

Die Universalität der Hermeneutik

unter Berücksichtigung
der Gadamer–Habermas Debatte

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Akademischen Grades
eines Dr. Phil.
vorgelegt dem Fachbereich Philosophie/Pädagogik
der Johannes Gutenberg-Universität
Mainz

von
Gowon Choi

Mainz
2008

Referent/in :

Korreferent/in :

Tag des Prüfungskolloquiums : 05. 08. 2008

Danksagung

Allen Personen, die mir bei dieser Arbeit geholfen haben, möchte ich herzlich danken.

Inhaltverzeichnis

	Seite
Abkürzungsverzeichnis	3
Einleitung	4
Kapitel 1.	
Die Hermeneutik Gadamers und die Gadamer–Habermas Debatte	12
1) Die Geisteswissenschaften und das Verstehen	13
<i>(1) Die Besonderheit der Geisteswissenschaften</i>	13
<i>(2) Die Geschichtlichkeit des Verstehens und die Sprache</i>	21
2) Die Gadamer–Habermas Debatte	34
<i>(1) Die Geschichtlichkeit des Verstehens und der Anspruch auf die Reflexion darüber</i>	34
<i>(2) Tiefenhermeneutik und die Universalität der Hermeneutik</i>	42
Kapitel 2.	
Die Psychoanalyse und die Gadamer–Habermas Debatte	53
1) Das wissenschaftliche Charakteristikum der Psychoanalyse	54

(1) <i>Freuds Psychoanalyse</i>	54
(2) <i>Die tiefenpsychologische Hermeneutik</i>	
- <i>Die zwei Kommunikationssysteme</i>	65
2) Die Übertragungssituation im szenischen Verstehen	72
(1) <i>Das szenische Verstehen Lorenzers</i>	72
(2) <i>Die in der Übertragungssituation enthaltenen Probleme</i>	81
3) Die Psychoanalyse und die Gadamer–Habermas Debatte	90
(1) <i>Die Rolle der Psychoanalyse in der Gadamer–Habermas Debatte</i>	90
(2) <i>Die Gadamer–Habermas Debatte und die Übertragungssituation</i>	99
 Kapitel 3.	
Die Universalität der Hermeneutik und die kritische Reflexion	106
1) Das Dilemma in der Gadamer–Habermas Debatte	
- der auftretende Zwang zur Selbstbeschränkung, den Gadamer und Habermas befolgen müssen.	107
2) Die Möglichkeit der kritischen Reflexion	117
(1) <i>Die Sprache als der Hauptstreitpunkt dieser Debatte</i>	117
(2) <i>Die Kraft, die die Praxis des Verstehens modifiziert.</i>	126
3) Das Gleichgewicht	
zwischen der Geschichtlichkeit des Verstehens und der kritischen Reflexion	134
 Schlussbemerkung	144
 Quellen und Literatur	153

Abkürzungsverzeichnis

- EI Habermas, J., Erkenntnis und Interesse mit einem neuen Nachwort, Gesammelte Werke 17.(Suhrkamp- Taschenbücher Wissenschaft; D), Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1973.
- EP Freud, S., (1916–17[1915–17]) Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse u. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933[1932]),. Freud-Studienausgabe Band 1., Herausgegeben von Mitscherlich, A., Richards, A., Strachey, J., S. Fischer Verlag, Frankfurt/Main 1969.
- GG Fromm, E., Psychoanalyse, Gesamtausgabe Band VIII., Herausgegeben von Funk, R., Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1981.
- HI Habermas, J., Hermeneutik und Ideologiekritik, Gesammelte Werke 24., Herausgegeben von Habermas, J., Henrich, D., Taubes, J., Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1971.
- SR Lorenzer, A., Sprachzerstörung und Rekonstruktion: Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1970.
- WM Gadamer, H. G., Hermeneutik I Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke 1., J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen 1986.

Einleitung

Zweck dieser Dissertation ist, die in der Gadamer–Habermas Debatte enthaltenen Streitpunkte aufzulösen und einen Ausgleich zwischen der Universalität der Hermeneutik und der kritischen Reflexion herbeizuführen. Zu diesem Zweck versucht diese Dissertation, die Streitpunkte der Debatte zu rekonstruieren und darauf passende Antworten zu geben. In dieser Arbeit werden die folgenden Inhalte diskutiert:

Wie bekannt, entstand die Gadamer–Habermas Debatte, weil J. Habermas gegen die Universalität der Hermeneutik argumentierte, die von H. G. Gadamer behauptet wurde. In seinem Werk ‘Wahrheit und Methode’ hat Gadamer behauptet, dass das den Geisteswissenschaften eigene Momentum nicht nur auf die Geisteswissenschaften, sondern auch auf alle anderen Wissenschaften, einschließlich der Naturwissenschaften, angewendet werden muss. Darüber hinaus hat er behauptet, dass es auf alle geistigen Tätigkeiten des Menschen angewendet werden kann, und das bedeutete nichts anderes als „die Universalität der Hermeneutik“. Im Gegensatz dazu hat Habermas versucht, vom Standpunkt der Gesellschaftstheorie aus, diese Behauptung Gadamers einzuschränken. Er hatte gedacht, auch wenn diese Behauptung Gadamers über die Universalität der Hermeneutik richtig wäre, müsste die Legitimation der Universalität der Hermeneutik auch unbedingt für den Bereich aller Wissenschaften gegeben sein. Aber für diese Bewährung müsste man sich fürs erste von der Universalität der Hermeneutik befreien, deswegen kann der grundlegende Streitpunkt der Gadamer–Habermas Debatte – ohne Berücksichtigung anderer Inhalte – zunächst mit nur einer Frage umrissen werden:

Ist die Universalität der Hermeneutik gültig?, oder anders formuliert, gibt es Ausnahmen von der Universalität der Hermeneutik?

Nach Ansicht Gadamers sind wir das verstehende Sein, d. h. das Verstehen, und das Verstehen steht immer mit der Vergangenheit in einem besonderen Zusammenhang. Gadamer hat diesen Zusammenhang als die Geschichtlichkeit des Verstehens bezeichnet, und daraus offenbart sich die Tatsache, dass wir das Sein der Geschichtlichkeit sind, d. h., dass unser Bewusstsein das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein ist. Solange wir das Sein der Geschichtlichkeit sind, kann unser Bewusstsein sich nicht von dem Einfluss der Vergangenheit befreien, und in diesem Sinne können wir das Verstehen nicht als einen Gegenstand reflektieren. Im Gegensatz dazu fragte Habermas:

Dass wir uns nicht davon befreien können, bedeutet das, dass wir es nicht reflektieren können?

Nach seiner Meinung können wir in besonderen Fällen die Fähigkeit der kritischen Reflexion gegen den Einfluss der Vergangenheit anwenden, zum Beispiel in der Psychoanalyse. Das Symptom des Patienten ist die Verzerrung, die in der Umgangssprache entsteht, und wenn das Symptom von dem Analytiker geheilt wurde, bedeutet das, dass er – im Vergleich mit seinem Patienten – auf der Ebene der Theoriesprache gestanden hat, und von da aus seinen Patienten behandelt hat. Wenn in der Debatte mit Gadamer Habermas auf Grund dieser Tatsache behaupten wollte, dass die Universalität der Hermeneutik begrenzt werden kann, kann die eingangs gestellte Frage damit zusammenhängend wie folgt formuliert werden:

Stellt die Psychoanalyse eine Ausnahme in der Universalität der Hermeneutik dar?

In dieser Dissertation wird die Aufgabe, eine genauere Antwort auf diese Frage zu suchen, in drei Prozesse aufgegliedert:

Der erste Prozess: den Inhalt der Universalität der Hermeneutik, den Gadamer in seiner Hermeneutik behauptet hat, zu erklären.

Der zweite Prozess: den Inhalt der Gadamer–Habermas Debatte insgesamt zu beleuchten.

Der dritte Prozess: aus dem Ergebnis des ersten und zweiten Prozesses den speziellen Charakterzug der Psychoanalyse zu erhellen.

Im Kapitel 1 dieser Dissertation wird zunächst der Vorgang erklärt, in dem Gadamer – in seinem Werk ‘Wahrheit und Methode’ – das eigene Momentum der Geisteswissenschaften zur ‘Universalität der Hermeneutik’ ausgestaltete. Das war der eigentliche Anlass, der die Gadamer–Habermas Debatte hervorgerufen hat. Deshalb kann man auch ohne eine Erklärung darüber nicht den Charakter oder die Bedeutung dieser Debatte genau erfassen. Aus dieser Erklärung wird sich offenbaren, warum die Behauptung Gadammers und die Ansicht Habermas diametral gegensätzlich waren, und dann wird der Inhalt ihrer Debatte diskutiert werden. Im Verlauf dieser Debatte hat Habermas behauptet, dass die Psychoanalyse die einzige Ausnahme von der Universalität der Hermeneutik ist. Der damit zusammenhängende Inhalt wird im Kapitel 2 ausführlich erörtert. Wenn man den Ausführungen Habermas' folgt, hat er nicht alle Fälle in der Psychoanalyse als Ausnahme von der Universalität der Hermeneutik betrachtet. Für ihn soll nur ein sehr besonderer Fall der Psychoanalyse zur Ausnahme davon werden. Deswegen ist es in der Diskussion über die Gadamer–Habermas Debatte notwendig, zu erhellen, welche Bedeutung dieser Ausnahmefall im Rahmen der gesamten Psychoanalyse hat. Genauer gesagt, betrachtet Habermas nur den Fall, dass sich beim Patienten eine Übertragung ereignet, als den Ausnahmefall von der Universalität der Hermeneutik, und er ist in dieser Diskussion über die Übertragungssituation meistens von dem szenischen Verstehen Lorenzers abhängig.

Im szenischen Verstehen inszeniert der Analytiker die einzelnen Aussagen seines Patienten, und auf Grund der Relation zwischen den Situationen, die in diesen Szenen enthalten sind, begreift er die Bedeutung des Symptoms seines Patienten. Habermas wollte diesen Inhalt auf die Hermeneutik Gadammers anwenden und dadurch beweisen, dass man über das Verstehen an sich reflektieren kann. Insbesondere in der Übertragungssituation kann der Analytiker an der Situation, die mit der Situation des Symptoms seines Patienten identisch ist, unmittelbar teilnehmen, und deswegen kann er durch diese unmittelbare Teilnahme die methodologische Grenze, die nur auf die

Beobachtung angewiesen ist, überwinden. Anders ausgedrückt, wiederholt der Patient in der Übertragungssituation seine symptomatische Situation auch in der Beziehung zu seinem Analytiker, und demzufolge wird der Analytiker – als der Gegenstand des Symptoms seines Patienten – an der Situation dieses Symptoms teilnehmen können. Wenn das Unbewusste des Patienten sein Bewusstsein ersetzt, so tritt ein Symptom auf, und deswegen wird die umgangssprachliche Äußerung, die dem Bereich seines Bewusstseins angehört, durch sein Unbewusstes desymbolisiert. Infolgedessen kann man sagen, dass in der Psychoanalyse die Aufgabe darin besteht, die desymbolisierte Äußerung des Patienten zu resymbolisieren. Wenn diese Arbeit des Analytikers tatsächlich erfolgreich ist, bedeutet das, dass er unmittelbar das Unbewusste seines Patienten behandeln konnte. In diesem Sinne betrachtet Habermas die Psychoanalyse als eine Art tiefenpsychologischer Hermeneutik, und behauptet über die Übertragungssituation folgendes:

Die Übertragungssituation ist ein Fallbeispiel, in dem der Analytiker auf der Position der Theoriesprache stehend, die Umgangssprache seines Patienten analysiert.

Gerade diese Art der Teilnahme an der Übertragungssituation – genauer ausgedrückt, an der Situation, die der Situation des Symptoms gleichwertig ist – wird zum Anlass dafür, dass die Psychoanalyse – insbesondere diese Übertragungssituation im szenischen Verstehen – als die einzige Ausnahme von der Universalität der Hermeneutik erscheint. Weil die Übertragungssituation eine Situation ist, in der sich Beobachtung und Teilnahme gleichzeitig ereignen, ist darin die Unmittelbarkeit der Analyse des Analytikers enthalten, und demzufolge kann man sagen, dass seine Analyse auf unerschütterlicher Gewissheit beruht. Trotzdem, wenn Habermas die Psychoanalyse auf die Hermeneutik Gadammers beziehen will, stehen seinem Versuch zwei Schwierigkeiten entgegen:

Erstens, die Schwierigkeit, die sich aus der Begrenztheit der Übertragungssituation an sich ergibt.

Zweitens, die Schwierigkeit, die sich ergibt, wenn man die Übertragungssituation auf die Hermeneutik Gadammers anwendet.

Wie vorher schon erwähnt, ist die Übertragungssituation ein sehr besonderer Fall in der Psychoanalyse. Aus diesem Grund hat E. Fromm diese Besonderheit als die Grenze der Übertragungssituation betrachtet, und in der Tat sind darin Inhalte enthalten, die man theoretisch nicht eindeutig erklären kann. Aber wenn man den Fall annimmt, dass die Übertragungssituation ideal verläuft, ist ihre Grenze, vom Standpunkt Habermas' aus gesehen, nicht so folgenschwer, dass in dieser Dissertation eine Erörterung darüber nur die Rolle spielen müsste, nach dem Kriterium, ob die Übertragung auftritt oder nicht, alle Beispiele der Psychoanalyse einzuordnen, und dadurch die Besonderheit der Übertragungssituation zu betonen. Die zweite Schwierigkeit steht in engerem Zusammenhang mit dem hauptsächlichsten Streitpunkt der Gadamer-Habermas Debatte: Ist es nicht so, dass die Übertragungssituation auf die Hermeneutik Gadammers erfolgreich angewendet werden kann?, und somit, dass die Übertragungssituation letztendlich einen Ausnahmefall von der Universalität der Hermeneutik darstellen kann? Genauer gesagt,

Wenn der Analytiker durch die Übertragungssituation die Bedeutung des Symptoms seines Patienten genau erhellt, bedeutet das nichts anderes, als dass das Bewusstsein des Analytikers sich von der Ebene der Umgangssprache befreit hat, und es als die Theoriesprache funktioniert hat? Und wenn man diesen Inhalt auf die Hermeneutik Gadammers anwendet, heißt das nicht, dass Habermas durch die Psychoanalyse, vor allem durch die Übertragungssituation beweist, dass unser Bewusstsein die hermeneutischen Grenzen überwinden kann, die Gadamer behauptet hat?

Natürlich ist die Heilung des Symptoms als das Ergebnis der Psychoanalyse in der Hermeneutik Gadammers von großer Bedeutung. Trotzdem, damit die Universalität der Hermeneutik durch die Psychoanalyse begrenzt werden könnte, muss man beweisen, dass der Analytiker sich vom Bereich des umgangssprachlichen Gesprächs vollständig befreien kann. Aber es scheint nach wie vor zweifelhaft, ob in allen Vorgänge der Psychoanalyse – einschließlich der Übertragungssituation – diese Möglichkeit gegeben

ist. Und wenn man einen eindeutigen Beweis für diese Vermutung vorlegen könnte, könnte kein Zweifel mehr an der Universalität der Hermeneutik bestehen, weil Habermas die Psychoanalyse als die einzige Ausnahme von der Universalität der Hermeneutik betrachtet, und bisher kein anderes Beispiel genannt hat.

Wenn die Psychoanalyse nicht zur Ausnahme von der Universalität der Hermeneutik werden kann, kann man sagen, dass man die Antwort auf die Frage, die der Ausgangspunkt dieser Dissertation war, d. h. auf die Frage, 'gibt es eine Ausnahme in der Universalität der Hermeneutik?', gefunden hat. Habermas bleibt kein anderer Weg, als die Tatsache anzuerkennen, dass die Universalität der Hermeneutik nach wie vor gültig ist. Wenn er nicht Gadamer's Behauptung akzeptiert, dann hieße das aber, dass er seine eigene Meinung zum Dogma machen müsste. Könnte man sagen, dass zusammen mit diesem Schluss, d. h. mit dem Schluss, dass die Universalität der Hermeneutik gültig ist, die Gadamer-Habermas Debatte damit schon vollständig beendet wäre? Nein, weil Habermas in der Debatte mit Gadamer – neben der Psychoanalyse – auch die außersprachlichen Faktoren erwähnt, die auf die Sprache Einfluss ausüben. Infolgedessen, wenn Habermas die Relation zwischen der Sprache und den außersprachlichen Faktoren eindeutig erklären könnte, und wenn Gadamer diese Ansicht Habermas' akzeptieren könnte, würde das auch auf die Universalität der Hermeneutik bedeutenden Einfluss ausüben. Anders gesagt, wenn auch die außersprachlichen Faktoren auf die Sprache Einfluss haben, dann wird es auch notwendig werden, die Universalität der Hermeneutik neu zu bewerten. Habermas erwähnt die außersprachlichen Faktoren, weil er von einer Annahme ausgeht, die von der Ansicht Gadamer's grundlegend abweicht. Die Verschiedenheit der Gesichtspunkte kann man wie folgt kurz zusammenfassen:

In seiner Hermeneutik betrachtet Gadamer das Verstehen und die Sprache als 'wir selbst'. Aber, von seinem Standpunkt aus, bedeutet 'wir selbst' – als das Verstehen oder die Sprache – nur die Aggregation des Individuums. Im Gegensatz dazu spricht Habermas über das Verstehen vom Standpunkt der Gesellschaftstheorie aus, d. h. vom Standpunkt der Relation zwischen dem Verstehen und den anderen sozialen Faktoren.

Nach Ansicht Habermas' ist die Sprache kein allumfassender höchster Wert sondern nur ein Faktor, der „im sozialen Bereich“ ein Einflussverhältnis bildet; Die Sprache steht unter dem Einfluss der außersprachlichen Faktoren, konkret gesagt, unter dem Einfluss der 'Arbeit und Herrschaft'. Deswegen kann man sagen, dass das Verstehen sich – weil es Sprache ist – immer der Möglichkeit der 'Verdrängung' und der 'Verzerrung' aussetzt. Gadamer kann diese Tatsache nicht leugnen, und demzufolge wird die Hermeneutik Gadamers, wie Habermas behauptet, letztendlich in die Reflexion über Arbeit und Herrschaft, d. h. „in Ideologiekritik“ übergehen.¹ Wenn Gadamer das nicht akzeptieren würde, hieße das – ebenso wie zuvor im Fall Habermas' – nicht anderes, als dass er zugibt, dass seine Hermeneutik ein Dogma ist.

Solange Habermas vom Standpunkt der kritischen Gesellschaftstheorie aus gegen Gadamer argumentiert, bringt die Universalität der Hermeneutik sowohl Gadamer als auch Habermas in eine schwierige Lage. Gadamer kann nicht umhin, die Ideologiekritik in seine Hermeneutik einzubeziehen, und auch Habermas kann nicht umhin, seine Ideologiekritik auf die Universalität der Hermeneutik zu gründen. Und demzufolge wird der Streitpunkt der Gadamer-Habermas Debatte sich von nun an wie folgt verändern zu der Frage:

Wie kann man den Gegensatz zwischen der Universalität der Hermeneutik und der Ideologiekritik aufheben?

In dieser Dissertation wird versucht, einen Ausgleich zwischen den beiden Auffassungen dadurch herzustellen, indem man den eigenen Nachteil durch den Vorteil des Gegners ergänzt. Dafür müssen die beiden Auffassungen sich da einander annähern, wo sie sich gegenseitig bekämpft haben. Zum Beispiel, vom Standpunkt Gadamers aus betrachtet, ist unser Bewusstsein das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein, es könnte aber andererseits – wie Habermas behauptet – das historische Bewusstsein sein. Unter dieser Annahme betrachtet, kann man das Verstehen Gadamers und die kritische Reflexion Habermas' nicht als zueinander im Gegensatz stehende Begriffe, sondern als miteinander verwandte Begriffe betrachten. Der hiermit zusammenhängende Inhalt wird in Kapitel 3 dieser Dissertation erörtert. Es ist aber kein Versuch, zu beweisen, dass

¹ Vgl. Habermas, Zu Gadamers >Wahrheit und Methode< (in HI), S. 53.

einer von den beiden in dieser Debatte seinen Gegner besiegt hätte, sondern der Versuch, zu zeigen, dass ihre Ansichten nicht mehr vollkommen konträr sein müssen. Falls dieser Versuch gelingt, kann der scharfe Gegensatz zwischen der Universalität der Hermeneutik Gadamer und der Ideologiekritik Habermas' aufgehoben werden, und als Tatsache wird sich ergeben, dass man einen Ausgleich zwischen den beiden herstellen kann:

Dadurch, dass Gadamer die kritische Reflexion Habermas' in seiner Universalität der Hermeneutik akzeptiert, könnte er seine Hermeneutik von der Gefahr befreien, sich einer Ideologie auszusetzen, und auf gleiche Weise könnte Habermas die Universalität der Hermeneutik Gadamer in seiner kritischen Reflexion akzeptieren, und dadurch seine Ideologiekritik auf das feste Fundament des menschlichen Wesens gründen.

Kapitel 1.

Die Hermeneutik Gadammers und die Gadamer-Habermas Debatte

1) Die Geisteswissenschaften und das Verstehen

(1) Die Besonderheit der Geisteswissenschaften

Vordergründig betrachtet, scheint es ein vernünftiger Standpunkt zu sein, die allgemeine Wissenschaft in zwei Kategorien, d. h. in die Geisteswissenschaften und die Naturwissenschaften, zu unterteilen, und ihre jeweils eigenen Logiken anzuerkennen. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, kann sich die naturwissenschaftliche Logik auch nicht von der Logik der allgemeinen Wissenschaften befreien, und dementsprechend müssen die Geisteswissenschaften auch dieser Logik folgen. Aber wenn man die Tatsache bedenkt, dass die Logik der allgemeinen Wissenschaften 'die Objektivität' ist, dann ergibt sich daraus ein Vorteil für die Naturwissenschaften. Grund dafür ist, dass das 'Erklären' in den Naturwissenschaften in engster Relation zur Objektivität steht, im Vergleich dazu steht das 'Verstehen' der Geisteswissenschaften in einem sehr heterogenen Verhältnis. Weil diese Forderung nach Objektivität die Position der Geisteswissenschaften sehr schwächt, wurde es für die Geisteswissenschaften zur wichtigen Aufgabe, sich mit dem Objektivitätsbegriff in Verbindung zu bringen.²

Wenn Objektivität in der Wissenschaft die Objektivität der Erkenntnis bedeutet, dann erfordert das aber in der Tat zweierlei:

Erstens, diese Wissenschaft muss etwas enthalten, was man als Erkenntnis betrachten kann.

Zweitens, diese Erkenntnis verbindet sich mit der Objektivität.

Vom Standpunkt der Naturwissenschaften aus betrachtet, ist die Objektivität der Erkenntnis die einzige Norm, die den Charakter der Wissenschaft bestimmt. Deswegen müssen die Geisteswissenschaften auch – ob unmittelbar oder mittelbar – die

² Vom Standpunkt Gadamer's aus betrachtet, kann es auch selbstverständlich für die Geisteswissenschaften zur wichtigen Aufgabe werden, sich mit dem Objektivitätsbegriff auseinanderzusetzen.

Objektivität der Erkenntnis, die die Naturwissenschaften fordern, enthalten. Infolgedessen, wenn dieses Problem zwischen den Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften in Frage steht, 'ob die Geisteswissenschaften die objektive Erkenntnis enthalten können?', so kann man sagen, dass sich die folgenden zwei Fragen stellen:

Erstens, gibt es in den Geisteswissenschaften etwas, was man als Erkenntnis bezeichnen kann?

und

Zweitens, kann sie auf der naturwissenschaftlichen Objektivität gründen?

Das ist die grundlegende Voraussetzung, unter der die Geisteswissenschaften als Wissenschaft fortbestehen können, und damit sie erfüllt werden kann, müssen die Geisteswissenschaften selber auf diese Frage antworten.

Die Geisteswissenschaften müssen „auf Erkenntnis bezogen“ bleiben.³ Anderenfalls bedeutet das, dass die Geisteswissenschaften aus dem allgemeinen Bereich der Wissenschaft verwiesen würden. Vom Standpunkt der Geisteswissenschaften aus ist das in der Tat bedrohlich, weil man im allgemeinen den Bereich der Geisteswissenschaften nur als die 'sinnliche Reichweite' betrachtet. Aber auch die sinnliche Reichweite bedarf des Urteils und der Beurteilung. Zum Beispiel, zeigt Gadamer in 'Wahrheit und Methode', dass man die ästhetische Erfahrung auch – obwohl sie sich natürlich in der sinnlichen Reichweite befindet – als ein Urteil erachten kann. Nach seiner Ansicht bedeutet das, dass diese Erfahrung eng mit der Beurteilung über ihren Gegenstand verbunden ist, und daraus können wir eine Möglichkeit ersehen, in der die Geisteswissenschaften mit der Erkenntnis verbunden sind.⁴ Aber diese Beurteilung ist weder die „Demonstration aus Begriffen“ noch „die Anwendung von Regeln“.⁵ Deshalb kann man sie andererseits

³ Vgl. Gadamer, WM. 1986. S. 95.

⁴ Vgl. Ebd., S. 43.

⁵ Ebd., S. 36.

„nicht dem höheren Vermögen des Geistes“ zurechnen, sondern nur „dem niederen Erkenntnisvermögen.“⁶ Anders ausgedrückt, heißt das, dass die Faktoren, die man in den Geisteswissenschaften als Erkenntnis benennen kann, nicht die Objektivität, die die Naturwissenschaften fordern, befriedigen können. Aus diesem Grund sieht es so aus, als ob die Geisteswissenschaften sich nicht von der Kritik befreien könnten, dass sie die „ungenauen Wissenschaften“ seien.⁷

Wenn in den Geisteswissenschaften die Objektivität ein Problem darstellt, entspringt das – im Vergleich zu den Naturwissenschaften – aus der Besonderheit des Gegenstandes der Geisteswissenschaften. Zum Beispiel, wenn es das Ideal der Geisteswissenschaften ist, „die Erscheinung selber in ihrer einmaligen und geschichtlichen Konkretion zu verstehen“, so hat diese Einmaligkeit, Geschichtlichkeit, oder Konkretion in den Geisteswissenschaften grundsätzlich einen anderen Charakter als die „Gleichförmigkeiten, Regelmäßigkeiten“ und „Gesetzmäßigkeiten“ in den Naturwissenschaften.⁸ Vom Standpunkt Gadamers aus betrachtet, ist die Erkenntnis in den Geisteswissenschaften nicht abhängig von einer Gesetzmäßigkeit, wohl aber von der einmaligen und geschichtlichen Konkretion.⁹ Aber wenn man die Erkenntnis von dieser Konkretion abhängig macht, bedeutet das, dass die Erkenntnisse, die man in den Geisteswissenschaften gewinnen kann, sich letztendlich in der Subjektivität befinden. Grund dafür ist, dass die einmalige geschichtliche Konkretion eines Gegenstandes die Erkenntnis der Geisteswissenschaften vom Zusammenhang mit ihrem Äußerlichen grundsätzlich und gründlich isoliert. Aber bedeutet das einen Mangel der Geisteswissenschaften?, oder müssen aus diesem Grund die Geisteswissenschaften notwendigerweise von der Hilfe der Naturwissenschaften abhängig sein? Diesbezüglich warnt Gadamer wie folgt:

⁶ Diese Tendenz findet Gadamer in der deutschen Aufklärungsphilosophie. s. Ebd.

⁷ Ebd., S. 10.

⁸ Ebd., S. 9 – 10.

⁹ Nach Gadamer, „Nun macht es aber das eigentliche Problem aus, dass die Geisteswissenschaften dem Denken stellen, dass man das Wesen der Geisteswissenschaften nicht richtig erfasst hat, wenn man sie an dem Maßstab fortschreitender Erkenntnis von Gesetzmäßigkeit misst.“ Ebd., S. 10.

Falls man, ohne den eigenen Charakter der Geisteswissenschaften zu betrachten, versucht, die naturwissenschaftliche Methodik auf die Geisteswissenschaften anzuwenden, bedeutet das für die Geisteswissenschaften, dass man sie auf die Selbstaufhebung herunterzieht.¹⁰

Gadamer nimmt an, dass diese Aufgabenstellung der Geisteswissenschaften – d. h. der Versuch der Geisteswissenschaften, sich mit der Objektivität in Verbindung zu bringen – an sich schon ein Problem ist, weil für ihn der Objektivitätsbegriff nur eine Fiktion ist, und damit die höhere Kategorie des Verstehens auch automatisch verschwindet. Von seinem Standpunkt aus betrachtet, beruht die ‘Objektivität’ auf der ‘Subjekt-Objekt-Relation’, und durch nichts kann dieser Abstand zwischen dem Subjekt und dem Objekt völlig aufgehoben werden. Demzufolge muss für Gadamer jeder erkenntnistheoretische Versuch scheitern, der mit der Idee der ‘Objektivität’ verknüpft wird. Und wenn die Ursache für diesen Misserfolg in der Methodik besteht, steht sie mit dem Charakter des Objektes – d. h. mit dem Charakter des Gegenstandes – in keinem Zusammenhang, und man kann sagen, dass nur das Erkenntnissubjekt dafür verantwortlich ist, das die Methodik erdacht und angewendet hat. In diesem Sinne hat das Erkenntnissubjekt, was die Erkenntnis anbelangt, immer eine bestimmte Grenze, und deswegen kann man es als einen Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie betrachten, diese Grenze anzunehmen. Gadamer erklärt die Grenze des Erkenntnissubjektes mit der Situation, in der das Erkenntnissubjekt sich befindet. Zum Beispiel, versteht Gadamer die Wahrnehmung eines Erkenntnissubjektes nicht als „ein einfaches Abspiegeln dessen [...] was ist“ sondern als „Jedes Auffassen als ...“. Nach ihm gilt:

„Jedes Auffassen als ... artikuliert das, was da ist, indem es wegsieht von ..., hinsieht auf ..., zusammensieht als ... – und all das kann wiederum im Zentrum einer Beachtung stehen oder am Rande und im Hintergrunde bloß >mitgesehen< werden. So ist es kein Zweifel, dass das Sehen als ein artikulierendes Lesen dessen, was da ist, vieles, was da ist, gleichsam wegsieht, so dass es für das Sehen eben nicht mehr da ist; ebenso aber

¹⁰ Vgl. Ebd., S. 24.

auch, dass es von seinen Antizipationen geleitet >hineinsieht<, was gar nicht da ist. Man denke auch an die Invarianztendenz, die im Sehen selber wirksam ist, so dass man die Dinge immer möglichst genau so sieht.“¹¹

Um diese Ansicht ausführlicher zu erklären, muss man aber auf die ursprünglichere Ebene zurückgehen. Denn ist es nicht klar, ob diese Tendenz des Erkenntnissubjektes immer so besteht, und es könnte, oberflächlich gesehen, erscheinen, als ob Gadamer behaupten würde, dass man diese Grenze des Erkenntnissubjektes überwinden muss, beziehungsweise, dass man sie überwinden kann. Aber durchgehend behauptet er, dass man sie nicht überwinden kann, und betrachtet sie auch nicht einfach als die Unfähigkeit des Erkenntnissubjektes. Für ihn steht diese Grenze mit dem Wesen des Menschen im Zusammenhang, und in diesem Sinne bezeichnet er sie als ‘Begrenztheit’; der Mensch hat ganz wesentlich eine bestimmte Grenze, und solange sie mit der Erkenntnis zusammenhängt, zeigt sie sich als die Begrenztheit des Erkenntnissubjektes.

Die grundlegende Ursache für die Begrenztheit des Erkenntnissubjektes sieht Gadamer in der Wesens-Kontinuität des Erkenntnissubjektes. Nach seiner Ansicht ist der Mensch als Erkenntnissubjekt das Sein, das „die Kontinuität des Selbstverständnisses“ hat, d. h. das Sein, das „die hermeneutische Kontinuität“ hat.¹² Logisch, dass diese seine Ansicht auf den folgenden Annahmen basiert:

Die Begrenztheit des Erkenntnissubjektes kann nicht überwunden werden, und aus diesem Grund kann man sie auch als ein Wesensmerkmal des Menschen annehmen. Wenn sie aber ein Wesensmerkmal des Menschen ist, kann man sie auch als die Bestimmung des Seins des Menschen betrachten.

¹¹ Ebd., S. 96.

¹² Das hat Gadamer vom Begriff „Zeitlichkeit“ und „Gesichtlichkeit“ M. Heideggers übernommen: Als Erkenntnissubjekt ist der Mensch das Sein der Geschichtlichkeit, und deswegen kann man seine Erkenntnis nur in Zusammenhang mit der Relation zu seiner Vergangenheit, d. h. nur in Zusammenhang mit der Relation zu seiner „Vormeinung“ erklären. Aber unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie betrachtet, ist das natürlich nicht mehr oder weniger als ein Hindernis dafür, dass das Subjekt mit dem Objekt, d. h. das Bewusstsein mit einer Sache, in unmittelbare Berührung kommt. s. Ebd., S. 102., u. S. 270 – 276.

Der Mensch als Erkenntnissubjekt ist das Sein der Geschichtlichkeit, und die Geschichtlichkeit des Menschen geht immer seiner Erkenntnis voraus. Deswegen darf man den Menschen nicht einfach als das Subjekt einzelner Erkenntnisse betrachten, und demzufolge muss der Erkenntnisbegriff auch vor dem Hintergrund dieser Geschichtlichkeit neu definiert werden.

Solange das Erkenntnissubjekt als das Sein der Geschichtlichkeit definiert wird, kann es auch keine augenblickliche und von allem isolierte, 'reine' Erkenntnis erlangen. Alle Erkenntnisse stehen schon unter dem Einfluss des Wesens des Erkenntnissubjektes, und deswegen kann man sagen, dass in der Erkenntnis – d. h. in ihrem Inhalt – immer das Verständnis des Erkenntnissubjektes enthalten ist.

Weil die Begrenztheit des Erkenntnissubjektes aber auf keinem Fall überwunden werden kann, ist sie universal. Anders gesagt, steht sie mit unserem Wesen, d. h. mit unserer Seinsweise, in engem Zusammenhang. Die Begrenztheit des Erkenntnissubjektes ist universal, und daraus ergibt sich die Tatsache, dass der Erkenntnisbegriff, der unter der Subjekt-Objekt-Relation betrachtet worden ist, auf keinen Fall die Wahrheit beinhalten kann. Die Idee der reinen Erkenntnis, oder die Idee von der Objektivität der Erkenntnis, entsteht, wenn man die Begrenztheit des Erkenntnissubjektes außer Acht lässt. Diesen Irrtum kann man nicht dadurch berichtigen, in dem man die Erkenntnistheorie teilweise korrigiert oder einen Teil der damit zusammenhängenden Bedingungen relativiert. In diesem Sinne kann man sagen, dass es sich um keinen einfachen Fehler, sondern um einen grundsätzlichen Irrtum handelt. Infolgedessen, um diesen Irrtum zu berichtigen, kann man nur eine Methode anwenden; man muss die Idee der reinen Erkenntnis völlig aufgeben, und zusammen mit dieser Aufgabe muss man auch die erkenntnistheoretischen Annahmen unterlassen, die auf der Subjekt-Objekt-Relation basieren.

Solange alle Wissenschaften mit der Erkenntnis in Zusammenhang stehen, geraten sie unter den Einfluss des erkenntnistheoretischen Irrtums. Deswegen ist dieser Irrtum nicht nur für die Erkenntnistheorie ein Problem. Insbesondere sind die Naturwissenschaften ein repräsentatives Beispiel dafür, dass man diesen Irrtum begangen hat, und überdies versucht hat, diesen Irrtum auf die Geisteswissenschaften zu übertragen. Aber – wenn man der Ansicht Gadamers folgt – weil die Forderung der

Naturwissenschaften nach der Objektivität der Erkenntnis nur ein Irrtum ist, ist es erwiesen, dass diese Forderung nicht gerecht ist. Aus diesem Grund müssen die Geisteswissenschaften dieser Forderung auch nicht gerecht werden. Und darüber hinaus können sie umgekehrt von den Naturwissenschaften fordern, diesen Irrtum zu berichtigen, d. h. die erkenntnistheoretischen Annahmen überhaupt zu beseitigen. Anders ausgedrückt: es steht die Erörterung über die Begrenztheit des Erkenntnissubjektes mit der wissenschaftlichen Besonderheit der Geisteswissenschaften in engem Zusammenhang, und daher kann man sagen, dass sie zunächst ein internes Problem der Geisteswissenschaften ist. Aber das Erkenntnissubjekt kann als ein Subjekt der Wissenschaft betrachtet werden, und deswegen muss die Begrenztheit des Erkenntnissubjektes natürlich auch auf den Bereich aller Wissenschaften angewendet werden. Was die Objektivität der Erkenntnis anbelangt, bedeutet Wissenschaft aber vor allem die Naturwissenschaften. Wenn man diesen Inhalt betrachtet, muss man die Begrenztheit des Erkenntnissubjektes vor allem auf das Subjekt in den Naturwissenschaften anwenden. Der Konflikt zwischen den Geisteswissenschaften und den Naturwissenschaften ergab sich daraus, dass die Naturwissenschaften die Objektivität der Erkenntnis als die universale Norm aller Wissenschaften betrachtete, und von den Geisteswissenschaften forderte, diese Norm auch auf sich anzuwenden. Auf die gleiche Weise behaupten die Geisteswissenschaften, dass die Begrenztheit des Erkenntnissubjektes universal sei, und fordern von den Naturwissenschaften umgekehrt, diese Begrenztheit anzuerkennen.

Es ist offenbar, dass die Geisteswissenschaften unmittelbar die Forderung nach der Objektivität der Erkenntnis nicht erfüllen können. Aber das wird nicht verursacht dadurch, dass nur die Geisteswissenschaften mit irgendwelchen wissenschaftlichen Mängeln behaftet sind. Im Erkenntnisbegriff an sich ist der grundsätzliche Irrtum von Anfang an enthalten. Dieser Irrtum entstand daraus, dass man sich, ohne den Charakter des Erkenntnissubjektes zu betrachten, nur auf die Methode konzentrierte, das Erkenntnisobjekt rein – d. h. in diesem Sinne, vollkommen – erkennen zu können. Alle Probleme, die in der Erkenntnistheorie enthalten sind, werden weder von dem Erkenntnisobjekt noch von der Erkenntnismethode verursacht, sondern von der Begrenztheit des Erkenntnissubjektes ausgehen. Die Begrenztheit des Erkenntnissubjektes kann man – weil sie eine wesentliche ist – nicht auf der Ebene der Möglichkeit ihrer Überwindung erörtern, und daher kann man sagen, dass sie eine

Erklärung über das Sein des Erkenntnissubjektes ist. Das Erkenntnissubjekt ist aber das Subjekt aller Wissenschaften, und zugleich bedeutet es den ganzen Menschen. Deswegen muss die Begrenztheit des Erkenntnissubjektes selbstverständlich nicht nur auf den Bereich aller Wissenschaften sondern auch auf alle Menschen – d. h. ohne Ausnahme – angewendet werden. Anders ausgedrückt, sie ist universal. Auf diese Weise endet die Forderung nach der Objektivität der Erkenntnis letztendlich mit der Bestätigung der Begrenztheit des Erkenntnissubjektes, und solange sie mit dem Wesen des Menschen verbunden ist, muss sich die Erörterung darüber auf die Ebene der Universalität verlagern.

(2) Die Geschichtlichkeit des Verstehens und die Sprache

Vom Standpunkt Gadamers aus betrachtet, weil die bestehende Erkenntnistheorie über das Sein des Menschen – obwohl der Mensch das Erkenntnissubjekt ist – nicht genügend nachdachte, ist sie schließlich gescheitert. Als Erkenntnissubjekt hat der Mensch eine deutliche Begrenztheit, und er kann sie auf keinen Fall überwinden. In diesem Sinne ist sie für den Menschen wesentlich, und deswegen kann man sagen, dass sie mit dem Sein des Menschen in engem Zusammenhang steht. Das war ein Zusammenhang, auf den Heidegger hingewiesen hat, und Gadamer hat ihn konkretisiert. Heidegger hat aus seinem Begriff der „Zeitlichkeit des Daseins“ die sogenannte „Vorstruktur des Verstehens“ entwickelt. Und Gadamer ist davon ausgegangen, und hat die Geschichtlichkeit des Verstehens als den universalen Charakter der geistigen Tätigkeit des Menschen definiert. Bei Gadamer heißt es:

„Heidegger ging auf die Problematik der historischen Hermeneutik und Kritik nur ein, um von da aus in ontologischer Absicht die Vorstruktur des Verstehens zu entfalten. Wir gehen umgekehrt der Frage nach, wie die Hermeneutik, von den ontologischen Hemmungen des Objektivitätsbegriffs der Wissenschaft einmal befreit, der Geschichtlichkeit des Verstehens gerecht zu werden vermöchte.“¹³

Die Vorstruktur des Verstehens bei Heidegger kann man als eine Erklärung über die Relation zwischen der „Vor-Meinung“ und dem Verstehen betrachten. Das Verstehen steht unter dem Einfluss der Vormeinung. Weil das immer so ist, ist ihre Einwirkung auf das Verstehen der wesentliche und zugleich universale Charakter des Verstehens. Im Gegensatz dazu ist das Verstehen ohne Vormeinung nur Erkenntnis, wie Heidegger und Gadamer kritisiert haben. Dieses Verstehen bedeutet, dass man von der Vergangenheit völlig isoliert, versteht, beziehungsweise, dass man in jedem Augenblick vollständig neu versteht. Und das bedeutet, dass der Mensch, der das Subjekt des Verstehens ist, auch in jedem Moment des Verstehens isoliert ist. Grund dafür ist, dass das Verstehen, wenn man es mit der Erkenntnis vergleicht, der Begriff ist, in dem „die Kontinuität des Selbstverständnisses“ enthalten ist.¹⁴ Auf diese Weise kann man mit der Norm der

¹³ Ebd., S. 270.

¹⁴ Vgl. Ebd., S. 102.

