

Friedrich Kümmel

ZUM UNIVERSALITÄTSANSPRUCH DER HERMENEUTIK*

Inhalt

1. Die Frage nach den Bezugsrahmen des Wissens und Verstehens 2
2. „Verstehen und Verstehen ist zweierlei“ 5
3. Grenzen des Verstehens und die Frage nach der Art dieser Grenzen 8
 - 3.1. Verstehensgrenzen als Grenzen der Lebenserfahrung und Lebensform 9
 - 3.2. Grenzen des Verstehens im Machen-können 11
 - 3.3. Die Erfahrung der existentiellen Fremdheit 12
 - 3.4. „Der Andere spricht nicht“ (Sergio Benvenuto) 16
4. Die Diskrepanz zwischen Anspruch und Beschränktheit des Vorverständnisses. Kritische Überlegungen zum hermeneutischen Ansatz Gadamers 17
5. Die Frage nach der Möglichkeit eines bezugsrahmenunabhängigen Wissens und Verstehens 19
6. Verstehen aus der Vergangenheit (Hermeneutik I) und Verstehen im Raum der Aktualität (Hermeneutik II) 22
7. Zur Frage der Vermittelbarkeit des Vorverständnisses mit einem Verstehen in und aus der Aktualität. Erneute Auseinandersetzung mit Gadamer 25

Ich freue mich, am Gedächtnistag für Professor Dr. Kyu Ho Rhee zu Ihnen sprechen zu dürfen, mit dem ich seit seiner Tübinger Zeit Anfang der 60er Jahre bis zu seinem Tod im letzten Jahr freundschaftlich verbunden war.

Um es gleich vorweg zu sagen: Ich möchte die Frage nach dem Universalitätsanspruch der Hermeneutik hier nicht wissenschaftstheoretisch und methodologisch abhandeln. Die so verstandene These würde in einer schwächeren Version besagen, daß in jeder Wissenschaft, auch in der Mathematik und in den ‘harten’ Naturwissenschaften (sciences), Interpretationsvorgänge enthalten sind. Die weitergehende Behauptung aber ginge dahin, daß im Grunde jede Wissenschaft unerachtet ihrer logischen und empirischen Grundlagen eine hermeneutische Disziplin sei. Ein solcher Anspruch erscheint vielen Wissenschaftlern zurecht als überzogen, auch wenn sie durchaus zugestehen, daß an manchen Stellen ihres Tuns Interpretationsvorgänge eine Rolle spielen, wie z. B. in der Auswertung statistischer Daten, die man auswählen, interpretieren und bewerten muß, um zu brauchbaren Ergebnissen zu kommen. Der Gesamtcharakter der logisch-empirischen Wissenschaften muß deshalb aber nicht „hermeneutisch“ sein. Die wissenschaftliche Methodenvielfalt – die es ja auch innerhalb einer Disziplin gibt – kann nicht

* Vortrag, gehalten am 29. August 2003 vor Mitgliedern der Tangye Akademie, Seoul zum Gedächtnis von Prof. Dr. Kyu Ho Rhee. Die hier vorliegende, weiter ausgearbeitete Fassung erscheint in koreanischer Übersetzung in der Zeitschrift der Hermeneutischen Gesellschaft Koreas.

preisgegeben werden. Auch wenn in jeder Wissenschaft ein Verstehen enthalten ist, kann die Hermeneutik nicht beanspruchen, *methodologisch* das ganze Feld der Forschung abzudecken. Daß es letztlich keine uninterpretierten Fakten gibt und jede Tatsache eine Tat-Sache ist, ist kein Gegeneinwand. Auch wenn die Wissenschaften ihren Gegenstand in einem gewissen Sinne allererst erzeugen, sind sie immer auch mit „Rätseln der Forschung“ und nicht-verstehbaren Gegebenheiten konfrontiert.

Die Fragen, die ich hier behandeln möchte, beziehen sich auf den Begriff, auf die Grundlagen und auf die Reichweite des Verstehens. Die Rede von einer „Universalität“ des Verstehens beinhaltet, „alles verstehen zu können“ – wenigstens im Prinzip. Eine solche Behauptung löst nicht ohne Grund eine doppelte, zwiespältig bleibende Reaktion aus. Einerseits besteht die Neigung, dem zuzustimmen, aus welchen Gründen und mit welchen Motiven auch immer. Es schmeichelt uns sagen zu können: „Ich verstehe das ja und ich verstehe auch dich!“ Und dennoch weiß jeder aus eigener Erfahrung, daß der zwischenmenschliche Umgang viel mehr durch Nichtverstehen und Mißverstehen als durch wirkliches Verstehen bestimmt ist. Diese Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit ist zu verstehen, denn in ihr liegt das eigentliche Problem. Es stellt sich hier die Frage, ob man vom Verstehen oder nicht besser vom Nicht- bzw. Mißverstehen seinen Ausgang nehmen müsse.¹

Die bezüglich des Universalitätsanspruchs zu behandelnde Frage betrifft aber nicht nur das Gegebensein von Verstehensgrenzen, sondern auch ihren Charakter: ob es sich bei ihnen nur um faktische und d. h. verschiebbare, möglicherweise sogar aufhebbare Grenzen handelt, oder ob der Anspruch alles zu verstehen das Maß des Menschen übersteigt und grundsätzlich nicht eingelöst werden kann. Wenn menschliches Verstehen prinzipiell begrenzt ist, ist Allesverstehen nicht möglich. Wenn es nur faktische Grenzen hat, muß nach der Art dieser Grenzen und ihrer möglichen Überwindung gefragt werden.

Die Antwort auf die Frage nach der Überwindbarkeit der Verstehensgrenzen hängt davon ab, ob das Verstehen in jedem Fall von Bezugsrahmen abhängig ist oder ob es auch eine Form des Verstehens einer Sache in und aus sich selber gibt, die frei von definierenden Bedingungen und einschränkenden Bezugsrahmen ist. Daran schließt sich die grundsätzliche Frage nach der *conditio humana* an: ob menschliches Tun und Denken grundsätzlich an bestimmte Formen gebunden ist, oder ob der Mensch in der Lage ist, jede damit verbundene Einschränkung hinter sich zu lassen und ins Offene und Freie zu gehen.

Es sind also zwei Fragen, die ich in diesem Vortrag behandeln möchte:

1. Was heißt Verstehen und in welchen Bezugsrahmen spielt es sich ab?
2. Kann der Mensch die mit seinem Dasein verbundenen, einschränkenden Bezugsrahmen überschreiten und „alles verstehen“?

1. Die Frage nach den Bezugsrahmen des Wissens und Verstehens

Der Anspruch, alles verstehen zu können, sieht sich angesichts der Endlichkeit des Menschen mit einem seltsamen Widerspruch konfrontiert. Kein Mensch würde von sich behaupten, er

¹ Die darauf bezogene Kontroverse zwischen Gadamer und Schleiermacher soll an anderer Stelle behandelt werden.

wisse alles, und Sokrates erweist sich eben darin als der Weise, daß er im „Wissen des Nichtwissens“ die höchste Form menschlichen Wissens gefunden hat. Die Aussage „Ich weiß, daß ich nicht weiß“ ist eine Form der *resignatio sui*, die alles erdenkliche Wissen einschließt und keineswegs mit blanker Unwissenheit verwechselt werden darf. Das gesamte Wissen wird hier zwar in eine Klammer, aber nicht außer Geltung gesetzt.

Ein sich dergestalt von allen Bezugsrahmen frei machendes, wissendes Nichtwissen hat nicht mehr die Form eines Wissens, das unabhängig von der jeweiligen Situation gegeben ist und sich auf alle möglichen Fälle anwenden läßt. So verstandenes, allgemeines Wissen ist in seiner Darstellung angewiesen auf eigens dafür geschaffene Begrifflichkeiten, die die Ablösung von der Situation und die Übertragung auf andere Situationen allererst möglich machen. Man muß deshalb fürs erste von der Bezugsrahmenabhängigkeit des Wissens ausgehen und Antwort auf die Frage nach dem Erfordernis und Stellenwert derartiger Bezugsrahmen geben. Erst dann läßt sich die Frage stellen, ob Wissen und ein damit verbundenes Verstehen in jedem Falle in Bezugsrahmen eingebettet ist und von ihnen abhängig bleibt.

Solange die Frage nach den Bezugsrahmen gestellt wird, wie sie sich in Theorie und Praxis ausgebildet haben, kann Wissen und Verstehen nicht unterschieden und trennscharf gemacht werden. Der Ausgangspunkt ist hier eine anfängliche, im praktischen Verhalten selbst liegende Koinzidenz. Etwas zu verstehen bzw. sich auf etwas zu verstehen heißt hier, wissen wie es geht und die Sache richtig handhaben können. Sich aufs Autofahren zu verstehen heißt, mit dem Auto richtig umgehen können. Damit ist aber noch nicht verstanden, was Autofahren für den Menschen bedeutet und weshalb das Auto sein liebstes Kind ist. Praktisch verstandene Umgangsverhältnisse schließen sich mit sich selber kurz und unterscheiden den Könner vom Nichtkönner. Dem entspricht ein rein praktisches Wissen, das sich aus dem mit ihm verbundenen Tun noch gar nicht herausgelöst hat. Und doch ist im Begriff des Sichverstehens auf etwas diese Herauslösung von vornherein mit angelegt. Etwas verstehen und sich darin verstehen ist miteinander verbunden und bleibt doch zweierlei. Um das Sichverstehen im Verstehen ins Freie zu bringen ist es zunächst einmal nötig, das Wissen vom Handeln abzulösen und ihm eine von der praktischen Situation unabhängige Form zu geben. Eine solche ist im „Reden über ...“ gegeben und führt weiter zur Theorie.

Eine Möglichkeit zur Ausbildung und Tradierung von Wissensformationen ergibt sich erst dadurch, daß das Denken bzw. Wissen sich von der Praxis ablöst und als Kunde oder Theorie auf sich selber bezieht. Es bedarf dazu nicht nur der ausdrücklichen Reflexion auf sich, sondern auch der Ausbildung begrifflicher Werkzeuge, die auf anderer Ebene liegen und ihre eigenen Körper ausbilden. Wo Wissen ins Verhältnis zu sich selber gesetzt wird, machen nicht nur die Inhalte, sondern mehr noch die Formen des Wissens den wesentlichen Unterschied aus.

Erst unter der Voraussetzung mehrfacher Ebenen und Formen können die Konzepte des „Wissens“ und des „Verstehens“ sich ausdifferenzieren. Auch wenn die Praxis und die mit ihr verbundene etymologische Sprachgegebenheit auf eine gemeinsame Ausgangslage zurückweisen, beginnen die unterschiedlichen Konzeptionen, sobald auf sie reflektiert wird, getrennte Wege zu gehen. „Verstehen“ und „Verstand“ entstammt zwar derselben Wurzel, und doch haben sie sich allmählich in verschiedener Richtung ausdifferenziert und weiterentwickelt. Dazu ein paar historische Bemerkungen vorweg.

Die zwischen Wissen und Verstehen gegebenen Gemeinsamkeiten wie auch die zur Ausdifferenzierung erforderlichen Unterscheidungen wurden über lange Zeit hinweg mit dem gegebenen oder fehlenden Zugang zum Wissen verbunden. So wie es ein exoterisches, für jedermann verfügbares Wissen und ein nicht jedem zugänglich gemachtes, esoterisches Wissen gab, gab es auch ein gewöhnliches und ein höheres Verstehen, wie es sich z. B. in der Auslegung der heiligen Schriften auch der Form nach höchst unterschiedlich bekundete. Wissensschulen waren zunächst einmal Schulen der Weisheit.

Nun kann hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden, in welcher Weise und mit welchen Folgen von Parmenides und Heraklit und dann wieder von Sokrates, Platon und Aristoteles Unterschiede in den Formen des Wissens theoretisch herausgearbeitet worden sind. Parmenides unterscheidet das mit dem reinen Denken verbundene Wissen vom bloß vermeintlichen, sinnengeleiteten und logisch widersprüchlichen Wissen der Vielen, und ähnlich markiert auch Heraklit einen grundsätzlichen Unterschied in der Wissensform. Sokrates unterscheidet die Ebene begrifflich-allgemeinen Wissens vom bloß handwerklichen Wissen, das noch keinen Begriff von sich selber hat und deshalb auch noch nicht Rechenschaft von sich zu geben weiß. Dabei sieht sich der allgemeine Wissensanspruch mit einem ihn alsbald wieder in Frage stellenden Skeptizismus konfrontiert. Der gesuchte Begriff der Sache bleibt unformulierbar und seine Untersuchung endet aporetisch. Dies verweist auf eine dritte Ebene. Weil auch Platon die mit der Logik des Allgemeinen verbundenen Aporien nicht beseitigen kann, hebt er das höchste philosophische Wissen über die begriffliche Form hinaus und entwickelt einen dem entsprechenden doppelten Begriff der „Kunst“ (*technē*), die einerseits der Regel folgt, sich andererseits aber auch durch die keiner Regel unterworfenen Aktualität leiten läßt.² Dabei bleibt die höhere Form des Wissens und Könnens dem die Idee bzw. das Wesen schauenden Philosophen vorbehalten. Ideenschau und Wesenserkenntnis kann zweifellos nicht Sache jedermanns sein, weil dazu die Sphäre der Doxa: des bloß vermeintlichen Wissens ausdrücklich verlassen und der mit ihm verbundene Dünkel aufgegeben werden muß.

