

Joachim Heil/Astrid Schollenberger/Bastian Zimmermann
[Hrsg.]

Stephan Grätzel

Die Wahrheit der Fiktion

Vorlesungen zur Hermeneutik

Philosophische Reihe

Universitätsprofessor Dr. Stephan Grätzel,

Leiter des Arbeitsbereiches Anthropologie und Ethik am Philosophischen Seminar
der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

E-Mail: graetzel@uni-mainz.de

Monographien

DIE MASKEN DES DIONYSOS
VORLESUNGEN ZU „PHILOSOPHIE UND MYTHOLOGIE“
London 2005

DASEIN OHNE SCHULD
DIMENSIONEN MENSCHLICHER SCHULD AUS PHILOSOPHISCHER PERSPEKTIVE
Göttingen 2004.

KUNST OHNE ENDE
VORLESUNGEN ZU EINER „PHILOSOPHIE DER KUNST“
London 2004

ÜBER DIE GRENZEN DES LEBENS
VORLESUNGEN ZUR PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE
London 2004

DER ERNST DES SPIELES
VORLESUNGEN ZU EINER „PHILOSOPHIE DES SPIELS“
London 2004

RELIGIONSPHILOSOPHIE
Stuttgart 2000

UTOPIE UND EKSTASE
St. Augustin 1997

VERSTUMMEN DER NATUR
Würzburg 1997

ORGANISCHE ZEIT
Freiburg/München 1993

Joachim Heil/Astrid Schollenberger/Bastian Zimmermann
[Hrsg.]

Stephan Grätzel

Die Wahrheit der Fiktion

Vorlesungen zur Hermeneutik

Philosophische Reihe
Herausgegeben von
Joachim Heil

Vorwort

Der vorliegende Band DIE WAHRHEIT DER FIKTION beinhaltet Auszüge aus der Vorlesung *Grundzüge der Hermeneutik*, gehalten im Wintersemester 2003/2004 im Fachbereich Philosophie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz von Univ.- Prof. Dr. Stephan Grätzel.

Um den Charakter und die Authentizität der Vorlesung zu bewahren, wurde der Text weitgehend wörtlich in der sprachlichen Form der freien Rede belassen und um die jeweiligen Sitzungsdaten ergänzt. Die während der Vorlesung gezeigten Folien sind als Anhang beigefügt.

Die Deskription, die Bearbeitung und die Herausgabe der Vorlesungsmitschriften wurde übernommen von

Astrid Schollenberger, Bastian Zimmermann und Joachim Heil.

Inhaltsverzeichnis

VORLESUNG 1	1
-------------------	---

28.10.2003: Ursprung und Bedeutung des Begriffs; Hermeneutik als Methode der Geisteswissenschaften im Anschluss an Friedrich Schleiermacher; Authentizität des Erlebnisses bei Wilhelm Dilthey; Martin Heidegger: Hermeneutik der Faktizität; Hans-Georg Gadamer: Philosophische Hermeneutik; Quellen der Hermeneutik von der Theologie bis zur Kunst.

VORLESUNG 2	11
-------------------	----

04.11.2003: Systematisierung des hermeneutischen Spektrums; Philosophie als Reflexionswissenschaft der hermeneutischen Struktur und Lebenskunst; Voraussetzung auf die zu behandelnden Autoren und ergänzende Literaturhinweise; Einstieg in die Hermeneutik Friedrich Schleiermachers: die Momente der grammatischen und der individuellen Totalität in der Rede.

VORLESUNG 3	21
-------------------	----

11.11.2003: Der Nullwert, das Klassische und das Originelle als Funktionen der Sprache; August Boeckh: Das Erkennen des Erkannten oder die Einführung des Subjekts in die Wissenschaft; Johann Gustav Droysen: Methodologie der Geschichte.

VORLESUNG 4	31
-------------------	----

18.11.2003: Die Spur des Ausdrucks; Das Verfahren des Verstehens; Der innere Zuwachs an Verstehen; Wilhelm Dilthey: Erlebnis, Ausdruck, Verstehen.

VORLESUNG 5	39
-------------------	----

25.11.2003: Die Ablösbarkeit genereller Sinnstrukturen aus dem subjektiven Erleben; Objektivierung der geistigen Werte im Ausdruck; Die Bedeutung des Bezugs zum Gegenstand in den Geisteswissenschaften; Die Objektivierung des Lebens in der Darstellung der Lebenszusammenhänge.

VORLESUNG 649

02.12.2003: Übertragung des eigenen Selbst in einen gegebenen Inbegriff von Lebensäußerung; Heinrich Rickert: Wider die Alleinherrschaft der Naturwissenschaften; Methodische Trennung von realen Gütern und Werten im Begriff der irrealen Sinngebilde.

VORLESUNG 759

09.12.2003: Irreale Sinngebilde; Radikalisierung der Verstehensproblematik durch Martin Heidegger; Der Begriff des ‚Gestells‘; Dichter in dürftiger Zeit.

VORLESUNG 869

16.12.2003: Die metaphysischen Voraussetzungen des technischen Denkens; Die Befragung des Lebens im Warum; Der existentielle Zwang zur Interpretation; Der Begriff der ‚Sorge‘.

VORLESUNG 979

13.01.2004: Hermeneutik als Theorie von Wissenschaft und Technik; Der Prozess des Verstehens im Vorsprung; Die Seinsgewissheit als ursprünglicher Text; ‚Gerede‘ über ‚Dasein‘; Hermeneutik in Heideggers ‚Sein und Zeit‘; Gelingendes oder misslingendes Leben; Die Flucht des Daseins vor sich selbst.

VORLESUNG 1089

20.01.2004: Die Ambivalenz des Sich-Verstehens: Eigentlichkeit des Daseins zum Tode und Alltäglichkeit; Hans-Georg Gadamer: Hermeneutik als natürliche Fähigkeit, Positionierung zu Heidegger in Anschluss und Abgrenzung; Wirkungsgeschichte als Kontinuität im dialogischen Verstehen der Diskontinuitäten; Das Wirkungsgeschichtliche Bewusstsein.

VORLESUNG 1197

27.01.2004: Von Heidegger zu Gadamer, von Jemeinigkeit zu Geschichtlichkeit; Sprache als Verstehen im Dialog mit Tradition und Überlieferung; Das Vorurteil als Beginn des Verstehens; Die Biographie: das Gesamtgeschichtliche des Eigenen; Der Begriff des Klassischen; Verstehen als Horizontverschmelzung.

VORLESUNG 12 107

10.02.2004: Die Offenheit des Gesprächs; Paul Ricœur: Hermeneutik des Vertrauens; Die Wahrheit der Metapher; Mimesis als Realisierung des Mythos – Leben als Geschichte; Differenzierung des Mimesis-Begriffes: das Pränarrative, die Konfiguration, die Refiguration; Leben als innovative Transformation von Wirklichkeit im lebendigen Verstehen.

VORLESUNG 13 115

17.02.2004: Überblick über die Wandlung der hermeneutischen Perspektive – von der Textauslegung zur ethischen Dimension bei Paul Ricœur; Die narrative Identität – das Wer der Handlung; Katharsis als Anspruch und Wirklichkeit – die gelungene und zu erlangende Geschichte eines entwickelten Selbstverständnisses; Ausblick – Paul Ricœur: Das Selbst als ein Anderer.

LITERATURVERZEICHNIS 123

SCHAUBILDER 127

„Das Material unseres Forschens ist, was aus den Vergangenheiten
der sittlichen, der Menschenwelt noch unvergangen ist.“

Johann Gustav Droysen

„Grundzüge der Hermeneutik“

Vorlesung 1

28.10.2003: *Ursprung und Bedeutung des Begriffs; Hermeneutik als Methode der Geisteswissenschaften im Anschluss an Friedrich Schleiermacher; Authentizität des Erlebnisses bei Wilhelm Dilthey; Martin Heidegger: Hermeneutik der Faktizität; Hans-Georg Gadamer: Philosophische Hermeneutik; Quellen der Hermeneutik von der Theologie bis zur Kunst.*

Ursprung und Bedeutung des Begriffs

In dieser Vorlesung werde ich mich im Wesentlichen auf die philosophische Hermeneutik beschränken und konzentrieren. Das bedeutet aber nicht, dass ich die Hermeneutik in ihrem breiten Verständnis nicht berücksichtige. Das möchte ich vor allem jetzt am Anfang tun.

Ich möchte Ihnen zunächst eine Einführung bieten in das, was Hermeneutik bedeutet, was Hermeneutik als Aufgabe versteht und vor allem zeigen, in welchen wissenschaftlichen Disziplinen die Hermeneutik eine Rolle spielt.

Wenn man solch ein Thema angeht, dann dient zur ersten Information beispielsweise das HISTORISCHE WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE. In diesem Wörterbuch findet sich ein Artikel zur *Hermeneutik*, der empfehlenswert ist allein schon deswegen, weil er von einem der Protagonisten der Philosophischen Hermeneutik, Hans-Georg Gadamer, geschrieben wurde. Gadamer gilt als der Erneuerer der Philosophischen Hermeneutik und hat in diesem Artikel vor allen Dingen über die Wichtigkeit der Hermeneutik als wissenschaftliche Methode geschrieben und gleichzeitig einen historischen Abriss gegeben. Diesen Artikel möchte ich Ihnen zu Beginn kurz skizzieren und darüber hinaus versuchen, eine Skizze zu entwerfen, was Hermeneutik in den verschiedenen Wissenschaften für eine Bedeutung besitzt.

Zunächst aber zu dem Artikel aus dem HISTORISCHEN WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE. Sie können das nachlesen im dritten Band auf den Seiten 1061ff. Gadamer leitet hier den Begriff *Hermeneutik* von dem griechischen Begriff *hermeneuein* ab. Dabei ist nicht so ganz klar, ob dieser Begriff sich auf den Gott *Hermes* bezieht. Jedenfalls wird auf diese Etymologie gern verwiesen. Hermeneutik wäre damit die Botschaft, die der Götterbote von den Göttern selbst bringt, eine Art Mitteilung der Götter

an die Menschen, die nun auch für Sterbliche verständlich wird. Hermes ist also gewissermaßen ein Übersetzer.

In dieser mythologischen Erklärung, – mag sie nun etymologisch richtig sein oder nicht – wird doch zumindest deutlich, worum es in der Hermeneutik geht: Es geht um eine Lehre, die dem Menschen von Überbringern und Übersetzern mitgeteilt wird. Die Hermeneutik ist die Botschaft und zugleich die Kunst, diese Botschaft zu vermitteln. Adressaten sind die Menschen. Es geht hier – und das lässt sich eben auch an dem mythologischen Beispiel schön zeigen – um einen *Vermittlungsvorgang*, um eine Nachrichtenübermittlung. Der Begriff *hermeneuein* bedeutet deshalb auch *Auslegung*, *Verkündigung*, *Übersetzung*, *Erklärung* und auch *Verstehen*. Das ist das Spektrum, in dem sich die Hermeneutik darstellt.

Wichtig dabei ist, dass es eine Art Quelle gibt, von der diese Botschaft ausgeht. Das sind ursprünglich die Götter oder heilige Schriften, später sind es alle Arten von Schriften. Die Frage der Quelle ist ein wesentliches Merkmal des Hermeneutikverständnisses. In der Hermeneutik haben wir also eine Quelle, wir haben einen Vermittler, und wir haben eine Zielgruppe.

Wenn man den wissenschaftlichen Begriff betrachtet, dann wird die Hermeneutik in erste Linie als eine Technik gesehen, die in der Theologie und in der Rechtswissenschaft bei der Auslegung der Quellen Anwendung findet, welche für diese Wissenschaften grundlegend sind: in der Theologie die Schrift, die Bibel, der Koran; in der Juristerei der Rechtscode, die Gesetze. Hermeneutik bedeutet hier die Auslegung der Schrift für den gegenwärtigen Alltag, Interpretation der Gesetze auf einen speziellen Fall hin.

Hermeneutik als Methode der Geisteswissenschaften im Anschluss an Friedrich Schleiermacher

Dieses Verständnis von Hermeneutik bekommt eine gewisse Spezifikation durch Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, der als Theologe und Philosoph das erste Mal den Begriff „Hermeneutik“ in einem philosophischen Sinne verwendet hat. Ich möchte das zunächst nur andeuten, und zwar auf Grundlage des Artikels von Gadamer. Genauer können wir dann später darauf zu sprechen kommen.

Schleiermacher sieht die Hermeneutik entsprechend seines philosophischen Verständnisses als Reproduktion eines ursprünglichen Sinnes, als eine Art kongeniale Kommunikation oder Kommunion, in die der Erkennende, der Verstehende, mit den ursprünglichen Produzenten ein-

tritt. Hermeneutik bedeutet danach ein kongeniales Verstehen dessen, was ursprünglich in der Schrift steht.

Was Gadamer hier im Zusammenhang mit Schleiermacher heraushebt, ist ein interessanter Punkt. Denn offenbar weicht Schleiermacher von dem überkommenen Verständnis von Hermeneutik als Auslegungstechnik ab, um diese spezifische, neue Definition zu finden.

Um Ihnen diese Änderung deutlich zu machen, zitiere ich einmal aus dem entsprechenden Artikel von Gadamer:

„Verstehen ist reproduktive Wiederholung der ursprünglichen gedanklichen Produktion aufgrund der Kongenialität der Geister. So lehrte Schleiermacher auf dem Hintergrund seiner metaphysischen Konzeption von der Individualisierung des All-Lebens“ (Gadamer 1968, 98).

Die Konzeption, die Gadamer hier anspricht, ist folgende: Wir sind eine Einheit der Geister und verstehen, trotz der Individualisierung der einzelnen verstehenden Subjekte, aus dieser Einheit der Geister heraus. Wir verstehen also nicht aus uns selbst heraus.

„Die Hermeneutik wurde zur Grundlage für alle historischen Geisteswissenschaften, nicht nur für die Theologie. Die dogmatische Voraussetzung des *maßgeblichen* Textes, unter der das hermeneutische Geschäft, sowohl das des Theologen wie das des humanistischen Philologen (von dem des Juristen gar nicht zu reden), seine ursprüngliche Funktion der Vermittlung hatte, ist nun verschwunden. Damit hat der Historismus freie Bahn“ (Gadamer 1968, 98-99).

Das ist ein ganz wichtiger Hinweis, den er hier gibt. Denn letztlich sagt Gadamer damit, dass die Hermeneutik nicht nur eine Technik der Auslegung heiliger Texte ist, sondern dass die Hermeneutik etwas allgemein Menschliches sei, also nichts anderes als der zwischenmenschliche Verstehensprozess, der in der Auslegung der Schriften natürlich spezialisiert ist, der aber auch in der wissenschaftlichen Spezialisierung nichts anderes darstellt als ein zwischenmenschliches Verstehen.

Hermeneutik ist seit Schleiermacher nicht mehr nur eine Methode für die Theologen, für die Juristen und in gewissem Maß auch für die Philologen, sondern über die Theologie und Jurisprudenz hinaus eine universelle Methode der Wissenschaft vom Menschen.

Hier sind wir dann schon bei der philosophischen Auslegung dieser Methode selbst. Zunächst bekommt aber die Hermeneutik mit der Neuentdeckung der Antike und ihrer Klassiker in der Renaissance eine wich-

tige Bedeutung. Das gleiche gilt für die Reformation, die sich dem Rückgang zu den Quellen, zur Bibel als wichtigstes Ziel gesetzt hatte. Hier ist vor allem Melanchthon zu nennen. Luthers Bibelübersetzung wurde wesentlich von Melanchthon angeregt.

Diese Intention der Renaissance und Reformation, im Rückgang zu den Quellen im Übersetzen und Auslegen von Klassikern oder der Heiligen Schrift an die Ursprünge der Lehre selbst zu gelangen, wird bei Schleiermacher zu einer allgemeinen Methode des Verstehens. Alle Geisteswissenschaften sollen nach dieser Methode vorgehen, dass sie in der Rückbesinnung auf die Quellen, durch deren Übersetzung und Auslegung zu den Ursprüngen vordringe.

Authentizität des Erlebnisses bei Wilhelm Dilthey

Diese Verallgemeinerung der hermeneutischen Methode als geisteswissenschaftliche Tätigkeit schlechthin durch Schleiermacher war dann auch der Anstoß für Wilhelm Dilthey – ein Autor, mit dem wir uns hier intensiver beschäftigen werden – die Hermeneutik weiterzuentwickeln. Dilthey geht sogar so weit, dass für die Hermeneutik gar nicht mehr irgendwelche bestimmten Texte eine Rolle spielen, also die Klassiker oder die Bibel, sondern dass das Erleben selbst schon diese authentische Quelle für die Auslegung bedeutet. Bei Dilthey wird das Erlebnis, der Ausdruck, das Erkennen dieses Erlebnisses – nicht nur das Erkennen von Erkanntem, sondern das Erkennen von Erlebtem – zur Grundlage für das Verstehen. Wenn ich wissenschaftlich verstehen will, dann muss ich zu verstehen versuchen, was nicht nur in früheren Zeiten erkannt wurde, sondern auch wie dies erlebt wurde. Das führt dann über den rein kognitiven oder rationalen Gehalt hinaus in die Erlebnisebene. Wie wurde etwas erlebt? Wie ist dieses Erleben wiederholbar oder zumindest nachvollziehbar?

Martin Heidegger: Hermeneutik der Faktizität

Mit dieser Verallgemeinerung bei Dilthey hat es aber noch kein Ende. Denn der Höhepunkt der philosophischen Hermeneutik findet sich erst bei Martin Heidegger, der die Hermeneutik zu einer allgemeinen Verstehensform des *Daseins* erhebt. Jetzt wird die Hermeneutik völlig aus dem wissenschaftlichen Betrieb der Auslegung von Texten herausgeführt und zu einer universellen Form menschlichen Verstehens.

Handelt es sich bis zu Heidegger bei der Hermeneutik um eine wissenschaftliche Methode der Geisteswissenschaften, so wird jetzt Herme-

neutik auf die Erfahrung im alltäglichen Umgang erweitert. Der Mensch kann die Situation *da* zu sein, nicht einfach so erleben, sondern muss sie sinnhaft ausgestalten.

Heideggers Ansatz ist eine Weiterführung im Sinne einer Verallgemeinerung der hermeneutischen Methode auf das Alltägliche. Die Dinge des Alltags werden Gegenstände, die ausgelegt werden. Diese Hermeneutik des Alltags, die *Hermeneutik der Faktizität*, wie Heidegger das genannt hat, ist eine weitere grundsätzliche Verallgemeinerung des Begriffs von Hermeneutik.

Damit bekommt die Hermeneutik eine andere wissenschaftliche Aufgabe als bei Dilthey. Denn der ganze historische Zusammenhang fällt jetzt weg. Hermeneutik bedeutet nicht das Aufspüren früherer Generationen und ihrer Erlebnisformen, ihrer Leiden und Freuden, sondern Hermeneutik bedeutet das Erfassen von ontologischen Strukturen: Das, was ich selbst erfahre als das menschliche Dasein, ist auch schon die Erfahrungsweise gewesen, in der frühere Generationen erfahren haben.

Mit Heidegger fällt die historische Distanz weg, und das hatte einen mächtigen Einfluss auf die Theologie, insbesondere auf die *Dialektische Theologie* bei Bultmann, der mit seiner berühmten Entmythologisierung der Schrift aus diesem Heideggerschen Ansatz die so genannte *kerygmatische* Theologie abgeleitet hat. Dabei ist es egal, ob die Geschichten um Jesus historisch sind oder bloß Legenden. Das spielt gar keine Rolle. Wichtig ist, was in ihnen als Botschaft, als Kerygma steht. Die Debatte um den historischen Jesus ist überflüssig. Sie ist vielleicht für Historiker interessant, aber sie hat nichts mit dem religiösen oder theologischen Kern zu tun. Heideggers Erweiterung des hermeneutischen Ansatzes ist ein wichtiger methodischer Schritt über die Textauslegung hinaus.

Hans-Georg Gadamer: Philosophische Hermeneutik

Damit sind wir dann bei der Philosophischen Hermeneutik im engeren Sinne, die Gadamer als Schüler Heideggers vertreten hat. Dazu brauchen wir im Moment nicht mehr zu sagen, als dass es für Gadamer in der Hermeneutik um einen dialogischen Vorgang geht und dass das Gespräch für ihn die Urform des hermeneutischen Verstehens darstellt. Wir treten mit einer Erwartung, einem Vorverständnis und Vorurteilen in ein Gespräch ein. Vorurteile gehören zum Dialog dazu und sind auch zunächst nichts Schlimmes. Schlimm ist nur, wenn man behauptet, man habe keine Vorurteile und sei vorurteilsfrei. Das ist von vorn herein falsch. Das Vorverständnis wird im Gespräch dargestellt, es wird beantwortet, es wird aufge-

griffen, kritisiert oder befürwortet. Das Gespräch ist ein lebendiger Vorgang der gegenseitigen Beeinflussung und Veränderung. Wir geben im Gespräch immer eine Antwort auf ein Vorverständnis oder Vorurteil. Deshalb ist für Gadamer der Begriff der *Tradition* sehr wichtig. Das ist natürlich auch missverstanden worden. Man hat Gadamer unterstellt, dies sei konservativ. Aber das ist ein Missverständnis, wir kommen darauf zurück. Gadamer will vielmehr zum Ausdruck bringen, dass wir nicht wissenschaftlich und auch nicht zwischenmenschlich am Nullpunkt anfangen, sondern dass wir immer mit ganz bestimmten Vorgaben beginnen und immer irgendetwas *im Gepäck haben*, was wir dann letztlich durch die Hermeneutik klären können und müssen. Die Hermeneutik dient zuvörderst der Abklärung unserer Vorurteile und Vorverständnisse.

Quellen der Hermeneutik von der Theologie bis zur Kunst

Wenn man das so weit nachvollzieht, dann zeigt sich, dass bei diesem Verständnis von Hermeneutik eine Quelle interpretiert, ausgelegt und verstanden wird. Mit der Entwicklung der Hermeneutik und ihrem Wissenschaftsverständnis ändert sich die Quellensituation.

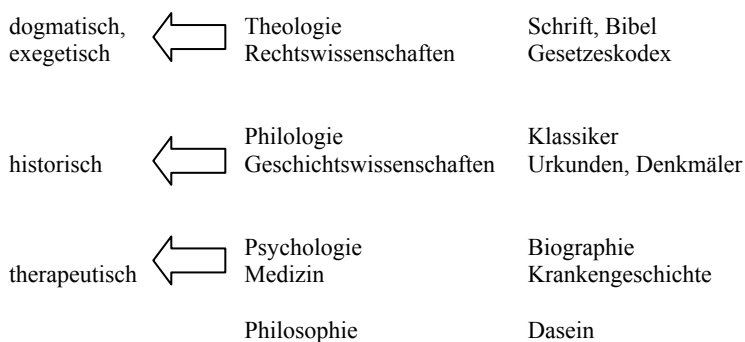
Ursprünglich war die Quelle nur das Heilige, das Göttliche. Hermes als Götterbote bringt die heilige Botschaft, die göttliche Botschaft vom Olymp. Die Bibel, die Tora, ist eine heilige Mitteilung und wird vom heiligen Berg Sinai von Gott verkündet. Heilige Schriften, heilige Botschaften sind der Ursprung der Hermeneutik. Die Authentizität dieser Schriften ist unbestritten, da sie – und damit auch die Autorität – durch die Quelle verbürgt ist. Dieser Ausgangspunkt verändert sich radikal, wenn wir die verschiedenen Formen von Hermeneutik betrachten. In der Philologie ist es nicht mehr die Heilige Schrift, sondern es sind jetzt nur noch die Klassiker. Bei Dilthey sind es nicht mehr die Klassiker, sondern dann ist es das authentische Erlebnis. Bei Heidegger ist es nicht mehr das authentische Erlebnis, das besondere Erlebnis, sondern der Alltag, das *Man*, und in der Philosophischen Hermeneutik bei Gadamer ist es auch nicht mehr das alltägliche Dasein insgesamt, sondern das Gespräch.

Dann könnte man ja behaupten, die Hermeneutik verkommt zu einer Art *Kaffeeklatsch*. Diese Feststellung einer gewissen Aufweichung, was die Autorität der Quellen angeht, könnte schon nachdenklich stimmen. Aber auf der anderen Seite muss man sehen, was für ein Zugewinn geschaffen wird. Denn offenbar geht es ja bei der Hermeneutik um mehr als bloß eine Technik der Auslegung. Das ist gewiss eine Spezialisierung, die über Jahrhunderte maßgeblich war. Hier spielt nun aber etwas allgemein

Menschliches mit, das eben dann auch im Kaffeeklatsch zentral wichtig wird. Dieses allgemein Menschliche wird uns beschäftigen.

Wir haben also auf der einen Seite diese Aufweichung der Autorität der Quelle, auf der anderen Seite aber doch einen gewaltigen Zugewinn an dem, was die Hermeneutik an Verstehensmöglichkeiten anbieten kann und angeboten hat.

Damit Sie sich diesen Zusammenhang besser verdeutlichen können, habe ich eine kleine Skizze angelegt, die diesen Verlauf für Sie in einen Überblick bringen soll:



Neben der Theologie, der Rechtswissenschaft, der Philologie, haben wir auch die Psychologie und die Medizin, die ich bisher noch gar nicht erwähnt habe.

Jede Therapie braucht die Hermeneutik, wenn der Grund für eine Erkrankung gesucht wird. Die Hermeneutik spielt eine wichtige Rolle in der Anamnese, in dem Gespräch mit dem Kranken, bei dem es dann nicht bloß um die Erkenntnis der Symptome, sondern konkret um die lebensgeschichtliche Bedeutung der Krankheit geht.

Wenn wir jetzt einmal anschauen, welche Quellen diese Wissenschaften haben, dann ist es in der Theologie die Schrift, die Bibel oder der Koran. In der Rechtswissenschaft sind es die Gesetze, die Codizes. In der Philologie sind es überlieferte Texte. In der Geschichte sind es die Urkunden und Denkmäler. In der Psychologie wird es dann eben schon schwieriger. Da könnte man sagen, ist es vielleicht die Biographie, weil es ja letztlich

um das Erleben geht. In der Medizin ist es die Krankengeschichte. Und in der Philosophie? Da könnte man mit Heidegger sagen, ist es das Dasein selbst.

Die abnehmende Autorität der Quellen, die wir schon festgestellt haben, führt zu einer veränderten Vorgehensweise in der Hermeneutik. In der Theologie und der Rechtswissenschaft ist die Methode dogmatisch-exegetisch, sie gehen von einer autorisierten Quelle aus, die ausgelegt wird. Die historisch-philologische Methode der Geschichtswissenschaften und die Philologie stellt die Autorität der Quelle selbst schon in Frage. Die Quelle ist nicht heilig oder unantastbar, aber immer noch eine Autorität, wie die Bedeutung des *Klassischen* zum Ausdruck bringen soll. In der Therapie spielt die Autorität der Quelle als Dokument etc. keine Rolle mehr. Hier gibt die Anamnese Aufschluss über eine Erkrankung. Bei der Hermeneutik des Daseins gibt es im engeren Sinn überhaupt keine Quelle, hier ist die Methode das Dasein selbst, wie es auch Quelle des Sinns ist. Mit dem Dasein ist der Sinn des Daseins erschließbar.

Hermeneutik ist überall dort zu finden, wo es um eine solche Erschließung von Sinn geht, also auch in den Künsten, im künstlerischen Schaffen, aber auch im Verstehen von Kunst oder auch in der Wiedergabe von Kunst. In der Musik haben Sie einen Notentext, der erst einmal gespielt werden muss. Und er muss vor allen Dingen auch so gespielt werden, dass er klingt, dass er die musikalische Aussage zum Klingen bringt. Das ist das Spiel: die Aufführung, mit ihrer Interpretation, wie sie auch im Theater eine Rolle spielt. Auch das sind hermeneutische Vorgänge, in denen ein Übersetzungsprozess, ein Interpretationsprozess, stattfindet.

Jetzt kann man eigentlich schon sehen: Je nach Einschätzung der Quellen ändert sich das Verständnis von Hermeneutik, ausgehend von der wissenschaftlichen Methode über das Selbstverstehen bis hin zur künstlerischen Auslegung. Dabei bleibt immer aber die gleiche Vorgehensweise der Interpretation, bei der der Interpretierende seine Auslegung hineinbringt. Subjektivität spielt hier eine entscheidende Rolle, denn durch sie wird das Verstehen erweitert. Dieser Zuwachs an Sinn und Bedeutung in der Auslegung ist keine beliebige Anreicherung, sondern ein Wachstum, bei dem die Quelle nie aus den Augen verloren wird. Wenn Sie so wollen, ist dies ein geschichtliches Wachstum, bei dem ein ursprünglicher Sinn, ein ursprünglich Erkanntes, ein ursprünglich Erlebtes, ein ursprünglich Gesagtes, in das aktuelle Leben des Verstehenden eingebracht und integriert

wird. Hermeneutik ist ein Aktualisierungsvorgang eines ursprünglicheren Sinnes.

Soweit einmal für heute die allgemeine Einführung.

Vielen Dank.

„Grundzüge der Hermeneutik“

Vorlesung 2

04.11.2003: Systematisierung des hermeneutischen Spektrums; Philosophie als Reflexionswissenschaft der hermeneutischen Struktur und Lebenskunst; Vorausblick auf die zu behandelnden Autoren und ergänzende Literaturhinweise; Einstieg in die Hermeneutik Friedrich Schleiermachers: die Momente der grammatischen und der individuellen Totalität in der Rede.

Systematisierung des hermeneutischen Spektrums

Letzte Stunde hatte ich einen Überblick gegeben über das, was Hermeneutik leistet, was sie leisten will, aber auch, wo Hermeneutik ihre Wurzeln hat und wo Hermeneutik auch heute noch als wissenschaftliche Methode ganz entscheidend wichtig ist.

In diesem Zusammenhang habe ich eine Tabelle erstellt, die Ihnen diesen Zusammenhang verdeutlichen soll.¹

Sie sehen in dieser Tabelle links die Reihe der Wissenschaften, in denen Hermeneutik eine Rolle spielt. Im zweiten und dritten Block wird dies durch die Philosophie und die Künste ergänzt, denn Hermeneutik ist selbst auch eine Kunst und hat sich auch immer schon so verstanden, nämlich als Kunst der Auslegung. Hermeneutik ist also nicht nur eine wissenschaftliche Methode, sondern auch eine künstlerische. Dieser Zusammenhang von Kunst und Methode ist sogar grundlegend für das Verständnis von Hermeneutik und wird uns öfter beschäftigen.

Sie sehen nun im ersten Block die Wissenschaften, die in erster Linie hermeneutisch ausgerichtet waren und es zum Teil heute noch sind. Allen voran die Theologie, dann die Rechtswissenschaften, die Philologie und die Geschichtswissenschaften. Weiterhin werden in der Medizin und ihr folgend in der Psychotherapie hermeneutische Methoden angewendet. Sie finden hier auch die drei oberen Fakultäten, Theologie, Juristerei und Medizin, versammelt, deren Aufgabe die Wohlfahrt des Menschen ist. Zusammen mit der Geschichtswissenschaft und Philologie bilden sie die Grunddisziplinen der Hermeneutik.

Die Künste und das Handwerk werden normalerweise nicht unter Hermeneutik aufgeführt. Ich habe das hier allerdings getan, um den schon

¹ Siehe die Tabelle im Anhang des Buches.

genannten engen Zusammenhang von Methode und Kunst aufzuzeigen, ohne den Hermeneutik nicht verständlich wird.

Eine Zwischenposition stellt die Philosophie dar, die sowohl Methode als auch Kunst ist, natürlich nur dort, wo sie ernsthaft um die großen Fragen des Lebens bemüht ist.

Wenn Sie hier einmal die Quellenlage dieser drei Komplexe anschauen, dann sehen Sie, dass sich die Quellen verändern. Darüber hatte ich letzte Stunde gesprochen. Zunächst sind es nur die heiligen Schriften: zum Beispiel die Bibel, der Codex, die Klassiker, also Texte, die als Schrift selbst nicht in Frage stehen. Im Laufe der historischen Entwicklung dieser Wissenschaften wird die Fragestellung, was letztlich als Quelle für die Auslegung dienen kann, selbst zum Thema. Das Leben selbst wird als Quelle der hermeneutischen Auslegung herangezogen. Ich habe dies das letzte Mal schon als eine Erweiterung des Aufgabengebietes der Hermeneutik charakterisiert. Auf der anderen Seite bedeutet dies aber auch eine klare Beschränkung auf das, was Hermeneutik eigentlich leisten kann und was vielleicht ihre wichtigste Aufgabe ist, nämlich das Leben selbst zu verstehen. Hermeneutik ist dann nicht nur Auslegung der Schrift, sondern Auslegung des Lebens, verbunden mit einer Kunst zu leben.

Die Techniken und Ziele der Hermeneutik hatte ich letzte Stunde noch nicht ausgeführt. Die Techniken stehen in dieser Vorlesung insgesamt im Blickpunkt, denn Hermeneutik ist Kunst und Methode der Übermittlung, Überlieferung, Übersetzung und Auslegung. Sie ist aber zugleich auch das Nachdenken über ihre Kunstfertigkeiten und Methoden; sie ist Auslegung und Reflexion der Auslegung.

Hermeneutik hat immer auch ein Ziel bzw. einen Zweck. Es geht im weitesten Sinne um Wahrheit: In der Theologie geht es um die wahre Botschaft, in der Rechtswissenschaft um das gerechte Recht, in der Geschichtswissenschaft um das wahre Ereignis, usw. Alles hat mit Wahrheit, Authentizität und Echtheit zu tun.

Philosophie als Reflexionswissenschaft der hermeneutischen Struktur und Lebenskunst

Eine Sonderrolle spielt, wie gesagt, die Philosophie. Sie steht in der Mitte zwischen Wissenschaft und Kunst, weil sie, soweit sie hermeneutisch arbeitet, die Technik der Hermeneutik anwendet und zugleich als Grundform des Selbstverständnisses reflektiert. Die Autoren, die wir hier behandeln werden, sind Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer und

ihre Beiträge zur philosophischen Hermeneutik. Hermeneutik geht nun über eine bloße Auslegungstechnik hinaus; sie wird wissenschaftliche Anwendung des alltäglichen Verstehens, d.h. wie Leben sich selbst versteht. So ist bei Heidegger schon der Umgang mit Dingen ein Auslegungsvorgang. Auch der Umgang mit sich selbst ist ein Auslegungsprozess, ein hermeneutischer Vorgang, so dass *man* im Alltag mit sich und der Welt umgeht. Das sind Verstehensvorgänge und nicht faktische Vorgänge.

Das zeigt, dass das, was wir im Verstehen wissen, ein Prozess ist, bei dem wir gewisse Dinge mitbringen und hineinbringen in den Verstehensvorgang, um letztlich etwas anderes wieder herauszulesen. Wir haben dabei einen bestimmten Zirkel von Vorverständnis, Vorurteil, und Verständnis oder Urteil. Gerade im Umgang mit alltäglichen Angelegenheiten werden die Dinge immer zuerst mit einem Vorverständnis aufgefasst, um dann verstanden zu werden. Dieser ganze Prozess hat eine Art kreisförmigen Charakter: den so genannten hermeneutischen Zirkel. Das Verstehen ist dabei ein Zirkelvorgang, in dem nicht irgendwie eine Wahrheit, die irgendwo objektiv feststeht, dann gespiegelt wird in irgendein Repräsentationssystem. Nicht also: hier die objektive Wahrheit und dort die Wissenschaft, die diese objektive Wahrheit zu spiegeln versucht; das sind ja die normalen Repräsentations- oder Spiegelvorstellungen mitsamt ihrem ideologischen Anspruch von Wahrheit. Sondern für die Hermeneutik ist es so: Hier das Vorverständnis, dort das Verstehen. Eine objektive Wahrheit als solche existiert nicht, sondern sie ist immer in der Entwicklung. Dabei ist von entscheidender Bedeutung, dass sich der Beobachter in den Beobachtungsvorgang mit hineinnimmt und sich *mitversteht*.

Wie gesagt, die Philosophie reflektiert die hermeneutische Methode insgesamt. Sie ist die Disziplin, welche die Hermeneutik auf die allgemeinste Grundlage stellt, nämlich auf die Grundlage des Lebens, des Daseins. Die Quelle des hermeneutischen Wissens ist das Dasein selbst, das Dasein, das wir sind. Die Technik ist das Dialogische: das Denken bei Heidegger, das Gespräch bei Gadamer. Und der Zweck, das Ziel, ist immer der Sinn, die Sinnfrage zu klären, nicht sie abschließend zu klären, sondern überhaupt die Sinnfrage zu behandeln, eventuell auch nur, um die Sinnfrage überhaupt zu stellen.

Der dritte Block in der Tabelle, ist eine Art Zusatz, der Sie zu eigenen Überlegungen zum Thema anregen soll. In der Musik lässt sich ebenfalls eine hermeneutische Vorgehensweise erkennen. Denn Musik ist auf Spiel, auf Aufführung angewiesen, auch auf Wiederholung. Diese Wiederho-

lung ist keine Repräsentation, keine automatische Wiederholung, auch wenn das heute technisch möglich ist. Das betrifft nur die Reproduktion. Für die Musik, aber auch für andere Künste, für Theater und sogar für Film ist die Aufführung und Inszenierung grundlegend wichtig.

Ich habe weiterhin, ohne dass wir dies hier ausführen können, noch das Handwerk genannt. Das ist nicht aus der Luft gegriffen, weil – wenn man z.B. an Gadamer denkt – die Tradition ein zentraler Bestandteil der Hermeneutik ist. Im Handwerk werden Fertigkeiten tradiert und weiterentwickelt, die zum Kern des kulturellen Lebens gehören. Auch das ist eine Kunst im Sinne von Verstehen und Umsetzung eines Kulturwertes und hängt eng mit dem zusammen, was auch in den Wissenschaften als hermeneutische Methode und Technik angewendet wird, wenn Wissensinhalte aufgegriffen, übernommen und weitergegeben werden. Hier liegt ein allgemeines Muster vor, das ich im Laufe der Vorlesung verdeutlichen werde.