‘Vormeinung’, die der Begriff Heideggers ist, das Verstehen von der Erkenntnis unterscheiden, und wenn man die Erkenntnis erörtern will, muss man zunächst betrachten, dass sie mit dem Verstehen in einem Zusammenhang steht. Während man diesen Inhalt als die positive Seite der Vormeinung betrachten kann, kann man sagen, dass auch ein negativer Sinn darin enthalten ist, weil die Erklärung des Verstehensbegriffes deutlich auf eine „Zirkulation“ angewiesen ist; durch die Vormeinung bekommt das Verstehen ‘Kontinuität’, und daraus offenbart sich die Tatsache, dass das Verstehen immer das Verstehen ist, bei dem die Einwirkung des vorausgehenden Verstehens vorausgesetzt ist.¹⁵ Und in dieser Kontinuität und Zirkulation kann sich das folgende Problem stellen:

Wirkt die sogenannte Vormeinung als ‘Vorurteil’? Anders ausgedrückt; wird die Vormeinung kein Hindernis für das neu entstehende Verstehen, und wird sie deshalb letztendlich kein Missverständnis hervorrufen?¹⁶

In der Kontinuität des Verstehens wird der Zusammenhang zwischen den Verstehensvorgängen ersichtlich; Dass das Verstehen sich aus dem Vorurteil ereignet, bedeutet, dass es im Vorgang des Ereignisses des Verstehens als Vorverständnis eine Rolle spielt, und deswegen kann das neu entstehende Verstehen nicht umhin, notwendigerweise unter dem Einfluss des vorausgegangenen Verstehens, d. h. unter dem Einfluss des Vorurteils zu stehen. Trotzdem bedeutet das nicht, dass das Vorurteil das neu entstehende Verstehen einfach überlagert, noch dass es dafür ein Hindernis darstellt. Grund dafür ist, dass das Verstehen immer dergestalt geöffnet ist, etwas zu erfahren.¹⁷ Daraus offenbart sich das Vorurteil als die grundlegende Bedingung, unter der das neue Verstehen entsteht. Und auf Grund dieser Tatsache formuliert Gadamer wie folgt:

¹⁵ Aber, hierüber wird noch zu sprechen sein: wird diese Zirkulation aus dem Sein des Menschen an sich verursacht, und, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, kann man sagen, dass sie von Geburt an schon eine Art von ‘Ablassbrief’ hat.

¹⁶ Vgl. Ebd., S. 273.

¹⁷ Nach Gadamer sind wir zum hermeneutischen Universum geöffnet. Und in diesem Sinne kann man das Vorurteil von der „Voreingenommenheit“ unterscheiden, die „einfach Beeinträchtigung, Nachteil, Schaden“ bedeutet. Vgl. Ebd., S. 4. u. S. 275.

„Es bedarf einer grundsätzlichen Rehabilitierung des Begriffs des Vorurteils und einer Anerkennung dessen, dass es legitime Vorurteile gibt.“¹⁸

Solange das Vorurteil einwirkt, ereignet sich das Verstehen nicht völlig neu. Aber nur aus diesem Grund darf man es nicht als etwas Negatives betrachten. Trotzdem war das Vorurteil einmal ein Hindernis, das man überwinden musste. Nach Ansicht Gadamers war das das Resultat der einseitigen Kritik seitens der ‘Aufklärung’. Das Vorurteil ist durch die Aufklärung „in solche der Autorität und der Übereilung“ eingeteilt worden.¹⁹ Dieses ist eine Art von Fehler, den man in dem Fall begeht, wenn man die eigene Vernunft gebraucht, und jenes war der notwendige Irrtum, der in dem Fall passiert, wenn man die eigene Vernunft gar nicht gebraucht.²⁰ Wenn man die Logik der Aufklärung über das Vorurteil unverändert akzeptiert, so kann die ‘Übereilung’, die versehentlich passiert, solange sie mit der Vernunft verbunden ist, zu jeder Zeit korrigiert werden. Und wenn sie so korrigiert wird, werden alle Probleme dadurch gelöst. Im Gegensatz dazu beinhaltet die ‘Autorität’ den grundlegenden und totalen Irrtum, auf den die Vernunft von Anfang an nicht eingewirkt hat, und deshalb darf die Einwirkung der Vernunft auf die Autorität nicht auf der Ebene der Korrektur diskutiert werden, und man kann sagen, dass dann die Beseitigung der Autorität vorausgesetzt werden muss. Zwar ist die Behauptung der Aufklärung richtig, dass Autorität, die man ohne die Zensur der Vernunft unmittelbar akzeptiert hat – und die daher nicht umhin kann, sinnlos zu sein –, das Vorurteil ist, das beseitigt werden muss; aber das bedeutet nicht, dass alle Autorität von der Vernunft unabhängig wäre, und dass daher alle autoritären Vorurteile auch negativ sind.

Gadamer begreift das Wesen der Autorität unter einem ganz anderen Gesichtspunkt. Nach seiner Ansicht ist die letzte Begründung der Autorität die Tatsache, dass die Autorität der „Akt der Anerkennung und der Erkenntnis“ ist.²¹ Zum Beispiel ist die

¹⁸ Ebd., S. 281.

¹⁹ Ebd., S. 282. u. über den Charakter der Aufklärung und über das Verhältnis zwischen der Aufklärung und der Hermeneutik s. Möller, H., Vernunft und Kritik, 1986, S. 11 – 19.

²⁰ s. Gadamer, WM. S. 282.

²¹ Ebd., S. 284.

Anerkennung des überlegenen Urteils und die freiwillige Annahme dieses Urteils klar von blindem Gehorsam zu unterscheiden, und infolgedessen kann man sagen, dass der Akt, der auf der Anerkennung und Erkenntnis beruht, ein vernünftiger Akt ist. Und die Autorität, die durch die freiwillige Annahme erteilt ist, funktioniert als ein vernünftiger Befehl, und der Gehorsam diesem Befehl gegenüber ist auch vernünftig. Im Gegensatz dazu kann es kein vernünftiger Akt sein, einfach nur Gehorsam zu fordern, ohne eine legitim erteilte Autorität zu haben, oder umgekehrt, der Forderung nach Gehorsam blind zu folgen. Wenn die Kritik der Aufklärung an der Autorität und an dem Vorurteil hier Halt gemacht hätte, dann wäre solche Kritik legitim, und es gäbe gar kein Problem. Aber die Aufklärung hat die Autorität und das Vorurteil nicht nur „diffamiert“, sondern darüber hinaus auch noch „deformiert“.²² Die Aufklärung hat unterschiedslos alle Autorität von der Vernunft separiert, und dann hat sie der Vernunft die Autorität gegenüber gestellt. Aber wenn man der Ansicht Gadamers folgt, war die Autorität auf jeden Fall ein Akt der Anerkennung und der Erkenntnis. Und wenn man die Tatsache berücksichtigt, dass Anerkennung und Erkenntnis auf Vernunft beruhen, so zeigt es sich deutlich, dass die Kritik der Aufklärung an der Autorität und an dem Vorurteil sehr einseitig und sehr ungerecht gewesen ist.

Ebenso wie im Falle des Vorurteils, steht die Tradition auch in einem speziellen Zusammenhang mit der Autorität. Das heißt, ohne Autorität, kann sich keine Tradition bilden, und deswegen ist die Legitimation der Tradition auf den Charakter der Autorität angewiesen. Nach Ansicht Gadamers bildet sich die Tradition durch den Akt, die Autorität des Überlieferten zu erkennen und anzuerkennen, d. h. durch einen vernünftigen Akt. Aus diesem Grund kann man sagen, dass der Tradition schon bei ihrer Entstehung eine Legitimation beigegeben ist. Aber diese Legitimation kann nicht zur Begründung für die „Beharrung“ und „Bewahrung“ der Tradition werden, und in diesem Sinne kann man sagen, dass sie sich grösstenteils nach der Bildung der Tradition wieder auflöst. Unter dem Gesichtspunkt einer Umwälzung und einer Revolution betrachtet, ist die Tradition also nur ein Gegenstand, den man kritisieren und überwinden muss. Falls die Tradition schon ihre Legitimation verloren hätte, würde es ein vernünftiger Akt sein, sie zu kritisieren und zu überwinden suchen. Die Tradition

²² Vgl. Ebd.

wird aber nicht nur durch den vernünftigen Akt geschaffen, sondern auch aufrechterhalten und bewahrt. Nach Gadamer gilt:

„Auch die echtste, gediegenste Tradition vollzieht sich nicht naturhaft dank der Beharrungskraft dessen, was einmal da ist [...]. Sie ist ihrem Wesen nach Bewahrung, wie solche in allem geschichtlichen Wandel mit tätig ist. Bewahrung aber ist eine Tat der Vernunft [...]. Selbst wo das Leben sich sturmgleich verändert, wie in revolutionären Zeiten, bewahrt sich im vermeintlichen Wandel aller Dinge weit mehr vom Alten, als irgendeiner weiß, und schließt sich mit dem Neuen zu neuer Geltung zusammen. Jedenfalls ist Bewahrung nicht minder ein Verhalten aus Freiheit, wie Umsturz und Neuerung es sind.“²³

Dass die Tradition mit dem vernünftigen Verhalten in einem Zusammenhang steht, ist zweifelsfrei. Nicht nur die Bildung von Tradition sondern auch ihre Beharrung und Bewahrung sind durch Vernunft möglich. Das muss von der unsauberen Absicht – d. h. „die bewusste Restaurierung von Tradition oder die bewusste Schaffung neuer Tradition“ – unterschieden werden.²⁴ Die naturhafte und freie Veränderung zu verhindern oder zu verweigern, das ist kein vernünftiges Verhalten, das mit der Tradition in Zusammenhang steht. Die Tradition verweigert sich nicht der Veränderung. Sie erstarrt nicht einfach in sich, sondern sie wird gebildet, und wächst zu neuer Tradition heran. Im Gegensatz dazu wird der Irrglaube der Aufklärung an die Autorität, ebenso wie im Falle des Vorurteils, auch auf die Tradition unverändert angewendet, und deswegen wird die Aufklärung, was die Tradition anbelangt, eine unsaubere Absicht von der gerechten Absicht nicht unterscheiden können. Aus diesem Grund hat sie versucht, alles, was von der Vergangenheit überliefert ist, zu kritisieren, und schließlich wurde das auf die allumfassende Kritik an der Tradition ausgedehnt. Die Tradition wurde als Widerpart der Vernunft, d. h. als der repressive Faktor betrachtet, der die freie „Selbstbestimmung“ verhindert und reguliert, und am Ende ist sie durch die Vernunft der Aufklärung zu einem Gegenstand geworden, den man kritisieren und überwinden

²³ Ebd., S. 286.

²⁴ Ebd.

muss. Aber wenn man der Ansicht Gadamers folgt, so können wir uns nicht mehr von der Tradition befreien oder sie ablehnen. Der Grund dafür ist:

Wir stehen schon immer und ständig in der Tradition, bevor wir sie als einen von uns getrennten Gegenstand beurteilen.²⁵

Auf alle Fälle können wir uns nicht von der Tradition befreien, demzufolge kann man sagen, dass unser Bewusstsein immer unter dem Einfluss der Tradition steht. Unter der Einwirkung der Tradition bildet sich irgendein Aspekt heraus, und wir denken in diesem Aspekt. Das bedeutet die Behauptung Gadamers, dass wir der Tradition angehören. Andererseits ist es auch eine unleugbare Tatsache, dass die Tradition zunächst wie ein Faktor aussieht, der die Wissenschaft beeinträchtigt. Unter dem Gesichtspunkt der Reinheit oder Objektivität der Erkenntnis betrachtet, ist der Einfluss der Tradition selbst schon der unreine Teil und nicht mehr als ein Hindernis, das durch die „methodischen Bemühungen“ beseitigt werden muss. Aber was Gadamer hier hinterfragen will, ‘ist das nicht auch ein Aspekt?’ Das heißt, konnte sich dieser Aspekt ohne den Zusammenhang mit der Tradition entwickeln?

Selbst wenn die Wissenschaft an der „Sache“ Interesse hätte, wenn wir keinen Aspekt hätten, dann könnte die Sache sich nicht als Sinn offenbaren.²⁶

Wenn, wie die Behauptung Gadamers lautet, wir nur in der Tradition denken können, und wenn die Tradition und der Aspekt nicht voneinander getrennt werden können, so kann man daraus folgern, dass der Gesichtspunkt der Reinheit oder der Objektivität der Erkenntnis eindeutig dem Missverständnis über die Tradition entsprungen ist. In diesem Fall wird der Gesichtspunkt, den Einfluss der Tradition abzuleugnen und abzulehnen, vielmehr zum unreinen Teil und zum Hindernis für die Wissenschaft.

²⁵ Vgl. Ebd.

²⁶ Vgl. Ebd., S. 289.

Der Aspekt, der in der Tradition gebildet worden ist – „ob man sich dessen ausdrücklich bewusst ist oder nicht“ – übt schon auf unser Bewusstsein einen Einfluss aus.²⁷ Deswegen kann unser Bewusstsein sich dem Einfluss dieses Aspektes gar nicht widersetzen, und Gadamer erklärt diese Tatsache durch „das Prinzip der Wirkungsgeschichte“. Die Wirkungsgeschichte hat, kurz gesagt, den Sinn, dass unser Bewusstsein das Bewusstsein ist, das sich in der bestimmten Situation befindet. Das wird durch den in der Situation enthaltenen besonderen Charakter verursacht. Nach Gadamer ist der Begriff der Situation

„ja dadurch charakterisiert, dass man sich nicht ihr gegenüber befindet und daher kein gegenständliches Wissen von ihr haben kann. Man steht in ihr, findet sich immer schon in einer Situation vor.“²⁸

Die Situation des Verstehens geht unserem Bewusstsein, oder der Tätigkeit unseres Bewusstseins voraus, und die Situation lenkt unser Bewusstsein in eine bestimmte Richtung. Wenn wir über das Verstehen diskutieren, oder im Falle, dass wir in der Relation mit dem Verstehen über unseres Bewusstsein diskutieren, muss diese Besonderheit der Situation des Verstehens unbedingt bedacht werden. Und da in der Situation des Verstehens noch ein besonderer Charakter enthalten ist, ist es in der Tat sehr schwer, über die Situation des Verstehens zu diskutieren. Dem Bewusstsein, das sich in der Situation des Verstehens befindet, kann diese Situation auf keinen Fall bewusst sein.²⁹ Wegen dieses besonderen Charakters der Situation des Verstehens kann man das Verstehen, mit unserem Bewusstsein zusammenhängend, wie folgt definieren:

Dass eine bestimmte Situation unser Bewusstsein lenkt, während wir uns dessen nicht bewusst sind. (Anders ausgedrückt, dass unser Bewusstsein diese Lenkung erfährt.)

²⁷ Ebd., S. 306.

²⁸ Ebd., S. 307.

²⁹ s. Ebd., S. 306.

Aber was bedeutet diese Situation? Es ist die Situation, in der unser Bewusstsein unter dem Einfluss der Tradition steht, d. h. die Situation, auf die „das Prinzip der Wirkungsgeschichte“ angewendet wird.³⁰ Und wenn man das Verstehen – nicht als unser aktiver Akt oder als das Ergebnis dieses Aktes sondern – als die Situation definieren kann, in der etwas auf unser Bewusstsein einfach einwirkt, offenbart sich die Tatsache, dass das Verstehen zumindest nicht von dem Vermögen unseres Bewusstseins abhängig ist. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, kann man sagen, dass das Subjekt des Verstehens nicht das Bewusstsein sondern das Verstehen selbst ist.³¹

Für Gadamer ist das Verstehen keine Art von Tätigkeit des Bewusstseins. Das Verstehen geht eindeutig dem Bewusstsein voraus, und es offenbart sich auch erst der wesentliche Charakter des Bewusstseins, indem man über das Verstehen diskutiert. Wenn man es vom Standpunkt des Bewusstseins aus betrachtet, so wird das Bewusstsein alles nur situationsbedingt akzeptieren, d. h. je nach der Situation, in der das Bewusstsein sich gerade befindet. Anders gesagt, hat das Bewusstsein keine andere Wahl, als das zu akzeptieren, was die Situation entscheidet und zulässt. Ursache dafür ist, dass die Situation dem Bewusstsein irgendeinen Horizont anbietet, auf dem das Bewusstsein beruht. Gadamer beschreibt den Horizont als

„der Gesichtskreis, der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist“.³²

Der Horizont als Gesichtskreis entscheidet über die Abgrenzung des individuellen Verstehens. Alle Individuen haben jede für sich einen unterschiedlichen Horizont, und das bedeutet, dass alle Situationen, in denen ein Individuum sich befindet, auch

³⁰ Für Gadamer ist diese Situation nichts anderes als „die hermeneutische Situation“: Die hermeneutische Situation ist „die Situation, in der wir uns gegenüber der Überlieferung befinden, die wir zu verstehen haben.“ Ebd., S. 307.

³¹ Gadamer hat das Verstehen nicht als das Resultat der Erkenntnis betrachtet. Für Ihn ist es das Resultat dessen, was „das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein“ selbst vollzogen hat. s. Ebd., S. 306.

³² Ebd., S. 307.

voneinander verschieden sein müssen. Das ist die Subjektivität, die Gadamer im Zusammenhang mit dem Verstehen erwähnt hat, d. h. was die „Willkür und Beliebigkeit“ des Verstehens ausmacht.³³ Das weist aber auch darauf hin, dass nicht das Bewusstsein einfach subjektiv versteht, wohl aber dass die Horizonte und die Situationen der jeweiligen Individuen, die das Verstehen verursachen, voneinander abweichen. Demzufolge, wenn der individuelle Horizont das Verstehen bestimmt, so bedeutet das, dass es gar kein falsches Verstehen geben kann. Anders ausgedrückt,

Auf keinen Fall kann das Verstehen sich falsch ereignen; es ereignet sich nur das individuelle Verstehen auf dem jeweiligen individuellen Horizont.

Deswegen kann man das nicht unter dem Gesichtspunkt der Richtigkeit und Unrichtigkeit, und auch nicht unter dem Gesichtspunkt der Überlegenheit und Minderwertigkeit beurteilen. Die einzig mögliche Aussage über voneinander abweichendes Verstehen ist nur, dass es zutiefst individuell ist, und deswegen voneinander abweicht. Aber dass das Verstehen individuell ist, bedeutet nicht, dass es abgeschlossen ist. Das kann man durch die Tatsache beweisen, dass unser Verstehen sich ständig verändert. Nach Gadamer macht es:

„die geschichtliche Bewegtheit des menschlichen Daseins aus, dass es keine schlechthinnige Standortgebundenheit besitzt und daher auch niemals einen wahrhaft geschlossenen Horizont. Der Horizont ist vielmehr etwas, in das wir hineinwandern und das mit uns mitwandert.“³⁴

Diese Veränderung des Horizontes bedeutet geradezu eine Veränderung des Verstehens. Und, in gleicher Weise, zusammen mit der Veränderung des Verstehens verändert sich der Horizont auch; das Verstehen entspringt nichts anderem als dem Verstehen, und das zeigt die Tatsache, dass der Horizont des Verstehens sich aus dem Verstehen bildet.³⁵ Deswegen können die unaufhörliche Entstehung des Verstehens und die

³³ s. Ebd., S. 306.

³⁴ Ebd., S. 309.

³⁵ Nach Gadamer: „Der Horizont der Gegenwart bildet sich also gar nicht ohne die Vergangenheit.“ Ebd., S. 311.

unaufhörliche Veränderung des Horizontes als identisch betrachtet werden. Gadamer erklärt diese Veränderung des Horizontes durch den Begriff der „Horizontverschmelzung“; der Horizont, der in der Verstehenssituation – d. h. in der hermeneutischen Situation – gebildet wurde, verschmilzt ständig mit dem neuen Horizont. Das ist es, was Gadamer als Horizontverschmelzung, d. h. die Entstehung des Verstehens begreift. In diesem Sinne hat er das Verstehen wie folgt definiert:

Das Verstehen ist „*immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte*“.³⁶

Das Verstehen ist das Ergebnis der Horizontverschmelzung. Es existiert nur als dieses Ergebnis. Deswegen ist es weder eine Vorstufe für die Anwendung noch eine Bedingung dafür; „Verstehen ist hier immer schon Anwenden“.³⁷ Und im Sinne der Anwendung kann man das Verstehen auch als eine Art der Auslegung betrachten. Deswegen müssen „wir meinen [...], dass Anwendung ein ebenso integrierender Bestandteil des hermeneutischen Vorgangs ist, wie Verstehen und Auslegen.“³⁸ Das Auslegen als Anwendung ist schon „ein Gesagtes“, und wenn Auslegen „die explizite Form des Verstehens“ ist, zeigt das die Tatsache, dass das Verstehen mit der Sprache in engem Zusammenhang steht.³⁹ Infolgedessen kann man folgern, dass das Verstehen und das Auslegen „ein Geschehen“ auf identischen Ebenen ist, d. h. ein Geschehen, das sprachliche Charakteristika enthält. Und dass der Charakter eines Geschehens sprachlich ist, das bedeutet, dass dieses Geschehen das Gespräch ist. In diesem Sinne kann man sagen, dass das Verstehen und das Auslegen das sprachliche Gespräch sind. Aber dieses Gespräch geschieht in uns selbst – anders ausgedrückt, es ist für uns schon ein Ergebnis –, und deswegen können wir es nicht als ein allgemeines Gespräch erkennen. Da zeigt es sich, dass das Subjekt des Verstehens und des Auslegens nicht

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., S. 314.

³⁸ Ebd., S. 313.

³⁹ Nach Ansicht Gadamers basiert das auf der Tatsache, „dass die auslegende Sprache und Begrifflichkeit ebenfalls als ein inneres Strukturmoment des Verstehens erkannt wird“. Ebd., S. 312.

unser Bewusstsein sondern das Gespräch an sich, d. h. die Sprache an sich ist. Darüber bemerkt Gadamer folgendes:

„das Gespräch seinen eigenen Geist hat“.⁴⁰

Der eigene Geist des Gespräches führt das Gespräch, und durch diese Führung erfahren wir das Verstehen und das Auslegen. Deswegen kann man sagen, dass das Verstehen und das Auslegen die Erfahrung des Gespräches, d. h. die Erfahrung der Sprache sind.

Solange man das Verstehen als eine Erfahrung betrachtet, ist es die Erfahrung der Tradition und zugleich die Erfahrung der Sprache. Deswegen kann man die Erfahrung der Sprache – oder die sprachliche Erfahrung – als die Weise betrachten, durch die uns die Tradition überliefert wird, d. h. durch die wir die Tradition erfahren.⁴¹ Die Sprachlichkeit des Verstehens ist für Gadamer der wichtigste Anlass dafür, dass er seiner Hermeneutik eine Universalität zumißt; beim Verstehen ist die Rolle der Sprache absolut, weil, wie bisher erörtert, es das Verstehen ist, dass wir unmittelbar die Welt erfahren, die die Sprache offenbart. Außer der Sprache können wir nichts verstehen. Anders gesagt, wenn die Sprache sich nicht offenbart, kann nichts verstanden werden. Wenn Gadamer erwähnt, „Die sprachliche Welterfahrung ist >absolut<“, so ist es das genau, was diese Aussage beinhaltet.⁴² Und wenn die sprachliche Welterfahrung absolut ist, so ist sie auch universal. Für Gadamer ist die sprachliche Welterfahrung die hermeneutische Erfahrung, und wenn man zusammenfasst, was die Universalität der hermeneutischen Erfahrung, d. h. die Universalität der Hermeneutik bedeutet, so kann man es wie folgt ausdrücken:

Es kann gar keine Methodik geben, die uns etwas erfahren lässt, was die Sprache selbst nicht offenbart, d. h. was nicht Sprache ist.

⁴⁰ Ebd., S. 387.

⁴¹ Darüber erwähnte Gadamer, dass „das Wesen der Überlieferung durch Sprachlichkeit charakterisiert ist“ Ebd., S. 393.

⁴² Ebd., S. 453.

Man kann nicht sagen, dass die Absolutheit der sprachlichen Erfahrung nur auf ein bestimmtes Gebiet, zum Beispiel, nur auf die Geisteswissenschaften angewendet werden könnte. Grund dafür ist, dass das Subjekt der Wissenschaft der Mensch ist, und dass die Absolutheit der sprachlichen Erfahrung zu einer seiner wesentlichen Charakteristika gehört.

Um die Universalität der Hermeneutik zu erörtern ist Gadamer von dem Anspruch der Naturwissenschaften auf die Objektivität ausgegangen. Nach seiner Ansicht ist der Mensch eine 'Existenz der Begrenztheit', und deswegen kann er nicht über diese verlangte Objektivität verfügen. Gadamer hat diese Begrenztheit insbesondere als 'das eigene Moment der Geisteswissenschaften' betrachtet, und behauptet, dass dieser Charakterzug nicht nur auf den Bereich der Geisteswissenschaften sondern auch auf den Bereich der Naturwissenschaften ebenfalls angewendet werden müsste; auch die objektive Erkenntnis, die die Naturwissenschaften verfolgen, wenn sie denn eine Art unserer geistigen Tätigkeit darstellt, gehört eindeutig in dem Bereich der sprachlichen Welterfahrung. Natürlich – falls man das von dem Standpunkt der Naturwissenschaften aus betrachtet – ist es möglich, irgendeine bestimmte Methodik zu mobilisieren, um zu besserer Erkenntnis zu gelangen. Und man kann auch durch die so mobilisierte Methodik die bestimmten Faktoren, die die Erkenntnis verhindern, beseitigen. Aber selbst wenn man so vorgeht, kann die bestehende Erkenntnis nicht zu der objektiven Erkenntnis werden, die dem Ideal der Naturwissenschaften entspricht. Grund dafür ist, dass wir die sprachliche Welterfahrung nicht übergehen oder uns davon abkoppeln können, und dass wir willkürlich irgendeinen bestimmten Teil, der zur sprachlichen Welterfahrung gehört, weder akzeptieren, noch ablehnen können, auch wenn wir irgendeine Methodik anwenden. Ein solcher Versuch ist schließlich auch nur eine Art geistiger Tätigkeit des Menschen, und die sprachliche Welterfahrung geht immer allen geistigen Tätigkeiten voraus. Infolgedessen müssen die Naturwissenschaften von der unbilligen Forderung Abstand nehmen, und die Universalität der sprachlichen Welterfahrung akzeptieren. Auf diese Weise hat Gadamer das eigene Moment der Geisteswissenschaften erklärt, und dadurch hat er die Geisteswissenschaften von der ungerechten Forderung der Naturwissenschaften befreit. Darüber hinaus hat er vom Standpunkt der Geisteswissenschaften aus umgekehrt von den Naturwissenschaften gefordert, das eigene Moment der Geisteswissenschaften zu akzeptieren. Und wenn die Naturwissenschaften nicht umhin können, diese Forderung zu akzeptieren, so bedeutet

das für Gadamer, dass sich der Konflikt zwischen den verschiedenen Wissenschaftsgebieten auf der Ebene der Universalität der geistigen Tätigkeit des Menschen auflöst.

2) Die Gadamer-Habermas Debatte

(1) Die Geschichtlichkeit des Verstehens und der Anspruch auf die Reflexion darüber

In seiner Hermeneutik hat Gadamer behauptet, dass das Verstehen sich auf einem bestimmten Horizont ereignet, und dass dieser Horizont bei der Entstehung des Verstehens als Vorurteil eine Rolle spielt. Falls seine Behauptung richtig ist, solange nämlich die Grundlage des Verstehens das Vorurteil ist, wird das Verstehen natürlich Geschichtlichkeit haben. Die Geschichtlichkeit des Verstehens aber zeigt, dass das Verstehen mit der Erfahrung der Tradition unmittelbar verbunden ist, und folglich hat Gadamer den Menschen als das Subjekt dieser Erfahrung aufgefasst. Anders gesagt, offenbart sich der Mensch in der Hermeneutik Gadamers als das die Tradition erfahrende Sein, d. h. das Sein des Verstehens. Auf diese Weise hat Gadamer das Verstehen als unser Sein aufgefasst, und das bedeutet, dass er das Verstehen als die Grundlage aller geistigen Tätigkeit des Menschen betrachtet. Daraus kann man folgern, dass in seiner Hermeneutik dieses Charakteristikum des Verstehens auf alle Wissenschaften universal angewendet wird. Nach Gadamer:

Das Verstehen ist das, „was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht“, und, im Gegensatz dazu ist die Wissenschaft nur die Widerspiegelung unseres dieses Wollens und Tuns.⁴³

Das Verstehen geht immer aller wissenschaftlichen Systematik voraus. Aus diesem Grund kann die Wissenschaft auf keinen Fall an ihren Ursprung zurückkehren. Deswegen kann sie auch nicht das Verstehen als einen Gegenstand behandeln, und das wiederum bedeutet, dass sie nicht die Geschichtlichkeit, die der wesentliche Charakter des Verstehens ist, überwinden kann, und auch nicht umhin kann, unter dem Einfluss dieser Geschichtlichkeit zu stehen. Das heißt, damit die Wissenschaft ihre „Redlichkeit“⁴⁴ nicht verliert, müssen alle Wissenschaften es als Tatsache akzeptieren, dass ohne Ausnahme die Geschichtlichkeit des Verstehens gültig ist.

Im Vergleich mit Gadamer fasst Habermas „die >wissenschaftliche< Redlichkeit“ in einem anderen Sinne auf. Für ihn bildet das Vermögen zur kritischen Reflexion

⁴³ Habermas, Zu Gadamer's >Wahrheit und Methode< (in HI), S. 47. Habermas hat zitiert aus der Einleitung in 'Wahrheit und Methode' Gadamer's (2-Aufl., Tübingen 1965).

⁴⁴ Diese 'Redlichkeit' hat Gadamer als „Gewissenhaftigkeit“ dargestellt. s. Gadamer, WM, S. 5.

zusammen mit der Geschichtlichkeit des Verstehens die Grundlage aller Wissenschaften.⁴⁵ Nach seiner Ansicht, muss die unabhängige Rolle der kritischen Reflexion bewahrt bleiben, und aus diesem Grund sollte die Betonung der Geschichtlichkeit des Verstehens nicht die Funktion der kritischen Reflexion einseitig begrenzen. Er hat die eigenständige Rolle der kritischen Reflexion gegenüber der Geschichtlichkeit des Verstehens durch folgende Fragestellung konkretisiert:

Ob man „die methodische Verfremdung“ auf den Gegenstand anwenden kann?⁴⁶

Vom Standpunkt Habermas' aus betrachtet kann die kritische Reflexion eine methodische Verfremdung auf ihren Gegenstand anwenden. So könnte man sagen, dass sie eine von dem Verstehen unabhängige Rolle spielen könnte. Deswegen, wenn Gadamer in seiner Hermeneutik behauptet, dass von der methodischen Erkenntnis das Verstehen – d. h. die Geschichtlichkeit des Verstehens – nicht gänzlich getrennt werden kann, tritt Habermas der Ansicht Gadamers durch die Behauptung entgegen, dass das Verstehen ebenfalls die methodische Erkenntnis nicht vollständig ersetzen kann. Infolgedessen lässt sich die grundlegende Kontroverse zwischen Gadamer und Habermas wie folgt beschreiben:

Sie ist ein Meinungsstreit über die Bedeutung der Geschichtlichkeit des Verstehens einerseits und der kritischen Reflexion andererseits.

Die Geschichtlichkeit des Verstehens anzuerkennen, bedeutet für Gadamer, nichts anderes als den wesentlichen Charakter unseres Seins anzuerkennen. Insbesondere, wenn man die Geschichtlichkeit als etwas bestimmt, was immer unter dem ständigen Einfluss der Vergangenheit steht, so heißt, die Geschichtlichkeit des Verstehens anzuerkennen, nichts anderes als anzuerkennen, dass wir das Sein sind, das sich unter dem Einfluss der Tradition befindet, d. h. das die Tradition erfährt. Und solange die Geschichtlichkeit des Verstehens mit unserem Sein in Zusammenhang steht, können wir

⁴⁵ s. Habermas, Zu Gadamer's ›Wahrheit und Methode‹ (in HI), S. 46.

⁴⁶ Vgl. Ebd.

keinesfalls – oder in keinem Wissenschaftszweig – wählen, ob wir sie akzeptieren wollen oder nicht. Aber vom Standpunkt Habermas' aus gesehen, bedeutet es, dass das Verstehen dem Einfluss der ungeprüften Inhalte unterliegt. Trotzdem bietet sie keine Möglichkeiten, diesen Inhalt kritisch zu prüfen. Aus seiner Sicht ist sie also „zu skizzenhaft und einseitig“ und sogar dogmatisch. Aus diesem Anlass hat Habermas wie folgt argumentiert:

Die Reflexion durchschaut das Überlieferungsgeschehen, und erschüttert die Dogmatik der Lebenspraxis. Sie kann die dogmatische Macht zerstören, und ihre Kraft bewährt sich darin, dass die Reflexion den Anspruch der Tradition abweisen kann.⁴⁷

Nach Habermas übt die Tradition auf die Lebenspraxis immer einen Einfluss aus und deswegen kann die Reflexion über die Lebenspraxis nicht von der Arbeit, ihren Ursprung zu suchen, d. h. von der Reflexion über die Tradition, getrennt werden. Infolgedessen ist es das wissenschaftliche Bestreben Habermas', angesichts der Hermeneutik Gadammers über die Tradition zu reflektieren, oder anders ausgedrückt, die Geschichtlichkeit des Verstehens zu überwinden. Man wäre dann auf das Vermögen der kritischen Reflexion angewiesen, und aus diesem Grunde meint Habermas:

„In diesen Irrationalismus verläuft sich jedoch die hermeneutische Selbstreflexion nur, wenn sie die hermeneutische Erfahrung absolut setzt und die transzendierende Kraft der Reflexion nicht anerkennt, die auch in ihr arbeitet.“⁴⁸

Im Verlauf der Erklärungen über das Verstehen hat Gadamer „das Substantielle des geschichtlich Vorgegebenen“ – und seine Rolle – betont. Es ist nämlich das 'Vorurteil', und wenn das Verstehen von dem Vorurteil ausgeht, bedeutet das, dass die Vergangenheit überliefert wird, oder anders ausgedrückt, dass wir das die Tradition erfahrende Sein sind. Auf Grund der Tatsache, dass das Vorurteil vorgegeben sei,

⁴⁷ Vgl. Ebd., S. 47 – 49.

⁴⁸ Ebd., S. 52.

behauptet Gadamer, dass wir es nicht überwinden können – und wenn man es überwinden könnte, bedeutete das, dass man die Geschichtlichkeit des Verstehens überwinden könnte – und demnach auch nicht über die Tradition reflektieren könnte. Falls uns zuvor zusammen mit dem Vorurteil nicht die Norm für die Reflexion darüber gegeben ist, selbst wenn dogmatische Herrschaft oder Gewalt in dem Vorurteil enthalten wären, und selbst wenn sie uns verdrängen und das Verstehen verzerren würde, könnten wir nicht diese Verdrängung und Verzerrung überwinden. Überdies, in der Bemerkung Gadamers über das Vorurteil führt er aus:

Solange die Reflexion die geistige Tätigkeit des Menschen ist, geht das Vorurteil der Reflexion voraus. Deswegen ist es unmöglich, dass das Vorurteil reflektiert ist, und, im Gegenteil, steht die Reflexion unter dem Einfluss des Vorurteils.

Aber wenn man das vom Habermas'schen Standpunkt aus betrachtet, verkennt Gadamer „die Kraft der Reflexion, die sich im Verstehen entfaltet“, und sie somit übermäßig unterschätzt;⁴⁹ Dass „Erkenntnis in faktischer Überlieferung verwurzelt“ ist, bedeutet nicht, dass die Reflexion sich an der Faktizität der Überlieferung abarbeitet.⁵⁰ Aus diesem Grund muss Gadamer das unabhängige Vermögen der kritischen Reflexion anerkennen, und demzufolge muss er sie als die Norm, durch die man das Vorurteil begrenzen kann, in seinen Begriff ‘die Geschichtlichkeit des Verstehens’ aufnehmen. Anderenfalls würde das nicht anders sein, als dass er die Verantwortung der Reflexion dafür nicht anerkennt, obwohl er die Möglichkeit kennt, dass das Vorurteil zum Medium dieser Verdrängung und Verzerrung – oder der dogmatischen Herrschaft und Gewalt – werden könnte.

Im Falle der wissenschaftlichen Forschung, muss der Wissenschaftler als das Subjekt der Wissenschaft eine neutrale Haltung annehmen. Das ist die grundsätzlichsste und notwendigste Bedingung dafür, damit seine Forschung nicht ihre Objektivität verliert. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, wird die Ansicht Gadamers über das Vorurteil

⁴⁹ Ebd., S. 48.

⁵⁰ Vgl. Ebd., S. 50.

ein sehr ernstes Problem verursachen: wenn das Vorurteil auf die Wissenschaft Einfluss ausübt, kann die Wissenschaft sich nicht von der Verzerrung befreien. Deswegen muss die Wissenschaft zunächst das Vorurteil überwinden, und nach Ansicht Habermas' ist das, was das möglich macht, nichts anderes als die kritische Reflexion. Im Gegensatz dazu betrachtet Gadamer, dass das Subjekt der Wissenschaft oder das der kritischen Reflexion immer unter dem Einfluss des Vorurteils steht, und somit, dass die Wissenschaft oder Reflexion ein Akt dieses Subjektes wird. Dass dieses Subjekt immer unter dem Einfluss des Vorurteils steht, bedeutet, dass das Vorurteil sein Sein bestimmt. Und solange das Vorurteil mit seinem Sein in diesem wesentlichen Zusammenhang steht, kann es am Ende nicht das Vorurteil überwinden, weil sein eigenes Sein sich durch irgendeine Methode nicht verändern kann. Auf diese Weise hat Gadamer das Vorurteil mit dem Sein des Menschen in Beziehung gesetzt, und man kann sagen, dass es bei der Debatte mit Habermas die Rolle der Reflexion über das Subjekt der Wissenschaft und das der kritischen Reflexion einnimmt. Aber damit die Ansicht Gadamers gestärkt werden kann, muss man genauer darlegen, welche Rolle das Vorurteil in dem Bereich der Wissenschaften spielt. Wenn es als Tatsache bewiesen würde, dass in dem Bereich der Wissenschaft das Vorurteil keine positive Rolle spielt, müsste Gadamer auf jeden Fall anerkennen, dass der Widerspruch Habermas' zu seiner Ansicht gerechtfertigt wäre. Darauf antwortet Gadamer wie folgt:

Man kann ohne den schon gebildeten bleibenden Begriff keine neuen Fragen stellen, nicht nur für den Fall, dass man in der historischen Forschung „begriffsgeschichtliche Bewusstheit“ betont, sondern auch im Falle „der positivistischen Wissenschaftstheorie“, die ein vorbildliches Beispiel für ‘die methodische Verfremdung’ ist.⁵¹

Der schon gebildete bleibende Begriff ist die notwendige Bedingung dafür, neue Fragen stellen zu können. Neue Fragen zu stellen, das setzt in diesem Fall die Anerkennung des schon gebildeten bleibenden Begriffes voraus. Und solange die Anerkennung ein freiwilliger Akt ist, wird der Gegenstand dieser Anerkennung von dem Anerkennenden eine deutliche Legitimation bekommen. Deswegen gilt:

⁵¹ Vgl. Gadamer, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik (in HI), S. 79.

neue Fragen zu stellen, bedeutet, dass der Fragesteller die Autorität des schon gebildeten bleibenden Begriffs freiwillig anerkannt hat.

Infolgedessen kann das die Begründung für die Behauptung werden, dass der schon gebildete bleibende Begriff legitim ist. Gadamer dachte, dass dieser Inhalt nicht nur auf einen begrenzten wissenschaftlichen Bereich sondern auf den ganzen Bereich der geistigen Tätigkeit des Menschen angewendet werden kann. Wenn seine Ansicht richtig ist, kann das Verstehen an sich – selbst wenn man die anderen weiteren Bedingungen nicht berücksichtigt – zum Beweis dafür werden, dass die Einwirkung des Vorurteils legitim ist.

Natürlich kann auch Habermas akzeptieren, dass man ohne den schon gebildeten bleibenden Begriff keine neuen Fragen stellen kann. Aber von seinem Standpunkt aus betrachtet, hat Gadamer die Tatsache übersehen, dass in seiner Ansicht ein Schwachpunkt enthalten ist: in seiner Argumentation könnte der schon gebildete bleibende Begriff nicht direkt rechtfertigt werden. Nur unter einer Bedingung würde das möglich sein, nämlich wenn dieser:

die Bestätigung der Legitimation durch die kritische Reflexion erhielte.

Das könnte auch da gelten, wo Gadamer die Legitimation des Vorurteils behauptet. Dass das Verstehen dem Vorurteil entspringt, das könnte nicht die Begründung dafür sein, dass das Vorurteil oder seine Einwirkung an sich legitim ist. Für Habermas hingegen enthält die Einwirkung des Vorurteils eine negative Bedeutung, weil es die Vergangenheit ist, die auf die Gegenwart einseitig und beständig Einfluss ausübt. Aus diesem Grund könnte man die Einwirkung des Vorurteils nicht von der Gewalt, die die Vergangenheit der Gegenwart antut, eindeutig unterscheiden. Und so könnte das Verstehen einfach eine Art und Weise werden, durch die die Vergangenheit sich der Gegenwart einseitig überliefert und sich darin zwanghaft verwirklicht. Anders gesagt, kann das Vorurteil nicht dem Fortgang widerstehen, der der Geschichtlichkeit des Verstehens innewohnend ist, und wegen der Einseitigkeit dieser Bewegungsrichtung könnte es der zwanghaftige Einfluss, d. h. die Gewalt oder Verdrängung werden. Trotzdem, nur aufgrund dessen, dass das Vorurteil dem Verstehen vorausgeht, hat

Gadamer voreilig die Schlussfolgerung gezogen, dass es gerecht sei. Darüber hinaus bietet seine Hermeneutik gar keine Möglichkeit an, diese Schlussfolgerung zu widerlegen.

Wenn im Vorgang der Entstehung des Verstehens die Möglichkeit der Gewalt oder Verdrängung vorhanden wäre, würde die Reflexion darüber natürlich zur Hauptaufgabe der kritischen Wissenschaften. In der Auffassung Gadamers sieht Habermas die Möglichkeit, dass das Vorurteil als dogmatische Gewalt wirkt, und aus diesem Grund fordert Habermas von Gadamer, dass er sich zu dieser Möglichkeit bekennt, und dass er kritisch darüber zu reflektieren versucht. Wenn Gadamer diese Möglichkeit – d. h. die Möglichkeit, dass im Verstehen die Verdrängung, die Verzerrung und die Gewalt enthalten wären – anerkennen würde, könnte seine Hermeneutik nicht umhin, von der kritischen Reflexion, die Habermas behauptet, abhängig zu sein. Und demzufolge könnte bewiesen werden, dass seine kritische Reflexion ein von der Universalität der Hermeneutik Gadamers unabhängiges Vermögen hätte. Aus seiner Sicht betrachtet, würde das einerseits bedeuten, dass die Bedingung erfüllt wäre, dass die Wissenschaft ihre 'Redlichkeit' nicht verliert, und andererseits, dass damit das grundsätzliche Hindernis beseitigt würde, das den Fortschritt der Wissenschaft hemmt. Grund dafür ist,

„dass die Erschütterung fester Vorurteile wissenschaftlichen Fortschritt verspricht, ist überhaupt selbstverständlich“, und dass eben seine kritische Reflexion das Vorurteil reflektieren und es erschüttern könnte.⁵²

Infolgedessen, wenn Gadamer das Vermögen der kritischen Reflexion nicht anerkennt, und immer weiter versucht, die Einwirkung des Vorurteils zu rechtfertigen, könnte man sagen, dass das jedenfalls nicht anders wäre, als dass er sogar die Möglichkeit ausschliesse, dass diese Erschütterung des Vorurteils passieren könnte, und am Ende gar den Fortschritt der Wissenschaft verhindert.⁵³

Die Erschütterung des Vorurteils kann aber nicht von der Reflexion darüber getrennt werden. Aber nach Ansicht Habermas' ist diese Reflexion in der Hermeneutik Gadamers

⁵² Ebd.