Aristoteles nimmt auf der theoretischen und der praktischen Ebene weitere Unterteilungen vor. Das Theoretische zerlegt sich für ihn in die philosophische Schau (*theoria*), die zwar auch den Kernpunkt theoretischer Wissenschaft (*epistēmē*) bildet, ihr die begriffliche bzw. kategoriale Arbeit aber nicht abnehmen kann. Entsprechend der Unterteilung des Theoretischen ergeben sich unterschiedliche Formen praktischen Wissens, das immer auch noch andere als die bloß theoretischen Grundlagen hat und bezüglich seines Geltungsbereichs und der Stringenz seiner Logik Abstriche machen muß. Und doch ist Praxis auf allgemeiner Ebene in höherem Sinne eine Kunst als das bloß handwerkliche Tun, das sich durch Übung erlernen und in Umgangs- und Lehrverhältnissen weitertradieren läßt.

² Platon wendet seinen doppelten Begriff der *Technē* in der *Politeia* auf die Staatskunst (Politik) und die Erziehung (*Paideia*) und im *Politikos* auf die Redekunst (Rhetorik) an. In bezug auf das Gemeinwesen polemisiert er gegen die sophistische Rhetorik als gewöhnlichem Machtstreben und macht seine eigene, höhere Kunst für die Seelenführung des einzelnen Menschen geltend. In der unterschiedlichen Form und Anwendung der *Technē* kommt somit für Platon zum Ausdruck, was der 'Geist' eines Wissens und Könnens ist. Im einen Fall ist *Technē* das große Projekt der Macht in der Beherrschung der Dinge und Menschen; im anderen Fall dient sie der Höherentwicklung des Menschen durch die Offenlegung und Leitung seiner Seele. Von diesen verschiedenen Formen des Wissens und Könnens hat die Neuzeit zunächst nur die Möglichkeit der Beherrschung von Natur und Mensch aufgenommen. Erst im Zeichen der Aufklärung und vertieft im 19. Jahrhundert wird, vorbereitet durch das Christentum, das Motiv der Seelenerforschung und Seelenleitung philosophisch und wissenschaftlich ausgearbeitet..

Auf höchster Bewußtseinsstufe kommt schließlich das sokratische Wissen des Nichtwissens hinzu, das sich nicht mehr theoretisch ausweisen und auch nicht ohne weiteres praktisch umsetzen läßt. Mit dieser Bewußtseinsform ist ein ganz neuer Denk- und Handlungsraum eröffnet, für den die Vorstellbarkeit fehlt und damit auch das Medium zur verallgemeinernden Darstellung bzw. Repräsentation. Sokrates sieht das höhere, ihn persönlich leitende Wissen verkörpert in seiner „Stimme“ (dem *daimonion*), die ihm sagt was er tun soll und der er im Gefängnis sitzend gehorcht, wiewohl, wie die Freunde ihm ansinnen, die Möglichkeit zur Flucht durchaus offengestanden hätte. Hier ist in der Tat eine Form absoluten Sichwissens und Sichverstehens erreicht, die auch auf Begründung und Sichverständlichmachen noch verzichten kann. Im Hören der Stimme koinzidiert das Absolute mit dem Individuellen, so daß kein Ausweichen ins Allgemeine und durchschnittlich Erwartbare mehr möglich ist. Nur von daher kann der sonst unverständlich bleibende, ja töricht erscheinende Tod des Sokrates einem Verstehen nahegebracht werden.³

Die mit der Wissensformation verbundene Unterscheidung verschiedener Ebenen führt zu einer Ausdifferenzierung unterschiedlicher Wissensformen, wie sie in der Antike mit der Unterscheidung von praktischem Wissen, theoretischem Wissen und Weisheit ihren Ausgang genommen hat. Auch wenn eine derartige Unterscheidung unmittelbar einleuchtet, ist es schwer, sie auf den Begriff bringen zu können. Die bis in die Gegenwart hineinreichenden, nach wie vor ungelösten Schwierigkeiten mit dem Theorie-Praxis-Verhältnis sind dafür ein Beispiel.

2. „Verstehen und Verstehen ist zweierlei“

Die Frage ist also, wie die mit den genannten Unterscheidungen verbundene Vervielfachung der Erkenntnisebenen für den Wissenserwerb und das Verstehen fruchtbar gemacht werden kann. Die Tatsache eines oberflächlichen oder tieferen Verstehens spricht für die Möglichkeit eines solchen Wechsels der Ebene und des mit ihr verbundenen Sensoriums. Ein Verstehen kann am äußeren Anschein hängenbleiben, aber auch auf das darin zum Ausdruck Kommende gerichtet sein. So kann man sich bezüglich eines Verhaltens mit naheliegenden Erklärungen zufriedengeben oder die dahinterliegenden Gründe und Motive zu verstehen versuchen. In jedem Falle aber gilt es die Verstehensleistung zu differenzieren und unterschiedliche Strukturzusammenhänge zu thematisieren, in denen ein Verstehen sich hält.

Einen darauf bezogenen, sprichwörtlich gewordenen Hinweis nimmt Kierkegaard auf, wenn er schreibt: „*Verstehen und Verstehen ist zweierlei*, heißt ein altes Wort, und so ist es auch. Die Innerlichkeit ist ein Verstehen, aber *in concreto* geht es darum, wie dieses Verstehen zu verstehen ist. Eine Rede zu verstehen ist eines, das Deiktikose darin zu verstehen ist ein anderes; zu verstehen, was man selbst sagt, ist eines, sich in dem Gesagten zu verstehen, ist ein anderes. Je konkreter der Bewußtseinsinhalt ist, desto konkreter wird das Verständnis, und sobald dieses im Verhältnis zum Bewußtseinsinhalt ausbleibt, haben wir ein Phänomen der Unfreiheit, die sich gegen die Freiheit verschließen will.“⁴ Es macht in der Tat einen Unter-

³ Eine ähnliche Problematik behandelt Kierkegaard in „Furcht und Zittern“ bezüglich der Opferung Isaaks durch seinen Vater Abraham.

⁴ Søren Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*. Werke, hrsg. v. H. Diem und W. Rest, verlegt bei Jakob Hegner Köln und Olten 1960 ff., Bd. 2, S. 615.

schied, ob einer bloß versteht was man sagt, oder ob er auch versteht was man ihm sagen will. Auch genügt es nicht *etwas* zu verstehen, wenn verlangt ist *sich selbst in dem Gesagten* zu verstehen. Von einem solchen Sich-darin-verstehen hängt es ab, wie weit einer innerlich „mitgeht“ oder sich aus der Distanz heraus „bloß wissend verhalten will.“⁵

In allen diesen Distinktionen liegt eine Kritik an verflachender Aufklärung, wie sie auch von Schleiermacher und anderen Romantikern vorgetragen worden ist. Schleiermacher spricht geradezu von einer Wut des aufklärerischen Verstandes, alles rational verstehen zu wollen und damit in Wirklichkeit doch nur wegzuerklären, was nicht ins eigene Schema paßt.⁶ Die Wut des Verstehens ist der Dogmatismus des Verstandenshabens. Auch wenn die beiden Wörter „Verstehen“ und „Verstand“ etymologisch dieselbe Wurzel haben, reicht „Verstand haben“ und „verständlich sein“ doch nicht aus, um den damit verbundenen Dogmatismus zu durchbrechen und die tieferen Leistungen des Verstehens erbringen zu können. Ein Verstand, der alles auf *eine* Ebene zieht und nach einem vorgefaßten Schema beurteilt, kann der Komplexität und Mehrdimensionalität wirklichen Verstehens nicht gerecht werden.

Damit ist aber auch ein Begriff des Verstehens, der einseitig vom Vorverständnis ausgeht und ohne ein solches nicht auskommen zu können glaubt, in seiner Geltung zumindest eingeschränkt. Verstehen im üblichen Sinne ist in der Tat an ein Vorverständnis gebunden. Wenn man dieses Verstehen, wie Schleiermacher das tut, mit Dogmatismus und einer „Wut des Verstehens“ in Verbindung bringt, wird klar, daß ein solches Verständnis sich im Bannkreis geschlossener Welten bewegt. Sie sind eben dadurch geschlossen, daß am eigenen Vorverständnis festgehalten wird.⁷

Der Zirkel einer immer nur auf sich selber zurückkommenden Reflexion könnte den Sinn haben, eine Welt in sich zu verschließen und gegen andere Welten abzudichten. Geschlossener Zirkel heißt einfach, Festhalten an sich selber und Befangenheit in sich. Man muß dieses Festhalten in der Tat verstehen als eine Form der Machtausübung, denn es dehnt sich auch auf alles andere aus. So ist die Erwartung nicht nur die Vorgabe einer Regel, sondern implizit bereits ein Regelzwang; es wird erwartet, daß der andere der Erwartung Folge leistet. Wer etwas erwartet, sanktioniert damit implizit die Nichterfüllung seiner Erwartung. Natürlich ist die Macht der Regel eine sublimere Form der Gewalt, die sich nicht als solche kenntlich macht und doch schließlich als das erweist was sie ist: als das Gegenteil eines Verstehenwollens. Man kann nicht beides im Sinn haben und muß vielmehr auf das eine verzichten, wenn man das andere haben will.

Wo auch der hermeneutische Zirkel eine solche hineinziehende und alles vermitteln wollende Funktion annimmt, muß er um des Verstehens selbst willen durchbrochen werden. Heideggers Feststellung, man müsse in den Zirkel erst recht hineinkommen⁸, muß sich deshalb von der anderen Seite her gesehen mit der Aufforderung verbinden, zuerst einmal aus dem Zirkel der Befangenheit herauszutreten, um so erst richtig in den Zirkel des Verstehens hineinkommen zu können. Auch beim hermeneutischen Zirkel stellt sich somit die Frage, ob er geschlossen oder offen ist. Der Hermeneutiker geht wie selbstverständlich von einem offenen

⁵ S. Kierkegaard, a. a. O., S. 616 Anm.

⁶ Vgl. dazu Jochen Hörisch, *Die Wut des Verstehens*. Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1985 (edition suhrkamp Neue Folge 485).

⁷ In diesem Sinne gibt es eine radikale Antithese zwischen Schleiermacher und Gadamer.

⁸ Vgl. Sein und Zeit, § 32 Verstehen und Auslegung.

Zirkel aus und betrachtet nur den logischen Zirkel einer *petitio principii* als geschlossen. Damit ist über die Offenheit seines eigenen Zirkel aber noch gar nichts ausgesagt. Die Probe aufs Exempel wäre, daß ein offener Zirkel auch noch auf sich selber verzichten kann.

Im Verhältnis des geschlossenen und des offenen Zirkels besteht eine Disjunktion.⁹ Mit anderen Worten wäre ein Verstehen, wie es sein soll, auch im Zirkelverhältnis noch in der Lage, sich wie im Sprung über ein geschlossenes Vorverständnis hinwegzusetzen. Wenn man jedoch denkt, man könne beide Versionen gleichzeitig gelten lassen, gibt man sich der Täuschung einer Vermittelbarkeit von allem und jedem hin, bei der die *andere Seite* schon verraten ist.

Wie ein dem offenen Zirkel entsprechendes, von ganz unterschiedlichen, ja inkommensurablen Ebenen der Einsicht ausgehendes Verfahren sich durchführen läßt, kann an dieser Stelle dahingestellt bleiben. Wichtig ist zunächst nur die Markierung eines *formalen Unterschieds*¹⁰ in den Denk- und Wissensformen, an dem dann ja auch der Begriff der Philosophie als solcher hängt. Ein formaler Unterschied muß aber auch bereits für jedes Verstehen in Anschlag gebracht werden, das den Anspruch erhebt, wirkliches Verstehen zu sein.

Mit dem Gesagten läßt sich eine Kritik an den einleitend genannten Bezugsrahmen (frames of reference) verbinden, sofern sie für verbindlich erklärt und auch noch für jedes Verstehen obligatorisch gemacht werden. Wo von begründenden und erklärenden Bezugsrahmen die Rede ist, wird eine dem zugrunde gelegte Logik zur Norm erklärt, die dem Geschehen eine ganz bestimmte Form gibt und mögliche Ausgänge erwarten läßt. In diesem Sinne eröffnen Bezugsrahmen einen Bereich denkbarer Möglichkeiten und verschließen zugleich andere Denk- und Erfahrungsmöglichkeiten.¹¹ Auch in allem Verstehen kann sich auf diese Weise ein Dogmatismus breitmachen, der das vermeintliche Verstandenhaben zur härtesten Barriere des Menschengenies macht.¹²

Kern eines jeden Dogmatismus ist eine bestimmte Logik. Bezüglich des im abendländischen Denken dominant gewordenen, das allgemeine Bewußtsein beherrschenden logischen Bezugsrahmens ist der Schematismus ganz einfach: Das Besondere und Einzelne wird unter ein

⁹ Ich habe in meiner Schrift „Verständnis und Vorverständnis. Subjektive Voraussetzungen und objektiver Anspruch des Verstehens“ (Neue deutsche Schule Verlagsgesellschaft mbH Essen 1965; jetzt in meiner Homepage www.friedrich-kuemmel.de zugänglich) ein „mitgebrachtes“ Vorverständnis von einem „antizipierenden“ Vorverständnis unterschieden. Das mitgebrachte Vorverständnis wird von außen an die Dinge herangetragen, während das antizipierende Vorverständnis gleichsam in sie hineinspringt und sie von innen her aufzuschließen versucht. Schleiermacher bringt das antizipierende Vorverständnis mit Ahnung bzw. Divination in Verbindung, und entsprechend verschieden gestaltet sich der in beiden Fällen zur Anwendung gebrachte hermeneutische Zirkel. Im einen Fall bezieht sich das sich wechselseitig aufschließende Verhältnis von Ganzem und Teil auf ein vorliegendes Werk, dem nichts übergestülpt wird, während im anderen ein alles Einzelne übergreifender geschichtlicher Zusammenhang den Zugang ermöglichen soll.