Vorausblick auf die zu behandelnden Autoren und ergänzende Literaturhinweise

Ich möchte kurz noch etwas zur Auswahl der Autoren sagen, die wir behandeln werden. Es sind die Klassiker der Hermeneutik, allen voran Schleiermacher. Er spielt eine besondere Rolle, weil er gern der *Vater* der Hermeneutik genannt wird. Streng genommen ist das nicht richtig. Denn Hermeneutik ist etwas, was es immer schon gegeben hat, was zum Menschen und seinem Verstehen dazugehört. Schleiermacher hat aber die Hermeneutik in besonderer Weise herausgestellt. Gewiss könnte man nun Schleiermacher, wie jeden der anderen Autoren übrigens auch, ganz explizit behandeln, das wäre gar kein Problem. Mir geht es aber nicht so sehr darum, einzelne Positionen zu vertiefen, sondern Ihnen diese einheitliche Methode darzustellen, die in der Bedeutung der Quellen, der philologischen Technik bis hin eben zu der allgemeinen Verstehensform des Lebens in dieser ganzen Spannweite zu finden ist.

Der zweite Autor, den wir behandeln werden, ist August Boeckh, ein Schüler von Schleiermacher, der die Hermeneutik dann besonders für die philologischen Wissenschaften stark macht. Der dritte Autor, Johann Droysen, leistet das Gleiche für die Geschichte. Interessant auch hier die fast gleiche Titulierung ihrer Vorlesungen. Es handelt sich bei den Schriften aller drei Autoren übrigens um Vorlesungstexte, die nicht von ihnen selbst publiziert wurden. Das hat etwas Interessantes hinsichtlich der Textlage. Es sind zum Teil Nachschriften, zum Teil sind sie aus dem

Nachlass herausgegeben. Übrigens hat August Boeckh die Vorlesung sechszwanzig Mal gehalten. Das ist eine ganz schöne Menge. Wenn Sie das einmal überlegen, dann war diese Vorlesung fast eine Institution. Auch Droysen wiederholte oftmals seine Vorlesung über *Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*.

Das ist nun das Vorfeld der Hermeneutik für Wilhelm Dilthey, der sicher hier eine Hauptrolle spielen wird. Diltheys Werk ist ganz und gar der hermeneutischen Thematik gewidmet, obwohl – und auch das ist eine Kuriosität – das Wort Hermeneutik in seinen Schriften kaum zu finden ist. Es ist generell ein interessantes Phänomen, dass Autoren über Hermeneutik reden, ohne sie ausführlich zu nennen. Denken sie nur einmal an Heidegger! Das hängt wahrscheinlich mit der Anerkennung und der Kanonisierung dieser Methode zusammen.

Weiterhin ist Heinrich Rickert zu nennen. Er wird in Einführungen zur Hermeneutik meist nicht ausgiebig erwähnt, aber Rickerts Versuch, die Geschichtswissenschaften von den Naturwissenschaften zu trennen, ist einer der wichtigsten Beiträge zur Bestimmung geisteswissenschaftlicher Arbeit und ihrer Abgrenzung zu den Naturwissenschaften. Seine Schrift *DIE GRENZEN DER NATURWISSENSCHAFTLICHEN BEGRIFFSBILDUNG* ist meines Erachtens trotz ihrer hundert Jahre noch aktuell und sollte uns heute eigentlich immer noch beschäftigen.

Mit Heidegger sind wir dann bei der Philosophischen Hermeneutik im engeren Sinne angelangt. Dabei wird uns nicht nur die *Hermeneutik der Faktizität* beschäftigen, eine Vorlesung aus dem Vorfeld von *SEIN UND ZEIT*, die den Begriff Hermeneutik ausnahmsweise nennt. Ich werde auch Texte zur Wissenschaftskritik vorstellen wie *Zeit des Weltbildes* oder *Wozu Dichter?*, natürlich auch einige Passagen aus *SEIN UND ZEIT*.

Bei Hans-Georg Gadamer werden wir uns neben *WAHRHEIT UND METHODE* vor allem mit dem Aufsatz *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz* beschäftigen. Damit sind wir dann in der Gegenwart angelangt.

Paul Ricœurs so genannte positive Hermeneutik werde ich anhand von *DIE LEBENDIGE METAPHER*, *ZEIT UND ERZÄHLUNG* und *DAS SELBST ALS EIN ANDERER* vorstellen.

Was für uns thematisch eine Rolle spielt, ist Richard Rortys Versuch *DER SPIEGEL DER NATUR*, auch wenn ich nicht näher darauf eingehen kann. Es geht aber hier um eine Wissenschaftsmethodik, mit der wir in der Vorlesung durchgängig zu tun haben werden. Denn Hermeneutik ist letztlich

das Gegenmodell zum Spiegel, zum Repräsentationsmodell, wie wir es in den Wissenschaften vorfinden, die objektivistisch-naturalistisch argumentieren und für die das Subjekt eine Spiegelung des Objektiven ist.² So versucht die Philosophie, die sich der Hirnforschung anbietet, subjektive Vorgänge objektiv darstellbar zu machen bzw. sie für darstellbar zu halten. Das ist alles nicht nur zutiefst unhermeneutisch, sondern eben auch ideologisch, wie die Hermeneutik zeigen kann.

Zur Einführungsliteratur kann man hier noch einige Titel ergänzen. Zunächst der Klassiker DAS VERSTEHEN von Joachim Wach, ein sehr umfangreiches dreibändiges Werk, das sich speziell mit der hermeneutischen Theorie des 19. Jahrhunderts beschäftigt. Hier finden Sie dann auch Autoren, die weniger bekannt sind. Weniger umfangreiche Zugänge bieten natürlich die Texte HERMENEUTIK ZUR EINFÜHRUNG von Matthias Jung und der etwas anspruchsvollere Band von Jean Grondin EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHISCHE HERMENEUTIK. Grondin geht tiefer in die Problematik hinein und ist zur spezifischen Fragestellung der Hermeneutik der bessere Einführungstext. Zu nennen wäre in diesem Zusammenhang auch die EINFÜHRUNG IN DIE HERMENEUTIK von Erwin Hufnagel, wobei dieser Text bereits über eine bloße Einführung hinausgeht.

Einstieg in die Hermeneutik Friedrich Schleiermachers: die Momente der grammatischen und der individuellen Totalität in der Rede

Ich möchte den letzten Teil der Vorlesung dazu benutzen, Ihnen einige Textproben von Friedrich Schleiermacher aus seiner Hermeneutik zu präsentieren, speziell aus der Einleitung. Er sagt am Anfang in dieser von Manfred Frank herausgegebenen und gut kommentierten Ausgabe:

„Die Hermeneutik als Kunst des Verstehens existiert noch nicht allgemein, sondern nur mehrere spezielle Hermeneutiken“ (Schleiermacher 1999, 75).

Die Kunst des Verstehens selbst ist damit noch keine einheitliche Methodik, es gibt verschiedene Hermeneutiken, Verstehensformen, Auslegungstechniken usw. Und das, was Schleiermacher hier vermisst, ist dann zugleich dasjenige, welches er selbst leisten will, nämlich die Hermeneutik auf eine einheitliche Konzeption zu bringen. Dann fragt er, was letztlich diese Kunst sein könnte, also was Hermeneutik eigentlich ist. Könnte

² Rorty, Richard: DER SPIEGEL DER NATUR. EINE KRITIK DER PHILOSOPHIE. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.

Hermeneutik die „Kunst sein, seine Gedanken richtig vorzutragen“ oder „die Kunst, die Rede eines andern einem dritten richtig mitzuteilen“ (ebd.). Dann wäre Hermeneutik also das, was ich jetzt zum Beispiel versuche, nämlich die Rede eines anderen einem dritten mitzuteilen. Das Weitere wäre allerdings, „die Kunst, die Rede eines andern richtig zu verstehen“ (ebd.). Nur dieses Letztere hält er hier für den wissenschaftlichen Begriff tauglich. Das bedeutet: Hermeneutik ist für Schleiermacher die Kunst des Verstehens, und zwar ohne dieses Zwischenmenschliche, welches hier auch eine Rolle spielen kann. Das ist aber nur im weiteren Sinne Hermeneutik. Die wissenschaftliche Art und Weise dagegen wendet sich den Texten zu.

Im Weiteren dieser Einleitung finden Sie folgende Sätze, die ich Ihnen als Thesen vorstelle, damit Sie sehen, was ganz am Anfang dieses Versuches, die Hermeneutik auf eine einheitliche Basis zu stellen, gefordert wird.

Schleiermacher sagt hier:

„Jede Rede kann ferner nur verstanden werden durch die Kenntnis des geschichtlichen Gesamtlebens, wozu sie gehört, oder durch die Kenntnis der sie angehenden Geschichte“ (Schleiermacher 1999, 77).

Jede Rede kann nur verstanden werden durch die Kenntnis des geschichtlichen Gesamtlebens, wozu sie gehört oder der Kenntnis der sie, diese Rede, *angehenden Geschichte*. Das ist ein Grundsatz der Hermeneutik, der bedeutet: Eine Rede, eine Aussage, kann nur in ihrem geschichtlichen Kontext verstanden werden. Verstanden werden! Sie sehen, was dann letztlich *Verstehen* bedeutet. Verstehen ist nicht einfach aufnehmen, sondern Verstehen ist die Einordnung einer Rede in einen Kontext, in jenen geschichtlichen Kontext, aus dem heraus sie entsteht.

Damit zusammenhängend ein weiteres Zitat:

„Jede Rede beruht auf einem früheren Denken. Man kann dieses auch umkehren, aber in bezug auf die Mitteilung bleibt es wahr, denn die Kunst des Verstehens geht nur bei fortgeschrittenem Denken an. Hier-nach ist jeder Mensch auf der einen Seite ein Ort, in welchem sich eine gegebene Sprache auf eine eigentümliche Weise gestaltet, und seine Rede ist nur zu verstehen aus der Totalität der Sprache“ (Schleiermacher 1999, 78).

Jede Rede beruht auf früherem Denken. Denken ist nur das Unausgesprochene der Rede. Das heißt: In dem Augenblick, wo wir anfangen zu sprechen, begeben wir uns in diesen geschichtlichen Kontext. Das, was wir hier produzieren ist letztlich uralte, ein Denken, das zu Sprache kristallisiert ist. Das wird hier neu belebt. In dem Augenblick also, in dem wir anfangen zu reden und zu verstehen, begeben wir uns in einen Kontext hinein, aus dem heraus wir verstehen, und zwar in der Weise, dass wir gleichzeitig all dieses frühere Denken jetzt *mit präsentieren*.

Sie sehen, hier werden die Grenzen des Aktuellen, des Jetzt, aufgesprengt. In dem Augenblick, in dem ich rede, kann ich sagen, dass dieser Text jetzt und hier spricht. Dieses Reden ist ein Wiederholen des früheren Denkens, allein dadurch, dass ich es ausspreche. Ich benutze Sprache, und in diesem Augenblick benutze ich früheres Denken, in diesem Moment bin ich in der Geschichte drin, so dass die Aktualität immer verknüpft ist mit der Geschichte, mit dem, was hier zu dieser Sprache befähigt hat. Denn Sprache lernen heißt, letztlich auch, diesen Kontext mitzulernen. Durch die Sprache repräsentiere ich das frühere Leben und Denken. Das bedeutet: Ich muss gar nicht historisch anfangen zu überlegen, denn schon bevor ich diesen zweiten Schritt vollziehe, bin ich in der Geschichte, in der Sprache, die so gesprochen wurde, die sich so durch die Geschichte verändert hat, die ich jetzt auch spreche und die weitere Generationen sprechen werden. In diesem Sprechen benutze ich früheres Denken.

Das ist also das geschichtliche Phänomen, das die Hermeneutik aufgreift: Mit dem Gebrauch von Sprache wird alles Vergangene aktualisiert. Aktualität heißt Aktualisierung des Vergangenen, des früheren Denkens, und insofern sind wir schon in einem Vorverständnis, in einem Vorurteil. Das heißt nicht: Ich bin voller Vorurteile und muss mich von diesen Vorurteilen lösen. Das geht ja gar nicht. In dem Augenblick, in dem ich spreche, sobald ich eine Sprache spreche, bin ich im Denken dieser Sprache, d.h. im Vorurteil dieser Sprache. Da komme ich erst einmal gar nicht heraus.

Einerseits haben wir hier also die Totalität der Sprache, auf der anderen Seite aber auch die Totalität des individuellen Lebens.

Schleiermacher sagt hierzu:

„Ebenso ist jede Rede immer nur zu verstehen aus dem ganzen Leben, dem sie angehört, d.h. da jede Rede nur als Lebensmoment des Redenden in der Bedingtheit aller seiner Lebensmomente erkennbar ist, und dies nur aus der Gesamtheit seiner Umgebungen, wodurch seine Ent-

wicklung und sein Fortbestehen bestimmt werden, so ist jeder Redende nur verstehbar durch seine Nationalität und sein Zeitalter“ (Schleiermacher 1999, 78).

Das ist diese andere Form, die er hier entdeckt. Also, einerseits die Totalität der Sprache, in der wir stehen, die uns näher ist als die eigene Haut und auf der anderen Seite die Gesamtheit des individuellen Lebens, dem die Rede angehört. Das heißt, wenn sich jetzt ein Redender präsentiert, also ich jetzt gerade zum Beispiel, dann präsentiere ich Ihnen einerseits diese Totalität der Sprache, also ich spreche hier mit Ihnen auf Deutsch und präsentiere auf diese Weise alles, was kulturell damit zusammenhängt. Auf der anderen Seite haben wir das individuelle Moment des Redenden, den Bezug zwischen dem Inhalt, den ich jetzt präsentiere oder den irgendein Autor präsentiert, und meinem oder seinem übrigen individuellen Leben. Das ist für Schleiermacher die individuelle Totalität. Einerseits die sprachliche Totalität, die immer im Hintergrund ist und auf der anderen Seite diese individuelle Totalität. Man könnte es auch so sagen: Einerseits natürlich die Gesamtheit der Sprachgemeinschaft mit ihre Geschichte – denn Sprache entsteht ja nicht neu, sondern ist gewachsen und im Moment in dieser Totalität präsent – und auf der anderen Seite ist es die Gesamtheit des Lebens, der Biographie des Sprechenden. Diese beiden Momente gehen ineinander über und sind Aktualitäten, die auf eine Totalität zurückgreifen: die Totalität der Sprache und die Totalität des Individuellen. Schleiermacher bezeichnet das mit spezifischen Begriffen: Einmal haben wir das Moment des *Grammatischen*, wie er dazu sagt. Das ist dasjenige, welches auf die Totalität der Sprache ausgreift. Das andere ist das Moment des *Psychologischen*, das auf die Totalität des Lebens ausgreift. Gemeint ist hier nicht psychologisch im heutigen Sinne, sondern gemeint ist der Bezugspunkt, in dem die Rede im Leben des Einzelnen vorkommt. Dieser Bezugspunkt ist genauso wichtig und mitbestimmend wie die Gesamtheit der Sprache und ihre Geschichte, die zu uns geführt hat. Jeder Redende präsentiert einerseits den objektiven (grammatischen) Gehalt, in dem die gesamte Geschichte der Sprache mit aktualisiert wird, auf der anderen Seite seine eigene Geschichte. Das ist der hermeneutisch Zusammenhang, der für das Verstehen aufgeschlüsselt werden muss.

Soviel einmal für heute.

Vielen Dank.

Vorlesung 3

11.11.2003: Der Nullwert, das Klassische und das Originelle als Funktionen der Sprache; August Boeckh: Das Erkennen des Erkannten oder die Einführung des Subjekts in die Wissenschaft; Johann Gustav Droysen: Methodologie der Geschichte.

Der Nullwert, das Klassische und das Originelle als Funktionen der Sprache

Letzte Stunde hatte ich begonnen Ihnen herauszustellen, wie Schleiermacher zwischen der Totalität der Grammatik und der Totalität des Individuellen, des Biographischen differenziert, sich aber beides zusammenfügt zur Totalität der Sprache. Sprache ist also das Medium, der Gegenstand, könnte man sagen, des wissenschaftlichen Arbeitens. Sprache ist hier allerdings nicht im Sinne der modernen Sprachtheorie oder des Pragmatismus, sondern immer in diesem ausschließlich historischen Sinne zu verstehen. Sprache ist etwas kulturell Gewachsenes, etwas durch die Zeiten hindurch Gewordenes.

Deutlich wird, dass die Sprache mit ihrem grammatischen und individuellen Anteil für Schleiermacher eine Totalität darstellt, die das Ganze des Lebens darzustellen und zu wiederholen vermag. Sprache selbst ist also als Gewordenes *Ausdruck* dieses geistigen Lebens oder überhaupt des Lebens, das letztlich immer wieder von der Kontinuität der Wiederholung lebt.

Genau das sagt dann auch Schleiermacher:

„Nicht alles Reden ist gleich sehr Gegenstand der Auslegungskunst. Einige Reden haben für dieselbe einen Nullwert, andere einen absoluten; das meiste liegt zwischen diesen beiden Punkten“ (Schleiermacher 1999, 82).¹

Nicht alles Reden ist gleichermaßen Gegenstand der Auslegungskunst oder der wissenschaftlichen Methode. Sprache ist also nicht gleich Sprache. Hier gibt es eine klare Differenzierung in dem Sinne, dass Sprache einen Bedeutungswert haben muss, um selbst wiederum Gegenstand der Auslegung oder Gegenstand der Auslegungskunst zu werden.

¹ Im Original kursiv.

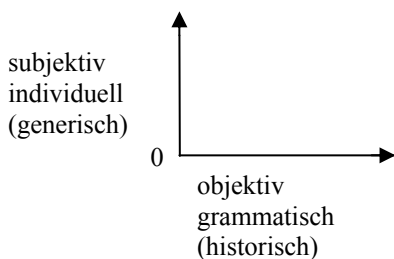
Schleiermacher führt dazu aus:

„Einen Nullwert hat, was weder Interesse hat als Tat noch Bedeutung für die Sprache. Es wird geredet, weil die Sprache sich nur in der Kontinuität der Wiederholung erhält“ (ebd.).

Das ist das Prinzip der Erhaltung der Sprache. Es wird geredet, weil Sprache sich nur in der Kontinuität der Wiederholung erhält. Das ist etwas, was jeder selbst nachvollziehen kann. Wenn man zum Beispiel eine Sprache nicht spricht – bei einer Fremdsprache ist dies besonders deutlich zu bemerken –, dann geht diese Sprache verloren. Sprache lebt von der Kontinuität der Wiederholung, und das ist schon ein fundamentaler Wert der Sprache. Dennoch ist das nur der Nullwert der Sprache. Der Nullwert ist nur die Wiederholung der Sprache, die Herstellung, das Leben der Sprache selbst. Das ist zwar fundamental bedeutsam, aber es ist letztlich von der inhaltlichen Seite her nicht wichtig, sondern wichtig für die Tatsache, dass überhaupt Sprache ist.

„Was aber nur schon vorhanden Gewesenes wiederholt, ist an sich nichts. Wettergespräche. Allein dies Null ist nicht das absolute Nichts, sondern nur ein Minimum. Denn es entwickelt sich an demselben das Bedeutende“ (Schleiermacher 1999, 82–83).

Das ist – wenn man es aufzeichnet – ein Koordinatensystem:



Hier haben Sie diesen Nullpunkt, von dem aus auf der objektiven Seite das Grammatische, auf der subjektiven Seite das Individuelle beginnt. Der Nullwert ist ohne Bedeutung. Bedeutung kommt von beiden Seiten hinzu als das Klassische und das Originelle.

Schleiermacher sagt:

„Auf jeder Seite gibt es ein Maximum, auf der grammatischen nämlich, was am meisten produktiv ist und am wenigsten wiederholend, das *Klassische*. Auf der psychologischen Seite, was am meisten eigentümlich ist und am wenigsten gemein, das *Originelle*. Absolut ist aber nur die Identität von beiden, das *Genialische* oder Urbildliche für die Sprache in der Gedankenproduktion“ (Schleiermacher 1999, 83).

Auf die Bedeutung einer solchen Urbildlichkeit der Sprache, in der quasi das Maximum des Klassischen und das Maximum des Originellen zusammenfließen, möchte ich nicht näher eingehen, weil das eine eher spekulative Idee von Schleiermacher ist. Wenn man dies aber einmal beiseite lässt, dann erkennt man hier einen Prozess, in dem sich Sprache im Sinne des Bedeutenden entwickelt. Bedeutung kann sich also entweder objektiv entwickeln, dann ist es das Produktive, oder am wenigsten wiederholend entwickeln, dann ist es das Eigentümliche, das Originelle. Was Sprache normalerweise ausmacht, ist die Wiederholung und das Gewöhnliche. Sie erhält die Sprache in der Kontinuität. Aber wie gesagt, das ist die Basis, das ist das Minimum, das ist der Nullwert. Jetzt geht es aber darum, dass aus diesem Fundus, diesem Stoff des *Sich-Wiederholenden* und Gewöhnlichen, diesen Wettergesprächen oder anderen Gesprächen, die nur zur Erhaltung der Sprache dienen, etwas geformt wird. Sie sehen: Auch der *Smalltalk* hat seine tiefere Bedeutung.

Diese Formung und Gestaltung des Stoffes zum Klassischen und Originellen, in Ausnahmen auch zum Genialischen, wird durch die Hermeneutik bzw. die hermeneutische Methode nachvollzogen. Auf der objektiven Seite wird dabei das Klassische erkannt, auf der subjektiven Seite das Originelle und in absoluter Weise das Geniale, indem die unterschiedlichen Gestaltungsformen der Produktion und Reproduktion und ihre Verbindung nachvollzogen werden.

Entsprechend heißt es ein paar Sätze weiter:

„Cicero ist klassisch, aber nicht originell; der deutsche Hamann originell, aber nicht klassisch“ (ebd.).

Das Originelle hat eine andere Form der Bedeutung als das Klassische. Das Klassische hat produktive Bedeutung im Sinne des generierend Weiterführenden. Dieses Originelle hat natürlich auch produktive Bedeutung, die eher anregend ist. Ausgehend vom Nullwert wird hermeneutisch der

Bedeutungszuwachs am individuell subjektiv Produktiven und am allgemein objektiv Produktiven vermessen.

Die hermeneutische Methode ist damit eine *weiche* Methode, weil sie nur den Nachvollzug, nicht die Wiederholung im naturwissenschaftlichen Sinn anwendet. Im naturwissenschaftlichen Experiment ist nur das gültig, was wiederholbar ist, und zwar immer genau so. In der genauen Wiederholbarkeit hat ein Vorgang objektive Gültigkeit. Das ist ja nun gerade hier nicht gefordert. Alles das, was sich genau so wiederholt, wie es im Experiment der Naturwissenschaften gefordert wird, ist hermeneutisch uninteressant, hat hermeneutischen Nullwert. Nur dieser Zuwachs an Sinn über den Nullwert hinaus ist hermeneutisch erheblich. Erheblich ist dasjenige, was über das Normale, Wiederholende, über das Wettergespräch und die ewige Wiederkehr des Gleichen hinaus neu, innovativ und generierend ist und damit hermeneutisch nachvollziehbar wird. Das ist im Experiment nicht ersichtlich.

Sprache ist dabei der Ausgangspunkt schlechthin für die Hermeneutik. Sie will das Bedeutende, nicht den Nullwert an der Sprache festhalten. So beschäftigt sie sich mit dem Individuellen subjektiver Dokumente in Briefen, Biographien, Tagebüchern oder objektiv mit der großen Geschichte, d.h. den Historien und anderen Dokumente und Urkunden, und natürlich auch mit der Heiligen Schrift, dem kanonischen Text schlechthin und seiner Auslegungsgeschichte.

August Boeckh: Das Erkennen des Erkannten oder die Einführung des Subjekts in die Wissenschaft

Nur kurz möchte ich nun auf August Boeckh zu sprechen kommen, der als Schüler von Schleiermacher diese Methodik noch einmal etwas spezifiziert hat. Er übernimmt das Schema der subjektiven und der objektiven Bedingung eines Bedeutungszuwachses, erweitert es auf der objektiven Seite durch das *Historische* und auf der subjektiven durch das, was er das *Generische* nennt. Dabei geht es darum, wie das Subjekt sich selbst erfasst und sich selbst in seiner eigenen Entwicklung sieht. Das ist eine andere Spezifikation, als würde man das Subjekt quasi nur von außen betrachten, was ja genau genommen auch objektiv ist. Hier wird also das subjektive Verhältnis zu sich selbst noch einmal spezifiziert.

Sie werden oft finden, dass prägnante, schlagwortartige Formeln für eine Disziplin typisch werden. Das ist hier bei Boeckh der Fall. Er hat eine Formel gefunden, die für die Hermeneutik bis heute maßgeblich ist. diese Formel möchte ich Ihnen hier auch vorstellen. Sie findet sich in der

Einleitung zur ENZYKLOPÄDIE UND METHODENLEHRE DER PHILOLOGISCHEN WISSENSCHAFTEN:

„Das Handeln und Produzieren, womit sich die Politik und Kunsttheorie beschäftigen, geht den Philologen nichts an. Aber das Erkennen des von jenen Theorien Produzierten. Hiernach scheint die eigentliche Aufgabe der Philologie das Erkennen des vom menschlichen Geist Produzierten, d.h. des Erkannten, zu sein. Es wird überall von der Philologie ein gegebenes Wissen vorausgesetzt, welches sie wiederzuerkennen hat“ (Boeckh 1996, 10).

Die Philologie – und das ist auf die gesamte Geisteswissenschaft hochgerechnet und zur Grundformel der Hermeneutik erklärt worden – ist das *Erkennen des Erkannten*.

Wenn man das in dieser Kürze herausnimmt, dann erscheint es zunächst nicht so spannend und überraschend. Aber hinter dieser kleinen Formel – *das Erkennen des Erkannten* – steht eine entscheidende Implikation. Es geht nicht um das, was in der Welt objektiv geschieht, d.h. um die Objektivität des Geschehens. Denn an diese Objektivität kommt man nie direkt heran, sie lässt sich als solche nicht erfassen. Es lässt sich nur erfassen, indem ich sehe, dass das, was hier dargestellt wurde, was hier gesagt wurde, was hier künstlerisch vorgestellt wurde, selbst ein *Erkennen* war, es also *um Erkennen ging*. Und mit dieser Implikation, dass es hier um Erkennen ging, verändert sich plötzlich der gesamte Bedeutungsgehalt. Warum? Wo liegt der Unterschied?

Wenn ich das Geschehen, die Geschichte z.B. als Produkte sehe, von der Denkmäler, Urkunden usw. übrig bleiben, dann geht daraus hermeneutisch nichts hervor. Erst indem ich sehe, dass diese Produkte und ihre Denkmäler und Urkunden Erkennen waren, wird es hermeneutisch erheblich. Hier wurde um Erkenntnis gerungen, vielleicht auch nur Erkenntnis festgestellt. Das ist die Basis, wo das Jetzt an das Alte anschließen kann. Ich komme also nur an die Geschichte heran und in die Geschichte hinein, wenn ich sehe, dass Dokumente Erkenntnisse waren und sind. Geschichte ist Erkenntnis des Erkannten und die Erkenntnis des Erkannten wird wieder erkannt. *Nur das Erkannte wird auch wieder erkannt*. So bleiben Naturvorgänge für uns hermeneutisch verschlossen, weil sie Vorgänge sind, die produktiven Charakter haben, die sich zum Teil auch reproduzieren. Sie bleiben uns verschlossen, weil sie keine Erkenntnisse waren. In dem Augenblick, wo der Baum anginge zu denken, könnte ich ihn auch verstehen. Aber so verstehe ich gar nichts von der Natur.

Da zeigt sich, dass hermeneutisch ein Bedeutungszuwachs stattfindet, dass Bedeutung dazukommt, die in den objektiven Verläufen jeglicher Art nicht vorkommt. Dieser Zuwachs kommt durch das denkende Subjekt zustande. Ohne dieses Subjekt gibt es kein Erkennen. Die Produkte, die der Philologe oder der Historiker erfasst, sind Produkte eines erkennenden Subjekts und nicht einfach nur Produkte. Um diese Definition des Produkts geht es: Verstehbar ist nur das Produkt eines Subjekts, soweit es aus Erkennen hervorgeht. Natürliche Produkte sind das nicht. Hier entsteht der Streit zwischen Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften.

Die Hermeneutik hat das Subjekt in die Wissenschaft eingeführt. Ohne Subjekt gibt es nur objektive Sachverhalte, Fakten usw., d.h. im hermeneutischen Sinne also Nullwerte, um den Begriff von Schleiermachen zu verwenden. Sehe ich aber, dass Sachverhalte ein Produkt der Erkenntnis sind, dann geht ein Türchen auf oder vielleicht mehrere und der Bedeutungsgehalt des Sachverhaltes und Faktums wird sichtbar. Das ist der Unterschied. Also, Sie sehen, durch die Einführung des Subjekts in die Wissenschaft wird ein grundsätzlicher Zugang zum Bedeutungsgehalt geschaffen.

Johann Gustav Droysen: Methodologie der Geschichte

Ich möchte damit auch schon Boeckh abschließen um zu einem für unseren Zusammenhang wichtigen Autor zu kommen, nämlich zu Johann Gustav Droysen. Droysen war Schüler von Boeckh. Die Geschichte selbst wird bei Droysen noch einmal allgemeiner oder breiter verstanden, als bei seinen Vorgängern. Hier geht es jetzt um das gesamte Geschehen, also nicht darum, inwieweit in diesem Geschehen Klassiker zu differenzieren sind von originellen Texten und unbedeutenden Texten. Das ist hier nicht der Punkt. Sondern hier geht es darum, wie wir überhaupt Geschichte erfahren, in welcher Form wir Geschichte wieder erfahren, wieder erleben, wiederholen können.

Droysens Vorlesung ENZYKLOPÄDIE UND METHODOLOGIE DER GESCHICHTE ist zuerst 1936 von Rudolph Hübner herausgegeben und dann 1943 noch einmal veröffentlicht worden.

Zu Beginn der Vorlesung verweist er auf einen Unterschied zwischen Geschichte und Natur. Hier kommt etwas zur Sprache, was ich schon bei Boeckh angedeutet habe: Im Unterschied zur Geschichte ist in der naturwissenschaftlichen Methode der Begriff der Zeit sekundär. Die Zeit spielt hier zwar eine wichtige Rolle als Messgröße, die Zeit ist der Rahmen, in dem das Geschehen stattfindet, aber sie ist sekundär, sie kommt hinzu, sie

ist – natürlich *vor* Einsteins Relativitätstheorie – nicht der primäre Gegenstand der Untersuchung. Das ist in der geschichtlichen Untersuchung anders. Hier geht es ausschließlich um das Zeitproblem. Nichts bleibt gleich, sondern die Geschichte wächst. Droysen sieht hier auch – ähnlich wie Schleiermacher – einen Zuwachs an Sinn: Jede geschichtliche Epoche wiederholt das Alte, aber nicht so, dass sie das Gleiche reproduziert, sondern so, dass dabei immer ein Zuwachs erkennbar wird. Wiederholung, auch des Gewöhnlichen, erfährt immer auch zugleich einen Zuwachs. Das ist notwendig für die Organisation des Ganzen. Nichts bleibt auf der Stelle stehen. Geschichte wächst an Sinn, so dass der geschichtliche Verlauf an diesem Wachstumsmerkmal festzustellen ist.

Droysen spricht wie auch Schleiermacher von einer Kontinuität. Dabei sieht er Kontinuität nicht als Wiederholung des Gewöhnlichen, sondern als steigernde Kontinuität. Was verändert sich nun in dieser geschichtlichen Steigerung? Es sind die Werte, die Anschauungen. Droysen nennt das, was sich verändert, die *sittliche Welt*.

Hier sehen Sie einen weiteren Unterschied zu den Naturwissenschaften. Die historische Methode geht aus von dem ihr vorliegenden Material. Doch das Material, das Vorliegende, ist nicht alles, wichtig sind auch das Verfahren, mit dem sie das Material bearbeitet, und die gewonnenen Ergebnisse. Das Material, die historische Empirie, liegt damit nicht objektiv vor:

„Das ist der erste große Fundamentalsatz unserer Wissenschaft, daß, was sie über die Vergangenheiten erfahren will, sie nicht in diesen sucht, denn sie sind gar nicht und nirgend mehr vorhanden, sondern in dem, was von ihnen noch, in welcher Gestalt immer, vorhanden und damit der empirischen Wahrnehmung zugänglich ist“ (Droysen 1943, 20).

Das Material der Geschichtswissenschaft ist also nicht das objektiv gegebene Vergangene, weil dieses Vergangene vergangen, d.h. tatsächlich verschwunden ist. Die Geschichtswissenschaft sucht auch nicht in der Vergangenheit, sondern in dem, was in der Gegenwart an Vergangenen noch anwesend ist und was wir in dieser Gegenwart vorfinden.

Hiezu bemerkt Droysen:

„Unsere ganze Wissenschaft beruht darauf, daß wir solchen noch gegenwärtigen Materialien“ – Denkmäler, Urkunden usw. – „nicht die Vergangenheiten herstellen, sondern unsere Vorstellung von ihnen be-

gründen, berichtigen, erweitern wollen, und zwar durch ein methodisches Verfahren, das sich aus diesem ersten Lehrsatz entwickelt“ (ebd.).

Wir haben also nur Vorstellungen von der Vergangenheit – nicht die Vergangenheit selbst. Wir können auch aus diesen Vorstellungen nicht die Vergangenheit herstellen, wiederholen oder rekonstruieren, sondern wir können nur diese Vorstellung, die wir haben, in dem weiteren historischen Verfahren begründen, berichtigen, korrigieren, erweitern. Das, womit wir uns in der Geschichte historisch beschäftigen, ist nicht das Vergangene, sondern das Unvergangene.

Er sagt dazu:

„Das Material unseres Forschens ist, was aus den Vergangenheiten der sittlichen, der Menschenwelt noch unvergangen ist“ (Droysen 1943, 21).

Das ist eigentlich ein schwer verständlicher Ausspruch, obwohl es sich so leicht anhört. Auch Boeckhs Formel hört sich ja leicht an und ist doch sehr schwierig. Droysen geht davon aus, dass die *Gegenwart* des Vergangenen das *Unvergangene* der Vergangenheiten ist. Dazu müssen Sie den Gedanken des vergangenen Unvergangenen ja nun erst einmal denken. Was heißt unvergangen? Was bedeutet es, wenn wir eine unvergangene Vergangenheit in der Gegenwart haben und weiterhin, wenn wir sie historisch bearbeiten und ausdeuten? Deutet das nicht auch die Gegenwart um? Denn das, was hier als Gegenwart stattfindet, ist auch die Geschichte, das Unvergangene der Vergangenheit. Normalerweise ist die Gegenwart die Gegenwart und die Vergangenheit ist die Vergangenheit, aber diese Abgrenzungen werden hier aufgeweicht. Das ist ein Ansatz, den wir ja auch schon bei Schleiermacher kennen gelernt haben: Die Gegenwart, in der wir leben, ist als ein Gewordenes zu verstehen. Die Sprache, die wir sprechen, ist über Jahrtausende gewachsen; sie ist, wie für Schleiermacher, als Gewordene zu verstehen. Und dieses Gewordensein ist als Unvergangenes immer gegenwärtig, d.h. wir schleppen im Grunde immer die Geschichte mit uns mit. Sie ist immer *da*. Und jetzt ist die Frage, was an diesem grundsätzlich *Da-Seienden* auch *bedeutend* ist, und zwar so, dass wir sagen können: Es berührt uns jetzt.

Das ist etwas, womit wir uns in der Vorlesung zentral beschäftigen müssen, nämlich die Gegenwart als Gewordenes zu denken. Wenn wir verstehen, dass die Gegenwart ein Gewordenes ist, dann ist die Gegen-

wart auch der Inbegriff des Unvergangenen. Dieser Prozess, der zum Gewordensein des Gegenwärtigen führt, birgt jene Bedeutung, welche die Gegenwart bedeutsam werden lässt und in der hermeneutischen Betrachtung zu Tage tritt. Dies nennen wir das Vorverständnis oder Vorurteil, das Unvergangene der Vergangenheit.

Vielen Dank.

„Grundzüge der Hermeneutik“

Vorlesung 4

18.11.2003: *Die Spur des Ausdrucks; Das Verfahren des Verstehens; Der innere Zuwachs an Verstehen; Wilhelm Dilthey: Erlebnis, Ausdruck, Verstehen.*

Die Spur des Ausdrucks

Heute möchte ich zunächst noch einmal auf das zurückkommen, was Droysen als Historiker speziell für sein Fach und dann auch in gewisser Weise für die Hermeneutik allgemein geleistet hat.

Als Historiker geht es Droysen um die Geschichte. Er will herausstellen, was an Geschichte wiederholbar und rekonstruierbar ist, und was wir überhaupt tun, wenn wir Geschichte als Wissenschaft betreiben. Seine unmittelbaren Vorgänger, Schleiermacher und Boeckh, hatten seinen Überlegungen zur Geschichte insoweit vorbereitet, als hier die Quellen, die Denkmäler, mit dem geschichtlichen Sein der Sprache in einem Zusammenhang gesehen werden. Sie sind nicht isoliert, sondern mit der hermeneutischen Methode wiederbelebt und aktuell. Dadurch kommt das Gewordensein eines Geistigen in den Blickpunkt, welches als lebendige Verbindung zwischen den einzelnen historischen Ereignissen besteht. Diese Verbindung wird schon bei Boeckh durch die Erkenntnis des Historischen als *Erkenntnis des Erkannten* benannt. Damit wird die historische Verbindung gefunden, die zwischen den Denkmälern, zwischen den Klassikern, zwischen den Quellen allgemein besteht. Bei Droysen nun geht es darum, die in der Exegese – als speziellem Verfahren – gefundene Verbindung zur Methode historischer Wissenschaft überhaupt zu verallgemeinern. Geschichte ist danach ein Gewordensein, das durch das Unvergangene des Vergangenen bestimmt ist.

Natürlich ist auch für Droysen das historische Material wichtig. Aber für ihn ist Geschichte mehr als nur ganz bestimmte Denkmäler und Klassiker. Alles kann in gewisser Weise ein bedeutendes Dokument werden, nicht nur der Klassiker, sondern auch vielleicht ein Zettel oder irgendein auf den ersten Blick unbedeutendes Dokument. Dieses Gewordensein bedeutet: Wir schleppen immer Geschichte mit uns mit, wir haben immer die Geschichte im Rücken. Was aber ist es, das uns an der Geschichte, die wir immer mitschleppen, besonders berührt? Was ist das, was uns in irgendeiner Weise anspricht? Und was ist letztlich an diesem Gewordenen doch vergessen und vergangen?