⁵³ Vgl. Ebd.

unmöglich, und aus diesem Grund muss Gadamer in seiner Hermeneutik die kritische Reflexion akzeptieren, die sich von der hermeneutischen Beschränkung befreit, d. h. die sich von der Geschichtlichkeit des Verstehens befreit hat. Für Gadamer ist das zwar eine ganz natürliche Forderung. Aber dass diese Forderung gestellt wird, das ist für ihn etwas ganz anderes, als sie auch erfüllen zu können. Deswegen wird Habermas sich genau in dem Augenblick, in dem er diese Forderung erhebt, auch der folgenden unvermeidlichen Frage gegenübersehen, nämlich:

Dass die kritische Reflexion sich nicht an der Faktizität der Überlieferung abarbeitet, bedeutet das, dass sie sich von der Geschichtlichkeit des Verstehens befreien kann?⁵⁴ Anders ausgedrückt, kann Habermas die konkrete Methodik vorlegen, durch die die kritische Reflexion die „Unvermeidlichkeit des hermeneutischen Vorgriffs“ überwinden kann?⁵⁵

Wenn er das nicht tun kann, dann könnte er auch nicht erklären, in welcher Beziehung seine Auffassung richtiger wäre als die Gadamer's, konkreter gesagt, in welchem Punkt die kritische Reflexion erfolgreich sein könnte.

(2) Tiefenhermeneutik und die Universalität der Hermeneutik

Wenn Habermas an der Legitimation des Verstehens an sich zweifelt, und wenn er versucht, sie zu widerlegen, muss er vor allem beweisen, dass man die Geschichtlichkeit des Verstehens überwinden kann. Ohne diesen Beweis könnten seine Versuche sich am Ende nicht von dem sogenannten hermeneutischen Vorgriff befreien. Zusätzlich zu seiner Behauptung, dass das Verstehen kritisch reflektiert werden muss, muss er zeigen, dass diese Reflexion tatsächlich möglich ist, d. h. er muss – durch ein konkretes Beispiel – zeigen, dass ‘die methodische Verfremdung’ auf das Verstehen angewendet werden kann. Das ist eben der Anlass dafür, dass er in der Debatte mit

⁵⁴ Vgl. Habermas, *Zu Gadamer's >Wahrheit und Methode<* (in HI), S. 50.

⁵⁵ Ebd., S. 48.

Gadamer die Ansicht geäußert hat, die Sprache durch ihre doppelte Struktur zu erklären; für Gadamer ist das Verstehen die Sprache an sich, d. h. die generelle Sprache. Habermas hat die generelle Sprache Gadamers als die Umgangssprache bezeichnet und versucht zu beweisen, dass eine dementsprechende Theoriesprache bestehen kann. Den Vorteil einer solchen Betrachtungsweise kann man wie folgt beschreiben:

In dem Beziehungsverhältnis zwischen den beiden Bestandteilen kann der gezeigte Teil einen Anhaltspunkt dafür bieten, den verborgenen Teil daraus zu schlussfolgern.

Habermas dachte, dass diese Annahme insbesondere sehr nützlich sein könnte, um den Charakter der Umgangssprache zu erklären. Und in der Debatte mit Gadamer hat er sich davon erhofft, dass:

wenn man die Sprache durch ihre doppelte Struktur erklärt, so würde die Tatsache sich offenbaren, dass auch die umgangssprachliche Kommunikation auf einem bestimmten System beruht, das ihr formelle Regeln gewährt, und eben dieses System auf den Charakter der Umgangssprache einen entscheidenden Einfluss ausübt.

Diese Ansicht Habermas' – d. h. seine Ansicht, die Sprache durch ihre doppelte Struktur erklären zu wollen – ist allgemein gesprochen akzeptabel. Aber das Problem dabei ist die Tatsache, dass wir das System nicht unmittelbar beobachten oder erfahren können, da es außerhalb der Umgangssprache existiert – d. h. da es ein außersprachlicher Faktor ist. Trotzdem werden wir natürlich die Existenz eines solchen Faktors anerkennen können, weil wir die Ursache für die Veränderung der Umgangssprache innerhalb der Umgangssprache – d. h. ohne ein System anzunehmen, das der Umgangssprache formelle Regeln gewährt – überhaupt nicht definieren können.

Wenn man die Sprache in ihrer doppelten Struktur begreifen will, kann die Erörterung des außersprachlichen Faktors auf keinen Fall ausreichend sein. Grund dafür ist, dass der außersprachliche Faktor irgendetwas ist, was man von Anfang an nur wegen eines bestimmten Bedürfnisses „vermeintlich“ vorausgesetzt hat, um zu erklären, was nur im Sprachlichen nicht erklärt werden kann. Im Gegensatz dazu kann man durch die

Voraussetzung der doppelten Struktur dieses bestimmte Bedürfnis befriedigen, weil, wie vorher erwähnt, der außersprachliche Faktor die Rolle spielt, den inneren Charakter der Sprache und die Veränderung, die sich in der Sprache ereignet, zu erklären. Das ist zugleich Begrenzung und Erfolg, die für den Fall eintreten können, dass man die Sprache in ihrer doppelten Struktur begreifen will. Einerseits ist das die einzige vernünftige Methode, um die Veränderung der Sprache selbst zu untersuchen und zu erklären, und andererseits ist es eine unvernünftige Vorgehensweise, zu versuchen, den außersprachlichen – und deswegen nichtsprachlichen – Faktor durch die Sprache zu untersuchen und zu erklären. Und diesen Sachverhalt kann man auch auf die Hermeneutik Gadamer anwenden. Nach Ansicht Gadamer ereignet sich unser Verstehen aus dem Vorurteil, das der Gegenwartshorizont ist. Anders gesagt, ist der Ursprung des Verstehens das Vorurteil. Aber es ist unmöglich, dass wir seine Existenz unmittelbar wahrnehmen, weil das Vorurteil sich im Verstehen schon verwirklicht, und aus diesem Grund,

wenn wir selbst nicht das Verstehen unterbrechen können, können wir das Vorurteil unmittelbar weder beobachten noch erfahren. (Aber sind wir nicht selbst das Verstehen?)

Trotzdem kann Gadamer nichts anderes tun, als von der Existenz des Vorurteils fest überzeugt zu sein, weil er, ohne die Existenz des Vorurteils vorauszusetzen, die Entstehung – nämlich, den Entstehungsgrund oder Entstehungsvorgang – des Verstehens nicht erklären kann. Selbstverständlich können wir – als das Verstehen an sich – die Existenz des Vorurteils nicht unmittelbar wahrnehmen, und deswegen kann die Argumentation Gadamer über das Vorurteil auch auf keinen Fall hinreichend sein. Aber sie erklärt den Charakter des Verstehens – das unsere Seinsweise ist – eindeutig, und in diesem Punkt allein hat die Diskussion darüber schon eine weitreichende Bedeutung. Und wenn man das als einen wissenschaftlichen Erfolg wertet, den Gadamer erzielt hat, dann kann man sagen, dass diese seine Ansicht allein schon Anlass genug ist, dass Habermas sie kritisiert.

Den äußerlichen Faktor der Umgangssprache vorausgesetzt zu haben, wenn man auf diese Tatsache Bedacht nimmt, kann man sagen, dass die Ansicht Habermas'

Ähnlichkeiten mit der Ansicht Gadamers hat. Gadamer nahm ihn an, um die Entstehung des Verstehens und den Charakter des Verstehens zu erklären, und Habermas, um die Veränderung zu erklären, die sich innerhalb der Umgangssprache ereignet. Aber in diesem Punkt ist ein gemeinsames Problem in beider Ansichten enthalten: die Faktoren, die sie angenommen haben, befinden sich außerhalb der Umgangssprache. Deswegen können wir diese Faktoren nicht unmittelbar beobachten. Aber im Gegensatz zu der Ansicht Habermas', „die Unverständlichkeit oder Missverständlichkeit“, die in der umgangssprachlichen Ebene passieren kann, anzuerkennen, und die Möglichkeit der Reflexion darüber zu behaupten, ermangelt die Ansicht Gadamers der Anerkennung dieser Möglichkeiten.⁵⁶ Das ist genau das, was Habermas an der Hermeneutik Gadamers bemängelt. Nach Habermas ist das hermeneutische Bewusstsein

„solange unvollständig, als es die Reflexion der Grenze hermeneutischen Verstehens nicht in sich aufgenommen hat. Die hermeneutische Grenzerfahrung bezieht sich auf spezifisch unverständliche Lebensäußerungen. Diese spezifische Unverständlichkeit lässt sich durch eine noch so kunstvolle Ausübung der natürlich erworbenen kommunikativen Kompetenz nicht überwinden; ihre Hartnäckigkeit darf als Anzeichen dafür gelten, dass sie nicht aus der durch Hermeneutik zu Bewusstsein gebrachten Struktur umgangssprachlicher Kommunikation allein zu erklären ist.“⁵⁷

Diese 'spezifisch unverständlichen Lebensäußerungen' ereignen sich „im Falle systematisch verzerrter Kommunikation“. Für diese Fälle ist die Hermeneutik nicht geeignet, weil sie das „ohne Kränkung ihres Selbstverständnisses vernachlässigen“ kann.⁵⁸ Die systematisch verzerrte Kommunikation ist die „Pseudokommunikation“, als pathologischer Fall. In diesem Fall erst kann „ein von außen Hinzutretender“ bemerken, dass „die Beteiligten“ einander missverstehen.⁵⁹ Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist die pathologische Kommunikationssperre für

⁵⁶ Gadamer, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik (in HI), S. 64.

⁵⁷ Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik (in HI), S. 133.

⁵⁸ Ebd., S. 134.

⁵⁹ Ebd.

Habermas der einzige Ausnahmefall in dem Anwendungsbereich der Hermeneutik Gadamer.⁶⁰ Aus diesem Grund hat Habermas in die Debatte mit Gadamer die Psychoanalyse eingeführt, und er will mittels der Psychoanalyse erklären, was die Verzerrung der umgangssprachlichen Kommunikation ist, und durch welchen Prozess man sie überwinden kann.

In der Psychoanalyse charakterisiert die 'Desymbolisierung' in der normalen Umgangssprache das Symptom des Patienten. Zusammen mit der Entstehung der Desymbolisierung tritt das Symptom an die Stelle der Bedeutung, d. h. an die Stelle, die die Umgangssprache eingenommen hatte.⁶¹ Weil das Symptom eine desymbolisierte Bedeutung hat, kann man es durch die Umgangssprache nicht verstehen. Demzufolge wird die Aufgabe und Rolle des Analytikers wie folgt zu bestimmen sein:

die desymbolisierte Bedeutung wieder umgangssprachlich zu symbolisieren.

'Resymbolisierung' bedeutet, die Bedeutung, die durch die Desymbolisierung verloren ging, in den Bereich der sprachlichen Intersubjektivität wieder zurückzuführen. Und die Wiederherstellung der verlorenen Bedeutung bedeutet zugleich die Verbannung und die Überwindung des Symptoms. Nämlich:

durch die Resymbolisierung wird der Patient die Bedeutung, die in seinem Symptom enthalten ist, umgangssprachlich begreifen, und dadurch wird die Umgangssprache in ihre ursprüngliche Position, d. h. in die Position, die das Symptom beherrscht hat, zurückkehren.

In diesem Vorgang ist es die Rolle der Psychoanalytiker, ihre Patienten darauf hinzuführen, dass sie ihre Symptome überwinden können. Aber wie ist das möglich? „Der Psychoanalytiker hat einen Vorbegriff von der Struktur unverzerrter umgangssprachlicher Kommunikation.“⁶² Deswegen kann er die verzerrte

⁶⁰ Nach Habermas: „Der Anwendungsbereich der Hermeneutik deckt sich, solange nur die pathologischen Fälle ihrem Zugriff entzogen sind, mit den Grenzen normaler umgangssprachlicher Kommunikation.“ Ebd.

⁶¹ Vgl. Ebd., S. 137.

⁶² Ebd., S. 139.

Kommunikation seines Patienten behandeln. Das bedeutet nicht, dass er einfach nur begreifen kann, was das Symptom seines Patienten bedeutet; er kann das Symptom auch bis zu seinem Ursprung zurückverfolgen und die Ursache dafür herausfinden. In diesem Sinne kann man sagen, dass die Arbeit des Psychoanalytikers – im Vergleich mit dem alltäglichen Sinnverständnis – eine tiefenhermeneutische Arbeit ist.

Diese Art ‘Tiefenhermeneutik’ unterscheidet sich erheblich von Gadammers Ansicht, weil sie eine systematische Theorie über die Umgangssprache voraussetzt. Für Gadamer geht die Erklärung über das Verstehen nur „von einem traditionsbestimmten Vorverständnis“ aus, „das sich innerhalb sprachlicher Kommunikation bildet und verändert“.⁶³ Wenn das Vorverständnis, wie die Behauptung Gadammers lautet, an der Kommunikation des Verstehens teilnimmt, muss die Bestätigung dessen, was das Vorverständnis an dieser Kommunikation normal – d. h. legitim – teilnimmt, auch unbedingt in seiner Erklärung über das Verstehen enthalten sein. Anderenfalls würde das Verstehen sich selbstverständlich von dem Ergebnis der verzerrten Kommunikation nicht eindeutig unterscheiden lassen. Trotzdem erkennt Gadamer gar keine Notwendigkeit und Möglichkeit für diese Bestätigung an, weil, in seiner Hermeneutik,

„wir das Gespräch, das wir sind, nicht transzendieren können.“

„Daraus schließt Gadamer auf den ontologischen Vorrang der sprachlichen Überlieferung vor möglicher Kritik.“⁶⁴ Auf diese Weise, mit dem Verstehen zusammenhängend, ist für Gadamer nur die Tatsache wichtig, dass das Verstehen aus dem Vorverständnis entsteht. Für ihn stellt die Frage, ‘ob das Vorverständnis auf das Verstehen legitim einwirkt’, kein Problem mehr dar. Im Gegensatz dazu geht die Tiefenhermeneutik von dem Zweifel aus,

„dass ein scheinbar >>vernünftig<< eingespielter Konsensus sehr wohl auch das Ergebnis von Pseudokommunikation sein kann“.⁶⁵

⁶³ Ebd., S. 148.

⁶⁴ Ebd., S. 152.

⁶⁵ Ebd.

Deswegen kann die Habermas'sche Tiefenhermeneutik von der Hermeneutik Gadamer fordern, diesen Zweifel zu zerstreuen, und darüber hinaus die Legitimation von allem, was auf das Verstehen einwirken kann, zu bestätigen.

Vom Standpunkt Habermas' aus gesehen, sollte Gadamer die Tatsache anerkennen, dass seine Ansicht „nicht nur die Objektivität der Sprache überhaupt, sondern die Repressivität eines Gewaltverhältnisses durchsetzt, das die Intersubjektivität der Verständigung als solche deformiert und die umgangssprachliche Kommunikation systematisch verzerrt“.⁶⁶ In diesem Fall kann man das Verstehen nicht unter allen Umständen als die Erfahrung der Wahrheit betrachten, die Gadamer erwartet oder behauptet. Damit das Verstehen die Erfahrung der Wahrheit werden kann, muss man vor allem nachweisen, dass es nicht verzerrt ist, meint Habermas. Infolgedessen, die Möglichkeit der Verzerrung des Verstehens zu beweisen, stellt nicht nur eine direkte Kritik an der Auffassung Gadamer dar, sondern ist auch der Ausgangspunkt dafür, eine neue Theorie zu suchen, durch die die Gadamer ersetzt werden könnte. Zu diesem Zwecke setzt Habermas der Ansicht Gadamer die ideale Situation des Konsenses entgegen. Nach seiner Ansicht bedeutet eine vernünftige Rede:

die Rede, die „unter ... idealisierten Bedingungen unbeschränkter und herrschaftsfreier Kommunikation erzielt“ wird. Anders ausgedrückt, ist die vernünftige Rede eine Rede, in der Verdrängung und Verzerrung nicht enthalten sind; und selbstverständlich ist diese Rede nur unter einer sehr idealen Bedingung oder Situation möglich.⁶⁷

Diese 'ideale Situation' kann als ein praktischer Maßstab funktionieren, um darüber zu reflektieren, ob die Kommunikation verzerrt ist. Und wenn man mit diesem Maßstab den Verstehensbegriff Gadamer reflektiert, so ist damit deutlich auch die Möglichkeit der Kommunikationsverzerrung gegeben. Grund dafür ist, dass im Falle der verzerrten Kommunikation es erscheinen mag, dass sie vordergründig auf der Anerkennung der Autorität beruhe. Aber es besteht die Möglichkeit, dass diese Autorität in der Tat der

⁶⁶ Ebd., S. 153.

⁶⁷ Vgl. Ebd., S. 154.

„legitimierten Gewalt“ entspringt. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, kann auch die „dogmatische Anerkennung“, die Gadamer behauptet, – wenn sie auf der Pseudokommunikation beruht – etwas sein, was durch die legitimierte Gewalt hervorgerufen wird.⁶⁸ Wenn eine Kommunikation eine normale und legitime Kommunikation ist, und wenn sie sich in der Situation des normalen und legitimen Konsenses befindet, bedarf es weder der dogmatischen Anerkennung noch der darauf beruhenden Autorität.

Für Habermas ist die Psychoanalyse das einzige Beispiel, durch das man die Entstehungsmöglichkeit der verzerrten Kommunikation und die Möglichkeit der Reflexion darüber nachweisen kann. In der Psychoanalyse analysiert der Analytiker die Aussage seines Patienten, und dadurch kann er ihm helfen, sich von seinem Symptom zu befreien. Das Symptom des Patienten zu analysieren, ist nur unter der Bedingung möglich, dass der Analytiker sich – im Vergleich zu seinem Patienten – in einer ganz besonderen Position befindet. In diesem Sinne kann die Psychoanalyse, wie Habermas behauptet, als ein Beispiel dafür gelten, dass die Möglichkeit der kritischen Reflexion beweist. Aber andererseits beruht es auf dem Gespräch – zwischen dem Analytiker und dem Patienten –, und deswegen muss darauf auch das allgemeine Prinzip des Gespräches angewendet werden. Dieses Prinzip gestaltet sich „im sozialen Bereich“, und demzufolge muss die Erörterung über die Psychoanalyse sich auch – solange sie ein Gespräch ist – bis in den sozialen Bereich erstrecken.⁶⁹ Aber wenn die Psychoanalyse vor dem Hintergrund des sozialen Bereiches erörtert wird, offenbart sich, nach Gadamer, ein unlösbares Problem:

„Wer seine Spielpartner auf etwas jenseits ihrer Liegendes hin >durchschaut<, d. h. das nicht ernst nimmt, was sie spielen, ist ein Spielverderber, dem man aus dem Wege geht. Die emanzipatorische Kraft der Reflexion, die der Psychoanalytiker in Anspruch nimmt, muss mithin an dem gesellschaftlichen Bewusstsein ihre Grenze finden, in welchem sich

⁶⁸ Vgl. Ebd., S. 157.

⁶⁹ s. Gadamer, Replik (in HI), S. 292.

der Analytiker, ebenso wie sein Patient, mit allen anderen versteht.“⁷⁰

In der Psychoanalyse wird eine „Gesprächsgemeinschaft“ vorausgesetzt, und deswegen muss sie die Regeln befolgen, die diese Gesprächsgemeinschaft fordert.⁷¹ Und wenn die Gesprächsgemeinschaft nicht auf der Theoriesprache, sondern auf der Umgangssprache beruht, können die Regeln, die auf die Psychoanalyse angewendet werden, nicht umhin, in der Ebene der Umgangssprache bestimmt zu werden.

In der Gadamer–Habermas Debatte wird deutlich, dass die Psychoanalyse ‘im sozialen Bereich’ vor einem Problem stehen wird.⁷² Wie Gadamer darauf hinweist – wenn man das Verhältnis zwischen dem Menschen in der Gemeinschaft, d. h. das Verhältnis zwischen den Beteiligten an der Gemeinschaft bedenkt –, sind ihre jeweiligen individuellen Rollen ohne Ausnahme die von „Spielpartnern“. In diesem Sinne kann der Analytiker – der ja kein Spielpartner ist – nicht umhin, zum „Störungsfaktor im sozialen Umgang“ zu werden. Bevor Habermas die Psychoanalyse auf den sozialen Bereich anwendet, muss er daher zunächst bedenken, welche Rolle der Analytiker als ein Beteiligter im sozialen Bereich spielt, und im Zusammenhang damit, welche Grenzen ihm gesetzt sind. Aber das bedeutet nicht nur, dass Habermas einfach die Tatsache anerkennt, dass der Analytiker im sozialen Bereich die sogenannte ‘Bösewichtersrolle’ spielt. Er muss die mit dem sozialen Umgang zusammenhängenden Faktoren mit der grundlegenden Struktur der Psychoanalyse problemlos in Verbindung bringen können. Daher fragt Gadamer ihn wie folgt:

Wem ereignet sich welche Desymbolisierung im sozialen Bereich?

und

⁷⁰ Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik (in HI), S. 157 – 158., u. Gadamer, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik (in HI), S. 81 – 82.

⁷¹ Vgl. Gadamer, Replik (in HI) S. 290.

⁷² Vgl. Ebd., S. 292.

Wer kann eigentlich im sozialen Bereich die Rolle spielen, die in der Psychoanalyse dem Analytiker entspricht? ⁷³

In der Psychoanalyse hat der Analytiker die Umgangssprache seines Patienten selbstverständlich aus Sicht der Theoriesprache analysiert, und durch eben diese Analyse wird das Symptom des Patienten geheilt. Aber, wie vorher erörtert, kann der Analytiker 'durch das Gespräch mit seinem Patienten' sein Symptom analysieren, und bei diesem Gespräch ist die Gesprächsgemeinschaft notwendige Voraussetzung. Deswegen kann der Analytiker sich nicht daraus befreien, und demzufolge könnte niemand im sozialen Bereich die Rolle des Analytikers spielen. Wenn man diesen Sachverhalt auf die Psychoanalyse anwendet, bedeutet das:

Es kann keine Behandlung oder Heilung geben, weil es weder Analytiker noch Patient gibt. (Selbst wenn es ein Symptom gibt, gibt es aber keinen Analytiker, der es als ein Symptom begreifen kann.)

Es wird deutlich, dass die Psychoanalyse überhaupt nicht auf den sozialen Bereich übertragbar ist. Deswegen, wenn Habermas versucht, der Behauptung Gadammers zu widersprechen, muss er unbedingt die individuelle Ebene und die soziale Ebene voneinander unterscheiden. Im Falle der individuellen Ebene kann er die Ansicht Gadammers im Bereich der Psychoanalyse erörtern, und im Falle der sozialen Ebene kann er sie im Bereich der kritischen Gesellschaftswissenschaft erörtern. Folglich wird der Streitpunkt der Gadamer-Habermas Debatte sich auch in 2 Teile unterteilen lassen:

Erstens: obwohl die Psychoanalyse nicht auf den sozialen Bereich unverändert angewendet werden kann, kann Habermas nach wie vor behaupten, dass sie die Ausnahme von der Universalität der Hermeneutik darstellt?

Das Symptom des Patienten ist eine Verzerrung, die in der umgangssprachlichen Ebene eingetreten ist. Deswegen, wenn es durch die Hilfe des Analytikers überwunden wurde,

⁷³ s. Ebd., S. 304.

bedeutet das, dass der Analytiker auf der Ebene der Theoriesprache das Symptom seines Patienten analysiert hat. Wenn er aber eigentlich aus der Position der Theoriesprache heraus die Umgangssprache seines Patienten analysieren kann, ist es dann nicht so, dass die Psychoanalyse eindeutig als Ausnahme von der Universalität der Hermeneutik betrachtet werden kann? Und – selbst wenn die Psychoanalyse im sozialen Bereich ihre Grenzen offenbart – ist es nicht so, dass Gadamer nicht den Erfolg der Psychoanalyse an sich leugnen darf?

Zweitens; auf welche Weise kann die Universalität der Hermeneutik Gadamers begrenzt werden, falls sie im sozialen Bereich erörtert wird?

Der Mensch ist das verstehende Sein und gleichzeitig das Sein, das dem sozialen Bereich angehört. Deswegen kann er nicht umhin, im sozialen Bereich unter dem Einfluss der dazu gehörenden vielen Faktoren zu stehen. Die Veränderungen, die sich in der Umgangssprache ereignen, sind das Ergebnis dieses Einflusses. Zweifellos ist es eine der wesentlichen Aufgaben der Wissenschaft, den Charakter der sozialen Faktoren zu bestimmen, die diese Ergebnisse verursachen. Trotzdem denkt Gadamer in seiner Hermeneutik darüber nicht nach. Ist es also nicht so, dass Gadamer die Ansicht Habermas' in seiner Hermeneutik berücksichtigen müsste? Die Habermas'schen Ansichten sind für Gadamer also keine Veranlassung, seine Hermeneutik zu ergänzen?

Kapitel 2.

Die Psychoanalyse und die Gadamer–Habermas Debatte

1) Das wissenschaftliche Charakteristikum der Psychoanalyse

(1) Freuds Psychoanalyse

In dem ersten Teil 'Einleitung' seines Werkes 'Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse' hat Freud das wissenschaftliche Merkmal der Psychoanalyse, die sich von der Medizin unterscheidet, in drei Punkten zusammengefasst.

Erstens: „In der analytischen Behandlung geht nichts anderes vor als ein Austausch von Worten zwischen dem Analysierten und dem Arzt.“⁷⁴

⁷⁴ Freud, EP, 1969, S. 43.

Zweitens: Psychoanalyse „will der Psychiatrie die vermisste psychologische Grundlage geben, sie hofft, den gemeinsamen Boden aufzudecken, von dem aus das Zusammentreffen körperlicher mit seelischer Störung verständlich wird.“⁷⁵

Drittens: Psychoanalyse „kann die Identität von Bewusstem and Seelischem nicht annehmen. Ihre Definition des Seelischen lautet, [...] dass es unbewusstes Denken und ungewusstes Wollen gibt.“⁷⁶

Das erste Merkmal der Psychoanalyse deutet ihren Stand in dem Bereich der Wissenschaften an. Im Vergleich zu der Therapie, die man in der allgemeinen Medizin durchführt, mangelt es den Worten als Behandlungsweise betrachtet, an der 'Objektivität'. Wie Freud erwähnt hat, „Worte rufen Affekte hervor und sind das allgemeine Mittel zur Beeinflussung der Menschen untereinander“.⁷⁷ Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, kann man selbstverständlich die Bedeutung von Worten als einen wissenschaftlichen Gegenstand anerkennen. Aber es ist eindeutig, dass die Objektivität der Psychoanalyse als einer Wissenschaft durch die verschiedenen Möglichkeiten der Auslegung von Worten beeinträchtigt wird. Zum Beispiel, sind körperliches Symptom, Diagnose des Arztes, und die Therapie, die der Diagnose folgt, als ein naturwissenschaftlicher Mechanismus ausreichend erkannt und anerkannt. Daraus kann man schließen, dass die Möglichkeit des naturwissenschaftlichen Irrtums merklich weniger als im Falle der Auslegung von Worten ist. Im Gegensatz dazu kann die allgemeine Medizin, obwohl sie dem naturwissenschaftlichen Mechanismus folgt, nur wenig zum Verständnis der seelischen Störungen beitragen. Meist konzentriert sich ihr Interesse auf körperliches, und es ist nicht ihre Hauptaufgabe, seelisches, oder den Zusammenhang zwischen dem Körperlichen und dem Seelischen, zu erklären. Aber die körperliche Störung – im Falle einer sonstigen organischen Affektion als Nebenwirkung des Seelischen⁷⁸ – hängt eng mit der seelischen Störung zusammen. Deswegen zieht die

⁷⁵ Ebd., S. 46.

⁷⁶ Ebd., S. 47.

⁷⁷ Ebd., S. 43.

⁷⁸ s. Ebd., S. 46.

Psychoanalyse nicht nur die seelische Störung an sich, sondern auch die körperliche Störung in Zusammenhang mit dem Seelischen in Zweifel. In dieser Hinsicht füllt sie deutlich die „Lücke“, die die allgemeine Medizin offen lässt. Das ist das zweite Merkmal, auf das Freud hingewiesen hat. Das wichtigste Merkmal der Psychoanalyse – und das ist die größte Erkenntnis seiner Psychoanalyse – ist, dass sie das Bewusste und das Seelische nicht als identisch akzeptiert. Nach Freud, setzt die Psychoanalyse „unbewusstes Denken und unbewusstes Wollen“, d. h. „unbewusste Seelenvorgänge“ voraus.⁷⁹ Zum Beispiel, wenn die bestehende Psychologie die Wissenschaft ist, die in dem Bereich des Bewussten Forschung betreibt, dann ist die Psychoanalyse die Wissenschaft, die die Einwirkung des unbewussten Triebes auf das Bewusste erklärt. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, formt das Bewusste die Oberfläche des Seelischen, und im Gegensatz dazu versteckt sich das Seelische, d. h. der unbewusste Trieb, der der wahre Gegenstand der Psychoanalyse ist, unter dieser Oberfläche. Infolgedessen ist die Psychoanalyse der Versuch, diese Oberfläche zu durchdringen, und in diesem Punkt kann man sie von der bestehenden Psychologie als der allgemeinen Medizin deutlich unterscheiden.

Die Existenz des Unbewussten hat Freud durch seine Erörterung über die einfachen „Fehlleistungen“ bewiesen. Die Fehlleistungen, die er anführt, sind Fehler, die meistens bei den Worten auftreten, und dem größten Teil dieser Fehler kommen irgendwelche besonderen Bedeutungen zu. Das bedeutet, dass die Fehler als „eine Äußerung von Inhalt und Bedeutung“ aufgefasst werden können.⁸⁰ Anders gesagt, wenn ein Fehler eine Äußerung ist, dann ist irgendeine Bedeutung in dieser Äußerung enthalten, und diese Bedeutung ist mit der verborgenen Absicht der Person, die den Fehler begeht, direkt verbunden. Das heißt, die verborgene Absicht verhindert also die Absicht des Bewusstseins, und dieses Verhindern verursacht den Fehler. Infolgedessen kann man sagen, dass der Fehler das Ergebnis des Gegensatzes zwischen den voneinander abweichenden Absichten ist. Die verborgene Absicht interferiert die Absicht des Bewusstseins, und folglich wird die Absicht des Bewusstseins eine verzerrte Gestalt annehmen. Deswegen hat der Fehler zwei Bedeutungen gleichzeitig: der Fehler ist nicht

⁷⁹ Ebd., S. 47.

⁸⁰ Ebd., S. 58.

nur die verzerrte Gestalt der Absicht des Bewusstseins, sondern auch die indirekte Äußerung der Absicht, die die andere verhinderte. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, bedeutet die verzerrte Gestalt allerdings nicht, dass die Absicht des Bewusstseins vollständig verschwunden wäre, und die indirekte Äußerung tritt auch nicht als das Ganze der verhindernden Absicht auf. Wenn man diese Tatsachen betrachtet, sind, nach Freud,

die Fehlleistungen „aber Kompromissergebnisse, sie bedeuten ein halbes Gelingen und ein halbes Misslingen für jede der beiden Absichten.“⁸¹

Infolgedessen kann man – in diesem Fall – die Psychoanalyse als die Arbeit betrachten, mit der man aus dem Ergebnis des Kompromisses der beiden Absichten, d. h. aus den Fehlleistungen, die Ursache dieser Fehlleistungen – d. h. den Inhalt der mit den Fehlleistungen zusammenhängenden Absichten – erhellt. Und in diesem Zweck muss man die verborgene Absicht, d. h. die Umkehrung der Fehlleistungen, als das Unbewusste annehmen.

Die Psychoanalyse nimmt das Unbewusste an, und gleichzeitig beruht sie auf dieser Annahme. Zum Beispiel, im Falle der Traumdeutung, ist der Traum als der Gegenstand – genau so wie im Falle der Analyse der Fehlleistungen – ein sinnvolles „psychisches Phänomen“, und man nimmt an, dass nichts anderes als das Unbewusste diese Phänomene verursacht. Selbstverständlich wird diese Annahme an sich nicht zum Problem:

es ist wissenschaftlich nicht unvernünftig, irgendetwas, was noch nicht erklärt ist, vorauszusetzen. Eine Hypothese im Zusammenhang mit einem Gegenstand aufzustellen, und die Hypothese dann damit zu beweisen, ist eine korrekte Vorgehensweise, die die Wissenschaften allgemein fordern.

Nur auf Grund der Tatsache, dass die Psychoanalyse auf einer Annahme beruht, kann man nicht behaupten, dass sie falsch ist.⁸² Trotzdem ist die Psychoanalyse in der Tat in

⁸¹ Ebd., S. 86.

vieler Hinsicht nicht eindeutig, und wird meistens durch die Besonderheit ihres Gegenstandes verursacht. Zum Beispiel, eben so wie in der Traumdeutung, ist ein Traum als Gegenstand der Deutung nicht genau definiert, und aus diesem Grund erzeugt die Traumdeutung letztendlich das folgende Problem:

Die Traumdeutung kann man als ein unsicheres Unterfangen betrachten, das auf mangelhaften Daten beruht.

Nach der Ansicht der Psychoanalyse, ist der Traum ein Symbol, dessen Bedeutung durch die Deutung offenbart wird. Das heißt, Traumdeutung ist die Deutung eines Symbols. Und mittels Psychoanalyse kann man den Traum mit dem Bewussten zusammenhängend erklären. Deswegen ist die „Kenntnis der Symbolik“, die für die Traumdeutung erforderlich ist, „dem Träumer unbewusst, und sie gehört seinem unbewussten Geistesleben an“. ⁸³ Anders gesagt, wird der Traum der Ersatz des Eigentlichen, das durch die Traumanalyse aufgedeckt werden soll; ⁸⁴ Wenn die Traumarbeit der Vorgang ist, in dem das Unbewusste seine Absicht aufzeigt, so ist die Traumdeutung der umgekehrte Vorgang, nämlich die eigentliche Bedeutung der durch den Traum in Erscheinung getretenen Elemente aufzufinden. Aber von Beginn an wird man sich sehr großen Schwierigkeiten gegenübersehen. Grund dafür ist, dass der Traum an sich unübersichtlich und unerklärlich ist, und dass normalerweise die Schilderung eines Traums angewiesen ist auf die unzuverlässige Erinnerung. Überdies, selbst wenn etwas in der Erinnerung verbleibt, ist es tatsächlich schwer, diese Reste

82 Darüber erwähnt Freud; es ist bestätigt worden, „dass immer und überall der Sinn der Symptome dem Kranken unbekannt ist, dass die Analyse regelmäßig zeigt, diese Symptome seien Abkömmlinge unbewusster Vorgänge, die sich aber unter mannigfaltigen günstigen Bedingungen bewusstmachen lassen, [...] wie wenig urteilsfähig [...] alle anderen sind, die das Unbewusste nur als Begriff kennen, die nie analysiert, nie Träume gedeutet oder neurotische Symptome in Sinn und Absicht umgesetzt haben.“ Ebd., S. 278. u. Vgl. Ebd., S. 116.

⁸³ Ebd., S. 174.

⁸⁴ Anstelle der Ausdrücke „verborgen“, „unzugänglich“ oder „uneigentlich“ benutzt Freud das Synonym „unbewusst“. Vgl. Ebd., S. 125, 128.

auch genau zu übermitteln.⁸⁵ Infolgedessen kann diese Schwierigkeit der Traumdeutung – d. h., dass man nicht die Existenz des Unbewussten unmittelbar beweisen, und der Traum an sich als der Gegenstand der Deutung unübersichtlich und unerklärlich ist, und dass die Erinnerung an den Traum nicht sicher ist, oder es schwer ist, sie genau zu schildern – die Annahme begründen, dass Traumdeutung ‘eine willkürliche Deutung’ sei. Von der Traumdeutung als Therapie kann man wegen der angedeuteten Schwierigkeiten auch nur einen begrenzten Erfolg erwarten.

In der Psychoanalyse kann das Symptom des Patienten, grob gesehen, in zwei Arten unterteilt werden;

den Fall, dass die Äußerung des Konfliktes, d. h. das Symptom, normal ist,

und

den Fall, dass sie anormal ist.

Jenes ist der Fall, wenn das Symptom sich einfach als Traum oder Fehlleistung zeigt, und dieses ist der Fall bei einer auftretenden ‘Neurose’. Im Falle der Neurose ist die Behandlung durch den Analytiker unbedingt notwendig, damit sie geheilt werden kann.

Die Neurose kann gewöhnlich zwei verschiedene Ursachen haben:

einmal, dass die Ursache der Neurose in der Erinnerung an seine Kindheitsperiode besteht, die der Patient vergessen hat,

und

dann, dass die Ursache der Neurose auf ein Erlebnis zurückgeht, welches nicht, wie üblich, einer vergessenen Kindheitsperiode angehört, sondern im

⁸⁵ Nach Freud zeigt der Traum seine eigentliche Bedeutung in außerordentlich transformierter Gestalt durch „Verdichtung“, „Verschiebung“, „Umkehrung“, und „Plastische Wortdarstellung“ usw. s. Ebd., S. 178 – 189.

reiferen Leben des Patienten vorgefallen und in seiner Erinnerung geblieben ist.⁸⁶

In diesem Fall bringt der Patient selbst sein Symptom mit dem Erlebnis aus der Vergangenheit in Verbindung und versteht die Bedeutung seines Symptoms. Deswegen kann er sein Symptom auch selbst überwinden.⁸⁷ Hier besteht die Rolle des Analytikers darin, seinen Patienten anzuleiten, dass er das Erlebnis aus seiner Vergangenheit und das Symptom seiner Gegenwart miteinander in Zusammenhang bringt. Im Gegensatz dazu, wenn die Ursache der Neurose in der verlorenen Erinnerung an eine Kindheitsperiode liegt, muss der Analytiker zum Unbewussten seines Patienten unbedingt in ein unmittelbares Verhältnis treten, damit er das Symptom heilen kann. In diesem Fall kann der Patient, ohne die besondere Hilfe seines Analytikers, nicht selbstständig erfassen, was sein Symptom bedeutet.

Im Falle der Neurose hat man eine ärztliche Behandlung nötig, weil die verzerrte geistige Tätigkeit ein normales Alltagsleben verhindert. Die Neurose hat immer ein unbewusstes Motiv, und die Neurose und das Motiv hängen durch die Kausalität miteinander zusammen.⁸⁸ Der Zweck der Psychoanalyse ist es, die Kausalität zu erklären, und dadurch den Patienten seine Neurose überwinden zu helfen. Das unbewusste Motiv, das die Ursache des Symptoms des Patienten ist, entstammt den tieferliegenden, den unbewussten Vorgängen des Seelenlebens.⁸⁹ Daher muss der Analytiker bis in die Tiefen des Unbewussten seines Patienten vordringen, um das unbewusste Motiv herauszufinden. Insbesondere, wenn die Ursache der Neurose in der vergessenen Kindheitsperiode des Patienten besteht, muss der Analytiker die Neurose seines Patienten unbedingt mit dessen Kindheitsperiode in Verbindung bringen, weil in diesem Fall die Tiefe des Unbewussten von der Erinnerung an die Kindheitsperiode

⁸⁶ Vgl. Ebd., S. 264.

⁸⁷ Was sein Symptom bedeutet, d. h. das Woher und Wozu seiner Tat zu verstehen, ist fast schon so gut, wie die Ursache seines Symptoms begriffen zu haben. Deswegen wird die Ursache des Symptoms mit der Überwindung des Symptoms verknüpft. s. Ebd., S. 276, 283.

⁸⁸ Nach Freud sind die Symptome „Kompromissergebnisse, aus der Interferenz zweier gegensätzlichen Bestrebungen hervorgegangen, und vertreten ebensowohl das Verdrängte wie das Verdrängende, das bei ihrer Entstehung mitgewirkt hat.“ Ebd., S. 298.

⁸⁹ Vgl. Ebd., S. 256.

bestimmt wird, die der Patient vergessen hat. Das geistige Leben des Patienten, das in seiner Kindheitsperiode begann, schritt mit individuellem Inhalt und in individueller Richtung fort. Deswegen ist es nur natürlich, dass das Ausmaß des Unbewussten bei erwachsenen Patienten individuell verschieden sein kann. Trotzdem kann der Analytiker seinen Patienten zu dem Ausgangspunkt der geistigen Tätigkeit, d. h. zu den Erinnerungen an die Kindheitsperiode zurückführen. Grund dafür ist, dass der Entwicklungsprozess der geistigen Tätigkeit, wie vorher betrachtet, einem bestimmten Muster folgt.⁹⁰ Und wenn der Patient mit der „Anleitung oder Einmischung des Analytikers“ sein gegenwärtiges Symptom mit der Erinnerung an seine Kindheitsperiode in Verbindung bringt, wird er gleich danach selbst sein Symptom überwinden.⁹¹ Grund dafür ist, dass er das „Woher und Wozu“ seiner symptomatischen Tat versteht, und das ist fast schon so gut, wie die Ursache seines Symptoms begriffen zu haben.⁹²

Die Neurose ist nicht mit einer normalen geistigen Tätigkeit – zum Beispiel, seelischen Regung – gleich zu setzen. Der Konflikt, der in einer Neurose enthalten ist, ist so stabil, dass ein einfacher Rat von jemandem nicht auf die Neurose einwirken kann.⁹³ Anders ausgedrückt, ist die Neurose zum größten Teil der ständige Konflikt, dessen Bedeutung man nicht unmittelbar begreifen kann. Um diese Neurose zu behandeln, muss ein Außenstehender in das Innere des Symptoms – d. h. bis an die Ursache des Symptoms – vordringen. Bei der Behandlung der Neurose ist es die Rolle des Analytikers, dass

⁹⁰ Das unbewusste Geistesleben des Menschen ist nicht nur individuell beschränkt. Zum Beispiel, kann das durch die Tatsache genügend belegt werden; Es gilt nicht, dass das Traumsymbol nur als Symbol im Traum zu verstehen ist. Diese Symbolik bedient sich, nach Freud, nicht nur des Traums sondern auch der „Mythen, Märchen, Sprüche, Liedern, dichterischen Phantasie“ usw. Auf gleiche Weise folgt die geistige Entwicklung in der Kindheitsperiode einem bestimmten Muster, oder die damaligen Erinnerungen, d. h. die Erinnerungen an die Kindheitsperiode, sind allgemein „Deckerinnerungen“. Alle diese sind nicht einfach individuell. Auf Grund dieser Tatsache kann der Analytiker seinen Patienten zu seiner vergessenen Erinnerung, d. h. zu seiner Tiefe des Unbewussten anleiten. s. Ebd., S. 174, 205.