¹⁰ Ich schließe mich mit dieser Redeweise an Josef König an, der unter formalen Unterschieden nicht in die Sinne fallende oder in der Sprachform zum Ausdruck kommende, rein logisch zu bezeichnende Unterschiede versteht. Vgl. dazu meinen Aufsatz über „Josef König. Versuch einer Würdigung seines Werks“; in: Diltthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften Bd. 7 1990/91, S. 166-208 und meine Einleitung zu seinen von mir edierten Vorlesungen „Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung“, Verlag Karl Alber Freiburg München 1994, S. 21-72.

¹¹ Der Ruf nach einem „Paradigmenwechsel“ zeigt die Brisanz eines solchen, an die logischen Fundamente rührenden Unternehmens.

¹² Wie ein solcher durch Resentiment und Reaktivität gekennzeichneter „closed mind“ funktioniert, ist psychologisch hinreichend erforscht und in seinen negativen Folgen absehbar geworden.

Allgemeines subsumiert und gemäß dessen Begriff entweder ein- oder ausgegrenzt.¹³ Man könnte sagen, daß durch diesen Ein- bzw. Ausschluß Grenzen allererst entstehen. Ihre Aufgabe ist es, das „Mögliche“ vom „Unmöglichem“, genauer gesagt: das Zugelassene vom Verworfenen zu scheiden. Formales Kriterium der so verstandenen „Möglichkeit“ ist die logisch widerspruchsfreie Verträglichkeit, Kriterium der „Unmöglichkeit“ die logische Widersprüchlichkeit. Ein in dieser Form befaßtes Wissen ist rational und d. h., es muß für alles einen Grund (eine *ratio existendi* bzw. *fiingendi*) angeben können, der die zugrundegelegten Basisannahmen nicht verletzt.

In Wirklichkeit kann damit aber nicht nur alles erklärt, sondern auch alles wegerklärt werden. Das Postulat der Widerspruchsfreiheit sieht sich mit der gegenteiligen Annahme konfrontiert, daß die so verfaßten Systeme tief widersprüchlich bleiben und weder ihre Außenbeziehungen widerspruchsfrei regeln noch ihre Grundlagen sicherstellen können.¹⁴ Der härteste Einwand gegen ein solches Verfahren ist, daß die theoretische Konsistenz keinen Wirklichkeitsbezug verbürgt und bezüglich der Praxis die Ausnahme von der Regel zugelassen werden muß, soll das System nicht kollabieren. So kommt man z. B. hinsichtlich des „Warum“ und „Weil“ eines Verhaltens oft genug in Erklärungsschwierigkeiten und sieht sich mit Dilemmata und Aporien konfrontiert. An diesem Ausgang ist nichts falsch, denn das Dilemma und die Aporie öffnet ein neues Tor, dessen Durchgang den monokratischen Bezugsrahmen zu sprengen geeignet ist.

Der Kernpunkt von alledem liegt im Gebrauch der Logik. Angesichts der wirklichen Sachlagen müßte das Kriterium der Widerspruchsfreiheit so weit gefaßt sein, daß auch die *Widerspruchsfreiheit* im Sinne der *Freiheit zum Widerspruch* noch einbegriffen ist. Hier angekommen, greift die Logik der Alternativen zu kurz. Die durch sie vorgeschriebene Entscheidungsregel gibt vor, daß immer nur die eine Seite einer Alternative affirmiert werden kann und die andere verworfen werden muß. Dies kann aber nicht das Kriterium eines Verstehens bzw. Nichtverstehens sein, das dem in die Freiheit gestellten Wider-Spruch Raum gibt, auch die „andere Seite“ affirmiert und selbst dem „unmöglich“ Erscheinenden noch einen Sinn abzugewinnen weiß. Mit anderen Worten ist das logische „Bild der Welt“ (Wittgenstein) zur Beschreibung dessen nicht hinreichend, was wirklich der Fall ist; Verstehen siedelt sich jenseits der hier gezogenen Grenzen an.

3. Grenzen des Verstehens und die Frage nach der Art dieser Grenzen

Das Bewußtsein der Grenzen des Verstehens ist jüngeren Datums und hat sich in den beiden vergangenen Jahrhunderten entscheidend vertieft. Dies hängt damit zusammen, daß das menschliche Bewußtsein von seinen projektiven Anteilen zunehmend freier geworden ist und das Verstehen in seinem eigentlichen Begriff nun erst zum deutlichen Bewußtsein kommen kann. Erst wenn eingesehen ist, was es heißt zu verstehen, können auch seine Grenzen wahr-

¹³ Vgl. dazu G. Spencer-Brown, *Laws of Form*. Allen & Unwin London 1969 (als Dutton Paperback New York 1979) und dazu Dirk Baecker (Hrsg.), *Kalkül der Form*, Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1993 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1068)

¹⁴ Vgl. dazu die systemtheoretischen Arbeiten von Niklas Luhmann.

genommen werden. Vorher dominiert das Eigene über das Fremde und die Voreingenommenheit über den freien Blick.

3.1. Verstehensgrenzen als Grenzen der Lebenserfahrung und Lebensform

Als begrenzenden und zugleich entgrenzenden Bezugsrahmen des Verstehens nenne ich die Lebenserfahrung des einzelnen Menschen.¹⁵ Von Terenz ist das Wort überliefert: „Homo sum; humani nil a me alienum puto.“¹⁶ Terenz geht davon aus, alles Menschliche verstehen zu können, eben weil er ein Mensch ist. Nun ist Menschsein aber keine wohldefinierte Größe, so daß man genauer nachfragen muß, wie der Umfang des Menschenmöglichen erschlossen und ausgefüllt wird. Terenz kann zu dieser Überzeugung kommen aufgrund eigener Lebenserfahrung oder dank seiner Weisheit und seines Einfühlungsvermögens in alle erdenklichen Lagen, in denen Menschen sich befinden können. Der Bezugsrahmen „meine Person“ und der Bezugsrahmen „alles Menschenmögliche“ werden mit der Einschränkung ‘puto’: ich glaube, gehe davon aus als koextensiv betrachtet. Mit gleichem Recht könnte man die eigene Person und Lebenserfahrung aber auch als einen viel zu engen Kreis betrachten, so daß ein adäquates Verstehen des Anderen auf der Grundlage eigener Erfahrung nicht möglich erscheint. Die soziale Grundprinzip George H. Meads: *to take the role of the other* und die damit verbundene Reziprozität der Perspektiven ist jedenfalls nicht so leicht einzulösen, wie das formale Schema dies suggeriert.¹⁷ Ein indianisches Sprichwort drückt deutlicher die Schwierigkeit des Sichhineinversetzens in den Anderen aus: Man muß in seinen Schuhen gegangen sein und d. h. seinen Weg und seine Lage von innen her kennengelernt haben, um ihn verstehen zu können.

¹⁵ Lebenserfahrung ist nicht nur begrenzend, sondern auch entgrenzend, weil sie die Erwartung bricht. Ihr Ausgangspunkt ist, daß es immer anders kommt als man denkt und diese Diskrepanz verarbeitet werden will. Vgl. Otto Friedrich Bollnow, Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen. Kohlhammer Verlag Stuttgart 1070, 2. Aufl. 1981.

¹⁶ Aus dem Werk »Heautontimorumenos«. Im „neuen Büchmann“, der von Georg Büchmann 1864 veröffentlichten und inzwischen immer wieder ergänzten Sammlung „Geflügelte Worte“ heißt es dazu: „Für die Beliebtheit dieses Verses schon bei den Römern spricht die Mitteilung des Augustinus in den „Epistolae“, daß er im Theater immer lauten Beifall gefunden habe, wenn er (scil. dieser Spruch) von einem Schauspieler auf der Bühne gesprochen worden sei.“ (Der neue Büchmann, neu bearbeitet und weitergeführt von Eberhard Urban, Bassermann Verlag München 2002, S. 379.) Die Beliebtheit dieses Spruches verdankt sich der Eitelkeit der Menschen, die sich der Beschränktheit ihres Horizontes nicht inne werden und für die der Zuspruch, alles verstehen zu können, höchst schmeichelhaft ist.

¹⁷ George Herbert Meads Prinzip der Reziprozität („to take the role of the other“; in: Mind, Self and society, 1934; dtsh. Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, übers. v. U. Pacher, Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1968) läßt sich mit Helmuth Plessner in der Struktur der Exzentrizität begründen. Der „Abstand zu sich“ ist die Voraussetzung dafür, daß fremde Personen möglich sind und daß es eine personale Welt und Beziehung überhaupt gibt. Plessner hat auf dieses gelebte Paradox einer nicht aufhebbaren Differenz im Selbst- und Fremderleben des Menschen immer wieder hingewiesen und sein Prinzip der exzentrischen Positionalität daraus entwickelt. Menschliches Leben ist nur im Abstand zu sich möglich, der durch kein Drittes überbrückt wird und immer neu eingenommen werden muß, soll es zu einer zwischenmenschlichen Beziehung überhaupt kommen. Aus dem von ihm formulierten „Prinzip der exzentrischen Positionalität“ leitet Plessner drei anthropologische Grundgesetze ab: 1. das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit, 2. das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit und 3. das Gesetz des utopischen Standorts. Vgl. Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Verlag Walter de Gruyter Berlin und Leipzig 1928 (vgl. besonders das abschließende Kapitel 7) sowie die spätere Schrift *Conditio humana*. Verlag Günther Neske Pfullingen 1964 (erstmalig veröffentlicht als Einleitung zur Propyläen-Weltgeschichte, Berlin 1961).

Eine weitergehende Schranke hängt mit der Lebensform des Menschen als solcher zusammen. Dilthey geht mit Vico davon aus, daß der Mensch nur das verstehen kann, was er selber geschaffen und im Sinne seiner Welt objektiviert hat. Die Natur als ein ihm Vorgegebenes gehört nicht zur selbstgeschaffenen Welt und muß ihm aus diesem Grunde fremd bleiben. Dem entspricht Diltheys Einteilung der Wissenschaften in 'verstehende' Wissenschaften vom Menschen (Geisteswissenschaften) und in mittels selbstgeschaffener begrifflicher Werkzeuge 'erklärende' Wissenschaften von der Natur (Naturwissenschaften).¹⁸ Die Konsequenz ist: Was naturwissenschaftlich erschlossen und erklärbar ist, muß deshalb nicht schon verstanden sein. Es bleibt Antwort auf eine selbst gestellte Frage, so daß sich hier der Mensch immer nur selber begegnet und einen Spiegel, aber auch eine Quittung für sein eigenes Verhalten erhält.¹⁹

Die mit der Unterscheidung von Natur und Menschenwelt erkenntnistheoretisch stark gemachte Betonung der Grenzen des Verstehens steht im Widerspruch zum Universalitätsanspruch der Hermeneutik: dem Anspruch, alles verstehen und auch die Natur noch in den Rahmen der geschichtlichen Welt einholen zu können.²⁰ Wie immer ein solcher Anspruch begründet ist: er trägt tautologische Züge in demselben Sinn, in dem man von einer natürlichen Sprache sagt, daß in ihr – unerachtet ihrer strukturellen und lexikalischen Beschränkungen –

¹⁸ Eine Schlüsselstelle dazu ist: „Nun unterscheiden sich zunächst von den Naturwissenschaften die Geisteswissenschaften dadurch, daß jene zu ihrem Gegenstand Tatsachen haben, welche im Bewußtsein als von außen, als Phänomene und einzeln gegeben auftreten, wogegen sie in diesem als von innen, als Realität und als ein lebendiger Zusammenhang originaliter auftreten. Hieraus ergibt sich für die Naturwissenschaften, daß in ihnen nur durch ergänzende Schlüsse, vermittels einer Verbindung von Hypothesen ein Zusammenhang der Natur gegeben ist. Für die Geisteswissenschaften folgt dagegen, daß in ihnen der Zusammenhang des Seelenlebens als ein ursprünglich gegebener zugrunde liegt. Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.“ (Wilhelm Dilthey, Ges. Schriften Bd. V, S. 143 f.)