Das Verfahren des Verstehens

Was uns anspricht, gründet bei Droysen im *Verstehen*. Es ist ein Verfahren, an dem wir den Ausdruck vergangener Epochen festmachen und wieder vergegenwärtigen.

Hierzu einige Zitate:

„In diesen Formungen, so viel davon auch vorliegt, kann man das Persönliche, das Individuell der Formenden erkenne, denn in der Formung gab es sich einen Ausdruck, wie der klang des Wortes, die Züge des Schriftbildes individuell sind, wenn schon Hunderte und Tausende sich desselben Zeichens bedienen, um sich zu äußern, und wie ein Bauwerk Zeugnis von individuellen Willensakten derer gibt, die daran bauten, obschon ihrer viele gemeinsam an dem einen großen Werk arbeiten“ (Droysen 1943, 21-22).

Droysen spricht hierbei von der menschlichen Signatur, die in der Geschichte sichtbar ist. Die menschliche Signatur ist sofort erkennbar, sie ist „scharfer und ätzender Art“ (Droysen 1943, 22). Dieses Erkennbare, diese Signatur, schreibt sich regelrecht in das historische Material ein und bestimmt es, so dass man sofort erkennt, dass etwas von Menschenhand oder von Menschengestalt geformt, und damit Ausdruck – er sagt auch „Abdruck“ oder „Spur“ (ebd.) – ist. Ausdruck ist eine Spur, die hinterlassen wurde und an der sofort erkennbar ist, dass sie von Menschen stammt. Hier haben Sie – in Spuren – die Konkretisierung des Unvergangenen des Vergangenen. Die Spur ist ein unvergangener Rest, der dieses Vergangene in der Gegenwart repräsentiert.

Aber das Verstehen ist nicht nur das Erkennen dieser Spur! Die Spur ist zunächst einmal das Material, das Verstehen ist das Lesen der Spur. Zum Spurenlesen – das weiß jeder Jäger – braucht man auch eine gewisse Kenntnis, ein Vorverständnis, ein Vorwissen. Dazu kommt, dass die Äußerungen bzw. Abdrücke, welche die Spuren hinterlassen, nie vollständig und abschließend sind.

„Das innerliche Wesen, welches sich ausdrückt – oder sich ausgedrückt hat, vor allen Dingen – ist nicht völlig identisch mit jeder dieser Äußerungen, es tritt nicht ganz und abschließend in ihr hervor“ (Droysen 1943, 22)

Es gibt also keine vollständige Veräußerlichung dieses Inneren, sondern immer einen Rest, der verborgen bleibt, der nicht identifizierbar ist. Das ist ganz wichtig. Denn, wenn das nicht so wäre, dann hätten wir ja eine

Möglichkeit, das Innere vollständig zu objektivieren, wie es die Naturwissenschaften versuchen. Wenn ich alles Innere auf die Weise des Äußerlichen verständlich machen könnte, dann brauchte ich das hermeneutische Verfahren nicht, dann brauchte ich auch kein Verstehen. Dann wäre das Innere äußerlich, tatsächlich und faktisch.

Das Innere aber ist nicht faktisch, die Spur ist nicht faktisch, sie verbirgt immer etwas. Das hängt damit zusammen, dass das Menschliche sich nicht ganz und gar nach außen kehren kann und es letztlich immer eine innere verborgene Seite gibt. Das ist nicht allein auf die Geschichte bezogen, sondern auch im Gegenwärtigen und Zwischenmenschlichen können Sie dies beobachten.

Gerade die Hermeneutik geht von der zwischenmenschlichen Kommunikationssituation aus. Das ist ihr Themenfeld. Auch wenn wir uns zwischenmenschlich verstehen, bleibt immer etwas verborgen, auch wenn wir versuchen, den Anderen zu verstehen, ihm auf den Grund zu kommen.

Die zwischenmenschliche Situation des Verstehens als unvollständiges Erfassen finden wir auch in der Auseinandersetzung mit der Geschichte. Verstehen bedeutet auch hier, diese Äußerungen zu erfassen und zurück zu schließen auf das Ganze des Menschen, auf das Ganze der Situation, auf die gesamte Geschichte, in die sich diese Spuren, diese Abdrücke, eingeprägt haben.

„Es gilt sie zu verstehen. Damit haben wir das bezeichnenden Wort. Unsere Methode ist Forschen zu verstehen“ (ebd.).

Droysen gibt damit dem Verstehen erstmalig die fundamentale Bedeutung, die es für die Hermeneutik bis heute hat. Deshalb „versteht der Mensch nur den Menschen“ (Droysen 1943, 23). Das ist ganz anderes bei den Naturwissenschaften – ich hatte das ja schon letzte Stunde angesprochen – die nicht verstehend forschen. Die Naturwissenschaft versucht ihre Ergebnisse so zu präsentieren, dass sie jederzeit wiederholbar, rekapitulierbar sind. Das führt zu dem Unterschied zwischen *Erklären* und *Verstehen*. Wenn Sie etwas erklären, dann versuchen Sie es genauso wiederzugeben, wie es ist. Das ist letztlich auch das Ziel des naturwissenschaftlichen Experiments. Wenn das Experiment nicht wiederholbar ist, dann ist es zumindest fragwürdig. Verstehen kann nur der Mensch den Menschen. Deshalb ist das eigentümliche Gebiet des Verstehens die menschliche Geschichte, das menschliche Handeln, die zwischenmenschliche Situation. Natur verstehen wir nicht.

Dazu sagt Droysen:

„Und die Dinge im Raum, die wir als Natur zusammenfassen, sie werden von uns nur so weit verstanden, als wir sie praktisch oder theoretisch unter den Kategorien, den Denkregistern fassen, die unserem Ich eigentümlich sind. [...] Das Individuelle, das Eigenleben, das sie haben, ist uns gleichgültig. Denn das verstehen wir nicht“ (Droysen 1943, 25)

Später wurde eben dieser Gedanke von Wilhelm Dilthey aufgegriffen, um Kritik an den Naturphilosophen – insbesondere an Schelling und seiner Schule – zu üben, die versucht hätten, die Natur zu verstehen. Das aber, habe den Geisteswissenschaften eher geschadet und würde ihnen eben weiterhin schaden. Bis heute gilt: Wenn jeder *Schuster bei seinen Leisten* bliebe, sowohl die Naturwissenschaftler als auch die Geisteswissenschaftler, dann gäbe es diesen Streit um Kompetenzen nicht.

Der innere Zuwachs an Verstehen

Zu der Problematisierung des Materials als das Unvergangene der Vergangenheit erstens und dem Verfahren, das Verstehen, zweitens, kommt bei Droysen die Behandlung eines dritten Punktes hinzu: das Ergebnis. Was ist das Ergebnis der hermeneutischen Methode des geschichtlichen Verstehens?

Hierzu wiederum ein paar Zitate:

„Unsere Aufgabe kann nur darin bestehen, daß wir die Erinnerung und Überlieferungen, die Überreste und Monumente einer Vergangenheit so verstehen, wie der Hörende den Sprechenden versteht, daß wir aus jenen uns noch vorliegenden Materialien forschend zu erkennen suchen, was die so Formenden, Handelnden, Arbeitenden wollten, was ihr Ich bewegte, das sie in solchen Ausdrücken und Abdrücken ihres Seins aussprechen wollten. Aus den wie immer lückenhaften Materialien, suchen wir sie, ihr Wollen und Tun, die Bedingungen ihres Wollens und die Wirkungen ihres Handelns zu erkennen“ (Droysen 1943, 26).

Wenn wir verstehen wollen, müssen wir also die Dokumente dahingehend erforschen, welche Gefühle die Menschen bewegt haben. Das ist ganz eindeutig. Aber Gefühle lassen sich eben erst an dem festmachen, was an Zielen, an Wollen und Absichten geäußert wurde. Das Tun, das Wollen, ist nicht bloß ein physikalischer Vorgang, sondern bewegt von Motiven,

von Zielen, von Idealen und natürlich von Werten. Auf diese Art und Weise vollzieht sich ein Geschehen. Dabei wächst die Geschichte, es erfolgt eine innere Anreicherung, ein Zuwachs „in dieser unermeßlichen epíodos eis autó, deren Summe tatsächlich, wenn auch nur teilweise in bewußter Weise unsere Gegenwart und wir selbst in ihr sind“ (Droysen 1943, 27). Es erfolgt also kein äußerer Zuwachs, sondern ein innerer Zuwachs, aus dem unser gegenwärtiges Sein besteht. Äußerlich passiert natürlich immer etwas Neues, aber das ist kein Zuwachs. Der eigentliche Zuwachs geschieht innerlich, wenn es darum geht, dass Probleme bewältigt werden, dass Ziele erreicht werden, dass gewisse Vorhaben scheitern, andere gelingen. Der Zuwachs ist innerlich, weil hier Anforderungen bewältigt werden. Das bewegt die Menschen, ihr Tun oder ihr Wollen. Es geht um diesen Zuwachs. Das ist das Prinzip des geschichtlichen Wachsens, dem sich unser Erforschen von Überresten, Denkmälern, Quellen zuwendet und sie daraufhin befragt, welcher Zuwachs stattgefunden hat.

Das ist ein ganz neues Programm, das Droysen hier entwirft. Die Frage ist jetzt allerdings: Wie wird das im Einzelnen umgesetzt? Welche Methoden brauchen wir, um das zu erfassen? Wie können wir verhindern, dass wir nicht in einen willkürlichen Subjektivismus abgleiten? Diese Gefahr ist natürlich sehr groß. Was ist das Kriterium, das die verschiedenen Ereignisse zu bedeutenden Ereignissen macht? Dieses Problem ist Droysen selbst schon deutlich und bewusst, wenn er die Frage stellt: „Wie wird aus Geschäften Geschichte?“ (Droysen 1943, 28). Wo sind die Steigerungsmomente in der Geschichte? Das könnte man durchaus mit Schleiermacher vergleichen, der versucht hat, den Klassiker zu definieren. Wir kommen damit zu einem weitem zentralen Punkt der hermeneutischen Fragestellung, nämlich der Frage nach der *Bedeutsamkeit* eines Ereignisses. Das ist der Punkt, an dem wir uns nun Wilhelm Dilthey zuwenden.

Wilhelm Dilthey: Erlebnis, Ausdruck, Verstehen

Wenn Sie das Schrifttum von Wilhelm Dilthey anschauen, dann werden Sie feststellen, dass Dilthey einer jener Autoren ist, die eigentlich nie fertig geworden sind. Sein Ziel war es, eine *Kritik der historischen Vernunft* zu schreiben, eine Kritik, die Vernunft in einer historischen Weise fundamntiert und nicht nur unhistorisch als transzendentes, überzeitliches und überhistorisches Vermögen charakterisiert. Das bedeutet nun natürlich eine Auseinandersetzung mit Kant und eine Weiterführung des Kantischen Standpunktes. Dazu diente ihm seine EINLEITUNG IN DIE GEIS-

TESWISSENSCHAFTEN als Vorarbeit. Sie wurde zwar 1883 begonnen, allerdings nie fertig gestellt. Die Kritik blieb ein Projekt, das ihn sein ganzes Leben begleitet hat und an das er immer wieder neu herangegangen ist, von 1883 bis dann zu der Schrift, die wir hier behandeln, den AUFBAU DER GESCHICHTLICHEN WELT IN DEN GEISTESWISSENSCHAFTEN von 1910 – ein Jahr vor seinem Tod. Es ist immer wieder der Versuch, die Geisteswissenschaften in Absetzung zu den Naturwissenschaften philosophisch zu begründen. Solche Ansprüche hat Droysen nicht. Droysen ist Historiker. Obwohl er auch durchweg philosophisch ist, wie wir gesehen haben, hat ihn doch eine *Kritik der historischen Vernunft* nicht interessiert. Ganz anders Dilthey.

Wenn, wie Droysen sagt, das, was die Menschen bewegt das Material ist, an dem wir uns orientieren müssen, weil es uns immer bewegt und bewegt hat, dann ist das eine Tendenz in Richtung des Subjektiven, des Subjektivismus, aber führt auch – und das hat Dilthey erfasst – zu einer Methode, die versucht, das Erlebnis zum Gegenstand der wissenschaftlichen Auseinandersetzung zu machen. Das ist für Dilthey der entscheidende Ausgangspunkt. Das Erlebnis ist dasjenige, an dem wir uns orientieren, weil wir das subjektiv Erlebte mitteilen und auch mit anderen teilen können. Die naturwissenschaftliche Erfassung ist nur möglich, wenn das Subjektive dieser Mitteilung ausgeschaltet wird. Der Mensch muss sich selbst ausschalten, wenn er seine natürliche Erscheinung erforschen will. Soll aber der Mensch erforscht werden, dann muss das Subjekt wieder in die Wissenschaft hereingebracht werden. Das ist die Aufgabe der geisteswissenschaftlichen Methode, die sich dem Erlebnis zuwendet. Der Rückgang des Menschen auf sich ist der Rückgang in das Erlebnis. Bei Dilthey ist das Erlebnis der Ort, an dem der Mensch auf sich selbst stößt, nicht im Ich=Ich, nicht im Cogito Descartes', sondern im Erlebnis. Hier geht es um dasjenige, welches erlebt worden ist, und um die Erlebbarkeit von Ereignissen.

„Der Rückgang des Menschen in das Erlebnis, durch welches für ihn die Natur da ist und das Leben, in dem allein Bedeutung Wert und Zweck auftritt, ist die andere große Tendenz, welche die wissenschaftliche Arbeit bestimmt. Ein zweites Zentrum neben dem Zentrum der Natur entsteht“ (Dilthey 1993, 93-94).

Für uns ist Natur zuerst Erlebnis. Im Erlebnis, und nur dort, taucht dann Bedeutung auf. Alles andere ist abstrakt konstruiert. Das ist eben das zweite Zentrum, das Zentrum, in dem der Mensch auf sich selbst trifft

und mit sich selbst beschäftigt, allein schon dadurch, dass das eigene Leben betrachtet wird. Das beginnt bei Tagebüchern oder Autobiographien. Hier werden Erlebnisse nach ihrer Bedeutsamkeit erfasst. Welche Ziele haben mich bestimmt? Welche Zwecke? Welche Motive? Hier macht sich also Bedeutsamkeit fest.

Von diesem Ausgangspunkt der Bedeutsamkeit her formuliert Dilthey seine geisteswissenschaftliche Methode in einem Dreisatz von *Erlebnis*, *Ausdruck* und *Verstehen*:

„Als Gegenstand der Geisteswissenschaften entsteht hier eine Tatsache nur, sofern menschliche Zustände erlebt werden, sofern sie in Lebensäußerungen zum Ausdruck gelangen und sofern diese Ausdrücke verstanden werden“ (Dilthey 1993, 98).

Leben bzw. Erlebnis, Ausdruck und Verstehen charakterisieren das hermeneutische Verfahren. Nicht alles Erlebnis wird Gegenstand des Verfahrens, sondern nur dasjenige, welches zum Ausdruck gelangt, eine Spur hinterlässt und als Spur wieder zu lesen, zu verstehen ist.

Sie sehen, wie nahe das an Droysen ist. Erlebnis, Ausdruck und Verstehen ermöglichen ein Vorverständnis, das aus unserer eigenen Lebensgeschichte herkommt. Denn Erlebnis ist nur in der Weise nachzuvollziehen, weil ich weiß, was Erlebnis ist. Das ist auch die *Erkenntnis des Erkannten*, von der Boeckh gesprochen hat. So können wir hier bei Dilthey sagen, Erlebnis ist Erlebnis des Erlebten. Die Erlebbarkeit und Nachvollziehbarkeit von Erlebnissen und geschichtlichen Ereignissen, von Ereignissen überhaupt besteht darin, dass wir unsere eigenen Ereignisse verstehen und aus diesen Ereignissen heraus Leben verstehen können. Es geht bei Dilthey also um das Verstehen von Leben. Dies ist nur aus der eigenen Situation heraus möglich, aus der Situation des Alltags, des Umgangs mit den Dingen, der Planung des eigenen Lebens, der Umsetzung und Gestaltung von Leben überhaupt. Nur von daher weiß ich, was Erleben ist, und nur wenn ich das weiß, kann ich verstehen, was Erleben ursprünglich einmal war. Nur so ist es möglich, in die Vergangenheit, in die Geschichte hineinzugehen.

Vielen Dank.

Vorlesung 5

25.11.2003: Die Ablösbarkeit genereller Sinnstrukturen aus dem subjektiven Erleben; Objektivierung der geistigen Werte im Ausdruck; Die Bedeutung des Bezugs zum Gegenstand in den Geisteswissenschaften; Die Objektivierung des Lebens in der Darstellung der Lebenszusammenhänge.

Die Ablösbarkeit genereller Sinnstrukturen aus dem subjektiven Erleben

Wenn man von Hermeneutik spricht, dann wird normalerweise sehr schnell vom so genannten hermeneutischen Zirkel gesprochen. Demgemäß ist Hermeneutik eine Methode bzw. ein Verfahren, das zirkulär vorgeht. Unsere bisherigen Ausführungen konnten bereits deutlich machen, was dieser Zirkel bedeutet. Es ist kein logischer Zirkel, keine Tautologie, sondern ein Kreis, bei dem eine Weiterbewegung, eine Steigerung festzustellen ist. Man könnte auch von einer Spirale sprechen. Wir gehen immer mit einem ganz bestimmten Vorverständnis an etwas heran, und dieses Vorverständnis ist maßgeblich für das, was letztlich als Ergebnis herausgelesen wird.

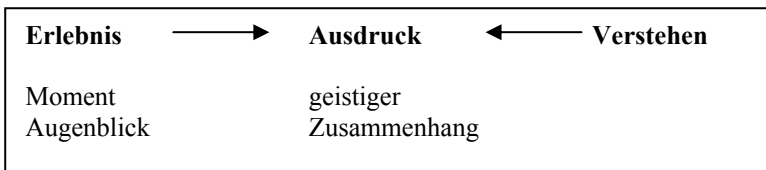
Für Droysen war das Moment der Erlebbarkeit oder Nachvollziehbarkeit das Wichtigste, denn Nachvollziehbarkeit und Erlebbarkeit bedeuten hier, dass es um ein Geschehen geht, dass Geschehnisse in der Geschichte untersucht werden und diese nur verständlich werden, wenn die Gegenwart mit der Vergangenheit kommuniziert und das Unvergangene des Vergangenen heraushebt.

Auch für Dilthey ist die Erlebbarkeit der Ausgangspunkt. Das Erleben ist das Material, an dem sich die hermeneutische Methode festmacht, allerdings nicht, um alles subjektiv zu sehen bzw. in einen Subjektivismus zu verfallen. Vielmehr haben wir im Erleben immer etwas, was Sinnstrukturen erkennen lässt, die von dem rein subjektiven Moment selbst ablösbar sind. Dazu möchte ich Ihnen eine Stelle aus dem AUFBAU DER GESCHICHTLICHEN WELT IN DEN GEISTESWISSENSCHAFTEN vorstellen. Dilthey kommt hier auf die ästhetische Wissenschaft, auf das Werk des Dichters und den Nachvollzug in der Literaturgeschichte zu sprechen:

„Die Literaturgeschichte und die Poetik haben nur zu tun mit dem Bezug dieses sinnfälligen Zusammenhanges von Worten auf das, was durch sie ausgedrückt ist. Und nun ist entscheidend: dieses sind nicht die inneren Vorgänge in dem Dichter, sondern ein in diesen geschaf-

fenen, aber von ihnen ablösbarer Zusammenhang. Der Zusammenhang eines Dramas besteht in einer eigenen Beziehung von Stoff, poetischer Stimmung, Motiv, Fabel und Darstellungsmitteln“ (Dilthey 1993, 96–97).

Hier haben wir einen ganz ähnlichen Gedanken, wie wir ihn schon bei Droysen gefunden haben: Es geht nicht darum, dieses Erlebnis – bei Droysen das geschichtliche Ereignis – als solches zu rekapitulieren. Das ist weder für Droysen noch für Dilthey möglich. Wir können, wenn wir z.B. in der Literatur das Werk eines Dichters nachvollziehen, nicht beanspruchen, sein subjektives Erlebnis so, wie er es selbst erlebt hat, zu erfassen. Trotzdem können wir es verstehen. Vielleicht können wir den Dichter ja sogar – wie Schleiermacher sagt – besser verstehen, als er sich selbst verstanden hat bzw. verstehen konnte. Das ist auch das Ziel des Verstehens und der verstehenden Wissenschaften. Denn das, was die Literatur, das Gedicht oder das Drama zum Ausdruck bringen, ist mehr als das Erlebnis des Dichters. Hier liegt das Moment des Zuwachses, das ich letzte Stunde schon angedeutet hatte, woran auch Droysen das Steigerungsmoment, das klassische, das bedeutende Moment festmachen will. Denn, wenn wir etwas geschichtlich oder literarisch aufarbeiten, stellt sich immer die Frage: Was ist das Bedeutende? Was ist das Unbedeutende? Natürlich kann man sagen, es seien die großen Ereignisse, die von sich her bedeutend sind. Aber es zeigt sich, dass gerade auch die kleinen Ereignisse sehr bedeutsam sein können. Man kann also das Bedeutende nicht am Geschehnis selbst festmachen, sondern nur darin sehen, was an Zuwachs, an immer wieder Neuem, an Innovativem hinzugekommen ist. Was durch die Feststellung des Sinns im Dreischritt von Erlebnis – Ausdruck – Verstehen an sprachlichem Ausdruck, an geschichtlicher Deutung oder vielleicht künstlerischer Umsetzung hinzugetreten ist, ist immer mehr als das, was das Erlebnis selbst repräsentiert.



Wir haben also zunächst das Erlebnis selbst, d.h. das subjektive Ereignis. Der Ausdruck ist davon abgelöst. Ein Ausdruck ist ein völlig vom Erlebnis ablösbares Geschehnis, ein quasi objektives Geschehnis. Dieses quasi objektive Geschehen wird dann verstanden. Hier haben Sie den Dreisatz oder Dreisatz von Dilthey: Das Erlebnis, das Material, wird im Ausdruck mitteilbar. Damit ist der vermittelnde Ausdruck auch ablösbar vom Erlebnis. Auf Grund dieser Ablösbarkeit stellt es nicht länger etwas bloß Subjektives, sondern vielmehr etwas Objektives dar, so dass es nachvollziehbar und verstehbar wird.

Objektivierung der geistigen Werte im Ausdruck

Dieser Dreisatz der Mitteilung macht die hermeneutische Methode als Nachvollzug möglich. Im Ausdruck, der eben mehr ist als das Erlebnis selbst, ist ein, wie Dilthey sagt, geistiger Zusammenhang zu finden. Der geistige Zusammenhang ist das *Mehr-als-Erleben*. Hier, im Ausdruck, wird der Augenblick des Erlebnisses in den geistigen Zusammenhang gestellt. Der geistige Zusammenhang ist der eigentliche Gegenstand des Verstehens und damit auch der hermeneutischen Untersuchung und Methode. Was ist inhaltlich in diesem geistigen Zusammenhang zu finden? Wie kann ich – konkreter gefragt – diesen Zusammenhang des Lebens, diesen geistigen Zusammenhang, der im Ausdruck immer mit erscheint, erfassen?

Hierzu ein weiteres Zitat von Dilthey:

„Dies Verstehen bezeichnet nicht nur ein eigentümliches methodisches Verhalten, das wir solchen Gegenständen gegenüber einnehmen; es handelt sich nicht nur zwischen Geistes- und Naturwissenschaften um einen Unterschied in der Stellung des Subjekts zum Objekt, um eine Verhaltensweise, eine Methode, sondern das Verfahren des Verstehens ist sachlich darin begründet, daß das Äußere, das ihren Gegenstand ausmacht, sich von dem Gegenstand der Naturwissenschaft durchaus unterscheidet. Der Geist hat sich in ihnen objektiviert, Zwecke haben sich in ihnen gebildet, Werte sind in ihnen verwirklicht, und eben dies Geistige, das in sie hinein gebildet ist, erfaßt das Verstehen. Ein Lebensverhältnis besteht zwischen mir und ihnen“ (Dilthey 1993, 140–141).

Die Objektivierung, die Dilthey hier anspricht, bezieht sich also auf die Zwecke, auf die Werte, die sich im Lebenszusammenhang verwirklicht haben. Das Erlebnis selbst repräsentiert nicht nur das Geschehen, das, was

passiert ist, sondern es repräsentiert auch die Ziele und Zwecke. Diese Ziele und Zwecke sind vielleicht nicht direkt an der Oberfläche des Erlebnisses zu erkennen, aber sie zeigen sich beim und im Verstehen.

Es geht also beim und im Verstehen um einen Bezug, der von dem Betrachtenden zu den Ereignissen über den Ausdruck hergestellt wird. Dabei wird der Lebenszusammenhang des Ereignisses erfasst und damit die Struktur des Lebens.

Die Bedeutung des Bezugs zum Gegenstand in den Geisteswissenschaften

Im Abschnitt *Das Leben und die Geisteswissenschaften* versucht Dilthey diesen Lebensbezug näher zu beleuchten. Das ist meines Erachtens eine ganz zentrale Stelle, die den Zirkel in diesem Bezug sehr deutlich macht. In dem Bezug, den ich sowohl als Wissenschaftler habe als auch als jemand, der beispielsweise nur eine Biographie liest oder sich mit Geschichte, auch der Geschichte eines Dorfes oder einer Familie oder nur eines einzelnen Menschen beschäftigt, gibt es für Dilthey immer einen Lebensbezug zum Ich des Betrachters. Das Ich wird immer mitthematisiert.

Dazu sagt Dilthey nun:

„Wie alles hier eine Stellung zu ihm hat, ebenso ändert sich beständig die Zuständigkeit des Ich nach dem Verhältnis der Dinge und Menschen zu ihm. Es gibt gar keinen Menschen und keine Sache, die nur Gegenstand für mich wären und nicht Druck oder Förderung, Ziel eines Strebens oder Bindung des Willens, Wichtigkeit, Forderung der Rücksichtnahme und innere Nähe oder Widerstand, Distanz und Fremdheit enthielten“ (Dilthey 1993, 158).

Dilthey entwirft seinen Gedanken also so, dass er zunächst einmal die Gegenständlichkeit, die Objektivität des Gegenstandes selbst, in Frage stellt. Es gibt keinen Menschen und keine Sache, die nur Gegenstand wären! Das aber ist das Gegenteil der Forderung der Naturwissenschaft. Hier sehen Sie die Kontroverse. Für die Naturwissenschaft muss die Sache – auch der Mensch – in erster Linie Gegenstand sein, sonst könnte sie nicht betrachtet werden. Bei Dilthey aber sind zunächst weder Mensch noch Sache Gegenstand. Jeder Gegenstand kommt in einem Bezug vor und diesen Bezug qualifiziert Dilthey näher als *Druck, Förderung, Ziel, Bindung des Willens, Wichtigkeit, Rücksichtnahme, innerer Widerstand, Distanz, Fremdheit*. Das sind verschiedene Möglichkeiten oder Modifikationen, die im Bezug zu einem Gegenstand – natürlich auch zu einem

Menschen – zum Ausdruck gebracht werden. Der Gegenstand ist immer in diesem Lebensbezug zu mir da, hat und bekommt von daher eine Bedeutung. Nicht an sich ist uns der Gegenstand gegeben, sondern in der Bedeutung. Bedeutung heißt: Es gibt eine bestimmte Beziehung zwischen mir und diesem Gegenstand.

„Der Lebensbezug, sei er auf einen gegebenen Moment beschränkt oder dauernd, macht diese Menschen und Gegenstände für mich zu Trägern von Glück, Erweiterung meines Daseins, Erhöhung meiner Kraft, oder sie schränken in diesem Bezug den Spielraum meines Daseins ein, sie üben einen Druck auf mich, sie vermindern meine Kraft“ (ebd.).

Der Lebensbezug, der in diesen Modifikationen – Nähe, Distanz, Fremdheit, Besessenheit, Attraktion, Abstoßung – eine Bedeutung für mich hat, erhöht oder vermindert den *Spielraum des Daseins*.

Die Objektivierung des Lebens in der Darstellung der Lebenszusammenhänge

Neben dem Gegenstand, der nur in der Bedeutung des Gegenstandes vorkommt, ist es auch der *Spielraum des Daseins*, der meinen Bezug zu den Dingen bestimmt. Wir haben hier eine Räumlichkeit, in die Weiteres eindringen kann, das Bedeutung hat. Die Bedeutung eines Gedichtes, die Bedeutung eines Dramas, aber eben auch ganz primär die Bedeutung eines Erlebnisses wird im Spielraum meines Daseins bewertet. Wir haben also den Gegenstand, das Ereignis selbst, seine Bedeutung und zusätzlich den Spielraum des Daseins im Vollzug des Verstehensaktes.

Dazu ein sehr schönes Zitat, das diesen Zusammenhang veranschaulicht:

„Ich liege des Nachts wachend, ich Sorge um die Möglichkeit, begonnene Arbeiten in meinem Alter zu vollenden, ich überlege, was zu tun sei. In diesem Erlebnis ist ein struktureller Bewußtseinszusammenhang [Struktur, Spielraum des Daseins usw., S. G.], ein gegenständliches Auffassen bildet seine Grundlage, auf dieser beruht eine Stellungnahme als Sorge um und als Leiden über den gegenständlich aufgefaßten Tatbestand, als Streben über ihn hinauszugelangen“ (Dilthey 1993, 169).

Was zeigt dieses Beispiel? Es ist eine Art Selbstbesinnung, auch eine sehr persönliche Stelle. Er beschreibt einen Moment, in dem ihn seine eigene Arbeit beschäftigt, die er nicht vollendet hat. Er liegt *des Nachts wachend* und überlegt sich, was zu tun sei. Er sorgt sich um die Zukunft und in

diesem Moment bedenkt er den Augenblick selbst, diesen schlaflosen Augenblick. In dieser Selbstbetrachtung ist für ihn ein *struktureller Bewusstseinszusammenhang* zu finden. Es geht nicht darum, dass er momentan wach ist und vielleicht nicht einschlafen kann oder dass ihn irgendetwas belastet, sondern er sieht sein eigenes Leben, sein eigenes Dasein vor sich ausgebreitet. Der entscheidende Bezug, der in dieser Stellungnahme zur eigenen Situation auftaucht, ist strukturell: die *Sorge*, das *Leiden* und *Streben*.

Der Begriff *Sorge* wird uns noch mehrfach beschäftigen. Das ist eine der Quellen, aus der – das kann man ohne weiteres behaupten – Heidegger seine Daseinsanalytik, seine Hermeneutik des Alltags bezogen hat, aus dieser Stelle also, in der Dilthey seine Schlaflosigkeit dem Leser unterbreitet und darstellt, wie dieses Moment in seiner Struktur zu verstehen sei. Wohl gemerkt, als Selbstverständnis! Selbstverständnis ist immer Grundlage für Verstehen, ohne dass wir jedoch die besten Ausleger unserer selbst sein müssen. Man kann ja wirklich nicht sagen, dass wir uns selbst am Besten verstehen. Ich hatte anfänglich auf Schleiermacher und seinen berühmt gewordenen Ausspruch hingewiesen, dass man den Dichter besser verstehen müsse, als er sich selbst. Das trifft auch für die Auslegung des eigenen Lebens zu. Oft verstehen wir uns selbst nämlich überhaupt nicht, aber wir können uns das Selbstverstehen als Methode trotzdem daran plausibel machen. Das heißt nicht, dass sich Dilthey hier sehr gut verstanden hätte, aber er hat an dieser Stelle sehr anschaulich gemacht, wie sich Verstehen überhaupt vollzieht. Der Vollzug des Verstehens meint, dass ich das eigene Dasein in seinen Spielraum – als Erhöhung, Einschränkung, Verminderung, Erweiterung – stelle, in dem Bedeutungen usw. stattfinden und sich damit eine ganz bestimmte Struktur herausstellt. Ich nehme zu meinem eigenen Dasein Stellung, ich sehe, da ist etwas vergangen, da ist etwas entstanden, einiges ist aber noch nicht entstanden. Dieser Bezug strukturiert das Dasein im Sinne von *Sorge*, *Leiden* und *Streben*.

Ein weiteres Zitat ein paar Sätze später:

„Nun aber wird mein Auffassen vom Erlebnis selbst auf Grund der in ihm enthaltenen Momente zu Erlebnissen fortgezogen, welche im Verlauf des Lebens, wenn auch durch lange Zeiträume getrennt, strukturell mit solchen Momenten verbunden waren“ (ebd.).

Dilthey spricht hier die Dynamik an, die sich durch diese Betrachtung ergibt. Er wird von irgendetwas angezogen und mitgenommen.

„Ich weiß von meinen Arbeiten durch eine frühere Musterung, damit stehen in weiter Ferne der Vergangenheit die Vorgänge in Beziehung, in denen diese Arbeiten entstanden. Ein anderes Moment leitet in die Zukunft; das Daliegende wird noch unberechenbare Arbeit von mir verlangen, ich bin besorgt darüber, ich richte mich innerlich auf die Leistung ein. All dies Über, Von und Auf, all diese Beziehungen des Erlebten auf Erinnertes und ebenso auf Zukünftiges zieht mich fort – rückwärts und vorwärts“ (ebd.).

Das ist die Dynamik, die ihn im *Spielraum des Daseins* bewegt. Einerseits ist das, was schon geschehen ist das Vergangene. Dies entwickelt eine Dynamik gegenüber dem, was noch zu tun ist, so dass das eigene Werk und das eigene Leben in der Selbstbetrachtung plötzlich Fahrt bekommt. Das hat mit meinem eigenen Wollen, mit dem ursprünglichen Planen und Schaffen-Wollen selbst nicht unbedingt etwas zu tun. Hier bekommen die Zusammenhänge eine eigene Dynamik. Was im eigenen Leben schon an Geschehenem vollzogen ist und noch vollzogen werden muss, geht über das hinaus, was ich bin, was ich will und was in der bloßen Reflexion auf das Ich – schon gar nicht in der Betrachtung von außen – sichtbar wird, oder jemals sichtbar werden könnte. Aber im Überschauen des eigenen Lebens zeigt sich das, was durch das Subjekt allein noch nicht zum Ausdruck gebracht worden ist, sondern was erst in dieser eigenen Dynamik des Geschehens auftaucht, nämlich diese gleichsam objektiven Momente im Leben und in der Betrachtung des Lebens. Was ist mir geschehen? Was hat mich nach vorwärts und rückwärts gezogen?

Sie sehen, das ist eine ganz wichtige Stelle, weil Dilthey hier von der Objektivation des Lebens, der Lebenszusammenhänge, der Strukturzusammenhänge spricht. Heidegger wird genau diesen Gedanken aufgreifen, weiterführen und diese Struktur verfeinern. Aber das Entscheidende für die Hermeneutik ist hier schon angelegt. Es geht zwar um das Subjekt, aber es geht genauer darum, was vom Subjekt geschaffen ist, nämlich das Lebens-Werk, und dieses Lebens-Werk ist mehr, als das Subjekt. Es ist das, was das Subjekt zum Ausdruck gebracht hat. Das geht tatsächlich über das Subjekt hinaus. Es ist wie beim Ausdruck. Der Ausdruck ist immer mehr als das Erlebnis selbst, weil im Ausdruck die Gesamtheit des Lebens repräsentiert ist. Auch wenn Sie jetzt hier sitzen, diesen Augenblick erfahren, dann ist die Erfahrung davon natürlich mehr als dieser Augenblick, weil er beladen ist mit dem, was Sie gestern beschäftigt hat und natürlich auch mit dem, was Sie nachher und in den weiteren Tagen beschäftigen wird. Damit muss man sich auch im Augenblick auseinan-

dersetzen, gerade, wenn man das Leben in diesem Moment überschaut. Hier kommt es zu dieser Eigendynamik:

„Es ist ein Fortgezogenwerden, keine Volition, [also nicht etwas Gewolltes, Gemachtes, S. G.] am wenigsten das abstrakte Wissenwollen, auf das seit Schleiermachers Dialektik zurückgegangen worden ist“ (ebd.).

Es ist aber auch nicht das abstrakte Wissenwollen, was uns in der Hermeneutik interessiert, sondern es ist das – hier haben Sie wieder den Bezug zu Droysen – was uns berührt, wovon wir angesprochen sind. Darum geht es! Sei dies nun die fremde Geschichte, das fremde Leben, die fremde Biographie, die fremde Geschichte einer Familie, eines Staates. Das abstrakte Wissenwollen dagegen bemüht sich um Fakten. Diese Fakten kann ich aber nicht nachvollziehen. Man muss sich tatsächlich fragen, wie man sich überhaupt ein solches abstraktes Wissenwollen vorzustellen hat. Jedenfalls geht es auf das Faktum. Aber das ist hermeneutisch nicht nachvollziehbar und für die Hermeneutik unbrauchbar, weil es in der Hermeneutik um die verbindenden Elemente des Lebenszusammenhanges geht.

„Dieser Lebenszusammenhang ist nicht eine Summe oder ein Inbegriff aufeinanderfolgender Momente, sondern eine durch Beziehungen, die alle Teile verbinden, konstituierte Einheit“ (Dilthey 1993, 170).

Der Lebensverlauf ist als Einheit zu denken, die nicht als *Summe* der einzelnen Ereignisse zu verstehen ist. Hier lässt sich dann auch eine Gemeinsamkeit der Individuen festmachen. Die Gemeinsamkeit besteht darin, dass wir alle das Schicksal teilen, dieses Leben durch Sorgen, Leiden und Streben zu verstehen. Das ist die Gemeinsamkeit, die objektive Situation, in der wir uns alle befinden. Das Übergreifende der Lebenseinheiten liegt in der Gemeinsamkeit dieser Lebenszusammenhänge.

