion ist (vgl. ebd., S. 152–153).

²⁹ Im Sommersemester 1923 verwendet Heidegger den Begriff ›Dasein‹, um das *faktische* Leben mit dem Problem der Ontologie zu verknüpfen (vgl. GA 63, S. 7). Siehe: Imdahl, 1997, S. 223 ff.

³⁰ Der Begriff ›Objekt‹ wird von Heidegger benutzt, um das Phänomen zu bezeichnen, welches durch eine theoretisch-reflexive Einstellung bestimmt und untersucht wird. Diese Einstellung interpretiert das Phänomen als ›konstituiertes Objekt‹ (bei einem konstituierenden Subjekt) oder ›erkennbares Objekt‹ (bei einem erkennenden Subjekt). Jedes ›Sich-Richten-auf‹ hat einen Gegenstand, auf den es sich richtet; aber nicht jedes ›Sich-Richten-auf‹ ist ein theoretischer Akt, worin der Gegenstand als ›Objekt‹ aufgefasst wird: ›Objekt und Gegenstand ist nicht dasselbe. Alle Objekte sind Gegenstände, aber nicht umgekehrt alle Gegenstände Objekte.« (GA 60, S. 35).

³¹ Ruinanz ist nach Heidegger die Tendenz des Lebens sich von sich selbst zu entfer-

hat zur Konsequenz, dass sich für die Philosophie die Notwendigkeit einer philosophischen Methode stellt, die das faktische Leben in seiner eigenen Seinsart aufklären kann. Das erste Problem der Phänomenologie, so Heidegger, ist die Sicherung der Zugangsart zu der Bestimmung des faktischen Lebens: das Problem der Methode³².

Die Zugangsart zu dem faktischen Leben findet Heidegger in der Methode der Phänomenologie. Doch er glaubt, dass die husserlsche Phänomenologie nicht adäquat sei, weil sie die Erlebnisse (und mit ihnen das Leben selbst) als *Objekt* nehme³³. Für Heidegger kann das

nen (GA 61, S. 131 ff.; 155). Da das Dasein in die Welt geworfen ist, und da es zunächst und zumeist vom Umgang mit den besorgten Seienden eingenommen ist, hat das Dasein die Tendenz, seine eigene Seinsart als ›Objekt‹ bzw. Vorhandenes zu verstehen (vgl. GA 24, S. 384). Diese Tendenz findet ein Äquivalent in der SZ-Periode, das ›Verfallen‹. Da diese Tendenz zum Verfallen in der Zeit-Analyse ein Verständnis des Lebens in Bezug auf die Gegenwart ist (vgl. SZ, S. 460), gibt es ein direktes Verhältnis zu dem frühen Freiburger Vorlesungsbegriff ›Ruinanz‹. In der Vorlesung vom Wintersemester 1921/1922 stellt Heidegger die Ruinanz als eine Tendenz vor, die die Zeit ›wegnimmt‹ und damit das Historische (im Leben) versteckt (vgl. GA 56/57, S. 89; GA 62, S. 353 ff.; GA 64, S. 41 ff.).

³² »Alle Fragen der Philosophie sind im Grunde Fragen nach dem Wie, im strengen Verstande Fragen nach der Methode.« (GA 60, S. 88). Heidegger ist der Meinung, dass »jede Methodenfrage, d.h. jede Frage nach der Art und Weise, wie wir auf eine Sache zugehen und ihr *nachgehen* können und sollen, mit der Frage nach dem *Sachcharakter* der betreffenden Sache zusammen[hängt].« (GA 29/30, S. 295). Dazu siehe Gethmann, 1974b.

³³ Vgl. GA 59, S. 142; GA 61, S. 39. Laut Heidegger lebt das Leben primär in einem praktischen Umgang mit den Seienden. In diesem Sinne ist die theoretische Einstellung eine Modifikation dieses praktischen Umgehens (vgl. GA 56/57, S. 88). So erscheinen die Phänomene durch diese veränderte Einstellung ebenfalls modifiziert, d. i. nicht in ihrer ursprünglichen Seinsart. Die theoretische Einstellung ist dementsprechend laut Heidegger nur möglich, wenn das Erlebnis der Umwelt zerstört wird (vgl. ebd., S. 85). Husserl selbst erkennt dieses Problem (siehe: Hua I, § 15; III/1, § 78; XIX/1, § 3). Heidegger kritisiert dennoch den husserlschen Ansatz wie folgt: »*Wie erlebe ich das Umweltliche*, ist es mir ›gegeben‹? Nein, denn *gegebenes* Umweltliches ist bereits theoretisch angetastetes, es ist schon von mir, dem historischen Ich, abgedrängt, das ›es weltet‹ ist bereits nicht mehr primär. ›Gegeben‹ ist bereits eine leise, noch unscheinbare, aber doch echte theoretische Reflexion darüber.« (GA 56/57, S. 88–89). Zur Auseinandersetzung Heideggers mit den husserlschen phänomenologischen Grundprinzipien und Methoden siehe GA 20, Vorbereitender Teil, Zweites und Drittes Kapitel; siehe auch Sheehan, 2015a, S. 111 f; Cristin, 2012; Kisiel, 2002, S. 174 ff; Held, 1988; Biemel, in Orth (Hrsg.), 1978; Volpi, 1984c; 1984d. Zur heideggerschen Kritik der *ἐπιτομή* siehe GA 59, S. 142; GA 61, S. 39; GA 20, S. 150; Rodríguez, 1993, S. 75–87. Zum Einfluss und zu der Abhängigkeit der heideggerschen Phänomenologie in der von Husserl siehe Kisiel, 1993; Gander, 2001; Rodríguez, 1997a y b; Xolocotzi, 2002; Xolocotzi, 2004, §§ 6–7. Heidegger folgt der husserlschen