¹⁹ Bei gleicher Ausgangslage können die Akzent hier aber auch anders gesetzt werden. Albrecht von Haller (1708-1777) schreibt in seinem Gedicht „Falschheit menschlicher Tugenden“: „Ins Innre der Natur / Dringt kein erschaffner Geist. / Glückselig! wem sie nur / Die äußre Schale weist!“ Goethe widerspricht dem in seinem Gedicht „Allerdings“ mit den folgenden Versen: »*Ins Innre der Natur*« – / O du Philister! / »*Dringt kein erschaffner Geist*.« / Mich und Geschwister / Mögt ihr an solches Wort / Nur nicht erinnern! / Wir denken: Ort für Ort / Sind wir im Innern. »*Glückselig, wem sie nur / Die äußre Schale weist!*« Das hör ich sechzig Jahre wiederholen, / ,Ich fluche drauf, aber verstohlen; / Sage mir tausendmale: / Alles gibt sie reichlich und gern; / Natur hat weder Kern / Noch Schale, / Alles ist sie mit einemale. / Dich prüfe du nur allermeist, / Ob du Kern oder Schale seist.“ Beide Autoren wenden sich gegen den listigen Raub an der Natur, wie neuzeitliche Naturwissenschaft und Technik ihn experimentell betätigen. Beide sind von einem Gefühl der Ehrfurcht für die Natur erfüllt. Und doch begnügt sich Haller mit einer ästhetischen Betrachtung der „Schale“, während Goethe eine solche Schranke nicht anerkennt und den Umgang mit der Natur mit der Freiheit verbindet, das Erforschliche zu erforschen und das Unerforschliche ruhig zu verehren. Unter beiden Aspekten ist Natur ihm von innen her vertraut und mutet nicht wie bei Dilthey fremd an. In diesem Sinne wiederholt er in dem späteren Gedicht „Ultimatum“ seine Kernaussage und gibt ihr eine Begründung: „Und so sag ich zum letzten Male: / Natur hat weder Kern noch Schale; / Du prüfe dich nur allermeist, / Ob du Kern oder Schale seist! // »Wir kennen dich, du Schalk! / Du machst nur Posen; Vor unsrer Nase doch / Ist viel verschlossen.« // Ihr folget falscher Spur; / Denkt nicht! wir scherzen! / Ist nicht der Kern der Natur / Menschen im Herzen?“ Ohne diese dichten Aussagen hier ausschöpfen zu wollen wird deutlich, daß Goethes Herz-Verhältnis zur Natur eine religiöse Haltung bezeugt, die bei ihm allerdings zur naturwissenschaftlichen Einstellung nicht im Widerspruch steht.

²⁰ Vgl. dazu meine Arbeiten: Spricht die Natur? Zum Verhältnis von Mensch und Natur im Spätwerk von Otto Friedrich Bollnow. Zweisprachig mit koreanischer Übersetzung von Shin-Hann Choi, TAP Verlag Seoul / Korea 1995 und: Natur als Grenze des Verstehens. Die Natur spricht, doch nur wenn wir lernen, sie „mit den Augen zu hören“; in: O. F. Bollnow, Hermeneutische Philosophie und Pädagogik, hrsg. von Friedrich Kümmel, Verlag Karl Alber Freiburg i. Br. München 1997, S. 165-188 sowie die Abhandlung: Vom beherrschenden Raum des Sehens zum gelebten Raum des Hörens. Geistesgeschichtliche Reminiszenzen zum bedeutendsten Übergang in der Menschwerdung des Menschen; in: Christoph Ertle, Hartmut Flehsig (Hrsg.), Ganz Ohr, ganz Auge. Zugangswege zu musikalischen Bezugsfeldern in Schule und Lebenswelt, Schneider Verlag Baltmannsweiler-Hohengehren 1997, S.46-91. Alle drei genannten Arbeiten sind in meiner Homepage www.friedrich-kuemmel.de zugänglich gemacht.

im Prinzip alles ausgedrückt werden kann, was man in und mit ihr sagen will. Der Reichtum der Sprache liegt darin, von begrenzten Mitteln einen unendlichen Gebrauch machen zu können. Soll der Anspruch des Allesverstehenkönnens aber mehr als die Rückspiegelung einer sprachlogischen Struktur sein, so kann er sich, vor und nach Kant, zunächst nur auf eine Geistphilosophie wie die von Platon oder Hegel berufen. Den universalhermeneutischen Prämissen haftet zwangsläufig idealistisches Gedankengut und das Gepräge einer spekulativen Einheitsphilosophie an.²¹ Richtig daran ist: Wes Geist des Menschen ist, so ist sein Verstehen. Damit wird jedoch gleichzeitig eine fundamentale Mehrdeutigkeit und Mehrseitigkeit in das Selbstverständnis des Menschen eingeführt und zum Schlüsselprinzip gemacht.

3.2. Grenzen des Verstehens im Machen-können

Die Beispiele ließen sich häufen, und doch stellt sich dieselbe Frage immer neu: Was sind das für Grenzen? Mit der menschlichen Lebensform und Lebenserfahrung sind Grenzen verbunden, bei denen man zusehen muß, ob sie eine unüberschreitbare Schranke darstellen oder überwindbar sind. Während Seneca von der Weite eigener Lebenserfahrung und der damit verbundenen Empathie ausgegangen ist, die eine Schranke negiert, handelt es sich bei Dilthey offensichtlich um Verstehensgrenzen, die in der menschlichen Lebensform als solcher liegen und nicht überschritten werden können, solange der Mensch denkt wie er denkt. Etwas verstehen und sich in der vertrauten menschlichen Welt bewegen können ist so lange eins. Die so gleichsam von innen heraus verstandene Welt ist für Dilthey aber nur Ausdruck und Schöpfung des Menschen selbst, sei es individuell oder kollektiv. Sie darf nicht mit der darüber hinausreichenden Wirklichkeit verwechselt werden, die der Mensch zunächst nur wie von außen kennt und sich mittels gedanklicher Werkzeuge erschließen muß.

Die von Dilthey getroffene Unterscheidung von Menschenwelt und Natur hängt zusammen mit der Frage nach dem Sichverstehen im Machenkönnen und seinen Grenzen. Vom Machenkönnen im Sinne der Welt- und Selbstgestaltung kann man jedoch, wie schon Platon deutlich machte, in sehr verschiedenem Sinne reden. Es gibt hier immer zwei Ausrichtungen, die divergent sind und nicht ohne weiteres miteinander verträglich gemacht werden können.

Das Sichverstehen im Machenkönnen stellt eine Korrelation her und begrenzt sich dadurch selber. Wenn man mit Vico davon ausgeht, daß der Mensch nur das versteht was er auch machen kann, ist seine Technik nicht nur ein Projekt der Weltgestaltung, sondern auch und mehr noch ein Projekt der direkten oder indirekten Gestaltung seiner selbst. Spätestens im Blick auf die leibliche Verfassung wird deutlich, daß zwischen Naturbeherrschung und Beherrschung des Menschen genau besehen gar nicht unterschieden werden kann. Der Maschinenbauer ist genötigt, auch sich selber als Maschinenmensch bzw. als einen Automaten zu verstehen.

Mit der nicht zu beseitigenden Zweideutigkeit des Automaten („Selbstbewegers“) ist aber auch schon eine Divergenz gesetzt, die den lebendigen Automaten über den künstlichen Automaten stellt und den Menschen wieder freisetzt aus der Welt, die er sich selber geschaffen hat. Das Leben als solches liegt jenseits der Verfügung weltgestaltender Macht, so daß auch

⁸ Dabei ging es Hegel selber gar nicht um ein *Verstehen* der Natur; er wollte diese lediglich mit Hilfe seines spekulativen Begriffs *als die andere Seite des Geistes begreifen* und wahrte im übrigen die Grenze zwischen den Naturerscheinungen und den vernunftbestimmten Geistmanifestationen im Gang der Geschichte.

die Natur aus ihrem Bannkreis wieder entlassen werden muß. Naturfreiheit und Menschenfreiheit bringen das Verstehen an seinen genuinen Ort zurück.

Die Frage, ob es sich bei den genannten Bezugsrahmabhängigkeiten um prinzipielle oder bloß faktische Grenzen des Verstehens handelt, läßt sich von hier aus behandeln. Im älteren Bewußtsein war man geneigt, eine nicht zu überschreitende Grenze damit zu verbinden und das Menschliche als vom Göttlichen getrennt und ausgeschlossen zu empfinden. Der Mensch ist der Sterbliche und kann aus diesem Grunde nicht an der Götterwelt teilhaben. Und doch hat er sich mit seinem Schicksal nicht abgefunden und im Gedanken des *alter deus*: des zweiten Schöpfergottes das eigene prometheische Potential zur Auswirkung gebracht.²² Das neuzeitliche, zunächst an Machtgewinn durch Unterwerfung interessierte Technik-Projekt ist noch nicht zu Ende und leitet durch sich selber über zu einem Können, das im Sinne Platons dem Menschen selbst und seiner weiteren Entwicklung dient. Als transformierender Faktor kommt das Christentum und mit ihm das Motiv der Auferstehung als eines für alle Menschen gültigen Versprechens hinzu.

Die aus dem Gesichtspunkt des Machenkönnens und der Selbsterstellung zu ziehende Denk- und Handlungskonsequenz ist somit, daß mit dem Menschsein und dem ihm möglichen Verstehenkönnen nur eine faktische und das heißt eine überschreitbare Grenze verbunden ist. Menschsein heißt in der neuzeitlichen Diskussion und insbesondere bei Nietzsche und Simmel, über sich selbst hinaus zu existieren. Die Frage nach der Reichweite des Verstehens hängt also davon ab, wie man den Menschen überhaupt versteht. In der erkenntnistheoretisch behaupteten engen Verklammerung von Mensch und Welt ist ein prinzipielles Über-sich-hinaus zunächst schwer zu denken. Wenn aber klar geworden ist, daß die menschliche Welt nur ein Gehäuse ist und keineswegs mit der Wirklichkeit selbst verwechselt werden darf, muß diese und mit ihr das Verstehens in einer anderen Dimension verortet werden. Sie erschließt sich im Zwischenmenschlichen und wird übertragbar auf das Verhältnis zur Natur.

3.3. Die Erfahrung der existentiellen Fremdheit

Die Rede von Grenzen des Verstehens berührt den innersten existentiellen Punkt. Bei Schleiermacher ist es der Gedanke der Individualität, der dem Verstehen seiner selbst und des Anderen eine Grenze auferlegt und diese zugleich durchbricht. Abschließend ist für Kierkegaard das „Bestehende“, aufschließend das „Selbst“. Wer in Kategorien des sozialen oder begrifflichen Allgemeinen denkt, kann dem individuellen Selbstsein des Einzelnen keinen Raum geben und muß die eigene wie die fremde Position unter sich subsumieren. Das dem seit der Romantik entgegengesetzte Individuelle ist jedoch keine bloß organologische Kategorie, sondern umschreibt ineins ein In-und-Außerhalb-seiner-selbst, immer besessen und doch nie einholbar. So gesehen, steht es auch außerhalb des Zirkels der Reflexion und bleibt für eine andere Dimension seiner selbst geöffnet. Primär ist Individualität geprägt in einem den Einzelnen übergreifenden universellen Geschehen, das göttliches Wirken ebenso umfaßt wie persön-

²² Zu erinnern ist insbesondere an Goethes Gedicht „Prometheus“, in dem die zweite Hälfte einsetzt mit der Wendung: „Wer half mir wider der Titanen Übermut? / Wer rettete vom Tode mich, / Von Sklaverei? / Hast du nicht alles selbst vollendet, / Heilig glühend Herz?“

liche Arbeit an sich und natürliches Gewordensein.²³ Was die Individualität beinhaltet, kann deshalb für Schleiermacher nur im abgeleiteten Sinne ein bewußt hervorgebrachtes Werk seiner selbst sein. Wäre sie nur dies, so bliebe sie eine Form der Selbststilisierung und d. h. eine vom sozialen Schauplatz her gedachte Kategorie. Um Individuelles zu verstehen ist ein weiterer Bezugsrahmen nötig. Dabei stellt sich jedoch die Frage ist, ob die Individualität als eine existentielle Gegebenheit überhaupt verstanden werden kann.

Geht man von einem idealistischen Verständnis der Selbsterstellung aus, so ist von der Theorie der Einfühlung in Fremdseelisches, die noch im ausgehenden 19. Jahrhundert als ein projektiver Vorgang der Übertragung des Eigenen auf den Anderen verstanden wurde, bis hin zur dialogischen Philosophie (Buber) und zu einem nicht mehr mit der Analogie von *ego* und *alter ego* operierenden Begriff der Intersubjektivität und der daran geknüpften Empathie ein weiter Weg. Zunächst ging es hier um den Nachweis, daß es kein direktes Verstehen des Fremdseelischen gibt. Jede Bezugnahme auf den Anderen ist eine Projektion, eine Übertragung und Analogiebildung aus Eigenem. Die individuelle Vereinzelung wird dabei flankiert vom sog. „Satz des Bewußtseins“: daß man alles, was man überhaupt haben kann, von vornherein und immer nur im eigenen Bewußtsein hat. Jeder kann deshalb streng genommen immer nur von sich selber ausgehen und muß Eigenes in analoger Weise auf das Andere bzw. den Anderen übertragen. Unmittelbarkeit und Nähe in der Beziehung ist von daher nur ein illusionärer Schein, mit dem man sich die Lage erträglicher macht – „jeder ist allein“ (Hermann Hesse). Max Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“ (1845) und Alfred Jarrys „Ubu Roi“ (1896) sind spätzeitliche Analysen dieses egozentrischen Konzepts. Sie geben einerseits dem solipsistischen Ego recht, das sich in seiner eigenen Welt behauptet und sich, insofern es lediglich über das Bewußtsein herrschen kann, auch nicht absetzen lassen will. Andererseits aber zeigen sie, daß der Ausschluß des Existentiellen aus den Bewußtseinsgegebenheiten die Position des Ego zwangsläufig ins Absurde treibt und seine Absetzung die einzig sinnvolle Konsequenz ist.