Ein wichtiger Begriff ist der Begriff der Objektivierung des Lebens, der Objektivierung. Hegel spielt für diese Konzeption sicher eine Rolle, aber es ist trotzdem etwas ganz anderes als bei Hegel. Denn es geht Dilthey zwar um den objektiven Zusammenhang, aber nur der Erlebbarkeit selbst, die aufgerollt und nachvollzogen werden kann, aber nicht um ein inneres Gesetz des Geistes. Das Erlebnis ist die Basis für die Nachvollziehbarkeit. Nachvollziehbarkeit von Leben, von Erlebnissen heißt: Hier ist ein fremdes Leben, das ich aufgrund meines eigenen Lebens mit seinen Sorgen, Leiden und dem Streben, nachvollziehen kann. Das hört sich zunächst

simpel an, doch die Schwierigkeit liegt darin, dass damit die Lebenszusammenhänge auf eine objektive Basis gestellt werden. Damit ist nicht gemeint, dass ich nachvollziehe, wie meine Gene leben. Das kann nicht nachvollzogen werden, das Handeln der Gene bleibt mir vollkommen fremd. Sie haben keine Lebensgeschichte, die in meine übersetzbar wäre. Was interessiert mich also objektiv? Interessiert mich etwas, was ich eigentlich gar nicht nachvollziehen kann oder interessiert mich Leben als Geschichte? Für Dilthey ist nur dasjenige objektiv, was nachvollziehbar ist, was als Ziele, Zwecke, Sorgen und Leiden, Streben erkennbar und bedeutsam geworden ist. Die Objektivierung des Lebens ist keine Feststellung von Fakten, die nicht verinnerlicht werden können und die damit fremd bleiben, sondern die Darstellung der Lebenszusammenhänge auf der Grundlage von Sorgen, Leiden und Streben.

Vielen Dank.

„Grundzüge der Hermeneutik“

Vorlesung 6

02.12.2003: *Übertragung des eigenen Selbst in einen gegebenen Inbegriff von Lebensäußerung; Heinrich Rickert: Wider die Alleinherrschaft der Naturwissenschaften; Methodische Trennung von realen Gütern und Werten im Begriff der irrealen Sinngebilde.*

Übertragung des eigenen Selbst in einen gegebenen Inbegriff von Lebensäußerung

Wir waren in der Vorlesung an dem Punkt angekommen, an dem nun Dilthey versucht, die Objektivierung des Lebenszusammenhanges, die er in seiner Strukturierung des Bewusstseinszusammenhangs herausgestellt hatte, nachvollziehbar zu machen bzw. die Nachvollziehbarkeit herauszustellen. Wenn das Leben sich einen Ausdruck gegeben hat, wenn es in Ausdruck verwandelt wurde – als Autobiographie, Biographie oder künstlerische, literarische Fassung des Lebens –, dann kann es gelesen und zurückverwandelt werden. Die Frage, die er sich dabei stellt, ist, inwieweit dieses rückverwandelte Auffassen des ursprünglichen Lebens diesem Erleben selbst entspricht und was es mit diesem ursprünglichen Erleben gemeinsam hat. Das ist eine Frage, die zu einer Diskussion zwischen Dilthey und Heinrich Rickert, auf den ich heute auch noch zu sprechen kommen werde, geführt hat. Zunächst einmal aber zu Dilthey selbst.

Für Dilthey ist die Rückverwandlung grundsätzlich authentisch, wobei er ausdrücklich sagt, dass in dieser Rückverwandlung nicht das subjektive, ursprüngliche Erleben des Autors selbst wiederholt werden kann. Das ist etwas, was wir durchweg auch bei den anderen Autoren gesehen haben. Das hermeneutische Verfahren hat nie den Anspruch, das Erleben als solches wiederherzustellen. Aber es gibt dennoch einen quasi objektiven Gehalt in diesem subjektiven Erleben, nämlich die Bedeutung, die nachvollzogen und wiederhergestellt werden kann, und zwar in dem Sinne, dass hier etwas von diesem Erleben wiederholt werden kann. Dazu ein Zitat aus dem Abschnitt *Hineinversetzen, Nachbilden, Nacherleben* von Dilthey aus dem AUFBAU DER GESCHICHTLICHEN WELT IN DEN GEISTESWISSENSCHAFTEN.

Dilthey wählt hier das Beispiel eines Gedichtes:

„Diese in der Verständnisaufgabe gegebene Verfassung nennen wir ein Sichhineinversetzen, sei es in einen Menschen oder in ein Werk.

Dann wird jeder Vers eines Gedichtes durch den inneren Zusammenhang in dem Erlebnis, von dem das Gedicht ausgeht, in Leben zurückverwandelt“ (Dilthey 1993, 263).

Dieses Hineinversetzen in ein Werk wird hier gleichgesetzt mit dem Hineinversetzen in einen Menschen, weil es um das Authentische, um das ursprüngliche Erleben geht. Dabei wird jeder Vers eines Gedichtes durch den inneren Zusammenhang, den das Erlebnis selbst hat, in Leben zurückverwandelt. Die inneren Zusammenhänge des Erlebnisses, die das Ich in das Geschehen selbst mit hinein nehmen, machen den – wie Dilthey es genannt hat – *Spielraum des Daseins* aus. Darüber habe ich letzte Stunde bereits gesprochen. Das Lesen eines Gedichtes ist die Zurückverwandlung in Leben, und zwar auf Grund des inneren Zusammenhanges, der hierbei dargestellt wird, nämlich desjenigen Bedeutungszusammenhanges, der sich im Spielraum des Lebens objektiviert hat.

Ein paar Zeilen weiter heißt es bei Dilthey:

„Die Seele geht die gewohnten Bahnen, auf denen sie einst von verwandten Lebenslagen aus genoss und litt, verlangte und wirkte“ (Dilthey 1993, 263-264).

Das heißt: Die Bahnen, die in diesem ursprünglichen Geschehen dargestellt sind, werden beim Nachvollziehen in Leben zurückverwandelt, weil es letztlich Bedeutungszusammenhänge sind, die eben jeder Mensch aus seinem eigenen Leben kennt und wieder erkennt.

„Unzählige Wege sind offen in Vergangenheit und in Träume der Zukunft; von den gelesenen Worten gehen unzählige Züge der Gedanken aus. Schon indem das Gedicht die äußere Situation angibt, wirkt dies darauf begünstigend, daß die Worte des Dichters die ihr zugehörige Stimmung hervorruft. Auch hier macht sich das schon erwähnte Verhältnis geltend, nach welchem Ausdrücke des Erlebens mehr enthalten als im Bewußtsein des Dichters oder Künstlers lebt und darum auch mehr zurückrufen“ (Dilthey 1993, 264).

Dilthey beschreibt hier, wie das Lesen eines Werkes, sei es ein Gedicht oder eine Biographie, immer mehr hergibt, als die Zusammenhänge selbst dargestellt haben. Das ist dieses sonderbare Phänomen, welches ich auch schon öfters angesprochen habe. Schleiermacher hatte ja angedeutet, dass man den Dichter immer besser verstehen könne oder müsse, als er sich selbst verstanden hat. Das ist zwar zunächst eigenartig, weil man eigent-

lich davon ausgehen müsste, dass das Authentische beim Dichter selbst liegt, also das ursprüngliche Erleben das originale Erleben ist. Der Ursprung ist doch das Authentische! Wie kann das Original in seiner Authentizität verbessert werden?

Aber so ist es eben nicht! Die Hermeneutik sieht in der Lesbarkeit, Nachvollziehbarkeit und Verstehbarkeit des ursprünglichen Textes eine Erweiterung und Vertiefung, weil in einem Text nicht nur der Autor und sein subjektives, privates Leben dargestellt wird, sondern ein Bedeutungszusammenhang, der über das Subjektive hinausgeht und sogar den Lesenden selbst hinein nimmt. Das ist eine Erweiterung an Bedeutung. Nicht nur in der Fremderfahrung, sondern auch in der Eigenerfahrung, der Eigenerforschung, im Lesen eigener Dokumente, die sich auf die eigene Person beziehen, wie etwa bei Tagebüchern, geschieht dieser Zuwachs an Bedeutung im Nachvollziehen und Verstehen. Auch wenn man sagt, das Subjekt bleibe immer das gleiche, so wandelt es sich doch in seinen Bedeutungen. In eben diesen Bedeutungen ist man sich genauso fremd, wie einem der andere fremd ist. Im Selbstverstehen gibt es keinen prinzipiellen Unterschied zum Fremdverstehen, weil man sich selbst auch auslegt bis hin zu den Selbstlegenden, die manche aus ihrem Leben machen. Verstehen ist insofern Rückverwandlung, als die ursprüngliche Situation in dieser jetzigen bedeutsam aufgeht. Denken Sie einmal an den Vorgang des Erinnerns! Wenn Sie sich heute an gestern erinnern, dann ist das etwas anders, als wenn Sie sich morgen daran erinnern. Denn morgen wird die Erinnerung von heute dabei sein. Auch hier gibt es einen Zuwachs an Bedeutung.

Den Zuwachs nennt Dilthey die „*Übertragung* des eigenen Selbst in einen gegebenen Inbegriff von Lebensäußerung“ (Dilthey 1993, 264). Lesen und Verstehen sind insofern immer ein Einbringen des eigenen Selbst, ein Eintragen und Einschreiben. Es gibt keinen objektiven, unabhängig vorliegenden Text, von dem man wie von einem Gegenstand, ausgehen könnte, sondern jeder Text ist von Anfang an ein in das eigene Leben hinein gestellter und hinein genommener Text, der immer etwas über die eigene Position des Lesers aussagt. Diese Position wird immer mit verstanden. Ein unvoreingenommenes, so genanntes neutrales Herangehen, so, als wäre man beim Lesen eines Textes nicht involviert, gibt es nicht. Denn dieses neutrale Beobachten und Lesen ist ideologisch. Jedes Beobachten und Lesen ist immer ein Hineingehen, ein Hineinversetzen. Das ist die Erfahrung bei jedem Lesen. Wenn Sie lesen, dann gehen Sie natürlich in dieses Geschehen mit hinein, sind Sie Teil dieses Gesche-

hens. In der Hermeneutik geschieht dieses Hineinversetzen nun bewusst und vorsätzlich. Gemäß Dilthey kann ich einen Text nur verstehen, in Leben zurückverwandeln, wenn ich mich in ihn hineinversetze, wenn ich in das Geschehen hineingehe. Das ist der Versuch, ein objektives Geschehen subjektiver Inhalte, subjektiver oder innerer Zusammenhänge nachzuvollziehen. Soweit zu Dilthey.

Heinrich Rickert: Wider die Alleinherrschaft der Naturwissenschaften

Ich möchte heute noch zu Heinrich Rickert kommen. Rickert ist für unser Thema in mehrerer Hinsicht wichtig. Auch ihm geht es um die Abgrenzung der Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften, wobei er die naturwissenschaftliche Behandlung geistiger und kultureller Phänomene kritisiert. Hier ist vor allem sein Buch DIE GRENZEN DER NATURWISSENSCHAFTLICHEN BEGRIFFSBILDUNG zu nennen. Der erste Teil des Werkes erscheint in erster Auflage 1896, der zweite Teil 1902, die zweite Auflage dann 1913, die dritte und vierte Auflage 1921 und die letzte Auflage schließlich 1929. Ich erwähne dies deshalb, weil es eine Schrift ist, die über dreißig Jahre hin aufgelegt und immer wieder verbesserte wurde. In der letzten Auflage hat er allerdings kaum etwas verbessert, weil er der Meinung ist, die ganze Sache doch jetzt so klar gemacht zu haben, dass man nun eigentlich gar nichts mehr verbessern könne.

Wenn man sich nun die gegenwärtige Debatte um die Hirnforschung anschaut, dann hat man nicht den Eindruck, als ob überhaupt etwas von diesen Überlegungen Rickerts verstanden worden wäre.

Nehmen Sie ein beliebiges Beispiel: Gestern in der FAZ vom 1. Dezember finden Sie auf Seite 31 einen Artikel von Gerhard Roth: „Wir sind determiniert: Die Hirnforschung befreit von Illusionen“. Gerhard Roth, unter anderem Rektor des Hanse-Wissenschaftskollegs in Delmenhorst, ist ein bekannter Vertreter der gegenwärtigen Debatte, wobei er zusammen mit Wolf Singer deren Speerspitze bildet.

Ich möchte Ihnen hier eine Kostprobe aus diesem Aufsatz von Herrn Roth geben.

„Ich habe mehrfach ausführlich gezeigt, daß meine Auffassung, bewußtseinsbegleitete Hirnzustände hätten gegenüber unbewußten Hirnprozessen besondere Funktionen, mit einem reduktionistischen und erst recht eliminativen Ansatz unvereinbar ist. Der Aufweis der neuronalen Bedingtheit subjektiver Erlebniszustände löscht nicht deren

Existenz aus. Das wäre auch schade, denn wir sind letztlich diese Zustände.“

Wir sind also als subjektive Erlebnisse diese neuronalen Bedingtheiten bzw. unsere subjektiven Erlebniszustände *sind* diese neuronalen Zustände. An dieser Aussage kann man sehen, wie weit man sich von der hermeneutischen Methode entfernen kann. Wir sind diese Zustände! Damit ist aber für das Subjekt noch gar nichts gesagt, weil wir solche neuronale Vorgänge nicht nachvollziehen können. Versuchen Sie einmal nachzuvollziehen, dass Sie neuronale Zustände sind, dann werden Sie sehen, dass das Unsinn ist. Wir sind etwas ganz anderes, wir sind etwa hier im Hörsaal, gut oder schlecht gelaunt, mit Gestern und Morgen beschäftigt usw. Das sind die Zustände, die wir sind. Und darum geht es in der Hermeneutik. Was ist nachvollziehbar an einem Geschehen? Was kann ich wiederholen? In was kann ich mich hineinversetzen? Das ist eben bei neuronalen Zuständen nicht möglich. Aber genau darum geht es in dieser Debatte: Ein solches Hinversetzen soll von vorn herein als unwissenschaftlich ausgeschlossen werden soll.

Die Frage, die hier behandelt wird, ist also bereits vor hundert Jahren aufgegriffen worden, ohne dass sie offenbar bis heute verstanden worden wäre. Es sind immer noch die gleichen Argumente, die hier aufeinanderprallen, und insofern wundert man sich, weshalb es hier keinen Fortschritt gibt. Die Antwort, wie der Artikel zeigt, liegt darin – auch das gehört zu unserer Wissenskultur –, die Argumente der Geisteswissenschaften zu ignorieren, sie nicht wahrzunehmen und solch ein Werk, wie das von Rickert, der sich dreißig Jahre mit dieser Thematik auseinandersetzt hat, nicht einmal zu lesen.

Aber zurück zu Heinrich Rickert. Interessant ist eine Bemerkung aus der Einleitung, die ich hier kurz anführen möchte. Der Titel *DIE GRENZEN DER NATURWISSENSCHAFTLICHEN BEGRIFFSBILDUNG* bedeutet ja soviel wie: *Schuster bleib' bei deinen Leisten*, hier jetzt aber auf die Naturwissenschaften hin gesprochen. Es ist allerdings durchaus kein naturwissenschaftsfeindliches Buch, wie man vielleicht meinen könnte, sondern im Gegenteil, Rickert versucht zwar immer wieder den eigenen Ansatz herauszustellen, doch interessierte ihn besonders der Anspruch, den die Naturwissenschaften stellten, und den die Mehrzahl ihrer Vertreter meiner Meinung nach heute noch stellt, nämlich die einzige Wissenschaft zu sein.

Er sagt:

„Ganz unabhängig von dieser großen Bedeutung ist der Anspruch der Naturwissenschaften [...] als die *einzig*e Wissenschaft angesehen zu werden. Man kann mit staunender Bewunderung die Leistung moderner Naturforscher verfolgen, ja auch ihre Bedeutung für die Philosophie sehr hoch einschätzen, trotzdem meinen, daß es eine beklagenswerte Verarmung im geistigen Leben der Menschen herbeiführen muss, wenn die Meinung entsteht, dass durch naturwissenschaftliche Untersuchung, mit Einschluß der Psychologie das wissenschaftliche Leben überhaupt erschöpft sein soll, daß die Naturwissenschaften in *allen* Fragen das entscheidende Wort zu sprechen habe. Also, nicht etwa gegen die *Naturwissenschaften*, sondern lediglich gegen ihre *Alleinherrschaft*, vollends gegen den Versuch, ausschließlich auf sie eine Philosophie als Weltanschauungslehre aufzubauen, wendet sich unsere Untersuchung“ (Rickert 1929, 7).

Sie sehen, das ist alles ganz aktuell. Für Rickert ist das wissenschaftliche Leben nicht durch die naturwissenschaftliche Methode erschöpft, weil eben das Sein, das wir sind, vor allem jene Seite hat, die durch Werte, Bedeutungen, Sinnzusammenhänge charakterisiert ist. Das Sein ist nicht nur Tatsache, wird nicht nur festgestellt, sondern auch verstanden. Die Naturwissenschaften dürfen deshalb nicht allein herrschen. Aber fast noch wichtiger ist, dass auf sie nicht eine Philosophie als Weltanschauungslehre aufzubauen ist. Aber genau das passiert heute oft, nämlich dass aus den Ergebnissen der Forschung heraus eine Weltanschauung zusammen gebastelt wird. Rickerts sieht seine Aufgabe darin, dem entgegen zu wirken.

Methodische Trennung von realen Gütern und Werten im Begriff der irrealen Sinngebilde

Ich möchte einmal mit dem beginnen, was Rickert zu Dilthey gesagt hat. Dilthey steht ihm zwar sehr nahe, dennoch hinterfragt er ihn kritisch. Eine besonders beeindruckende Seite an Rickert ist meines Erachtens seine Fähigkeit, nicht nur Dilthey, sondern auch sich selbst in Frage zu stellen. Warum ist die Methode der Hermeneutik nicht allgemein anerkannt? Warum wurde Dilthey mit seiner Arbeit nie fertig? Gewiss ist die Schuld also auch bei den Geisteswissenschaften selbst zu suchen. Was Rickert allerdings besonders kritisiert, ist, dass Dilthey immer vom *Äußeren* und *Inneren* spricht. Dieses *innere* und *äußere Leben* aber, ist für Rickert ein Bild, das die hermeneutische Methode verzerrt. Charakteris-

tisch für Diltheys Position sei also das Ausgehen von einem Inneren beim *Verstehen*.

Rickert zitiert hierbei einen Satz Diltheys aus einer Schrift von 1900¹:

„Wir nennen den Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein inneres Erkennen, *Verstehen*.“ (Rickert 1929, 560).

Was aber ist ein *Inneres*, fragt jetzt Rickert.

„Darauf kommt doch alles an. Wir wissen, wie nichtssagend der Begriff des Inneren ist, und selbst wenn wir davon absehen: mit dem Inneren als dem *Psychischen* reicht man beim Problem des Verstehens nicht aus. Die Zeichen, die ‚von außen‘ gegeben sind, müssen gerade mehr als ein reales ‚Inneres‘ erkennen lassen, sonst bleiben sie unverständlich“ (ebd.).

Es bleibt allerdings bei dieser fundamentalen Kritik an Dilthey die Frage offen, ob Rickert ihn hier wirklich richtig packt. Sie haben ja bei Dilthey selbst mitverfolgen können, wie anhand der Ausdrücke bzw. der kulturellen Zeichen durchaus auf ein Inneres zurück geschlossen werden kann. Das ist Diltheys Position *in nuce* und genau das wäre der Prozess des Verstehens. Rickert fragt jetzt: Was heißt ein Inneres? Diese Metapher stört ihn, weil das Innere nicht real nachvollziehbar ist. Rickert spürt hier das Problem bei Dilthey. Denn durch dieses *Sich-hinein-Versetzen* den Ausdruck in reales Leben zurück zu verwandeln, das Innere als reales Konstrukt zu rekonstruieren, das ist eigentlich nicht möglich und das lehnt Rickert auch ab. Deshalb sollten wir auf diese Unterscheidung zwischen Innen und Außen ganz und gar verzichten.

Was ist nun Rickerts Ansatz? Worauf müssen wir uns gemäß Rickert beziehen, wenn nicht auf ein solches Inneres, auf diese Erlebnisformen? Für ihn müssen wir uns an Werten, Bedeutungen, Sinnaussagen orientieren. Nicht das Innere ist maßgeblich, sondern das Irreale, der irrealer Sinn. Rickert spricht von *irrealen Sinngebilden*. Wenn Sie sich den Kern dieses umfangreichen Werkes von nahezu achthundert Seiten vornehmen wollen, dann ist dieser Abschnitt über die irrealen Sinngebilde sehr hilfreich. Die Frage ist jetzt natürlich: Warum irreal? Sinngebilde wurden auch von

¹ Hierbei handelt es sich um den berühmt gewordenen Aufsatz: *Die Entstehung der Hermeneutik*. Der Satz findet sich in Dilthey, GS 5/318

den anderen Autoren behandelt: Bedeutung, Sinn, Werte. Aber Rickert spricht von Irrealem. Er begründet das damit, dass Werte als Werte nie wirklich sind. Werte gelten!

Dazu ein Zitat.

„Werte sind als Werte nie wirklich, sondern gelten, d.h. real dürfen nicht die Werte selbst, sondern erst die Güter genannt werden, in denen sie sich ‚verwirklichen‘, und an denen wir sie auffinden. Ebenso gehört der *Sinn*, den eine Wirklichkeit mit Rücksicht auf einen Wert bekommt, nicht selbst zum wirklichen Sein, sondern besteht nur mit Rücksicht auf einen geltenden Wert und ist insofern selbst unwirklich“ (Rickert 1929, 536).

Für Rickert müssen Sein und Sollen getrennt sein. Bei den Werten haben wir ganz klare Sollensstrukturen. Das Sollen kann man nicht auf das Sein reduzieren. Sein und Sollen sind zu trennen, sind auch nicht ineinander zu überführen. Deswegen spricht er hier von irreal. Das, was die Werte ausmacht, ist das Irreale des Sollens, das Nicht-Wirkliche. Real dürfen nicht die Werte selbst, sondern erst die Güter genannt werden, in denen sich die Werte verwirklichen und in denen wir sie auffinden. Er trennt also Werte und Güter. Werte sind, wie auch schon für Max Scheler, nicht mit Gütern und den Trägern der Werte zu verwechseln. Werte sind natürlich mit Gütern verbunden, aber sie haben Sollensform. Die Werte sind nicht mit den realen Gütern identisch. Das ist leicht nachzuvollziehen. Ein Geldschein veranschaulicht einen Wert, aber seine Wirklichkeit ist nur Papier. Die realen Güter sind die Träger der Werte. So ist der Sinn selbst nicht Teil der Wirklichkeit. Der Sinn ist nur die irrealer Bedeutung der Wirklichkeit. Wenn wir demnach neuronale Zustände wären, dann wäre das nur eine Aussage über den realen Träger, wie das Papier beim Geld, und nicht darüber, was an Werten und an Bedeutungen, an Sinnerfahrung stattfindet. Es geht nicht um die realen, sondern um die irrealen Sinngebilde. Es geht nicht um die neuronale Zustände, die wir sind, sondern um die Werte und Ziele, die wir befolgen.

Seinsaussagen führen nicht zu Aussagen über Werte oder Sinnzusammenhänge. Deshalb gibt es eine ganz methodische Abtrennung zwischen der Aussage über reale Seinszustände und der Aussage über irreale Sinnzustände oder Wertzustände. Und um zu erfassen, was ein Wert bedeutet, kann ich mich nicht auf das Reale beziehen, z.B. auf neuronalen Zustände. Das kann nicht die Basis für Aussagen über den Wert und über den Strukturzusammenhang des Geschichtlichen sein.

Das ist eben das Anliegen von Rickert. Er will die Formen der Beschreibung von Wirklichkeit herausstellen und deutlich machen, dass diese Formen nicht ineinander überführbar sind. Wenn wir fremdes Seelenleben – und diese irrealen Sinngebilde überhaupt – verstehen wollen, dann müssen wir uns damit abfinden, dass wir nicht ihren realen Sinngehalt erfassen.

Rickert verdeutlicht dies folgendermaßen:

„Wir kommen mit anderen Worten *bei einem fremden sinnvollen Seelenleben unmittelbar zwar an die Individualität eines irrealen Sinnes, aber niemals an die Individualität seines realen Seins heran*“ (Rickert 1929, 565).

Wenn wir Geschehen erfassen, wenn wir das Erleben eines fremden Seelenlebens erfassen, so kommen wir nur an die Individualität seines irrealen Sinnes heran, nicht aber an die Individualität selbst, d.h. die Unverwechselbarkeit, die Unwiederholbarkeit, Einzigartigkeit des realen Seins. Das also, was ich erkennen kann und was ich verstehen kann am Anderen, sind eben nicht die realen Sinnzusammenhänge, sondern die irrealen. Hier kann ich ein Sollen, einen Wert, nachvollziehen. Um den anderen zu verstehen, muss ich seine Werte kennen lernen, ich muss versuchen die Werte zu erfassen, die Werte nachzuvollziehen und mir dabei im Klaren sein, dass dieses Nachvollziehen des Wertesystems nicht Nachvollziehen der konkreten individuellen Realität ist. Es bleibt immer ein Unterschied zum realen Erlebnis. Verstehen heißt deshalb nicht, sich in den Anderen hinein zu versetzen, sondern seine Motive, Werte, Ziele zu erfassen. Dazu brauche ich kein Hineinversetzen, sondern Verstehen. Verstehen ist als Nachvollzug der irrealen Sinngebilde deshalb eine objektive Betrachtung.

Vielen Dank.

„Grundzüge der Hermeneutik“

Vorlesung 7

09.12.2003: *Irreale Sinngebilde; Radikalisierung der Verstehensproblematik durch Martin Heidegger; Der Begriff des ‚Gestells‘; Dichter in dürftiger Zeit.*

Irreale Sinngebilde

Die Hermeneutik entwickelt sich im Laufe ihrer Geschichte vor allem im Diskurs mit eigenen Positionen, wie Sie das gerade in der letzten Stunde anhand der Kontroverse zwischen Dilthey und Rickert einsehen konnten. Sie entwickelt sich aber auch in der Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften. Hier entsteht eine Frontstellung gegen deren Anspruch, die naturwissenschaftliche Begriffsbildung besitze die wissenschaftliche Alleingültigkeit. Der hermeneutische Weg, eigene Gegenstände der Forschung herauszustellen, die nicht naturwissenschaftlich behandelt werden können, führt bei Dilthey und Rickert zu einer neuen Methode des Nachvollzugs von gelebten Leben. Doch, was ist das für ein Gegenstand?

Rickert kritisiert an Dilthey dessen Begriff der Innerlichkeit, den Versuch Subjektivität quasi objektiv verständlich zu machen. Es geht Rickert also um das Problem des Nachvollzuges von subjektivem Erleben und die Art und Weise, wie dieser Nachvollzug überhaupt möglich ist. Hier entwickelt sich eine Kontroverse, die für die Hermeneutik fruchtbar war. Denn es wird daran deutlich – vielleicht bei Rickert noch stärker als bei Dilthey – von welcher Art die Gegenstände sind, denen sich die Hermeneutik zuwendet. Für Rickert dreht sich das Verstehen um die so genannten *irrealen Sinngebilde*. Das Verstehen ist der Nachvollzug von ehemals Gelebtem anhand der irrealen Sinngebilde, die dieses ehemals Gelebte hinterlassen hat. Sie sind eine Art Abdruck, eine Art Spur, die hier verblieben ist. Aber das ist nur der Beginn! Rickert spricht auch vom *nur Verstehen!* Das Verstehen ist der Anfang des Auffassens dieser irrealen Sinngebilde. Sinngebilde sind zuerst natürlich das, was auch schon Dilthey unter Werten verstanden hat, nämlich das, was eine Kultur an Besonderheiten, an Sinnvorstellungen entwickelt hat. Das ist der Beginn eines Nachvollzuges und dann – das ist der zweite Schritt bei Rickert – werden diese irrealen Sinngebilde verglichen mit eigenen Wertvorstellungen, mit dem eigenen Erleben. Erst in diesem Vergleich von Wertvorstellungen anderer Zeiten, die uns zunächst fremd sind, aber als Abdruck für

uns überkommen bzw. überliefert sind, und den eigenen Erlebnisformen, ist ein Nachvollzug möglich. Die Unterscheidung zwischen Innen und Außen fällt in dieser Betrachtungsweise völlig weg. Für Rickert führt diese Unterscheidung gar zu einem Problem: Man könne die Geisteswissenschaften nicht daran festmachen, dass sie gleichsam nur die seelischen Vollzüge behandeln, während die Naturwissenschaften versuchen körperliche Bezüge zu rekonstruieren. Das wäre eine Unterscheidung, die sich für die eigene Position doch als sehr nachteilig erweisen würde, gerade in dieser Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften und ihren Ansprüchen auf Alleinherrschaft und Autorität in den Wissenschaften. Rickert ist einen weiteren Schritt in Richtung einer Konstituierung von Hermeneutik als eigener Methode gegangen.

Ein Zitat soll Ihnen dies noch einmal belegen:

„Das bloße Verstehen eines irrealen Sinnes, der in seiner Abgelöstheit von allem realen Sein weder eigener noch fremder Sinn ist, d.h., noch nicht als ein Sinn verstanden wird, in dem irgendetwas Reales, Seelenleben, das eigene oder das fremde, wirklich lebt“ (Rickert 1929, 577-578).

Das ist der erste Schritt des Verstehens: Verstehen des abgelösten Sinngebildes, der Wertvorstellung, man könnte fast sagen einer Abstraktion, die nicht als irgendetwas Reales, als eigenes oder fremdes Seelenleben verstanden wird. Es geht zunächst nur um Strukturen, um Wertstrukturen. Es geht um Bezüge, um Zeitbezüge, um Projekte und Entwürfe des Lebens, aber nicht um das wirkliche Leben. Das Wirkliche wird erst im zweiten Schritt nachvollzogen.

„Das ursprüngliche wirkliche ‚Leben‘ in einem Sinn, das wir als wirklich lebendiges Ineinander von *eigenem* realen seelischen Sein und irrealen Sein unmittelbar kennen“ (Rickert 1929, 578).

Das heißt: Das eigene Leben wird in dieser Doppelheit von realem Leben gesehen: Das ist zugleich das unmittelbare Erleben und die irrealen Sinngebilde. Diese irrealen Sinngebilde gibt es auch im eigenen Leben, wenn man mit Wertvorstellungen konfrontiert ist. Denken Sie zum Beispiel an den Wert: *Die Würde des Menschen ist unantastbar*. Das ist etwas, was im eigenen Leben als irreales Sinngebilde auftaucht. Wertvorstellungen, Vorschriften usw. werden in der eigenen Perspektive, in der eigenen Reflexion gesehen. Dann aber kumulieren das reale wirkliche Leben und das irreale Sinngebilde. Dieses Gebilde kann aber wieder differenziert wer-

den, so dass aus der Erfahrung des Verbundenseins von realem und irrealen Sinn der dritte Schritt vollzogen werden kann, den Rickert das *Nacherleben* nennt:

„Drittens; das Nacherleben eines *fremden* sinnvollen Seelenlebens, das wir als das Ineinander eines irrealen Sinnes mit der realen Seele zwar nie wirklich erleben, also auch nicht *unmittelbar* kennen, das wir aber, weil wir den Sinn, der darin wirklich lebt, als irrealen Sinn verstanden haben, auf Grund unserer Kenntnis von Seelenleben überhaupt, die am eigenen Seelenleben gebildet ist, so aufzubauen vermögen, daß wir es als nacherlebbares Ineinander von irrealen Sinn und realem Seelenleben *mittelbar* kennen lernen“ (Rickert 1929, 578).

Für das Nacherleben des Fremden fehlt uns die wirkliche Basis, aber wir kennen von uns selbst dieses Verhältnis von realem und irrealen Sinn, so dass durch dieses Vorwissen aus der eigenen Perspektive ein Nacherleben bedingt und mittelbar möglich ist. Rickert macht immer wieder deutlich, dass wir die Individualität selbst nicht erfassen können. Deshalb wendet er sich gegen die *Monadologie* von Leibniz, die eine Metaphysik der Einheit in der *prästabilierten Harmonie* sei. Dies ist für Rickert nicht nachvollziehbar. Denn die Tatsache, dass wir eine Gemeinsamkeit haben, die Tatsache, dass wir eine Einheit bilden in der *prästabilierten Harmonie* ist nur möglich auf der Basis der irrealen Sinngebilde. Eine Gemeinschaft der Geister ist nur aufgrund der irrealen Sinngebilde möglich. Nur dort wird die Gemeinschaft vollzogen. Alles andere ist ein punktueller Individualismus, der als solcher aber die Bedeutung, die das Individuelle hat, gar nicht zum Vorschein bringt. Denn das Individuelle ist ja nicht primär das persönliche Erleben, das Eingekerkertsein oder die fensterlose Monade, sondern das sind natürlich die Verbindungen der Sinngebilde. Aber sie werden auf diese Weise nicht erschlossen. Alles Sinnverstehen ist nur auf Grund der irrealen Sinngebilde möglich, die die Gemeinschaft betreffen.

Soweit also vielleicht einmal Rickerts großer Versuch die geisteswissenschaftliche Methode der Hermeneutik hinsichtlich einer Abgrenzung der Wissenschaften dienstbar zu machen.

Radikalisierung der Verstehensproblematik durch Martin Heidegger

Ich komme nun zu einem der Höhepunkte der Vorlesung, nämlich zu Martin Heidegger, der als Schüler von Rickert natürlich mit Rickerts Gedanken vertraut ist. Heidegger radikalisiert die ganze Problematik, die

wir jetzt behandelt haben, d.h. die Verstehensproblematik und damit verbunden die Konsolidierung einer eigenen Methode, einer eigenen geisteswissenschaftlichen Methode. Heidegger ist zwar von seinem Lehrer und auch von Dilthey inspiriert, aber er ist mit diesen Ansätzen, wie die frühen Vorlesungen zeigen, unzufrieden.

Ich möchte allerdings nicht mit diesen frühen Vorlesungen beginnen, sondern die Philosophie des späten Heidegger behandeln und dabei die Wissenschafts- und Technikkritik herausheben. Von dieser Wissenschafts- und Technikkritik kommen wir dann zurück auf seine hermeneutische Ausgangsposition.

Zunächst also der späte Heidegger anhand von zwei Aufsätzen aus HOLZWEGE. Schon der Titel dieser Aufsatzsammlung von 1950 ist provokativ. Wenn Sie einmal den Begriff *Holzweg* anschauen, dann werden Sie feststellen, dass man ja im Umgangssprachlichen auch diesen Begriff benutzt. Wenn man auf dem Holzweg ist, dann geht etwas schief, läuft man in die Irre. Wissenschaftlich auf dem Holzweg zu sein, wäre demnach keine gute Empfehlung. Aber, wie Heidegger so ist, er nimmt den Begriff in seiner Doppeldeutigkeit. Heidegger sagt sinngemäß zu Beginn: *Holzwege*, das sind solche Wege, die im Unbegangenen aufhören, die sich im Wald verlaufen, auf denen sich nur der Kundige auskennt. Dazu kommt der geheimnisvolle Zusatz von Heidegger, dass die Forstleute sehr gut wüssten, was ein Holzweg ist. Mit anderen Worten: Für die Kundigen ist der Holzweg nicht das, was er für die übrige Menschheit ist, nämlich ein Irrweg, sondern für die Kundigen sind es diejenigen Wege, die zu den Schätzen – zur Holzernte führen, es sind also ergiebige Wege. Damit sind es auch ergiebige Methoden, denn Methode ist ja ein Begriff für Weg.

In den *Holzwegen* finden Sie mehrere bekannte Aufsätze, z.B. über das Kunstwerk: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Auch hier gibt es eine Technikkritik. Das hängt damit zusammen, dass für Heidegger Kunst, Kultur, Technik und Wissenschaft zusammenhängen. Aber in dem Kunstwerkaufsatz ist das nur marginal. Eine wichtige Auseinandersetzung mit zeitgenössischer Weltanschauung ist dann der Aufsatz *Die Zeit des Weltbildes* von 1938.

In der *Zeit des Weltbildes* zeigt Heidegger auf, dass die moderne Zeit, die Gegenwart, die Neuzeit, durch fünf Parameter bestimmt ist, nämlich erstens durch die Dominanz der *Wissenschaft*, verbunden mit zweitens: *Technik*. Die Technik wird bei Heidegger der Wissenschaft vorangestellt. Das ist die Verklammerung von Wissenschaft und Technik. Ich komme darauf noch zu sprechen. Der dritte Parameter ist die *Kunst* als aus-

schließlich ästhetisches Phänomen. Das ist in der Tat eines der Grundmerkmale der neuzeitlichen Kunst, dass sie nur als ästhetisches Phänomen vorkommt. Auch darauf komme ich noch zu sprechen. Der vierte bestimmende Parameter ist die *Kultur* als ein politisches, gesellschaftliches Phänomen, und der fünfte die *Entgötterung*. Entgötterung, auch ein Begriff, der zunächst einmal etwas missverständlich wirkt. Heidegger spricht dabei vom christlichen Weltbild, von der christlichen Weltanschauung und damit verbunden vom Verstehen von Welt im Spannungsfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Das sind fünf Merkmale, die alle mit einander zusammenhängen. Vor allen Dingen aber hängen die Phänomene *Wissenschaft* und *Technik, Kunst, Kultur* und *Entgötterung* mit einer Veränderung des Religiösen, der religiösen Einstellung, zusammen

In dem Aufsatz *Die Zeit des Weltbildes* wird aber nur von diesen beiden ersten Merkmalen die Rede sein. Heidegger stellt in dieser Schrift das Verhältnis von Wissenschaft und Technik heraus und fragt, worin das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft liege. Er fragt also nicht, was der Unterschied zwischen Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft sei, sondern er fragt: Worin liegt das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft überhaupt, sowohl der Geisteswissenschaft als auch der Naturwissenschaft? Es geht ihm also nicht darum, sich hier zu einem der beiden Lager zu schlagen, sondern er versucht, die metaphysischen Voraussetzungen des modernen Wissenschaftsbegriffes überhaupt zu klären. Das ist ein ganz anderer Ansatz. Sie merken, das ist eine Vertiefung des Ganzen. Worin liegt das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft? Was sind die metaphysischen Voraussetzungen der neuzeitlichen Wissenschaft und des modernen Wissenschaftsbegriffes?

Ja, nun werden manche sagen, die neuzeitliche Wissenschaft habe überhaupt keine metaphysischen Voraussetzungen, vielmehr sei sie ganz unmetaphysisch. Aber genau darin liegt die metaphysische Voraussetzung! Denn, das sagt Heidegger selbst, die Verneinung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz. So schnell wird man also die Metaphysik nicht los.

Der Begriff des ‚Gestells‘

Das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft liegt nun in der Forschung. Heidegger fragt, was denn eigentlich Forschung sei (vgl. Heidegger ZW, 77). Forschung ist ein neuzeitlicher Zug der Wissenschaft bzw. die Art und Weise, wie Wissenschaft neuzeitlich vorgeht. So hat sie nicht schon

immer gearbeitet. Die Forschung ist etwas ganz Neues – und – metaphysischer Grund der modernen Wissenschaft.