Leben nicht durch Reflexion³⁴ erfasst werden. Heidegger argumentiert: »Das Er-leben geht nicht vor mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach.«³⁵

Das Erlebnis muss als ›Aneignung‹ verstanden werden, d. h. als das, was von mir erlebt wird. Das Erlebnis ist nicht etwas, das geschieht, sondern das, was das Geschehen selbst konstituiert: das Leben ist *Vollzug*³⁶. In der reflexiven Einstellung verliert das beobachtete Erlebnis seinen erlebten Charakter, um ein Objekt (der Beobachtung) zu werden. Darüber hinaus wird der ursprüngliche (praktische) Sinn aller Gegenstände missverstanden, da die Reflexion die Gegenstände nicht im Zusammenhang mit dem Vollzugscharakter des Lebens auffassen kann. Anders gesagt, bleibt der Grundcharakter

Phänomenologie auf zwei methodische Weisen: Erstens, wurde die Phänomenologie weder als ›Standpunkt‹ noch als ›Richtungsbestimmung‹ genommen, sondern als ›Methode‹ (siehe Hua II, S. 23; SZ, S. 27; GA 20, S. 117). Zweitens wurde das husserlsche ›Prinzip aller Prinzipien‹: ›Zu den Sachen selbst‹ als Ausgangspunkt genommen (siehe Hua III/1, S. 49f.; 61; Hua I, § 5, S. 54; vgl. Herrmann, v., 1981, S. 12). Zu diesem Prinzip schreibt Husserl: »Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine *Rechtsquelle der Erkenntnis* sei, daß alles, was sich uns in der ›Intuition‹ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich gibt,« (Hua III/1, S. 51). Siehe GA 56/57, § 20. Dies konstituiert das Prinzip der Evidenz. Damit eine philosophische Untersuchung als wissenschaftlich gilt, so Husserl, muss der/die Forscher/in »kein Urteil fällen oder in Geltung lassen, das [er/sie] nicht aus der Evidenz geschöpft [hat], aus *Erfahrungen*, in denen [ihm/ihr] die betreffenden Sachen und Sachverhalte als *sie selbst* gegenwärtig sind.« (Hua, I, § 5, S. 54). Heidegger schreibt: »*Phänomenologie* ist also ein *Wie der Forschung*, das sich die Gegenstände anschaulich vergegenwärtigt und sie nur, soweit sie anschaulich da sind, bespricht.« (GA 63, S. 72; siehe auch S. 71). Zum Konzept der Evidenz bei Husserl siehe: Anton Mlinar in Gander (Hrsg.), 2010, S. 104–106 und Willard, in Smith; Woodruff, (Eds.), 1995, S. 138 ff. Insbes. S. 143. Zur Diskussion der Evidenz in Heidegger und Husserl siehe Rodríguez, 1993, S. 67 ff. Vgl. Ströker, 1987, S. 8 ff.

³⁴ Unter Reflexion versteht Heidegger die »Rückbeugung auf sich selbst« (GA 79, S. 138). Heideggers Kritik besagt nicht, dass die Reflexion nicht eine Weise der Selbsterfassung ist, sondern dass sie »nicht die Weise der primären Selbst-Erschließung« ist (GA 24, S. 226). Vgl. GA 27, S. 135. Zur heideggerschen Perspektive der Reflexion siehe Herrmann, v., 1985, S. 16–20; 2000, S. 67–85; Rodríguez, 1993, S. 88–93; 1996, S. 58.

³⁵ GA 56/57, S. 75.

³⁶ De Lara drückt diese Idee so aus: »Das faktische Leben ist kein abstrakter Strom von Gehalten, sondern immer das Leben eines es vollziehenden Selbst. Es ist, wie Heidegger sagt, *je mein* Leben: das Leben, das ich vollziehe und zu vollziehen habe: das ich bin.« (De Lara, 2008, S. 62).

der Welt durch die Verzerrung des Lebens unverstanden³⁷. Die Welt ist nach Heidegger kein Korrelat eines reflexiven Aktes, sondern eine ›gelebte Welt‹. Um das Phänomen der Welt zu verstehen, muss man sich nach ihrer Erfahrung in ihrem Vollzugscharakter bzw. als ›Erfahrenes‹ richten. So konzipiert, erscheint die Welt als ›Lebenswelt‹³⁸.