⁹¹ Ebd., S. 264.

⁹² Vgl. Ebd., S. 276, 283.

⁹³ s. Ebd., S. 416 – 417.

durch diese Intervention der Analytiker „den pathogenen Konflikt“, der sich im Unbewussten des Patienten befindet, ins Bewusste überträgt, und den pathogenen Konflikt durch den normalen Konflikt ersetzt. Und wenn sich der Inhalt dieses Konfliktes dem Bewusstsein des Patienten enthüllt, wurde dieser Konflikt durch den normalen Konflikt ersetzt, und das bedeutet, dass der Patient seinen pathogenen Konflikt bewusst kontrollieren kann. Aber das wichtigste Charakteristikum des Unbewussten ist, dass es dem Bewusstsein entgegensteht und das Bewusstsein verhindert. Und das verhält sich genau so wie im Falle der Neurose. Für den Patienten ist sie das Ergebnis einer Art von ‘Verdrängung’, und am Ende kann sie nicht umhin, dem Patienten eine ‘peinliche Erinnerung’ zu sein.⁹⁴ Wenn der Analytiker versucht, sie in das Bewusstsein seines Patienten zurückzuholen, dann wird der Patient natürlich dem Versuch des Analytikers stärksten Widerstand leisten wollen. Trotzdem nimmt der Patient im Verlauf der Behandlung ab und zu gegenüber seinem Analytiker eine sehr besondere Haltung ein.

Man kann sagen, dass die Behandlung der Neurose der Prozess ist, in dem der Analytiker sich – von dem Symptom, das die Äußerung des Unbewussten seines Patienten ist – dem Unbewussten, das die Bedeutung des Symptoms ist, annähert. Oberflächlich gesehen, scheint es so, als ob man durch diesen Prozess eine Lösung finden könnte, wie bei einem „Rechenexempel“. Aber Freud weist darauf hin, dass sich etwas einschleicht, „was in dieser Rechnung nicht in Anschlag gebracht worden ist“.⁹⁵

Nach Freud bemerken wir

„also, dass der Patient, der nichts anderes suchen soll als einen Ausweg aus seinen Leidenskonflikten, ein besonderes Interesse für die Person des Arztes entwickelt. Alles, was mit dieser Person zusammenhängt, scheint ihm bedeutungsvoller zu sein als seine eigenen Angelegenheiten und ihn von seinem Kranksein abzulenken.“⁹⁶

⁹⁴ Die Neurose bedeutet, „dass irgendein seelischer Vorgang nicht in normaler Weise zu Ende geführt wurde, so dass er bewusst werden konnte.“ Ebd., S. 291.

⁹⁵ Ebd., S. 422.

⁹⁶ Ebd., S. 423.

Im Falle, dass in dem Verlauf der Behandlung der Neurose die Haltung des Patienten kein einfacher Widerstand ist, und infolgedessen die Haltung des Patienten, die er gegenüber seinem Analytiker einnehmen sollte, eine bestimmte Grenze überschreitet, dann wird man das als das Vorkommnis einer Übertragung bezeichnen können. Es scheint, dass das Vorkommnis der Übertragung die Behandlung verhindert, weil der Patient sich leicht dazu hinreißen lässt. Aber die Übertragung wird „zum besten Werkzeug“ für die Behandlung. Grund dafür ist, dass der Patient seine Neurose durch die Beziehung zum Analytiker ersetzt, nachdem die Übertragung zustande gekommen ist. Damit erschafft der Patient eine Neuauflage des Konfliktes, der in seiner Neurose enthalten ist, in seiner Beziehung zu seinem Analytiker.⁹⁷ Infolgedessen:

„Es ist dann nicht unrichtig zu sagen, dass man es nicht mehr mit der früheren Krankheit des Patienten zu tun hat, sondern mit einer neugeschaffenen und umgeschaffenen Neurose, welche die erstere ersetzt.“⁹⁸

Deswegen hat das Erlöschen der Übertragung – d. h. dass die Beziehung zwischen dem Analytiker und dem Patienten wieder zur normalen Beziehung vor der Übertragung zurückkehrt – dieselbe Bedeutung wie eine Heilung. Auf diese Weise spielt – wenn man von einigen Ausnahmefällen absieht – die Übertragung eine sehr wichtige Rolle bei der Behandlung der Neurose des Patienten.⁹⁹

Wie bisher erörtert, ist die psychoanalytische Theorie meist auf Annahmen angewiesen, und deswegen kann man sagen, dass die Psychoanalyse als Therapie – zumeist und insbesondere – mehr auf der Realität ihrer Erfolge als auf der Genauigkeit oder Exaktheit der Theorie beruht. Anders gesagt, ergibt sich der Wert der Psychoanalyse aus der erfolgreichen Überwindung des Patientenssymptoms. Und nur durch dieses

⁹⁷ Vgl. Ebd., S. 436.

⁹⁸ Ebd., S. 427.

⁹⁹ Im Fall, dass die Übertragung negativ ist, wird die Behandlung des Symptoms verhindert. Und im Fall, dass die Übertragung nicht eintritt, kann es dem Analytiker Schwierigkeiten machen. Zum Beispiel, im Fall des narzisstischen Symptoms kommt eine Übertragung selten zustande. s. Ebd., S. 428, 430.

Ergebnis lassen sich die Annahmen der Psychoanalyse theoretisch bestätigen. Freud führt darüber aus:

„Die Möglichkeit, den neurotischen Symptomen durch analytische Deutung einen Sinn zu geben, ist ein unerschütterlicher Beweis für die Existenz [...] unbewusster seelischer Vorgänge.“¹⁰⁰

Auf diese Weise bekommt die Psychoanalyse – obwohl Theorie und Therapie nicht vollständig voneinander zu trennen sind – nicht als Theorie sondern als Therapie ihre größere Bedeutung. Und die hauptsächliche Ursache dafür ist, dass – zumindest in der bisherigen Erörterung – die Psychoanalyse im wesentlichen die Arbeit ist, mit der der Analytiker aus den vagen Aussagen das Symptom seines Patienten einfach auslegt. Somit wird die Übertragungssituation ein sehr wichtiger Anlass dafür, dass die Psychoanalyse die Grenze der allgemeinen Therapie überschreiten kann. Konkret gesagt, kann sie der Anlass dafür werden, die Grenze der auf den mangelhaften Patientenaussagen beruhenden Deutung, genauso wie im Falle der Fehlleistungs – und Traumdeutung, zu überschreiten. Grund dafür ist, dass in der Übertragungssituation der Analytiker nicht nur das Symptom seines Patienten beobachtet, sondern auch er selbst ein Teil dieses Symptoms werden kann. Anders ausgedrückt, ist die Auslegung des Analytikers durch die Übertragungssituation nicht die beobachtende Auslegung sondern die daran teilnehmende Auslegung.

¹⁰⁰ Ebd., S. 278.

(2) Die tiefenpsychologische Hermeneutik – Die zwei Kommunikationssysteme

Ein wichtiges Merkmal in der Psychoanalyse Freuds ist, dass er unsere geistige Tätigkeit in bewusstes Denken und unbewusstes Wollen unterteilt hat. Für ihn war es „eine entscheidende Neuorientierung in Welt und Wissenschaft“, dem Bewussten die unbewussten Seelenvorgänge gegenübergestellt zu haben. In der Tat waren die unbewussten Seelenvorgänge das neue großartige geistige Element, obwohl sie nicht auffällig sind.¹⁰¹ Und die grundlegende Annahme der Psychoanalyse, dass die

¹⁰¹ Vgl. Ebd., S. 47, 51.

Bedeutung des Oberflächlichen, das sich uns anzeigt, in irgendeinem Versteckten enthalten ist, bleibt als wissenschaftlich bedeutender Erfolg bestehen, eben so wie die Wertschätzung Freuds selbst. Ein repräsentatives Beispiel dafür kann man bei Habermas finden. Wenn man die Ansichten Freuds, die mit unserer seelischen Tätigkeit in Zusammenhang stehen, mit Habermas in Verbindung bringt, dann wird man erkennen, dass das Zwei-Ebenen-Kommunikationssystem, das Habermas in der Debatte mit Gadamer beschrieben hat, unverändert den Annahmen der Psychoanalyse folgt:

Das eine ist das umgangssprachliche Kommunikationssystem, und das andere ist das vorsprachliche – oder nichtsprachliche – Kommunikationssystem.

In der umgangssprachlichen Kommunikation kommuniziert man mit der Umgangssprache, während das vorsprachliche oder nichtsprachliche Kommunikationssystem, d. h. die Symbolorganisation, der Ursprung der Umgangssprache ist. Aber man kann die Symbolorganisation nicht direkt beobachten, weil sie sich nicht in dem umgangssprachlichen Bereich befindet. Nach Habermas sind 'Paläosymbole'

„nicht in ein grammatisches Regelsystem eingefügt. Sie sind keine geordneten Elemente und treten nicht in Zusammenhängen auf, die grammatisch transformiert werden können. [...] Die vorsprachlichen Symbole sind stark affektiv geladen und haften jeweils an bestimmten Szenen.“¹⁰²

Obwohl die Symbolorganisation sich außerhalb der Umgangssprache befindet, übt sie dennoch auf die Umgangssprache Einfluss aus, und demzufolge muss man die Veränderung in der Umgangssprache im Zusammenhang mit der Symbolorganisation begreifen. Aus diesem Grund urteilt auch Habermas, dass die Einwirkung der Symbolorganisation auf die Umgangssprache die Ursache der Verzerrung ist, die in der Umgangssprache eintritt; für ihn bedeutet eine Verzerrung der Umgangssprache, dass die Symbolorganisation die Umgangssprache unterlaufen hat – d. h. dass ein

¹⁰² Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik (in HI), S. 143.

„Einbruch“ eingetreten ist -, oder dass umgekehrt die Umgangssprache in die Symbolorganisation eingedrungen ist - d. h. dass „erzwungene Regression“ eingetreten ist.¹⁰³ Das ist eine Art von „Interferenz“ zweier Kommunikationssysteme. Und ohne diese zwei Kommunikationssysteme vorauszusetzen, kann man die in der Umgangssprache auftretende Verzerrung weder erklären noch überwinden.

Das Verhältnis zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten in der Psychoanalyse kann auf das Verhältnis zwischen der Umgangssprache und der Symbolorganisation bei Habermas angewendet werden. Wenn man das mit dem Kommunikationssystem zusammenhängend beschreibt, kann man formulieren:

Das Kommunikationssystem, das sich in der Ebene des Bewussten befindet, beruht auf der Umgangssprache, und die Ebene des Unbewussten beruht auf der Symbolorganisation, die das vorsprachliche oder nichtsprachliche Kommunikationssystem ist.

Wie das Bewusste direkt und beständig unter die Einwirkung des Unbewussten geraten ist, ist die Umgangssprache auch direkt und beständig unter die Einwirkung der Symbolorganisation geraten. Und wie die Bedeutung des Bewussten durch das Unbewusste erklärt wird, kann die Veränderung in der Umgangssprache durch das Verhältnis zwischen der Umgangssprache und der Symbolorganisation erklärt werden. Infolgedessen wird die umgangssprachliche Kommunikation einen zweifachen Charakter haben, indem sie einmal der Sinnaustausch in der Ebene des Bewussten ist, und gleichzeitig die indirekte Enthüllung des unbewussten und symbolischen Sinnes ist.

Das Bewusste und das Unbewusste sind die zwei entgegengesetzten Elemente, die den menschlichen Geist bilden. Im Bewusstsein entstehen die Probleme, weil das Unbewusste mit dem Bewussten interferiert, sei es direkt, oder indirekt. In der Psychoanalyse ist die Auswirkung des Unbewussten schon durch die Erörterung in den 'Fehlleistungen' und der 'Träume' geklärt worden; hinter den vorläufigen, einfachen Fehlleistungen und hinter den verschiedenen Träume verbergen sich „viele kleine Nebenerscheinungen“, und Freud hat angenommen, dass genau sie die Auswirkung des

¹⁰³ s. Ebd., S. 145.

Unbewussten sind.¹⁰⁴ Demzufolge, auch wenn es ein kleiner Fehler oder ein ungeordneter Traum ist, wird er als keine sinnlose, sondern als „eine Äußerung von Inhalt und Bedeutung“ ausgelegt werden müssen. Das bedeutet, dass man in einem Sinn eine Absicht erkennt, und letztendlich, dass von dem Bewussten ausgehend das Unbewusste zu erreichen ist.¹⁰⁵

Eine ‘Erscheinung’ in der Psychoanalyse enthält in erster Linie den Sinn, dass sich dem Bewusstsein etwas enthüllt. Deswegen geht das unbewusste Motiv als eine Absicht der Erscheinung voraus, weil es sie verursacht, d. h. weil die Erscheinung das Resultat dessen ist, was die unbewusste Absicht dem Bewusstsein mitteilte. Das unbewusste Motiv interferiert mit dem Bewussten, und als Resultat solcher Interferenz entsteht die Erscheinung, d. h. eine Fehlleistung oder ein Traum. Daher kann man sagen, dass mehr als eine Absicht auf eine Erscheinung einwirkt, und infolgedessen hat die Psychoanalyse die Aufgabe, aus der Erscheinung die verborgene Absicht, d. h. den Sinn des Unbewussten herauszufinden. Zum Beispiel,

„Wenn ein Herr eine Dame auf der Strasse mit den Worten anspricht: Wenn Sie gestatten, mein Fräulein, möchte ich Sie gerne *begleit-digen*.“¹⁰⁶

Für die bestehende Psychologie kann dieser Fehler nur durch Faktoren, zum Beispiel, ‘Zirkulationsstörung, Ermüdung, Erregung, Zerstretheit’ usw. erklärt werden.¹⁰⁷ Aber was hat diese Faktoren verursacht? Das ist, wie Freud darauf hinwies, in der Tat wichtiger als diese Faktoren an sich, die die Ursache dieses Fehlers sind.¹⁰⁸ Nur durch psychologische Faktoren diesen Fehler erklären zu wollen, ist nicht ausreichend, so dass man dafür wieder das Unbewusste verfolgen muss, weil hierin die Ursache dieses Fehlers zu suchen ist. Im Gegensatz dazu setzt die Psychoanalyse außer der oberflächlichen Erscheinung, die dem Bewussten offenbart ist, das Unbewusste als ihre

¹⁰⁴ Freud, EP, S. 55.

¹⁰⁵ Vgl. Ebd., S. 63.

¹⁰⁶ Aus einem Beispiel von Meringer und Mayer, ‘ein Philologe und ein Psychiater’, hat Freud wieder das Zitat gemacht. Freud betrachtet den Fehler, „*begleit-digen*“, als das Resultat, das auf „*begleiten*“ interferierend mit „*beleidigen*“ eingewirkt hat. Ebd., S. 57.

¹⁰⁷ s. Ebd., S. 67.

¹⁰⁸ Vgl. Ebd., S. 68.

Ursache voran, und versucht, aus dieser Voransetzung die Bedeutung dieser Erscheinung herauszufinden. In der Psychoanalyse ist das Unbewusste das Tiefste der Patientenseele, und solange die Psychoanalyse dieses Tiefste behandelt, ist sie im Vergleich mit der bestehenden Psychologie als eine 'Tiefen-Psychologie' aufzufassen.

In dem zweifach gegliederten System der Psychoanalyse gehen das Unbewusste und die Symbolorganisation dem Bewussten und der Umgangssprache voraus, und somit üben zunächst das Unbewusste und die Symbolorganisation einen Einfluss auf das Bewusste und die Umgangssprache aus. Deswegen muss man von einer höheren Ebene ausgehen, um sich von der umgangssprachlichen Kommunikation her der Symbolorganisation annähern zu können. Die Patienten, die sich nicht von der umgangssprachlichen Kommunikation befreien können, können nur an dem Sinnaustausch teilnehmen, der auf der Ebene des Bewussten möglich ist. Im Gegensatz dazu können die Analytiker sich dem unbewussten Sinn annähern, weil sie psychoanalytische Kenntnisse haben. Durch diese besonderen Kenntnisse können sie die Störung des Bewussten, die das Unbewusste verursacht, d. h. die Verzerrung des Bewussten herausfinden, und auch heilen. Wie schon erwähnt, können die Analytiker sich nicht nur an der umgangssprachlichen Kommunikation mit dem Patienten beteiligen, sondern auch gleichzeitig bei der Interferenz der Symbolorganisation in die Umgangssprache intervenieren. Deswegen bedeutet diese besondere Kenntnis nichts anderes als eine 'Methodik', bei der der Analytiker auf einer besonderen Position steht, d. h. auf der Position, auf der er an der umgangssprachlichen Kommunikation mit seinem Patienten teilnehmen, und gleichzeitig die Interferenz der Symbolorganisation in die Umgangssprache beobachten kann. Infolgedessen, wenn man anerkennen kann, dass alle grundlegenden Strukturen und Annahmen der Psychoanalyse richtig sind, kann der Analytiker an den folgenden zwei Beziehungsverhältnissen teilhaben:

Dem Beziehungsverhältnis zwischen den Umgangssprachen, und dem
Beziehungsverhältnis zwischen der Umgangssprache und der
Symbolorganisation.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Diese Position des Analytikers in der Psychoanalyse ist umstritten; dass er sich an dem Beziehungsverhältnis zwischen der Umgangssprache und der Symbolorganisation beteiligen kann,

Nach Ansicht Habermas' bedeutet der Ausbruch eines Patientensymptoms die Verzerrung der Umgangssprache, d. h. den Verlust der intersubjektiven Kommunikationsfähigkeit. Deswegen ist das Symptom die Desymbolisierung aller persönlichen Äußerungen, die auch die Sprache und die Handlungen einschließen. Wenn die Desymbolisierung beim umgangssprachlichen Kommunikationssystem eintritt, kommt „die eigentümliche Diskrepanz“ zum Vorschein, „zwischen sprachlicher Symbolik, Handlungen und begleitenden Expressionen“. In der Psychoanalyse ist die Neurose „nur das hartnäckigste und greifbarste Zeugnis dieser Dissonanz“.¹¹⁰ Und die Überwindung dieser Dissonanz ist nichts anders als die Heilung des Symptoms, die der letzte Zweck der Psychoanalyse ist. Im Prozess der Psychoanalyse analysiert der Analytiker das Gespräch zwischen sich selbst und seinem Patienten, um das Symptom seines Patienten zu heilen. Dadurch kann er den unverständlichen Sinn symptomatischer Äußerungen begreifbar aufklären.¹¹¹ Es ist also seine Arbeit, den Sinn des unbewussten Wunsches, d. h. die unbewusste Absicht, die in dem Symptom des Patienten enthalten ist, zu deuten und herauszufinden. Die Auslegung des undeutlichen – oder unverständlichen – Sinnes kann man im allgemeinen als das wichtigste Merkmal der Hermeneutik betrachten. Zum Beispiel,

setzt voraus, dass er nicht auf der umgangssprachlichen Position sondern – in dieser Beziehung – auf der theoriesprachlichen Position stehen muss. Aber ist nicht auch das Bewusstsein des Analytikers das umgangssprachliche Bewusstsein, das unter dem Einfluss der Symbolorganisation steht? Gehört sein Bewusstsein in dieser Hinsicht der Ebene an, die mit dem Bewusstsein seines Patienten identisch ist? Trotzdem, wie kann man sagen, dass er auf der theoriesprachlichen Position das Verhältnis zwischen der Umgangssprache und der Symbolorganisation beobachten kann? Diese Fragen stehen mit der sogenannten ‘hermeneutischen Zirkulation’ oder mit der daraus resultierenden grundsätzlichen ‘Begrenztheit’ in sehr engem Zusammenhang, und durch irgendeine Methode kann man sie nicht vollständig überwinden. Aus diesem Grund konnte Habermas letztendlich nicht umhin, zu sagen; „jede natürliche Sprache ist ihre eigene Metasprache“. Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik (in HI), S. 122.

¹¹⁰ Ebd., S. 135 – 137.

¹¹¹ s. Ebd., S. 136.

die Hermeneutik war von Anfang an die Wissenschaft, die mit der Kunst der Auslegung zusammenhängt, und deswegen ist es „seit jeher der Antrieb der Hermeneutik“, das Fremde oder das Unerforschliche auszulegen – und dieses auszulegen und zu verstehen.¹¹²

Aber in bestimmten Fällen der Psychoanalyse, beispielsweise, im Falle der Analyse der Neurose, unterscheidet sich die Psychoanalyse von der allgemeinen Hermeneutik, weil die Neurose die Verzerrung der Kommunikation an sich bedeutet. Insbesondere dann, wenn die Ursache der Neurose mit der Erinnerung der vergessenen Kindheitsperiode des Patienten in Zusammenhang steht, kann man durch eine allgemeine Methodik die Neurose nicht auslegen; die Ursache der Neurose kann man, wie vorher erörtert, nicht in der Ebene der Umgangssprache herausfinden, und aus diesem Grund kommt man nicht umhin, das vorsprachliche – oder nichtsprachliche – Kommunikationssystem vorauszusetzen, das der Ursprung der umgangssprachlichen Kommunikation ist. Und daraus wird die Tatsache offenbar, dass im Falle der Psychoanalyse der Analytiker auf einer viel tieferen Ebene – im Vergleich zur bestehenden Psychologie – das Symptom seines Patienten behandelt. Infolgedessen, wenn man den wissenschaftlichen Charakter der Psychoanalyse zusammenfasst, dann sollte gelten:

Erstens, ist sie eindeutig der Hermeneutik angehörig, weil ihre Arbeit darin besteht, Symptome zu deuten.

und

Zweitens, – insbesondere im Falle der Neurose – unterscheidet sie sich von der allgemeinen Hermeneutik, weil die Ursache der Neurose in der Tiefe des Seelenlebens des Patienten liegt.

¹¹² Der Terminus Hermeneutik wurde im 17. Jahrhundert gebildet, und Hermeneutik hat man als die Kunst der Auslegung verstanden. Hufnagel E., Einführung in die Hermeneutik, 2000, S. 9., u. über die Begriffsgeschichte des Terminusses Hermeneutik s. Heidegger, Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, 1988, S. 29 – 48., und Bätschmann, Einführung in die Kunstgeschichtliche Hermeneutik, 2001, S. 3 – 4., u. Vgl. Gadamer, Replik (in HI), S. 301.

Auch in der Psychoanalyse hört der Analytiker die Aussage seines Patienten, und legt sie aus. Deswegen kann man sagen, dass sie in den Bereich der – allgemeinen – Hermeneutik gehört. Aber darüber hinaus legt der Psychoanalytiker das Symptom seines Patienten nicht auf der Ebene der bestehenden Psychologie aus, sondern in einer tieferen Ebene, und deshalb hat seine Analyse, im Vergleich mit der allgemeinen Hermeneutik, einen besonderen Charakter. Demzufolge wird sich die Psychoanalyse als eine sehr spezielle Hermeneutik darstellen. Und insbesondere, weil sie auf einer tieferen Ebenen arbeitet, kann man sie auch als ‘die tiefen-psychologische Hermeneutik’ bezeichnen.

2) Die Übertragungssituation im szenischen Verstehen

(1) Das szenische Verstehen Lorenzers

Man kann sagen, der Gegenstand des psychoanalytischen Denkens ist die „Vorstellung“ des Patienten, und das Hauptziel der psychoanalytischen Arbeit ist, die

„Sinnzusammenhänge“ zwischen den Vorstellungen des Patienten zu enthüllen, und daraus den verfälschten ‘Trieb’, den das Bewusstsein nicht begreifen kann, herauszufinden.¹¹³ Dieser verfälschte Trieb versteckt sich vorübergehend hinter der Vorstellung des Patienten, und deswegen ist die Mitteilung der Vorstellung und die Inszenierung der mitgeteilten Vorstellung der einzige Zugang, durch den der Analytiker diesen Trieb seines Patienten erklären kann; im Prozess der Analyse agiert die Mitteilung der Vorstellung des Patienten, d. h. die Aussage des Patienten, als die Darstellung seines Triebs.¹¹⁴ Die Darstellung des Patienten kann der Analytiker als eine Szene begreifen, in der eine Situation enthalten ist. Das ist nichts anderes als der Beginn des szenischen Verstehens, und in dem szenischen Verstehen bringt der Analytiker die symptomatische Situation seines Patienten, die in der Szene enthalten ist, anschließend mit dessen Vergangenheit in Verbindung. Dann wird die Vergangenheit des Patienten sich seinem Analytiker auch – eben so wie seine Mitteilung über das Symptom – als eine Szene, in der eine Situation enthalten ist, offenbaren. Wenn der Analytiker diese Szenen dann miteinander situativ problemlos in Verbindung bringen könnte, kann man annehmen, dass er die Ursache des Symptoms herausgefunden hat. Deswegen kann man den Sinn, den das szenische Verstehen in der Psychoanalyse hat, wie folgt ausdrücken:

Das szenische Verstehen ist eine Methode, durch die der Analytiker durch die Inszenierung der Aussage seines Patienten die versteckte Bedeutung unsachlicher und unbewusster Vorstellung, d. h. die Bedeutung des verfälschten Triebs erkennt.

Im Prozess der Psychoanalyse kann die Inszenierung an sich nicht irgendeinen besonderen Sinn haben. Man sollte diese Inszenierung als eine Vorarbeit dafür betrachten, um den Sinn des ganzen Lebens des Patienten historisch einordnen zu können. Das liegt daran, dass im psychoanalytischen Verstehen nur dieser Sinnzusammenhang als der „Gesamtzusammenhang“ begriffen werden kann, der mit der

¹¹³ Lorenzer, SR, 1970, S. 108.

¹¹⁴ Darüber erwähnt Lorenzer folgendes, „Was immer der Patient berichtet, die Bedeutung, die in dieser Mitteilung verstanden werden will, ist die Situation, in der eine Trieberfüllung inszeniert ist, [...] oder Erdichtung einer ersehnten Szene. Ebd., S. 108 – 109.

„Lebensgeschichte“ des Patienten eng zusammenhängt.¹¹⁵ Anders gesagt, ist die Aussage des Patienten ja noch eine Einzelinformation, und der Analytiker kennt auch noch nicht die bestimmte „Interaktionsstruktur“ oder das bestimmte „Interaktionsmuster“, mit dem er die verschiedenen Szenen methodisch miteinander verknüpfen kann. Ohne eine solche Struktur oder ein solches Muster zu haben, kann der Analytiker weder den mit der Vorstellung seines Patienten zusammenhängenden Sinnzusammenhang noch dessen verfälschten Trieb erkennen. Deswegen, muss der Analytiker in dem szenischen Verstehen zunächst die Aussage seines Patienten inszenieren und dann die Szenen miteinander situativ in Verbindung bringen.

Die Aussage des Patienten über seine Vorstellung wird von dem Analytiker interpretiert, und die Folge der Interpretation ist, dass die Aussage ein Stück Szene wird. In dieser Szene wird eine Situation enthalten sein, der der Patient selbst angehört. Gleichzeitig werden in der Szene auch die konkreten Rollen der Einzelpersonen festgelegt.¹¹⁶ Und dann ordnet der Analytiker gemäß dem situativen Zusammenhang die einzelnen Szenen. (Natürlich hat er da schon die Annahme, dass die Rollen der Personen in den einzelnen Szenen einen situativen Zusammenhang haben.) Diese Anordnung der Szenen geschieht nach ihrer zeitlichen Abfolge. Und in dieser Abfolge zeigt sich nicht nur die Situation des Patienten in der jeweiligen Szene sondern auch der Zusammenhang zwischen den Situationen, die in den einzelnen Szenen enthalten sind. Ohne diese Anordnung der Szenen, ist eine Szene tatsächlich von einem einfachen ‘Geschehen’ nicht sehr abweichend, weil es noch nicht vom Analytiker interpretiert wurde. So gesehen kann der Analytiker die einzelne und konkrete Szene situativ miteinander in Verbindung bringen. Daher kann man sagen, dass diese szenische Verbindung der Prozess der „Komplettierung“ der Vergangenheit ist, die noch nicht geklärt wurde. In diesem Prozess wird man von der gegenwärtigen Szene ausgehend in die Vergangenheit zurückgehen, weil man im Vergleich mit der Vergangenheit in der gegenwärtigen Szene verhältnismäßig umfangreiche und ausführliche Informationen entdecken kann. Und wenn diese zwei Szenen situativ verbunden werden, und sie historisch komplettiert werden, wird sich der verfälschte Trieb des Patienten seinem Analytiker enthüllen, und

¹¹⁵ Vgl. Ebd., S. 114.

¹¹⁶ Deswegen kann man sagen, dass diese Situation das Modell der Beziehungslage ist, die der Analytiker aus der einzelnen Szene herausfinden muss. s. Ebd., S. 137.

er wird daraus Anhaltspunkte für die Heilung seines Patienten ableiten können. Durch diesen Prozess kann die mitgeteilte Vorstellung des Patienten nicht mehr als „Gebilde eines irrealen Sinnes“, sondern als „sinnvolle Realität“, die sich als die Wirklichkeit des Patienten unablässig auf ihn bezieht, akzeptiert werden.¹¹⁷

In dem szenischen Verstehen unterteilt der Analytiker die Situationen des Patienten in drei Kategorien:

„die aktuelle Situation“, „die infantile Situation“, und „die Übertragungssituation“.¹¹⁸

Die Aussage des Patienten beginnt mit dem Problem, das er in der Gegenwart hat, d. h. der aktuellen Situation. Der Analytiker weiss, dass die aktuelle Situation ein Teil seiner gesamten Lebensgeschichte ist. Deswegen richtet der Analytiker seine Aufmerksamkeit auf die Aussage seines Patienten, in der die aktuelle Situation enthalten ist – konkreter gesagt, auf die in der aktuellen Situation enthaltene Interaktionsstruktur –, und gleichzeitig bringt er diese Struktur mit der noch zu erforschenden anderen Struktur in Verbindung. Es ist also das Ziel seiner Arbeit, das Interaktionsmuster herauszufinden, das in diesen drei Szenen gemeinsam enthalten ist. Und das ist der einzige Weg, den der Analytiker bei der Interpretation der Aussage des Patienten gehen kann. Grund dafür ist, dass die aktuelle Szene mit den anderen Szenen noch in keinem Zusammenhang steht, und somit die Möglichkeit besteht, dass sie sehr vielfältig ausgelegt werden kann.¹¹⁹

Die Auslegung der aktuellen Situation ist angewiesen auf die Vergangenheit des Patienten, die noch unvollständig, d. h. noch ungeklärt ist. In der aktuellen Situation muss die Aussage des Patienten in Beziehung zur Macht unerledigter Konflikte und dem Wiederholungszwang formuliert werden.¹²⁰ Das ergibt sich aus der Tatsache, dass die aktuelle Situation mit der Vergangenheit des Patienten in einem historischen Zusammenhang steht, und diese Tatsache zeigt, dass die unvollständige Vergangenheit

¹¹⁷ Ebd., S. 105.

¹¹⁸ s. Ebd., S. 107.

¹¹⁹ Vgl. Ebd., S. 113 – 114.

¹²⁰ Vgl. Ebd., S. 129.

des Patienten auch aus der aktuellen Situation methodologisch rekonstruiert werden muss. Das liegt daran, dass das szenische Verstehen voraussetzt, dass die aktuelle Situation des Patienten aus seiner Vergangenheit resultiert. Infolgedessen ist die aktuelle Situation ein Schlüssel, der die vergessenen – somit jetzt noch unbewussten – Segmente der Vergangenheit des Patienten komplettiert. Der Analytiker vergleicht die auf diese Weise komplettierte Vergangenheit und die aktuelle Situation miteinander, und wird sich dadurch die aktuelle Situation erklären können.

Im szenischen Verstehen versteht der Analytiker die aktuelle Situation im Zusammenhang mit der Vergangenheit seines Patienten, d. h. seiner infantilen Situation. Mit Hilfe der psychoanalytischen Methodik kann der Analytiker die aktuelle Situation mit der 'unbewussten infantilen Situation' des Patienten in Zusammenhang bringen, d. h. einen Zusammenhang zwischen der Interaktionsstruktur der aktuellen Situation und der Interaktionsstruktur der infantilen Situation herstellen. Und wenn diese zwei Situationen in den einzelnen Szenen konkretisiert werden, wird der Analytiker ein vollständiges Interaktionsmuster entwerfen können. Demzufolge kann man sagen, dass dieses Interaktionsmuster nichts anderes als der Sinnzusammenhang ist, der in den einzelnen Situationen enthalten ist. Konkret gesagt, richtet der Analytiker bei der Aussage seines Patienten seine Aufmerksamkeit auf die Beziehung zwischen seinem Patienten und dessen Eltern, weil sie ja die Grundlage der Interaktionsstruktur der einzelnen Situationen des Patienten ist. Die Interaktionsstruktur der Kindheitsperiode des Patienten wiederholt sich in ähnlicher Weise in den einzelnen Szenen des Patienten, und anhand dieser Ähnlichkeit interpretiert der Analytiker die aktuelle Situation seines Patienten. Aber auf dieser Stufe – d. h. auf der Stufe, in der die aktuelle Szene mit der infantilen Szene situativ in Verbindung gebracht wird – kann man noch nicht erwarten, dass alle mit dem szenischen Verstehen zusammenhängenden Fragen geklärt werden.

Bevor man die aktuelle Szene und die infantile Szenen situativ miteinander in Verbindung bringt, oder eben in diesem Prozess muss man unbedingt die folgenden zwei Tatsachen bedenken:

Erstens, die aktuelle Situation, die die Ursache der aktuellen Szene ist, hängt nicht immer mit einer infantilen Situation zusammen, und im Falle, dass die aktuelle Situation mit der infantilen Situation in keinem

Zusammenhang steht, muss man die Ursache der aktuellen Situation in der Besonderheit des individuellen Erlebens suchen.

Zweitens, auch wenn die Verbindung zwischen der aktuellen Szene und der infantilen Szene genügend einleuchtend wäre, so dass man sie akzeptieren könnte, kann der Analytiker diese situative Verbindung zwischen den beiden nicht bestätigen, sondern nur erahnen.

Wenn das Symptom des Patienten vielfältig ist, kann man sagen, dass die Ursache dafür auch vielfältig ist. Deswegen muss der Analytiker das Symptom seines Patienten mit einem bestimmten Kriterium klassifizieren, um die Ursache des Symptoms genau beschreiben zu können. Ein Beispiel dafür ist die Frage, ob die Ursache des Symptoms des Patienten mit seiner Kindheitsperiode verbunden ist. Zum Beispiel, im Falle des 'Schlafzeremoniells', das Freud erwähnte, hat es als ein Symptom mit der Kindheitsperiode des Patienten in keinem besonderen Zusammenhang gestanden.¹²¹ Anders ausgedrückt, kann man das Schlafzeremoniell selbstverständlich auch als ein Symptom betrachten. Aber es ist schwer zu sagen, dass die Ursache dafür ein Teil der vergessenen Erinnerung der Kindheitsperiode wäre. Deswegen muss der Analytiker in diesem Fall nicht wieder bis zu der infantilen Szene zurückgehen, um von dort ausgehend das Interaktionsmuster zwischen der damaligen Situation und der aktuellen Situation zu suchen. Man muss bedenken, dass das Schlafzeremoniell aus der vorher

¹²¹ Das Schlafzeremoniell ist eine Gewohnheit, bevor man sich ins Bett legt. Jeder Normale hat diese Gewohnheit auch. Das heißt, „er hält auf die Herstellung von gewissen Bedingungen, deren Nichterfüllung ihn am Einschlafen stört.“ Aber wenn das zu weit geht, so dass die Grenze überschritten wird, die sich rationell verstehen lässt, und es zu zwanghaften oder befremdlichen Handlungen kommt, wird ein Symptom entstehen, das der psychoanalytischen Behandlung bedarf. Im Beispiel Freuds war es eines dieser repräsentativen Symptome, dass sie Blumentöpfe und Vasen auf dem Schreibtische zusammenstellte, damit diese nicht zur Nachtzeit herunterfallen und sie im Schlaf stören konnten. Und zudem musste sie das Polster am Kopfende des Bettes und die Federdecke sehr eigentümlich legen; hatte sie das nicht gemacht, konnte sie nicht unbesorgt ins Bett gehen. (Das steht mit der angstbeladenen Idee vom Sexualverkehr, die die Patientin hatte – „als sie heranwuchs“ – in Zusammenhang, und mit der Abweisung dieser Angst.) Dieses Symptom überschreitet offenbar die Grenze des normalen Schlafzeremoniells. s. Freud, EP, S. 264 – 265.

erwähnten Besonderheit des individuellen Erlebens verursacht wurde, und man kann daraus folgern, dass es mit der Kindheitsperiode in keinem Zusammenhang steht.¹²² Demzufolge gab Freud seinem Patienten nur Andeutungen über mehrere Möglichkeiten, und die Patientin konnte „aus eigener Arbeit“ – d. h. mit eigener Auslegung –, die Bedeutung ihres Schlafzeremoniells herausfinden. Anders gesagt, wer sich „mit den vorgelegten Möglichkeiten beschäftigte, Einfälle zu ihnen sammelte, Erinnerungen produzierte, Zusammenhänge herstellte“, war nicht der Analytiker sondern die Patientin selbst.¹²³ Daher, braucht man im Falle der Psychoanalyse, wenn die Ursache des Symptoms in der Besonderheit des individuellen Erlebens besteht, nicht die „Rückkehr“ bis zur infantilen Szene, d. h. die „Restitution“ der infantilen Szene, um die Szene zu komplettieren.

Wenn man nur den Schritt betrachtet hat, in dem man die aktuelle Szene und die infantile Szene miteinander in Verbindung bringt, dann versucht der Analytiker – indem er die Aussage seines Patienten hört –, nur die einzelne Szene zu komplettieren, oder einen situativen Zusammenhang zwischen den Szenen zu konstruieren. Wenn er nur mit der Verbindung dieser zwei Szenen die Bedeutung des Symptoms begriffen hat, dann kann die Auslegung, die sich daraus ergibt, aber gewiss nicht verbürgt werden. Infolgedessen ist die Auslegung des Analytikers in dieser Stufe nicht hinreichend, auch wenn seine Auslegung folgerichtig gewesen sein sollte. Um die historische Konstruktion der Situationen des Patienten bestätigen zu können, bedarf es einer Stufe, auf der der Analytiker in der Beziehung zu seinem Patienten die Situation, die mit der aktuellen Situation identisch ist, unmittelbar erlebt. Diese Stufe ist die Stufe, auf der der Analytiker mit den zwei Szenen oder Situationen seines Patienten in direktem Zusammenhang steht. Es wäre selbstverständlich die glaubwürdigste Methode dafür, wenn er in derselben Situation wie der aktuellen Situation seines Patienten selbst zum Gegenstand des Symptoms würde. Anders ausgedrückt, wenn der Patient seinem Analytiker die infantile Situation wiederholt, eben so wie er in der aktuellen Situation sie wiederholt hat, könnte der Analytiker selber an der symptomatischen Situation seines Patienten teilnehmen und diese Situation unmittelbar erleben. In diesem Fall wäre der

¹²² Im Vergleich mit dem Schlafzeremoniell steht die infantile Szene mit dem Erlebnis, „das an sich typisch, allen Menschen gemeinsam ist“, im Zusammenhang. s. Ebd., S. 271.

¹²³ Ebd., S. 266 – 267.

Analytiker nicht unbeteiligter Beobachter des Symptoms, sondern würde daran unmittelbar beteiligt sein. Dann könnte man sagen, dass die Deutung des Patientensymptoms nicht länger auf einer Vermutung beruht, sondern eine Bestätigung durch das unmittelbare Erleben ist.