„Das Erkennen als Forschung [also, was das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft ist, S. G.] zieht das Seiende zur Rechenschaft darüber, wie es und wie weit es dem Vorstellen verfügbar zu machen ist“ (Heidegger ZW, 86).

Im Unterschied zur antiken Wissenschaft wird in der modernen Wissenschaft das Seiende zur *Rechenschaft* gezogen, und zwar im Hinblick auf die Frage, wie weit es sich vorstellen und verfügbar machen lässt. Das ist der metaphysische Grund der modernen Wissenschaft, sowohl der Geisteswissenschaften als auch der Naturwissenschaften! Das ist die Gemeinsamkeit des modernen Wissenschaftsbetriebes, nämlich zu forschen, die Welt so weit herauszufordern, dass sie, im Experiment oder wie auch immer, Rechenschaft gibt und verfügbar wird. Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften ziehen hier an einem Strang.

Heidegger sagt dazu:

„Die Forschung verfügt über das Seiende, wenn es dieses entweder in seinem künftigen Verlauf vorausberechnen oder als Vergangenes nachrechnen kann. In der Vorausberechnung wird die Natur, in der historischen Nachrechnung wird die Geschichte gleichsam gestellt. Natur und Geschichte werden zum Gegenstand des erklärenden Vorstellens“ (Heidegger ZW, 86–87).

Das schöne Wort *Verstehen* finden Sie hier nicht mehr. Heidegger ist radikal. Er bringt Geistes- und Naturwissenschaften auf einen Nenner und sagt: Beide ziehen insofern am gleichen Strang, als die einen vorausrechnen und die anderen nachrechnen, die einen vorausbestellen, vorkalkulieren und die anderen resümieren. Beide Male wird etwas gestellt. Im ersten Fall ist es die Natur, im zweiten die Geschichte.

Das Wort *Ge-stell* hat bei Heidegger mehrere Bedeutungen. Zunächst einmal ist *stellen* hier zu verstehen in dem Sinne, dass ich jemanden den Weg abschneide, ihn *stelle*. *Stellen* heißt also, etwas, das sich bewegt, zum Stillstand zu bringen. Das andere ist das Stellen in seiner Verbindung mit den Präfixen vor-, her-, zu-, usw. das sich zum *Ge-stell* zusammensetzt. Das hat er in seinem berühmten Aufsatz *Die Technik und die Kehre* beschrieben und vorgetragen. Das *Ge-stell* ist kein Regal, sondern es ist eine Wortkonstruktion, die zum Ausdruck bringt, dass hier alle möglichen Formen des Stellens zusammengekommen sind. Heidegger will verdeutli-

chen, dass die Dinge des Lebens, die ein Eigenleben haben, zur Bewegungslosigkeit gebracht werden. Das *Vorstellen* ist eine Form dieses Stellens, aber auch das *Nachstellen*, dann natürlich vor allen Dingen auch das *Feststellen*. Was Heidegger in dem Technikaufsatz besonders herausstellt ist das *Bestellen*. Die Technik beeinflusst die Wissenschaft dahin gehend, die Natur unter dem Gesichtspunkt zu erforschen, was für den Verbrauch bestellt werden kann. Zwar bestellt auch der Bauer sein Feld, doch selbst diese Form des Bestellens wird durch die Technik radikalisiert. Das leistet also die Wissenschaft. Wissenschaft ist hier der Handlanger der Technik. Technik gehört eigentlich zum normalen Umgang, aber die Technik verändert sich – das ist aber ein eigenes Thema, das ich hier nur andeuten kann –, weil sie nun auch die Wissenschaft bestellt.

Die erste Leistung dieser bestellten Wissenschaft, dieser von der Technik bestellten, beauftragten und letztlich bestimmten Wissenschaft, ist die Bestimmung des Weltbildes. Wissenschaft soll die Welt, die Natur, die Geschichte zur Vorstellung bringen, zur Feststellung bringen. Und das ist letztlich im Bild möglich. Das Weltbild ist also die Art und Weise, wie die Neuzeit sich Natur und Geschichte *vorstellt*, nämlich auf die Weise des Bildes. „Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild“ (Heidegger ZW, 94) Dazu sind Wissenschaft und Technik beide gemeinsam aufgerufen und daran arbeiten sie. „Das Wort Bild bedeutet jetzt: das Gebild des vorstellenden Herstellens“ (ebd.). Das ist also die Verbindung von Vorstellung und Herstellung: das Gebild. Es geht nicht um dieses oder jenes Bild, also in dem Sinne, wie man heute vielleicht sagen würde: Die Welt wird jetzt zum Bild im medialen Verstehen. Es geht vielmehr darum, dass hier von der Welt ein Bild geschaffen wird, und zwar immer mit der metaphysischen Implikation, die Welt in den Griff zu bekommen, im Sinne der Forderung und der Herausforderung, der Bestellung verfügbar zu machen.

„In diesem [Gebild, S. G.] kämpft der Mensch um die Stellung, in der er dasjenige Seiende sein kann, das allem Seienden das Maß gibt und die Richtschnur zieht“ (ebd.).

Hier wird angegeben, was das metaphysische Motiv für diese Einstellung zur Welt ist. Es geht darum, dass der Mensch zur Maßgabe, zum Regisseur der Welt wird. Letztlich sind Vorstellungen also Eroberungsvorstellungen.

„Weil diese Stellung sich als Weltanschauung sichert, gliedert und ausspricht, wird das neuzeitliche Verhältnis zum Seienden in seiner

entscheidenden Entfaltung zur Auseinandersetzung von Weltanschauungen und zwar nicht beliebiger, sondern allein jener, die bereits äußerste Grundstellungen des Menschen mit der letzten Entschiedenheit bezogen haben. Für diesen Kampf der Weltanschauungen und gemäß dem Sinne dieses Kampfes setzt der Mensch die uneingeschränkte Gewalt der Berechnung, der Planung und der Züchtung aller Dinge ins Spiel. Die Wissenschaft als Forschung ist eine unentbehrliche Form dieses Sicheinrichtens in der Welt“ (ebd.).

Weltanschauung wird hier verstanden als die Form der Sicherung, in der der Mensch die Position des Gewaltherrschers gegenüber der Welt einnimmt, indem er diese Position ideologisch absichert. Die Weltanschauung ist die Art und Weise, wie die Herrschaft über die Welt abgesichert wird. Es geht es um das Letzte, um die Selbstbestimmung des Menschen. Deswegen ist es auch ein Kampf der Weltanschauungen. Weil es hier nicht um irgendetwas geht, sondern um das Sichverstehen des Menschen, um die Autorität, welches Wissen, welche Weltanschauung maßgeblich ist. Zur Zeit des Aufsatzes von Heidegger war dies auf der einen Seite der amerikanische Kapitalismus, auf der anderen Seite die sozialistische Weltanschauung. Das ist heute vielleicht anders geworden, aber bei dem Kampf der Weltanschauungen geht es immer noch und immer wieder um die Bestimmung des menschlichen Selbst. Denn die Weltanschauung sichert das Selbstverständnis des Menschen. Deswegen ist sie voller uneingeschränkter Gewalt, Berechnung, Planung und Züchtung.

Dichter in dürftiger Zeit

Ich komme nun zu einem anderen Aufsatz aus den HOLZWEGEN: *Wozu Dichter?* Hier geht es um einen Vortrag zum 20. Todestag von Rilke. Es ist letztlich ein Vortrag über Rilke. Der Titel *Wozu Dichter?* Stammt auch aus einem Vers von Hölderlin *Wozu Dichter in dürftiger Zeit?* So ist Hölderlin deutlich im Hintergrund zu erkennen.

Dieser Aufsatz betrifft vor allem die anderen drei Parameter der Neuzeit, die er in dem gerade besprochenen Aufsatz nicht behandelt hat, also Kultur, Kunst und Religion.

Die Dichter sind für Heidegger diejenigen, die in dürftiger Zeit die Spur der entflohenen Götter noch aufspüren können. Dürftige Zeit, das meint die Neuzeit, in der die Götter abgezogen sind, in der der Himmel entgöttert ist. Die Dichter spüren aber den Spuren dieser abgezogenen Götter nach. Insofern sind für Heidegger die Dichter die maßgeblichen Zeugen eines Wissens, in dem es nicht um Gewaltausübung auf Welt und

Geschichte ging. Auch hier wird über die Eigenart der modernen Wissenschaft gesprochen.

„Der Mensch stellt die Welt auf sich zu und die Natur zu sich her. Dieses Herstellen müssen wir in seinem weiten und mannigfaltigen Wesen denken. Der Mensch bestellt die Natur, wo sie seinem Vorstellen nicht genügt“ (Heidegger WD, 288).

Wo die Vorstellung nicht ausreicht, wird die Natur bestellt:

„Der Mensch stellt neue Dinge her, wo sie ihm fehlen. Der Mensch stellt die Dinge um, wo sie ihn stören. Der Mensch verstellt sich die Dinge, wo sie ihn von seinem Vorhaben ablenken. Der Mensch stellt die Dinge aus, wo er sie zu Kauf und Nutzen anpreist. Der Mensch stellt aus, wo er sein eigenes Leisten herausstellt und für sein Gewerbe wirbt. Im vielfältigen Herstellen wird die Welt zum Stehen und in den Stand gebracht. Das Offene wird zum Gegenstand und so auf das Menschenwesen zu-gedreht“ (ebd.).

Diese Bemerkung ist zunächst einmal zu klären. Das *Zu-drehen* hat eine doppelte Bedeutung. Einerseits wird die Welt dem Menschen zugedreht, d.h. die Dinge werden so hergestellt, dass sie vorgestellt werden können – die Welt wird hier gewissermaßen zurechtgedreht. Auf der anderen Seite heißt zugedreht, dass dann die Welt eben nicht mehr offen ist. Die Welt-offenheit bedeutet aber die unendliche Möglichkeit des Menschen, auf Welt zuzugehen, die Welt selbst zu öffnen. Im Zudrehen verschließt sich der Mensch also total.

Das alles leistet die von der Technik bestellte Wissenschaft. Deswegen ist für Heidegger die moderne Wissenschaft ebenso eine Folge der Technik wie der totale Staat:

„Nicht nur das Lebendige wird in der Züchtung und Nutzung technisch vergegenständlicht, sondern der Angriff der Atomphysik auf die Erscheinungen des Lebendigen als solchen ist im vollen Gang“ (Heidegger WD, 290).

Das Lebendige wird also erstens in der Züchtung technisch vergegenständlicht, was zeigt, dass das Lebendige nicht mehr als solches erfahrbar wird, es ist ja hergestellt oder zu-gedreht. Zweitens, und das ist nochmals eine Radikalisierung und Steigerung der Problematik, wird das Lebendige durch die Atomphysik – letztlich die Spitze der Forschung Heideggers Zeit – selbst zum Ziel, nicht nur durch die Atombombe, sondern auch

durch die friedliche Nutzung der Atomenergie. Zwar soll das Leben dadurch leichter werden, es soll besser, bequemer werden durch die Wissenschaft. In Wirklichkeit aber wird es zur Unrast und Raserei. Weil diese Form des Ersatzes – auch ein Wort, das er gebraucht – eine Beschleunigung des gesamten Lebens darstellt.

In der nächsten Stunde werde ich noch einmal auf diese Wissenschaftskritik Heideggers eingehen und dann zu der frühen Vorlesung über Hermeneutik kommen.

Vielen Dank.

Vorlesung 8

16.12.2003: *Die metaphysischen Voraussetzungen des technischen Denkens; Die Befragung des Lebens im Warum; Der existentielle Zwang zur Interpretation; Der Begriff der ‚Sorge‘.*

Die metaphysischen Voraussetzungen des technischen Denkens

Martin Heideggers Wissenschaftskritik ist radikaler als die der bisher behandelten Autoren. Während diese die Wissenschaftskritik aus geisteswissenschaftlicher Perspektive an den Naturwissenschaften vornahmen, sieht Heidegger das Problem bei allen Wissenschaften, d.h. bei den Geistes- und Naturwissenschaften. Sie sind insgesamt Ausdruck eines neuzeitlichen Denkens, das durch die Technik diktiert wird. Die Wissenschaften sind also Ausdruck, Folge und Umsetzung dessen, was die Technik von ihnen fordert. *Das Wesen der Technik ist nichts Technisches.* Das ist ein bekannt gewordener Satz aus einem Aufsatz von Heidegger.¹ Er bedeutet, dass, was die Technik hervorbringt, motiviert, was sie fordert, nicht von der Art der Technik selbst ist, nichts wissenschaftlich Rationales ist, sondern *irrational*. Heidegger nennt es auch *metaphysisch*. Die Technik ist verbunden mit dem metaphysischen Zusammenhang, dass Wissenschaft grundsätzlich das Leben des Menschen, das *In-der-Welt-sein* des Menschen, erforscht, um es zu vergegenständlichen und eventuell auch zu reproduzieren. Vorstellen, Herstellen, Reproduktion sind metaphysische Voraussetzungen des technischen Denkens, welches Heidegger bereits in der Antike konstituiert sieht, das aber in der Neuzeit eine radikale Änderung oder Verschärfung bekommt. Die Wirklichkeit wird in der Weise behandelt, dass wir sie vorstellen, sicherstellen und herstellen können. Dieser Begriff von Wirklichkeit wird zur Forderung der Technik an die Wissenschaften. Hier beginnt der letzte Akt abendländischer Metaphysik.

Ist also Wissenschaft ein Produkt der Technik und Technik wiederum selbst eine Folge der metaphysischen Grundeinstellung? Dann kann man für den Standpunkt Heideggers von diesem Anfang, von dieser Grundeinstellung her, die Kritik des neuzeitlichen Selbstwissens aufführen und vorstellen. Man kann aber eben auch zeigen, worum es dem Selbstverste-

¹ Heidegger, Martin: „Die Frage nach der Technik (1953)“. In: Heidegger Martin: VORTRÄGE UND AUFSÄTZE. Stuttgart: Neske, 2000, 9f.

hen, dem Dasein selbst, geht, nämlich um das Verstehen von Dasein. Genau darum ging es Heidegger seit dem Beginn seines Schaffens und seiner philosophischen Auseinandersetzung.

Ich stelle Ihnen zunächst noch ein Zitat vor zu dieser Art der Wissenschaftskritik aus dem bereits besprochenen Aufsatz *Wozu Dichter?* Hier sagt er, dass die Atombombe letztlich nur ein Zeichen sei, die Spitze eines wissenschaftlichen Fortschrittes, der insgesamt das Leben bedrohe. Die Atombombe ist Ausdruck des unbedingten Wollens eines Willens zur Macht, welche das Leben insgesamt bedroht:

„Was den Menschen in seinem Wesen bedroht, ist die Meinung, das technische Herstellen bringe die Welt in Ordnung, während gerade dieses Ordnen jede ordo, d.h. jeden Rang in die Gleichförmigkeit des Herstellens einebnet und so im vorhinein den Bereich einer möglichen Herkunft von Rang und Anerkennung aus dem Sein zerstört“ (Heidegger WD, 295)

Was den Menschen bedroht, ist also nicht nur die Atombombe – oder die biologischen Möglichkeiten von denen Heidegger ja auch schon spricht – sondern der Glaube, das technische Herstellen bringe die Welt in Ordnung. Hier liegt ein neues Ordnungsprinzip, ein neuer Glaubensgrundsatz vor.

Dazu ein weiterer Punkt, der dieses Ordnungsdenken stabilisiert:

„Vor allem aber verhindert die Technik selbst jede Erfahrung ihres Wesens. Denn während sie sich voll entfaltet, entwickelt sie in den Wissenschaften eine Art des Wissens, dem es verwehrt bleibt, jemals in den Wesensbereich der Technik zu gelangen, geschweige denn in ihre Wesensherkunft zurückzudenken“ (ebd.).

Das ist eine noch schärfere Kritik. Die Technik verhindert die Einsicht in ihr Wesen. Sie gewährt nicht nur diesen Einblick nicht, sondern sie verhindert ihn sogar und zwar, weil sie sich ganz und gar auf dieses präsentische, gegenwärtige Ordnen eingestellt hat. Sie verhindert damit ihre eigenen Ursprünge zu reflektieren, ihre Wesensherkunft zu bedenken.

Ein weiterer Aufsatz zur Wissenschaftsproblematik und Wissenschaftskritik mit dem Titel *Überwindung der Metaphysik*² findet sich in einer

² Heidegger, Martin: „Die Überwindung der Metaphysik (1936-1946)“. In: Heidegger Martin: VORTRÄGE UND AUFSÄTZE. Stuttgart: Neske, 2000.

Sammlung VORTRÄGE UND AUFSÄTZE. Hier geht es um die Rolle metaphysischer Positionen, wie sie für die Technik maßgeblich sind. Kennzeichen dieser modernen Metaphysik, dieser Metaphysik der Technik, ist, dass sie das Sein nicht mehr bedenkt, dass sie sogar verweigert, das Sein zu bedenken, und in dieser Weise das Sein als etwas Selbstverständliches und etwas Faktisches sieht. Damit verbunden ist eine Verengung des Seins auf Natur (vgl. Heidegger 2000, 73). Dieses Sein im Sinne des Faktischen, d.h. die Natur, ist Gegenstand der Naturwissenschaften. Die Konsequenz dieser Verengung des Seins auf das Faktische ist die den Naturwissenschaften gegenübergestellte Konzeption von Vernunft und Freiheit des Willens. Beides sind Erscheinungen einer Auslegung des Seins, d.h. der Auslegung des Seins als Natur auf der einen Seite und als Ergänzung dazu die Auslegung des Seins als Freiheit und Vernunft auf der anderen Seite. Für Heidegger sind das Folgen einer Verengung des Seinsbegriffes in dem Sinne, dass Sein als Existenz, als Faktisches, als bloßes *Vorhandensein*, gedacht wird. Das heißt, die Verengung des Seinsbegriffes provoziert ein Komplement, nämlich das *Sollen*, das nicht zur Natur gehört und welches man der Natur gegenüberstellt.

Hierzu das Zitat:

„Der Natur werden die Vernunft und die Freiheit gegenübergestellt. Weil die Natur das Seiende ist, wird die Freiheit und das Sollen nicht als Sein gedacht“ (Heidegger 1954 73).

Das Sein und das Sollen müssen getrennt sein und getrennt werden. Das ist ein Grundsatz, dem auch Kant verpflichtet war.

„Es bleibt bei dem Gegensatz von Sein und Sollen, Sein und Wert“ (ebd.).

Beides aber ist das Ergebnis einer Auslegung des Seins als Wirklichkeit, als faktisches Sein.

Man könnte sagen, dass Heidegger hier gleichsam der eigenen Partei in den Rücken fällt. Denn die Kritik, die immer von der Hermeneutik an die Naturwissenschaften heran getragen wurde, besteht ja darin, dass die Werte bzw. das Sollen gerade nicht auf die Weise des Faktischen dargestellt werden können, sondern dass sie etwas davon Unterschiedliches sind und es dazu eben einer eigenen Methode – der Hermeneutik – bedarf. Für Heidegger ist das bereits Ausdruck eines völlig verengten Seinsbegriffes, der das Sein als faktisches, bloßes Vorhandensein nimmt. Die Kri-

tik, die für ihn die Hermeneutik, die geisteswissenschaftliche Methode, an der Naturwissenschaft übt, ist hoffnungslos unterlegen und wird auch kein Chance haben, ihren Anspruch geltend zu machen und sich durchzusetzen, weil sie sich selbst dieser Verengung der Seins-Auslegung unterstellt. Für Heidegger ist eine Lösung nur in einer völlig neuen, tieferen Hermeneutik zu finden. Diese hat er in der Tat in den frühen Vorlesungen entwickelt, auf die ich jetzt eingehen möchte. In dieser Phase seines Schaffens bis hin zu seinem Hauptwerk SEIN UND ZEIT versucht er die Grundlegung einer Hermeneutik des Daseins, die sich ganz von dem Streit zwischen Geistes- und Naturwissenschaften, der ja geradezu Ausdruck dieser Seinsvergessenheit war, absetzt. Ich möchte auf zwei Vorlesungen näher eingehen.

Die Befragung des Lebens im Warum

Zunächst eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1921/22 mit dem Titel PHÄNOMENOLOGISCHE INTERPRETATIONEN ZU ARISTOTELES. Hier macht sich schon Heideggers eigenwillige Form und Lesart anderer Philosophen deutlich. Worin liegt für Heidegger die Bedeutung von Aristoteles? Für Heidegger ist Aristoteles ein wichtiger Zeuge des Ursprungs abendländischen Denkens. Wie schätzt Aristoteles die Grundkategorien ein? Wie werden von ihm die Grundlagen des Denkens gedacht? Aristoteles hat im *Organon* über die Kategorien gesprochen. Die Kategorien bezeichnen die Art und Weise, wie sich das Denken ordnet und ausrichtet. Die Kategorien des Denkens – das Warum, das Wo, das Wie, das Wohin – sind für Heidegger nicht vom Himmel gefallen, sondern als Grundlagen des Denkens Ausdruck eines metaphysischen Willens, eines metaphysischen Bedürfnisses. Was aber wird eigentlich gedacht, wenn wir auf die Weise der Kategorien die Welt befragen? Was passiert da eigentlich? Natürlich wollen wir etwas über die Welt wissen, wir wollen etwas Faktisches erfahren. So fragen wir z.B. nach der bekanntesten Kategorie, dem *Warum*. Was wird damit befragt? Heidegger sieht in dieser Befragung nicht nur eine Befragung der Dinge, sondern – das ist eben die metaphysische Grundlage des Ganzen – eine Befragung des Lebens selbst, des Daseins selbst. Es werden nicht nur die Dinge als solche befragt, sondern sie werden darauf hin befragt, welche Rolle sie im Leben spielen.

Heidegger sagt hier in dem Abschnitt *Grundkategorien des Lebens*:

„Die intransitiv-verbale Bedeutung *leben* expliziert sich, konkret gegenwärtig, 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 diesem scheinbar nur gelegentlich aufgerafften und aufgezählten präpositionalen Ausdrücken, fixieren wir mit dem Terminus *Welt*“ (Heidegger PhI, 85).

Wenn wir *leben* sagen, dann hat dieses *leben* immer eine intransitive Ausrichtung und Bedeutung. In dieser intransitiven Form drückt sich die Welt implizit aus. Hier bildet sich ein Sinnzusammenhang zwischen *Leben* und *Welt*, der bezeichnet oder verstanden, ausgelegt und interpretiert wird. Dieser Zusammenhang zwischen *Leben* und *Welt* zeigt also eine Verknüpfung dieses *Lebens* mit der *Welt*. Eine Verbindung, die nicht beliebig ist. Diese kann zwar vielfältige, – wie er hier sagt – *zufällig aufgegraffte* Formen haben, aber die Verbindung selbst von *Leben* und *Welt* in diesem intransitiven Lebensbegriff ist nicht beliebig, sondern sie ist zwingend, denn *Leben* *muss* sich immer auf irgendeine Weise weltlich auslegen.

Der existentielle Zwang zur Interpretation

Dieser Zwang, den er hier anspricht, ist das kategoriale Zwingen im Verstehen. Die Kategorien zwingen das Verstehen, die *Welt* im Sinne des *Warum* usw. zu befragen. Das Zwingende der Kategorien kommt aus dem Zusammenhang, den das *Leben* mit der *Welt* hat. Es muss diesen Sinnzusammenhang konkret bestimmen und auslegen. Ich lebe nicht einfach so, sondern ich lebe immer in irgendeiner Bedeutung, in einem Zusammenhang mit der *Welt*, und in dieser Verbindung ist schon eine Auslegung des *Lebens* auf *Welt* hin zu finden. Das ist die kategoriale Bedeutung, das Zwingende in der Auslegung. Die Auslegung ist dem kategorialen Zwang unterstellt. Das hätte eben auch Aristoteles schon so verstanden, weil er auf dieses zwingende Verständnis hinweist und dieses Zwingen zum Ausdruck bringt. Heidegger gibt sich damit aber längst noch nicht zufrieden. Dieses Zwingen in den Kategorien ist nicht nur ein logisches Zwingen, sondern hier kommt noch ein anderer, viel grundsätzlicher, existenzieller Zwang zum Ausdruck, nämlich die Notwendigkeit der *existentiellen Bekümmernng*.

So sagt Heidegger hier:

„*Kategorie* ist interpretierend und ist nur interpretierend, und zwar das faktische *Leben*, angeeignet in existenzieller Bekümmernng. Wenn sich die Grundkategorie *Welt* in einer Hinsicht näher bestimmt,

so vollzieht sich diese Bestimmung kategorial, in neuen Kategorien, die erwachsen und erfahrbar werden im Interpretationsvollzug der im faktischen Leben, für es und aus ihm sich vollziehenden Interpretation. Kategorien kommen nur zum Verstehen, sofern das faktische Leben selbst zur Interpretation gezwungen wird“ (Heidegger Phi, 87).

Sie sehen, das ist eine ganz neue Formulierung des Interpretationsgedankens! Interpretation hat es natürlich auch bei Droysen oder bei Dilthey gegeben, wo schon das Leben in dieser Weise als Verstehensgrundlage eine Rolle spielt. Sie erinnern sich! Vor allem bei Dilthey geht es darum, nicht mehr bloß Texte auszulegen oder irgendwelche Zusammenhänge in ihnen zu deuten, sondern das Leben selbst zur Auslegung bereit zu legen und die Auslegung auf das gesamte Leben zu beziehen. Aber die Tatsache, dass eben diese Ausrichtung der Interpretation auf das Leben nicht nur eine *Methode* oder vielleicht sogar eine intellektuelle Spielerei, sondern wie hier bei Heidegger ein *Zwang* ist, das ist völlig neu und von Dilthey oder gar Droysen überhaupt nicht so gesehen worden. Zwar überschlägt Dilthey nachts im Bett sein Leben, welche Projekte noch zu verwirklichen wären und welche nicht, und auch das besitzt vielleicht einen zwanghaften Charakter. Das betrifft aber höchstens die psychischen Begleitumstände, keinesfalls die Methode. Bei Heidegger wird der Lebensbegriff noch einmal viel radikaler gedacht und die Interpretation als *Zwang* verstanden. Leben ist nicht einfach dieses *Vor-sich-hin-Leben*, bei dem man sich darüber Gedanken machen kann oder nicht, bei dem man im Falle von Schlaflosigkeit vielleicht einmal sein Leben überschlägt, sondern *Leben muss sich verstehen*. Es gibt keine andere Alternative. Ich kann nicht einfach einmal kurz damit aufhören, mich selbst zu verstehen. Das ist für Heidegger nicht möglich. Das Leben muss sich ununterbrochen verstehen und auslegen. In diesem *Muss* drückt sich die Hermeneutik des Daseins aus. Ich muss das Dasein verstehen, sonst kann ich dieses Dasein nicht leben. Ohne Verstehen kein Leben.

Heidegger sagt dann auch:

„Dieses Zwingen ist nicht ein ungebührendes Aufzwingen in der Gewalt und Willkür einer wurzellosen, fremden Ordnung und Systematik, Typisierung und dergleichen, sondern ist vom faktischen Leben selbst *in der Darbung* noch gefordert [...], und ist, was es eigentlich ausmacht“ (Heidegger Phi, 87).

Dieses Zwingen kommt nicht von einem externen Zwang, den wir dann natürlich auch haben – Sie erinnern sich, was ich über die Technik gesagt habe! –, wenn eine Auslegung als maßgebliche festgestellt wird und mehr oder weniger als die Verbindliche gilt. Der Zwang kommt schon dadurch zustande, dass das Leben von sich selbst her nicht ausgelegt ist, nicht verständlich ist, noch nicht klar und festgelegt ist. Man weiß nicht, was man tun soll, ohne dass man das Leben zunächst einmal versteht. Leben versteht sich nicht von sich her.

Insofern sind die Kategorien für Heidegger

„[...] nichts Erfundenes oder eine Gesellschaft von logischen Schemata für sich, *Gitterwerke*, sondern sie sind in ursprünglicher Weise *im Leben selbst am Leben*; am Leben daran, Leben zu *bilden*“ (Heidegger PhI, 88).

Kategorien sind keine Gitterwerke, keine logischen Netze. Vielleicht sind sie das in der Logik, aber sie sind das nicht ursprünglich; ursprünglich sind sie Formen der Selbsterhaltung, im Leben selbst am Leben zu bleiben. Heidegger wird diesen Zwang zum Verstehen später in SEIN UND ZEIT als *In-der-Welt-sein* systematisieren.

Diese frühen Vorlesungen waren spektakulär und es gibt ja, oder gab noch bis vor kurzem, Zeitzeugen wie Hans-Georg Gadamer, der an diesen Vorlesungen teilgenommen hat und von diesem Stoff, von dieser Neuheit auch in der Diktion, die Heidegger gefunden hat, fasziniert war. Gadamer war dann aber – dass muss man sich in Erinnerung rufen – von dem späteren Werk SEIN UND ZEIT enttäuscht, weil dieses spätere Werk gerade dadurch, dass es sehr stark in eine Art Systematik hineinging, so etwas den Faden, den Lebensnerv dieses Gedankens zu verlieren schien bzw. man muss ihn sich dort mühselig wieder erarbeiten. In den frühen Vorlesungen ist das alles noch präsenter. Hier hat Heidegger in gewisser Weise *gezaubert*, weil er der Interpretation eine völlig neue Aufgabe gezeigt hat, nämlich das Grundsätzliche des Lebensvorganges zu verdeutlichen. Interpretation ist keine Zutat zum Original, sondern der originale Lebensvorgang selbst, der sich im Zwang zur Interpretation zeigt. Dasein ist an sich leer und *muss* ausgelegt werden, *muss* sich verstehen.

Der Begriff der ‚Sorge‘

Aber nicht nur die primäre Auslegung, sondern auch die Wiederholung beeinflusst das Verstehen. Durch die Wiederholung wird für Heidegger

ger die Interpretation immer einfacher. Das sind wiederum auch Ansätze, die wir in bei den Anfängen der Hermeneutik gefunden haben. Erinnern Sie sich an Schleiermacher! Durch die Wiederholung wird Sprache konstituiert, sie wird einfacher, sie wird auch genauer, sie wächst in dieser ständigen Wiederholung des alltäglichen Geredes. So ist es auch bei der Auslegung des Lebens. Die ständige Auslegung des Lebens führt zu einer Vereinfachung, zu einer Klarheit darüber, um welchen Sinnzusammenhang es im Leben geht. Der Charakter der Interpretation ist demnach in der *Sorge* zu finden. Die Sorge ist für Heidegger das Leitmotiv der Interpretation. Die Sorge führt das Dasein auf seine Bedeutsamkeit. Die Sorge ist die grundsätzliche Form der Auslegung, die Kategorie aller Kategorien, sie ist der Zwang innerhalb der Kategorien, dasjenige, was die Kategorien zum Verstehen zwingt. Die Sorge zwingt zum Verstehen, zum Bekümmern des Eigenen. Sorgen für und um etwas, sorgend von etwas zu leben, das sind Interpretationsformen, in denen sich das Dasein konstituiert.

Dazu noch Zitat aus dieser Vorlesung:

„Worauf und warum das Sorgen ist, *woran* es sich hält, ist zu bestimmen als *Bedeutsamkeit*“ (Heidegger PhI, 90).

Das Ziel dieses Sorgens, dieses Auslegen, dieser Interpretation, ist zu bestimmen als Bedeutsamkeit:

„Bedeutsamkeit ist eine kategoriale Determination von Welt. Die Gegenstände einer Welt, die weltlichen, welthaften Gegenstände sind gelebt im Charakter der Bedeutsamkeit“ (Heidegger PhI, 90).

In der Bedeutsamkeit schwingt das konkrete *Worum* der Dinge als das existenzielle *Worum* immer mit. Die Bedeutsamkeit öffnet nicht nur den Blick für das, was wirklich konkret logisch bewusst wird, für das Faktisch-Logische, sondern erlaubt auch den Blick hinter die Kulissen, in die existentielle Motivation. Auch wird von Heidegger anhand des existenziellen Faktors der Bedeutsamkeit die ideologische oder metaphysische Tendenz abgelesen.

Eine weitere Vorlesung, die in diesem Zusammenhang steht, ist von Heidegger im Sommersemester 1923 gehalten worden und trägt den Titel ONTOLOGIE – HERMENEUTIK DER FAKTIZITÄT.

Er sagt hier:

„Im Titel der folgenden Untersuchung ist Hermeneutik nicht in der modernen Bedeutung und überhaupt nicht als noch so weit gefasste Lehre von der Auslegung gebraucht. Der Terminus besagt vielmehr im Anschluss an seine ursprüngliche Bedeutung eine bestimmte Einheit des Vollzugs des hermeneuein, des Mitteilens, d.h. des zu Begegnung, Sicht, Griff und Begriff bringenden Auslegens der Faktizität“ (Heidegger HdF, 14).

Heidegger ist hier schon viel sicherer geworden, denn die existenzielle Bedeutung der Kategorien als Zwang des Besorgens hat ihn dazu gebracht, die Hermeneutik zum Fach dieser Tiefenauslegung zu machen. Das wird er übrigens nicht weiterführen. Der Begriff *Hermeneutik* taucht in SEIN UND ZEIT kaum mehr auf, er war ihm dann letztlich doch zu stark mit dem verwoben, womit man ihn verbindet, nämlich mit konkreter Textauslegung. Für die Daseinsauslegung, für die Analyse des Alltäglichen fand er dann denn Begriff *Daseinsanalytik* angemessener. Hier aber, in der frühen Vorlesung, heißt es noch Hermeneutik und nicht Daseinsanalytik, aber es ist von der Sache her bereits das Verstehen von Dasein wie auch in der vorher von uns behandelten Vorlesung. Es geht nicht um Texte, nicht um Textauslegung, sondern es geht darum, dass ein Verstehen des Menschen herausgestellt wird, welches zum Grund, zur Basis des menschlichen Daseins selbst gehört. Also kein Gerede über das Dasein abseits von den Nöten des Daseins, vielleicht am Abend bei einer Zigarre und Whiskey, sondern der Zwang des alltäglichen Seins, sich verstehend zu realisieren.

Vielen Dank.

„Grundzüge der Hermeneutik“

Vorlesung 9

13.01.2004: Hermeneutik als Theorie von Wissenschaft und Technik; Der Prozess des Verstehens im Vorsprung; Die Seinsgewissheit als ursprünglicher Text; ‚Gerede‘ über ‚Dasein‘; Hermeneutik in Heideggers ‚Sein und Zeit‘; Gelingendes oder misslingendes Leben; Die Flucht des Daseins vor sich selbst.

Hermeneutik als Theorie von Wissenschaft und Technik

Das Problem, das uns immer wieder beschäftigt, liegt in der vielfältigen Bedeutung der Hermeneutik. Hermeneutik ist eine Methode der Textinterpretation, der Auslegung von Schriften und Gesetzen, hat aber auch mit der Abgrenzung der Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften zu tun. Nicht zuletzt ist die Hermeneutik auch zu einer Methode geworden, das alltägliche Leben daseinsanalytisch zu erschließen. Dies war vor allem die Leistung von Martin Heidegger. Sein Ansatz hat ihn dahin geführt, das *Wesen* von Wissenschaft überhaupt bestimmen zu können. Wissenschaft, als Teil des menschlichen Daseins, ist eine Form der Erschließung dieses Daseins und leitet sich insofern von der Technik ab. Technik aber, als moderne Technik, ist auch zu einer Bedrohung des Menschen geworden. Diese Einsichten Heideggers geben der Hermeneutik ein weiteres Aufgabenfeld, nämlich Theorie der Wissenschaft und Technik zu sein.

Heideggers Philosophie im Rahmen einer Hermeneutik-Vorlesung vorzutragen, ist mit einem gewissen Bedarf an Erklärung verbunden, weil er den Begriff *Hermeneutik* kaum verwendet. Eigentlich wird er nur zu Beginn seines philosophischen Schaffens, vor allen Dingen dann in der Vorlesung ONTOLOGIE – HERMENEUTIK DER FAKTIZITÄT von 1923 aufgegriffen. Diese Vorlesung habe ich Ihnen das letzte Mal kurz vorgestellt. Hier ist ganz offenbar der Ausgangspunkt für seine Methode zu finden. Diese Methode will Heidegger zu einer ganz grundsätzlichen Methode nicht nur der Geisteswissenschaften, sondern überhaupt der Daseinsauslegung, des *Sich-Verstehens* des Menschen, machen. Wie ich ja schon mehrfach ausgeführt habe, expandiert die Hermeneutik seit Schleiermacher in der Weise, dass ihre Quellen immer umfänglicher und vielfältiger werden. Bei Heidegger ist in der Tat der Punkt erreicht, an dem die Hermeneutik zur umfassenden Methode des menschlichen *Sich-Wissens* und Weltwissens wird. Damit ist Hermeneutik nicht nur eine wissenschaftlich Methode, nicht nur eine Form der wissenschaftlichen Besinnung und der

wissenschaftlichen Untersuchung, sondern die Art und Weise, wie der Mensch sich und die Welt überhaupt versteht. Damit wird die Hermeneutik zur Grundlagenwissenschaft, die alle Wissenschaften, d.h. Geistes- und Naturwissenschaften, vor das Tribunal der Wissenschaftskritik bringt. Ich habe Ihnen letzte Stunde diese Wissenschaftskritik in Heideggers Spätphilosophie vorgestellt, um die eigentliche Stoßrichtung seines Ansatzes aufzuzeigen.

Der Prozess des Verstehens im Vorsprung

Hermeneutik ist für Heidegger in erster Linie die Art und Weise, wie der Mensch sich selbst versteht. Das ist der Grundzug dieser frühen Vorlesungen die zur Basis seines Hauptwerkes SEIN UND ZEIT von 1927 werden. Doch zunächst noch einige Zitate aus der Vorlesung ONTOLOGIE – HERMENEUTIK DER FAKTIZITÄT von 1923.

Er sagt hier:

„Grundfraglichkeit in der Hermeneutik und ihres Absehens: Der Gegenstand. Dasein ist nur in ihm *selbst*. Es ist aber als das *Unterwegs* seiner zu *ihm!* Diese Seinsart der Hermeneutik ist nicht wegzubringen, künstlich, ersatzmäßig zu behandeln. Dem ist entscheidend Rechnung zu tragen. Es drückt sich darin aus, wie der *Vorsprung* zu nehmen ist und allein genommen sein kann. Vorsprung nicht ein Ende setzen, sondern gerade dem *Unterwegs* Rechnung tragen, es freigeben, aufschließen, das *Möglichsein* festhalten“ (Heidegger HdF, 17).