Heidegger definiert die Welt als das, worauf das Leben sich, als gelebt, bezieht. Es kann behauptet werden, dass die Welt das vor-reflexiv Korrelat des Lebens ist. Heidegger drückt diese Idee durch die Vorstellung der intransitiv-verbale Bedeutung des Verbes ›leben‹ aus:

›[L]eben‹ expliziert sich, konkret vergegenwärtigt, selbst immer als ›in‹ etwas leben, ›aus‹ etwas leben, ›für‹ etwas leben, ›mit‹ etwas leben, ›gegen‹ etwas, ›auf‹ etwas ›hin‹ leben, ›von‹ etwas leben. Das ›etwas‹, was seine Beziehungsmannigfaltigkeit zu ›leben‹ anzeigt in diesen scheinbar nur gelegentlich aufgerafften und aufgezählten präpositionalen Ausdrücken, fixieren wir mit dem Terminus ›Welt‹. (GA 61, S. 85)

Ein philosophischer Begriff des Lebens sollte diesen verbalen Sinn ausdrücken. Dieser Begriff ist nach Heidegger die ›Sorge‹³⁹. In Bezug auf diesen verbalen Sinn wird die Welt auch in einem anderen Licht gesehen, sie wird als *bedeutsam* gesehen: »Worauf und worum das Sorgen ist, *woran* es sich hält«⁴⁰. Bedeutsamkeit ist die Grundkategorie der Welt und besagt, *wie* die Dinge und die Ereignisse gelebt werden. Die Gegenstände werden *primär* weder als eine Zusammenfassung von Eigenschaften noch als ›Naturgegenstände‹, die dann

³⁷ Heidegger argumentiert, dass eine reflexive Phänomenologie das Phänomen der Umwelt als solcher nicht greifen kann (vgl. GA 56/57, S. 99 ff.).

³⁸ Dazu siehe Gander, 2001. In Anlehnung an Husserl und Heidegger schreibt Gadamer: »[Lebenswelt ist] die Welt, in der wir in der natürlichen Einstellung hineinleben, die uns nicht als solche je gegenständlich wird, sondern die den vorgegebenen Boden aller Erfahrung darstellt.« (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 233). Zur Konzeption Husserls der Lebenswelt siehe: Hua XXIX u. XXXIX; Carr, in: Heinämaa, et al. (Hrsg.), 2014, S. 175–189. Zur lebensweltlichen Erfahrung in Husserl siehe: Tengelyi, in: Gethmann, (Hrsg.), 2011.

³⁹ »Leben, im verbalen Sinne genommen, ist nach seinem *Bezugssinn* zu interpretieren als *Sorgen*; sorgen für und um etwas, sorgend von etwas leben.« (GA 61, S. 90). Zum Begriff der Sorge siehe § 13 der vorliegenden Arbeit.

⁴⁰ GA 61, S. 90. »Alles, was in der faktischen Lebenserfahrung erfahren wird, trägt den Charakter der Bedeutsamkeit.« (GA 60, S. 13). »Bedeutsamkeit [ist] kein Sachcharakter, sondern ein Seinscharakter.« (GA 63, S. 89). Sie bestimmt nicht das ›Was‹ der Welt, d.i. was Welt ›real‹ als Vorhanden ist, sondern sie bestimmt das ›Wie‹ der Welt, die Weise, in der die Welt gelebt wird. Dazu siehe § 10 der vorliegenden Arbeit.

einen Wertcharakter bekommen, gelebt, sondern immer mit einer Bedeutung⁴¹.

In diesem Sinne sind Leben und Welt keine entgegengesetzten Objekte. Das »Leben ist in sich selbst weltbezogen« und die Welt ist das, »was gelebt wird«⁴², und nicht das, »worin« man lebt⁴³. Die Lebenswelt ist dann besser als *Sorgenwelt zu bezeichnen*⁴⁴. Damit will Heidegger das Konzept von »Intentionalität« radikalisieren⁴⁵.

Schon Franz Brentano⁴⁶ und Edmund Husserl⁴⁷ hatten die *Intentionalität* als den relationalen Charakter des Bewusstseins beschrieben: Bewusstsein ist immer Bewusstsein *von* etwas⁴⁸. Heidegger ar-

⁴¹ Vgl. GA 61, S. 91. Husserl vertritt eine ähnliche These. Siehe Hua XIX/1, S. 387; 399.

⁴² GA 61, S. 86.

⁴³ Vgl. SZ, S. 53–54. Laut Heidegger hat das Problem der »äußerlichen« Existenz der Welt aus dieser phänomenologischen Perspektive gesehen keinen Sinn; vgl. GA 56/57, §17, siehe insbes. S. 91.

⁴⁴ In Übereinstimmung mit dem Gegenstand, worauf das Leben sich richtet, kann die Sorgenwelt theoretisch in »Selbstwelt«, »Mitwelt« und »Umwelt« geteilt werden (vgl. GA 61, S. 94). Siehe dazu §14, α der vorliegenden Arbeit.

⁴⁵ Dazu siehe §11 der vorliegenden Arbeit.

⁴⁶ »Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die *intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz* eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter / hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehasst, in dem Begehren begehrt usw. Diese *intentionale Inexistenz* ist den psychischen Phänomenen ausschließlich eigentümlich. Kein physisches Phänomen zeigt etwas Ähnliches.« (Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Buch II, §5, S. 124–125).