In seiner aktuellen Situation wiederholt der Patient seine infantile Situation, und auch in der Beziehung zu seinem Analytiker wiederholt er diese Situation. Die situative Beziehung, die der Patient in seiner Kindheitsperiode mit einem seiner Elternteile hatte, wiederholt sich in der Beziehung zwischen dem Patienten und dem Objekt seines Symptoms. Das ist dann die aktuelle Situation. Und nachdem der Patient diese Beziehung auf seine Beziehung zu seinem Analytiker übertragen hat, hat er sie auch zwischen sich und seinem Analytiker wiederholt. Somit kann der Analytiker in dieser übertragenen Situation die Situationen, die mit der aktuellen und infantilen Situation seines Patienten identisch sind, unmittelbar erleben. Von nun an ist der Analytiker in der Situation nicht mehr nur etwas indirekt erahnen zu können, sondern es durch ein unmittelbares direktes Erleben bestätigen zu können. Zum Beispiel, im Falle des Patienten,

„der von seiner Auseinandersetzung mit seinem Chef wegen der Stundeneinteilung spricht“¹²⁴:

Wenn er seinem Analytiker erzählt, „>>Ich hatte heute eine Auseinandersetzung mit einem Vorgesetzten wegen der Zeiteinteilung.<<, [...] so ist mit dieser Einzelaussage fürs erste eine bestimmte Szene umrissen:

Patient – Auseinandersetzung – Chef

Nehmen wir nun aber an, der Analytiker erinnere sich, dass der Patient in der letzten Stunde schon zweimal eine Bemerkung über die Einteilung der analytischen Stunde gemacht hat,“ – Diese Bemerkung des Patienten

¹²⁴ Das ist ein Beispiel A. Lorenzers. Lorenzer, SR, S. 48 – 49., u. S. 111 – 122.

enthält das Verhältnis Patient – Analytiker. Zum Beispiel, wird der Patient über seinen Analytiker sagen: „>>Ich bin mit meinem Analytiker uneins wegen der Stundeneinteilung.<<“ – „so vervollständigt sich die Situation bereits hier (noch ohne Berücksichtigung anderen Materials) so:

Patient – Auseinandersetzung – Chef

Patient – Erörterung über die Stundenzahl – Analytiker

[...] Nehmen wir z. B. weiter an, in der analytischen Situation läge bereits eine Kette von Aussagen vor zum Thema >> Auseinandersetzung des Patienten mit seinem Vater in der Kindheit<<, wobei sich die Art der Interaktion zwischen Patient und Vater etwa so erkennen lässt: Der Patient rebelliert, er unterwirft sich dann aber und gibt nach. Folgt nun die berichtete Auseinandersetzung unseres Patienten mit seinem Chef demselben Verlaufsmodus, so lassen sich die Übereinstimmungen wie folgt aufzeichnen:

- a) Patient – Auseinandersetzung mit seinem Chef wegen der Zeiteinteilung
- b) Patient – Erörterung mit dem Analytiker wegen der Stundeneinteilung
- c) Patient – Auseinandersetzung mit seinem Vater

in derselben Weise wie bei a) und b)

Die Zusammengehörigkeit ergibt sich demnach nach folgendem Schema:

$$a = b = c$$

Das heißt: a und b und c werden von demselben Interaktionsmuster bestimmt, sind dieselbe >>Situation<<.“

Auf diese Weise kann der Analytiker die Situation, die mit der aktuellen Situation seines Patienten identisch ist, in der Übertragungssituation unmittelbar erleben. Und er kann die Übertragungssituation wieder mit der infantilen Situation seines Patienten in

Verbindung bringen. Grund dafür ist, dass der Analytiker aus seiner psychoanalytischen Kenntnis heraus schon weiss, dass in der aktuellen Situation und der Übertragungssituation sich die infantile Situation in der Form „wie-damals“ identisch wiederholt.¹²⁵ Demnach kann das Urteil des Analytikers über die Übertragungssituation dadurch bestätigt werden, weil er ‘wie-damals’ die Situation erlebt, und diese Bestätigung der Übertragungssituation, wenn man sie auf den ganzen Prozess der Psychoanalyse bezieht, die Bestätigung für die Auslegung des Analytikers wird. Das rührt daher, dass der Analytiker nicht nur außenstehender Beobachter seines Patienten ist, sondern an der Situation seines Patienten – und diese Situation ist identisch mit der aktuellen Situation – direkt teilgenommen hat. Auf Grund dieser Teilnahme, und auch durch „Wie-damals-Deutung“ kann der Analytiker nicht nur das Interaktionsmuster festlegen, sondern auch die Bedeutung des Konfliktes, der in der aktuellen Situation enthalten ist, klar erkennen.¹²⁶

(2) Die in der Übertragungssituation enthaltenen Probleme

In der Debatte mit Gadamer war es das grundlegende Ziel Habermas', die Universalität der Hermeneutik zu begrenzen. Mit diesem Ziel hat er die Psychoanalyse – insbesondere die Übertragungssituation – als die Ausnahme von der Universalität der Hermeneutik vorgestellt. Aber bevor er sie auf die Debatte mit Gadamer anwenden konnte, musste er die Anerkennung der Psychoanalyse als Wissenschaft untermauern. Sonst würde sein Versuch letztendlich misslingen, wenn der Psychoanalyse diese

¹²⁵ Ebd., S. 150.

¹²⁶ Vgl. Ebd., S. 145.

Anerkennung versagt würde. Aus diesem Grund muss er sich selber die folgende Frage stellen:

Inwieweit kann man sich wissenschaftlich auf die Psychoanalyse verlassen?

Die Psychoanalyse ist zuvorderst auf die Analyse des Analytikers angewiesen. Der Patient hat keine Fähigkeit, dem Symptom gegenüberzutreten. Das vermag nur der Psychoanalytiker. Er hört die Aussage seines Patienten, und urteilt darüber, und leitet dann seinen Patienten an, damit dieser die Bedeutung seines Symptoms begreifen kann. Insbesondere, aus der Übertragungssituation kann der Analytiker aber etwas sehr Besonderes erfahren, und diese Erfahrung eröffnet ihm die Möglichkeit, dass seine Analyse die Grenze der gewöhnlichen Auslegung überwindet. Daraus kann man ersehen, dass es in der Tat wesentlich durch die Rolle des Psychoanalytikers bestimmt wird, welchen Stellenwert die Übertragungssituation in der Gadamer-Habermas Debatte einnimmt. Anders gesagt, wenn der Analytiker in der Psychoanalyse eine entscheidende Rolle spielt, und wenn die Übertragungssituation in der Gadamer-Habermas Debatte der entscheidende Streitpunkt ist, dann bedeutet das, dass die Fähigkeiten des Psychoanalytikers auf diese Debatte auch einen entscheidenden Einfluss ausüben werden. Infolgedessen muss Habermas unbedingt prüfen, ob der Psychoanalytiker das Vermögen hat, die von ihm geforderte Rolle spielen zu können. Das Ergebnis dieser Prüfung kann man auch als die Antwort auf die vorher gestellte Frage betrachten.

Die Aufgabe des Analytikers in der Psychoanalyse ist „die Ersetzung des Unbewussten durch Bewusstes, die Übersetzung des Unbewussten in Bewusstes“. Das bedeutet, dass der Analytiker nicht die Krankheitserscheinungen sondern die Krankheitsursachen therapiert, und deswegen muss er die unbewusste Verdrängung, die die Ursache des Symptoms ist, herausfinden. Wenn die Verdrängung beseitigt wird, „kann sich der Ersatz des Unbewussten durch Bewusstes glatt vollziehen“, und demzufolge wird der Patient natürlich sein Symptom überwinden.¹²⁷ Freud hat über diese Rolle und Aufgabe folgendes aufgeführt:

¹²⁷ s. Freud, EP, S. 418 – 420.

„Indem wir das Unbewusste zum Bewussten fortsetzen, heben wir die Verdrängungen auf, beseitigen wir die Bedingungen für die Symbolbildung, verwandeln wir den pathogenen Konflikt in einen normalen [...].“¹²⁸

In diesem Stadium der Analyse wiederholt der Patient ab und zu seinem Analytiker seine symptomatische Situation, und das ist nichts anderes als die Übertragungssituation. Infolgedessen, wenn die Übertragung normal eintritt, wird der Analytiker mit der Ursache, die das Symptom erzeugt hat, in direktem Kontakt stehen, und aus diesem Grund hat die Übertragungssituation auf die Heilung des Symptoms entscheidenden Einfluss. Die Übertragungssituation wirft aber auch noch weitere Probleme auf, weil sie vom Psychoanalytiker fordert, dass:

er erstens nicht seinen neutralen Standpunkt verliert,

und zweitens

viele Bedingungen kontrolliert, die mit der Behandlung seines Patienten in Zusammenhang stehen. Aber er soll sich nicht in die Übertragungssituation einmischen.

In dem Prozess der Behandlung nimmt der Analytiker zunächst die Rolle des Beobachters ein. Die Rolle des Beobachters besteht darin, dass man etwas vorurteilsfrei erwägt.¹²⁹ Der Analytiker muss viele Faktoren, die mit seiner Arbeit zusammenhängen, kontrollieren, um vorurteilsfrei abwägen zu können. Und natürlich – und insbesondere – muss auch kontrolliert werden, was mit dem Analytiker selbst zusammenhängt. Aber das bedeutet nicht, dass er seine Aufmerksamkeit auf irgendeine bestimmte Norm richten sollte. Im Gegenteil muss er bestrebt sein, sich von jeder Norm zu befreien. Zum Beispiel,

¹²⁸ Ebd., S. 418.

¹²⁹ s. Ebd.

Der Analytiker muss sich von allen gesellschaftlichen Wertmaßstäben befreien, um sich auf das Symptom des Patienten voll konzentrieren zu können, weil die Ursache des Symptoms des Patienten nicht immer in den Bereich eines gesellschaftlichen Wertesystems fällt.¹³⁰

Der Analytiker soll das Symptom seines Patienten nicht mit einer bestimmten Norm, die mit irgendwelchen gesellschaftlichen Wertmaßstäben zusammenhängt, beurteilen, weil das die eigentliche Arbeit des Analytikers – die Ursache des Symptoms seines Patienten herauszufinden – vereiteln könnte. Der Analytiker sollte sich von allen gesellschaftlichen Wertmaßstäben befreien, und auch gegen seinen Patienten kein Vorurteil haben. Das, weil Gegenstand der Psychoanalyse das Symptom des Patienten ist, nicht der Patient selbst. Wenn der Analytiker gegen seinen Patienten irgendein Vorurteil hat, wird er auch das Symptom seines Patienten nicht vorurteilsfrei betrachten können.

Der Analytiker muss die Tatsache erkennen, dass möglicherweise sein Vorurteil, auch wenn es sehr klein ist, seine ganze Analyse verzerren kann. Und das ruft insbesondere in der Übertragungssituation ein ernstes Problem hervor. Zum Beispiel ist Fromm folgender Ansicht:

„Als [...] Grund geben die Psychoanalytiker an, dass der Analytiker für den Analysanden ein unbeschriebenes Blatt Papier sein sollte, so dass alle Reaktionen auf den Analytiker als Ausdruck der Übertragung und nicht als Ausdruck der Gefühle des Betreffenden für die Person des Analytikers gewertet werden konnten. Natürlich ist diese Überlegung eine reine Illusion.“¹³¹

¹³⁰ Nach Freud gilt: „Wenn die sittliche Beschränkung, die von der Gesellschaft gefordert wird, ihren Anteil an der dem Kranken auferlegten Entbehrung hat, so kann ihm ja die Behandlung den Mut oder direkt die Anweisung geben, sich über diese Schranken hinauszusetzen, sich Befriedigung und Genesung zu holen unter Verzicht auf die Erfüllung eines von der Gesellschaft hochgehaltenen, doch so oft nicht eingehaltenen Ideals.“ Ebd., S. 416.

¹³¹ Fromm, GG, 1981, S. 291.

Der Analytiker kann nicht immer die Veränderungen, die in ihm selbst und seinem Patienten vorgehen, vollends begreifen. Deswegen wird er auch nicht immer bemerken, welche Faktoren auf ihn selbst und seinen Patienten welchen Einfluss ausüben. Dass der Analytiker keinen objektiven Maßstab besitzt, mit dem er über sich selbst und seinen Patienten urteilen kann, ist ein Problem, das er nie wird leicht lösen können. Beispielsweise, wenn die Ursache der Übertragung, wie Fromm darauf hingewiesen hat, eine 'Situation' ist, in der der Patient über seinen Analytiker leicht zu einer günstigen Meinung kommt, dann kann der Analytiker nicht eindeutig erkennen, ob nur scheinbar eine Übertragung vor sich ging, oder ob es wirklich eine Übertragung war.¹³² Grund dafür ist, dass es keine genaue Norm gibt, mit der man die Übertragung von der günstigen Meinung unterscheiden kann. Der Maßstab, den der Analytiker an die Übertragung anlegen kann, ist nur die Erfahrung, von der er mehr als die Durchschnittsmenschen hat. Aber wenn die Ursache des Symptoms viel undeutlicher und subtiler als gedacht ist, und sich somit nicht leicht offenbart, wird es sehr schwierig, sein Urteil nur mit dieser Erfahrung zu begründen.

Obwohl der Analytiker viele Umstände, die mit der Übertragungssituation zusammenhängen, kontrollieren muss, sollte er in der Übertragungssituation nicht intervenieren. Wenn er sich ungerecht benimmt, um einen Erfolg zu erringen, dann würde die Ursache der Symptoms des Patienten sich dem Analytiker nicht mehr genau offenbaren. Aber vor dem Eintritt der Übertragung kommt die Intervention des Analytikers tatsächlich einmal in Frage: Nämlich dann, wenn der Analytiker seinen Patienten auf die Übertragungssituation zuführt. Gesetzt den Fall, dass der Analytiker glaubt, dass die Übertragung auf die Heilung des Symptoms einen bedeutenden Einfluss ausüben könnte, ist es nur zu natürlich, dass der Analytiker einen schnellen Eintritt der

¹³² Falls man die Ansicht Fromms akzeptiert, dann kann man sagen, dass die Übertragung tatsächlich nur die gewöhnliche Veränderung eines Gefühls ist, die sogar im Alltagsleben und zu beliebiger Zeit vorkommt. Extrem gesagt, kann alles, so wie zum Beispiel der Respekt oder die Zuneigung, eine übertragene Situation darstellen, und man muss solche günstigen Meinungen als die Wiederholung eines Gefühls betrachten, das man in seiner Kindheitsperiode einem Elternteil gegenüber hatte. In diesem Fall wird die Unterscheidung zwischen dem Alltagsleben und der Übertragungssituation unerklärlich. Das bedeutet, dass es in der Tat schwierig ist, zu beurteilen, ob die Übertragung stattfand oder nicht. Vgl. Ebd., S. 290.

Übertragung erhofft. Für den Fall, dass die Übertragung langsamer als erwartet passiert, wird der Analytiker natürlich, ehe er es selbst bemerkt, den frühen Eintritt der Übertragung herbeiführen wollen. Der Analytiker kann eben nicht umhin, nur unter einschränkenden Bedingungen das Symptom seines Patienten analysieren und behandeln zu können. Tatsächlich ist auch die Zeit begrenzt, in der der Analytiker seinen Patienten behandeln kann, und er kann nicht endlos warten, bis die Übertragung eintritt, auch wenn er ausreichend Zeit für die Behandlung hätte. Aber nicht nur die begrenzte Zeit kann zum Problem werden, oder schlimmer noch, eine Übertragung tritt gar nicht ein.

Der Analytiker könnte also den Eintritt der Übertragung unabsichtlich beeinflussen wollen, und das würde bedeuten, dass die Übertragungssituation zu einer manipulierten Situation verändert würde; wenn die Übertragung nicht ungezwungen passiert, kann sich die symptomatische Situation des Patienten dem Analytiker auch nicht unverfälscht wiederholen. Anders gesagt, wenn der Analytiker seine Absicht, die Übertragung unbeeinflusst herbeizuführen, nicht verwirklichen kann, besteht also die erhöhte Wahrscheinlichkeit, dass die Übertragungssituation zu einer verfälschten Situation wird. So wird der Analytiker im Verlauf seiner Analyse die symptomatische Situation mit der verfälschten Übertragungssituation in Verbindung bringen, und wird letztendlich über das Symptom seines Patienten falsch urteilen. Das würde bedeuten, dass die Behandlung des Symptoms misslingen müsste, und im schlimmsten Fall würde er seinen Patienten in noch größere Verwirrung stürzen.¹³³ Dem Psychoanalytiker bleibt aber keine andere Möglichkeit als seinen Patienten anzuleiten, damit er die Ursache seines Symptoms selbst offenbart; und für den Analytiker bedeutet das Gespräch mit seinem Patienten schon den Beginn dieser Anleitung. Also,

wenn diese Anleitung des Analytikers an sich auch rechtens ist, wie kann man aber unterscheiden zwischen einer gerechtfertigten und einer unzulässigen Intervention?

¹³³ Anders gesagt, dass der Analytiker in einer Situation interveniert, bedeutet, dass die Übertragungssituation sich zu einer verfälschten Situation verändert. Deswegen ist diese nicht sehr unterschiedlich von der Verzerrung der Kommunikation, aus der Habermas sich befreien wollte.

Der Analytiker selbst kann gar nicht wahrnehmen, ob er eine Übertragung unzulässig anleitet oder nicht. Anders ausgedrückt hat er keine Methode, mit der er unterscheiden könnte, ob die laufende Übertragungssituation eine normale ist oder nicht. Wenn er aber diese Fähigkeit hätte, dann würde das bedeuten, dass er nicht nur seinen Patienten sondern auch sich selbst beobachten könnte. Aber so wie der Patient selbst die Bedeutung seines Symptoms nicht erkennt, kann der Analytiker auch nicht mit sich selbst sprechen oder sich selbst beobachten.¹³⁴

Die Psychoanalyse enthält viele Schwierigkeiten, die man theoretisch nicht lösen kann. Freud nahm an, dass sie meistens durch die Besonderheit des Gegenstandes verursacht würden. Wie vorher erörtert, ist das Objekt der Psychoanalyse in der Tat häufig undeutlich, und seine eigentliche Bedeutung tief verborgen. Freud hat das Unbewusste als das Objekt der Psychoanalyse betrachtet, und demzufolge kann man sagen, dass es die Aufgabe des Analytikers ist, das Unbewusste in den Bereich des Bewussten zu überführen. Das bedeutet zugleich, dass die Psychoanalyse eine Art von Auslegung ist. Aber wenn man die Psychoanalyse als eine Wissenschaft der Auslegung betrachtet, ist es – eben so wie im Verhältnis der Geisteswissenschaften zu den Naturwissenschaften – umstritten, welche Position sie in dem Bereich der allgemeinen Wissenschaft einnimmt. Und diese Problematik offenbart sich auch in den Meinungsverschiedenheiten zwischen Freud und Fromm eindeutig;

Für Freud gilt – wenn man die Besonderheit des Gegenstandes mit der wissenschaftlichen Besonderheit der Psychoanalyse in Verbindung bringt, kann man nicht am Erfolg der Psychoanalyse zweifeln oder ihn leugnen. Anders ausgedrückt, kann der Patient tatsächlich durch die Analyse seines

¹³⁴ Selbst wenn man den idealen Fall annähme, und selbst wenn man behauptete, dass es in diesem Falle keine unzulässige Intervention des Analytikers gegeben habe, bestände das Problem trotzdem unverändert weiter. Das liegt daran, weil es keine Methode gibt, die diese Behauptung unmittelbar bestätigen könnte; dass der Analytiker auf Grund der Übertragungssituation das Symptom seines Patienten ausgelegt hat, und dass der Patient durch diese Auslegung seines Analytikers sein Symptom überwunden hat, lässt den Schluss zu, dass diese Übertragungssituation normal verlaufen sein muss.

Analytikers sein Symptom überwinden. Deswegen schwächt die Undeutlichkeit des Symptoms noch nicht die Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse. Im Gegensatz dazu meint Fromm, sei es auch vernunftwidrig, nur auf Grund eines offenbaren Erfolges der Psychoanalyse einen wissenschaftlichen Status zuzubilligen. In vieler Hinsicht ist die Psychoanalyse theoretisch nicht fundiert. Aber das erklärt sich weniger aus der Besonderheit ihres Gegenstandes als vielmehr aus den begrenzten Fähigkeiten des Psychoanalytikers. Diese Probleme entsprechen dem Wesen der Psychoanalyse, und haben auf ihre Bewertung einen sehr großen Einfluss.

Auch – und insbesondere – in der Übertragungssituation spielen die Fähigkeiten des Analytikers eine Rolle; es ist ihm fast unmöglich, dass er in der Übertragungssituation alle Faktoren, die mit seiner Analyse zusammenhängen, perfekt kontrollieren kann. Wie kann man aber auf Grund der Übertragungssituation seiner Analyse voll und ganz vertrauen? In der Gadamer–Habermas Debatte wird diese Frage ebenfalls zu einem ernststen Problem;

Ist etwa der Versuch Habermas' ungerecht, die Übertragungssituation – ohne gründliche Beurteilung – auf seinen Streit mit Gadamer anzuwenden?

Wenn die Übertragungssituation wesentliche Probleme enthält, ist es dann auch problematisch, sie woanders anzuwenden zu wollen. Aber dieses Problem liegt in einer theoretischen Ebene, und aus diesem Grunde könnte Habermas auf diesen Verweis folgendes erwidern:

Dass der Analytiker gegenüber seinem Patienten und über alles, was mit seinem Patienten zusammenhängt, einen neutralen Standpunkt einnehmen muss, was aber nicht bedeutet, dass er darüber nicht eine eigene Ansicht haben könnte.

Der Analytiker würde – eben so wie jeder Mensch – von seinem Patienten irgendeinen Eindruck bekommen, und eventuell könnte der selbstverständlich die Behandlung seines

Patienten entscheidend behindern. Aber wenn der Analytiker von seinem Patienten irgendeinen Eindruck bekommen hat, und das Symptom trotzdem durch die Analyse des Analytikers beseitigt worden ist, kann es dann ein Problem sein, dass er von seinem Patienten irgendeinen Eindruck bekommen hat? So betrachtet, kann nur der Fall als Problem vorliegen, dass der Analytiker über seinen Patienten irgendeine ernste Voreingenommenheit hatte, und sie somit seine erforderliche Behandlung verhindern konnte. Infolgedessen fordert man von dem Analytiker einfach die gewöhnliche Neutralität, die sich von der Voreingenommenheit unterscheidet – anders gesagt, nur soviel Neutralität das sie nicht die Behandlung des Symptoms verhindert. Diese Neutralität kann natürlich nicht so präzise sein, dass sie die wissenschaftliche Position der Psychoanalyse erschüttert.

Dass der Analytiker den Eintritt der Übertragungssituation nicht ungerecht beeinflussen sollte, stellt auch für den Habermas'schen Standpunkt letztendlich kein ernstes Problem dar; der Analytiker weiss, dass die Gefahr besteht, und deswegen würde er natürlich aufpassen, diesen Fehler nicht zu begehen. Selbstverständlich kann Habermas nicht die Tatsache an sich ableugnen, dass der Analytiker auch den Eintritt der Übertragungssituation unbewusst beeinflussen könnte, und dass das die Analyse des Symptoms eventuell verhindern kann. Aber falls die Bedeutung des Symptoms durch die Übertragungssituation offenbart wird, kann man deswegen sagen, dass die Analyse des Analytikers ungerecht gewesen sei? Mitnichten. Das muss an dem Maßstab gemessen werden, wie stark sein Einfluss war. Die Beurteilung dessen ist aber nur ein unsicheres Kriterium. Infolgedessen wird es normalerweise angebracht sein, anzunehmen, dass der Analytiker über soviel Selbstkontrolle verfügt, dass man dem Ergebnis seiner Analyse vertrauen kann. Auch, wenn man den Fall annimmt, dass die Übertragungssituation sehr ideal verläuft – der Analytiker keine Voreingenommenheit gegenüber seinem Patienten hat und er die Übertragungssituation nicht ungerecht beeinflusst –, stellt es auch letztendlich kein sonderliches Problem dar, dass Habermas sie als sein wesentlichstes Argument in der Debatte mit Gadamer benutzt.

3) Die Psychoanalyse und die Gadamer-Habermas Debatte

(1) Die Rolle der Psychoanalyse in der Gadamer-Habermas Debatte

In der Debatte mit Gadamer hat Habermas aus folgendem Grund die Psychoanalyse erwähnt:

„Dieses hermeneutische Bewusstsein erweist sich als unzulänglich im Falle systematisch verzerrter Kommunikation. [...] die pathologischen Fälle [...]

verhält es sich im Falle der Pseudokommunikation, in der für die Beteiligten eine Kommunikationsstörung nicht erkennbar ist. Erst ein von außen Hinzutretender bemerkt, dass einer den anderen missversteht. Die Pseudokommunikation erzeugt ein System von Missverständnissen, das im Scheine eines falschen Konsensus nicht durchschaut wird.“¹³⁵

Von dem Standpunkt Habermas' aus betrachtet, hat die Hermeneutik Gadamer's eine eindeutige Grenze; das hermeneutische Bewusstsein weist nicht die Fähigkeiten auf, das System von Missverständnissen, das im Verlauf der Kommunikation entsteht, zu erkennen oder zu korrigieren. In der Hermeneutik Gadamer's besteht nur die umgangssprachliche Kommunikation, und demzufolge kann das hermeneutische Bewusstsein nur an der umgangssprachlichen Kommunikation teilnehmen. Für den Fall, dass sich im Bereich der Umgangssprache Verzerrung ereignet, – und man diesen Fall zumeist annehmen kann – kann die Hermeneutik Gadamer's darüber nichts aussagen. Anders gesagt, ereignet sie sich für ihn nur auf der gleichen Ebene, d. h. in der Ebene der umgangssprachlichen Kommunikation, und demzufolge ist diese Verzerrung für ihn einfach nur umgangssprachliche Kommunikation. Anders ausgedrückt, spielt es auf der Ebene der Hermeneutik Gadamer's keine Rolle, dass die Kommunikation verzerrt ist. Im Gegensatz dazu unterscheidet Habermas eindeutig die Ebene, in der die Verzerrung passiert, von der Ebene, die diese Verzerrung passieren lässt; und demzufolge, kann auch die Ebene, die behandelt wird, für ihn von der behandelnden Ebene eindeutig unterschieden werden. Wie vorher schon erörtert, betrachtet er die Psychoanalyse als repräsentatives und einziges Beispiel dafür.

Er merkt an: Die sogenannte „neurotisch verzerrte [...] Lebensäußerungen“ kann man in dem Bereich der umgangssprachlichen Kommunikation nicht verstehen, und daraus offenbart sich die Tatsache, dass eine Ebene der Kommunikation besteht, die von der Ebene der umgangssprachlichen Kommunikation verschieden ist.¹³⁶ Das kann man durch das folgende Beispiel deutlich beweisen:

¹³⁵ Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik (in HI), S. 133 – 134.

¹³⁶ s. Ebd., S. 135.

„Eine nahe an 30 Jahre alte Dame [...] lief aus ihrem Zimmer in ein anderes nebenan, stellte sich dort an eine bestimmte Stelle bei dem in der Mitte stehenden Tisch hin, schellte ihrem Stubenmädchen, gab ihr einen gleichgültigen Auftrag oder entliess sie auch ohne solchen und dann wieder zurück. [...] So oft ich die Kranke gefragt hatte: Warum tun Sie das? Was hat das für einen Sinn? – hatte sie geantwortet: Ich weiss nicht.“¹³⁷

Die Frage des Analytikers und die Antwort der Patientin gehören beide zur umgangssprachlichen Kommunikation. Daraus kann man nicht ersehen, was das Symptom des Patienten bedeutet, d. h. welche Bedeutung in dem Akt der Patientin enthalten ist, weil die Bedeutung ihres Aktes nicht in den Bereich der umgangssprachlichen Kommunikation gehört. Daraus kann man schlussfolgern, dass noch ein Bedeutungsbereich besteht, der sich von dem Bereich der umgangssprachlichen Kommunikation unterscheidet. Das war der wesentliche Inhalt, den Freud in seiner Psychoanalyse wiederholt betont hat, und er war der eigentliche Anlass dafür, dass Habermas die Psychoanalyse in der Debatte mit Gadamer als Gegenbeispiel wählte.

Die Psychoanalyse Freuds beweist, dass ein Bedeutungsbereich besteht, der über der Ebene des umgangssprachlichen Verstehens steht. Darüber hinaus zeigt sich aber auch, dass ein Inhalt dieser Art sich sehr wohl in der umgangssprachlichen Ebene offenbaren kann; umgangssprachlich gesehen kann man die Bedeutung der Patientenaussage – d. h. die des seltsamen Aktes des Patienten – nicht verstehen. Deswegen hat Freud unter psychoanalytischen Gesichtspunkten den Akt seiner Patientin beurteilt und ihn wie folgt erklärt:

„Sie hatte vor mehr als 10 Jahren einen weitaus älteren Mann geheiratet, der sich in der Hochzeitsnacht impotent erwies. Er war ungezählte Male in dieser Nacht aus seinem Zimmer in ihres gelaufen, um den Versuch zu wiederholen, aber jedesmal erfolglos. Am Morgen sagt er ärgerlich: Da muss man sich ja vor dem Stubenmädchen schämen, wenn sie das Bett macht, ergriff eine Flasche roter Tinte, die zufällig im Zimmer war, und

¹³⁷ Freud, EP, S. 262.

goss ihren Inhalt aufs Bettuch, aber nicht gerade auf eine Stelle, die ein Anrecht auf einen solchen Fleck gehabt hätte.“¹³⁸

Die Auslegung Freuds:

„Vor allem wird es klar, dass sich die Patientin mit ihrem Mann identifiziert; sie spielt ihn ja, indem sie sein Laufen aus einem Zimmer ins andere nachahmt. Dann müssen wir, um in der Gleichstellung zu bleiben, wohl zugeben, dass sie das Bett und Bettuch durch den Tisch und Tischdecke ersetzt. [...] Im Traum wird gleichfalls sehr häufig ein Tisch gesehen, der aber als Bett zu deuten ist. Tisch und Bett machen mitsammen die Ehe aus, da steht dann leicht eines für das andere.“¹³⁹

und weiter:

„Der Kern derselben ist offenbar das Herbeirufen des Stubenmädchens, dem sie den Fleck vor Augen führt, im Gegensatz zur Bemerkung ihres Mannes: Da müsste man sich vor dem Mädchen schämen. Er – dessen Rolle sie agiert – schämt sich also nicht vor dem Mädchen, der Fleck ist demnach an der richtigen Stelle. Wir sehen also, sie hat die Szene nicht einfach wiederholt, sondern sie fortgesetzt und dabei korrigiert, zum Richtigen gewendet. Damit korrigiert sie aber auch das andere, was in jener Nacht so peinlich war und jene Auskunft mit der roten Tinte notwendig machte, die Impotenz.“¹⁴⁰

Während das Symptom die Verzerrung ist, die sich in der Ebene der Umgangssprache ereignet, liegt die Ursache dieser Verzerrung außerhalb der Ebene der Umgangssprache. Habermas nennt sie ‘Symbolorganisation’, und aus dem Verhältnis zwischen der Umgangssprache und der Symbolorganisation leitet er zwei Tatsachen ab:

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Ebd., S. 262 – 263.

¹⁴⁰ Ebd.

Erstens, die Symbolorganisation liegt in einer Ebene, die von der Ebene der Umgangssprache verschieden ist, und übt auf die Umgangssprache einen Einfluss aus.

Zweitens, der Analytiker kann die Bedeutung der Symbolorganisation seines Patienten begreifen, obwohl er sich in der Ebene der Umgangssprache bewegt.

In der Psychoanalyse tritt das Symptom – insbesondere das der Neurose – auf, wenn das Bewusstsein des Patienten von dem Unbewussten überwältigt wird, und somit sein Bewusstsein durch sein Unbewusstes ersetzt wird. Anders gesagt, tritt es auf, weil die Symbolorganisation des Patienten in den Bereich seiner Umgangssprache eingebrochen hat.¹⁴¹ Deswegen, wenn der Analytiker die Bedeutung des Symptoms seines Patienten verstanden hat, bedeutet das, dass er den Inhalt des Unbewussten seines Patienten erkannt hat, d. h., dass es ihm gelungen ist, die Symbolorganisation seines Patienten zu analysieren.

Es ist das letztendliche Ziel Habermas' in der Debatte mit Gadamer, die Universalität der Hermeneutik Gadamers zu begrenzen. Um dieses Ziel zu erreichen, bringt Habermas seine Ansicht mit der Psychoanalyse in Verbindung. Seine Auffassung könnte bestätigt werden, wenn die folgenden zwei Bedingungen erfüllt wären:

Die erste Bedingung ist, dass die Psychoanalyse an sich – theoretisch und praktisch – erfolgreich wäre.

und

¹⁴¹ Selbstverständlich kann man das damit in Verbindung bringen, dass die Umgangssprache in den Bereich der Symbolorganisation eingedrungen ist. Aber auf jeden Fall, setzt sich die Symbolorganisation an die Stelle der Umgangssprache, und mit der Gadamer-Habermas Debatte zusammenhängend ist nur diese Tatsache wichtig. s. S. 65 dieser Dissertation.

die zweite, dass man diese Erfolge auf die Hermeneutik Gadammers problemlos anwenden könnte.

Man kann sagen, dass die erste Bedingung ausreichend erfüllt ist; die Psychoanalyse beruht auf einer verhältnismässig zuverlässigen Theorie, und die Erfolge der Psychoanalyse – d. h. die Tatsache, dass der Patient sein Symptom überwunden hat – bestätigen, dass ihre Theorie richtig war. Wenn Habermas die zweite Bedingung erfüllen könnte, würde er sein Ziel erreicht haben, und demzufolge könnte die Universalität der Hermeneutik Gadammers begrenzt werden. Dafür muss Habermas aber in zwei Schritten vorgehen:

Erstens, in dem man prüft, ob die Psychoanalyse und die Hermeneutik Gadammers strukturell einander genügend ähnlich sind.

und

zweitens, in dem man die Psychoanalyse tatsächlich auf die Hermeneutik Gadammers überträgt.

Gadamer hat das Verstehen als unsere 'Seinsweise' erklärt. Die Seinsweise kann auf keinen Fall das Ergebnis einer willkürlichen Wahl sein. Deswegen, wenn man der Ansicht Gadammers uneingeschränkt folgt, kann man sagen, dass das Verstehen kein Teil unserer geistigen Tätigkeit, sondern die Grundlage unserer aller geistigen Tätigkeit, oder unsere alle geistige Tätigkeit an sich ist. Anders ausgedrückt, ist es nicht so, dass wir verstehen, weil wir denken, sondern dass das Verstehen an sich schon unser Sein ist. Auf diese Weise, wenn Gadamer das Verstehen mit unserer Seinsweise in Verbindung bringt, und dadurch versucht, den Charakter des Verstehens zu erklären, kann man den ganzen Inhalt, der in der Ansicht Gadammers enthalten ist, in dem folgenden klaren Satz zusammenfassen:

Wir sind das verstehende Sein, d. h. das Verstehen.

Aber in dieser Behauptung Gadamers ist eine Art von 'Zirkulation' enthalten; dass wir verstehen, das bedeutet nicht, dass wir etwas ganz neu verstehen. Anders gesagt, ist unser Sein schon das Verstehen, und deswegen ist es das Verstehen, dass wir verstehen, die das Verstehen sind. Selbstverständlich sieht diese Ansicht Gadamers, vordergründig gesehen, sehr unlogisch aus, weil er auf die Frage, 'was ist das Verstehen?' im Ergebnis auf folgende Weise antwortet:

'Dass das Verstehen versteht, das ist nichts anderes als das Verstehen.'

Aber obwohl seine Auffassung sehr unlogisch aussieht, ist sie für seine Hermeneutik sehr nützlich: Solange das Verstehen nur mit unserer Seinsweise zusammenhängend erklärt werden kann, kann das Verstehen nicht umhin, auf der Zirkelstruktur zu beruhen. Infolgedessen, wenn das Verstehen nicht als unsere Seinsweise begriffen wird, kann man sagen, dass alles – ohne Rücksicht darauf, was es ist – von Grund auf unvollkommen ist. So wird die Hermeneutik Gadamers zur Grundlage aller Wissenschaften, und aus diesem Grund wird auch Habermas aufgefordert, dass er zunächst diese allgemein gültige Grundlage akzeptieren soll, bevor er irgendetwas anderes behauptet.

Bei der Erörterung über das Verstehen erklärt Gadamer nur seinen Charakter oder sein Charakteristikum, aber er erwähnt keine konkreten Inhalte. Sicherlich, weil er denkt, dass wir uns des Verstehens an sich nicht bewusst werden können. Nach Ansicht Gadamers bedeutet das Verstehen, an der sprachlichen Welterfahrung teilzunehmen. In diesem Sinne ist das Verstehen 'die Erfahrung der Sprache', oder, anders gesagt, ist es 'die Sprache an sich'.¹⁴² Der Vorgang des Verstehens geht immer vom Vorurteil aus. Das Vorurteil ist der Gegenwartshorizont, und er wird mit einem anderen Horizont verschmolzen. Und das Ergebnis dieser Verschmelzung ist nichts anderes als das Verstehen. Dieser Vorgang des Verstehens ereignet sich natürlich in uns selbst. Trotzdem können wir uns dessen, was mit dem Verstehensvorgang verbunden ist, beispielsweise, Sprache, Vorurteil, Horizont, oder ihrer Einwirkung, nicht bewusst

¹⁴² Das Verstehen existiert für uns als 'ein Gesagtes' und deswegen ist es schon 'Auslegung' und 'Anwendung'. Das heißt, wir erfahren immer die Sprache als Auslegung und Anwendung. In diesem Sinne ist die sprachliche Welterfahrung absolut und universal. s. Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 453 – 454.

werden.¹⁴³ Auf diese Weise gehört das Verstehen in den Bereich unseres Unbewussten, und deswegen darf man es nicht auf der Ebene 'einer guten Idee' betrachten, wie Habermas es in der Debatte mit Gadamer über die Psychoanalyse tat. Grund dafür ist, dass die Psychoanalyse inhaltlich mit der Hermeneutik Gadamers in einem engen Zusammenhang steht:

Der eigentliche Gegenstand der Psychoanalyse gehört in einen Bereich, den man nicht bewusst erfahren kann, und in der Psychoanalyse behandelt man diesen Gegenstand dadurch, in dem man Sprache – konkreter gesagt, die Sprache und die Handlung des Patienten – analysiert.

Habermas hat die Psychoanalyse als das einzige Beispiel dafür betrachtet, dass Sprache an sich reflektiert werden kann;¹⁴⁴ im Verlauf der Psychoanalyse analysiert der Analytiker auf der Ebene der Theoriesprache die Umgangssprache seines Patienten, und durch diese Analyse kann er die in der Umgangssprache enthaltene Bedeutung, d. h. den Inhalt des Unbewussten seines Patienten erfassen. Insbesondere, das Vorurteil in der Hermeneutik Gadamers entspricht dem Unbewussten in der Psychoanalyse, und wenn man Erfolge in der Psychoanalyse allein auf die Ansicht Gadamers zurückführen könnte, würde eine Reflexionsmöglichkeit über das Vorurteil begründet werden können. Aber hier vertreten Gadamer und Habermas unterschiedliche Standpunkte; Gadamer betrachtet die Psychoanalyse nicht als Ausnahme, weil es eben auch in der Psychoanalyse nicht eindeutig ist, wie sich die Theoriesprache vom Bereich der Umgangssprache befreien kann. Für Gadamer besteht die Ausnahme von der Universalität der Hermeneutik, streng genommen, nur für den Fall, dass wir uns – d. h.

¹⁴³ Gadamer hat ihre Rolle beim Verstehen durch ein Gleichnis mit dem Licht ausgedrückt; „Licht ist ja nicht die Helle dessen, was es bescheint, sondern indem es anderes sichtbar sein lässt, ist es selbst sichtbar, und es ist auf keine andere Weise sichtbar, als indem es anderes sichtbar macht.“ Ebd., S. 486.

¹⁴⁴ Für Habermas ist die pathologische Kommunikationssperre der einzige Ausnahmefall in dem Anwendungsbereich der Hermeneutik Gadamers. s. Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik (in HI), S. 134.

unser Bewusstsein sich – von der Sprache vollständig befreien könnte.¹⁴⁵ Und solange die Habermas'sche Theoriesprache eindeutig Sprache ist, kann die Psychoanalyse auch nicht umhin, in den Geltungsbereich der Universalität der Hermeneutik zu fallen. Im Gegensatz dazu denkt Habermas, dass man die Möglichkeit der Theoriesprache dadurch beweisen kann, in dem man die spezielle Fähigkeit der Reflexion aufzeigt. (Das heißt, dass er die beiden – nämlich, die Möglichkeit der Theoriesprache zu beweisen, und die spezielle Fähigkeit der Reflexion zu zeigen – als identisch betrachtet.) Von seinem Standpunkt aus betrachtet, sollte man nicht die Möglichkeit der Theoriesprache mit der Norm beurteilen, ob die Theoriesprache von der Umgangssprache unabhängig ist. Und für ihn ist die Psychoanalyse das typische Beispiel dafür, dass sich

Das Bewusstsein, das sich vom Unbewussten befreit, nicht das Bewusstsein ist, das nicht mehr unter dem Einfluss des Unbewussten steht, sondern das Bewusstsein, das den Inhalt dieses Einflusses erfassen kann, und das einen bestimmten Teil dieses Einflusses ablehnen kann.

So denkt Habermas, dass die Möglichkeit der Theoriesprache auch mit der Norm beurteilt werden muss, ob sie tatsächlich die Umgangssprache reflektieren kann. Wenn man diese unterschiedlichen Auffassungen betrachtet, kann man sagen, dass die Behauptungen der beiden Philosophen auf ihre eigenen Standpunkte bezogen überzeugend sind. Aber kann der Habermas'sche Versuch, die Psychoanalyse auf die Hermeneutik Gadammers anzuwenden, tatsächlich erfolgreich sein? Um auf diese Frage antworten zu können, muss man die Erörterung über diese Frage auf einer höheren Ebene, nämlich die der Übertragungssituation, führen.

¹⁴⁵ In der Hermeneutik Gadammers existiert nur die generelle Sprache, und demzufolge kann alles universal nur in einem System, d. h. nur in dem Bereich der umgangssprachlichen Kommunikation, erklärt werden. Aus diesem Grund ist es für ihn einfach sinnlos, dass man zwischen der Umgangssprache und der Theoriesprache unterscheidet.

(2) Die Gadamer–Habermas Debatte und die Übertragungssituation

Wenn man die Gadamer–Habermas Debatte als den Konflikt zwischen der Universalität der Hermeneutik und der Möglichkeit der kritischen Reflexion bezeichnet, ist es offenkundig, dass die Streitpunkte dieser Debatte grundlegend mit der Sprache in engem Zusammenhang stehen; Gadamer hat das Verstehen als die Sprache an sich

präzisiert, und demzufolge wird der Charakter des Verstehens durch die Sprache bestimmt. Deswegen, wenn in dem Verstehen irgendeine Problematik auftauchen würde, müsste man sie durch eine Reflexion über die Sprache lösen. Trotzdem, vom Standpunkt Habermas' aus gesehen, fordert der Verstehensbegriff Gadammers, ohne Kritik die Tradition zu akzeptieren. Genau hier ist der Anlass dafür zu suchen, dass diese Debatte beginnt, und er versucht, über das Verstehen, d. h. über die Sprache an sich zu reflektieren, um die Behauptung Gadammers über die Universalität der Hermeneutik zu begrenzen. Auf diese Weise steht im Zentrum der Debatte die Meinungsverschiedenheit über den Charakter der Sprache, und demzufolge kann man den Streitpunkt dieser Debatte letztendlich in einer Frage formulieren:

Kann man über die Sprache an sich reflektieren?