Das sind zwar nur stichwortartige Bemerkungen bzw. elliptische Sätze, aber gerade dieser Abschnitt bringt fast Heideggers ganze Einschätzung der Hermeneutik zum Ausdruck.

Zunächst einmal ist es die Selbstgegebenheit des Daseins, bevor sie überhaupt zur Wissenschaft wird, die in der Hermeneutik ausgelegt wird. Das *Da* des Seins ist vorwissenschaftlich gegeben, es ist der Gegenstand schlechthin, die Faktizität bzw. die nicht weiter reduzierbare Tatsache, *da* zu sein. Das ist der Gegenstand alles Wissens. Das *Da* ist aber kein festes Datum, sondern ein *Unterwegs*, ein Prozess, in dem Dasein sich selbst inhaltlich durchsichtig wird. Das *Da* wird also in einer Art reflexivem Prozess sich selbst durchsichtig und dieses sich selbst Durchsichtigwerden des *Da* im Unterwegssein zur Selbsterkenntnis kann sich selbst durchdringen, bringt sich letztlich selbst in ein Verständnis zu sich. Dabei kommt nun allerdings ein Abstand zu sich zustande. Es ist etwas gegeben, nämlich das *Da*. Und im gleichen Augenblick wird auch das *Da* erschlossen.

sen – das ist der Prozess des Verstehens als *Vorsprung*. Im *Vorsprung*, man könnte das auch sagen im *Vorurteil*, haben wir immer schon ein Wissen um dieses *Da*, welches dann in der Auslegung weiter erschlossen wird. Das *Da* besitzt, weil es letztlich unhinterfraglich ist, schon eine Art Selbstevidenz. In diesem *Unterwegs*, diesem *Vorsprung*, der durch das Dasein im Wissen gegeben ist, ist eine Art Dynamik gesetzt. Diese Dynamik bezeichnet Heidegger hier und später auch als *Möglichkeitsein*.

Auch hier haben Sie den hermeneutischen Zirkel! Der hermeneutische Zirkel besteht jetzt nun allerdings nicht darin, dass ich irgendeinen Text habe und in diesen Text dann mein Vorwissen hinein gebe, in dem Sinne, dass ich mit einer ganz bestimmten Erwartung und Vorbildung an einen Text herantrete und mir diesen Text dann aneigne, sondern ich gehe in dieses *Da* hinein, dass mir als *Vorsprung* schon gewärtig ist. *Mein Text ist bei Heidegger das Da des Seins*.

Die Seinsgewissheit als ursprünglicher Text

Die Gewissheit, zu sein, ist der ursprüngliche Text, der in der Hermeneutik des Daseins gelesen und ausgelegt wird. Das Leben ist für Heidegger in dieser Frühphase seines Schaffens ein Text oder besser: eine Geschichte, die es auszufüllen gilt. Das ist wirklich etwas grundsätzlich anderes als bei Dilthey. Zwar war auch für Dilthey die Hermeneutik über einen literarischen Text grundsätzlich mit dem Erlebnis befasst, und bot insofern schon Zugriff auf das Leben selbst, bei Heidegger aber spielt der Text keine Rolle mehr, weil das Leben selbst der Text ist. Es geht jetzt nicht mehr um einen bloßen Text, es geht um dieses Leben und darum, dass dieses Leben selbst einen Text darstellt, in dem ganz bestimmte Themen behandelt und eine ganz bestimmte Thematik durchgespielt werden müssen.

Die hauptsächliche Vorgabe hier ist die *Sorge*, das *Bekümmern-müssen*, als eine hermeneutische Angelegenheit. Es geht dabei nicht darum, etwa etwas Warmes anzuziehen, wenn es kalt ist. Das wäre schon die praktische Umsetzung. Aber vor dieser Umsetzung müssen wir uns darum kümmern, dieses *Da* auszulegen. Darum geht es zuerst. Das schließt an das an, was wir letzte Stunde gesehen haben, dass Heidegger die Kategorien von Aristoteles in dem Sinne auslegt, dass diese Kategorien uns zwingen zu verstehen. Das ist der Zwang der Kategorie in Heideggers übertragener Auslegung dieses griechischen Terminus. Wir sind gezwungen auszulegen! Wodurch? Dadurch, dass wir selbst in diesem Leben in solch einem Zirkel befangen sind und sehen müssen, wie wir das Dasein

realisieren, in den Griff bekommen. Die Sorge ist die Grundvorgabe. Sie ist das, was in diesem Zirkel vorgegeben ist.

Aus dieser Situation, *da* zu sein, müssen wir gemäß Heidegger irgendetwas machen, wir müssen sie gestalten, sie auslegen. Dieser Zwang ist die *Sorge*. Das Verstehen beginnt nun aber nicht am Nullpunkt, sondern greift dabei auf das, was uns kulturell überliefert ist. Heidegger fasst dies unter dem Begriff des *Man*. Dasein ist hier immer schon ausgelegt: *Man* versteht es so und so, es gibt dieses und jenes Vorverständnis davon, was man zu tun habe, was man zu unterlassen habe, wie man etwas zu sehen habe, was man anzuziehen habe usw. Mit diesem Vorverständnis setzt man sich auseinander auf die Art und Weise, dass man etwas Bestimmtes ablehnt oder sich ganz und gar in die Sache hinein begibt.

Die Art und Weise, wie ich mit dem *Man* umgehe, ist letztlich auch ausschlaggebend für Heidegger, d.h. ob in diesem Umgang das Dasein *eigentlich* oder *uneigentlich* gestaltet wird. Aber das ist ein Punkt der Daseinsanalytik, auf den ich nicht eingehen will. Mir geht es hier vor allem darum, dass Sie den hermeneutischen Zirkel, erkennen.

„Gerede“ über das „Dasein“

Heideggers Hermeneutik geht von folgenden Voraussetzungen aus: Wir leben immer in Vorurteilen, wir müssen uns mit diesen Vorurteilen als Vorurteile auseinandersetzen, auch wenn sie scheinbar wissenschaftlich exakt sind. Das gilt für alle Wissenschaften, also auch für die Naturwissenschaften. Letztlich müssen auch diese sich selbst hinterfragen und wo sie kreativ sind, findet diese Hinterfragung auch statt, kommt es zu so genannten Paradigmenwechseln.

Noch ein Zitat zu diesem Vorurteilshaften im Dasein:

„Das Dasein hat seine *Öffentlichkeit* und seine Sicht, das Dasein bewegt sich (Grundphänomen) in einer bestimmten Weise des Redens von ihm selbst, das *Gerede* (Terminus). Dieses Reden ‚von‘ ihm selbst ist die öffentlich-durchschnittliche Weise, in der das Dasein sich nimmt und behält. Es liegt im Gerede eine bestimmte Vorauffassung, die das Dasein von ihm selbst hat. Das leitende ‚als was‘, in dem es ‚sich‘ anspricht. Dieses Gerede ist sonach das Wie, in dem Dasein selbst eine bestimmte *Ausgelegtheit* seiner selbst zur Verfügung hat. Diese Ausgelegtheit selbst ist nicht etwas, was dem Dasein nachgetragen, von außen angehängt, aufgeklebt wäre, sondern etwas, zu dem

das Dasein von ihm selbst her gekommen ist, woraus es lebt, wovon es gelebt wird“ (Heidegger HdF, 31).

Das Gerede ist ein Vorverständnis, in das man hineingeboren wird und in das man auch immer wieder neu gerät. Jedes Szenario hat schon sein Gerede. Das *Gerede* – dieses Wort klingt natürlich abfällig. Aber Heidegger will es in erster Linie ganz neutral verstanden wissen als Zusammenhang der Rede – wie Gebirge für ihn der Zusammenhang der Berge ist. Heidegger spielt gerne mit solchen Begriffen, die neutral sein sollen, aber im Grunde doch sehr stark werten. So ist es auch hier.

Es bleibt also letztlich nichts anderes übrig, als sich dem Gerede auszuliefern, man hat keine andere Wahl. Das Selbstverständnis liegt zwar in der Selbstbetrachtung, aber zum Verstehen hat dieses Ich erst einmal nur das Gerede zur Verfügung, wo nicht nur über mich, sondern über das *Dasein geredet* wird, über das, was man eben tun und lassen soll. Das sind Formen der Auslegung des Daseins, welche – und das ist die negative Bedeutung, die hier durchschimmert – natürlich dem eigentlichen Anspruch des Selbstverständnisses nicht gerecht werden. Aber ohne Gerede geht es nicht. Das Gerede ist immer der Ausgangspunkt. Die meisten machen dann mit dem Gerede mit. Andere wollen sich aus dem Gerede heraushalten. Man kann sich aber nur aus dem Gerede heraushalten, wenn man erst einmal verstanden hat, dass man im Gerede steckt. Der erste Schritt ist also diese Einsicht hinsichtlich des Geredes. Erst dann kann man sehen, was an diesem Gerede eigentlich so verstellend ist.

Die negative Art und Weise dieser Ausgelegtheit ist auch eine Eigentümlichkeit von Heidegger. Nicht nur, dass wir es in dieser Hermeneutik mit dem *Besorgen* als Grundstruktur zu tun haben, sondern das Gerede ist die Basis des *Sich-Verstehens*. Letztlich ist also ein vollständiges *Sich-Verstehen* nur in der Weise der Durchdringung des Geredes möglich. Das bedeutet, dass man diese Maske – er spricht in dieser Vorlesung in der Tat davon, dass sich das Dasein hinter der Maske des Geredes versteckt (vgl. Heidegger HdF, 32), – herunter nehmen muss, und zwar verbunden mit allen Nachteilen, die das mit sich bringt. Im Gerede ist man irgendwie aufgehoben, zuhause. Das Verlassen dieser Sicherheit dagegen, das Verlassen einer Zugehörigkeit und das Finden des eigenen Verständnisses sind Kraftakte.

Wie Sie sehen können, ist Hermeneutik in den frühen Vorlesungen Heideggers sehr präsent, nicht nur in denjenigen, die ich mit Ihnen behandelt habe, sondern auch beispielsweise in der Vorlesung *Grundprob-*

leme der Phänomenologie von 1919/20.¹ Ich möchte heute allerdings noch auf Heideggers Hauptwerk SEIN UND ZEIT zu sprechen kommen.

Hermeneutik in Heideggers ‚Sein und Zeit‘

Es wird immer gesagt, die hermeneutische Diskussion finde in den Paragraphen 31–33 von SEIN UND ZEIT statt. Das sind diejenigen Paragraphen, in denen das Verstehen behandelt und selbst zum Thema wird. Wenn Sie sich diese Paragraphen einmal anschauen, dann werden Sie sehen, dass hier das von uns schon Behandelte vertieft wird, es wird sprachlich ausgefeilt in dieser eigenen Sprache, die Heidegger in SEIN UND ZEIT entwickelt hat.

In Paragraph 31, *Das Da-sein als Verstehen*, wird von Heidegger jener Zirkel behandelt, der zum Ausdruck bringt, dass das Dasein sich einerseits als *Da* gegeben ist, sich auf der anderen Seite aber aus dem Sein heraus versteht und auf ein Projekt, einen Plan hin entwerfen muss, d.h. selbst Entwurf ist. Das *Da* ist als solches nicht sinnträchtig oder sinnstiftend, sondern wird es erst in der Entwicklung, in der Ausgestaltung des Daseins im Entwurf. Das ist letztlich nichts anderes, als auch schon Dilthey gesagt hatte, nämlich dass immer der Lebenszusammenhang eine Rolle spielt und Sinnstrukturen nicht erfassbar sind, wenn man die Person als solche nimmt, sondern erst, durch das Erfassen des Lebens der Person. Welche Ziele hat diese Person in ihrem Leben verfolgt usw.? Das ist in der Tat hier nichts Neues.

In Paragraph 32, *Verstehen und Auslegung*, kommt Heidegger dann auf die Welt zu sprechen. Hier geht es darum, wie das Verstehen ein *als ...*, ein *Verstehen-als*, eine Analogie, bildet, wie also Welt immer auf diese Art und Weise eines solchen *als ...* verstanden wird und in diesem *als ...* der *Bewandtniszusammenhang*, der ganze Zusammenhang der weltlichen Bezüge, auftaucht. Die Dinge sind ja nicht einfach Gegenstände, sondern Dinge haben eine Bedeutung. Zum Beispiel hat dieses Pult hier vor mir die Bedeutung, dass man an ihm stehen und Bücher ablegen kann. Das hat Heidegger den *Zeugzusammenhang* genannt.

Die Dinge erscheinen zunächst einmal als *Zeug*. In diesem ganzen *Zeugzusammenhang* der Dinge taucht *Bewandtnis* auf, also letztlich die Verwendung der Dinge. Für uns Europäer ist diese Erscheinung des Pults

¹ Heidegger, Martin: GRUNDPROBLEME DER PHÄNOMENOLOGIE. Martin Heidegger Gesamtausgabe, II, Abteilung Vorlesungen, Band 58, Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.

eindeutig. Wenn jetzt jemand aus Afrika hereinkäme – Heidegger selbst hat dieses Beispiel in einer Vorlesung gebracht² –, der noch nie solch ein Pult gesehen hat, dann wüsste er unter Umständen nicht, was das überhaupt für eine Gegenstand ist. Der Bedeutungszusammenhang kommt durch den Umgang mit den Dingen zustande. Aus diesem Bedeutungszusammenhang kann sich das Dasein nicht einfach ausblenden, es versteht sich stets mit, so dass Verstehen immer zirkulärer Art ist.

Auch dieser Paragraph 32 ist nicht so innovativ, was die Hermeneutik angeht. Eine Sache ist aber doch sehr wichtig. In diesem ganzen Sinnzusammenhang, in dem uns Welt aufleuchtet, in dem wir uns selbst erfassen und durch den wir durch das Gerede hindurchmüssen, geht es ja um etwas ganz Bestimmtes. Das Leben ist nicht nur ein Ablauf von Geschehnissen, sondern es geht um dieses Leben selbst. Das Leben *thematisiert sich selbst* in diesem Sinnzusammenhang. Der Gedanke ist zwar auch schon bei Dilthey zu finden, aber er wird hier ebenfalls radikalisiert: Indem sich das Leben selbst thematisiert, stellt sich nämlich die Frage – ich sage es jetzt einmal unheideggerisch – des *gelingenden* oder *verfehlenden* Lebens. Was ist angemessen und was ist unangemessen an dem, was ich aus meinem Leben mache? Dann sind wir bei der Frage, inwieweit der Einzelne aus diesem Zusammenhang des Geredes, des *Man*, überhaupt herauskommen kann und inwieweit er in diesem *Man* gefangen ist. Die Frage ist also: Was hält in diesem *Man* fest und was eröffnet die Möglichkeit, aus diesem Gerede herauszukommen? Das ist etwas, was ich aus dem Leben selbst erschließen muss. Was an diesem *Man* so verfehlend, so – man kann ja durchaus sagen – falsch ist, das muss sich in der Selbstausslegung zeigen.

Gelingendes oder misslingendes Leben

Hier sind wir nun bei der Grundthematik von Heidegger angelangt. Das ist Heideggers innovativer Beitrag zur Hermeneutik: Es gibt eine innere Gewissheit, die sich zunächst aus den Fragen ergibt, ob man das Leben verfehlen oder ob man es treffen kann. Es kann gelingen, es kann aber auch misslingen. Woran hängt das? Es hängt daran, dass das Leben thematisiert wird. Wie wird es denn thematisiert? Wann komme ich denn wirklich in meiner Selbstausslegung auf den Punkt? Wann bin ich wahr-

² Vgl. Heidegger, Martin: ZUR BESTIMMUNG DER PHILOSOPHIE. Martin Heidegger Gesamtausgabe, II, Abteilung Vorlesungen, Band 56/57, Frankfurt am Main: Klostermann, 1999, hier 71-72.

haftig? Es geht also um die wahrhaftige Selbstausslegung, weil es in der Auslegung des Daseins auch Fehlinterpretationen geben kann.

Was sind nun die Kriterien, die die Interpretation des Lebens und damit das Leben selbst gelingen lassen? Gelingendes Leben – das kann man gar nicht oft genug sagen – ist gelingendes Interpretieren. Es gibt in dieser Auslegung eine Tendenz, die Heidegger *Flucht vor dem Leben* nennt, d.h. eine Tendenz, sich der Konfrontation mit dem eigentlichen Thema zu entziehen. Das passierte auch in den bisherigen Ansätzen der Hermeneutik. Es gibt aber einen *Anspruch* im Verstehen. Dieser Anspruch ist die Ganzheit des Lebens, bei dem der Einzelne sein gesamtes Leben in den Blick nimmt. Dieser Anspruch wird verfehlt, wenn man etwa so tut, als würde man z.B. ewig leben, als wäre das Leben unendlich, als würde man nicht krank werden und sterben, als könne man ewig jung bleiben. Das sind Beispiele solcher Verfehlungen. Was hier aus dem Blick gerät, ist die Ganzheit des Lebens.

Die Flucht des Daseins vor sich selbst

Wenn also Leben ausgelegt wird, dann müssen notwendig die Grenzen des Lebens immer im Blick bleiben. Aber diese Grenzen sind unangenehm, weil mir der Tod klar das Ende – das *Nicht-sein-können* – vor Augen hält. Und vor dieser Erkenntnis gibt es ein Erschrecken. In der Selbstausslegung des Daseins stoße ich auf die Unmöglichkeit meines Daseins und damit auf einen Punkt, den ich besser umgehe. Das ist der Grund für das Gerede, für die Fremdauslegung durch das *Man*

Die Flucht des Daseins vor sich selbst nennt Heidegger *Verfallen*. Diese Flucht des Daseins vor sich selbst geht nicht irgendwo in den Weltraum hinaus, sondern zu den Dingen hin. Es ist also eine Flucht nicht vor den Dingen, sondern es ist eine Flucht zu den Dingen, ein Aufgehen im weltlichen Leben – weltlich jetzt nicht im Gegensatz zu geistig oder geistlich, sondern als aufgehend in dieser bloßen Beschäftigung mit Welt, ohne die Gesamtheit des Daseins zuzulassen.

In Paragraph 40, *Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins*, ist das Dasein in der Angst schon erschlossen, und zwar deswegen, weil mir in der Angst die Ganzheit des Lebens – und sein Ende – plötzlich gegenwärtig wird.

Heidegger sagt hier:

„Das Aufgehen im Man und bei der besorgten »Welt« offenbart so etwas wie eine *Flucht* des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem

Selbst-sein-können. Dieses Phänomen der Flucht des Daseins *vor ihm selbst* und seiner Eigentlichkeit scheint aber doch am wenigsten die Eignung zu haben, als phänomenaler Boden für die folgende Untersuchung zu dienen. In dieser Flucht bringt sich das Dasein doch gerade *nicht* vor es selbst. Die Abkehr führt entsprechend dem eigensten Zug des Verfallens *weg vom Dasein*“ (Heidegger SuZ, 184).

Die Flucht in das Man ist demnach eine Flucht in das Gerede, in die allgemeine Form, wie Dasein – auch wissenschaftlich – zu verstehen ist; es ist nicht nur der Smalltalk beim Bäcker und das Gerede über Leute, sondern *Gerede* ist die Art und Weise, Dasein auszulegen, ohne die Gesamtheit in den Blick zu nehmen. *Gerede* ist also auch die Wissenschaft vom Menschen, die den Menschen nicht als zeitliches, endliches Wesen sieht. Das ist *Gerede* über das Dasein. Es ist eine Flucht, um dieses *Selbst-sein-können* zu fliehen. In dieser Flucht drückt sich Angst aus. Flucht ist die normale Angstreaktion, und die Angst, die hier auftritt, ist letztlich die Angst vor dem Tod, vor dem Ende. Aber – und das gibt der Sache hier eben noch den besonderen Kick – die Angst ist nicht Todesangst der Kreaturen, wie etwa Tiere auch Todesangst haben, sondern hier taucht mitten in diesem hermeneutischen Zwang des *Auslegen-* und *Erschließen-müssens* das schon Erschlossene des Daseins, der Tod und die Endlichkeit, auf. An dieser Tatsache ist nicht herumzuinterprieren. Da hilft auch kein Gerede. Im ungewissen hermeneutischen Erschließen taucht plötzlich eine Gewissheit auf, an der man gar nicht mehr deuten und deuteln kann.

Das hat natürlich ein ganz anderes Gewicht, als wenn ich mir darüber Gedanken mache, welchen Beruf ich ergreife oder was aus meinem Leben zu machen ist. Das sind auch entscheidende Überlegungen, aber vor dieser Erschlossenheit können sie klein werden. Denn hier herrscht Klarheit, so dass dieser hermeneutische Zirkel dann doch mit ganz bestimmten klaren Vorgaben bestückt ist, die sich aus der Gesamtheit des Daseins, wenn ich das Leben als Ganzes nehme, ergeben. Hier bekommt Hermeneutik fast eine tragische Komponente. Denn wir sind in dieser hermeneutischen Verfasstheit nicht nur damit beschäftigt, Texte auszulegen oder das Leben zu verstehen. Das ist die – man könnte sagen – gemütliche Seite der Hermeneutik. Aber auch sie ist ja für Heidegger Zwang. Dieser Zwang hat seine eigentliche Quelle in der Angst. Daraus entsteht die spezifische Dynamik der Flucht. Hier kommt es zum Verschleiern, Verdrängen und Verschließen. Auch das gehört zur Auslegung des Daseins, weil das Dasein hermeneutisch eine feste Gewissheit hat, vor der es flieht.

Wer will schon vor diese Gewissheit gestellt werden, die die Hermeneutik offenbart? Dann tut man doch lieber so, als wäre das Leben unendlich oder ein natürlicher Vorgang. Dann gibt es keine Tragik in der Tatsache zu existieren. Das ist viel einfacher.

Sie sehen, hier bei Heidegger wird die Hermeneutik existentiell. Hermeneutik ist nicht mehr eine bloße Methode, sondern sie bringt uns vor unser Eigenstes, weil sie das Dasein in seiner Ganzheit zeigt. Und damit möchte ich auch Heidegger hier, in der Vorlesung, abschließen.

Vielen Dank.

„Grundzüge der Hermeneutik“

Vorlesung 10

20.01.2004: *Die Ambivalenz des Sich-Verstehens: Eigentlichkeit des Daseins zum Tode und Alltäglichkeit; Hans-Georg Gadamer: Hermeneutik als natürliche Fähigkeit, Positionierung zu Heidegger in Anschluss und Abgrenzung; Wirkungsgeschichte als Kontinuität im dialogischen Verstehen der Diskontinuitäten; Das Wirkungsgeschichtliche Bewusstsein.*

Die Ambivalenz des Sich-Verstehens: Eigentlichkeit des Daseins zum Tode und Alltäglichkeit

Mit Heideggers Ansatz der Hermeneutik ist sicher ein Höhepunkt der Vorlesung erreicht. Heidegger hat die Hermeneutik nicht nur als wissenschaftliche Methode verstanden, sondern als ein Grundverständnis des Menschen überhaupt. Hermeneutik ist die Art und Weise, wie wir selbst uns in unserem Dasein verstehen, die Art, wie wir uns auslegen, wie wir uns selbst, unsere Welt, unsere Umwelt, verstehen. Das Verstehen des Daseins in der Welt, des *Sich-Verstehens*, hat die gleichen Strukturen wie die wissenschaftliche Methode. Bei Heidegger ist das Verstehen dabei nicht nur von der Art des Entschleierns und Enthüllens, sondern – und das sogar in erster Linie – von der Art des Verdeckens, des Verschleierns und Vergessens. Das Verstehen wird nicht nur bloß als Erweiterung von Sinnhorizonten gesehen, sondern als deren Verengung und als Verdrängung bestimmter Gewissheiten, die durch die Angst immer schon erschlossen und verstanden sind. Im Verstehen herrscht also eine Ambivalenz – übrigens im Gegensatz zum Erklären, das ganz auf Aufklärung hin abzielt.

Der verstehende Umgang mit Sinn ist also ambivalent, weil es im Dasein ganz bestimmte Inhalte gibt, die immer schon verstanden sind und nicht mehr erschlossen werden müssen, denn sie sind mit dem Verstehen und seiner Perspektive auf die Ganzheitlichkeit des Daseins selbst gegeben. Dabei ist das Dasein immer schon als endliches verstanden. Diese Erschlossenheit ist das Problem in dem erschließenden alltäglichen Umgang, denn sie zeigt im *Sein zum Tode* das Ende. Dies führt zur Ambivalenz im Verstehen, denn das Verstehen stößt im Verstehen des Todes und des Endes auf die Unmöglichkeit allen Verstehens und allen Sinns. Das Ende des Daseins ist auch das Ende jeglichen Sinns. Daraus resultiert die innere Abwehr im Verstehen und seine Flucht vor dieser Erschlossenheit. Alles vergessende und verdrängende Aufgehen in der Welt ist gezeichnet von dieser Abwehr des *eigentlichen* Verstehens.

Hier wird Hermeneutik existentiell. Sie ist damit weit mehr als eine wissenschaftliche Methode, sie ist die Form des *Sich-Verstehens* schlechthin, das die Ganzheitlichkeit des Daseins eröffnet und damit die Endlichkeit, die Bezogenheit des *Seins zum Tode* thematisiert. Allein schon die Öffnung dieses Horizontes und das Erschließen solcher Sinninhalte führt, wie Heidegger herausstellt, zu einer Ambivalenz und Abwehr innerhalb des Verstehens. Deshalb ist das Verstehen, so wie es sich im Lichte einer existentiellen Hermeneutik zeigt, nicht nur Eröffnung und Erweiterung, sondern vor allem Zudeckung, Verdrängung und Verschleierung.

Heidegger wird heute weniger als Hermeneutiker gesehen, nicht zuletzt deshalb, weil er sich selbst nicht als Hermeneutiker positioniert hat. Die kurzen Ausführungen konnten aber deutlich machen, dass er sicher die tiefste Begründung der Hermeneutik gegeben hat und von daher zum wichtigsten Vertreter gehört.

Hans-Georg Gadamer: Hermeneutik als natürliche Fähigkeit, Positionierung zu Heidegger in Anschluss und Abgrenzung

Ich komme nun zum bekanntesten Vertreter philosophischer Hermeneutik in der Gegenwart, zu Hans-Georg Gadamer. Der Titel seines Hauptwerkes WAHRHEIT UND METHODE macht schon deutlich, worum es geht, nämlich um die Hermeneutik als geisteswissenschaftliche Methode. WAHRHEIT UND METHODE zeigt auch den Wandel dieser Geschichte selbst, die die Hermeneutik hinterlassen hat. Auch ihre Geschichte ist wichtig für das Verständnis dieser Methode.

Hans-Georg Gadamer ist Schüler von Heidegger und nahm an diesen frühen Vorlesungen teil, die wir besprochen haben. Er war sehr stark angesprochen von diesem neuen Denken, das Heidegger dort entwickelte. Ich habe auch schon gesagt, dass dann das Erscheinen von SEIN UND ZEIT in gewisser Weise als Enttäuschung empfunden wurde, weil hier die Lebendigkeit dieser Vorlesungen nicht mehr zu spüren ist und alles in einen akademischen Stil gebracht wurde. Wenn Sie sich für die Frühphase Heideggers interessieren, dann sind diese frühen Vorlesungen wirklich sehr interessant und vermitteln noch das, was Gadamer faszinierte und sein ganzes Leben bestimmt hat.

Ich werde natürlich auf WAHRHEIT UND METHODE eingehen, aber nicht ausschließlich, sondern auch auf einige Aufsätze von Hans-Georg Gadamer. Die ersten beiden Bände der Gesammelten Werke sind der Hermeneutik gewidmet, der erste Band ist die Widerauflage von WAHRHEIT UND METHODE, im zweiten Band finden Sie diese interessanten Aufsätze.

Zunächst möchte ich Ihnen einem Aufsatz von 1978 mit dem Titel *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe* vorstellen. Am Anfang stoßen Sie hier auf einen Satz, der uns an das erinnert, was ich zu Heidegger ausgeführt habe:

„So ist Hermeneutik mehr als nur eine Methode der Wissenschaften oder gar die Auszeichnung einer bestimmten Gruppe von Wissenschaften. Sie meint vor allem eine natürliche Fähigkeit des Menschen“ (Gadamer 1978, 301).

Hier wird die Hermeneutik als eine *natürliche Fähigkeit* des Menschen gesehen, d.h. sie gehört zum Menschen wie die Fähigkeit zu essen, zu trinken oder zu schlafen. Diese Fähigkeit, sich in der Welt verstehend zu bewegen, sieht Gadamer in der Bedeutung einer elementaren Fähigkeit und ist damit – wie Heidegger – weit entfernt, Hermeneutik nur als eine wissenschaftliche Methode zu betrachten. Ist nun Gadamers Werk bloß der Versuch, Heideggers Methode, Heideggers Verallgemeinerung der Hermeneutik noch einmal zu systematisieren? Worin liegt Gadamers eigener Beitrag? Worin unterscheidet er sich von Heidegger und wo setzt er sich kritisch mit Heidegger auseinander? Gadamers Aufsatz *Destruktion und Dekonstruktion*¹ von 1985 trägt zur Klärung dieser Fragen bei.

Dekonstruktion ist ein Schlagwort der postmodernen Philosophie, welches von Derrida stammt. Sie ist eine Methode der Interpretation von Texten, die auf Heideggers Forderung nach Destruktion der Metaphysik zurückgeht. Die späte Phase von Heideggers Philosophie, die ich Ihnen zu Anfang vorgestellt hatte, versucht, vor die Anfänge der abendländischen Metaphysik zurückzugreifen, um aus deren Fahrwasser herauszukommen, in dem wir uns immer noch befinden und das letztlich zu dieser unheilvollen Verquickung von Technik und Wissenschaft geführt hat. Heidegger wollte also mit seiner Destruktion der Geschichte vor dieses Ereignis zurück. Das ist eine Forderung, die Derrida aufgreift. Gadamer sagt nun dazu, dass beide Formen einseitig seien, weil Heideggers Ansatz selbst metaphysisch sei. Heidegger habe nicht aus dieser Bewusstseinsimmanenz des Selbstbewusstseins herausgefunden, er sei in der Immanenz des Selbst gefangen geblieben. Heidegger hat es also in den Augen von Gadamer nicht geschafft, das Geschichtliche des Daseins aufzuzeigen.

¹ Gadamer, Hans-Georg: „Destruktion und Dekonstruktion“ (1985). In: Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, (1. Auflage 1986), 2., durchgesehene Auflage 1993, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 361-372.

Heidegger gehe immer nur von diesem konkreten Dasein, das ich bin, aus, welches in seiner Todesbezogenheit auf die einzelne Biographie festgelegt ist. Aber der Umgang mit Dingen ist immer geschichtlich. Das habe sogar Heidegger selbst schon gesehen. Er habe aber diese Einsicht nicht fruchtbar gemacht, sondern nur die Momente aufgezeigt, die als geschichtliche Momente in dieses Dasein hineinleuchten, indem der Umgang mit Dingen immer mit der Geschichte der Dinge verbunden wird. Das hat Heidegger unter anderem am Beispiel des Katheters, das ich letzte Stunde angesprochen habe, gezeigt. Wenn Dinge in ihrem Zweckzusammenhang erscheinen und deswegen für uns bedeutsam sind, dann liegt das an ihrer Geschichte. Aus diesem Grund sind sie für andere, die aus einer anderen Geschichte her kommen, nicht verstehbar. Heidegger hat diese geschichtlichen Momente zwar gezeigt, aber nicht das Dasein selbst als geschichtliches Phänomen herausgestellt.

Wirkungsgeschichte als Kontinuität im dialogischen Verstehen der Diskontinuitäten

Hier beginnt Gadamers eigener Weg. Er versucht den Begriff der Geschichte für das Dasein selbst bestimmend werden zu lassen. Zwar ist Geschichte immer schon Thema in der Hermeneutik gewesen, neu ist aber bei Gadamer, Geschichte im Sinne eines Vorganges, eines Geschehens, zu interpretieren, bei dem es auch um eine Katharsis geht, um eine reinigende Auseinandersetzung wie in der griechischen Tragödie. Wir stehen als geschichtliche Wesen in einem geschichtlichen Wirkungszusammenhang, unser Bewusstsein ist wesentlich *wirkungsgeschichtlich* bestimmt. So weit hätte Heidegger nie gedacht. Für ihn war es unvorstellbar, dass das Dasein in seiner Gegenwärtigkeit mit der Vergangenheit eine Art Dialog eingeht. Das ist für Heidegger, der ja nicht nur hermeneutisch, sondern auch phänomenologisch vorgeht, undenkbar. Denn für eine phänomenologische Analyse ist das Vergangene vergangen, es verbleibt in der Erinnerung als *Abschattung* des Originals. Ganz anderes ist es, wenn Vergangenheit wirkungsgeschichtlich verstanden wird. Hier ist Geschichte nicht vergangen oder lebt nur noch in der Erinnerung, in der Rekonstruktion, sondern ist in der Wirkungsgeschichte als Vergangenheit da. Das ist eine ganz andere Form der Präsentation von Geschichte.

Gadamer zeigt diese Zusammenhänge sehr schön in seinem früheren Aufsatz *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz* von 1965. Hier haben Sie bei Gadamer das seltene Vergnügen, in einem verhältnismäßig kurzen Text doch einiges mitzubekommen. Sonst müssen

Sie bei Gadamer größere Textkonvolute bewältigen, hier ist es anders. Deswegen ist der Text empfehlenswert. Dieser kurze Text birgt den Kerngedanken von Gadamer, nämlich den Gedanken der Wirkungsgeschichte. Was ist wirkungsgeschichtliches Bewusstsein? Was ist die Kontinuität der Geschichte?

Wir erleben Geschichte zunächst einmal nicht als Kontinuität, sondern nur in der Form der Diskontinuität, weil Geschichten anfangen und aufhören. Geschichte beginnen und gehen zu Ende. Gerade diese Diskontinuität von Geschichten, der Bruch in den Geschichten, ist das, was Geschichten bedeutsam werden lässt. Wenn etwa eine Beziehung zu Ende geht, wenn jemand stirbt oder einfach ein Lebensabschnitt beendet ist, dann sind diese Brüche im Leben von Bedeutung. Gerade aber hier wird Diskontinuität, Bruch, Unterbrechung erfahren. Auch die eigene Endlichkeit und das *Sein zum Tode* sind nichts anderes als die Diskontinuität des eigenen Daseins. Wieso kann aus dieser Diskontinuität die Kontinuität der Geschichte werden? Das ist die tiefste Frage Gadamers, und in dem Augenblick, wo man das verstanden hat, hat man auch Gadamers Ansatz verstanden. Anders gefragt: Wie zeigt Gadamer, dass wir in den Brüchen des Lebens, in den eminenten Bedeutungen, nicht nur Diskontinuität, sondern Kontinuität erfahren?

Gadamer drückt dies so aus:

„Ich habe in meinen eigenen Versuchen etwa so formuliert: Wenn uns etwas in der Überlieferung begegnet, so daß wir es verstehen, ist das selber immer Geschehen. Auch dann geschieht einem etwas, wenn man aus der Überlieferung ein Wort sozusagen annimmt, ein Wort sich sagen läßt. Das ist gewiß nicht ein Verstehen der Geschichte als eines Verlaufs, sondern ein Verstehen dessen, was uns in der Geschichte als uns ansprechend und angehend begegnet. Ich habe dafür den vielleicht etwas zu vieldeutigen Ausdruck gewählt, daß all unser geschichtliches Verstehen durch ein wirkungsgeschichtliches Bewußtsein bestimmt ist“ (Gadamer 1965, 142).

Das ist die Antwort auf die Frage, inwieweit Diskontinuität, die wir ständig gerade durch die Diskontinuität des eigenen Seins erfahren, Kontinuität enthält. Jetzt müssen wir und genauer anschauen, was er hier sagt. Also, wir erfahren zunächst nur Diskontinuität, doch wir verstehen dabei eine für uns eminente Bedeutung in einem Geschehen, das in der Vergangenheit passiert ist. Indem wir verstehen, sind wir selbst in diesem Ge-

schehen drin. Das heißt: *Das Geschehen des Verstehens schließt an das Geschehen, das da verstanden wird, an.*

Es gibt also kein bloßes Geschehen und dann zusätzlich noch eine Art von Verstehen des Geschehens, sondern das Verstehen ist selber ein Geschehen. Wenn wir verstehen, ist dieses selbst ein Geschehen, weil uns in diesem Geschehen etwas anspricht, weil wir hier von etwas angesprochen werden, und dieses Ansprechende geschieht in uns. Es geschieht etwas, wenn wir dieses verstehen. *Verstehen geschieht uns.* Verstehen ist keine bloße Abspiegelung dessen, was da passiert ist.

Wir haben von der ersten Stunde an gesehen, dass Hermeneutik kein Abspiegeln von Wirklichkeit ist, sondern ein *Sich-ansprechen-Lassen* von Geschehen, und zwar gerade von der Diskontinuität, etwa wenn etwas zerbricht, wenn etwas sich verändert, wenn etwas auf Grund seiner Endlichkeit Bedeutung gewinnt. Das können natürlich auch schöne Dinge sein. Was uns anspricht, ist von uns getrennt, wenn es nicht unser Geschehen war oder ist. Diskontinuität ist gleichbedeutend mit Trennung, nicht nur über die Zeiten hinweg, sondern auch in der Gegenwart durch die räumliche und leibliche Trennung. Deswegen sprechen Menschen miteinander, um von einander zu hören und sich zu verstehen. Im Gespräch, in der Kommunikation, im Verstehen wird also Kontinuität geschaffen.

Verstehen von Geschichte ist auch ein Kommunikationsvorgang, also ein Gespräch. Für Gadamer treten wir in ein Gespräch mit der Vergangenheit ein. Vergangenheit ist nicht stumm. Das Vergangene spricht nicht im leibhaftigen Sinne, es ist vielmehr diskontinuierlich. Aber es spricht, wenn es uns anspricht. Hier wird die Kontinuität hergestellt. Kontinuität findet dadurch statt, dass wir das Vergangene verstehen, dass wir uns davon angesprochen fühlen.