⁴⁷ Vgl. Hua XIX/1, §§9–21; III/1, §36; I, S. 79. Siehe Gander (Hrsg.), 2010, S. 153–157; Zahavi, 2009, S. 12 ff. Husserl kritisiert den Ansatz Brentanos. Laut Husserl trifft Brentano eine falsche Unterscheidung zwischen dem Gegenstand der Vorstellung und dem realen Gegenstand. Im Bewusstsein, so Husserl, ist den Gegenstand selbst gegeben. Dazu siehe Hua XXII, S. 307, 314; XIX/1, S. 439; Zahavi, 2009, S. 21. Heidegger kritisiert Brentano und Husserl mit dem Argument, dass beide nicht weiter nach dem Dasein fragen (vgl. GA 26, S. 166–167).

⁴⁸ Doch dies bedeutet nicht, betont Husserl, dass es eine kausale Beziehung zwischen dem intentionalen Erlebnis und dem intentionalen Gegenstand gibt, »als ob das Bewußtsein auf der einen und die bewußte Sache auf der anderen Seite in einem realen Sinne zueinander in Beziehung treten würden« (Hua XIX/1, S. 389). Das Erlebnis ist nur als Erlebnis *von etwas* zu verstehen.

1. · Zugangsart zum Phänomen: Hermeneutische Phänomenologie

gumentiert, dass die Seinsart des Lebens, d. i. die Sorge einen Bezugssinn hat:

Das Sorgen ist Grundsinn des Bezugs von Leben. Bezugssinn je in einer Weise ist in sich ein Weisen und hat in sich eine Weisung, die das Leben sich gibt, die es erfährt: Unter-Weisung. Voller Sinn der *Intentionalität* im Ursprünglichen. (GA 61, S. 98)⁴⁹

Laut Heidegger ist dieser Bezugssinn zeitlich⁵⁰. Dieser zeitliche Charakter des Lebens (und mit ihm der geschichtliche Charakter) wird von dem ›Ruinananz‹ verdeckt⁵¹. Deshalb ist es die Aufgabe der Philosophie, das Leben und die Welt in ihrem eigenen Sinn zu erfassen⁵². Diese Aufgabe hat folglich zwei Momente: 1. die methodische Erarbeitung des Zugangs zum Sein des Lebens und 2. die methodische Sicherung dieses Zugangs. Laut Heidegger muss die Philosophie phänomenologisch hermeneutisch sein, um diese zwei Aufgaben anzunehmen.

§4 Hermeneutische Phänomenologie

Heidegger definiert die *Phänomenologie*⁵³ in formaler Weise wie folgt: »Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.«⁵⁴ Laut Heidegger gibt es zwei Mög-

⁴⁹ Siehe auch GA 62, S. 365; Imdahl, 1997, S. 213 ff.

⁵⁰ Vgl. GA 61, S. 137 ff. Zum zeitlichen und geschichtlichen Charakter des Lebens und zum philosophischen Problem ihres Zugangs siehe die Vorlesung vom Wintersemester 1920/1921.

⁵¹ Vgl. GA 61, S. 139–140.

⁵² Laut Heidegger ist die Faktizität des Lebens keine ›Gegebenheit‹. Sie ist vielmehr ein ›Ausdruck‹ (vgl. GA 58 S. 257). Dieser Ausdruck muss explizit gemacht werden. Die theoretische Erklärung dieses Ausdrucks ist die Aufgabe der hermeneutischen Phänomenologie.

⁵³ Für eine Übersicht von Heideggers Phänomenologie siehe: Hoffmann, 2005. Das aktuelle Kapitel möchte weder eine Geschichte der Entwicklung der hermeneutischen Phänomenologie liefern noch eine Darstellung der Änderungen und Unterschiede innerhalb der Philosophie Heideggers anbieten (dazu siehe z.B. Rodríguez, 1997b). Das hier angestrebte Ziel ist vielmehr, die Rekonstruktion eines kongruenten Bildes dieser Methode auszuführen. Es kann beanstandet werden, dass es in der heideggerischen Phänomenologie keine ›Standard-Methode‹ gibt. Obwohl dies nicht zu leugnen ist, ist auch klar, dass eine vollständige und kohärente Methode aus den Texten Heideggers rekonstruiert werden kann.

⁵⁴ SZ, S. 34; GA 20, S. 117. In diesem Sinne bestimmt die Phänomenologie nicht die *quidditas* (Sachhaltigkeit) des Gegenstandes, sondern sie informiert über die Art und

lichkeiten der Entformalisierung dieses Begriffs: Entweder wird er in Richtung des Seienden oder in Richtung des Seins entformalisiert⁵⁵. Die Phänomenologie, welche das Seiende erforscht (die von Heidegger sogenannte ›vulgäre Phänomenologie‹), ist laut Heidegger nicht primär⁵⁶. Für Heidegger muss sich im Gegenteil die ›phänomenologische‹ Phänomenologie nach dem Sein richten, weil das Sein den Sinn und den Grund des Seienden konstituiert⁵⁷. Das Sein sei kein Seiendes, aber dennoch sei das Sein »das, was Seiendes als Seiendes bestimmt«⁵⁸, und zwar als *bedeutsames* Seiendes. Das Sein des Seienden bedeutet bei Heidegger nicht das ›real Sein‹ eines realen Dinges. Es meint vielmehr *den Sinn eines bedeutsamen Dinges*⁵⁹. Das primäre Phänomen der Phänomenologie ist laut Heidegger das Sein⁶⁰. So wird die Phänomenologie als ›Ontologie‹ verstanden⁶¹.