Für Gadamer gehören alle Sprachen in den Bereich der generellen Sprache, und deswegen ist Sprache für ihn nur die Umgangssprache. Im Gegensatz dazu kennt Habermas außer der Umgangssprache noch eine Theoriesprache. Nach seiner Ansicht befindet sich die Theoriesprache in einer Ebene, die sich von der Ebene der Umgangssprache unterscheidet, und von dort her kann sie die Umgangssprache reflektieren. In diesem Sinne kann man sagen, dass die Theoriesprache, die Habermas behauptet, die Sprache ist, die bei der Umgangssprache als 'Metasprache' eine Rolle spielt. Aber in dem Bereich der alltäglichen Kommunikation unterscheidet sie sich von der Umgangssprache nicht eindeutig, und sie offenbart sich nur in besonderen Fällen. Habermas hat die Rolle des Analytikers in der Psychoanalyse als ein Beispiel genommen für die Einwirkung der Metasprache auf die Umgangssprache; der Analytiker analysiert das Problem, das in der Umgangssprache seines Patienten entsteht, d. h. sein Symptom, und durch die Analyse des Analytikers wird das Symptom des Patienten geheilt. Wenn man die Tatsache bedenkt, dass das Symptom des Patienten sich immer in der umgangssprachlichen Ebene ereignet, kann man sagen, dass der Analytiker in einer höheren Ebene als der Umgangssprache – d. h. in der Ebene der Metasprache – das Symptom seines Patienten analysiert. Trotzdem, in der Psychoanalyse kann die Analyse des Analytikers sich im allgemeinen von der Auslegung in der alltäglichen Ebene nicht eindeutig unterscheiden. Wenn, zum Beispiel, der Analytiker die vorher erwähnten Beispiele, d. h. Fehlleistung, Traum, Schlafzeremoniell, oder eine Neurose,

analysiert, scheint seine Analyse in der Ebene der alltäglichen Auslegung zu erfolgen, weil sie nur aus den folgenden Faktoren besteht:

Der Analytiker hörte seinem Patienten zu, und urteilte darüber. Und der Patient akzeptiert die Ansicht seines Analytikers, und dadurch wird sein Symptom überwunden.

Etwas zu hören und darüber zu urteilen, und dieses Urteil zu hören und es zu akzeptieren, wenn das alles wäre, was sich in der Psychoanalyse ereignet, könnte sich das selbstverständlich nicht von dem Bereich des alltäglichen Gespräches oder von der Ebene der alltäglichen Auslegung befreien.¹⁴⁶ Aber in der Psychoanalyse gibt es einen sehr speziellen Fall.

Durch das szenische Verstehen zeigt Habermas, dass die Analyse des Analytikers in der Psychoanalyse sich von der alltäglichen Auslegung deutlich unterscheiden kann. Im szenischen Verstehen bringt der Analytiker die aktuelle Szene und die infantile Szene seines Patienten situativ miteinander in Verbindung, und auf Grund der infantilen Situation erfasst er die Bedeutung der aktuellen Situation. In diesem Vorgang ereignet sich die Übertragung. Die Übertragungssituation wird zum Anlass dafür, dass Habermas in der Debatte mit Gadamer die der Psychoanalyse vorgegebene Grenze – d. h., dass die Psychoanalyse sich nicht von der allgemeinen Auslegung unterscheidet – überwinden kann. Das liegt daran, wie schon erörtert:

In der Übertragungssituation wiederholt der Patient sein Symptom ‘wieder-damals’ seinem Analytiker, und die Übertragungssituation hat mit der aktuellen Situation und mit der infantilen Situation den gleichen Stellenwert.

Wenn in der Übertragungssituation der Patient seinem Analytiker sein Symptom wiederholt, wird der Analytiker zum Objekt des Symptoms seines Patienten, und letztendlich bedeutet das, dass der Analytiker unmittelbar an der symptomatischen

¹⁴⁶ Aus dem Ergebnis, dass das Symptom des Patienten geheilt wurde, kann man natürlich ableiten, dass die Auslegung des Analytikers akkurat war. Trotzdem kann diese Tatsache die ‘Analyse’ und die ‘Auslegung’ voneinander nicht in ausreichenden Masse trennen – weil sie nur ein Beweis für die Genauigkeit der Auslegung ist.

Situation seines Patienten teilnimmt. Als Teilnehmer kann der Analytiker das Symptom seines Patienten unmittelbar erfahren und es analysieren – nicht, dass er es von aussen einfach auslegt. Im Vergleich mit seinem Patienten befindet sich der Analytiker in der Ebene der Theoriesprache. Bedeutet das dann nicht, dass die Umgangssprache des Patienten letztendlich von seinem Analytiker reflektiert wird? Wenn die Umgangssprache aber reflektiert worden ist, heißt das dann nicht, dass Habermas Gadamer überzeugend beweist, dass die Universalität der Hermeneutik eingeschränkt werden kann?

Wenn der Analytiker durch die Übertragungssituation die Bedeutung des Symptoms seines Patienten begriffen hat, bedeutet es, dass die Umgangssprache des Patienten von dem Analytiker reflektiert worden ist. Und wenn man bedenkt, dass die Reflexion über die Umgangssprache nur durch die Theoriesprache möglich ist, kann man sagen, dass in diesem Sinne der Analytiker im Gegensatz zu seinem Patienten tatsächlich auf der Ebene der Theoriesprache agiert hat. Wenn man dieses Verhältnis auf die Hermeneutik Gadammers anwenden könnte, könnte er nicht umhin, selbst seine Hermeneutik zu begrenzen. Und demzufolge müsste sein Verstehensbegriff auch gründlich reflektiert werden. Trotzdem, falls man die Übertragungssituation im Zusammenhang mit der Universalität der Hermeneutik diskutiert, wird die Habermas'sche Erwartung schließlich an einer unüberwindlichen Tatsache scheitern, nämlich, dass die Übertragungssituation, von seinem Standpunkt aus gesehen, zwar gültig sein kann, aber sie gehört eben einer Ebene an, die aus Gadammers' Sicht nicht relevant ist; nach Ansicht Gadammers, d. h. in der Universalität der Hermeneutik, ist die Beziehung zwischen dem Verstehen und der Sprache fundamental, und demzufolge, wenn man ohne diese fundamentale Beziehung aufzulösen die Sprache zu reflektieren versucht, kann dieser Versuch nicht umhin, wiederum zu dieser fundamentalen Beziehung zurückzukehren.

Wenn Habermas durch die Psychoanalyse beweisen will, dass es eine Ausnahme von der Universalität der Hermeneutik gibt, kann er zwei Methoden anwenden:

zeigen, dass der Analytiker sich selbst aus der Umgangssprache befreien kann.

oder

nachweisen, dass der Analytiker das Unbewusste seines Patienten direkt reflektieren kann.

Aber der Analytiker kann sich selbst natürlich nicht von der Umgangssprache befreien, und deswegen kann Habermas in der Tat nur die zweite Methode anzuwenden versuchen: zu zeigen, dass man direkt das Unbewusste reflektieren kann, und dadurch die Möglichkeit der Theoriesprache beweist. Aus diesem Grund versucht er zu zeigen, dass der Analytiker in der Übertragungssituation eine spezielle Reflexionsfähigkeit entfalten kann. Und als Beweis dafür führt er an, dass die Übertragungssituation die Situation ist, in der der Patient seinem Analytiker sein Unbewusstes direkt offenbart. Aber in der Debatte mit Gadamer hat Habermas die Erfolge der Psychoanalyse überschätzt. Von seinem Standpunkt aus betrachtet, wenn der Analytiker den Inhalt des Unbewussten seines Patienten erfasst hätte, würde das bedeuten, dass das Vorurteil reflektiert werden könnte, und dass man auf der Ebene der Theoriesprache handeln könnte. Und es hätte den Anschein, als ob die Ausnahme von der Universalität der Hermeneutik bewiesen wäre. Aber darüber ist Gadamer anderer Ansicht:

Wichtig ist für ihn nicht dass der Analytiker den Inhalt des Unbewussten seines Patienten erfassen kann, sondern dass er das Unbewusste seines Patienten an sich reflektieren können muss.

Ansonsten, wäre die Reflexion des Analytikers zwangsläufig die Reflexion, die dem Bereich der Hermeneutik angehört, und demzufolge wäre die Universalität, wie von ihm behauptet, nach wie vor gültig. Das hiesse auch, dass man die Reflexion des Analytikers nicht eindeutig von seiner individuellen Auslegung trennen könnte.

Dass der Analytiker den Inhalt des Unbewussten seines Patienten erfasst hat, könnte das bedeuten, dass das Unbewusste seines Patienten an sich von ihm reflektiert wurde?

oder anders ausgedrückt

kann die Tatsache, dass der Patient in der Übertragungssituation sein Unbewusstes seinem Analytiker direkt offenbart hat, unmittelbar mit der Annahme in Verbindung gebracht werden, dass der Analytiker das Unbewusste seines Patienten an sich reflektieren konnte?

In der Übertragungssituation geschieht nur beim Patienten eine Veränderung. Obwohl er sich dessen nicht bewusst sein kann, ist er schon in die Situation des Unbewussten zurückgekehrt. Im Gegensatz dazu bleibt der Analytiker während der Übertragungssituation immer in der Ebene der Umgangssprache. Wenn man aber sagt, dass der Analytiker auf der Ebene der Theoriesprache agierte, was bedeutet das? Er hat sich nicht selbst auf die Ebene der Theoriesprache begeben. Nur das Bewusste und Unbewusste des Patienten verschoben sich. Die Veränderung, die der Analytiker erfuhr, war nur eine relative Positionsveränderung, die durch die Veränderung bei seinem Patienten verursacht wurde. In der Übertragungssituation geschah kein absoluter Positionswechsel. Deswegen kann man sagen, dass die Übertragungssituation bestenfalls ein Ereignis ist, bei dem der Patient sein Unbewusstes einseitig dem umgangssprachlichen Bewusstsein seines Analytikers offenbart. Trotzdem kann der Widerspruch Habermas' gegen Gadamer natürlich aufrechterhalten werden, wenn man angenommen hat, dass der Analytiker das Unbewusste seines Patienten an sich reflektieren konnte, obwohl er nach wie vor in der Ebene der Umgangssprache bleibt. Aber man kann nicht die Veränderung, die sich in der Übertragungssituation beim Patienten ereignete – d. h. die Tatsache, dass der Patient sein Unbewusstes direkt offenbart hat –, damit gleichsetzen, dass der Analytiker das Unbewusste seines Patienten an sich unmittelbar reflektiert hat. Der Grund dafür ist, dass es eine unüberwindliche Diskrepanz gibt;

Wenn der Analytiker nicht das Unbewusste, das sein Patient ihm offenbart, umgangssprachlich akzeptiert hätte, oder anders ausgedrückt, wenn das Unbewusste des Patienten sich dem Analytiker nicht als 'ein Gesagtes' gezeigt hätte, hätte der Analytiker auf keinem Fall daraus etwas erfassen können.

Damit die Übertragungssituation als Gegenbeweis für die Universalität der Hermeneutik dienen könnte, müsste sich das umgangssprachliche Bewusstsein des Analytikers vom Einflussbereich der Umgangssprache völlig befreien können. Es gibt keine andere Möglichkeit. Aber das würde auch bedeuten, dass der Analytiker sich von sich selbst völlig befreit. Das umgangssprachliche Bewusstsein des Analytikers kann immer nur ein umgangssprachlich fundiertes Bewusstsein sein, und seine Tätigkeit gehört, ohne Ausnahme, dem Bereich des Verstehens an.

Gab es je den Fall, dass ein Analytiker sich in allen Prozessen der Psychoanalyse, inklusive Übertragungssituation, aus seinem umgangssprachlichen Bewusstsein, das ja der Analytiker selbst ist, befreien konnte?

Sicherlich nicht. In der Übertragungssituation ereignet sich nur beim Patienten eine Veränderung. Sie kann auf den wesentlichen Charakter des Verstehens des Analytikers keinen Einfluss ausüben. Wenn der Analytiker irgendetwas verstanden hat, war das also immer 'ein Gesagtes'. Aus diesem Grund kann man sagen, dass das, was der Analytiker reflektiert hat, auch nicht das Unbewusste seines Patienten an sich, sondern immer nur 'ein Gesagtes' war, das Habermas aber damit gleichsetzte. Für den Analytiker ist das aber eindeutig eine sprachliche Erfahrung. Auch wenn man die Besonderheit der Übertragungssituation anerkennt – d. h. auch wenn man anerkennt, dass der Analytiker in der Übertragungssituation unmittelbar an der Symptomssituation seines Patienten teilgenommen hat –, wenn er irgendetwas verstanden hat, war das ohne Ausnahme die Sprache. Infolgedessen, solange die Übertragungssituation im Zusammenhang mit der Universalität der Hermeneutik diskutiert wird, kann der Psychoanalytiker schließlich niemals die 'Unvermeidlichkeit des hermeneutischen Vorgriffs', d. h. die Universalität der Hermeneutik überwinden.

Damit die Habermas'sche Behauptung über die Ausnahmestellung der Psychoanalyse Gültigkeit erhielte, müsste er zeigen, dass man die folgenden zwei Bedingungen erfüllen kann:

zum einen, dass die Psychoanalyse an sich erfolgreich wäre,

und

zum anderen, dass man diese Erfolge auf die Hermeneutik Gadamer problemlos anwenden könnte.

Aus diesem Grund hat Habermas in der Debatte mit Gadamer den besonderen Charakter der Übertragungssituation erörtert, und man kann sagen, dass seine Argumente – obwohl in der Übertragungssituation mehrere Problematiken enthalten sind – durchaus gewichtig sind. Aber wenn er die Ergebnisse aus der Übertragungssituation auf die Hermeneutik Gadamer bezieht, stösst seine Argumentation auf eine unüberwindliche Grenze; der Psychoanalytiker kann sich auf keinen Fall von seinem umgangssprachlichen Bewusstsein befreien. Infolgedessen, wenn man den bisherig erörterten Inhalt betrachtet, könnte man auf die Frage, ‘kann man den Erfolg der Psychoanalyse – konkreter gesagt, den Erfolg des Analytikers bei der Übertragungsstation – auf die Hermeneutik Gadamer anwenden?’, wie folgt antworten:

Obwohl die Übertragungssituation eine sehr besondere Situation ist, kann sie nicht auf die Hermeneutik Gadamer angewendet werden. Anders gesagt, solange man sie mit der Hermeneutik Gadamer zusammenhängend erörtert, kann sie auf keinem Fall die Ausnahme von der Universalität der Hermeneutik belegen.

Kapitel 3.

Die Universalität der Hermeneutik und die kritische Reflexion

1) Das Dilemma in der Gadamer–Habermas Debatte

– der auftretende Zwang zur Selbstbeschränkung, den Gadamer und Habermas befolgen müssen.

Die wissenschaftliche Arbeit Gadamers steht – insbesondere in seinem Werk ‘Wahrheit und Methode’ – mit der Aufgabe in engem Zusammenhang, die Grundlage aller

Wissenschaften zu suchen. Er lenkte seine Aufmerksamkeit vor allem auf ihre Charakterisierung, und fand, dass das Subjekt der Wissenschaften das verstehende Sein, d. h. das Verstehen an sich ist. Dass man das Verstehen in der Ebene des Seins erörtert, das bedeutet, dass das Verstehen den Charakter aller Menschen universal bestimmt, die ja das Subjekt aller Wissenschaften sind. Demzufolge offenbart sich das Verstehen nichts anderes als unser Sein, d. h. 'unser Selbst', und wenn man die Tatsache bedenkt, dass das Verstehen die Geschichtlichkeit enthält, wird erkenntlich, dass unser Bewusstsein 'das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein' ist. Unser Bewusstsein ist das Bewusstsein, das notwendigerweise unter dem Einfluss der Geschichte steht, anders ausgedrückt, das Bewusstsein, das sich nicht von dem Einfluss der Geschichte befreien kann. Deswegen ist das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein nichts anderes als unser Wesen, und solange es unser Wesen ist, kann man sagen, dass die Geschichtlichkeit unser universaler Charakter ist. Wegen dieses universalen Charakters wird das Verstehen zur Grundlage aller Wissenschaften. Das bedeutet, dass alle Wissenschaften ohne Ausnahme von dieser Grundlage ausgehen müssen. Auf diesen Sachverhalt hat Gadamer hingewiesen und versucht, seine Gültigkeit für alle Wissenschaften, auch die Naturwissenschaften, nachzuweisen. Wenn seine Ansicht richtig ist, geht das Verstehen als das Subjekt der Wissenschaft – und seine damit verbundene Geschichtlichkeit – aller wissenschaftlichen Tätigkeit voraus, und wirkt immer darauf ein. Diese gemeinsame Grundlage aller Wissenschaft ist bei jeder wissenschaftlichen Diskussion zu berücksichtigen. Sonst könnte es sein, dass sie schon im Ansatz falsch war.

Solange die Geschichtlichkeit des Verstehens den wirkungsgeschichtlichen Charakter unseres Bewusstseins zeigt, sieht sich unser Bewusstsein immer der Gefahr ausgesetzt, von der Geschichtlichkeit negativ beeinflusst zu werden. Trotzdem ereignet dieser Einfluss sich – mindestens alltäglich – derart, dass man seinen Inhalt nicht prüfen kann. Anders gesagt,

obwohl wir in der Hermeneutik Gadamers immer unter den Einfluss des Vorurteils oder der Tradition geraten, können wir uns dieses Einflusses überhaupt nicht bewusst werden.

Deswegen können wir weder fragen, was der konkrete Inhalt dieses Einflusses ist, noch auf ihn reagieren. Wenn also jemand versuchen würde, gegen diese Ansicht Gadamers

Widerspruch einzulegen, und das Vorurteil oder die Tradition an sich zu reflektieren versuchte, würde Gadamer darauf wie folgt antworten:

Das Vorurteil oder die Tradition sind schon in uns verwirklicht, und deswegen ist ihr Inhalt nichts anderes als 'wir selbst'. Infolgedessen, wenn wir diesen Inhalt erkennen wollen, dann müssen wir uns zunächst von uns selbst befreien.

In seiner Hermeneutik konnte Gadamer von Anfang an die Gefahr sehr leicht ausschließen, dass das Verstehen verzerrt, verdrängt, oder reflektiert wird. Der Grund dafür ist, dass das Verstehen, solange es als mit unserem Sein zusammenhängend begriffen wird, zumindestens kein Gegenstand sein kann, den man reflektieren kann. Aus Habermas'scher Sicht belegt Gadamer damit aber nur die sogenannte 'Unvermeidlichkeit des hermeneutischen Vorgriffs'. Aber diese Unvermeidlichkeit kann man nicht direkt als Begründung für die Legitimation des Vorurteils oder der Tradition betrachten, und immer genau dort, wo er diese Unvermeidlichkeit behauptet, wird man von Gadamer die Begründung für diese Legitimation fordern müssen.¹⁴⁷ Und weil diese Forderung aber nicht unbillig ist, scheint es so, dass die Hermeneutik Gadammers nicht umhin könnte, selbst einer 'Selbstbeschränkung' zuzustimmen, konkreter gesagt, dass er in seiner Hermeneutik die kritische Reflexion zulassen sollte. Insbesondere kann die kritische Reflexion Habermas' die Verzerrung und Verdrängung reflektieren, derer man sich alltäglich nicht bewusst wird, und so gesehen scheint es, als ob sie eine Möglichkeit der Reflexion über die Hermeneutik Gadammers begründen könnte. Das heißt,

während das Verstehen für Gadamer das Bewusstsein, das unter dem Einfluss der Geschichte steht, d. h. das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein ist, betrachtet Habermas die kritische Reflexion als eine Tätigkeit, in der das Bewusstsein auf die Geschichte Einfluss ausübt, d. h. es die Wirkungsgeschichte reflektiert.

¹⁴⁷ Habermas fragt: „Aber folgt aus der Unvermeidlichkeit des hermeneutischen Vorgriffs eo ipso, dass es legitime Vorurteile gibt?“ s. Habermas, Zu Gadammers >Wahrheit und Methode< (in HI), S. 48.

Für Habermas gibt die kritische Reflexion zusammen mit dem Verstehen Gadamers, d. h. der Universalität der Hermeneutik noch eine andere Grundlage ab, auf der unsere ganze geistige Tätigkeit, inklusive aller Bereiche der Wissenschaft, basiert. Nach seiner Ansicht gehört das Verstehen auch in den Bereich, auf den die kritische Reflexion einwirkt, und nur unter dieser Bedingung könnte es ein legitimes und richtiges Verstehen werden.

Habermas fragt Gadamer, ob der hermeneutische Vorgriff sich für die Legitimation des Verstehens an sich verbürgen kann, um die folgenden zwei Behauptungen zu begründen:

Erstens; es mangelt der Hermeneutik Gadamers an der reflexiven Fähigkeit dazu.

Zweitens; diese Legitimation kann nur durch eine kritische Reflexion gegeben werden.

Um die Wirksamkeit der kritischen Reflexion zu beweisen, muss Habermas zunächst nach der Methodik suchen, um den hermeneutischen Vorgriff ausschalten zu können, weil, wenn man zunächst auch ihn nicht überwinden kann, der Versuch dieser Bestätigung auch nicht umhin kann, unter den Einfluss des Vorurteils oder der Tradition zu geraten, die der Gegenstand dieser Bestätigung sind. Aber, wie Gadamer behauptet, ist es überhaupt nicht möglich, dass wir uns von dem Verstehen, das 'wir selbst' sind, d. h. von dem Vorurteil oder von der Tradition befreien können. Und das kann Habermas auf keinem Fall leugnen. (Das Subjekt jeder kritischen Reflexion ist immerhin 'wir selbst'.) Aus diesem Grund kann man sagen, dass die Methodik der Begründung, die er nicht umhin konnte zu wählen, eine indirekte wurde: er denkt, dass es die gleiche Bedeutung haben muss, das Vorurteil oder die Tradition zu reflektieren, oder ein Beispiel dafür zu finden, in dem die Vergangenheit sich unmittelbar und unverändert offenbart, und man ihren Inhalt so erfassen kann. Wie in Kapitel 2 dieser Dissertation ausführlich erörtert, hat er gedacht, dass die Psychoanalyse ein dementsprechendes Beispiel ist; für ihn ist die Psychoanalyse die tiefen-psychologische Hermeneutik, und

aufgrund dessen behauptet er, dass die Psychoanalyse das einzige Beispiel dafür ist, dass die Geschichtlichkeit des Verstehens überwunden werden kann. Aber,

dass der Patient seinem Analytiker sein Symptom wiederholt, d. h. dass er seinem Analytiker sein Unbewusstes unmittelbar offenbart, und dass der Analytiker 'das Unbewusste an sich' reflektieren kann, diese beiden Tatsachen gehören zu voneinander ganz verschiedenen Ebenen. Solange der Analytiker sich nicht von seinem wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein befreien kann, kann seine Analyse über das Symptom des Patienten nicht von der Auslegung darüber, d. h. von dem Verstehen eindeutig unterschieden werden. Folglich kann die Analyse des Analytikers sich letztendlich auch nicht aus dem Geltungsbereich der Universalität der Hermeneutik befreien.

In der Debatte mit Gadamer wollte Habermas die Möglichkeit der kritischen Reflexion dadurch begründen, in dem er dem umgangssprachlichen Verstehen die Theoriesprache gegenüberstellte. Er glaubte, dass die kritische Reflexion die Fähigkeit zur Tiefenanalyse hat, die in die Ebene der Theoriesprache gehört. Aber die Analyse, die Habermas versucht hat, war, obwohl sie wirklich eine tiefgreifende Analyse war, nicht dermassen überzeugend, dass man dadurch die Geschichtlichkeit des Verstehens überwinden könnte. Vom Standpunkt Gadamers aus, konnte die Habermas'sche Reflexion, die in die Ebene der Theoriesprache gehört, sich letztendlich nicht aus dem Bereich der generellen Sprache befreien. Die Habermas'sche Theoriesprache kann sich nicht von der Umgangssprache eindeutig unterscheiden, und das bedeutet, dass seiner kritischen Reflexion der Versuch misslingt, auf der Ebene der Theoriesprache das Verstehen zu analysieren. Infolgedessen offenbart sich die Tatsache, dass die Universalität der Hermeneutik nach wie vor gültig ist, und daraus kann man auch wie folgt schließen:

Das umgangssprachliche Verstehen ist die Grundlage der kritischen Reflexion, und demzufolge hat die kritische Reflexion keine andere Möglichkeit, als von dem Verstehen Gadamers auszugehen.

In der Gadamer–Habermas Debatte wirkte sich diese Tatsache auf die kritische Reflexion folgenscher aus, weil es offenbar wurde, dass die kritische Reflexion sich im Bereich des Vorurteils oder der Tradition bewegt, die ja ihr Gegenstand sind. Anders gesagt, wenn die Universalität der Hermeneutik gültig ist, ist die kritische Reflexion nur ein Vorgang oder eine Weise, durch die der Einfluss der Geschichte sich verwirklicht.

In der Debatte mit Gadamer hat die Habermas'sche kritische Reflexion also einen schweren Stand. Die Rolle der kritischen Reflexion sollte es nach Habermas sein, in der Ebene der Theoriesprache die Umgangssprache zu reflektieren. Damit man aber überhaupt die Umgangssprache reflektieren kann, muss man sich zunächst einmal von der Umgangssprache vollständig befreien können. Aber der Mensch als das Subjekt der Reflexion ist das umgangssprachliche Bewusstsein, und deswegen kann man sagen, dass die kritische Reflexion, die eine Tätigkeit des Bewusstseins des Menschen ist, eindeutig auf der Umgangssprache beruht. Infolgedessen, solange das Subjekt der kritischen Reflexion der Mensch ist, kann die kritische Reflexion nicht die Rolle spielen, die Habermas von ihr erwartet hatte. Kurz gesagt,

in der Universalität der Hermeneutik kann man kein Kriterium finden, durch das man die Theoriesprache, wie Habermas es erwartete, und die Umgangssprache, wie Gadamer sie auffasste, voneinander eindeutig unterscheiden kann.

Aus der Schlussfolgerung, dass die Psychoanalyse keine Ausnahme von der Universalität der Hermeneutik ist, kann Habermas zwei Schlüsse ziehen:

Sich der Ansicht Gadamers argumentativ stärker zu widersetzen,

oder

sie in seiner Theorie willig zu integrieren.

Jener würde bedeuten, ein besseres Gegenbeispiel als die Psychoanalyse zu suchen, und dieser, diesen Versuch grundlegend aufzugeben. Aber seinerseits war die Psychoanalyse das einzig angeführte Gegenbeispiel, und weil sein Versuch letztendlich

gescheitert ist, kann er nicht umhin, die Universalität der Hermeneutik in seiner Theorie zu akzeptieren. Er muss anerkennen, dass er keine theoretische Methodik mehr finden könnte, um von dem Bereich der Umgangssprache die kritische Reflexion zu trennen, und sie wieder an ihren alten Platz zurückzustellen. Anders ausgedrückt, kann er letztendlich nicht umhin, die kritische Reflexion selbst – d. h. ihre Fähigkeiten und Grenzen – in der Universalität der Hermeneutik neu zu bestimmen, und demzufolge muss die kritische Reflexion auch in einer neuen Form konstruiert werden, damit sie in der Universalität der Hermeneutik funktionieren könnte. Aber bedeutet das, dass Gadamer all seine Behauptungen aufrechterhalten kann?, und weiter, dass er die Habermas'schen Ansichten voll und ganz ignorieren darf? Wohl nicht, denn obwohl Habermas kein Gegenbeispiel für die Universalität der Hermeneutik fand, bleibt das Problem bestehen, das er zu Anfang dieser Debatte erwähnt hat:

Kann Gadamer die Möglichkeit gänzlich verleugnen, dass das Verstehen mit Ideologie in einem Zusammenhang steht? Wenn er es nicht könnte, ist es dann nicht so, dass er auf jeden Fall die kritische Reflexion in seiner Universalität der Hermeneutik akzeptieren müsste?

Was sich damit verändert hätte, ist, dass Habermas nicht mehr auf die bisherige Weise – d. h. ein direktes Gegenbeispiel zu suchen – die Universalität der Hermeneutik verleugnen kann. Wenn das nicht die Beendigung dieser Debatte bedeuten soll, so müssen Gadamer und Habermas ihre Erörterung weiter in der Richtung führen, dass man eine andere Möglichkeit der kritischen Reflexion sucht, die auf der Universalität der Hermeneutik basiert, oder die sie voraussetzt.

Wie vorher erwähnt, hatte die Hermeneutik Gadammers, im Großen und Ganzen, den Zweck, die Grundlage aller Wissenschaft zu bestimmen. Wegen ihres Charakters muss diese Grundlage der Ausgangspunkt aller Wissenschaft werden, und das Ergebnis der Hermeneutik Gadammers zeigt eindeutig, wo dieser Ausgangspunkt ist. Aber nur für Gadamer ist diese Grundlage paradoxerweise kein Ausgangspunkt sondern Endpunkt. (Und wurde das für die anderen Wissenschaften letztendlich zu einer Sackgasse?) Aus diesem Grund könnte sich keine Wissenschaft von hieraus mehr fortentwickeln. Anders gesagt, bestimmt sich der Mensch, der das Subjekt der Wissenschaft ist, an diesem

Endpunkt als die begrenzte Existenz, und demzufolge müssten alle Wissenschaften hier ohnmächtig ihre Grenzen anerkennen. Deswegen – wenn sie nicht die Ansicht Gadamer's wirksam widerlegen können – müssen sie von jetzt an diese wesentliche Begrenztheit zu ihrem Ausgangspunkt machen. Trotzdem, allgemein gesagt,

muss diese Begrenztheit für die Wissenschaften nicht Gegenstand der Anerkennung sondern eher zum Gegenstand der Überwindung werden?

Diese Frage steht mit dem Wesen der Wissenschaft in direktem Zusammenhang; wenn eine Wissenschaft von ihrer eigenen Begrenztheit ausgeht, welchen Sinn oder welchen Wert können wir dann noch von ihr erwarten? Dass diese Begrenztheit die Grundlage aller Wissenschaften werden soll, bedeutet letztendlich, die Grundlage aller Wissenschaft zu erschüttern. Und in diesem Sinne kann man sagen, dass Gadamer einerseits die Grundlage für alle Wissenschaften gefunden hat, und andererseits sie genau dort erschüttert hat.

In seiner Hermeneutik erklärt Gadamer die geistige Tätigkeit des Menschen in der Ebene des Verstehens, und demzufolge offenbart das Verstehen sich als das Sein des Menschen an sich. Das bedeutet, dass das Verstehen der wissenschaftlichen Methodik vorausgeht, d. h., dass es ihre Grundlage oder ihr Ausgangspunkt ist. Aber weil das Verstehen der wissenschaftlichen Methodik vorausgeht, kann es, eben aus diesem Grund, kein Gegenstand der Wissenschaft werden. Anders ausgedrückt, ist das Verstehen unser Sein an sich, und die Geschichtlichkeit dieses Seins ist unser Wesen. Wissenschaften können aber nicht zu diesem unserem Wesen zurückkehren, und sie können nur von ihm ausgehen. Aber diese Tatsache verursacht für Gadamer das folgende Problem:

Obwohl seine Hermeneutik für die anderen Wissenschaften eine Grundlage bildet, wird sie sich damit letztendlich aber von allen anderen Wissenschaften zwangsläufig isolieren.

Gadamer hat die Geschichtlichkeit des Verstehens als unser Wesen betrachtet, das ja wissenschaftlich unfassbar und unüberwindbar ist. Deswegen, selbst wenn wir versuchen, diese Geschichtlichkeit zu überwinden, und das Verstehen wissenschaftlich

zu reflektieren, steht diesem Versuch schon das unüberwindbare wesentliche Hindernis entgegen:

‘Vorurteil und Tradition’ wirken sich ebenfalls auf diesen Versuch aus.

Wenn die Isolation der Gadamer'schen Hermeneutik grundlegend durch Vorurteil und Tradition verursacht wird, muss Gadamer eine Methodik suchen, die sie mit den anderen Wissenschaften in Verbindung bringt, damit seine Hermeneutik sich aus dieser Isolation befreien kann. Aber was bedeutet das in Bezug auf die Gadamer-Habermas Debatte speziell, – oder auch ganz allgemein?

Das Vorurteil und die Tradition kann durch die Bestätigung ihrer Legitimation mit den anderen Wissenschaften verbunden werden, und diese Bestätigung – d. h. der Versuch dieser Bestätigung – wäre schon die Verbindung mit den anderen Wissenschaften.

Überdies entsteht das Verstehen immer aus einem bestimmten Einflussverhältnis, und deswegen kann seine Legitimation nur unter der Annahme gegeben sein, dass in diesem Einflussverhältnis keine Ideologie enthalten ist. (Und wäre eine Bestätigung dessen nicht genau die Rolle der kritischen Reflexion?) Trotzdem betont Gadamer nur den hermeneutischen Vorgriff, und behauptet einseitig die Legitimation des Vorurteils und der Tradition. Aber ist es in seiner Hermeneutik tatsächlich unmöglich, die Legitimation unmittelbar zu begründen? Infolgedessen bleibt Gadamer keine andere Möglichkeit, als in seiner Hermeneutik die kritische Reflexion zu akzeptieren, und das würde für ihn die einzige Möglichkeit darstellen, seine Hermeneutik aus der absoluten Isolation zu befreien, und sie der Habermas'schen beständigen – und gerechten – Kritik zu entziehen.

Am Ende dieser Debatte hat die Universalität der Hermeneutik sowohl bei Gadamer, der – zeitweise – die Oberhand gewann, als auch bei Habermas, der diese Tatsache akzeptieren musste, dieses schwierige Problem verursacht. Wenn man nur dieses Ergebnis betrachtet, bedeutet es insbesondere für Habermas, der die Möglichkeit der kritischen Reflexion behauptete, fast eine Niederlage:

selbst wenn Habermas irgendetwas auf irgendeine Weise erörtern würde, – wenn man nicht die kritische Reflexion und das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein voneinander trennen könnte, – würde das Ergebnis der kritischen Reflexion wieder der Geschichtlichkeit anheimfallen.

Aber es hat sich schon als eindeutige Tatsache erwiesen, dass diese Trennung unmöglich ist. Infolgedessen muss Habermas unbedingt in seiner Theorie auch die Universalität der Hermeneutik akzeptieren, und er muss selbst die Grenzen der kritischen Reflexion und der Theoriesprache neu definieren. Wenn Habermas sich trotzdem von der Universalität der Hermeneutik abgrenzen möchte – in der Tat hat er keinen anderen Weg, weil in der Universalität der Hermeneutik die Möglichkeit der Ideologie nach wie vor enthalten ist –, müsste er seine Theorie auf eine neue Grundlage stellen, die folgende Bedingung erfüllen könnte:

Der Gegenstand der kritischen Reflexion ist – nicht das Verstehen an sich sondern – irgendetwas, was auf das Verstehen Einfluss ausübt, oder das Einflussverhältnis zwischen den beiden. Und gleichzeitig muss der Gegenstand etwas sein, was durch unser Bewusstsein reflektiert werden kann, obwohl unser Bewusstsein das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein ist.

Wenn Habermas daran festhielte, das Verstehen – oder seine Geschichtlichkeit – weiterhin als Gegenstand der kritischen Reflexion zu betrachten, könnte er nicht umhin, bei jedem neuen Versuch zu scheitern. Grund dafür ist, dass die Geschichtlichkeit des Verstehens dem wissenschaftlichen System, d. h. der Methodik, vorausgeht, und dass die kritische Reflexion als ein wissenschaftliches System auf nichts anderem als auf dieser Geschichtlichkeit beruht. Deswegen, wenn Habermas nicht die Universalität der Hermeneutik grundsätzlich in seiner kritischen Reflexion akzeptieren würde, würde

seine kritische Reflexion sich auch letztendlich zwingend in der Universalität der Hermeneutik verlaufen.¹⁴⁸

In der bisherigen Erörterung ist die Universalität der Hermeneutik das eindeutige Ergebnis. Trotzdem kann dieses Ergebnis die Gadamer–Habermas Debatte nicht völlig beenden. Wie bereits darauf hingewiesen, stellt die Universalität der Hermeneutik Habermas vor eine neue Aufgabe, nämlich,

‘die Universalität der Hermeneutik auf seine Theorie anzuwenden’.

Im Gegensatz dazu hatte Gadamer die Aufgabe,

‘in seiner Universalität der Hermeneutik die kritische Reflexion zu akzeptieren’.

Sein Verstehensbegriff beruht eindeutig auf irgendeinem Einflussverhältnis, und demzufolge sollte er nicht die Möglichkeit ignorieren, dass in diesem Einflussverhältnis Ideologie enthalten sein kann. Aus diesem Grund kann er auf jeden Fall nicht umhin, in seiner Universalität der Hermeneutik die kritische Reflexion zu akzeptieren, sonst könnte das Verstehen als ein Vorgang betrachtet werden, in dem die Ideologie überliefert wird. Wenigstens wird durch die Definition des Verstehens an sich nicht konkret festgelegt, welchen Charakter dieses Einflussverhältnis hat. Infolgedessen hat Gadamer keine andere Möglichkeit, als dass er dem Habermas'schen Verlangen zustimmt, d. h. den Versuch unternimmt, das mit dem Verstehen zusammenhängende Einflussverhältnis zu reflektieren.

2) Die Möglichkeit der kritischen Reflexion

¹⁴⁸ Vgl. damit, was Habermas zu Gadamer gesagt hatte; Die Hermeneutik Gadamer's „verläuft sich ... jedoch nur, wenn sie die hermeneutische Erfahrung absolut setzt und die transzendierende Kraft der Reflexion nicht anerkennt, die auch in ihr arbeitet.“ Ebd., S. 52.

(1) Die Sprache als der Hauptstreitpunkt der Debatte

Die Geschichtlichkeit des Verstehens ist der Begriff, der den Inhalt der Hermeneutik Gadamer komprimiert enthält. Gadamer hat das Verstehen als unser Sein erfasst, und demzufolge offenbart sich die Geschichtlichkeit in seiner Hermeneutik als der wesentliche Charakter unseres Seins. Er hat die Geschichtlichkeit des Verstehens insbesondere mit dem Vorgang der Horizontverschmelzung erklärt; die Horizontverschmelzung ist der Vorgang, in dem der Gegenwartshorizont auf einen neuen Horizont trifft und die beiden Horizonte miteinander verschmelzen. In dem Gegenwartshorizont ist die vergangene Geschichte enthalten, und deswegen kann das neue Verstehen nicht umhin, auf der Grundlage einer vergangenen Geschichte zu beruhen. In diesem Sinne ist das Verstehen der Vorgang, in dem die vergangene Geschichte überliefert wird. Infolgedessen,

solange der Mensch das verstehende Sein ist, kann man sagen, dass er das Sein der Geschichtlichkeit ist, das die vergangene Geschichte erfährt.

Wenn wir aber das Sein der Geschichtlichkeit sind, ist unser Bewusstsein immer das Bewusstsein, das unter den Einfluss der Geschichte geraten ist, d. h. 'das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein'. Anders gesagt, ist die ganze geistige Tätigkeit des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins das Verstehen, und deswegen kann man daraus schlussfolgern, dass die Erkenntnis oder die Reflexion usw., ohne Ausnahme, in den Bereich des Verstehens gehören, solange sie die geistige Tätigkeit des Menschen sind. In dieser Ansicht Gadamer sind zwei Annahmen enthalten, und diese Annahmen kann man als die wissenschaftliche Meinungsverschiedenheit zwischen Gadamer und Habermas betrachten:

Erstens, das Verstehen (oder sein Vorgang) ist das Ereignis, das man nur in der Ebene der persönlichen Erfahrung erklären kann.

Zweitens, die Geschichtlichkeit des Verstehens ist der Begriff, den man unter dem Gesichtspunkt des – zeitlich – „vertikalen“ Einflussverhältnisses erklären muss.

Nach Ansicht Gadammers ist das Verstehen das Ereignis, das sich immer nur dem Individuum ereignet, und das Individuum ist das Sein, das dieses Ereignis erfährt, d. h. das verstehende Sein. Wenn das Verstehen, d. h. der Mensch – als das Individuum – nicht existieren würde, würde es nichts geben, was „verstanden werden kann“, und in diesem Sinne ist das Sein des Menschen das einzige Kriterium, das den grundlegenden Charakter dessen, was verstanden werden kann, bestimmt. Aber das bedeutet nicht, dass die Entstehung des Verstehens ins Belieben des Individuums gestellt wäre. Wenn das Verstehen das Sein des Menschen ist, stellt es auch die Seinsweise des Menschen dar. Deswegen gehört das Verstehen schon in eine Ebene, die keine Wahlmöglichkeit mehr bietet. Das Sein des Menschen geht allem, was er wählen kann, voraus, und solange der Mensch so existiert, wird einfach das von ihm verstanden, was verstanden werden kann. Das ist genau der letztendliche Schluss der Hermeneutik Gadammers, und dieser Schluss zeigt klar die Tatsache, dass die Hermeneutik Gadammers auf der Ontologie beruht. Und in der Erklärung über das Verstehen existiert der Mensch nicht als Plural sondern immer nur als Singular, d. h. als das Individuum. Anders ausgedrückt, ist das Verstehen nicht unser Verstehen. Das Verstehen ist immer nur ‘mein’ Verstehen, und deswegen, falls Gadamer mit dem Verstehen zusammenhängend ‘wir’ erwähnt, bedeutet das einfach ‘wir’ als eine Menge von ‘ich’s. Infolgedessen, solange in seiner Hermeneutik das Verstehen mit dem Sein in Zusammenhang steht, kann man sagen, dass es eigentlich das Sein des Individuums bedeutet.

Der von Gadamer geprägte Begriff ‘Horizontverschmelzung’ zeigt den Entstehungsvorgang des Verstehens, und daraus kann sein Begriff ‘Geschichtlichkeit’ auch klar erklärt werden. Im Vorgang des Verstehens spielt der Gegenwartshorizont die Rolle des Vorurteils, und deswegen wird es der Ausgangspunkt des neuen Verstehens. Dass das Verstehens immer von dem Vorurteil ausgeht, daraus kann man folgern, dass das Verstehen und die Vergangenheit in der Hermeneutik Gadammers miteinander in einem engen Zusammenhang stehen. Das heißt, dass das Verstehen der Vorgang ist, in dem die Vergangenheit überliefert wird, und aus diesem Grund wird das Verstehen natürlich die Geschichtlichkeit beinhalten. Anders gesagt, ‘Wir selbst’, nämlich unser

Bewusstsein, ist das Verstehen, und selbstverständlich steht es immer unter dem Einfluss der Vergangenheit, d. h. der Geschichte. Weil dieser Einfluss von einem zeitlichen Ablauf bedingt wird, können wir selbst auf keinem Fall diese Einflussrichtung verändern. Dieser Einfluss wirkt universal in vertikaler Richtung, d. h. von der Vergangenheit in die Gegenwart, und in dieselbe Richtung weiter fortschreitend wird die Gegenwart auf die Zukunft Einfluss ausüben. Dieses Einflussverhältnis zeigt die Tatsache, dass das Bewusstsein des Menschen die Geschichtlichkeit beinhaltet, nämlich dass es das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein und gleichzeitig das hermeneutische Bewusstsein ist. Und solange das Bewusstsein des Menschen das hermeneutische Bewusstsein ist, kann man sagen, dass das Verstehen die Geschichtlichkeit, d. h. 'die hermeneutische Kontinuität' hat.