Das wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins

Das ist das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein bei Gadamer. Das hat Gadamer erkannt. Davon hatte Heidegger nicht gesprochen. Dazu war er zu stark in seinem phänomenologischen Ansatz verwurzelt. Diese Vorstellung einer Wirkungsgeschichte wäre für ihn eben doch zu metaphorisch gewesen.

Ein Zitat dazu:

„Ich nenne das ›wirkungsgeschichtliches Bewußtsein‹, weil ich damit einerseits sagen will, daß unser Bewußtsein wirkungsgeschichtlich be-

stimmt ist, d.h. durch ein wirkliches Geschehen bestimmt ist, das unser Bewußtsein nicht frei sein läßt im Sinne eines Gegenübertretens gegenüber der Vergangenheit. Und ich meine andererseits auch, daß es gilt ein Bewußtsein dieses Bewirktseins immer wieder in uns zu erzeugen – so wie ja alle Vergangenheit, die uns zur Erfahrung kommt, uns nötigt, mit ihr fertig zu werden, in gewisser Weise ihre Wahrheit auf uns zu übernehmen“ (Gadamer 1965, 142 – 143).

Schauen wir uns diesen wichtigen Satz an! Also, einerseits sagt er, dass unser Bewusstsein wirkungsgeschichtlich bestimmt sei, also durch ein wirkliches Geschehen bestimmt sei, das unser Bewusstsein nicht frei sein lässt. Wir können nicht so tun, als wäre die Geschichte vor uns nicht passiert. Wir sind in diese Geschichte, diese ganz konkrete Geschichte, hineingeboren und können ihr nicht neutral gegenüberreten. Wir können nicht so tun, als wären wir jetzt gerade neu geschaffen wie der Anfang der Welt. Es gibt auch keine Gnade der späten Geburt. Das ist Unsinn. Denn diejenigen, die danach geboren sind, sind genauso – und manchmal schlimmer – mit einer geschichtlichen Problematik konfrontiert wie die, die dabei waren. Wir können nicht der Vergangenheit so gegenüberreten, als sei sie nie geschehen, nur weil wir nicht dabei waren. Das ist das eine. Und das andere ist: Wir müssen immer wieder ein Bewusstsein dieses *Bewirktseins* in uns erzeugen. Die Tatsache, dass wir in diese Geschichte hineingeboren sind mit allen ihren Lasten, wird natürlich immer wieder gerne ignoriert und verdrängt. Das ist etwas, was gegenwärtiges Handeln auch hemmt. Wie Nietzsche in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* ausführt, ist zuviel Geschichte ungesund. Das Leben muss sich von seinen geschichtlichen Lasten befreien.² Für Gadamer sind wir in die Geschichte hineingestellt und müssen ein Problembewusstsein dafür entwickeln, ein Bewusstsein dieses *Bewirktseins* erzeugen. Denn alle Vergangenheit, die uns zur Erfahrung kommt, nötigt uns, mit ihr fertig zu werden und *ihre Wahrheit auf uns zu übernehmen*, wie Gadamer sagt. Das bedeutet, dass man gezwungen ist, die vergangenen Wahrheiten nicht nur zu akzeptieren, sondern sie sogar anzunehmen und zu übernehmen. Das Übernehmen von Wahrheit bedeutet, dass wir das akzeptieren und übernehmen, was uns wirkungsgeschichtlich eminent ist. Wir können nicht einfach sagen, wir hätten damit nichts zu tun. Das sind Dimensionen, an die Heidegger nicht gedacht hat, auch wenn er immer von der Geschichtlichkeit des Daseins gesprochen hat. Aber er hat nicht von der

² Vgl. Nietzsche, Friedrich: KSA 1/329.

konkreten Geschichte gesprochen. Das ist bei Gadamer aber Thema, nämlich die konkrete Geschichte, in die wir hineingeboren sind, und die Forderung, das Hineingeborene zu übernehmen und zu verstehen.

Das ist die *natürliche Hermeneutik*, von der ich am Anfang gesprochen habe. Zur Natürlichkeit des Menschen gehören nicht nur die leiblichen Grundbedürfnissen, sondern das Verstehen von Geschichte. Das Leben endet nicht an den natürlichen Grenzen und wird deshalb auch nicht in der bloßen Selbstausslegung, der Selbstinterpretation der *Jemeinigkeit*, verstanden. Die *Jemeinigkeit* ist nicht der Horizont, von dem her sich Sinn erschließt, wie das bei Heidegger der Fall war, sondern der Verstehenshorizont – ein Begriff, der ja von Heidegger stammt – wird bei Gadamer geöffnet: Erstens auf Geschichte hin, und zweitens auf den anderen, auf Kommunikation mit dem Mitmenschen hin. Bei Gadamer kann man deshalb nicht nur von einer Horizontöffnung in der Hermeneutik sprechen, sondern von einer *Horizontverschmelzung*. Dazu komme ich dann das nächste Mal.

Vielen Dank.

„Grundzüge der Hermeneutik“

Vorlesung 11

27.01.2004: *Von Heidegger zu Gadamer, von Jemeinigkeit zu Geschichtlichkeit; Sprache als Verstehen im Dialog mit Tradition und Überlieferung; Das Vorurteil als Beginn des Verstehens; Die Biographie: das Gesamtgeschichtliche des Eigenen; Der Begriff des Klassischen; Verstehen als Horizontverschmelzung.*

Von Heidegger zu Gadamer, von Jemeinigkeit zu Geschichtlichkeit

Ich bringe Ihnen noch einmal kurz in Erinnerung, in welcher Weise sich Hans-Georg Gadamer's Hermeneutik in unsere Thematik einreicht. Gadamer ist als Schüler von Martin Heidegger davon ausgegangen, dass die Welt einen Sinnzusammenhang bzw. einen Zweckzusammenhang darstellt, in dem in den verschiedenen Formen des täglichen Umgangs mit den Dingen auch Geschichte erkennbar wird. Gadamer kritisiert nun Heideggers phänomenologische Position, weil sie diese geschichtliche Dimension nicht entwickelt hat. Bei Heidegger kommt zwar etwas Geschichtliches in das Dasein hinein, aber das Dasein selbst zeigt sich nicht von seiner Geschichtlichkeit. Man könnte sagen, Gadamer hat Heidegger mit seinen eigenen Waffen geschlagen, indem er diesen Gedanken der Geschichtlichkeit klarer herausstellt. Zwar ist der Begriff der Geschichtlichkeit auch schon bei Heidegger sehr wichtig, also nicht etwas, was Heidegger übersehen hätte, sondern ein zentraler Begriff in seiner Philosophie, doch wird dieser Gedanke der Geschichtlichkeit nicht vom hermeneutischen Anspruch her gedacht. Das Dasein verbleibt vielmehr in dem Rahmen seiner *Jemeinigkeit*, in dem der andere zwar auch im Sinne des Mitseins vorkommt, aber nur auf das jetzt lebende Dasein sinnhaft bezogen wird. Das Dasein verbleibt im Horizont der *Jemeinigkeit*. Die Kritik von Gadamer betrifft das Aussparen des Wirkungszusammenhanges von Geschichte. Geschichte wirkt über das jeweilige zeitliche Jetzt und über das einzelne Dasein hinaus. Da wir als verstehende Wesen in einen geschichtlichen Zusammenhang hineingeboren sind, den wir – ob wir das wollen oder nicht – in jedem Fall übernehmen, ist unsere Verstehenssituation mit einem geschichtlichen Vorurteil befasst. Wir befinden uns immer in einer geschichtlichen Situation und von daher auch in Vorurteilen.

Gerade zum Begriff des Vorurteils möchte ich Ihnen heute noch ein paar Textstellen aus *Wahrheit und Methode* vorstellen.

Zunächst einmal hat das Vorurteil für uns eine negative Bedeutung. Es ist ja etwas Negatives, wenn man sagt, jemand habe ein Vorurteil. Gadamer aber wertet den Begriff des Vorurteils durchaus positiv, d.h. der Begriff wird von seinem einseitigen, ideologiekritischen Zusammenhang abgelöst. Ich komme gleich darauf zu sprechen.

Verstehen ist der Versuch, die Geschichte zu übernehmen, über das Selbstverständliche hinauszugehen und das Andere wahrzunehmen. Auch Heideggers Kritik setzt beim Selbstverständlichen an, doch ist auch er im Selbstverständlichen verblieben, weil er das Verstehen immer vom Selbst aus auf das Selbst bezogen hat. Das Selbstverständliche ist das, was sich vom Selbst her versteht. Das ist eigentlich keine Hermeneutik, wie wir jetzt schon sagen können, es widerspricht vielmehr ihren Grundsätzen. Denn in der Hermeneutik geht es immer darum, in welcher Weise das Selbst gerade nicht selbstverständlich ist, sich vielmehr vom Anderen her versteht und als Selbst eine fremde Welt, das Andere, die geschichtliche Welt, die Vorwelt usw. übernimmt.

Ich hatte Ihnen letzte Stunde zwei Punkte genannt, die Gadamer in seinem Aufsatz *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz* anführt. Einerseits bedeutet hermeneutisches Bewusstsein das Bewusstsein, dass wir wirkungsgeschichtlich bestimmt sind. Andererseits bedeutet es auch den Entschluss, diese wirkungsgeschichtliche Position zu übernehmen, d.h. die Vergangenheit, die wirkungsgeschichtlich in die Gegenwart hineinreicht, zu akzeptieren und aufzuarbeiten, im weitesten Sinne also *Ja* zu sagen zu dieser Vergangenheit. Nun nicht in dem Sinne, dass diese Vergangenheit gut gewesen sei, sondern dass sie als Geschichte wirksam in die Gegenwart hinein ragt. Einerseits ist Hermeneutik das Bewusstsein, dass wir Vorurteilsstrukturen haben, auf der anderen Seite ist es auch eine Art Entschluss, die vergangenen Wahrheiten, die geschichtlichen Wahrheiten, aufgrund dieser Strukturen zu übernehmen, sie zu prüfen und mit ihnen dann letztlich umzugehen.

Sprache als Verstehen im Dialog mit Tradition und Überlieferung

Ganz wichtig bei Gadamer ist die Bedeutung der *Sprache*. Die Sprache ist das Medium, in dem geschichtliche Wahrheiten und Wirkungszusammenhänge transportiert werden. Die Sprache hat diese Offenheit für die Wirkgeschichte. Sie ist kein geschlossenes System, sondern offen zum anderen hin und zur Geschichte. Der Umgang mit Geschichte geschieht immer über Sprache. Wir lesen etwas, wir nehmen etwas auf, wir werden von einer Sache angesprochen und die Art der Übernahme dieses Ange-

sprochenwerdens ist immer die Sprache und auch das Gespräch. Im Gespräch werden wir angesprochen und antworten. Der Umgang mit Geschichte ist – metaphorisch gesprochen – eine Form des Gespräches mit der Vergangenheit; ganz ähnlich, wie auch die Kommunikation untereinander ein Gespräch ist. Ich habe Ihnen ja gesagt, dass die Eigentümlichkeit von Gadammers Ansatz darin besteht, dass wir die Diskontinuität thematisieren, d.h. gerade die Brüche in der Geschichte oder die Brüche zum Anderen hin, die Grenzen im Verstehen zum Anderen hin, thematisieren und in der Thematisierung dieser Grenzen das Verstehen als Geschehen fortsetzen. Wenn es diese Grenzen und Brüche nicht gäbe, dann gäbe es auch nichts zu verstehen. Dann wären wir ja wieder in dem Selbstverständlichen. Die Anforderung, zu verstehen, kommt ja nur daher, dass uns etwas fremd ist, dass der andere uns begegnet und wir den anderen bzw. die fremde Geschichte eben noch nicht verstehen. Diskontinuität ist der Ansatz zum Verstehen, sie ist überhaupt der Anspruch, Verstehen zu wollen.

Im Schlussteil von *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz* schreibt Gadamer:

Die Kontinuität

„[...] erfüllt sich in Überlieferung und Tradition. Aber darin ist nichts von der beruhigenden Sicherheit, die all das hat, was sich von selbst vollzieht. Überlieferung und Tradition haben nicht die Unschuld des organischen Lebens. Sie können auch mit revolutionärer Leidenschaft bekämpft werden, wo sie als unlebendig und starr empfunden werden. Ihren wahren Sinn gewähren Tradition und Überlieferung nicht im beharrlichen Festhalten am Hergebrachten, sondern darin, daß sie einen erfahrenen und beständigen Partner in dem Gespräch darstellen, das wir sind“ (Gadamer 1965, 144–145).

Dieses *Gespräch, das wir sind* ist ein hier nicht kenntlich gemachtes Zitat aus dem Gedicht *Friedensfeier* von Hölderlin. Was Hölderlin hymnisch beschreibt, ist die Versöhnung im Gespräch, die für Hölderlin nur noch überhöht wird durch den Gesang. Gadamer beschränkt sich aber auf das Gespräch. Unser Sein ist nicht nur durch das Verstehen unserer selbst bestimmt, sondern durch das Gespräch.

In diesem Gespräch spielen Tradition und Überlieferung eine entscheidende Rolle. Gadamer gibt in diesem Aufsatz schon eine Replik auf die Kritik, die an ihn ergangen ist. Nach dem Erscheinen von WAHRHEIT UND METHODE hatte man ihm nämlich vorgeworfen, er predige eine Art

Traditionalismus und befürworte das Althergebrachte und Überkommene. Bei oberflächlicher Lektüre mag das so erscheinen. Denn Gadamer spricht viel von der Bedeutung der Tradition und der Überlieferung. Für Gadamer aber, wie Ihnen das letzte Zitat zeigt, ist Tradition kein Festhalten am Alten, sondern das Gespräch, in das wir mit der Vergangenheit eintreten. Wir lassen uns vom Vergangenen ansprechen und führen es im Gespräch fort. In diesem Gespräch mit der Vergangenheit haben wir ein *dialogisches Verstehen von Tradition*.

Natürlich ist der Begriff Tradition sehr stark strapaziert. Denn wir verstehen unter Tradition meist etwas eher Konservatives, eine nicht fortschrittlich denkende politische Haltung. Das ist aber bei Gadamer nicht gemeint, vielmehr ist Tradition die lebendige Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, unter Umständen auch dadurch, dass man die Vergangenheit, wie Gadamer hier andeutet, mit revolutionärer Leidenschaft bekämpft. Aber, das geht eben nur, weil Geschichte als Wirkungsgeschichte in den Traditionen auf uns überkommt. Tradition und Überlieferung haben nicht die Unschuld des organischen Lebens. Das ist der Punkt. Sie sind immer in irgendeiner Weise mit Bedeutung versehen und belastet – positiv oder negativ.

Das Vorurteil als Beginn des Verstehens

Ich denke, wir sollten jetzt noch einen Blick in Gadamers Hauptwerk WAHRHEIT UND METHODE werfen, das 1960 in der ersten Auflage erschien und anschließend mehrmals erweitert wurde. Wir gehen also zeitlich in seiner eigenen Werkgeschichte einen kleinen Schritt zurück. Ich möchte die kurze Vorstellung seines Buches mit Gadamers Erläuterungen zum zentralen Begriff des *Vorurteils* beginnen. Vorurteil ist hier also eine Form des Verstehens, die nicht allein nur die negative Konnotation meint.

Hierzu ein Zitat aus dem Kapitel *Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung*:

„Eine begriffsgeschichtliche Analyse zeigt, daß erst durch die Aufklärung *der Begriff des Vorurteils* die uns gewohnte negative Akzentuierung findet. An sich heißt Vorurteil ein Urteil, das vor der endgültigen Prüfung aller sachlich bestimmenden Momente gefällt wird. [...] »Vorurteil« heißt also durchaus nicht notwendig falsches Urteil. In seinem Begriff liegt, daß es positiv und negativ gewertet werden kann“ (Gadamer WuM, 275).

Die begriffsgeschichtliche Analyse zeigt also für Gadamer, dass vor allem die Religionskritik der Aufklärung dazu geführt hat, unter *Vorurteil* etwas Negatives zu sehen, welches an uns den Anspruch stellt, wir müssten nun ideologiekritisch versuchen, uns von Vorurteilen zu befreien.

Es ist für Gadamer ein Irrglaube, sich von Vorurteilen befreien zu können oder sich gar befreien zu müssen. Im Gegenteil, man muss die Vorurteile übernehmen, prüfen, sie weiterführen und sich zu ihnen bekennen. Das ist der Punkt. Erinnern Sie sich an den wichtigen Satz aus dem anderen Aufsatz! Bekennen bedeutet zunächst einmal das Bewusstsein, dass wir uns in einer Wirkungsgeschichte befinden. Wir haben eben Vorurteile, ob wir wollen oder nicht. Wir sollten uns bewusst mit ihnen auseinandersetzen. Das ist nichts anderes als ein Aufruf, den Mut zu haben, sich zu den Vorurteilen, die man hat, zu bekennen. Das ist der erste Schritt. Ohne dieses Bekennen kann ich auch nicht an den Vorurteilen in dem Sinne weiterarbeiten, dass ich sie prüfe und verändere. Das ist Ideologiekritik im besten Sinne, denn hier wird deutlich gemacht, dass ein vorurteilsfreies Begegnen der Welt, ein so genanntes neutrales Beobachten der Welt, im höchsten Grad verdächtig ist und betrügerische Absichten hat. Hier soll irgendetwas untergeschoben werden, was den Anspruch des so genannten Vorurteilsfreien und Wahren hat. Gerade das aber ist im höchsten Maße ideologieverdächtig.

Dass bei Gadamer das Vorurteil eine positive Konnotation hat, ist letztlich aus dem Zusammenhang, den ich Ihnen hier präsentiert habe, verhältnismäßig leicht einsehbar. Wir gehen im Verstehen immer von geschichtlichen Gegebenheiten aus. Wir befinden uns in einer Welt, die schon verstehend ausgelegt ist, und übernehmen diese Vorverständnisse. Wir sind insofern vom Verstehen selbst her vorurteilshaft disponiert. Deshalb ist das Vorurteil kein falsches Urteil, sondern die Art und Weise, wie wir überhaupt zu verstehen beginnen.

Die Biographie: das Gesamtgeschichtliche des Eigenen

Im weiteren Verlauf dieses Abschnittes aus WAHRHEIT UND METHODE kommt Gadamer dann auf die Bedeutung der Biographie, der privaten Geschichte, der einzelnen Geschichte, zu sprechen, die, wie Sie ja mittlerweile durch Dilthey und andere wissen, ein zentrales Anliegen der Hermeneutik im klassischen Sinne gewesen ist. Die Selbstbesinnung, die Autobiographie ist das klassische Objekt der Hermeneutik.

Gadamer sagt dazu:

„Die Selbstbesinnung und die Autobiographie – Diltheys Ausgangspunkte – sind nichts Primäres und reichen als Basis für das hermeneutische Problem nicht aus, weil durch sie die Geschichte reprivatisiert wird. In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens. *Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins*“ (Gadamer WuM, 281).

Hier macht Gadamer deutlich, dass dasjenige, was der Einzelne bewusst vollzieht und reflektiert, die *geschichtliche Wirklichkeit seines Seins* ist und nicht seine eigene Wirklichkeit. Der geschichtliche Gedanke, die Geschichtlichkeit des Menschen wird in der Biographie reprivatisiert. In dem Augenblick, wo Geschichte im Sinne der Privatgeschichte, der Autobiographie, gelesen wird, verschwindet der geschichtliche Wirkungszusammenhang. Es wird eine Fokussierung – er sagt eine *Verzerrung* – auf das Persönliche, auf das Innenleben, auf das Eigenverstehen, vorgenommen. Das Eigene ist als Ausgangspunkt richtig gewählt, aber falsch verstanden, indem nämlich hier das Eigene nicht als das Geschichtliche überhaupt verstanden wird. Das aber ist gerade Gadamers Anspruch: Die Geschichte des Einzelnen ist von der Geschichte, die ihn umgibt, der Geschichte seiner Familie, der Gesellschaft und des Staates nicht zu trennen. Was in die Biographie hineinstrahlt, ist nicht das Eigene. Hier wird eine Innerlichkeit kultiviert, die dem Verstehen von Geschichte schadet. Denn Geschichte ist nicht nur die private Geschichte. Geschichte ist grenzenlos, geht über das Leben des Einzelnen hinaus. Das ist bei Gadamer der entscheidende Schritt - wie ich auch schon letzte Stunde gesagt habe - über Heidegger hinaus. Geschichte ist die Geschichte insgesamt und nicht die Geschichte des Einzelnen. Vielmehr partizipiert die Geschichte des Einzelnen daran in der Weise, dass über die Vorurteile dieses Gesamte hineinkommt. In den Vorurteilen spiegelt sich Familie, Gesellschaft und Staat. Man könnte das noch ausweiten z.B. auf Religion. Gerade dasjenige, welches das *Nicht-Eigene* ist, wird in den Vorurteilen reflektiert. Deswegen sind die Vorurteile der entscheidende Ausgangspunkt für die hermeneutische Methode.

Lange bevor wir uns selber in der Rückbesinnung verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in diesen Vorurteilen. Lange bevor wir uns selber verstehen, bewusst, reflektiert, haben wir uns schon geschichtlich vorverstanden. Genau das ist auch Heideggers Seinsverständnis. Wenn Sie Heidegger gut kennen, dann erkennen sie seinen Ansatz. Dieser ist aber hier entscheidend erweitert durch die Bedeutung der Geschichte und Kulturgeschichte für das Seinsverständnis.

Der Begriff des Klassischen

Auch der Begriff des *Klassischen* ist ein wichtiger Begriff in Gadammers Hermeneutik. Das Klassische taucht ja auch schon bei Schleiermacher auf. Auch er hat sich gefragt, was das Klassische ist.

Gadamer gibt folgende Antwort:

„Das Klassische ist gerade dadurch eine wahrhaft geschichtliche Kategorie, daß es mehr ist als ein Epochenbegriff oder ein historischer Stilbegriff und daß es dennoch nicht ein übergeschichtlicher Wertgedanke sein will. Es bezeichnet nicht eine Qualität, die bestimmten geschichtlichen Erscheinungen zuzusprechen ist, sondern eine ausgezeichnete Weise des Geschichtlichseins selbst, den geschichtlichen Vorzug der Bewahrung, die – in immer erneuerter Bewahrung – ein Wahres sein läßt“ (Gadamer WuM, 292).

Hier ist das Klassische ein besonderer hermeneutischer Vorgang. Es ist eigentlich der hermeneutische Vorgang *in nuce*, weil wir hermeneutisch etwas um des Bewahren Willens tun, des Bewahren von Sinn Willens. Der Sinn soll bewahrt werden, um aus der Diskontinuität herauszuführen. Das ist letztlich der Grundgedanke der Hermeneutik: Kontinuität in der Diskontinuität zu erreichen. Wenn dies an gewissen Texten oder besonderen kulturellen Erscheinungen, an Kulturprodukten, gelingt, dann sprechen wir von dem *Klassischen*. Das Klassische ist also nicht eine Epoche, sondern es ist der gelingende Vollzug hermeneutischen Verstehens.

Gadamer sagt dazu ein paar Seiten später:

„Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln“ (Gadamer WuM, 295).

Das Verstehen ist eine Handlung, aber es ist darüber hinaus vor allen Dingen ein Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen. Es sucht das Klassische, es nimmt das Klassische auf, um es weiter zu führen. Das Überlieferungsgeschehen ist hier als Vermittlung von Gegenwart und Vergangenheit verstanden. Dort, wo uns anhand des Klassischen eine Vermittlung der Vergangenheit gelingt, dort verstehen wir. Anders ausgedrückt: Dort, wo wir die Vergangenheit vermittelt in die Gegenwart verstehen, haben wir ein klassisches Verstehen, einen Gegenstand, ein Kulturgut, das klassisch zu nennen ist. Klassisch ist als Vorgang ein Überlieferungsgeschehen, kein Gegenstand und auch keine Handlung, es ist mehr als eine Handlung.

Verstehen als Horizontverschmelzung

Ich komme jetzt zum zentralen Begriff des *Horizontes*. Im Abschnitt *Das Prinzip der Wirkungsgeschichte* schneidet Gadamer eine Thematik an, die wir bereits anhand eines seiner Aufsätze behandelt haben:

„Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist zunächst Bewußtsein der hermeneutischen Situation“ (Gadamer WuM, 307).

Das dürfte nach dem bisher Gesagten eigentlich klar sein. Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein ist Bewusstsein der hermeneutischen Situation. Ich weiß, dass ich mich in einem Überlieferungsgeschehen befinde. Das ist die Bewusstwerdung, die Konfrontation mit meinen Vorurteilen.

„Auch die Erhellung dieser Situation, d.h. die wirkungsgeschichtliche Reflexion, ist nicht vollendbar, aber diese Unvollendbarkeit ist nicht ein Mangel an Reflexion, sondern liegt im Wesen des geschichtlichen Seins, das wir sind. *Geschichtlichkeit heißt, nie im Sichwissen aufgehen*“ (ebd.).

Das ist ein Kernsatz: *Geschichtlichkeit heißt, nie im Sichwissen aufgehen*. Alle Spiegelsituationen, die das Ich als Sich erfassen wollen, die eine substantialistische oder reflexionsphilosophische Situation als Gewissheit beanspruchen, greifen zu kurz, weil Geschichtliches im *Sichwissen* nicht aufgeht, oder anders ausgedrückt, weil das Geschichtliche sich mit dem *Sichwissen* nicht identifizieren kann. Das ist nun genau die Situation, die wir die ganze Zeit besprochen haben. Das Selbstsein, die eigene Situation, das eigene Leben, die Biographie, ist nur ein Teil der Geschichte und sie ist nur von der Gesamtgeschichte her verständlich. Geschichtlichkeit geht nicht im *Sichwissen* auf. Trotzdem gibt es innerhalb dieses Selbstverste-

hens unser Selbstverstehen als hermeneutische Situation, als ein Geschehen, als ein Überlieferungsgeschehen. Wir befinden uns in diesem Überlieferungsgeschehen. Wenn uns dies bewusst wird, wird uns dieses Geschehen deutlich, sind wir konfrontiert mit dem Gesichtskreis dieses Geschehen, dem Horizont.

Der Begriff des Horizontes ist eine Übernahme von Heidegger. Heidegger verwendet diesen Begriff im Sinne des Horizontes von *Dasein*. Dieser Horizont des *Daseins* ist die Grenze, der eigene Tod; das Leben ist *Sein zum Tode*. Das ist der Horizont unseres Verstehens von uns selbst. Jetzt wissen wir aber durch Gadamer, dass dieses *Sichwissen* angereichert ist durch geschichtliches Wissen. Das Eigene, der eigene Blickpunkt, das, was wir von uns selbst wissen, ist nicht allein durch das *Sichwissen* begrenzt, sondern ist offen zur Geschichte und zum anderen hin. Es kommt zu einer *Horizontverschmelzung*.

Diesen Begriff entwickelt Gadamer folgendermaßen:

„In Wahrheit ist der Horizont der Gegenwart in steter Bildung begriffen, sofern wir alle unsere Vorurteile ständig erproben müssen. Zu solcher Erprobung gehört nicht zuletzt die Begegnung mit der Vergangenheit und das Verstehen der Überlieferung, aus der wir kommen. Der Horizont der Gegenwart bildet sich also gar nicht ohne die Vergangenheit“ (Gadamer WuM, 311).

Unser Selbstwissen geht also weit über dieses *Sichwissen* hinaus. Man könnte sich natürlich fragen, ob ich nicht durch meinen Leib an die Gegenwart gebunden bin. Wo ist jetzt hier die Vergangenheit? Schon meine eigene Vergangenheit des gestrigen Tages ist nicht mehr feststellbar und scheinbar verschwunden. Ich bin ganz auf diesen Augenblick, auf die leibliche Gebundenheit festgelegt! Doch wir haben ja schon gesehen, wie unsere Biographie verwoben ist mit der Geschichte der Familie, der Gesellschaft und des Staates. Die Bindung an den Augenblick sagt nichts darüber aus, wie dieser Augenblick gewusst wird, nämlich geschichtlich.

Hier ein weiterer Kernsatz von Gadamer:

„Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. *Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte*“ (ebd.).

Verstehen ist Horizontverschmelzung. Was bedeutet das? Es ist die Bewährung der hermeneutischen Situation. Es ist das Bewusstsein, dass ich in Vorurteilen bin. Es ist die Übernahme dieses *Sich-in-Vorurteilen-befindens*, die bewusste Erkundung, welcher Art diese Vorurteile sind und in welcher Weise ich auf diese Vorurteile antworte. Das ist Horizontverschmelzung und das ist Verstehen. Verstehen heißt also nichts anderes, als sich mit den Vorurteilen auseinanderzusetzen. Das ist natürlich wesentlich mühseliger als sich für vorurteilsfrei zu halten. Doch überall dort, wo Aussagen über Menschen oder Kulturen getroffen werden, haben wir uns zunächst mit den eigenen Vorurteilen zu beschäftigen, weil wir sie nur verstehen, wenn die Horizonte – die fremden und die eigenen – zusammenfließen.

Die Horizontverschmelzung geschieht nicht nur auf die Geschichte hin, sondern sie findet auch in der Kommunikation statt. Sie ist das Phänomen, dass sich zwei Horizonte, zwei Welten, zwei Menschen im Gespräch begegnen. Das *Gespräch* ist auch eine *Horizontverschmelzung*. Sie wissen ja vielleicht, dass Gadamer auch persönlich das Gespräch sehr liebte und gepflegt hat. Er war öfters in Heidelberger Cafes zu sehen, wo er gern plauderte. Gespräche sind mit ihrer Offenheit etwas ganz Eigenes. Wenn Sie ein Gespräch beginnen, dann wissen Sie normalerweise nicht, wo das hinführt. Solche Gespräche, bei denen man am Anfang genau weiß, worauf sie hinauslaufen oder hinauslaufen sollen, sind keine Gespräche, sondern Inszenierungen, Strategien oder dergleichen. Normalerweise ist das Gespräch offen, es ist ein Fragen und Antworten, ein Hin und Her. Das ist es, was Gadamer hier anspricht. Die Offenheit zum Du im Dialog ist auch eine Horizontverschmelzung. Die Offenheit, die wir zum anderen haben, ist die gleiche Offenheit, die wir zur Geschichte haben, nur, dass der andere eben im Moment präsent ist. Die Geschichte ist zwar leiblich nicht repräsentiert, aber dennoch anwesend. In der Horizontverschmelzung ist der Versuch, den anderen zu verstehen, den Bruch zu dem anderen zu überschreiten, gelungen.

Vielen Dank.

„Grundzüge der Hermeneutik“

Vorlesung 12

10.02.2004: *Die Offenheit des Gesprächs; Paul Ricœur: Hermeneutik des Vertrauens; Die Wahrheit der Metapher; Mimesis als Realisierung des Mythos – Leben als Geschichte; Differenzierung des Mimesis-Begriffes: das Pränarrative, die Konfiguration, die Refiguration; Leben als innovative Transformation von Wirklichkeit im lebendigen Verstehen.*

Die Offenheit des Gesprächs

Hans Georg Gadamer versteht das Gespräch als offene Begegnung. Die Offenheit liegt in der nicht abgesprochenen, freien Entwicklung des Gesprächs. Natürlich gibt es Gespräche, die nicht von dieser Art sind, weil sie Strategien verfolgen. Aber das sind keine Gespräche im eigentlichen Sinn, sondern sie sind geprägt von Zwang oder Überredung. Dagegen ist das offene und freie Gespräch die Voraussetzung des gegenseitigen Austauschs, des Dialoges, der zu einer Begegnung der Positionen und Verschmelzung der Horizonte führen kann. Hier gehen die Gesprächspartner auf einander ein, tauschen sich aus und *verschmelzen* miteinander.

Dieses Phänomen des Gesprächs findet nun nicht nur in zwischenmenschlicher Präsenz statt, es zeigt sich auch Zeit überschreitend in der Auseinandersetzung mit Texten und Geschichten. Wir geraten in ein Gespräch, wenn wir Geschichten und Texte lesen. Wir geraten in einen Dialog mit dem Text. Texte brechen in den eigenen Horizont ein und verschmelzen mit dem eigenen Selbstverstehen. *Horizont* ist hier – wie bereits gesagt – ein Begriff von Heidegger, der von Gadamer dadurch wesentlich erweitert wird, dass er geöffnet wird in Richtung des Dialogpartners im weitesten Sinne, also offen wird für die anderen und ihre Geschichte. Es gibt damit ein *Jenseits des Horizontes*. Der Verstehenshorizont endet nicht an der Schranke des Selbst und des Todes.

Paul Ricœur: Hermeneutik des Vertrauens

Ich komme nun zu Paul Ricœur.¹ Ricœur gehört zu dem französischen Zweig der Hermeneutik und ist für unseren Zusammenhang insofern

¹ Die Ausführungen zu Paul Ricœur sind hier gekürzt wiedergegeben. Eine ausführliche Behandlung von Ricœur findet sich in Grätzel, Stephan: DIE MASKEN DES DIONYSOS. VORLESUNGEN ZU PHILOSOPHIE UND MYTHOLOGIE. London: Turnshare, 2005.

wichtig, als er den Gedanken der Horizontverschmelzung bei Gadamer aufgreift und weiter entwickelt. Dabei greift er auch auf philosophische Handlungstheorien und auf die Phänomenologie zurück, um Gadamers Begriff der Horizontverschmelzung von anderen Positionen zu beleuchten und ihm darüber hinaus eine ethische Qualität zu geben.

Paul Ricœur hat sich auch mit Sigmund Freud auseinandergesetzt². Für Freud ist die Gesprächssituation die Grundlage der Therapie, wobei die freie Assoziationen, die Offenheit des Gespräches den Zugang zur eigenen Geschichte und Biographie ermöglichen soll. Damit wird es möglich, diese Geschichte neu zu interpretieren und auch neu zu bewerten, so dass traumatische Erlebnisse ihre Wirkung verlieren. Trotzdem kann für Paul Ricœur die Hermeneutik mehr leisten, als eine solche – wie er sagt – *Hermeneutik des Verdacht*, die er bei Freud, aber auch Nietzsche vorzufinden glaubt.³

Ich erinnere noch einmal: Hermeneutik geht ja darauf hinaus, das Vorurteil – das durchaus auch positiv zu verstehen ist – herauszustellen und anzunehmen. Für die *Hermeneutik des Verdacht* – für die im wesentlichen Freud und Nietzsche stehen – ist die Welt aber eine Scheinwelt, eine Illusion, die es zu entlarven, zu enthüllen und aufzuklären gilt. Die *Hermeneutik des Verdacht* geht also davon aus, dass der Welt, in der wir leben, mit Misstrauen zu begegnen ist. Grundsätzlich ist das, was uns umgibt, verdächtig.

Für Paul Ricœur ist das allerdings eine einseitige Haltung zur Welt, die wiederum eine ganz bestimmte Einstellung zeigt und damit ein ganz bestimmtes Vorurteil zum Ausdruck bringt. Er plädiert dafür, die *Hermeneutik des Verdacht* zu ergänzen durch eine *Hermeneutik des Vertrauens*. Vertrauen meint jetzt nicht eine unkritische Haltung, sondern wird als Einstellung zur Welt verstanden, in der das Scheinhafte nicht als bloße Täuschung verstanden und ihm nicht mit Misstrauen begegnet wird. Am Schein ist auch eine Wahrheit feststellbar, die metaphorische Wahrheit, die Wahrheit der Metapher.

² Vgl. Ricœur, Paul: DIE INTERPRETATION. EIN VERSUCH ÜBER FREUD. (1965) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

³ Vgl. Ricœur, Paul: DAS SELBST ALS EIN ANDERER. (1990). München: Fink, 1996, 410ff.

Die Wahrheit der Metapher

Damit komme ich nun auch zu Ricœurs Buch DIE LEBENDIGE METAPHER von 1975 zu sprechen. Der Begriff *lebendige Metapher* knüpft an eine philosophische Anschauung an, wie sie Nietzsche in seiner frühen Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* von 1870/71 vertreten hat. Nietzsche behauptet hier, dass unsere Begriffe, die wir verwenden, abgestorbene Metaphern seien. Sie hatten ursprünglich einmal Bildcharakter, sind aber durch den ständigen Gebrauch abgeschliffen und zu Begriffen geworden. Damit haben sie ihre Bildhaftigkeit verloren.⁴ Begriffe sind abgestorbene Metaphern. Paul Ricœur interessiert sich nun aber für die Metapher vor ihrem Absterben, d.h. für die lebendige Metapher, für ihre metaphorische Wahrheit und für ihr Bezeugen von Wahrheitigkeit.

In DIE LEBENDIGE METAPHER kommt Paul Ricœur in der fünften Studie auf das Verhältnis von Metapher und Referenz zu sprechen. Er bezieht sich dabei auf einen bekannten Aufsatz von Gottlob Frege über *Sinn und Bedeutung*, den Frege in einer Zeitschrift am Ende des 19. Jahrhunderts publiziert hat.⁵ Es ist ein sehr bekannter Text, der immer wieder zitiert wird, weil Frege hier ein sehr schönes Beispiel zur Veranschaulichung wählt. Er zeigt den Unterschied zwischen *Sinn* und *Bedeutung* am Unterschied zwischen Morgenstern und dem Abendstern, die ja beide die Venus sind. Morgenstern und Abendstern sind zwei Sinnbeschreibungen, welche die *Bedeutung* Venus haben. Für Frege ist *Venus* die Wahrheit, und *Abendstern* und *Morgenstern* sind Metaphern oder alltägliche, jedenfalls nicht wissenschaftliche, Beschreibungen dieser Bedeutung. Für die Wissenschaft sei die Bedeutung das Ausschlaggebende, nicht die verschiedenen Sinnformen. So kann Frege auch behaupten: Der Name *Odysseus* hat einen *Sinn*, aber er hat eben keine *Bedeutung*. Warum? Weil er nur in einer Erzählung, also nicht in der Wirklichkeit vorkommt. Er ist *unwirklich*.

Paul Ricœur möchte nun zeigen, dass Bedeutungen mehr sind als wissenschaftliche Aussagen, dass also auch Metaphern den Rang von Bedeutungen besitzen. Jede Metapher hat, wie jede wissenschaftliche Aussage,

⁴ Vgl. Nietzsche KSA 1/879ff.

⁵ Frege, Gottlob: ÜBER SINN UND BEDEUTUNG. In: Frege Gottlob: FUNKTION, BEGRIFF, BEDEUTUNG. FÜNF LOGISCHE STUDIEN. Herausgegeben und eingeleitet von Günther Patzig, 7., bibliographisch ergänzte Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 40 – 65.

die Funktion, die Kraft, Realität neu zu beschreiben. Die lebendige Metapher kann Welt neu beschreiben und den alten Sinn suspendieren, sie kann auch zerstören, um eine neue Bedeutung zu setzen und zu fixieren.