Die phänomenologische Ontologie ist gleichzeitig hermeneutisch⁶², da die Bedeutsamkeit des Bedeutsamen aus dem Kontext he-

Weise (das Wie), in der die Aufweisung und Behandlung des Gegenstands vollzogen werden (vgl. SZ S. 34–35; GA 20, S. 104).

⁵⁵ Diese Entformalisierung in zwei Richtungen entspricht der ontologischen Differenz (vgl. Herrmann, v., 1981, S. 20 ff.). Siehe auch Herrmann, v., 2000, S. 122–148.

⁵⁶ Vgl. SZ, S. 34–35.

⁵⁷ SZ, S. 35.

⁵⁸ SZ, S. 6. Wie Von Herrmann feststellt, ist diese These »die erste formale Anzeige für den Grundgedanken der *ontologischen Differenz*.« (Herrmann, v., 1981, S. 30).

⁵⁹ Sheehan erklärt dies wie folgt: »[W]hen [Heidegger] uses the language of ›being‹, he means ›being‹ as phenomenologically reduced, i.e. as meaningfulness. When he says das Seiende he means not just beings (to on) but beings as intelligible (to alethes), not ›what is out there‹ but what is meaningfully present (to paron) within a human context.« (Sheehan, in Dreyfus; Wrathall (Hrsg.), 2005, S. 197; siehe auch Sheehan, 2015a, 123 ff.).

⁶⁰ »Phänomen im phänomenologischen Verstande [ist] immer nur das [...] Sein aber je Sein von Seiendem« (SZ, S. 37). Doch dies bedeutet nicht, dass das Sein als Seiendes interpretiert wird, sondern, dass das Sein zum Gegenstand der phänomenologischen Forschung gemacht wird. Nun gibt es hier einen Unterschied zwischen dem Projekt der frühen Freiburger Periode und dem Projekt von SZ. Im ersten ist das faktische Leben (in seinem Sein) das fundamentale Phänomen der Phänomenologie. Das Ziel dieser ersten Untersuchung ist die Konkretisierung einer vor-theoretischen und originären Urwissenschaft. Im letzten ist die Analyse des faktischen Lebens (nun Dasein genannt) der Zugang zu dem richtigen Fragen nach dem Sinn von Sein überhaupt.

⁶¹ Vgl. SZ, S. 35–38.

⁶² Heidegger führt drei Argumente für die These der Wichtigkeit der Hermeneutik an: Erstens: Da das Dasein ein Seinsverständnis habe, sei die Hermeneutik die Form, in der dieses Verständnis explizit ausgedrückt und erklärt werden könne. Zweitens: Da das Dasein einen ontisch-ontologischen Vorrang im Modus eines Seinsverständnisses habe und da dieses Verständnis durch die Hermeneutik explizit gemacht wer-

raus entsteht⁶³. Heidegger argumentiert, dass das Sein des Seienden zunächst in jeglichem Sichzeigen des Seienden verborgen wird⁶⁴, weil das Phänomen sich immer in einem Verständnishorizont⁶⁵ zeigt und

den könne, öffne die Hermeneutik den Horizont jeder weiteren ontologischen Forschung. Drittens: Da die Hermeneutik den geschichtlichen Charakter des Daseins untersuche und erkläre, sei sie die (methodische) Bedingung der Möglichkeit der Historie (vgl. SZ, S. 37–38).

⁶³ Laut Heidegger entsteht die Bedeutsamkeit aus dem praktischen Kontext des weltlichen Lebens. Dies unterscheidet Heideggers *hermeneutische* Phänomenologie von der *transzendentalen* Phänomenologie Husserls. Sheehan erklärt: »What finally separated Heidegger's phenomenology from Husserl's was their disagreement over the constitution of the meaningfulness of the meaningful. After the *Logical Investigations*, Husserl took a neo-Kantian and Cartesian turn and claimed that *transcendental subjectivity*, in intentional correlation with its objects, was the source of all meaning-giving. Heidegger, on the other hand, argued that the *lived context or world* within which things are encountered – the matrix of intelligibility structured by correlative human interests and purposes – was the source of meaning.« (Sheehan, in Dreyfus; Wrathall (Hrsg.), 2005, S. 196–197; siehe auch Sheehan; Palmer (Hrsg.), 1997).

⁶⁴ SZ, S. 35.