Aber auch im neuen Prospekt dialogischer Philosophie erscheint der Andere als ein *ganz Anderer*, zu dem es vom eigenen Inneren her keine Brücke und keine Vergleichsmöglichkeit nach äußeren Merkmalen gibt. Aber nicht nur der Andere, sondern auch die eigene Person rückt nun unter dieselbe Perspektive der Verfremdung und hat zu sich selber keinen unmittelbaren Verstehenszugang. Jeder ist nicht nur dem Anderen, sondern auch sich selbst ein Anderer und Fremder, mit Plessners griffiger Formulierung ausgedrückt: ein *homo absconditus*.²⁴ Und doch ist hier die Distanz im ungegenständlich bleibenden „Zwischen“ immer schon überbrückt.

In jedem Falle aber wird das Verstehen mit einer existentiellen Grunderfahrung konfrontiert, die Zweifel aufkommen läßt, ob in letzter Tiefe und Vereinzelung ein Verstehen des Anderen überhaupt möglich ist. Bei Schleiermacher drückt sich das in seiner Hermeneutik so aus, daß er vom Nicht- und Mißverstehen den Ausgang nimmt und dem Vorverstandensein einen Rie-

²³ Vgl. Schleiermachers „Reden über die Religion“ und die hier vorgenommene unmittelbare Verklammerung des Individuellen mit dem Universellen. Die Rede von einer „schlechthinnigen Abhängigkeit“ im „unmittelbaren Selbstbewußtsein“ ist nur ein abgeleiteter und mißverständlich formulierter Ausdruck dieser Sachlage..

²⁴ Helmuth Plessner, *Homo Absconditus*. Erstmals erschienen im Merkur, November 1969. Wiederabgedruckt in: Helmuth Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur Philosophischen Anthropologie*. Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1976 (suhrkamp taschenbuch 361).

gel vorschiebt. In der Terminologie des Eigenen und Fremden ausgedrückt, gibt es vom Eigenen keinen Zugang zum Fremden, das geradezu dadurch definiert ist, daß man vom Eigenen her keine Brücke zu ihm schlagen kann. Und dennoch geht Schleiermacher davon aus, daß das Fremde verstanden werden kann und die Individualität zwar eingeschränkt, aber nicht überhaupt durch eine Grenze definiert ist.

Der Gedanke des Fremdverstehens läßt sich noch zuspitzen: *Nur Fremdes kann verstanden werden*. Mit dem Eigenen hingegen verbindet sich eine Scheinklarheit und die Scheinverständlichkeit einer Meinung über sich selber. Man glaubt sich zu kennen und zu wissen, wer man ist und hat doch nur Annahmen („Bilder“) von sich und anderen, die die eigene existentielle Lage verdecken und verstellen. Um das Fremde zu verstehen, muß man den Bann der Selbst- und Fremdbilder durchbrechen und in eine bildlose Beziehung zu sich und zum Anderen eintreten. Es ist nun nicht mehr erlaubt, den Anderen projektiv zu besetzen und mit Bildern zu vereinnahmen. Fremdsein muß zugelassen werden, auch und vor allem in der eigenen Person.²⁵ Ein solcher Schritt über sich hinaus verlangt, die mit der bildgebundenen Wahrnehmung verbundene Selbstblindheit aufzuheben und dadurch erst eigentlich sehend zu werden. Natürlich gibt es unter der Voraussetzung bildgebundener Wahrnehmung auch eine Blindheit dem Fremden gegenüber, aber sie ist sekundär im Verhältnis zur Blindheit gegenüber sich selbst. Und umgekehrt gilt, daß sich selber wahrnehmen und das Fremde akzeptieren zu können ein und dasselbe ist.

Verstehen beginnt somit auf beiden Seiten damit, eine Differenz geltend zu machen, die nicht in die Augen fällt und die doch das Verhalten von Grund aus ändert, wenn sie ins Bewußtsein gehoben wird. Nicht die Differenz zwischen sich selbst und dem Anderen ist das Problem, sondern die Differenz zwischen Eigenem und Fremdem in *jeder* Person, insofern das Eigene nach *beiden* Seiten hin blickverstellend ist. Verlangt ist ein entschiedenes Abrücken vom Vorverstandenen und als Schritt in dieser Richtung das vorläufige Aufgeben der Verstehensbemühungen überhaupt. Nur wer jede Vorstellung hinter sich läßt, ist frei sich einzulassen auf das was ist.

Bezüglich der Universalität des Verstehens läßt sich daraus eine auf den ersten Blick paradox erscheinende Konsequenz ziehen: *Nur das Fremde läßt sich universalisieren*, indem es auch für das Selbstverhältnis noch bestimmend wird. Das Eigene hingegen ist immer begrenzt und nicht universalisierbar. Die Theorie des Verstehens muß deshalb vom Fremden ihren Ausgang nehmen, um rückwirkend auch bezüglich des Verstehens seiner selbst tragfähig werden zu können. Und doch tut sich hier erneut eine Schranke auf, denn das Fremde ist per definitionem ein Nichtverstehbares. Aus der damit gegebenen Paradoxie kommt man so leicht nicht wieder heraus.

Es gibt einen schönen Aufsatz von meinem Lehrer Bollnow über die „Grenzen des Verstehens“, in dem er das Thema existentieller Fremdheit aufnimmt und durchdekliniert.²⁶ Der er-

²⁵ Moderne Slogans variieren diesen Gedanken immer von neuem, indem sie die Außenperspektive zum Schlüsselprinzip machen: Jeder ist ein Fremder, Anderer, Ausländer usw.

²⁶ Otto Friedrich Bollnow, Grenzen des Verstehens. Erstdruck 1947 in dem Buch „Einfache Sittlichkeit“ (S. 154-163); wiederabgedruckt 1962 in „Maß und Vermessenheit des Menschen“ (S. 183-191) und noch einmal in den „Studien zur Hermeneutik Band I: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften“ (S. 103-113). Der dreimalige Abdruck dieses Aufsatzes deutet darauf hin, daß die hier thematisierte Erfahrung der existentiellen Fremdheit Bollnow sehr bewegte und am Herzen lag.

ste Abschnitt „Die Erfahrung der Fremdheit“ legt ein Gedicht von Mörike zugrunde, zu dem Bollnow schreibt: „Schmerzhaft bewegt und tief erschüttert fragt Mörike in einem seiner kleinen Gedichte: »Kann auch ein Mensch des andern auf der Erde ganz, wie er möchte, sein?« Er meint damit jene Innigkeit des Zusammenlebens und des wechselseitigen Verstehens, in der einer den andern bis in den innersten Grund seiner Seele hinein an seinem Fühlen und Denken teilnehmen läßt und auch nicht den leisesten Rest mehr für sich zurückhält. Zumal im Verhältnis zweier Liebender taucht mit Notwendigkeit das Ideal einer solchen innigen Lebensgemeinschaft auf, aber sehr bald erwachsen dann auch die ersten Schwierigkeiten aus den Grenzen, die einem solchen innigen Verstehen und Verstandenwerden gesetzt sind. Es ist die entscheidende Frage, wie weit die Überwindung einer letzten innersten Einsamkeit der Seele durch die Berührung mit einem anderen Menschen überhaupt möglich ist. Aus tiefster Bekümmernis und ehrlichster Enttäuschung kommt hier Mörikes verzichtende Antwort: »In langer Nacht bedacht' ich mir's und mußte sagen: nein! «²⁷

Die Ausgangslage des zwischenmenschlichen Verstehens: abgrundtiefes Geschiedensein, Fremdheit, Einsamkeit und hoffnungsloses Mißverstehen kann überspielt werden, solange man sich im Alltäglichen bewegt und in geistigen Zusammenhängen verständigen kann, doch reicht dies nicht hin an den innersten Kern. Wo in der gemeinsamen Welt und auch noch im Ausdrucksverstehen die Gleichstrukturiertheit („Identität“) von Innen und Außen vorausgesetzt wird, klafft in Wirklichkeit ein Bruch. „In einen innersten Bereich der Seele reicht jene dort vorausgesetzte Identität von Innen und Außen überhaupt nicht hinein. Es gibt eine Tiefe, die wir nicht mehr auszudrücken vermögen und vor der die Seele schlechthin verstummt.“²⁸ Das Existentielle bleibt unzugänglich, und wo man es dennoch zu erschließen versucht, hat man nur fragwürdige Interpretamente in der Hand. Bollnow zitiert die bekante Sentenz von Schiller: „Spricht die Seele, so spricht, ach! schon die Seele nicht mehr“ und verweist auf Kierkegaards Bestimmung der religiösen Existenz: „Er ist der Welt der Endlichkeit ein Fremder; aber er markiert das nicht durch eine ausländische Kleidung ... Er ist inkognito; aber sein inkognito besteht gerade darin, daß er ganz wie alle andern aussieht.“²⁹ Das von Bollnow gezogene Fazit lautet: „Das Existentielle liegt jenseits der Möglichkeit eines eigentlichen Verstehens.“³⁰ Soll man dann aber das uneigentliche Verstehen im Brückenbauen gelten lassen, wiewohl es ans Existentielle nicht hinreicht und letztlich nur verstellend sein kann? Wer „Seyn“ (Hölderlin) will, darf sich nicht mit „armseeligen Mitteldingen von Etwas und Nichts“ zufriedengeben, in denen dieses negiert und verfehlt wird.³¹

²⁷ Zitiert nach der letztgenannten Veröffentlichung, S. 103.

²⁸ A. a. O., S. 110 f.

²⁹ A. a. O., S. 111. Das Kierkegaardzitat ist entnommen aus S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, übers. von H. Gottsched und Chr. Schrepf, Jena 1925, 7. Bd., S. 96.

³⁰ A. a. O., S. 112.

³¹ Ich gebe dazu ein Zitat aus dem ersten Entwurf zum Hyperion: „Ich hasse sie, wie den Tod, alle die armseeligen Mitteldinge von Etwas und Nichts. Meine ganze Seele sträubt sich gegen das Wesenlose.

Was mir nicht Alles, und ewig Alles ist, ist mir Nichts.

Mein Bellarmin! Wo finden wir das Eine, das uns Ruhe giebt, Ruhe? Wo tönt sie uns einmal wieder, die Melodie unsers Herzens in den seeligen Tagen der Kindheit?

Ach! Einst sucht' ich sie in der V e r b r ü d e r u n g m i t M e n s c h e n. Es war mir, als sollte die Armuth unsers Wesens Reichtum werden, wenn nur ein Paar solcher Armen Ein Herz, Ein unzertrennbares Leben würden, als bestände der ganze Schmerz unsers Daseyns nur in der Trennung von dem, was zusammengehörte.

Mit Freud' und Wehmuth denk' ich daran, wie mein ganzes Wesen dahin trachtete, nur dahin, ein herzlich Lächeln zu erbeuten, wie ich mich hingab für einen Schatten von Liebe, wie ich mich wegwarf. Ach! Wie oft

Bollnows Bedenken richtet sich gegen Heidegger, für den die Existenz selber ein hermeneutischer Vorgang ist. Wenn sie aber nicht verstehbar ist, bleibt dann nur die der Vernunft prinzipiell entzogene Freiheit (Fichte), der Dezisionismus (Carl Schmitt) oder das *brutum factum* der Existenz (Sartre)? Bevor man hier zu schnell resigniert, muß das Grundparadox der Existenz ernstgenommen werden: daß nur das Existentielle *wirklich zu mir spricht und mein Vertrauen gewinnt* – und dies, ohne sich darin beweisen oder interpretieren zu müssen.

3.4. „Der Andere spricht nicht“ (Sergio Benvenuto)

Sergio Benvenuto gibt dem existentiellen Gedanken eine andere, überraschende Wendung: „*Der andere spricht nicht!*“³² Intersubjektivität ist sowenig wie das Sichwissen eo ipso der Sprache anvertraut und nur in ihr vollziehbar. Man kann mit gleich gutem Grund auch davon ausgehen, daß der Andere *nicht* spricht und seine Präsenz bzw. Existenz sich auf andere Weise als durch die Sprache bekundet. In diesem Sinne stellt Benvenuto fest: „Der ethisch andere (d. h. hier der real Andere; d. Verf.) ist der, der für mich *keine Bedeutung hat*: das heißt der andere, der für mich (als ethisches Subjekt) insofern zählt, als er existiert. Sonst nichts.“³³ Ein simples Beispiel dafür wäre, daß es dem Liebenden genügt bei der Geliebten zu sitzen und mit ihr zu sein; er muß nicht immerzu mit ihr reden und sich so der gegenseitigen Liebe vergewissern.