Mimesis als Realisierung des Mythos - Leben als Geschichte

Ricœur kommt hier auf die *Poetik* des Aristoteles zu sprechen, speziell auf die Tragödie, den Mythos und die Mimesis. Mimesis sei die Nachahmung, die in der Tragödie nicht im Sinne einer Abbildung zu verstehen sei, sie soll als Neubeschreibung verstanden werden.

Dazu ein Zitat:

„Das Verhältnis zwischen *mythos* und *mimēsis* muß in beiden Richtungen gedeutet werden: wenn die Tragödie ihre Mimesiswirkung nur durch die Erfindung des *mythos* erzielt, so steht umgekehrt der *mythos* im Dienste der *mimēsis* und ihres zutiefst denotativen Charakters [...]. Das hob Aristoteles selbst durch das folgende Paradox hervor: die Dichtung ist wesensnäher als die Geschichte, die es mit dem Akzidentellen zu tun hat. Die Tragödie lehrt es, das menschliche Leben »als« das zu »sehen«, was der *mythos* darstellt. Mit anderen Worten, die *mimēsis* bildet die »denotative« Dimension des *mythos*“ (Ricœur 1986, 235).

Das ist ein schwieriger Satz, auf den ich noch einmal eingehen möchte. Die Dichtung sei also wahrhaftiger als die wirkliche Geschichte, weil die Geschichte es mit akzidentellen Geschehnissen und Ereignissen zu tun hat, während die Dichtung typisierend grundsätzliche, typische Ereignisse und spezifische Handlungen hervorhebt. Was macht die Tragödie? Sie lehrt, das menschliche Leben als Realisierung dessen zu sehen, was der Mythos darstellt. Der Mythos stellt das Grundsätzliche für das menschliche Leben dar. Deswegen ist die Mimesis die *denotative* Dimension des Mythos. Das menschliche Leben ist so zu führen, wie ein Mythos, als ob es eine Geschichte sei. Das will Ricœurs sagen. Wir sollen das Leben wie eine Geschichte sehen, damit wir den reinigenden Effekt des Mythos erfahren können.

Differenzierung des Mimesis-Begriffes: das Pränarrative, die Konfiguration, die Refiguration

Zehn Jahre später geht Ricœur in seinem drei Bände umfassenden Werk ZEIT UND ERZÄHLUNG, das sich mit dem Verhältnis von Erzählung und Wirklichkeit befasst, konkret auf diesen Zusammenhang ein. In die-

sem Werk differenziert er im ersten Band den Mimesisbegriff, der in dem Zitat, das ich Ihnen gebracht habe, noch undifferenziert ist. Mimesis ist ja zunächst einmal nur die Art und Weise, *wie* wir unser Leben führen sollen, nämlich nach Art des Mythos, nach Art der Erzählung. Mimesis macht die *denotative* Dimension des Mythos aus. Wir sollen unser Leben sozusagen als Nachahmung der großen Geschichte verstehen.

Es gibt nun gemäß Ricœur drei Formen der Mimesis: Mimesis I, Mimesis II und Mimesis III. Unter Mimesis I versteht er das *Pränarrative*, d.h. die Funktion einer Erzählung, die auf die Erzählbarkeit der Geschichte überhaupt zurückgreift. Es kann nicht alles erzählt werden, der Stoff muss auch erzählbar sein.

Was sind nun die Bedingungen dafür, dass wir etwas erzählen können? Was macht eine Geschichte erzählbar? Die Erzählbarkeit einer Erzählung ist dadurch gewährleistet, dass sie die Strukturen der Lebenswelt übernimmt. Eine Erzählung ist deswegen gut, weil sie strukturell von der Art des Lebens selbst ist. Was kommt nun im richtigen Leben vor? Ziele, Handlungen, Motive, handelnde Subjekte, aber auch die Zeitstrukturen Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft. Alles das macht die Erzählbarkeit aus. Alles das, was die Lebenswelt beschreibbar macht, macht auch die Erzählung erzählbar. Besonders sind es die Zeitstrukturen – hier greift Ricœur auf Heidegger zurück –, die dies ermöglichen. Wir haben Handlungsstrukturen, wir haben Handelnde, wir haben Ziele, Motive, Absichten der Handelnden. Alles das wird in der Auslegung und Interpretation des Lebens in eine Synthese gebracht.

Diese Strukturen finden sich auch in der Erzählung, weil sie uns deutlich machen, *bedeuten*, warum Handelnde Motive haben und Absichten verfolgen. Ricœur kommt also hier auf das zurück, was wir in der Vorlesung bei Heidegger im Zusammenhang mit der Beschreibung der Lebenswelt behandelt haben, nämlich dass wir unser Dasein auslegen und in dieser Weise Interpretierende unseres eigenen Lebens sind. Wir sind aber nicht nur Interpretierende des eigenen Lebens, wir sind auch die Handelnden, die in der eigenen Geschichte eine Rolle spielen.

Das alltägliche Leben wird also von Ricœur aus der Perspektive der Erzählung beschrieben. Was macht ein Erlebnis erzählbar? In der hermeneutischen Auslegung und Gestaltung unseres Lebens sind wir schon Erzähler, sind wir schon in einer Erzählung drin. Das Verstehen des Lebens ist von der Art der Erzählung. Was der Erzähler dann aufgreift, ist nichts anderes als das, was wir im Leben sowieso immer ausleben: Wir interpretieren unser Dasein. Das sind also die Voraussetzungen für die

Erzählung: Das Leben ist selbst von der Art einer Erzählung oder eines Romans. Das ist die *prä narrative* Struktur der Erzählung.

Mimesis II ist nun die Erzählung selbst. In der Erzählung kommen ganz unterschiedliche Momente zusammen. Die Erzählung ist eine Konfiguration, eine Gestaltung unterschiedlichster Elemente, z.B. kommen die Handelnden und ihre Absichten, ihre Ziele, aber auch Beschreibungen vor. Die Erzählung ist aber auch eine Konfiguration unterschiedlichster Elemente aus Beschreibung und Fiktion. Die unterschiedlichen Modalitäten und Textsorten kommen in der Konfiguration zusammen oder werden zusammengebracht. Die Erzählung wirkt als einheitlicher Ganzes. Die Ereignisse, die Abfolge der Ereignisse, die Fakten werden in der Erzählung zusammengebracht und nicht zuletzt wird die Erzählung abgeschlossen. Die Erzählung hat immer einen Anfang und einen Schluss, der die Erzählung zu einer Einheit zusammenbringt. Auch hier kommt es also zu einer Synthese. Alles das ist ein Vorgang der Gestaltung.

Dieser Vorgang der Gestaltung ist vom *Pränarrativen* zu unterscheiden. Das *Pränarrative* greift unser Leben auf, die Gestaltung führt es zu einer Geschichte aus und – damit kommen wir zu Mimesis III, der *Refiguration* - die Geschichte wirkt auf das Leben zurück und führt zur Umgestaltung dessen, was aufgegriffen wurde, wovon die Erzählung ausgegangen ist, nämlich dem alltäglichen Leben. In der *Refiguration* kommt es zu einer Umgestaltung des eigenen Lebens. Das ist der eigentliche Vollzug der Mimesis. Die Welt – erinnern Sie sich an das, was ich kurz andeutete mit der lebendigen Metapher – wird durch die Metapher neu geschrieben. Die Welt wird durch die Erzählung neu gestaltet. Geschichten verändern das Leben.

Das hört sich vielleicht zunächst lapidar an, und doch steht dahinter eine völlig eigene Weltanschauung, die auf der Nachhaltigkeit von Erzählungen beruht. In der *Refiguration verschmelzen die Horizonte* – Ricœur übernimmt den Begriff der Horizontverschmelzung von Gadamer⁶. Es geht Ricœur darum, den Begriff der Horizontverschmelzung, der bei Gadamer nicht weiter differenziert ist, am Vorgang aufzuzeigen. Horizontverschmelzung ist das Einsickern von Geschichten und von Geschichte in unser Dasein.

⁶ Vgl. Ricœur, Paul: ZEIT UND ERZÄHLUNG I. ZEIT UND HISTORISCHE ERZÄHLUNG. (1983) München: Fink, 1988, 122.

Leben als innovative Transformation von Wirklichkeit im lebendigen Verstehen

Hier stellt sich die Frage: Warum werden Geschichten maßgeblich bestimmend, warum verändern sie das eigene Leben, die eigene Lebenswelt? Weil sich, wie Ricœur zeigt, die Fiktionen, die erfundenen Geschichten und die historischen Geschichten überkreuzen, ineinander übergehen. Die Wahrheit einer Geschichte ist ihre metaphorische Wahrheit. Mit ihr bestimmt sie die Wirklichkeit stärker als jedes historische Detail. Deshalb kann ein Roman oder ein Film stärker prägen als ein reales Erlebnis. Durch die metaphorische Wahrheit der lebendigen Metapher wird unsere Wirklichkeit erschüttert, in Frage gestellt und neu beschrieben, definiert und interpretiert. Und da sehen Sie, das ist noch einmal ein Schritt weiter als bei Gadamer. Denn Ricœur geht es darum, dass menschliche Realität nur dann wahr ist, wenn sie immer wieder neu geschrieben wird, wenn sie immer wieder neu erzählt wird, aber vor allen Dingen, wenn sie immer wieder neu interpretiert wird. Denn die Erzählung, der Film, die Metapher, das Bild, das Gedicht haben darin *Bedeutung*, dass sie die alte Welt erschüttern und uminterpretieren. Daraus entsteht die lebendige Perspektive von Welt.

Dieses primär innovative Moment ist in der Hermeneutik, die wir bisher dargestellt hatten, nicht so herausgestellt worden. Hier wird nun deutlich, dass das Leben selbst diese Innovation braucht, um sich zu verwirklichen. Das ist noch einmal eine neue Dimension der Hermeneutik. Bei Heidegger fehlt das völlig, da kreist alles um das *Sein zum Tode*. Das ist im Grunde nicht einmal angstbereitend, sondern langweilig. Denn da ist das Leben schon vorgezeichnet. Aber auch die Horizontverschmelzung bei Gadamer, die immerhin schon ein Aufbruch über das individuelle Schicksal hinaus in Richtung Geschichte ist, stellt die Innovation der Metapher nicht heraus. Bei Ricœur steht die Innovation im Zentrum, nicht nur für die Auslegung von Texten, sondern für die Lebensführung selbst. Das Leben ist innovativ, weil es eine Geschichte ist, die einer ständigen Interpretation ausgesetzt ist und deshalb immer neu gestaltet wird.

Damit komme ich auf die *narrative Identität* zu sprechen, die der substantialistischen und funktionalen Identität entgegengesetzt ist. Mit der *narrativen Identität* wird der Mensch von der Erzählung und von ihrer dreifachen Mimesis her erforscht. Der Mensch versteht sich in der Erzählung und erfährt nur in ihr seine kreative Neugestaltung.

Vielen Dank.

Vorlesung 13

17.02.2004: Überblick über die Wandlung der hermeneutischen Perspektive – von der Textauslegung zur ethischen Dimension bei Paul Ricœur; Die narrative Identität – das Wer der Handlung; Katharsis als Anspruch und Wirklichkeit – die gelungene und zu erlangende Geschichte eines entwickelten Selbstverständnisses; Ausblick – Paul Ricœur: Das Selbst als ein Anderer.

Überblick über die Wandlung der hermeneutischen Perspektive - von der Textauslegung zur ethischen Dimension bei Paul Ricœur

Heute ist die letzte Sitzung und ich möchte sie nutzen, um noch einmal einen Überblick zu geben über die Gesamthematik dieser Vorlesung. Ricœur, mit dem ich diese Vorlesung beende, ist dafür sicher der geeignete Autor, weil er selbst die verschiedenen Ansätze der Hermeneutik zusammenführt und innovativ weiterführt.

In der Hermeneutik geht es grundsätzlich um das Verstehen. Die Verstehensproblematik und ihre Abgrenzung zu anderen Formen des Wissens stehen im Zentrum. Angefangen bei den Gründern der Hermeneutik als geisteswissenschaftliche Methode, denen es zunächst darum geht, Texte auszulegen und zu verstehen, ist die Verstehensproblematik bis heute ein Problem der Übersetzung und Übertragung eines vorliegenden, noch unentschlüsselten Sinnes in das eigene Weltbild, in die eigenen Sinnzusammenhänge. Dabei kommt es zu einer *Horizontverschmelzung*, wie Gadamer das ausgedrückt hat, wobei hier natürlich gesehen werden muss, dass es in den Anfängen der methodischen Fundierung der Hermeneutik noch um spezifische Probleme geht, d.h. darum, besondere, wichtige oder heilige Texte zu verstehen und sie auszulegen. Das ist zunächst ein eingeschränktes Arbeitsfeld. Aber gerade hierbei geht es schon um das Einbringen fremden Sinnes in die eigene Welt, um einen Übermittlungs- und Übersetzungsvorgang, der vom Prinzip her immer der gleiche bleibt, auch in der narrativen Theorie bei Ricœur.

Im Zuge der geisteswissenschaftlichen Fruchtbarmachung dieses Ansatzes, vor allem bei Dilthey und Heidegger, wird die Grundlage für die Auslegung und Übersetzung auf das gesamte Leben ausgeweitet. Es ist jetzt nicht mehr der Text, es ist auch nicht irgendein historisches Datum oder eine historische Gegebenheit, jetzt ist es das Leben selbst, das verstanden wird und sogar verstanden werden muss. Was als Grundlage vorliegt, ist nicht mehr ein Gegenüber wie Text oder Schriftstück, son-

dem das Leben, das wir selbst auch sind. Diese Veränderung des Bezuges führt zu einer Veränderung des Horizontverständnisses und der Bedeutung des Verstehens überhaupt. Denn wenn es nicht länger primär darum geht, Experte für bestimmte Texte zu werden, sondern darum, das Leben und die Situation des *In-der-Welt-seins* selbst zu verstehen - sozusagen Experte des Lebens zu werden -, dann bekommt der Verstehende eine andere Stellung. Das Erkenntnisinteresse verlagert sich also vom Text hin zu dem Lesenden und Verstehenden. In der Hermeneutik geht es dann weniger um die Entschlüsselung der Vorlage als vielmehr um das Selbstverstehen und den Erkenntnisfortschritt im Subjekt.

Das ist nun auch der Schwerpunkt bei Ricœur. Denn Ricœur behandelt ja – wie ich schon ausgeführt habe – ganz besonders das Moment der Veränderung, die wir als Verstehende erfahren. Die *Horizontverschmelzung* führt dazu, dass fremde Welten mit der eigenen fusionieren, dass sie die eigene Welt verändern und dass fremde Welten in die eigene eindringen. Das Verstehen ist gleichsam die Schwelle zum Anderen, zur Welt und zur Vorgeschiede.

Wenn sie einmal den ganzen Bogen von den Anfängen, von Schleiermacher und Boeckh, bis hin zu Ricœur betrachten, dann sehen Sie, dass das Subjekt eine immer wichtigere Rolle in diesem Verstehensvorgang spielt. Am Anfang ist es nur das Subjekt, das versucht, sich den Sinn eines fremden Textes anzueignen. Bei Ricœur ist es das Subjekt, das sich selbst im hermeneutischen Zirkel zu erfassen und zu verstehen versucht. In der Auslegung und Interpretation geht es nicht um das Verstehen der Texte, sondern um das Verstehen von sich selbst, wobei auch das Selbst keine starre Vorlage ist, sondern durch die Auslegung völlig verändert wird. Hier öffnet sich eine ethische Dimension. Das ist auch genau das Anliegen von Ricœur. Er erweitert die existentielle Hermeneutik von Heidegger und die kulturelle Hermeneutik von Gadamer um die ethische Hermeneutik. Der Mensch wird durch seine Auslegungen, durch das Lesen von Texten und durch die Erfahrung seiner Geschichte verändert. Schon die metaphorische Beschreibung von Welt ist keine Ausschmückung, sondern ein Interpretationsvorgang, der die Welt und das Subjekt zusammen verändert. Die Metapher hat eine subversive Kraft, die alte Verstehensstrukturen aufbricht. Ricœur sagt gar, die Metapher sei eine Art *kleinstes Gedicht*. In jeder poetischen Beschreibung von Welt wird Welt immer wieder neu gegründet.

Dieses subversive Element der Metapher spielt auch in seiner Ausarbeitung des Zusammenhanges zwischen Zeit und Erzählung eine zentrale

Rolle. Denn geht es hier auch darum, die *Welt als Erzählung* zu verstehen. Die Welt ist keine eigene Verstehensform, von der dann auch erzählt werden kann, sondern die Welt ist Teil eines Mythos, Teil einer Erzählung. Die Metapher ist die kleinste Einheit einer Sprengkraft, welche die substantialistischen Verhärtungen aufsprengt und Welt in Erzählung – man könnte auch sagen – in Poesie verwandelt. Die Welt bildet sich im Erzählen immer wieder neu, weil sie im Verstehen poetisiert wird, weil Verstehen ein poetischer Vorgang ist, in dem wir uns ständig befinden und insofern uns und die Welt verändern.

Ricœur unterscheidet ja zwischen drei Formen der Mimesis - ein Begriff, den er von Aristoteles übernimmt und in seiner gesamten Breite, also auch mit seiner reinigenden Wirkung, für seine narrative Theorie verwendet. Ricœur geht aber über das aristotelische Verständnis hinaus. Sein hermeneutisches Verständnis der Nachahmung, das so bei Aristoteles noch nicht zu finden ist, bedeutet: Wir leben unser Leben nach Art eines Romans, einer Erzählung, wir leben also nicht ins Blaue hinein, sondern wir leben immer ein *Wie*. Wir leben unser Leben *wie* einen poetischen Text. Dabei kommt es zu einer strukturierbaren Verbindung zwischen Welt und Erzählung, die sich in drei unterschiedlichen Formen niederschlägt, dem Leben vor der Erzählung, der Erzählung selbst und der Wirkungsgeschichte der Erzählung. Die Lebenswelt, aus der die Erzählung hervorgeht, ist zeitlich und räumlich wie eine Erzählung gestaltet.

Ricœurs Kernsatz bringt dies zum Ausdruck:

„Die Zeit wird in dem Maße zur menschlichen, wie sie narrativ artikuliert wird; umgekehrt ist die Erzählung in dem Maße bedeutungsvoll, wie sie Züge der Zeiterfahrung trägt“ (Ricœur 1988, S.13).

Die Erzählung selbst greift diese Formen der Mimesis auf und figuriert daraus eine eigene fiktive Geschichte. Sie wirkt wieder zurück auf die Lebenswelt selbst.

Diese Struktur finden Sie auch bei der Metapher wieder. Die Metapher selbst ist ein Bild, das aus der Welt kommt, umgestaltet wird und wieder in die Welt hineinstrahlt, um dabei die Welt zu verändern und die Welt neu zu deuten. Eine gelungene Metapher bringt, wie Ricœur sagt, eine neue Perspektive. So ist es auch mit der Erzählung. Die Erzählung greift Strukturen der Lebenswelt auf, gestaltet sie und wirkt auf die Lebenswelt zurück.

Die Frage nach der Fiktionalität oder der Wahrheit einer Erzählung stellt sich hier nicht, sie spielt für die ethische Bedeutung der Erzählung

überhaupt keine Rolle. Eine Erzählung muss nicht historisch richtig sein – im Gegenteil. Wie auch die Metapher als Bild eine Umgestaltung und Poetisierung der Wirklichkeit ist, so ist es gerade für die Erzählung wichtig, dass sie fiktiv ist. Ihre Wahrheit wird anderswo gemessen. Sie ist dann wahr, wenn sie die Lebenswelt, die sie aufgreift, verändert. Nur dann hat sie eine ethische Ausstrahlung. Inwieweit Geschichten einen historischen Kern haben oder historische Erzählungen mit fiktiven Elementen angereichert sind, das ist eine Frage, die diese ethische Wirkung nicht tangiert. Die – man kann sagen – geheimnisvolle Wirkung von Erzählungen hängt mit der Identität des Menschen zusammen, die – so sagt es hier auch Ricœur – von narrativer Art ist. Sie ist eine *narrative Identität*.

Die Narrative Identität – das Wer der Handlung

Den Begriff der *narrativen Identität* führt Ricœur im dritten Band von ZEIT UND ERZÄHLUNG ein. Wie das Verstehen keine einfache Spiegelung, keine Repräsentation von irgendetwas Vorgegebenem ist, ist auch, damit zusammenhängend, die menschliche Identität keine formale Identität, sondern eine narrative Identität. Sie wird im Erzählen oder durch die Erzählung selbst gefunden und konstituiert. Wenn wir Handlungen beschreiben und betrachten, dann betrachten wir zugleich auch den Handelnden. Die Handlung ist immer der Ausdruck von Handelnden. Die Frage nach der Handlung ist immer die Frage nach dem *Wer* der Handlung. Damit ist aber die Perspektive auf die Geschichte des *Wer*, auf seine *narrative Identität* gelenkt. Gemäß Ricœur muss man auf die Frage nach dem *Wer* einer Handlung die Geschichte eines Lebens erzählen (vgl. Ricœur 1991, 395). Das ist die narrative Identität: Die Frage nach dem *Wer* einer Handlung kann nur beantwortet werden in der Erzählung eines Lebens, also einer Lebensgeschichte. Das Ich des Handelnden wird erzählt und taucht in diesen Erzählungen überhaupt erst auf. *Identität ist eine erzählte und nur eine erzählbare*. Andere Formen von Identitäten sind Abstraktionen.

Das ist eine grundsätzliche Formulierung eines Identitätskonzeptes, das wir normalerweise so nicht kennen. Die Identitätskonzepte, die uns auch geisteswissenschaftlich beschäftigen, sehen in Identitäten strukturierte, formalisierte Identitäten, nicht aber solche, die aus Erzählung und von der Art der Erzählung sind. Es kommt aber, um einen Menschen zu erfassen, auf die Erzählung seiner Geschichte an. Ist es eine gute oder eine schlechte Erzählung? Das betrifft natürlich auch die eigene Selbsterkenntnis, die auch nur über Erzählung erschlossen werden kann. Wenn

wir von einer *narrativen Identität* ausgehen, dann gibt es nur den poetischen Zugang zum eigenen Ich.

Letztlich ist das eine Banalität, die aus dem Alltag her völlig geläufig ist. Wenn wir von einer Person nichts erzählt bekommen, wissen wir auch nichts über sie. Dieser Gemeinplatz wird hier zur wissenschaftlichen Grundthese, die Ricœur am Ende seiner großen Untersuchung über *Zeit und Erzählung* als Ergebnis präsentiert. Ausschlaggebend wird der Unterschied zwischen dem Selben – dem *idem* – und dem Selbst – dem *ipse*. Normalerweise ersetzen wir das *ipse*, das Selbst, durch das *idem*, also durch eine anonyme Beschreibung, Charakteristika oder Funktionen und Leistungen, bei denen das *Wer* und seine Geschichte ausgeblendet wird. Der Mensch ist aber offen für Erzählungen und damit offen zu der Erzählung hin, weil er selbst *narrative Identität* hat. Er wird von Erzählungen ethisch bestimmt. Deshalb sind Vertrauen und Verdacht in der Hermeneutik die Leitmotive.

Katharsis als Anspruch und Wirklichkeit – die gelungene und zu erlangende Geschichte eines entwickelten Selbstverständnisses

Im letzten Abschnitt von *ZEIT UND ERZÄHLUNG* spricht Ricœur dann noch einmal über die *Hermeneutik des Verdachteten*. Diese Stelle möchte ich Ihnen zitieren:

„Dieser Zusammenhang von Ipseität und narrativer Identität bestärkt mich in einer meiner ältesten Überzeugungen, nämlich in der, daß das *Selbst* der Selbsterkenntnis nicht das egoistische und narzißtische Ich ist, dessen Hypokrisie (Verstellung) und Naivität die Hermeneutiken des Ideologieverdachteten enthüllt haben, unter Hinweis auf seine Zugehörigkeit zum ideologischen Überbau sowie auf seine infantile und neurotische Archaik. Das Selbst der Selbsterkenntnis ist die Frucht eines Lebens der Selbsterforschung, wie Sokrates in der *Apologie* sagt. Ein erforschetes Leben aber ist in bedeutetem Maße ein gereinigtes und geklärtes Leben – gereinigt durch die kathartischen Wirkungen, die von den historischen und fiktiven Erzählungen unserer Kultur ausgehen“ (Ricœur 1991, 396).

Das Selbst der Selbsterkenntnis ist also nicht das egoistische oder narzisstische Ich, das z.B. Freud oder Nietzsche enthüllt haben, das eigentliche Ich hinter unserem scheinbaren Ich, das wahre Ich, der Kern, es ist nicht das Selbst der Selbsterkenntnis, wie es die Hermeneutiken des Ideologieverdachteten behauptet haben. Das Selbst der Selbsterkenntnis ist die Frucht

eines Lebens der Selbsterforschung, also eine Geschichte. Und zwar in der Weise – wie Ricœur hier sagt – dass ein solches erforschtes Leben sich immer wieder auseinandersetzt mit den historischen und fiktiven Erzählungen unserer Kultur, die auf dieses Ich übergehen. Man könnte sagen, dass hier an dieser Stelle die Hermeneutik von Gadamer, die dialogische und geschichtliche Hermeneutik der Horizontverschmelzung, von Ricœur ergänzt oder konkretisiert wird um das von Aristoteles übernommene kathartische Moment. Wenn das Selbst auch in der Selbsterkenntnis die Frucht einer Selbsterforschung ist, dann ist Selbsterkenntnis eine Auseinandersetzung mit seiner Geschichte bis hin zu einem Läuterungsvorgang, bei dem sich das Selbst zu reinigen versucht. Die *Refiguration* ist damit kein bloß formales Moment und keine bloße oder formale Reflexion, sie ist das reinigende Erkennen des Lebens mit dem Ziel, dieses Leben zu verbessern, zu optimieren und zu verschönern. Insofern ist der Vorwurf des Zirkulären, der immer gegenüber der Methode geäußert wird, kein Problem, weil es nicht um die formale, sondern um die inhaltliche Seite geht. Hier ist der Kreis als eine Spirale zu verstehen, denn die Deutung ist ständig in Veränderung. Nichts kehrt so wieder, wie es war. Es gibt hermeneutisch keine Wiederholung des Gleichen. Der hermeneutische Zirkel „ist ein gesunder“ (Ricœur 1991, 398), wie Ricœur sagt. Der Zirkel ist ein gesunder, weil Verstehen zur Verbesserung der Ausgangssituation führt. Wenn wir unsere Vorurteile erkennen und uns unserer Vorurteilhaftigkeit bewusst werden, wenn wir erkennen, dass wir in ein ganz bestimmtes Vorverständnis dieser Welt hinein geboren sind, wenn wir uns dieser Situation stellen, dann ist dies schon eine Einsicht von der Art des Verstehens. Hier liegt die Chance zur Veränderung und Verbesserung.

Im Verstehen gehen wir von Vorurteilen aus, aber wir wiederholen sie nicht. Der hermeneutische Zirkel ist die Bedingung der Möglichkeit, Vorurteile zu lösen. Es geht nicht darum, Vorurteile abzuschaffen, das ist nämlich unmöglich. Wir haben immer Vorurteile und schaffen ständig weitere Vorurteile, die für die Nachwelt zur Aufgabe oder zum Problem werden. Hier wird an einem Gebäude gebaut, in dem wir selbst wohnen und in das auch spätere Generationen einziehen. Deshalb ist es wichtig, dass die Statik stimmt. Sie ist in unseren Vorurteilen, sie ist die Grundlage für unsere Orientierung in der Welt. Aber sie muss auch über die eigene Zeit hinaus halten, wie unsere Vorurteile, die nachhaltig sind. Die Statik muss deshalb im Sinne der Katharsis immer wieder ausgebessert und optimiert werden.

Ausblick – Paul Ricœur: Das Selbst als ein Anderer

Dies könnte schon die Summe von Ricœurs Arbeiten sein, hätte er nicht 2000 ein weiteres Buch dieser Art vorgestellt, auf das ich hier aber nicht mehr eingehen kann.¹ Ich möchte aber nicht schließen, ohne noch auf dieses Buch von Ricœur zumindest hingewiesen zu haben.

Doch bereits in dem 1990 erschienenen Werk *DAS SELBST ALS EIN ANDERER* führt Ricœur noch einmal die gesamte Problematik auf, die wir behandelt haben und die Handlungen zu ethischen Handlungen werden lässt. Was ist überhaupt eine Handlung, die ethisch beeinflussend ist, die auf andere Einfluss nimmt, die auf sich selbst Einfluss nimmt, die etwas verändern will und etwas verbessern kann? Welche sonderbare Form der Veränderung und Beeinflussung geschieht in der Ethik und durch Ethik? Ricœur geht auf die Problematik des *cogito*, des bloßen Selbstbezuges, ein, kommt dann auf die Handlungsstrukturen zu sprechen und kritisiert die soziologischen, aber auch die philosophischen Handlungstheorien z.B. von Donald Davidson, weil hier nur das Handeln selbst eine Rolle spielt, nicht der Handelnde. Das alles sind Ontologien der Anonymität und der unpersönlichen Ereignisse. Ricœur untersucht in einer metatheoretischen Betrachtung, warum wir den Handelnden aus seinen Handlungen ausblenden. Wir stellen nämlich nur die Frage nach dem *Warum* und messen die Handlung mit dem Maßstab der Kausalität. Das *Was* wird durch das *Warum* geklärt, das *Wer* tritt in den Hintergrund. Das sind die schon bekannten Überlegungen, die noch einmal die Bedeutung der narrativen Identität herausstellen.

Die Hermeneutik schlägt hier in Ethik um. Sie wird nicht nur zur Voraussetzung, sondern auch zur Umsetzung für ethisches Handeln. Das Verstehen im hermeneutischen Zirkel ist die Voraussetzung für die Ethik, der es um die Verbesserung und Optimierung des Lebens, um ein gelingendes Leben, um die Verschönerung des Lebens geht. Die Umsetzung zeigt sich in der Arbeit an den Vorurteilen, die nicht beseitigt, sondern nur verbessert werden können. Dazu aber ist hermeneutische Einsicht notwendig.

Damit bin ich am Ende der Vorlesung angekommen und hoffe, ich konnte Ihnen einen kleinen Überblick und einige Anregungen geben. Denn die Hermeneutik kommt aus der Praxis, zwar der speziellen Praxis der Ge-

¹ Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris 2000. Mittlerweile als deutsche Ausgabe : *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. München 2004.

lehrsamkeit, aber sie kann heute zu einer umfassenderen Praxis beitragen, indem sie Möglichkeiten aufzeigt, wie unsere geschichtslose, oder besser, mythenlose Kultur wieder Verbindung bekommt zu Zeit- und Geschichtsräumen, die vor und hinter uns liegen.

Vielen Dank.

Literaturverzeichnis

- Boeckh,
August
(1966) ENZYKLOPÄDIE UND METHODENLEHRE
DER PHILOLOGISCHEN WISSENSCHAFTEN
(Nachlass, hrsg. von Bratuschek 1886)
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.
- Dilthey,
Wilhelm
(1993) DER AUFBAU DER GESCHICHTLICHEN WELT IN DEN
GEISTESWISSENSCHAFTEN
Herausgegeben und eingeleitet von Manfred Riedel,
Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- Droysen,
Johann Gustav
(1943) HISTORIK. VORLESUNGEN ÜBER ENZYKLOPÄDIE UND
METHODOLOGIE DER GESCHICHTE
Im Auftrag der Preußischen Akademie Hrsg. v. Rudolf
Hübner, 2. Auflage, München/Berlin: Verlag Olden-
bourg 1943.
- Gadamer,
Hans-Georg
(WuM) WAHRHEIT UND METHODE
GRUNDZÜGE EINER PHILOSOPHISCHEN HERMENEUTIK
(1. Aufl. 1960) In: Hans-Georg Gadamer, Gesammelte
Werke, Bd. 1, 6., durchgesehene Auflage 1990, Tübingen:
Mohr Siebeck, 1999.
- Gadamer
Hans-Georg
(1985) „Destruktion und Dekonstruktion“ (1985)
In: Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke, Bd. 2,
(1. Aufl. 1986), 2., durchgesehene Auflage 1993,
Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 361-372.
- Gadamer
Hans-Georg
(1978) „Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe“
(1978) In: Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke,
Bd. 2, (1. Aufl. 1986), 2., durchgesehene Auflage 1993,
Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 301-318.

- Gadamer,
Hans-Georg
(1968) „Klassische und philosophische Hermeneutik“ (1968)
Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke, Bd. 2,
(1. Aufl. 1986), 2., durchgesehene Auflage 1993, Tü-
bingen: Mohr Siebeck, 1999, 92-117. Erstdruck auf Ita-
lienisch unter dem Titel „Ermeneutica“ in: Enciclopedia
del Novecento, Roma 1977, Bd. II, 731-740. Auf
Deutsch in kürzerer Fassung in J. Ritters „Historisches
Wörterbuch der Philosophie“, Bd. III, 1061-1073.
- Gadamer
Hans-Georg
(1965) „Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der
Existenz“ (1965)
In: Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke, Bd. 2,
(1. Aufl. 1986), 2., durchgesehene Auflage 1993,
Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 133-145.
- Grondin,
Jean
(2001) EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHISCHE HERMENEUTIK
2., überarbeitete Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche
Buchgesellschaft, 2001.
- Heidegger
Martin
(HdF) ONTOLOGIE
HERMENEUTIK DER FAKTIZITÄT
Martin Heidegger Gesamtausgabe, II,
Abteilung: Vorlesungen, Band 63. 2., Auflage,
Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.
- Heidegger,
Martin
(1994) HOLZWEGE
7., durchgesehene Auflage, Frankfurt am Main:
Klostermann, 1994.
- Heidegger
Martin
(PhI) PHÄNOMENOLOGISCHE INTERPRETATIONEN ZU
ARISTOTELES
EINFÜHRUNG IN DIE PHÄNOMENOLOGISCHE FORSCHUNG
Martin Heidegger Gesamtausgabe, II,
Abteilung: Vorlesungen, Band 61, Frankfurt am Main:
Klostermann, 1985.

- Heidegger,
Martin,
(SuZ) SEIN UND ZEIT
Vierzehnte, durchgesehene Auflage mit
Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors
im Anhang, Tübingen: Niemeyer, 1977.
- Heidegger,
Martin
(WD) „Wozu Dichter? (1946)“
In: Heidegger, Martin: HOLZWEGE, 269-320.
- Heidegger,
Martin
(ZW) „Die Zeit des Weltbildes (1938)“
In: Heidegger, Martin: HOLZWEGE, 75-113.
- Hufnagel,
Erwin
(2000) EINFÜHRUNG IN DIE HERMENEUTIK
St. Augustin: Gardez, 2000.
- Jung,
Matthias
(2001) HERMENEUTIK ZUR EINFÜHRUNG
Hamburg, Junius, 2001.
- Nietzsche,
Friedrich SÄMTLICHE WERKE
Kritische Studienausgabe.
Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari.
2. durchges. Aufl. Co-Publ. mit dtv, München,
Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999.
- Rickert,
Heinrich
(1929) DIE GRENZEN DER NATURWISSENSCHAFTLICHEN
BEGRIFFSBILDUNG
EINE LOGISCHE EINLEITUNG IN DIE HISTORISCHEN
WISSENSCHAFTEN
Tübingen: Mohr Siebeck, 1929.
- Ricœur,
Paul
(1996) DAS SELBST ALS EIN ANDERER
München: Fink, 1996.

- Ricœur,
Paul
(1991) ZEIT UND ERZÄHLUNG
BAND III: DIE ERZÄHLTE ZEIT
München: Fink, 1991.
- Ricœur,
Paul
(1988) ZEIT UND ERZÄHLUNG
BAND I: ZEIT UND HISTORISCHE ERZÄHLUNG
München: Fink, 1988.
- Ricœur,
Paul
(1986) DIE LEBENDIGE METAPHER
München: Fink, 1986.
- Schleiermacher,
Friedrich
(1999) HERMENEUTIK UND KRITIK
Eingeleitet und herausgegeben von Manfred Frank,
7. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Wach,
Joachim DAS VERSTEHEN
GRUNDZÜGE EINER GESCHICHTE DER HERMENEU-
TISCHEN THEORIE IM 19. JAHRHUNDERT
3 Bde. (Bd. 1: Die grossen Systeme (1926); Bd. 2: Die
theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis
Hofmann (1929); Bd. 3: Das Verstehen in der Historik
von Ranke bis zum Positivismus (1933)), Tübingen:
Mohr Siebeck, 1926-33.

Schaubilder

Grundzüge der Hermeneutik

Kunst, (Wissenschaft)	Quelle	Technik	Ziel, Zweck
Theologie	Heilige Schriften	Exegese	Wahrheit
Recht	Gesetzbuch	Untersuchung, Prozess	Recht
Philologie	Literatur	Übersetzung, Interpretation	Original
Geschichtswissenschaften	Urkunden, Denkmäler	Übertragung	Authentizität
Psychologie	Biographie	Gespräch, Analyse	Heilung
Medizin	Krankengeschichte	Anamnese	Gesundheit
Philosophie	Leben, Dasein	Denken, Gespräch	Sinn
Musik	Noten, Gedächtnis	Spiel, Aufführung	Wiedergabe
Theater, Film	Literatur, Drehbuch	Aufführung, Aufzeichnung	(Wieder)Erleben
Handwerk	Material	Kunstherrlichkeit	Werk

Neben Dialektik und Phänomenologie stellt die Hermeneutik eine der wichtigsten Methoden der Philosophie dar. Ursprünglich als Kunst der Interpretation von Texten entwickelt sich die Hermeneutik zu einer universalen Theorie des Verstehens.

Ausgehend von Friedrich Schleiermachers Kunstlehre des Verstehens zeigt Stephan Grätzel, welchen Bedeutungsgewinn das Verstehen bei August Boeckh, Johann Gustav Droysen über Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer bis hin zu Paul Ricoeur erfährt.

Meint nun Verstehen nicht länger eine bloße Methode der Geisteswissenschaften, sondern eine Seinsbestimmung des Daseins selbst, so eröffnet sich die ethische Dimension der Hermeneutik.

£ 7.90
€ 12,60

ISBN 1-903343-69-0



9 781903 343692