⁶⁵ Bei Heidegger hat der Begriff ›Horizont‹ eine ontisch-hermeneutische und eine ontologisch-hermeneutische Bedeutung. 1. Horizont bedeutet, ontisch-hermeneutisch, die Interpretationslage (hermeneutische Situation), in der eine Interpretation durchgeführt werden muss. Die Aufgabe der Hermeneutik ist es, diesen Horizont zu bearbeiten, sodass eine Frage in ihrem ursprünglichen Sinn behandelt werden kann und ein Phänomen in seinem eigenen Sein durchsichtig gemacht werden kann. Zum Beispiel schreibt Heidegger: »Wir wollen Geschichte und Natur so herausstellen, daß wir sie vor der wissenschaftlichen Bearbeitung sehen, daß wir beide Wirklichkeiten in ihrer Wirklichkeit sehen. Das besagt aber: einen Horizont gewinnen, aus dem heraus erst Geschichte und Natur abgehoben werden können. Dieser Horizont muß selbst ein *Feld von Sachbeständen* sein, aus dem sich Geschichte und Natur abheben. Von, der Freilegung dieses Feldes handeln die ›Prolegomena zu einer Phänomenologie von Geschichte und Natur.« (GA 20, S. 7). 2. Ontologisch gesehen muss der Horizont in Zusammenhang mit der Transzendenz des Daseins verstanden werden. Da die Bestimmung der Transzendenz zwei Stufen hat, nämlich Insein und Zeitlichkeit, hat der Horizont zwei Definitionen: a. Horizont ist ein *Verständnishorizont* (*das hermeneutisch konstituierte Woraufhin des Entwurfs bzw. des Verstehens*) (vgl. SZ, S. 151; 324). Horizont bedeutet demzufolge ein *hermeneutischer Hintergrund*, in dem die Sachen verstanden werden (siehe § 12, α der vorliegenden Arbeit). b. Horizont meint auch ekstatischer Horizont: Das Wesen der Zeitigung der Zeit, so argumentiert Heidegger in der Vorlesung vom Sommersemester 1927, ist, außer sich zu sein. Die Zeit »ist dieses Außer-sich selbst« (GA 24, S. 378), sie ist *ekstatisch*. Im Wesen jeder Ekstase, so Heidegger, liegt »eine *Entrückung nach ..., auf etwas hin*« (ebd., S. 378). Diese Entrückung sei selbst offen. Dann schreibt Heidegger: »Das, wohinein jede Ekstase in einer bestimmten Weise in sich selbst offen ist, bezeichnen wir als *Horizont der Ekstase*. Der Horizont ist die *offene Weite*, wohinein die Entrückung als solche außer sich ist.« (Ebd., S. 378). Siehe auch SZ, §§ 67 ff. und § 14 der vorliegenden Ar-

dieser Horizont üblicherweise nicht erklärt wurde. Die Konsequenz dieser Unachtsamkeit ist laut Heidegger, dass das Phänomen in Bezug auf diesen interpretativen *verdeckten* Horizont verstanden wird. Es wird dem Phänomen immer als etwas Horizontales begegnet⁶⁶, bzw. stets *in* einem interpretativen bzw. geschichtlichen Horizont. Aus diesem Grund wird das Phänomen nicht in einer hermeneutisch-phänomenologischen Art und Weise aufgefasst, solange dieser Horizont nicht erklärt wird. Folglich muss der λόγος der Phänomenologie bzw. ihres Verfahrens hermeneutisch sein: Er soll das Phänomen in Bezug auf seinen Verständnishorizont interpretieren.

Der Hauptgegenstand der hermeneutisch-phänomenologischen Untersuchung ist, wie bereits gesagt, das faktische Leben. Der Grund hierfür liegt darin, dass die Untersuchung eine (Seins-)Möglichkeit des Lebens ist und als solche sie in Bezug auf das Sein des Lebens verstanden werden muss. *Die hermeneutische Phänomenologie muss den selbstauslegenden Charakter des Lebens erläutern und den interpretativen Horizont dieser Selbstauslegung aufklären.* Diese zwei Aufgaben konstituieren die Teile der hermeneutischen Methode: Interpretation und Destruktion.

beit. Horizont meint dementsprechend das intentionale Korrelat (das Woraufhin) des Intentionalseins des Daseins (des Sichrichten-auf) und den hermeneutischen Hintergrund, vor dem etwas verstanden wird.

In der husserlschen Phänomenologie weist der Begriff Horizont auch auf die Transzendenz bzw. auf die Intentionalität hin. Laut Husserl ist ›Horizont‹, wie Gubatz erklärt, »das, was in der Hinwendung des Bewusstseins zu einer Sache an dieser Sache selbst oder an deren Umgebung im Hintergrund und also unthematisch bleibt, das aber wesentlich für die Bestimmung dieser Sache ist und im weiteren Wahrnehmungsverlauf zur Präsenz kommen bzw. zum Thema werden kann.« (Gubatz, in Gander (Hrsg.), 2010, S. 133). Siehe Hua III/1, §35; XXII, S. 278 f.

⁶⁶ Im Jahr 1921 schlägt Heidegger den Begriff ›begegnen‹ vor, um das, was von der husserlschen Phänomenologie zuvor als ›gegeben sein‹ bezeichnet wurde, besser zu formulieren. Laut Heidegger beziehen sich die husserlschen Begriffe ›Gegebenheit‹, ›gegeben sein‹ auf eine theoretische reflexive Einstellung, in der das Erlebnis nicht als ›Erlebtes‹ erfasst werden kann. In der Erfahrung ist die Welt nicht ›gegeben‹, sondern wir begegnen der Welt, insofern sie ›weltet‹ (vgl. GA 56/57, S. 88; GA 61, S. 91).