Im Vergleich zu Gadamer sieht Habermas den Verstehensbegriff unter einem ganz anderen Gesichtspunkt. Während Gadamer in seiner Hermeneutik versucht, den Charakter des Verstehens an sich aufzuklären, ist es zuvorderst das Habermas'sche Interesse, die mannigfaltigen sozialen Verhältnisse zu offenbaren, die auf das Verstehen Einfluss ausüben. Das heißt, wenn Gadamer das Verstehen von Grund auf in der Ebene des Individuums erörtert, wird im Gegensatz dazu der Verstehensbegriff bei Habermas in den „Rahmen sozialer Lebenswelten“ gestellt.¹⁴⁹; Für Habermas ist die Gesellschaft der Ort, wo die Individuen aufeinander Einfluss ausüben, d. h. der Ort der „Interaktion“. Deswegen ist die soziale Interaktion für ihn ein sehr wichtiger Faktor, der – ebenso wie die Geschichtlichkeit des Verstehens – den Charakter des Verstehens bestimmt. Wenn die Hermeneutik Gadamer die Geschichtlichkeit des Verstehens, d. h. ein – zeitlich – vertikales Einflussverhältnis annimmt, dann kann man folgern, dass Habermas von dem folgenden Standpunkt ausgeht:

Der Charakter des Verstehens muss unter dem – räumlich – „horizontalen“ Einflussverhältnis, d. h. unter dem „intersubjektiven“ Einflussverhältnis, erklärt werden.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Habermas, EI, S. 212.

¹⁵⁰ s. Ebd., S. 199.

Gadamer erklärt den Charakter des Verstehens unter dem Gesichtspunkt des vertikalen Einflussverhältnisses, aber im Gegensatz dazu nähert Habermas sich dem Charakter des Verstehens unter dem Gesichtspunkt eines horizontalen Einflussverhältnisses. Die beiden Philosophen erfassen den Verstehensbegriff also von verschiedenen Standpunkten ausgehend. Deswegen war es unausbleiblich, dass die beiden Auffassungen über einen bestimmten Gegenstand, der mit dem Verstehensbegriff zusammenhängt, in einem Gegensatz gerieten. Dieser Gegenstand war nichts anderes als 'die Sprache', und aus diesem Grund kann man sagen, dass die Sprache der Gegenstand ist, der zum zentralen Streitpunkt in der Gadamer-Habermas Debatte wurde.

In der Hermeneutik Gadamers ist die Sprache der allumfassende Begriff. Gadamer hat die Sprache als das Verstehen an sich betrachtet, und aus diesem Grund kann man seine Erwähnung über den Charakter der Sprache unverändert auf das Verstehen anwenden. Zum Beispiel, wenn Gadamer über 'die Geschichtlichkeit der Sprache' spricht, kann man das damit gleichsetzen, dass er die Geschichtlichkeit des Verstehens behauptet; und wenn er über 'die sprachliche Überlieferung' spricht, damit, dass er den Charakter des Verstehens als die Überlieferung bestimmt; und wenn er über 'die sprachliche Erfahrung' spricht, damit, dass er das Verstehen in der Ebene der sprachlichen Erfahrung, d. h. in der Ebene der hermeneutischen Erfahrung erklärt. Er erhellt diesen Charakter der Sprache – d. h. den Charakter des Verstehens – insbesondere durch den 'Spielbegriff'.¹⁵¹ Die folgende Erwähnung Gadamers zeigt deutlich, welchen Sinn die Sprache als die hermeneutische Erfahrung – d. h. als das Verstehen – in der Hermeneutik Gadamers hat:

„Die Seinsweise des Spieles lässt nicht zu, dass sich der Spielende zu dem Spiel wie zu einem Gegenstande verhält. Der Spielende weiß wohl, was Spiel ist, und dass, was er tut, >nur ein Spiel< ist, aber er weiß nicht, was er da >weiß<.“¹⁵²

¹⁵¹ Ursprünglich wollte Gadamer mit dem Spielbegriff die Teilnahme an der 'Wahrheit' und die Erfahrung darüber erklären. Aus diesem Grund hat der Spielbegriff für ihn die wichtige Funktion, seinen Wahrheitsbegriff zu erläutern, und auf die „Sachlage“ gerecht hinzuweisen, die die Erkenntnistheorie in der Aufklärung verpasst hat. s. Gadamer, WM, S. 107.

¹⁵² Ebd., S. 108.

„Spiel ist auch dort, ja eigentlich dort, wo kein Fürsichsein der Subjektivität den thematischen Horizont begrenzt und wo es keine Subjekte gibt, die sich spielend verhalten.“¹⁵³

„Das Subjekt des Spieles sind nicht die Spieler, sondern das Spiel kommt durch die Spielenden lediglich zur Darstellung.“¹⁵⁴

„Die Bewegung, die Spiel ist, hat kein Ziel, in dem sie endet, sondern erneuert sich in beständiger Wiederholung. [...] Die Spielbewegung als solche ist gleichsam ohne Substrat. Es ist das Spiel, das gespielt wird oder sich abspielt – es ist kein Subjekt dabei festgehalten, das da spielt. Das Spiel ist Vollzug der Bewegung als solcher.“¹⁵⁵

Der grundsätzliche Charakter des Spiels, der sich hier offenbart, ist

*„der Primat des Spieles gegenüber dem Bewusstsein des Spielenden.“*¹⁵⁶

Das Spiel ist unabhängig, insbesondere auch von dem Bewusstsein des Spielenden, d. h. von seiner subjektiven Absicht. Das Spiel „lässt den Spieler gleichsam in sich aufgehen“, und der Spielende nimmt einfach so daran teil, wie das Spiel ihn führt.¹⁵⁷ In diesem Sinne kann man sagen, dass das Spiel selbst das Subjekt des Spiels ist, und die Teilnahme an dem Spiel trennt das Spiel vollends von der Kenntnis des Spielenden, d. h. von der Anwendung dieser Kenntnis. Das liegt daran, dass der Spielende, während der Teilnahme an dem Spiel, nur dieses Spiel erfahren kann. Anders ausgedrückt, das Spiel zu erfahren, ist alles, was er tun kann, während er an dem Spiel teilnimmt. Wenn er wirklich an dem Spiel teilnimmt, kann er auch nicht seine Kenntnis, die sich außerhalb des Spieles befindet, in das Spiel bringen und sie darauf anwenden. Infolgedessen, solange das Spiel mit dem Sinn der Teilnahme und Erfahrung des Spielenden verbunden

¹⁵³ Ebd.

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Ebd., S. 109.

¹⁵⁶ Ebd., S. 110.

¹⁵⁷ Ebd.

ist, kann der Spielende nichts, was mit dem Spiel in Zusammenhang steht, bestimmen, und das Spiel offenbart sich ihm nur als das Ergebnis seiner Teilnahme.¹⁵⁸ Dass das Spiel selbst sich erst durch den Spielenden darstellt, das bedeutet andererseits, dass es keine Teilnehmer an dem Spiel mehr gibt, wenn das Spiel sich nicht selbst darstellt. Falls es keine Teilnehmer gibt, kann das Spiel auf niemanden einen Einfluss ausüben. (Wenn Gadamer sagt, „das Spielbewegung als solche gleichsam ohne Substrat“ sei, bedeutet das eben dieses.) Wenn es aber ein Spiel gäbe, das auf keinem Fall beendet werden könnte, und an dem eine Teilnahme absolut unumgänglich wäre, würde der Charakter des Spiels, wie Gadamer meint, die daran Teilnehmenden immer – d. h. universal – begrenzen. Gadamer denkt, dass das auch auf die Sprache zutrifft. Nach seiner Ansicht

können wir uns überhaupt nicht von der Sprache befreien, und deswegen kann die sprachliche Erfahrung auch bei uns niemals aufhören. In diesem Sinne ist sie universal, und infolgedessen können wir uns weder der Sprache an sich bewusst sein, noch sie als einen Gegenstand reflektieren.

Während Gadamer die Sprache in der Ebene der Ontologie erörtert, liegt es – zumal in der Debatte mit Gadamer – im Interesse von Habermas, die Interaktion zwischen der Sprache und den außersprachlichen Faktoren in der Ebene der Gesellschaftstheorie zu erklären. Und, wie vorher erwähnt, ist die Sprache nichts anderes als der Punkt, wo

¹⁵⁸ Dass der Spielende das Spiel beginnt oder aufhört – d. h. beendet –, das könnte selbstverständlich danach aussehen, dass der Spielende als das Subjekt das Spiel beliebig kontrollieren könnte. Aber ohne Rücksicht darauf, wer der Spielende ist, kann das Spiel sich darstellen, und deswegen kann man folgern, dass das Spiel dem Spielenden vorausgeht. (In diesem Sinne sagte Gadamer, „*Alles Spielen ist ein Gespieltwerden.*“) Selbst wenn der Spielende ein Spiel beginnt oder beendet, kann die Existenz des Spieles nicht von ihm abhängig sein. Umgekehrt ist die Teilnahme an dem Spiel das Einzige, was der Spielende beim Spiel tun kann, und der Spielende ist nur eine Bedingung, damit das Spiel sich durch ihn darstellt, anders ausgedrückt, damit das Spiel sich als eine Darstellung offenbart. Die Prominenz des Spielbegriffes „besteht eben darin, dass das Spiel über den Spielenden Herr wird. Auch wenn es sich um Spiele handelt, in denen man selbstgestellte Aufgaben zu erfüllen sucht, [...] Wer so versucht, ist in Wahrheit der Versuchte.“ Ebd., S. 112.

diese voneinander abweichenden Gesichtspunkte, nämlich 'die Geschichtlichkeit des Verstehens' Gadammers und 'die kritische Reflexion' Habermas', miteinander kollidieren. Wenn es das grundlegende Habermas'sche Ziel in der Debatte mit Gadamer ist, das Vorurteil und die Tradition zu reflektieren, so kann man es unmittelbar damit gleichsetzen, die Sprache in der Ebene der Gesellschaftstheorie zu erörtern, d. h. auf der Ebene des Einflussverhältnisses mit den außersprachlichen Faktoren. Wenn man also die Sprache auf der Position der Meta-theorie, d. h. auf der Position der Theoriesprache behandeln könnte, könnten das Vorurteil und die Tradition auch zusammen mit der Sprache reflektiert werden. Nach Habermas besteht zwischen Sprache und Gesellschaft folgendes Einflussverhältnis:

„soziales Handeln konstituiert sich allein in umgangssprachlicher Kommunikation“, und Sprache ist auch „abhängig von gesellschaftlichen Prozessen“.¹⁵⁹

„Sprache ist [...] ein Medium von Herrschaft und sozialer Macht. Sie dient der Legitimation von Beziehung organisierter Gewalt.“ Deswegen, „Durch sie geht der faktische Zwang [...] in die Gesellschaft ein.“¹⁶⁰

„Eine Veränderung der Produktionsweise“, die in der Gesellschaft geschieht, „zieht eine Umstrukturierung des sprachlichen Weltbildes“ nach sich.¹⁶¹

Auf diese Weise, denkt Habermas, übt die Sprache auf die Gesellschaft einen bestimmten Einfluss aus, und gleichzeitig gerät sie auch unter einen bestimmten Einfluss der Gesellschaft. Zum Beispiel stehen „Arbeit und Herrschaft“ und „Sprache“ für Habermas in einem objektiven Zusammenhang, aus dem heraus man soziale Handlungen begreifen kann.¹⁶² Erst unter diesem sozialen Zusammenhang kann die Sprache, die eine dieser sozialen Bedingungen ist, zur Welterfahrung werden. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, kann man sagen, dass 'Arbeit und Herrschaft' die

¹⁵⁹ Habermas, >Zu Gadammers Wahrheit und Methode< (in HI), S. 52.

¹⁶⁰ Ebd., S. 52, 54.

¹⁶¹ Ebd., S. 53.

¹⁶² s. Ebd., S. 54.

außersprachliche Bedingung ist, die – zusammen mit der Sprache – das soziale Einflussverhältnis bildet.

Wenn Ideologie – zum Beispiel, wie Herrschaft, Macht, Zwang usw. – Gegenstand der kritischen Reflexion ist, dann muss die Sprache auch zum Gegenstand der kritischen Reflexion werden. Das liegt dann daran, dass die Sprache, wenn die Habermas'sche Behauptung über das Verhältnis zwischen der Sprache und der Gesellschaft richtig wäre, immer die Möglichkeit beinhaltet, dass sie ein Medium der Ideologie ist. Folglich würde die Hermeneutik Gadammers auch letztendlich „in Ideologiekritik“ übergehen.¹⁶³ Die Position Gadammers würde sehr geschwächt werden für den Fall, dass sich die Debatte hauptsächlich auf den Gesellschaftsbegriff verlagern würde; Arbeit und Herrschaft üben eindeutig auf die Sprache einen Einfluss aus. Aber Gadamer bedenkt in seiner Hermeneutik keine dieser außersprachlichen Faktoren. Konkreter gesagt, klammert Gadamer die Möglichkeit aus seiner Hermeneutik völlig aus, dass diese Faktoren auf die Sprache einwirken, und dass diese Einwirkung kritisch reflektiert werden kann. Das sieht, wie Gadamer selbst schon bekannt hat, in der Tat nicht nur „zu skizzenhaft und einseitig“ sondern auch zu irrational aus.¹⁶⁴ Und natürlich kann auch er nicht negieren, dass Arbeit und Herrschaft auf das Verstehen einwirken. Darauf antwortet er aber nur wie folgt:

Trotzdem, „gilt der Satz: >>Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.<<“¹⁶⁵

Gadamer negiert nicht die Möglichkeit, dass außersprachliche Faktoren auf das Verstehen einwirken. Er behauptet nur, dass das Sein, das in dem Verhältnis zu unserem Verstehen irgendeinen Sinn haben kann, – ohne Ausnahme! – die Sprache ist. Das gilt dann auch in Bezug auf Arbeit und Herrschaft. Nach Gadamer gibt es

„keine gesellschaftliche Wirklichkeit mit allen ihren Zwängen [...], die sich nicht ihrerseits wieder in einem sprachlich artikulierten Bewusstsein zur Darstellung bringt.“¹⁶⁶

¹⁶³ Vgl. Ebd., S. 53.

¹⁶⁴ Gadamer, Rhetorik, Hermeneutik, und Ideologiekritik (in HI), S. 71.

¹⁶⁵ Ebd., u. s. Gadamer, WM, S. 478.

Aus Gadammers Sicht, ist es nicht so, dass Arbeit und Herrschaft eine außersprachliche Wirklichkeit wären, die wir durch die Vermittlung der Sprache als Wirklichkeit anerkennen könnten. Sie sind die Sprache, und deswegen, sind sie schon „die Auslegung und Auslebung dessen, was es mit uns ist, [...] wie in allem anderen, das unsere Welt ausmacht.“¹⁶⁷ Anders gesagt, dass wir sie als eine Wirklichkeit anerkennen, das beruht auf der Tatsache, dass wir sie verstanden haben, und, wenn wir sie verstanden haben, so sind sie ohne Ausnahme ‘Sprache’. Es sei nochmals betont;

Wir verstehen nicht durch die Sprache, sondern unser Verstehen selbst ist die Sprache.

Infolgedessen könnte Gadamer auf Grund dieses Charakters der Sprache auf die Frage:

Kann man die kritische Reflexion, das Vermögen, Vorwandhaftes zu durchschauen und falsche Anmassungen zu entlarven, auf das Verstehen anwenden?¹⁶⁸

wie folgt antworten:

Nein, denn die kritische Reflexion hat nicht dieses Vermögen, weil das Verstehen die Sprache ist, und solange die Sprache an sich nicht reflektiert werden kann, kann das Verstehen auch nicht reflektiert werden.

(2) Die Kraft, die die Praxis des Verstehens modifiziert.

Gadamer sieht es als Aufgabe seiner Hermeneutik an,

¹⁶⁶ Gadamer, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik (in HI), S. 76.

¹⁶⁷ Ebd., S. 72.

¹⁶⁸ Vgl. Ebd., S. 72.

„die hermeneutische Dimension in ihrer vollen Reichweite aufzuschließen und ihre grundlegende Bedeutung für unser gesamtes Weltverständnis zu Geltung zu bringen“.

In diesem unserem Weltverständnis sind das Individuum und die Gesellschaft, die Erfahrung des Einzelnen und die gesellschaftliche Manipulation, die Tradition und die Reflexion, und so weiter alle enthalten.¹⁶⁹ Die wissenschaftliche Theorie macht auch keine Ausnahme von diesem Weltverständnis:

Die wissenschaftliche Theorie beruht auch auf der Welterfahrung des einzelnen Forschers, und diese Welterfahrung fällt eindeutig in den Geltungsbereich der Hermeneutik Gadammers.

Solange die wissenschaftliche Theorie in den Bereich seiner Hermeneutik gehört, ist sie eine sprachliche Welterfahrung, und daraus verdeutlicht sich die Tatsache, dass die Sprache aller wissenschaftlichen Theorie vorausgeht.¹⁷⁰ Deswegen, auch wenn die Sprache an sich in der Wissenschaft als ein Gegenstand betrachtet wird, ist die Sprachforschung auch letztendlich nur in dem Bereich der sprachlichen Welterfahrung möglich, und ist vollends auf ihn angewiesen. Wenn man diesen von der Sprache abhängigen Charakter – für das Subjekt der Wissenschaft steht dieser Charakter mit seinem Wesen in Zusammenhang – als „Sprachlichkeit“ bestimmt, geht die Sprachlichkeit allem voraus, was man als den Gebrauch der Sprache betrachten kann, konkreter gesagt, was mit der Sprachgebrauchsregel – d. h. mit der Theorie – zusammenhängt.¹⁷¹ Infolgedessen, vom Standpunkt Gadammers aus, soll die theoretische

¹⁶⁹ Vgl. Ebd., S. 57.

¹⁷⁰ Im Vergleich mit der Sprache, kann die wissenschaftliche Theorie, nach Gadamer, bestenfalls später nur fragen, „warum“? Ebd., S. 60.

¹⁷¹ Zum Beispiel, nach Gadamer, ist Rhetorik eine natürliche Fähigkeit. Deswegen ist Rhetorik offenbar nicht direkt von der Theorie abhängig. (Auf Grund dieser Tatsache behauptet Gadamer, dass die Sprache aller Wissenschaft vorausgeht.) Und wenn die Hermeneutik – insbesondere die Hermeneutik Gadammers – die Wissenschaft ist, die die Sprachlichkeit behandelt, ist die Forschung über die Sprachgebrauchsregel oder über die damit zusammenhängende Theorie keine eigentliche Aufgabe der Hermeneutik. s. Ebd.

Erklärung über die Sprache nicht mit dem Versuch verbunden werden, die Sprachlichkeit an sich zu negieren, oder sie zu überwinden.

In der Hermeneutik Gadammers hat die Sprache hier den folgenden Sinn:

Die Sprache ist das Verstehen an sich, und das Verstehen ist nichts anderes als unser Sein.

Deswegen bestimmt die Sprache den Charakter unseres Verstehens, und darüber hinaus bestimmt sie den Charakter unseres Seins. Wenn unserem Sein nichts vorausgeht, ist die Sprache also bei uns der ursprünglichste Begriff, und in diesem Sinne der allumfassendste Begriff. Im Gegensatz dazu sieht Habermas die Sprache nicht als etwas an, was allumfassend oder autonom wäre. Er betrachtet die Sprache als einen Faktor des sozialen Einflussverhältnisses. Nach seiner Ansicht gehört 'Arbeit und Herrschaft' – zusammen mit der Sprache – zu diesen Faktoren, und so gesehen sind sie die außersprachlichen Faktoren, die das soziale Einflussverhältnis bilden. In einer Gesellschaft ist die Sprache von den außersprachlichen Faktoren nicht völlig unabhängig, und deswegen kann unser Verstehen auch nicht umhin, unter den Einfluss dieser Faktoren zu geraten. Das bedeutet, dass der Charakter der Sprache durch diese Faktoren – nämlich in diesem sozialen Einflussverhältnis – bestimmt wird.¹⁷² Vom Habermas'schen Standpunkt aus betrachtet, betrachtet Gadamer die Sprache zu einseitig, und deswegen konnte er nicht umhin, zu einem voreiligen Urteil zu gelangen. Um sich von seinem Irrtum zu befreien, sollte er die Sprache unbedingt im Verhältnis mit den außersprachlichen Faktoren auffassen, und dementsprechend müsste sich auch sein Verstehensbegriff verändern.

Gadamer kann nicht die Tatsache leugnen, dass das Verstehen unter dem Einfluss der außersprachlichen Faktoren steht. Und wenn diese außersprachlichen Faktoren zumal, wie Habermas behauptet, 'Arbeit und Herrschaft' sind, bedeutet das, dass Gadamer nicht die Möglichkeit ausschließen kann, dass die Sprache ein Medium der Ideologie

¹⁷² Bei Habermas wird das auf die folgende Weise dargestellt: Der Mensch lebt in der „sprachlich strukturierten Gemeinschaft“, in der „*individuierte Einzelne kommunizieren*“. Habermas, EI, S. 198.

wird.¹⁷³ Trotzdem, kann man in seiner Hermeneutik keinen Hinweis darauf finden, dass er diese Gefahr sieht oder sie zu überwinden sucht. Im Gegensatz dazu geht Habermas von der Tatsache aus, dass wir das Vermögen der kritischen Reflexion haben. Die Existenz der außersprachlichen Faktoren einerseits, und der Versuch, die darin gegebenenfalls enthaltene Ideologie zu überwinden, das könnte der Anlass werden, die Habermas'sche Ansicht von der Gadamer's' eindeutig zu unterscheiden. Trotzdem hat Habermas keine andere Möglichkeit, als anzuerkennen, dass die kritische Reflexion durch das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein ausgeübt wird, und sich deswegen nicht von dem universalen Bereich des Verstehens befreien kann. Auf diese Weise gereichen die Ansichten Gadamer's und Habermas', wenn man sie miteinander vergleicht, sowohl zum Vorteil als auch zum Nachteil des jeweils anderen. Wenn die Debatte im allgemeinen so geführt wird, dass die Teilnehmer nur die Vorteile ihrer eigenen Positionen betonen, und die Nachteile der Gegenseite angreifen, dann kann man sagen, dass, im Fall der Gadamer-Habermas Debatte, die Vorteile der beiden Positionen mit ihren Nachteilen sehr tief verbunden sind. Deswegen wird es schwierig ein eindeutiges Ergebnis aus dieser Debatte zu definieren. Selbstverständlich konnte mit der Psychoanalyse im Verlauf dieser Debatte nicht die Gültigkeit der Hermeneutik Gadamer's erschüttert werden, und demzufolge kann man sagen, dass sie nach wie vor gültig ist. Aber wie vorher schon erwähnt, solange man das nicht als das Ende dieser Debatte ansieht, kann man damit die Probleme auch nicht lösen, die aus ihren ursprünglichen Ansichten erwachsen. Infolgedessen, wenn Gadamer und Habermas eine zufriedenstellende Einigung erreichen wollen, bleibt ihnen kein anderer Weg, als die starken Argumente der Gegenseite zu akzeptieren, und dadurch ihre eigene Position zu untermauern. Also:

Gadamer muss in seiner Hermeneutik die Möglichkeit der kritischen Reflexion akzeptieren, und Habermas muss die Tatsache anerkennen, dass die kritische Reflexion nur in der Universalität der Hermeneutik funktionieren kann.

¹⁷³ Nach Gadamer: „Dass eine derart auf Idealismus reduzierte philosophische Hermeneutik der kritischen Ergänzung bedürfte, würde auch ich zugeben“ Gadamer, Replik (in HI), S. 301.

Dass Gadamer und Habermas die Argumente der jeweiligen Gegenseite akzeptieren, bedeutet, dass sie sich über den ursächlichen Streitpunkt der Debatte einig sind, nämlich, dass sie letztendlich die Universalität der Hermeneutik und die Möglichkeit der kritischen Reflexion anerkennen könnten. Aber wenn man ihre Argumente im Detail prüft, ist daraus zu ersehen, dass sie Anlass dafür bieten können, dass Gadamer und Habermas miteinander Übereinkunft erzielen können. Zum Beispiel, obwohl Gadamer die Universalität der Hermeneutik behauptet, negiert er nicht die Tatsache, dass die außersprachlichen Faktoren auf die Sprache Einfluss ausüben.¹⁷⁴ Nur behauptet er, dass diese Tatsache nicht der Anlass dafür werden kann, die Universalität der Hermeneutik an sich zu widerlegen. Und es ist auch nicht so, dass Habermas die 'Unvermeidlichkeit des hermeneutischen Vorgriffs' völlig negiert oder leugnet. Er weist nur darauf hin, dass Gadamer in seiner Hermeneutik unbedingt die Möglichkeit berücksichtigen sollte, dass die außersprachlichen Faktoren auf die Sprache einen negativen Einfluss ausüben.¹⁷⁵ Auf diese Weise kann man sagen, dass die beiden Philosophen in der Tat schon bereit sind, die gegensätzlichen Ansichten zu akzeptieren. Hier geht es nur um die Frage:

¹⁷⁴ s. Gadamer, Rhetorik, Hermeneutik, und Ideologiekritik (in HI), S. 71.

¹⁷⁵ Zum Beispiel, geht für ihn das 'Interesse' der 'Erkenntnis' voraus, und sein 'praktisches Interesse' steht mit dem Verstehensbegriff Gadamers in engem Zusammenhang. Konkret gesagt, teilt Habermas in seinem Werke 'Erkenntnis und Interesse' den Interessenbereich der 'Menschengattung' in drei Teile ein, und behauptet, dass jedes Interesse auf die voneinander abweichenden drei Erkenntnisbereiche – d. h. auf die drei Wissenschaftsbereiche – einwirkt; 'das technische Interesse' auf die empirisch-analytische Erkenntnis – d. h. auf den Naturwissenschaftsbereich –, und 'das praktische Interesse' auf die hermeneutische Erkenntnis – d. h. auf den Geisteswissenschaftsbereich. Und 'das emanzipatorische Interesse' wirkt auf die kritische Gesellschaftstheorie ein, die die Rolle der Kritik an diesen zwei Wissenschaftsbereichen übernimmt. Aber beim emanzipatorischen Interesse zeigen sich bei Gadamer und Habermas sehr eindeutige Auffassungsunterschiede. Während Gadamer bei seinem Verstehensbegriff die Teilnahme und Erfahrung betont, unterstreicht Habermas bei seinem emanzipatorischen Interesse die Verfremdung und Reflexion. Infolgedessen kann man sagen, dass im Vergleich mit den anderen Interessen das emanzipatorische Interesse „einen abgeleiteten Status“ hat, und dass es in diesem Sinne – insbesondere für Gadamer – mit der Möglichkeit der 'Meta-Theorie' verbunden ist. s. Habermas, EI, S. 393 – 400.

In welchen Punkt und auf welche Weise lenken sie ein?

Oberflächlich gesehen, scheint es sehr schwierig, dass die 'Universalität der Hermeneutik' und die 'kritische Reflexion' jeweils bei der Gegenseite Anerkennung finden. Und weil die Ansichten Gadammers und Habermas' theoretisch gut fundiert sind, ist es unwahrscheinlich, dass in der Debatte eine Seite leicht obsiegen könnte. Obwohl ihre Argumente in der Tat gut fundiert sind – und somit auch sehr stark –, können sie dennoch nicht die Standpunkte der Gegenseite erschüttern; sie fahren nur fort zu bestehen und sich gegenseitig zu widersprechen. Um die Debatte zu beenden und zu einem Endergebnis kommen zu können, wäre Voraussetzung, dass Gadamer und Habermas ihre jeweils gegensätzlichen Standpunkt einander annähern. Anders gesagt, wäre es der Versuch, die Geschichtlichkeit des Verstehens und die kritische Reflexion reibungslos miteinander koexistieren zu lassen. Trotzdem müsste dieser Versuch aber damit beginnen, dass Habermas zuvor die Behauptung Gadammers von der Universalität der Hermeneutik akzeptiert. Grund dafür ist, dass sie die sicherste Grundlage bildet, die von beiden anerkannt wird; obwohl Habermas behauptet, dass die Psychoanalyse das einzige Gegenbeispiel dafür ist, kann er nicht umhin, zuzugeben, dass seine Behauptung falsch war. Er muss einsehen, dass seine Behauptung das umgangssprachliche Verstehen und die Geschichtlichkeit des Verstehens nicht erschüttern kann, und nur aus dieser Sichtweite heraus müsste er eine Kritik in der Ebene der Theoriesprache – das ist die kritische Reflexion – versuchen.

Dass der Einfluss der Vergangenheit auf unser Bewusstsein einseitig ist, hat Gadamer durch den Begriff 'die Geschichtlichkeit des Verstehens' erklärt. Wie schon mehrmals erwähnt, sind wir das verstehende Sein, d. h. das Verstehen, und das Sein, das die Tradition erfährt. Und solange das Verstehen in der Ebene unseres Seins erklärt wird, wird die Vergangenheit als die Tradition eine sehr positive Rolle spielen. Weil der Einfluss der Vergangenheit auf unser Bewusstsein aber einseitig ist, bietet er für Habermas nichts anderes als einen Anlass für Ideologie. Demzufolge wird es zu seiner Hauptaufgabe, die Tradition kritisch zu reflektieren. Aber solange das Verstehen mit unserem Sein in Zusammenhang steht, und solange das Subjekt der kritischen Reflexion 'wir' ist, kann die kritische Reflexion nicht umhin, in den Bereich des Verstehens zu gehören. Jedesmal, wenn also Habermas zur kritischen Reflexion ansetzt, wird er sich der folgenden Frage Gadammers gegenübersehen:

Wenn die kritische Reflexion nicht die hermeneutische Grenze überwinden kann, wie kann sie denn dann die Tradition an sich reflektieren?

Habermas versucht auch nicht, die Tradition unmittelbar zu reflektieren. Er weiss auch um die Tatsache, dass das Subjekt der kritischen Reflexion das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein ist. Deswegen konfrontiert er sich nicht direkt mit der Frage, wie wir die Tradition an sich reflektieren – oder anders ausgedrückt, wie wir die kritische Reflexion auf das Verstehen anwenden können. Vielmehr geht er von der Tatsache aus, dass „die Praxis des Verstehens modifiziert“ wird.¹⁷⁶ Und darin versucht er, die Ursache dafür zu finden, d. h. was die Praxis des Verstehens modifiziert. Er denkt, dass „das historische Bewusstsein“ sie modifiziert. Nach ihm,

wird die Tradition „durch das Aufkommen des historischen Bewusstseins“ gebrochen, und der „Traditionsbruch“ bedeutet, dass „die Praxis des Verstehens modifiziert“ wird.¹⁷⁷

Zum Beispiel, ist ‘die Französische Revolution’ ein typisches Ereignis, in dem das historische Bewusstsein auf die Tradition eingewirkt hat. Wenn man das allgemeine Urteil über sie in nur einem Satz zusammenfassen würde, dann

war es das historische Bewusstsein, das der damaligen Tradition – d. h. dem ‘ancien regime’ – Widerstand entgegengesetzt hatte, und daraus kann man folgern, dass die Revolution – weil sie ja in Wahrheit erfolgreich war – die Praxis des Verstehens modifiziert hatte.

Ist es dann nicht so, dass man die Französische Revolution als ein Ereignis betrachten kann, in dem die kritische Reflexion auf die Tradition Einfluss ausübte, und das

¹⁷⁶ Gadamer kann auch diese Tatsache nicht negieren. Solange das Verstehen für ihn die Horizontverschmelzung ist, setzt man beim Verstehen zusammen mit dem Gegenwartshorizont den neuen Horizont voraus. Und aus dieser Sicht könnte Gadamer nicht umhin, wie folgt zu sagen: Obwohl es nicht so ist, dass man völlig neu versteht, versteht man aber immer neu.

¹⁷⁷ Vgl. Gadamer, Replik (in HI), S. 299.

Verstehen unter den Einfluss der kritischen Reflexion geriet? (Und kann die Tatsache hier zu einem Problem werden, dass das historische Bewusstsein das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein ist?)

Gadamer kann diese Habermas'sche Behauptung, nämlich dass die Praxis des Verstehens durch das Aufkommen des historischen Bewusstseins modifiziert wird, durchaus als eine Tatsache akzeptieren. Und selbst wenn er sie akzeptieren würde, würde seine Hermeneutik nicht in ernste Schwierigkeiten geraten. Ebenso wie seine Behauptung,

dass die Praxis des Verstehens modifiziert wird, heißt ja nicht, dass die Praxis des Verstehens beseitigt wäre.¹⁷⁸

Dass die Praxis des Verstehens nicht beseitigt werden kann, das kann aber auch nicht die Begründung für die Behauptung der Dauerhaftigkeit der Tradition werden.¹⁷⁹ Wenn also das historische Bewusstsein aufkommt, – selbstverständlich, obwohl die Praxis des Verstehens nicht beseitigt wird – kann die Tradition aber auf jeden Fall verändert werden. Infolgedessen muss Gadamer die Habermas'sche Behauptung akzeptieren, und er kann nur hier an Habermas die folgende Frage richten:

Kann das historische Bewusstsein unabhängig von der Tradition gebildet werden?

¹⁷⁸ Ursprünglich benutzt Gadamer den Ausdruck 'ablösbar' statt 'beseitigt werden kann'. s. Ebd.

¹⁷⁹ Nach Ansicht Gadamers, solange die Praxis des Verstehens nicht beseitigt werden kann – selbst wenn ein historisches Bewusstsein aufkommt –, kann man nicht sagen, dass die Tradition ihre Kraft verloren hätte. Das offenbart sich in dem Vermögen der „unaufhörlichen Restauration“ – oder Antrieb dieser Restauration –, das die Tradition zeigt. Nämlich, auch wenn die Tradition gebrochen wird, hat sie deswegen noch nicht das Vermögen verloren, sich wieder restaurieren zu können. Das ist auch ähnlich wie im Falle der Französischen Revolution. 'Die Restauration der Monarchie', die nach der Revolution erfolgte, ist, vom Standpunkt Gadamers aus, der Beweis für das Vermögen zur Restauration, das die Tradition hat. In diesem Sinne, nach ihm, „Tradition ist selbst nur in beständigem Anderswerden.“ s. Ebd., S. 299 – 300. u. Ebd., S. 307.

Natürlich kann das nicht der Fall sein. Wenn das historische Bewusstsein das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein ist, gehört es eindeutig in dem Bereich der Tradition. Im Gegensatz dazu, wie eben erörtert, verändert das historische Bewusstsein die Tradition, und in dieser Beziehung funktioniert es als die kritische Reflexion. Infolgedessen kann man sagen:

die kritische Reflexion entstammt der Tradition, und ist auch eindeutig ein Teil der Tradition –, und trotzdem hat sie die Kraft, die Tradition zu verändern.

Das historische Bewusstsein lernt also von der Tradition, und bekommt dadurch seine kritische Urteilsfähigkeit. Wenn Gadamer erwähnt, ‘man lernt von der Vergangenheit’, meint er eben das. Habermas müsste so die Behauptung Gadamers akzeptieren, und es wäre gleichzeitig ein Anlass dafür gegeben, dass die Geschichtlichkeit des Verstehens und die kritische Reflexion reibungslos koexistieren können:

Unser Bewusstsein ist universal das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein, und es hat das Vermögen, die Tradition zu verändern, d. h. das Vermögen zur kritischen Reflexion.

3) Das Gleichgewicht zwischen der Geschichtlichkeit des Verstehens und der kritischen Reflexion

Wenn Gadamer behauptet, dass die Sprache an sich nichts anderes als das Verstehen ist, dann denkt er dabei an ‘die generelle Sprache’, d. h. ‘die Umgangssprache’. Anders

gesagt, ist die Sprache für ihn nur die generelle Sprache, und aus diesem Grunde bedeutet die Sprache für ihn ausnahmslos die Umgangssprache. Im Gegensatz dazu denkt Habermas, dass das nicht direkt bedeuten muss, dass es keine Theoriesprache geben kann, auch wenn man die Tatsache anerkennt, dass die Sprache die generelle Sprache ist. Nach seiner Ansicht kann die Umgangssprache – obwohl sie generelle Sprache ist – eventuell als ‘Meta-sprache’ eine Rolle spielen, und in diesem Sinne betrachtet er sie als ‘Theoriesprache’. Zum Beispiel, obwohl in der Psychoanalyse das Bewusstsein des Analytikers das umgangssprachliche Bewusstsein ist, kann der Analytiker die Verzerrung, die in der Umgangssprache seines Patienten erscheint, d. h. das Symptom, heilen. Deswegen kann man sagen, dass das meta-sprachliche d. h. theoriesprachliche Bewusstsein des Analytikers auf das umgangssprachliche Bewusstsein seines Patienten einen Einfluss gehabt haben muss. In der Debatte mit Gadamer hat Habermas diesen Inhalt in die Ebene der Gesellschaft transponiert, und von dort aus hat er versucht, die Tatsache zu beweisen, dass es die Möglichkeit gibt, dass die Umgangssprache unter dem negativen Einfluss außersprachlicher Faktoren steht, und dass es möglich ist, diese Einflüsse theoriesprachlich zu reflektieren. Aber dieser Habermas'sche Versuch verliert relativ schnell seine Beweiskraft, wenn Gadamer fragt:

‘Was bedeutet konkret das Symptom bei dem Individuum, d. h. die Desymbolisierung, falls man es in die Gesellschaft umsetzt?’

Und

‘wer kann in der Gesellschaft die Rolle spielen, die in der Psychoanalyse dem Analytiker entspricht?’¹⁸⁰

Wie von Habermas behauptet, steht die Sprache aber natürlich unter dem Einfluss der außersprachlicher Faktoren, und deswegen muss man unbedingt untersuchen, ob dieser Einfluss legitim ist. Und wenn er behauptet, dass dieser Einfluss an sich der Gegenstand der kritischen Reflexion sei, würde es für ihn kein Problem mehr darstellen, dass sein

¹⁸⁰ Vgl. Ebd., S. 304.

Versuch die Psychoanalyse und die Gesellschaftstheorie miteinander zu verknüpfen schnell an seine Grenzen stösst.

In seiner Hermeneutik hat Gadamer das Verstehen als unser Sein betrachtet, und daraus wurde ersichtlich, dass das Verstehen 'wir selbst' ist, und dass das Verstehen die Sprache an sich ist. Deswegen ist die Charakterisierung der Sprache mit unserer Seinsbestimmung eng verbunden. Insbesondere in der Hermeneutik Gadamers stimmt der Charakter der Sprache mit dem Charakter unseres Bewusstseins überein. Während bei Gadamer Sprache und Bewusstsein eng miteinander verbunden sind, betont Habermas das Verhältnis zwischen der Sprache und den außersprachlichen Faktoren.¹⁸¹ Nach seiner Ansicht ist die Sprache, ebenso wie 'Arbeit und Herrschaft', ein Faktor, der das gesellschaftliche Einflussverhältnis bildet. Insbesondere üben 'Arbeit und Herrschaft' auf die Sprache einen sehr großen Einfluss aus, so dass sie den Charakter der Sprache bestimmen. Berücksichtigt man diese Habermas'schen und Gadamer'schen Standpunkte, kann man das Verhältnis zwischen 'Sprache und Bewusstsein' und 'Arbeit und Herrschaft' wie folgt zusammenfassen:

Arbeit und Herrschaft üben auf die Sprache Einfluss aus, und sie bringen sich sprachlich in unserem Bewusstsein zur Darstellung.

Gadamer hat keine andere Möglichkeit, als anzuerkennen, dass Arbeit und Herrschaft auf die Sprache Einfluss ausüben, und Habermas kann auch nicht umhin anzuerkennen, dass Arbeit und Herrschaft sich in unserem Bewusstsein nur sprachlich als 'Wirklichkeit' offenbaren können. Oberflächlich gesehen, sieht diese Formulierung nach einer neutralen Ansicht oder nach einem Kompromiss aus. Aber wenn man die Gadamer-Habermas Debatte als Unvereinbarkeit zwischen der Universalität der Hermeneutik und der kritischen Reflexion auffasst, bedeutet sie, dass Gadamer die Habermas'sche Behauptung nur teilweise akzeptiert. Das liegt daran, dass der formulierte Kompromiss eher die Ansicht Gadamers untermauert;

¹⁸¹ Das bedeutet, dass Habermas die Sprache in der Ebene der Gesellschaftstheorie erörtert, und Gadamer sie in der Ebene des Individuums erörtert. Und weil das mit dem Anlass – oder mit dem Hintergrund – dieser Debatte in engem Zusammenhang steht, und zu den wesentlichen Streitpunkten gehört, spielt es für das Ergebnis der Debatte eine wesentliche Rolle.

‘obwohl Arbeit und Herrschaft auf die Sprache Einfluss ausüben, kann sie sich in unserem Bewusstsein nur sprachlich als Wirklichkeit offenbaren.’¹⁸²

Ist das nicht genau die Behauptung Gadammers? Kann man daraus die Möglichkeit ableiten, dass Gadamer die Habermas'sche gerechte Forderung, d. h. die Forderung der kritischen Reflexion, akzeptiert?

Dass die Ansichten Gadammers und die Habermas' in Übereinstimmung kommen, ist nur unter der Bedingung möglich, dass man in der Universalität der Hermeneutik die Möglichkeit der kritischen Reflexion nachweist. Deswegen wird diese Bedingung zum entscheidenden Anlass dafür, dass Gadamer in seiner Hermeneutik die kritische Reflexion akzeptiert. Trotzdem ist es noch unklar, wie das in der Wirklichkeit passieren kann;

Die kritische Reflexion ist in jedem Fall eine Einwirkung unseres Bewusstseins, und wenn es unserem Bewusstsein nicht gelingt, – auch wenn man es nur in der theoretischen Ebene diskutieren kann – sich von dem Einflussverhältnis zwischen ‘Arbeit und Herrschaft’ und Sprache zu entziehen, dann kann das nur bedeuten, dass die kritische Reflexion unmöglich wird.

Wenn unser Bewusstsein nichts anderes als das Verstehen das ‘wir selbst’ ist, d. h. die Sprache ist, wie könnte unser Bewusstsein sich jemals von der Sprache befreien? Wenn unser Bewusstsein sich nicht von der Sprache befreien kann, wie kann es dann die Sprache reflektieren? Infolgedessen, wenn man die Möglichkeit der kritischen Reflexion zu finden sucht, muss man vor allem irgendwie unser Bewusstsein und die Sprache voneinander trennen. Und wenn Arbeit und Herrschaft auf die Sprache Einfluss ausüben, ist es dann nicht so, dass unser Bewusstsein unter den Einfluss von Arbeit und Herrschaft geraten wäre? Wenn unser Bewusstsein aber unter den Einfluss der Arbeit und Herrschaft geraten ist, wäre es nicht so, dass die kritische Reflexion auch automatisch unter diesen Einfluss geriete? Infolgedessen, solange Arbeit und Herrschaft

¹⁸² s. Gadamer, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik (in HI), S. 76.

auf die Sprache Einfluss ausübt, muss man auch für diesen Fall irgendwie unser Bewusstsein und die Sprache voneinander trennen. Aus diesem Grund, hätte Habermas in diesem Stadium der Debatte – d. h., als er über die Arbeit und Herrschaft spricht – Gadamer unbedingt viel direkter fragen müssen:

Ist unser Bewusstsein denn begrifflich mit der Sprache vollkommen identisch?