Die von Benvenuto daraus gezogene, mit naturalistischen Konnotationen verbundene Konsequenz richtet sich gegen den *linguistic turn*, der mittlerweile alle Disziplinen erfaßt hat und die Beziehungen zutiefst zu verwirren geeignet ist: „So werden sogar Philosophen, die Erben des Konzepts der *Sprache über alles* sind, darauf aufmerksam, daß die allzu radikale Unterscheidung zwischen Humanität und Animalität – zwischen mit Sprache begabten Wesen und Wesen ohne Sprache – im Grunde inhuman ist. Daß das lebendige *Sein* vor dem sprachlichen und vernünftigen *Haben* kommt.“³⁴ Die Inhumanität betrifft nicht nur den Umgang mit der Animalität, die auch die eigene ist, sondern auch und vor allem die liebende Beziehung selbst, in der die existentielle Fremdheit unwiderruflich aufbricht und nach einer nicht nur sprachlich zu gebenden Antwort verlangt. „Die rationalistische Betrachtungsweise ist im Grunds solipsistisch: Sie besagt, daß ich im anderen meine faszinierenden Objekte wiederfände, doch handele es sich dabei immer um *meine* Objekte. Letzten Endes sei die Liebe das Interagieren zweier einsamer Maschinen. Dann hieße die letzte Wahrheit über die Liebe, daß sie nur eine

glaubt' ich das Unnennbare zu finden, das mein, mein werden sollte, dafür, daß ich es wagte, mich selbst an das Geliebte zu verlieren! Wie oft glaubte ich den heiligen Tausch getroffen zu haben, und forderte nun, forderte, und da stand das arme Wesen, verlegen und betroffen, oft auch hämisch – es wollte ja nur Kurzweil, nichts so Ernstes!

Ich war ein blinder Knabe, lieber Bellarmin! Perlen wollt' ich kaufen von Bettlern, die ärmer waren als ich, so arm, so begraben in ihr Elend, daß sie nicht wußten, wie arm sie waren, und sich recht wohl gefielen in den Lumpen, womit sie sich behangen hatten.

Aber die mannigfaltige Täuschung drückte mich unaussprechlich nieder.“

Friedrich Hölderlin, Fragment von Hyperion. Sämtliche Werke und Briefe Bd. I, Hanser Verlag München 1992 und Lizenzausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt 1998, S. 489 ff.

³² Sergio Benvenuto, *Der andere spricht nicht*. Reine Anwesenheit und die Wiederkehr des naturalistischen Denkens; in: *Lettre International* Nr. 38, Sommer 2003, S. 38-43.

³³ A. a. O., S. 41.

³⁴ A. a. O., S. 42.

Illusion von Altruismus sei? Daß der andere lediglich in dem Maße existiere, in dem er mich interessiert? Oder interessiert mich der andere auch in dem Maße, in dem er der *ganz und gar andere ist*? Es ist wohl unmöglich, auf diese Frage eine abschließende Antwort zu geben. Und doch ist es eine der wenigen Fragen, die zu stellen sich lohnt. Und die Tatsache, daß man sich diese Frage stellt impliziert bereits die Überwindung der »sprachlichen« Verkürzungen.³⁵: „Ich glaube, endlich erwachen wir aus dem Traum, der die bloße Präsenz des Körpers in den großartigen, fortschreitenden Fährnissen des hohen Worts annulliert. Wir müssen uns wieder um die Präsenz *kümmern*.“³⁶

Man steht hier vor einer großen Aporie: Verstehen ist im Existentiellen verwurzelt und erwächst aus ihm, und gleichzeitig ist Existenz für das von außen herangebrachte Verstehen ein hermetischer Grundvorgang in reiner Präsenz. Und doch ist diese Aporie keineswegs aussichtslos, vielmehr will sie zum Schlüssel einer gelingenden existentiellen Beziehung gemacht werden. Die mit Vertrauen verbundene Voraussetzung dafür ist: *Existenz als solche trägt*, und dann erst kann sich damit auch die Bemühung verbinden sie zu verstehen. Der Verzicht auf das rasche Verstehenwollen öffnet die Tür zur Existenz, die dann auch ohne Worte für sich selber spricht. Daß für den Menschen damit eine Angst verbunden ist, entspringt dem Mißverständnis, Existenz könne ebenso wie die Habseligkeiten verloren werden. Die Freiheit und Ruhe des Verstehens im Existentiellen liegt aber gerade umgekehrt darin, *daß es nichts zu verlieren gibt*.³⁷ Was Verstehen und Allesverstehen heißt, kann erst von diesem Punkt aus als eine sinnvolle Frage gestellt werden.

4. Die Diskrepanz zwischen Anspruch und Beschränktheit des Vorverständnisses.

Kritische Überlegungen zum hermeneutischen Ansatz Gadammers

An dieser Stelle wird deutlich, daß der hermeneutische Ansatz Gadammers nicht ausreicht, um das Problem des existentiellen Verstehens auch nur in den Blick zu rücken. Bei ihm ist es in der Tat so, daß Verstehen an Sprache, Herkunft und ein gemeinsames Hintergrundwissen gebunden ist, wie es unter dem Begriff des Vorverständnisses gefaßt und zur Verstehensgrundlage überhaupt gemacht wird. Es handelt sich hier um eine Art Hegelianismus, der ins Vergangene zurückprojiziert wird. Alles ist mit allem bereits vermittelt und braucht nur von Fall zu Fall wieder aktualisiert zu werden. In analogem Sinne fand Platon mit der „wahren Doxa“ (ἀληθῆς δόξα) unerachtet aller Täuschung (ψευδῆς δόξα) einen Kern von Wahrheit in die zwielichtige Gegebenheit der Scheinwelt hineingelegt, um diese dem Licht zuführen zu können. Funktion der „wahren Doxa“ es ist, dem Suchenden einen Anhalt zu geben³⁸ und das irrende Menschengeschlecht auch diesseits der Wahrheitserkenntnis in seinem Handeln zu leiten.³⁹

³⁵ A. a. O.

³⁶ A. a. O., S. 43.

³⁷ Für viele Menschen ist die im Koma liegende Person wie nicht; sie können keine Beziehung zu ihr aufnehmen und nicht mit ihr kommunizieren. Für andere ist der im Koma Liegende nach wie vor eine Präsenz, zu der sie in Beziehung treten, so daß der gegenseitige Kontakt nicht abgebrochen ist. Gleiches gilt für den Umgang mit Gestorbenen. Wer hat nun wohl recht?

³⁸ Vgl. *Menon* 80 d – 81 und 97 a – 100 c.

³⁹ *Politikos* 309 c; vgl. *Politeia* 475 e – 480 a.

Sprachlichkeit, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit usw. sind medial gefaßte Kategorien, die wesentliche Differenzen zu verwischen geeignet sind. Die totalisierende Tendenz, die ihnen eigen ist, läßt sich nur mit einer ontologischen Überhöhung rechtfertigen, in der man aber auch eine unzulässige Hypostasierung sehen kann – und dies umso mehr, als die logischen Grundlagen einer derartigen Sprechweise nicht geklärt sind. Der Vorgang der Sprachlichkeit verlangt, *in der Sprache zu sein*. Eine solche Möglichkeit wäre aber nur gegeben, wenn der ganze Überbau von Worten über Worte über Worte weggefegt ist. Vorher kann nur von einer wachsenden Täuschung und Sprachverwirrung ausgegangen werden. Dies widerspricht nicht der anderen Aussage, daß in jeder Sprache ein Körnchen Wahrheit enthalten ist. Beides zusammen markiert aber umso nachdrücklicher die hier waltende Disjunktion.

Man muß also in einem Sinne von der Sprache Abschied nehmen, und dies auch und vor allem, um ihr gerecht werden zu können. Es ist nichts falsch daran sich von der Sprache leiten zu lassen, doch umso mehr muß man darauf achten, daß man nicht durch sie verführt wird. Nur die Aufrechterhaltung einer nicht zu verwischenden Differenz im Modus des Sagens kann hier vor dem Sturz bewahren. Das Sprechen selbst hat eine Grundlage, die nicht schon sprachlich artikuliert ist. Wie alles Können einem Nichtkönnen entspringt, bezieht auch die Sprache ihre Aussagekraft und Schöpfermacht aus etwas, was nicht bereits Sprache ist. Ein Beispiel dafür ist das Ineins von Sprachverzicht und Sprachmächtigkeit in der Mystik und im Zen. Nur der Schweigende spricht existentiell und richtet sich nicht nach der Sprachnorm und dem Wörterbuch.

Sprachmächtigkeit und Sprachzerfall verhalten sich wie die beiden Seiten von ein und derselben Münze: sie gehören zusammen in der Form eines Entweder-Oder. Eine These über das Verstehen kann deshalb nur hinreichend sein, wenn sie auch die in der Sprache verfangenen, „verkehrten“ Welten des Absurden und des Schizophrenen noch mit umfaßt, ohne sie zur Normalität erklären zu wollen. Wo die Schizophrenie zur Normalität des Alltags gehört, kann daraus nur der Schluß gezogen werden, daß die Alltagswelt *insofern* selber eine „verkehrte Welt“ ist – sie muß es deshalb nicht auch im ganzen sein. Auch wenn die Grenzen oft fließend erscheinen, ist zwischen Wirklichem und Unwirklichem die Trennschärfe stets gewahrt. Es kommt alles darauf an, diesen Unterschied wieder zu empfinden und ins Bewußtsein zu heben. Dazu bedarf es eines Bewußtseins, das ‘erwacht’ und d. h. in der Wirklichkeit selbst verankert ist. Nur unter dieser Bedingung verlieren die Bilder und Worte ihre magische Kraft, in eine Scheinwelt hineinzubinden und in ihr alles zu verdrehen.

Die mit einer vorschnellen und logisch höchst fragwürdigen Ontologisierung verbundenen Indifferenzbildungen – als solche verstehe ich die medialisierten Sprachausdrücke wie Sprachlichkeit, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit usw. – sind folgenreich und werden im Verhältnis zur Zeit geradezu verhängnisvoll. Die Indifferentierung des radikal Verschiedenen führt insbesondere im Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart zu Gleichsetzungen an Stellen, an denen es gerade umgekehrt darauf ankommt, eine unaufhebbare Differenz aufrecht zu erhalten. Das *quid pro quo* der Substituierbarkeit (Austauschbarkeit) begegnet hier einer absoluten Schranke. So ist eine vergegenwärtigte Vergangenheit noch keine wirkliche Gegenwart, sondern allenfalls das selbst hergestellte Surrogat für eine solche. Surrogate können aber grundsätzlich nicht für das stehen was wirklich ist. Wo mit Substituten gehandelt wird, bleibt das Reale außen vor. Substitute leben von der Ersetzbarkeit und schöpfen ihren Wert aus der Ab-

wechslung, die den Verschleiß verdecken soll und eben darum inflationäre Züge annehmen muß.

Für die wirkliche Gegenwart kann es keine Substitute geben. Wo ein Vergangenes die Gegenwart beherrscht und verstellt, führt die in der Zeit selbst liegende Disjunktion zum unmittelbaren Rückschlag im Verlust wirklichen Gegenwärtigseinkönnens. Die Vergangenheit ist *nur* Zeit und *als solche* wert zu vergehen, während das Gegenwärtige zum Überzeitlichen hin offen ist und aus ihm sich speist. Die hier bestehende Disjunktion macht sich existentiell unmittelbar geltend. *Entweder* man lebt in der Vergangenheit *oder* man hat Gegenwart; *tertium non datur*. Das bedeutet bezüglich der Sprache: Der Mensch spricht nicht aus dem Vorverständnis, sondern aus einer Aktualität heraus, und nur so wird seine Rede nicht zur Leier. Das Reden in und aus der Aktualität folgt keiner zielenden Absicht und weiß auch nicht wohin es trifft. Eben deshalb aber kann es etwas bewirken.

Wo die mit der Zeit verbundene, existentielle Disjunktion nicht berücksichtigt wird, läuft alles auf Ersatzlösungen hinaus, die nur so lange befriedigen können als man glaubt, daß es nichts anderes gibt. Dem Reichtum dieser Welt muß mit Meister Eckhart die Armut der Seele entgegengehalten werden, die den existentiellen Schatz in sich birgt.

5. Die Frage nach der Möglichkeit eines bezugsrahmenunabhängigen Wissens und Verstehens

An dieser Stelle läßt sich zum ersten Mal die Frage nach einer möglichen Bezugsrahmenunabhängigkeit des Wissens und Verstehens stellen, wenn unter Bezugsrahmen etwas verstanden wird, was zur Strukturierung einer Situation oder Aufgabe an Mitteln und Zwecken bereits vorgegeben ist. Was vorweg bereits festgelegt worden ist, ist, allgemein ausgedrückt, ein Vergangenes, von dem her das Gegenwärtige aufgefaßt, interpretiert und verarbeitet wird. Bezugsrahmenfreiheit hieße dementsprechend die Freiheit von der alles Gegenwärtige in sich einbindenden Vergangenheit. So ist Sokrates aus dem Erwartungshorizont der Vergangenheit – wie die Freunde ihn repräsentieren – herausgetreten und weder ihren Lösungen verpflichtet noch weiterhin ihren Aporien ausgesetzt.

Mit dem Schritt von der Vergangenheit zur Gegenwart wird die Logik der Begründung umgedreht und gleichsam gegen den Strich gebürstet. Fast alle Geschichtskonstruktionen sind davon ausgegangen, daß in der Geschichte Wahrheit ist und daß Tradition und geschichtliches Bewußtsein diese weiterführen muß. Die Gegenwart kann unter dieser Voraussetzung nur abkünftig sein, und man muß fragen: als Fortsetzung wovon und mit welchem Interesse?