§ 5 Methode der hermeneutischen Phänomenologie: Interpretation und Destruktion

Laut der frühen Freiburger Vorlesungen ist das Leben sowohl faktisch als auch geschichtlich. Das Leben ist faktisch in dem Sinne, dass es immer in-einer-Welt, in der Weise eines Verständnisses dieses ›In-Seins‹, ist. Geschichtlich ist das Leben, insofern es in diesem In-Sein sich und die Welt in Bezug auf den jeweiligen Verständnishorizont interpretiert. Dies bedeutet, dass das Leben schon von historischen interpretativen Elementen, welche üblicherweise verborgen sind, beeinflusst ist. Während der faktische Charakter des Lebens die *Interpretation* als adäquate Methode für die Artikulation des Verständnisses vorschlägt, wird die *Destruktion* von dem geschichtlichen Charakter des Lebens als Methode der Entdeckung der interpretativen Verbergungen gefordert. Diese zwei Aufgaben hängen zusammen⁶⁷. Interpretation und Destruktion sind nicht zwei separate methodische Schritte, sondern Momente einer einheitlichen hermeneutisch-phänomenologischen Forschung.

α. *Interpretation und hermeneutische Situation*

Laut Heidegger geht das Dasein mit Seienden um und in diesem Umgang versteht es sich selbst und das Sein dieser Seienden. Das Verständnis von Gegenständen ist ein Mitverständnis der Strukturen des Verstehens und des Verstandenen. Für Heidegger ist das, was mit der unmittelbaren Erfahrung von etwas mitverstanden wird, das Sein des Seienden. Zum Beispiel ist in der unmittelbaren Erfahrung eines Hammers, im Hämmern, das, was mitverstanden wird, das Sein dieses Seienden: die Zuhandenheit (des Hammers) (vgl. SZ, § 15); in der Welterfahrung wird die Weltlichkeit bzw. die Bedeutsamkeit mitverstanden (vgl. SZ, § 18); in der Erfahrung des alltäglichen öffentlichen

⁶⁷ De Lara schreibt: »Die Zentralität des Methodenproblems in der hermeneutischen Phänomenologie hängt also damit zusammen, dass der Gegenstand derselben, die Existenz, historisch ist (also zunächst faktisches Leben) und nur als solche (Existenz) ist, insofern sie in einer und durch eine sie mit ausmachende Methode intendiert wird. Die Interpretation selbst muss ursprünglich historisch sein, d. h., sie muss ständig den rechten Bezug zu ihrem Gegenstand vollziehen [...]« (De Lara, 2008, S. 89). »Die Destruktion gehört demnach notwendigerweise zur Methode, insofern das Leben historisch im Sinne von faktisch ist.« (Ibid.). Vgl. ebd., S. 220–222.

Umgehens wird das Selbst uneigentlich als das Man-Selbst mitverstanden (vgl. SZ, §27); in der Selbsterfahrung, durch die Erfahrung der Angst, des Todes, und/oder des Gewissensrufs, werden das eigene Seinkönnen, das In-der-Welt-sein und die Nichtigkeit (das Grundsein) mitverstanden (vgl. SZ, §§ 40, 53, 58, 60), usw. Die von Heidegger genannte *hermeneutische Intuition* meint dieses unmittelbare (vor-theoretische) Verständnis des eigenen Seins und des Seins der Welt, das in jeder alltäglichen Erfahrung geschieht⁶⁸. Die Erläuterung dieses Verständnisses konstituiert die Aufgabe der hermeneutischen Phänomenologie, deren Methode die Interpretation ist. Die hermeneutische Intuition ist ein Auffassungsmoment der Hermeneutik⁶⁹. Die Hermeneutik versucht das Verständnis des Lebens *auszudrücken*, ohne den Vollzugscharakter des Lebens zurückzuhalten bzw. ohne es als Objekt zu interpretieren⁷⁰.

⁶⁸ Vgl. GA 56/57, S. 117. Im Wintersemester 1919/1920 nennt Heidegger die hermeneutische Intuition ›reines Verstehen‹. Wie Rodríguez erklärt, bedeutet ›rein‹ hier nicht das Fehlen der *empiria* wie im Transzendentalismus, sondern das Echte im Verstehen (vgl. Rodríguez, 1996, S. 74, Fußnote Nr. 31). Heidegger schreibt: »Wie kann sich die Anschauung von Lebenssituationen explizieren? Im reinen Verstehen, das sich ausformt in der Interpretation von Sinnzusammenhängen« (GA 58, S. 233). Siehe auch: GA 56/57, S. 109. In SZ geschieht die Evidenz (der Existenz) in der Erschlossenheit. Deswegen ist die Erschlossenheit in SZ der Ort der Wahrheit (und der existenzialen Wahrheit) (vgl. SZ, §44, c). Vgl. Sheehan, 2015a, S. 123.