In der Hermeneutik Gadammers sind 'wir selbst', das Verstehen, und die Sprache tatsächlich mit unserem Bewusstsein gleichwertig; 'wir selbst' sind das verstehende Sein, d. h. das Verstehen. Das Verstehen ist nichts anderes als die Sprache an sich, und wenn 'wir selbst' unser Bewusstsein ist, ist unser Bewusstsein in diesem Sinne nichts anderes als das Verstehen, d. h. als die Sprache. Andererseits ist unser Bewusstsein das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein, und das bedeutet, dass unser Bewusstsein das Bewusstsein ist, das unter dem Einfluss der Geschichte steht. Anders ausgedrückt, ist unser Bewusstsein das die Geschichte erfahrende Bewusstsein, und Erfahrung der Geschichte ist, nach Gadamer, durch die sprachliche Welterfahrung möglich. Infolgedessen ist unser Bewusstsein als wirkungsgeschichtliches Bewusstsein das die Sprache erfahrende Bewusstsein. Daher wäre es wirklich sinnlos, unser Bewusstsein und die Sprache voneinander eindeutig trennen zu wollen. Trotzdem, könnte die eben gestellte Frage, d. h. die Frage, 'kann man feststellen, dass die beiden – Bewusstsein und Sprache – in der begrifflichen Ebene vollkommen identisch sind?' in der Gadamer-Habermas Debatte einen Sinn machen.

Wenn Gadamer auch behauptet, dass unser Bewusstsein und die Sprache miteinander identisch sind, wollte er damit nicht sagen, dass sie begrifflich dasselbe sind, sondern nur ausdrücken, dass sie in der Tat nicht voneinander eindeutig zu unterscheiden sind. Zum Beispiel, hat Gadamer das Verhältnis zwischen dem Verstehen und der Sprache durch das Verhältnis zwischen dem „Licht“ und „was es bescheint“ erklärt.¹⁸³ Selbstverständlich ist es so, dass das Licht und 'was es bescheint' für uns im

¹⁸³ Gadamer, WM, S. 486.

Endergebnis dasselbe sind. Das heißt, dass ohne Licht nichts beleuchtet werden kann, und folglich sich uns nichts zeigt. Deswegen, gilt der Satz:

Sein, das – tatsächlich – gezeigt werden kann, ist nur Licht.¹⁸⁴

Aber kann man behaupten, dass das Licht und 'was es bescheint' in der begrifflichen Ebene miteinander identisch sind? Wenn man die beiden begrifflich nicht voneinander unterscheiden könnte, könnte dann diese Aussage Gadamer's gültig sein? Infolgedessen wird Gadamer aus demselben Grund nicht umhin können, damit einverstanden zu sein, dass unser Bewusstsein und die Sprache begrifflich voneinander getrennt werden können. Zumindest sind wir in dem Entstehungsvorgang des Verstehens nicht der Sprechende sondern der Zuhörende, und wir können als der Zuhörende von dem Sprechenden – oder von der Sprache an sich – begrifflich verhältnismäßig deutlich unterschieden werden. Wenn Gadamer und Habermas mit dieser begrifflichen Unterscheidung einverstanden sein könnten, liesse sich das Einflussverhältnis zwischen der 'Arbeit und Herrschaft' und der Sprache und dem Bewusstsein auf die folgende Weise darstellen:¹⁸⁵

Arbeit und Herrschaft üben auf die Sprache Einfluss aus, und die Sprache übt auf unser Bewusstsein Einfluss aus.

Wenn man diesem Einflussverhältnis den Einfluss unseres Bewusstseins auf Arbeit und Herrschaft hinzufügen könnte, würde das bedeuten, dass das Einvernehmen zwischen Gadamer und Habermas auf einer höheren Stufe hergestellt wäre. Nämlich:

Durch die Anerkennung dessen, dass die Sprache auf unser Bewusstsein Einfluss ausübt, bleibt die Universalität der Hermeneutik gewahrt, und

¹⁸⁴ Vgl. mit der Erwähnung Gadamer's, „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“ Gadamer, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik (in HI), S. 71.

¹⁸⁵ Wenn Habermas behauptet, dass die Reflexion sich nicht an der Faktizität der Überlieferung abarbeitet, kann man daraus folgern, dass er durchaus unser Bewusstsein und die Sprache begrifflich voneinander unterscheidet. s. Habermas, Zu Gadamer's >Wahrheit und Methode< (in HI), S. 50.

durch die Anerkennung dessen, dass unser Bewusstsein auf die Arbeit und Herrschaft Einfluss auszuüben vermag, lässt sich die Möglichkeit der kritischen Reflexion begründen.

Und durch die Tatsache, dass Arbeit und Herrschaft auf die Sprache Einfluss ausüben kann, werden diese drei Faktoren miteinander verbunden; solange unser Bewusstsein ein wirkungsgeschichtliches Bewusstsein ist, ist es das Bewusstsein, das unter den Einfluss der Sprache geraten ist, und solange unser Bewusstsein das Bewusstsein ist, das unter den Einfluss der Sprache geraten ist, kann man sagen, dass es auch unter dem Einfluss der Arbeit und Herrschaft steht. Im Gegensatz dazu ist unser Bewusstsein das Bewusstsein, das die Arbeit und Herrschaft reflektieren kann, und wenn man das Einflussverhältnis zwischen der 'Arbeit und Herrschaft' und der Sprache betrachtet, kann man sagen, dass es – auch wenn er nur mittelbar ist – auf die Sprache Einfluss ausüben kann. Wenn also Arbeit und Herrschaft auf die Sprache, und die Sprache auf unser Bewusstsein, und unser Bewusstsein auf Arbeit und Herrschaft Einfluss ausüben kann, dann wird auch deutlich, dass unser Bewusstsein auf die Sprache Einfluss ausüben kann.

Die gegenseitige Beeinflussung der drei Faktoren, d. h. 'Arbeit und Herrschaft', unseres Bewusstseins und der Sprache – ob sie positiv oder negativ ist – ist permanent, und in diesem Sinne ist dieses Einflussverhältnis universal. Und solange es universal ist, sollte man die drei Faktoren weder als voneinander unabhängige Faktoren betrachten, noch getrennt erörtern. Dem Ansinnen, unser Bewusstsein und die Sprache voneinander zu unterscheiden, hat Gadamer heftig widersprochen, und auch Habermas wandte sich mit Nachdruck dagegen, 'Arbeit und Herrschaft' und die Sprache voneinander zu trennen. Ihre Ansichten kollidieren miteinander auf der Sprache, und durch eben diese Sprache werden sie miteinander verbunden;

Wie die Ansicht Gadamers, solange unser Bewusstsein unter dem beständigen Einfluss der Sprache steht, bedeutet das, dass unser Bewusstsein unter den Einfluss der Arbeit und Herrschaft geraten ist. Das wurde von Habermas in der Debatte mit Gadamer behauptet. Wie die Ansicht Habermas', solange Arbeit und Herrschaft auf die Sprache

beständig Einfluss ausüben, bedeutet das, dass unser Bewusstsein überhaupt nicht zum reinen Bewusstsein werden kann. Das wurde von Gadamer schon vor der Debatte mit Habermas behauptet.

Auf diese Weise wird es zur unleugbaren Tatsache, dass die Ansichten Gadamers und Habermas' – insbesondere, in Bezug auf die Sprache – einander sehr nahe kommen. Und der Einfluss unseres Bewusstseins auf die Arbeit und Herrschaft verbindet ihre Ansichten direkt. Durch diesen Zusammenhang werden die Einflussverhältnisse zwischen den drei Faktoren verdeutlicht. In diesen Einflussverhältnissen schreiten sie immer in einer bestimmten Richtung fort, und in diesem Sinne kann man sagen, dass sie sich ohne Ende im Kreis bewegen. Infolgedessen,

wenn man, wie Gadamer, nur die Tatsache betont, dass unser Bewusstsein und die Sprache nicht voneinander unterschieden werden können, – solange die Sprache unter dem Einfluss der Arbeit und Herrschaft geraten ist – ist unser Bewusstsein nur das Bewusstsein, das unter dem Einfluss der Arbeit und Herrschaft geraten ist. Wenn man aber wie Habermas, nur die Tatsache betont, dass 'Arbeit und Herrschaft' und die Sprache nicht voneinander getrennt werden können, – solange unser Bewusstsein auf Arbeit und Herrschaft einen Einfluss ausüben kann – offenbart sich unser Bewusstsein nur als Bewusstsein, das auf die Sprache Einfluss ausübt.

So gesehen kann man sagen, dass die Ansichten Gadamers und Habermas' – mit unserem Bewusstsein zusammenhängend – nur eine bestimmte Dimension oder einen Aspekt dieser Einflussverhältnisse erklären, oder dass sie nur diese betonen.

Wenn man, den Ansichten Gadamer und Habermas' entsprechend, eine bestimmte Seite unseres Bewusstseins stärker betont, offenbart sich nicht die natürliche Verbindung und Zirkulation dieser drei Faktoren, d. h. 'Arbeit und Herrschaft', der Sprache, unseres Bewusstseins. Demzufolge erscheint diese Verbindung und Zirkulation bei ihnen nur als ein Gegensatz zwischen der 'Arbeit und Herrschaft' und der Sprache. In der Hinsicht, diesen Gegensatz in natürliche Verbindung und Zirkulation überführen zu können, bekäme dieser Gesichtspunkt offensichtlich Gewicht. Zuvor müssten aber noch die folgenden Problemen geklärt werden:

Erstens, wird bei Gadamer nicht klar, wieweit die Sprache und unser Bewusstsein begrifflich voneinander unterschieden werden können, und bei Habermas, wieweit 'Arbeit und Herrschaft' und die Sprache begrifflich voneinander getrennt werden können.

Zweitens, ist es umstritten, ob in der Zirkulation dieser drei Faktoren – d. h. unseres Bewusstseins, der Sprache, 'Arbeit und Herrschaft' – der Charakter dieser Verbindung zwischen diesen Faktoren sich derart gleicht, dass sie nicht etwa neue Probleme aufwerfen können.

Im Falle Gadamers, wenn unser Bewusstsein nicht als das Subjekt in der Erkenntnistheorie betrachtet wird, und im Falle Habermas', wenn Arbeit und Herrschaft für uns nicht die Wirklichkeit wird, die mit der Sprache in keinem Zusammenhang steht, könnte das erste Problem einigermaßen überwunden werden. Das zweite Problem könnte auch auf die gleiche Weise gelöst werden. Das Verhältnis zwischen der Sprache und unserem Bewusstsein, und das Verhältnis zwischen der 'Arbeit und Herrschaft' und der Sprache, diese zwei Verhältnisse sind selbstverständlich wesentlicher als das Verhältnis zwischen unserem Bewusstsein und der 'Arbeit und Herrschaft'. Dass diese zwei Verhältnisse wesentlich sind, bedeutet, dass sie ohne Rücksicht auf unseren Willen oder unser Zutun bereits existieren, und dass es aus diesem Grund nur in der begrifflichen Ebene möglich ist, die dazu gehörigen Faktoren voneinander zu unterscheiden oder zu trennen. Natürlich sind diese ersten zwei Verhältnisse viel abstrakter als das Verhältnis zwischen unserem Bewusstsein und der 'Arbeit und Herrschaft'. Durch den Willen oder durch die Absicht übt unser Bewusstsein auf die Arbeit und Herrschaft Einfluss aus. Deswegen kann dieses Einflussverhältnis in dem Bereich der Wissenschaft behandelt werden, und wenn man es mit den anderen zwei Einflussverhältnissen vergleicht, kann man folgern, dass es sehr konkret sein muss. Aber es ist deutlich, dass unser Bewusstsein auf die 'Arbeit und Herrschaft' einen Einfluss ausübt, und aus diesem Grund – obwohl es nicht wesentlich ist – wird es kein Problem aufwerfen, diese Faktoren miteinander in Verbindung zu bringen.

Wenn man akzeptieren würde, dass die Faktoren, die diese Einflussverhältnisse bilden, begrifflich voneinander getrennt werden können, könnte man die Behauptungen Gadamer's und Habermas' in dieser Debatte wie folgt beurteilen:

Habermas versuchte, dieses in den wissenschaftlichen Bereich gehörende, konkrete Einflussverhältnis auf das abstrakte Einflussverhältnis anzuwenden, und im Gegensatz dazu versuchte Gadamer, das abstrakte und wesentliche Einflussverhältnis bis in den Bereich des konkreten Einflussverhältnisses auszudehnen.

Aber nur unter der Annahme einer einseitigen Anwendung oder Ausdehnung können die Streitpunkte dieser Debatte auf keinem Fall gelöst werden. Damit diese Streitpunkte gelöst werden können, ist es das Wichtigste, diese Einflussverhältnisse miteinander zu koordinieren. Und im Ergebnis bedeutet das, dass die Geschichtlichkeit des Verstehens und die kritische Reflexion nebeneinander existieren können.¹⁸⁶ Auf Grund dieses Einflussverhältnisses zwischen den drei Faktoren, 'Arbeit und Herrschaft', Sprache, und unser Bewusstsein, lässt die Gadamer-Habermas Debatte letztendlich folgendes Fazit zu:

Solange der Einfluss der Sprache auf unser Bewusstsein nicht abgeschafft werden kann, ist die Universalität der Hermeneutik Gadamer's gültig, und solange der Einfluss von 'Arbeit und Herrschaft' auf die Sprache auch nicht, muss Gadamer die Tatsache anerkennen, dass die Habermas'sche kritische Reflexion unbedingt benötigt wird. Und wenn unser Bewusstsein auf die Arbeit und Herrschaft Einfluss ausüben kann, bedeutet das, dass unser Bewusstsein auf die Sprache Einfluss ausüben kann, selbst wenn es nur mittelbar ist. Infolgedessen, wenn die Universalität der Hermeneutik gültig ist, kann man auch sagen, dass auf dieselbe Weise, die kritische Reflexion Habermas' möglich ist.

¹⁸⁶ Selbstverständlich, darin sind die Verbindung zwischen dem Bewusstsein und dem Unbewussten – in der individuellen Ebene –, und die Verbindung zwischen den Individuen oder zwischen dem Individuum und der Gesellschaft – in der gesellschaftlichen Ebene – enthalten.

Diese Einflussverhältnisse sind aber in dauernder Zirkulationsbewegung. Und diese Zirkulationsbewegung an sich ist das Wesen des Menschen, und daraus bildet sich seine Geschichte.

Schlussbemerkung

Vereinfacht gesehen wurden in dieser Dissertation die folgenden drei Fragen behandelt:

Erstens: welcher Art ist die Universalität der Hermeneutik, die Gadamer behauptet?

Zweitens: kann die Psychoanalyse – konkreter gesagt, die Übertragungssituation in dem szenischen Verstehen – eine Ausnahme von der Universalität der Hermeneutik darstellen?

Drittens: ist kritische Reflexion überhaupt möglich?, und können die Universalität der Hermeneutik und die kritische Reflexion miteinander in Übereinstimmung gebracht werden?

Im ersten Kapitel dieser Dissertation wurde darüber referiert, wie Gadamer den eigenen Charakter der Geisteswissenschaften mit der Behauptung über die Universalität der Hermeneutik in Verbindung bringt. Nachdem Gadamer zunächst dargelegt hat, dass die Geisteswissenschaften auch in den Bereich der allgemeinen Wissenschaften gehören, hat er den eigenen Charakter der Geisteswissenschaften als eine Wissenschaft offenbart, und dann endgültig bestätigt, dass dieser Charakter bei allen geistigen Tätigkeiten des Menschen, einschließlich im Bereich der Wissenschaften, universal ist. Nach seiner Ansicht können das Urteil und die Einschätzung, die in der sinnlichen Reichweite gefordert werden, als geisteswissenschaftliche Erkenntnis die der naturwissenschaftlichen Erkenntnis entsprechende Rolle spielen. Weil diese geisteswissenschaftlichen Erkenntnisse aber nicht auf eindeutigen Begriffen oder auf strikten Regeln – d. h. auf der Objektivität – beruhen, wurden sie aus dem Bereich der Erkenntnis ausgeklammert. Aber vom Standpunkt Gadamers aus betrachtet, ist das ein totaler Irrtum, der durch das grundlegende Missverständnis über die Geisteswissenschaften verursacht ist. Selbstverständlich ist in der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis ‘ein eigener Charakter der Geisteswissenschaften’ enthalten, und wenn man diese Tatsache nicht hinreichend berücksichtigt hat, kann man auch nicht erwarten, dass die Geisteswissenschaften als Ganzes richtig beurteilt werden.

Der eigene Charakter der Geisteswissenschaften entspringt nicht dem Erkenntnisobjekt sondern dem Erkenntnissubjekt. Auf Grund dieser Tatsache erörtert Gadamer seine Hermeneutik auf der Ebene der Universalität. Nach seiner Ansicht ist das Erkenntnissubjekt das Sein der Geschichtlichkeit, und solange die Geschichtlichkeit der wesentliche Charakter des Erkenntnissubjektes ist, ist sie in allen Erkenntnissen enthalten. Und solange alle Wissenschaften mit der Erkenntnis in Zusammenhang stehen, muss diese Geschichtlichkeit für den Bereich aller Wissenschaften gleichermassen angenommen werden. Aber noch wichtiger ist die Tatsache, dass sie nicht nur in dem Bereich der Wissenschaften gültig ist. Das Erkenntnissubjekt ist nichts anderes als der Mensch, und deswegen muss die Geschichtlichkeit des Erkenntnissubjektes nicht nur in der Ebene der Wissenschaft sondern auch in der Ebene des Wesens des Menschen erörtert werden. Unter diesem Gesichtspunkt hat Gadamer das Verstehen als das eigentliche Wesen des Menschen betrachtet, und daraus gefolgert:

Der Mensch ist das verstehende Sein, das Verstehen, und deswegen können alle geistigen Tätigkeiten des Menschen sich nicht von der Geschichtlichkeit – und von der daraus notwendigerweise verursachten Begrenztheit – befreien.

Für Gadamer ist das Verstehen ein Ereignis, bei dem der Gegenwartshorizont mit dem anderen Horizont verschmilzt, d. h. eine Horizontverschmelzung. In der Hermeneutik Gadamers hat das Verstehen als Horizontverschmelzung zwei Charakteristika, die der direkte Anlass dafür waren, dass die Debatte zwischen Gadamer und Habermas entstand:

Erstens: das Verstehen ist die sprachliche Welterfahrung.

Zweitens: das Verstehen ist der Vorgang, in dem die Vergangenheit der Gegenwart überliefert wird.

Das Verstehen als die Horizontverschmelzung ist ein abgeschlossenes Ereignis, das auf dem sprachlichen Gespräch beruht. Aus diesem Grund existiert das Verstehen immer als 'ein Gesagtes', und das bedeutet, dass das Verstehen die Erfahrung über die Welt,

die die Sprache offenbart, d. h. die sprachliche Welterfahrung, ist. Diese Erfahrung ist, solange sie mit der Horizontverschmelzung in Zusammenhang steht, nur auf dem schon gebildeten vorhandenen Horizont möglich. Daraus ergibt sich, dass das Verstehen immer mit der Vergangenheit auf irgendeine bestimmte Weise verbunden ist, und Gadamer erklärt das durch den Vorurteilsbegriff. Der Vorurteilsbegriff ist, kurz gesagt, die 'Vormeinung', die sich auf das Verstehen auswirkt. Selbstverständlich wird sie im allgemeinen als die Ursache dafür angesehen, Missverständnis zu provozieren, und deswegen ist es nicht leicht, sie von der 'Voreingenommenheit' zu unterscheiden. Trotzdem kann man das Vorurteil auf keinem Fall von dem Verstehen trennen, und daher gibt Gadamer dem Vorurteil die folgende positive Bedeutung:

Das Vorurteil ist kein Hindernis, das unser Verstehen hemmt, sondern vielmehr die notwendige Bedingung, die das Verstehen möglich macht.

Über diese Ansichten Gadamers hat Habermas die folgenden zwei konträren Auffassungen, weil er sie weder von dem Standpunkt der Geisteswissenschaft noch der Naturwissenschaft, sondern von dem der Gesellschaftswissenschaft betrachtet:

Erstens: in der Auffassung des Verhältnisses zwischen den Geisteswissenschaften und den Naturwissenschaften stimmt er mit Gadamer überein.

Aber

Zweitens: er denkt, dass Gadamer in seiner Hermeneutik die Möglichkeit der Reflexion über das Vorurteil, d. h. die Möglichkeit der kritischen Reflexion anerkennen muss, und sie ist in der Tat möglich, wenn auch sehr begrenzt.

Habermas betrachtet die Geschichtlichkeit des Verstehens und die kritische Reflexion als die zwei Grundlagen in der geistigen Tätigkeit des Menschen – insbesondere in dem Bereich aller Wissenschaften. Nach seiner Ansicht haben diese zwei in unserer geistigen Tätigkeit eine voneinander unabhängige Funktion, und somit können sie nicht

füreinander einspringen. So gesehen kann man sagen, dass er insoweit die Behauptungen Gadammers akzeptiert. Wenn man es aber von seinem Standpunkt aus betrachtet,

verabsolutiert Gadamer nur die sprachliche Welterfahrung, und im Gegensatz dazu erkennt er nicht die transzendente Macht der Reflexion an.

Für Habermas stellt es aber nicht anderes als eine Zumutung dar, einen nicht reflektierten Inhalt blind zu akzeptieren, oder die Möglichkeit einer Verdrängung oder Verzerrung zu tolerieren, obwohl man sie bemerkt hat. Deswegen kann man sagen, dass es in dieser Debatte sein Ziel war, die Möglichkeit der kritischen Reflexion zu beweisen, damit Gadamer sie in dieser Form anerkennen müsste.

Als konkretes Beispiel für die kritische Reflexion hat Habermas die Psychoanalyse angeführt, und darüber wurde im zweiten Kapitel dieser Dissertation ausführlich gesprochen. Dass der (Behandlungs)Gegenstand das Unbewusste des Patienten ist, und dass der Analytiker diesen Gegenstand behandelt, indem er die Aussage seines Patienten analysiert, in dieser Hinsicht steht die Psychoanalyse mit der Hermeneutik Gadammers tatsächlich in einem sehr engen Zusammenhang. In der Hermeneutik Gadammers ist die Sprache an sich das Verstehen, und man kann sich nichts, was damit zusammenhängt, bewusst werden. Wenn in der Psychoanalyse der Analytiker die umgangssprachliche Aussage seines Patienten analysiert, tut er das auf der Ebene der Theoriesprache. Deswegen, wenn der Patient mit Hilfe seines Analytikers sein Symptom überwunden hat, bedeutet das, dass seine Umgangssprache reflektiert worden sein muss; und darüber hinaus, dass eine Ausnahme von der Universalität der Hermeneutik gefunden worden ist. Aber im Hinblick darauf, dass man in der Psychoanalyse die Fähigkeit des Analytikers überschätzen kann, und dass man nur sehr spezielle Fälle – konkreter gesagt, sehr ideale Fälle – auf die Gadamer-Habermas Debatte beziehen kann, weist das Beispiel der Psychoanalyse grosse Schwächen auf. Wenn Gadamer aber nichts anderes als die Universalität behauptet, kann diese Behauptung durch nur ein Gegenbeispiel widerlegt werden, auch wenn die

Habermas'sche Ansicht über die Psychoanalyse auf die Hermeneutik Gadamer's nur teilweise bezogen werden kann.

Durch das szenische Verstehen erläutert Habermas den Vorgang, wie die Umgangssprache des Patienten von dem Analytiker analysiert wird. In dem szenischen Verstehen inszeniert der Analytiker die Aussagen seines Patienten, und auf Grund des Sinnzusammenhangs der in dieser Szene enthaltenen Situationen erhellt er die Bedeutung des Symptoms seines Patienten. Diese Situationen bestehen aus drei Teilen, nämlich, der aktuellen Situation, der infantilen Situation, und der Übertragungssituation, und der Patient wiederholt die infantile Situation 'wie-damals' in der aktuellen Situation, der Übertragungssituation. Zumal in der Übertragungssituation ist der Gegenstand des Symptoms des Patienten nichts anderes als der Analytiker selbst, und demzufolge kann der Analytiker selbst dann an dem Symptom seines Patienten teilnehmen. Durch diese Teilnahme kann er die Bedeutung des Symptoms seines Patienten genau erfassen. Hierbei bedeutet 'genau', nicht dass der Analytiker irgendetwas, was mit dem Symptom seines Patienten zusammenhängt, ahnt, sondern dass er seine Analyse selbst zu bestätigen vermag. Deswegen, unter dem Habermas'schen Gesichtspunkt betrachtet, ist das nicht anderes, als dass die Umgangssprache in der Ebene der Theoriesprache reflektiert wird. Trotzdem kann das aus dem folgenden Grund letztendlich nicht das Gegenbeispiel für die Universalität der Hermeneutik werden;

Die Übertragungssituation ist die Situation, in der der Patient seinem Analytiker sein Unbewusstes unmittelbar offenbart. Deswegen kann der Analytiker durch die Übertragungssituation den Inhalt des Unbewussten seines Patienten genau erfassen. Aber bedeutet das schon, dass der Analytiker das Unbewusste seines Patienten an sich reflektiert hat? Nein. Der Grund dafür ist, dass der Analytiker – ohne Rücksicht auf die Veränderung, die dem Patienten entsteht – nicht umhin kann, alles, was sein Patient offenbart, nur umgangssprachlich aufzunehmen.

Zweifellos kann die Psychoanalyse nicht das Gegenbeispiel für die Universalität der Hermeneutik werden. Und weil Habermas behauptet hat, dass die Psychoanalyse das einzige Gegenbeispiel für die Universalität der Hermeneutik sei, kann man sagen, dass es ein Zwischenergebnis dieser Debatte ist, dass die Universalität der Hermeneutik

nach wie vor gültig ist. Aber es ist nicht so, dass man mit diesem Zwischenergebnis die Gadamer-Habermas Debatte beendet hätte. Es steht die Beantwortung der von Habermas an Gadamer gerichteten Frage noch aus:

Wenn die kritische Reflexion nicht angewendet werden kann, wie kann das Verstehen dann von der Verdrängung und Verzerrung frei sein?

Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, wurde die Gadamer-Habermas Debatte im dritten Kapitel dieser Dissertation mit den Kriterien des Verstehensbegriffs und des Sprachbegriffs wie folgt untersucht:

Bei Gadamer wird das Verstehen in der Ebene der individuellen Erfahrung erörtert, und insbesondere beruht die Geschichtlichkeit des Verstehens auf dem – zeitlich – vertikalen Einflussverhältnis. Im Gegensatz dazu erörtert Habermas den Verstehensbegriff Gadamers unter dem Gesichtspunkt des gesellschaftlichen Einflussverhältnisses, und demzufolge versucht er, in dem – räumlich – horizontalen Einflussverhältnis das Verstehen zu erklären. Weil auf diese Weise Gadamer und Habermas den gleichen Gegenstand von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet haben, wurde es unvermeidlich, dass sich ihre Blickwinkel irgendwo kreuzen mussten. Im Schnittpunkt lag die Sprache.

Gadamer hat behauptet, dass man sich von der sprachlichen Welterfahrung nicht befreien kann, und deswegen wird in seiner Hermeneutik die Möglichkeit völlig ausgeschlossen, dass man sich der Sprache bewusst sein, oder sie als einen Gegenstand reflektieren kann. Vom Standpunkt der Gesellschaftstheorie aus gesehen, ist die Sprache aber unter den Einfluss der außersprachlichen Faktoren, 'Arbeit und Herrschaft' geraten, und demzufolge wird es für Habermas eine Notwendigkeit, dieses Einflussverhältnis wissenschaftlich zu analysieren. Aber dieser Analyse sind Grenzen gesetzt, die auch Habermas auf keinem Fall ignorieren kann, nämlich gilt nach Gadamer:

Dass 'Arbeit und Herrschaft' sich uns als eine Wirklichkeit offenbaren, das ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass sie ohne Ausnahme die

Sprache sind. (Dann ist es auch nur eine Tätigkeit des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins, Arbeit und Herrschaft zu analysieren.)

Aus diesem Grund ist es sicher, dass man nicht die Analyse, die Habermas versucht, direkt mit der Möglichkeit in Verbindung bringen kann, dass die Sprache an sich reflektiert werden kann. Infolgedessen, solange unser Bewusstsein und die Sprache nicht voneinander getrennt werden können, selbst wenn man sich dabei irgendwelcher Methoden bedient, kann man letztlich nicht vermeiden, dass alle diese Erörterungen zum Ausgangspunkt zurückkehren.

Damit die kritische Reflexion möglich wäre, müssten vor allem unser Bewusstsein und die Sprache voneinander getrennt werden. Deswegen wurde in dieser Dissertation behauptet, dass sie – obwohl es in der Tat selbstverständlich unmöglich ist – aber sehr wohl rein begrifflich gesehen voneinander getrennt und unterschieden werden können. (Und es wurde dargelegt, dass in den Ansichten Gadamer's und Habermas' eigentlich dieser Sachverhalt enthalten ist, und dass ihnen eigentlich keine andere Möglichkeit bleibt, als diesen anzuerkennen.) Demzufolge konnte das Einflussverhältnis zwischen der Sprache und den außersprachlichen Faktoren, d. h. der Arbeit und Herrschaft, in das Einflussverhältnis zwischen der 'Arbeit und Herrschaft' und der Sprache und unserem Bewusstsein, unterteilt und differenziert werden:

Arbeit und Herrschaft übt auf die Sprache Einfluss aus, und die Sprache übt auf unser Bewusstsein Einfluss aus. Und mit der Tatsache, dass die Praxis des Verstehens verändert wird, kann man beweisen, dass unser Bewusstsein auf die Arbeit und Herrschaft Einfluss ausüben kann.

Wenn unser Bewusstsein auf die Arbeit und Herrschaft Einfluss ausübt, bedeutet das, dass unser Bewusstsein, obwohl es nur mittelbar ist, auf jeden Fall auch auf die Sprache Einfluss ausüben kann. Infolgedessen, solange unser Bewusstsein nicht die Sprache an sich reflektieren kann, muss der Gegenstand der kritischen Reflexion nicht die Sprache sondern die Arbeit und Herrschaft sein. In diesem Fall wird die Gadamer-Habermas Debatte auf Grund des Verhältnisses zwischen diesen drei Faktoren endgültig zu folgenden Schlüssen gelangen:

Wegen der Tatsache, dass unser Bewusstsein unter den unaufhörlichen Einfluss der Sprache geraten ist, kann Habermas nicht umhin, die Universalität der Hermeneutik anzuerkennen. Wegen der Tatsache, dass die Sprache unter den beständigen Einfluss der Arbeit und Herrschaft geraten ist, muss Gadamer die Notwendigkeit der kritischen Reflexion anerkennen. Und wenn unser Bewusstsein auf die Arbeit und Herrschaft Einfluss ausüben kann, dann wird es sich dabei herausstellen, dass die Sprache dem Einfluss der kritischen Reflexion erliegen kann.

Wenn man den Streitpunkt der Gadamer-Habermas Debatte mit nur einer Frage umreißen will, dann lautet sie, 'kann die Universalität der Hermeneutik begrenzt werden?' Habermas hat in zweierlei Hinsicht der Hermeneutik Gadamer widersprochen; erstens, hat er versucht, - unmittelbar - ein Gegenbeispiel für die Universalität der Hermeneutik zu finden. Und zweitens, - mittelbar - unter dem Gesichtspunkt der Gesellschaftstheorie die Grenzen der Hermeneutik Gadamer aufzuzeigen. Aber weil, wie schon dargelegt worden ist, die Psychoanalyse nicht die Ausnahme von der Universalität der Hermeneutik darstellen kann, und weil es sich als Tatsache herausstellte, dass in unserem Bewusstsein die Arbeit und Herrschaft immer eine sprachliche Wirklichkeit sind, kann man sagen, dass der Habermas'sche Versuch in der Tat gescheitert ist, die Universalität der Hermeneutik zu begrenzen. Trotzdem, in dieser Dissertation, wird dieser Misserfolg nicht als das vollständige Ende der Debatte angesehen, weil die Tatsache, dass Arbeit und Herrschaft auf die Sprache einen Einfluss ausüben, auf einer ganz anderen Ebene und in einem ganz anderen Zusammenhang diskutiert werden müssen. Das Einflussverhältnis zwischen der 'Arbeit und Herrschaft' und der Sprache und unserem Bewusstsein ist erneut bestimmt worden, und daraus ergibt sich die Möglichkeit, dass die Universalität der Hermeneutik und die kritische Reflexion miteinander in Übereinstimmung gebracht werden. Wenn diese Darstellung richtig ist, wird sich die kritische Reflexion in die Universalität der Hermeneutik noch als ein weiterer Faktor einfügen lassen; und genau von diesem Punkt ausgehend könnten Gadamer und Habermas ihre gegensätzlichen Ansichten redivieren.

Quellen und Literatur

- Abel, G., Interpretationswelten: Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1993.
- Ajdukiewicz, K., Problems and Theories of Philosophy, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1973.
- Angehrn, E., Interpretation und Dekonstruktion: Untersuchung zur Hermeneutik, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2003.
- Babour, G. Ian, Wissenschaft und Glaube: Historische und zeitgenössische Aspekte, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003.
- Bätschmann, O., Einführung in die Kunstgeschichtliche Hermeneutik: Die Auslegung von Bildern, 5 aktualisierte Aufl., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001.
- Bleicher, J., Contemporary hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy and critique, Routledge & Kegan Paul, London 1980.
- Böhm, U., Philosophie heute, Campus, Frankfurt/Main 1997.
- Bollnow, O. F., Das Doppelgesicht der Wahrheit: Philosophie der Erkenntnis, Kohlhammer, Stuttgart 1975.
- Cassirer, E., Die Philosophie der Aufklärung, Gesammelte Werke Band 15, Herausgegeben von Birgit Recki, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003.
- Charlmers, D. J., The conscious mind, Oxford Univ. Press, New York 1996.
- Coreth, E., Grundfrage der Hermeneutik: Ein philosophischer Beitrag, Herder, Freiburg, Basel, Wien 1969.
- Dilthey, W., Das Wesen der Philosophie: Mit einer Einleitung herausgegeben von Otto Pöggeler, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1984.
- Ders., Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Einleitung von Manfred Riedel, Suhrkamp taschenbuch Wissenschaft 354, 3-Aufl., Frankfurt/Main 1990.
- Freud, S., Die Traumdeutung, hg. v. Joachim Fest und Wolf Jobst Siedler, S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt/Main 1982.
- Fröhlich, W. D., Wörterbuch Psychologie, 21. bearbeitete und erweiterte Aufl., Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München 1997.
- Gadamer, H. G., Kleine Schriften I: Philosophie Hermeneutik, J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen 1967.
- Ders., Hermeneutik II Wahrheit und Methode: Ergänzungen Register, Gesammelte Werke 2., J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen 1986.

- Ders., Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger, Gesammelte Werke 3., J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen 1987.
- Ders., Neuere Philosophie II: Probleme, Gestalten, Gesammelte Werke 4., J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen 1987.
- Ders., Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage, Gesammelte Werke 8., J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen 1993.
- Ders., Ästhetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug, Gesammelte Werke 9., J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen 1993.
- Ders., Über die Verborgenheit der Gesundheit Aufsätze und Vorträge, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1994.
- Ders., Hermeneutik im Rückblick, Gesammelte Werke 10., J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen 1995.
- Ders., Das Problem des historischen Bewusstseins, J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen 2001.
- Ders., Die Lektion des Jahrhunderts: Ein Interview von Riccardo Dottori, Redaktion: Silke Grünnewig, Wissenschaftliche Paperbacks Band 2, Lit Verlag, Münster 2001.
- Gerd Grill, M. A.(Redaktionelle Leitung), Meyers Neues Lexikon, hrsg. Und bearb. Von Meyers Lexikonred, Meyers Lexikonverlag, Mannheim 1994.
- Grondin, J., Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers, 2-Aufl., Beltz athenäum Verlag, Weinheim 1994.
- Ders., Einführung zu Gadamer, UTB für Wissenschaft : Uni-Taschenbücher ; 2139, J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen 2000.
- Habermas, J., Erkenntnis und Interesse, Gesammelte Werke 17.(Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft; I), Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1973.
- Ders., Zur Logik der Sozialwissenschaften, Gesammelte Werke 6, 5 erw. Aufl.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1982.
- Ders., Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Verlesungen, Gesammelte Werke 3., 3-Aufl., Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1986.
- Ders., Nachmetaphysisches Denken, Gesammelte Werke 4., 3-Aufl., Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1989.
- Hammermeister, K., Hans-Georg Gadamer, Beck'sche Reihe; 552: Denker, C. H. Beck Verlag, München 1999.

- Hartmann, N., Einführung in die Philosophie, 5-Aufl., Luise Hanckel Verlag, Hannover circa 1961.
- Heidegger, M., Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919 – 1944 (Band 27.), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt/Main 1996.
- Ders., Onthologie. Hermeneutik der Faktizität (Band 63.), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt/Main 1988.
- Hirschberger, J., Geschichte der Philosophie (Band I.): Altertum und Mittelalter 12-Aufl., Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1980.
- Ders., Geschichte der Philosophie (Band II.): Neuzeit und Gegenwart, 12-Aufl., Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1980.
- Hofstätter, P. R., Das Fischer Lexikon 6 Psychologie, Fischer Bücherlei, Frankfurt/Main 1957.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W., Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940–1950, Max Horkheimer Gesammelte Schriften Band 5., Herausgegeben von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, S Fischer, Frankfurt/Main 1987.
- Huber, G., Psychiatrie: Lehrbuch für Studium und Weiterbildung, 7-Aufl., Schattauer GmbH, Stuttgart 2005.
- Hufnagel, E., Einführung in die Philosophie, Hermeneutik im Gardez!; Bd. 1, Herausgegeben von Erwin Hufnagel und Jure Zovko, Gardez! Verlag, St. Augustin 2000.
- Ineichen, H., Philosophische Hermeneutik, Karl Alber GmbH, Freiburg/München 1991.
- Jakob, S., Zwischen Gespräch und Diskurs: Untersuchung zur sozialhermeneutischen Begründung der Agogik anhand einer Gegenüberstellung von Han-Georg Gadamer und Jürgen Habermas, Studien zur Geschichte der Pädagogik und Philosophie der Erziehung Band 4., Paul Haupt Bern und Stuttgart Verlag, Stuttgart 1985.
- Jung, C. G., Freud und die Psychoanalyse, C. G. Jung Gesammelte Werke 4., Rascher Verlag, Stuttgart 1969.
- Jung, M., Hermeneutik zur Einführung, Junius Verlag GmbH, Hamburg 2001.
- Kaus, R. J., Psychoanalyse und Sozialpsychologie: Sigmund Freud und Erich Fromm, Beiträge zur neueren Literaturgeschichte Band 166., Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1999.

- Lorenzer, A., Szenisches Verstehen zur Erkenntnis des Unbewussten: von Alfred Lorenzer, Kulturanalysen Band 1., Herausgegeben von Ulike Prokop und Bernard Görlich, Tectum Verlag, Marburg 2006.
- Ludlow, P., Nagasawa, Y., Stoljar, D., There's something about Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 2004.
- Magee, B., The great philosophers: an introduction to western philosophy / Bryan Magee, BBC books, London 1987.
- Malpas, J., Arnsward, U., Kertscher, J., Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer, MIT Press, Massachusetts 2002.
- Martin, Robert M., The meaning of language, The MIT Press, Massachusetts 1993.
- Möller, H., Vernunft und Kritik: Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert, Neue Folge Band 269, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1986.
- Naujoks, E., Die Französische Revolution und Europa 1789 – 1799, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1969.
- Palmer, R. E., Hermeneutics: Interpretationstheorie in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer, Northwestern Univ. Press, Evanston 1969.
- Plieger, P., Sprache im Gespräch: Studien zum hermeneutischen Sprachverständnis bei Hans Georg Gadamer, WUV, Wien 2000.
- Reese-Schäfer, W., Jürgen Habermas, Campus, Frankfurt/Main 2001.
- Roderick, R., Habermas und das Problem der Rationalität: eine Werkmonographie/Rick Roderick, Argument, Hamburg 1989.
- Rorty, R., Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton University Press, New Jersey 1980.
- Ders., Consequences of Pragmatism, 8-Aufl., University of Minnesota Press, Minnesota 1988.
- Ders., Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge University Press, New York 1989.
- Ruffing, R., Einführung in die Philosophie der Gegenwart, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2005.
- Schneewind J. B., Rorty, R., Skinner, Q.(Hrsg.), Philosophy in history: Essays on the historiography of philosophy, Cambridge University Press, New York 1984.

- Scholz, O. R., Verstehen und Rationalität: Untersuchung zu den Grundlage von Hermeneutik und Sprachphilosophie, Philosophische Abhandlung Band 76., Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt/Main 1999.
- Städtler, T., Lexikon der Psychologie: Wörterbuch, Handbuch, Studienbuch, Kröners Taschenausgabe Bd. 357., Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1998.
- Tress, W., Nagel S.(Hrsg.), Psychoanalyse und Philosophie: eine Begegnung, Roland Asanger Verlag, Heidelberg 1993.
- Warnke, G., Gadamer Hermeneutics, Tradition and Reason, Stanford University Press, Stanford California 1987.
- Wettstein, R. H., Kants Prinzip der Urteilskraft: Monographien zur philosophischen Forschung Band 202., Anton Hain Meisenheim GmbH, Forum Academicum, Königstein/Ts 1981.

Lebenslauf

Name	Choi, Gowon
Geburtsdatum	12. 07. 1969
Geburtsort	Hanam
Staatsangehörigkeit	koreanisch

März 1997 – Feb. 2001

Hankuk Univ. für Fremdsprache (Diplom)

Hauptfach : Germanistik

Nebenfach : Philosophie

März 2001 – Feb. 2003

Hankuk Univ. für Fremdsprache (Magister)

Fach : Philosophie

Januar 2004 – August 2008

Johannes Gutenberg-Univ. Mainz (Doktor)

Fach : Philosophie