Die gegenteilige Annahme einer „Verfallsgeschichte“ legt sich dem unvoreingenommenen Blick nahe und läßt sich aus empirischen Gründen auch gar nicht bestreiten – und doch hat sie noch nie Konjunktur gehabt, weil es ein starkes Interesse daran gibt, die Macht der Vergangenheit auch im ideologischen Überbau aufrechtzuerhalten. Es besteht ein Interesse an den alten Verträgen der Knechtschaft. Dies gilt nicht nur für traditionale Gesellschaften, sondern auch noch für die Moderne, soweit sie sich nicht wirklich von der Vergangenheit freimachen kann. Um so dringlicher wird es, von der „Wahrheit der Vergangenheit“ Abschied zu nehmen. Die Forderung Jesu, aus der Herkunft entschieden hervorzutreten, ist zum ersten Mal von Kierkegaard systematisch ins Auge gefaßt worden (vgl. sein Erstlingswerk *Entweder-Oder*). Kurz gesagt, ist im Zeichen des Selbst die Vergangenheit zu Ende gebracht. Was für

Kierkegaard noch Zukunftsprojekt war, ist heute zur Herausforderung für jeden Einzelnen geworden, der er über kurz oder lang nicht mehr ausweichen kann. Wer nicht aus seiner Vergangenheit herauskommen kann, kann nicht in die neue Zeit eintreten und geht mit der alten unter.

In Wirklichkeit ist die Begründung des Gegenwärtigen durch ein Vergangenes ein sekundäres Phänomen. Selbsttragend und wahrhaft begründend ist allein die wirkliche Gegenwart, und wäre sie es nicht, so würde auch das Vergangene im Nu zerrieben. Auch was zur Aufarbeitung eines Vergangenen getan werden kann, kann immer nur „jetzt“ getan werden und erhält darin jede erforderliche Unterstützung. „Jetzt“ ist die einzige Zeit, in der Sein und Haben in ein Verhältnis zueinander gesetzt und wieder ausgeglichen werden können. Solange das „Jetzt“ nicht wahrgenommen wird, ist das Haben dem Sein vorgeordnet und eine solche Möglichkeit vertan.

Im logischen Begründungsverhältnis ist eine solche Umkehrung nahegelegt, denn was gesetzt wird, kann mit gleichem oder höherem Recht auch wieder aufgehoben werden. Die Symmetrie von Setzung und Aufhebung wird für die Frage nach den Grundlagen des Wissens und Verstehens wichtig, weil dieses nur so mit Freiheit verbunden ist und ohne den Rekurs auf ein Allgemeines auskommen kann. Das Allgemeine ist immer das Gestrige. Während die gebundenen Formen theoretischen und praktischen Wissens in ihrer Genese und Geltung auf den jeweils zugrundegelegten Bezugsrahmen eingeschränkt sind, stellt sich nun die Frage nach den Grundlagen und Formen eines Wissens und Verstehens, das sich von der Bindung an allgemeine Bezugsrahmen und d. h. von der Bindung an Vergangenheiten frei gemacht hat.

Der wesentliche Punkt ist also, ob Wissen und Verstehen grundsätzlich auf Bezugsrahmen angewiesen sind oder ob ihre eigentliche Leistung nicht vielmehr darin besteht, sich von solchen freimachen zu können. Erst dann könnte man mit Georg Misch von einer „Erkenntnis, die befreit“⁴⁰ reden und so die Forderung der Aufklärung erfüllen. Bezugsrahmen wären dann nicht überhaupt in Abrede gestellt, insofern immer etwas vorgegeben ist, innerhalb dessen man sich orientieren kann. Aber solche probabilistisch orientierenden Bezugsrahmen wären gleichsam verflüssigt. Ihre Geltung wäre dadurch aufgelockert, daß sie eine Grenze des jeweiligen Wissens und Verstehens markieren, die grundsätzlich überschritten werden kann. Insofern bezugsrahmenabhängige Grenzen veränderbar und letztlich aufhebbar sind, ist das Wissen und Verstehen nicht überhaupt in sie hineingebunden.

Und doch scheiden sich an dieser Stelle die Geister. Dem einen ist am Überblick gelegen, den das Wissen gibt. Für ihn ist Wissen letztlich Macht des äußeren Zugriffs und der Verfügung.⁴¹ Ein so verstandener Wissenskörper hat sein organisierendes Prinzip in sich selber und ist eben dadurch auch für das Handeln verfügbar gemacht. Vermöge seiner intentionalen Struktur kann dieses Wissen abgerufen und im Sinne der Zweck-Mittel-Relation gezielt ins Werk ge-

⁴⁰ Georg Misch, *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel* (1926), 2., stark erweiterte Auflage Leo Lehnen Verlag München 1950, S. 30. Hier heißt es: „Stände dieses Gerüst der Lebensbezüge unverrückbar fest als das wahrhaft Elementare unserer Existenz, so wäre nicht abzusehen, wie der Mensch es vermöchte, den ihn umfriedenden Horizont zu durchbrechen und sich aus den Bindungen zu lösen, auf eigenen Grund sich stellend, autonom. ... Geistiges Schaffen wäre dann nur ein objektivieren und Offenbarmachen unseres höchsten menschlichen Trachtens, nur Ausdruck einer geprägten Form, die lebend sich entwickelt, nicht Erkenntnis, die Befreit. Kein Zugang würde sich öffnen zu den radikalen Fragen, mit dem die Philosophie beginnt.“

⁴¹ Dies ist bekanntlich die den Wissensbegriff der europäischen Neuzeit bestimmende These von Francis Bacon (1561 – 1626).

setzt werden. Es sieht sich in öffentliche Geltung gesetzt, weil und indem es für alles und jedes Gründe anzugeben weiß und sich dadurch legitimieren kann. Und doch bleibt der hier zugrunde gelegte Logos ein selbstgemachter Grund und Sinn, den das Wirkliche oft genug Lügen straft, indem es ihn zur Wirkungslosigkeit verurteilt. Auf existentieller Ebene zählt das alles nicht.

Dem anderen Geist ist an einem Wissen gelegen, das auf derartige Zugriffsmöglichkeiten und Legitimationsmuster ausdrücklich verzichtet.⁴² Mit der Freiheit von Zwängen ist die Grundlage für ein Verstehenkönnen der wirklichen Vorgänge allererst freigelegt. Im Schlagwort geredet: Erst im „Sein“ und d. h. jenseits des „Habens“ kommt das Verstehen in sein Eigenes. Jeder empfindet, daß über das Verstehen nicht wie über ein Wissen verfügt werden kann, und nicht umsonst hat Fichte mit seinem Buchtitel „Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser vom Verstehen zu zwingen“ (1801) bei den Zeitgenossen größten Unwillen und Spott erregt. Man kann nicht zum Verstehen zwingen und muß schon warten, „bis der Groschen fällt“.

An dieser Stelle gabeln sich die Wege des Wissens und Verstehens. Sofern Wissen nach wie vor von Bezugsrahmen abhängig gemacht und mit einem Machtprojekt verbunden wird, bleibt es einer Logik verpflichtet, vermöge deren es „zwingend“ erscheinen *soll*. Dem entsprechen die angewandten Methoden, Lernformen und Konditionierungen. Niemand soll auf den Gedanken kommen, daß es auch anders sein könnte und daß etwas ganz anderes auch noch denkbar ist und möglich wäre. Und doch läßt Wissen und Verstehen sich nicht überhaupt in eine solche Klammer setzen. In Wirklichkeit bewegt sich alles Wissenwollen und Verstehen tentativ in einem offenen und freien Raum, in dem es keine vorgebahnten Wege gibt und auch nichts zwingend andemonstriert werden kann.

Damit stellt sich die Frage nach einem Wissen und Verstehenkönnen, das sich aus anderen Quellen speist und nicht mehr von einem Im-voraus-schon-wissen und seiner Logik der Ableitung abhängig gemacht werden kann. Mit dem anderen Wissen verbindet sich ein Sinn für Situativität und Aktualität, wie er dem Leib in hohem Maße eignet, selbst wenn er zum „Gewohnheitstier“ erniedrigt worden ist. Wo das Denken nicht mehr weiterweiß, muß man den Leib befragen. Ein Verstehen „am Leitfaden des Leibes“ (Nietzsche⁴³) wird zur Sache eines Könnens, das über die widerspruchsfreie Denkmöglichkeit hinausreicht und sich auch noch

⁴² Unübertroffenes Beispiel dafür ist Lao Tzu's Tao Te King.

⁴³ Vgl. dazu Heinrich Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches*. Klett Verlag Stuttgart 1975 (Edition Alpha); ders., *Kosmos Anthropos. Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes*. Verlag Klett-Cotta 1981. Auch bei Nietzsche ist das Verhältnis von Individuellem und Universellem nicht vermittelt über ein Allgemeines und d. h. es folgt nicht den Geboten der Vernunft, vielmehr ist es in den kleinsten Bewußtseinseinheiten der Zellen unmittelbar gegeben. Wenn im Leib eine „große Vernunft“ (Zarathustra II, 300 f.; ed. Schlechta) und „der Geist .. ein Magen“ ist (Zarathustra III, 452), bezieht sich die eigene Verantwortung primär auf die Reinigung des Leibes und wirkt sich vermöge ihrer auf die Qualität des Geistes aus. Die bloße Verstandes- und Vernunftaufklärung reicht hier nicht hin: „Noch bist du mir ein Gefangener, der sich Freiheit ersinnt ... Reinigen muß sich noch der Befreite des Geistes.“ („Vom Baum am Berge“, Zarathustra I, S. 309). Daß die Weiterentwicklung des Menschen die Kooperation von Leib und Geist verlangt, drückt Nietzsche so aus: „Wissend reinigt sich der Leib; mit Wissen versuchend erhöht er sich.“ („Von der schenkenden Tugend I“, Zarathustra I, S. 339.) Dieses Versuchen meint aber kein gewöhnliches Experiment, es betrifft vielmehr die Möglichkeit der Erhöhung des Leibes bis hin zu seiner Auferstehung: „Erhöht ist da euer Leib und auferstanden; mit seiner Wonne entzückt er den Geist ...“ (a. a. O). Erst d.,höhere Leib“ (Zarathustra II, 299) ist der Träger der „schenkenden Tugend“, und „Also geht der Leib durch die Geschichte ...“ (a. a. O.) als Wohnstatt des schaffenden Selbst, das nur vermöge seines Leibes auch über sich selbst hinaus schaffen kann.

mit dem Gegenteiligen zu arrangieren weiß. Zwar kann der Leib sein volles Potential nur unter der Bedingung entfalten, daß er nicht manipuliert wird, und doch gibt derselbe Leib sich auch noch zum Mittel der Manipulation her. In der Art seines Gebrauchs kommt heraus, was der „Geist“ eines Wissens ist und wie dieser auch noch seine eigene Schranke sich verkörpert hat.

Für das Verstehen ist es wichtig, in welchem Geist etwas aufgenommen wird und wie der gesinnt ist, der einen Sinn sei es zu geben oder zu finden sich anheischig macht. Was verstehen heißt, läßt sich deshalb grundsätzlich nicht auf *einen* Nenner bringen, so daß sich an ihm die Geister scheiden. Verstehen in der Form der Technē kann das Projekt einer Macht sein, die Mensch und Natur sich unterwirft, es kann aber auch zu der von Nietzsche thematisierten höheren Kunst weiterentwickelt werden, die das Unterworfenen wieder in die Freiheit führt.⁴⁴ Im einen Fall insistiert man auf der Botmäßigkeit des Vorverstandenseins; im anderen folgt man dem, was ‘kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat’.⁴⁵

Der entscheidende Punkt ist die Art des Verhältnisses zur Vergangenheit. Was vergangen und was jetzt ist, läßt sich unter der Voraussetzung der Wirklichkeit und ihrer Freiheit nicht mehr gleichen. In diesem Sinne schließen sich für Platon das Streben nach Machtgewinn und die am aktuellen Zustand einer Seele orientierte Führung⁴⁶ in Theorie und Praxis geradezu aus. Daß „Verstehen und Verstehen zweierlei ist“, gewinnt erst an diesem Punkt seine volle Schärfe. Das Verstehen folgt entschiedener als das Wissen der Logik der Disjunktion.

6. Verstehen aus der Vergangenheit (Hermeneutik I) und Verstehen im Raum der Aktualität (Hermeneutik II)

Nur die erste, vorläufige Frage geht also dahin, wie und wodurch die Lebenserfahrung, die damit verbundene Lebensform und in alledem die Vergangenheit zu bestimmenden Faktoren des menschlichen Daseins geworden sind. Man kann ja nicht einfach davon ausgehen, daß der

⁴⁴ Freiheit kann für Nietzsche nur wirklich werden, wenn die Bindung an das „Es war“ aufgehoben ist und dessen Unwiderruflichkeit keine Schranke für das Übersichhinauswollen mehr bildet. Dazu ist ein Wille nötig, aber zu diesem hinzu die konkrete Möglichkeit des „Zurückwollen“-Könnens, für das der Wille auf den Leitfaden des Leibes angewiesen ist. In diesem Sinne heißt es im Kapitel „Von der Erlösung“:

„Die Vergangenen zu erlösen und alles »Es war« umzuschaffen in ein »So wollte ich es!« – das hieße mir erst Erlösung!

Wille – so heißt der Befreier und Freudebringer: also lehrte ich euch, meine Freunde! Aber nun lernt dieses hinzu: der Wille selber ist noch ein Gefangener.