Die Notion des unmittelbaren Verständnisses erlaubt es Heidegger, verschiedene Seinsstrukturen durch die Erfahrung von Grundphänomene zu untersuchen, da diese mit der Erfahrung dieser Phänomene miterfahren bzw. mitverstanden werden. Die Phänomene, die auf bestimmte Seinsstrukturen und andere Phänomene verweisen, sind, wie später gezeigt wird, die Bezeugungen. Diese Phänomene können analysiert werden, um die verweisenden Seinsstrukturen aufzufassen und/oder zu überprüfen. Siehe Kapitel 3 und 4 der vorliegenden Arbeit.

⁶⁹ Vgl. GA 56/57, S. 117; GA 58, S. 185; 237–240. Xolocotzi liegt damit richtig, dass diese Erklärung noch nicht eine reflexive Einstellung ist, sondern ein explizites Erlebnis eines unexpliziten Erlebnisses (vgl. Xolocotzi, 2004, S. 99 ff.).

⁷⁰ Laut Heidegger erfordert das Leben diese Methode: »Das Leben als Korrelat ursprüngsmäßigen Verstehens hat weder Objektcharakter noch Sachverhaltcharakter. Deshalb ist die methodische Grundhaltung der Phänomenologie eine ganz andere als die der Objektwissenschaft.« (GA 58, S. 237). De Lara schreibt: »Hermeneutik ist also der konkrete Vollzug einer Auslegung, die dem Dasein sein Sein, seine Faktizität zu Begegnung, Sicht, Griff und Begriff bringt.« (De Lara, 2008, S. 208). De Lara erklärt: »Die Aufgabe der Hermeneutik ist es also nicht, feste, endgültige und öffentlich feststellbare Bestimmungen dessen zu erreichen, was das Dasein ist – des Daseins in seinem Was-Sein –, sondern ein durch Auslegung Aufmerksam-machen auf das eigene Sein als Existenz – als das Sein, das wir je sind und zu sein haben.« (Ebd., S. 216).

Laut Heidegger ist dieses Selbst-Verständnis gleichursprünglich eine Selbst-Auslegung. Das Verständnis knüpft an einen auslegenden Horizont an. Heidegger nennt diesen Horizont *Ausgelegtheit*, wenn es um den praktischen Horizont des Verstehens geht, und *hermeneutische Situation*⁷¹, wenn es um eine (theoretische) Interpretation geht. Dieser Horizont hat, nach Heidegger, eine *Vor-Struktur*⁷². Zur *Auslegung dieses Horizonts* gehört eine Vorhabe, eine Vorsicht und ein Vorgriff. Die Erklärung dieser drei Charaktere des Verstehens konstituiert die Aufgabe der Interpretationsmethode.

In seinen frühen Freiburger Vorlesungen hat Heidegger das Problem der Vorstruktur einer (interpretativen) Untersuchung angesprochen. In diesen Vorlesungen wurden die Begriffe Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff von den Begriffen Blickstand, Blickrichtung (Blickhabe und Blickbahn) *präfiguriert*⁷³. Eine kurze Darlegung dieser beiden Begrifflichkeiten wird ein besseres Verständnis des Problems sicherstellen. Heidegger schreibt im sogenannten ›Natorp-Bericht‹:

Der *Blickstand* umgreift das, ›von wo aus‹ die Auslegung sich vollzieht, d. h. die jeweilige Daseinsweise der Lebenssituation, in der sich die Auslegung motiviert. Die *Blickhabe* betrifft die sachhaltige Vorbestimmtheit dessen, was thematisch für die Auslegung ergriffen ist: das ›Als Was‹, in dem im Vorhinein der Gegenstand stellt. Die *Blickbahn* – der gegenständliche Zusammenhang, auf den hin der thematische Gegenstand ausgelegt wird, das, *woraufhin* er, in der entscheidend ansetzenden Interpretationsfrage, abgehört wird – was demnach die Bahn des interpretierenden Bestimmens vorzeichnet. (GA 62, S. 345)

Jeder interpretative Blick hat einen Ausgangspunkt und eine Richtung. Während der Ausgangspunkt durch den Begriff ›Blickstand‹ konzeptualisiert wird, wird die Blickrichtung durch die Konzepte ›Blickhabe‹ und ›Blickbahn‹ konzeptualisiert. Nach Heidegger ist der

⁷¹ Vgl. GA 60, S. 3, 187; GA 17, S. 110, 115; SZ, S. 232.

⁷² Heidegger nennt die methodische Aufgabe einer Forschung, die die existenziale Auslegung des Lebens theoretisch ausdrückt, erklärt und konzeptualisiert, ›Interpretation‹ (vgl. SZ, S. 232). Die Interpretation ist eine existenzielle Möglichkeit der ontologischen Struktur der Auslegung (vgl. ebd., §32). Diese Vor-Struktur gehört demzufolge sowohl zu der existenzialen Auslegung als auch zu der existenziellen Möglichkeit des methodischen Ausdrucks derselben, nämlich zur Interpretation. Ersteres wird später in dieser Arbeit erklärt (siehe § 12, α). Letzteres wird an dieser Stelle dargestellt.

⁷³ Dazu siehe De Lara, 2008, S. 131–135.