Wollen befreit: aber wie heißt das, was auch den Befreier noch in Ketten schlägt?

»Es war«: also heißt des Willens Zähneknirschen und einsamste Trübsal. Ohnmächtig gegen das was getan ist – ist er allem ein böser Zuschauer.

Nicht zurück kann der Wille wollen; daß er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde – das ist des Willens einsamste Trübsal.

Wollen befreit: was ersinnt sich das Wollen selber, daß es los seiner Trübsal werde und seines Kerkers spotte?“ (Zarathustra II, Von der Erlösung“, a. a. O., S. 394.)

Die erste ‘Lösung’ folgt einem Weg, der eine wirkliche Lösung vereitelt: „Ach, ein Narr wird jeder Gefangene! Närrisch erlöst sich auch der gefangene Wille. ... Also wurde der Wille, der Befreier, ein Wehetäter: und an allem, was leiden kann, nimmt er Rache dafür, daß er nicht zurück kann.“ (A. a. O.) Den „Geist der Rache“ zu überwinden, der alles zementiert, verlangt den anderen Weg am Leitfaden des Leibes, der – zwar mitgefangen und malträtiert – mit allen seinen Potentialen doch nie im Gefängnis war.

⁴⁵ Vgl. Jesaja 64, Vers 4.

⁴⁶ Vgl. S. [4] und Fußnote [2].

Mensch in alledem drinsteckt wie die Muschel in ihrer Schale oder wie die Spinne in ihrem Netz. Die zweite, mit dem Verstehen selbst zu beantwortende Frage wird die sein, wie der Mensch aus alledem wieder herauskommen kann, Die Antwort auf beide Fragen liegt letztlich im Verständnis der Zeit.

Zeit, wie wir sie erfahren und handhaben, ist ein bindendes Element, sie kann in anderer Akzentuierung aber auch das Medium der Lösung und Befreiung aus aller Bindung sein. Wenn, was ist und gehandelt werden kann, immer nur ein Gegenwärtiges und nicht ein Gewesenes ist, kann die mit dem Leben in der Zeit verbundene Bindung an Vergangenes in neuer Gegenwart auch wieder aufgehoben werden. Die einzige Schranke liegt in der Denkgewohnheit des Menschen und seinem Friedensschluß mit einer unhaltbaren Lage, in die er sich selber hineingebracht hat. Nichts fällt dem Menschen so schwer wie das Sein in der Gegenwart, so daß er es vorzieht in Bewußtseinshöhlen und materiellen Gefängnissen zu leben, in die er sich hineinbegeben hat in dem Glauben, daß sie ihm einen Schutzraum bieten und seinen Schmerz lindern. Und doch hat all das nicht nur seinen Preis, sondern auch seine Hoffnung. Jeder solche Platz kann – wenngleich nicht ohne Schwierigkeiten – auch wieder verlassen werden, wenn im Bewußtsein zugelassen wird, daß er nicht der richtige Ort ist. Am Punkt einer unerträglich gewordenen Lage angekommen, beginnt entweder die Panik oder das Verstehen.

Daraus lassen sich Konsequenzen für die Theorie des Verstehens ziehen. Wie deutlich gemacht wurde, kann die der Lebenserfahrung und Lebensform zugrundeliegende Schranke des Verstehens in der Bindung an die Vergangenheit gesehen werden, in der beides sich herausgebildet hat und von der her es in seinem Gewordensein verstanden werden kann. Verstehen ist, von daher gesehen, an ein in der Vergangenheit grundgelegtes Vorverständnis gebunden und teilt dessen Beschränkung. Um die mit dem Vorverständnis gegebene Schranke zu überwinden, muß der Mensch lernen, aus seinen Vergangenheiten herauszutreten und andere Räume zu betreten, in denen „was war“ nicht mehr die bestimmende Macht ist. Wenn die Möglichkeit des Verstehens über das Gewesene und Gewordene hinausreicht, hängt die Entfaltung seiner Potentiale mit der Überwindung der Vergangenheitsbindung zusammen. Das Verstehen wächst in demselben Maße, in dem das „Es war“ seine bewußte und unbewußte Macht verliert. Verstehen *als solches* ist die allein hinreichende Beendigung der alten, über die Gegenwart Macht habenden Geschichte. Was war wird damit nicht abgeschafft, aber es erhält im Verstehen einen anderen Stellenwert innerhalb des Ganzen. Verstehen heißt, das Vergangene sein zu lassen wie es war und ihm keine Bestimmungsmacht mehr zu geben über das was ist.

Wie schwierig dieses Heraustreten auch erscheinen mag, es liegt im Gebot der Stunde. Der alte Menschheitszustand ist an ein Ende gekommen und kann nicht mehr weitergeführt werden, so sehr es noch Kräfte geben mag, die ein Interesse an der Fortsetzung des Alten haben. Ihre Reaktion ist verständlich, denn im Neuen gibt es keinen Raum mehr für das bloß Reaktive und Reaktionäre.⁴⁷

Den Menschen zu verstehen heißt zu verstehen, in welcher Weise er in der Zeit situiert ist. Als zeitliches Wesen ist er sterblich – aber ist er nur das sterbliche Wesen in der Zeit? Die Analogie zur Zeit selbst gibt darauf eine Antwort, denn sie ist unerachtet aller Vergänglich-

⁴⁷ Vgl. zur Theorie des konditionierten, bloß reaktiven Bewußtseins Nietzsches Analysen des Resentiment und die mit der Vorurteilsstruktur und dem „closed mind“ verbundenen Konnotationen.

keit kein rein immanentes Datum und auch in ihrer Wiederkehr kein geschlossener Kreis. An jedem Tag neu, scheidet die Zeit selbst Zeitliches und Überzeitliches und kann beides vermöge dieser Scheidung auch wieder zusammenhalten. Die Antwort auf die Frage nach den Grenzen des Menschen und nach seiner darüber hinaus reichenden Wirklichkeit wird also davon abhängen, wie man die Zeit selbst versteht und welche Funktion man ihr bezüglich des menschlichen Daseins zuzubilligen bereit ist. Sich als „Sterblicher“ zu verstehen ist selber schon eine Dezision und nach deren Motiven zu hinterfragen; sie können höchst unterschiedlich sein.⁴⁸ Man kann täglich sterben, den Tod sterben oder, wie Nietzsche sagt, auch in Grabkammern noch fortleben.⁴⁹ Die Entscheidung bezüglich des „Bogens Leben | Tod“⁵⁰ kann so oder anders getroffen werden, je nachdem, was man sich vom einen und vom anderen verspricht. Der eine zieht die Todeslose vor, der andere *in allem* das Leben.⁵¹

Wenn man wie Meister Eckhart im bild- und weiselosen Menschen den wirklichen Menschen sieht, beinhaltet dies, daß die menschliche Lebensform als solche nicht durch Grenzen und schon gar nicht durch die mit der Zeit verbundenen Beschränkungen definiert ist. So zu denken führt weiter zu dem Gedanken, daß die Vergangenheit in der Form von Herkunft, Tradition und Regiment nicht mehr die ausschließliche Bestimmungsmacht über den Menschen haben darf, wie dies für das ältere Menschheitsbewußtsein kennzeichnend war. Das empirische Argument trägt an dieser Stelle nicht mehr. Zwar ist der Mensch durch sein Handeln in der Tat zum Produkt und Opfer seiner Vergangenheit geworden und steht insofern unter dem karmischen Gesetz des Handelns, das sich für den Menschen im Sinne der Bindung an seine Taten und ihre Folgen positiv oder negativ auswirkt.⁵² Nun aber ergibt sich ein anderer Prospekt, denn mit dem Raum der Aktualität, der kein negatives Handeln und keine Unfreiheit zuläßt, öffnet sich der Bezug auf die All-Einheit des Universums, in dem alles mit allem in Beziehung steht und folglich auch nichts mehr vom Verstehenkönnen ausgeschlossen zu werden braucht.⁵³ Am Ort allumfassender Gegenwart ist der Mensch frei von seiner Vergangenheit und untersteht nicht mehr der Bindung an das Karma, so wie es sich für uns im Sinne der Bindung an die Vergangenheit auswirkt. Auch wenn es nicht so leicht ist, den Bann der Vergangenheit zu brechen und die Macht des Gewordenen aufzulösen, ist nun eingesehen: Wenn

⁴⁸ Die Existenzphilosophie hat mit der Betonung der Endlichkeit des Menschen eine Engführung vorgenommen, die sich – man denke an Heideggers „Sein und Zeit“ – für die Theorie des Verstehens nach zwei Seiten hin ausgewirkt hat. Auf der einen Seite wird das Verstehen hineingebunden in eine Vorstruktur und zum Gefangenen seiner selbst gemacht, insofern Verstehen nun heißt verstanden zu haben. Auf der anderen Seite hat jede derartige Engführung aber auch eine befreiende Wirkung, die geradezu mit einer Auferstehung vom Tode in Verbindung gebracht werden kann. Wer dessen inne geworden ist, daß er auch im Grabe noch fortlebt, hat verlernt den Tod zu fürchten.

⁴⁹ Bei Nietzsche heißt es: „Wahrlich, zum Sterben wurden wir schon zu müde; nun wachen wir noch und leben fort – in Grabkammern!“ (Zarathustra II, „Der Wahrsager“, a. a. O., S. 389.)

⁵⁰ Vgl. Heraklit, Fragment B 48.

⁵¹ Vgl. Heraklit, Fragment B 20 u. ö.

⁵² Der Begriff des Karma meint ursprünglich eine göttliche Kraft, die Gestalt angenommen hat und deren Bewegungen durch den Willen gelenkt werden können zur Herstellung der Harmonie. Soweit wird im Karma noch keine abgespaltene Handlungskonsequenz wirksam. Eine solche kann mit dem Begriff des Karma erst verbunden werden, wenn er ganz allgemein die Bedeutung „Handlung, Tat“ annimmt und ein wie immer motiviertes Handeln mit seinen positiven oder negativen Folgen behaftet. In jedem Falle aber ist Karma das Prinzip freier Handlung, das sich dieser entsprechend so oder anders geltend macht. Mit anderen Worten kann das Karma binden oder frei machen, je nachdem, wie die Freiheit angewendet wird.

⁵³ Vgl. dazu das Buch „All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West.“ Herausgegeben von Dieter Henrich, Verlag Klett-Cotta Stuttgart 1985 (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung Band 14).

die Grenzen des Verstehens mit der Bindung an Vergangenes zu tun haben, sind sie gewordene Grenzen und können als solche auch wieder aufgehoben werden. Die „Erlösung des Vergangenen“ (Nietzsche) ist, von daher gesehen, der entscheidende Schritt über die schmerzlich empfundenen Begrenzungen des Verstehen hinaus.

Man könnte unter dieser Voraussetzung weiter argumentieren, daß Individualität sich in der Tat mit Universalität verbindet, so wie Leibniz und Schleiermacher beides ins Verhältnis gesetzt haben. Wenn Universum und Mensch *in Wirklichkeit* gar nicht getrennt sind, besteht zwischen beidem eine aktuelle Entsprechung, die auch dann vollständig und ganz ist, wenn nur ein perspektivischer Ausblick auf sie gegeben ist. Gleiches kann für das Verstehen geltend gemacht werden, das sich aus der Herstellung einer Verbindung zwischen Individualität und Universalität ergibt. Nur in einer solchen Verbindung wächst der Mensch und sein Verstehen.

Um zusammenzufassen: Der mit dem „Verstehen aus einem Vorverständnis heraus“ verbundene hermeneutische Problemkomplex ist, wie immer dynamisiert und an nach vorn geöffnete Fließstrukturen angepaßt, der „alten“ Zeit und dem „alten“ Bewußtsein verpflichtet. Die neue Zeit aber fordert vom Verstehen eine weitergehende Leistung und bedarf dazu einer anderen Grundlage für dieses. Ich umschreibe dieses neue hermeneutische Paradigma mit „Verstehen in und aus der Aktualität“ und unterscheide dementsprechend die Hermeneutik II von der Hermeneutik I. Die Hermeneutik I folgt der Struktur des Vorverstandenseins, dem Systemgedanken und dem damit verbundenen Machtgewinn usw., während das Verstehen in der Hermeneutik II sich einer existentiellen Grundbewegung verdankt, die im alten Paradigma keinen Ort hatte und immer nur unterdrückt worden war. Es handelt sich bei beidem um durchaus verschiedene Bewegungsformen auf unterschiedlicher Ebene. Das Aktuelle hat als solches nichts zu tun mit der abgespaltenen Kausalität eines Vergangenen⁵⁴ und verdankt sich auch nicht einer solchen Bestimmung. Es handelt sich um zwei verschiedene, inkompatibel bleibende Ordnungen der Dinge.

Die damit deutlicher als bisher unterschiedenen Grundbewegungen des Verstehens verhalten sich disjunktiv zueinander und schließen sich in actu aus. Das heißt nicht, daß sie nichts miteinander zu tun hätten und nicht voneinander profitieren könnten. Eine Asymmetrie macht sich jedoch darin geltend, daß das Verstehen in und aus der Aktualität das Vergangene – als Dienendes, nicht als Herrschendes – einbegreift, während das Verstehen vom Vorverstandenen her die Aktualität der Gegenwart negiert und lediglich an der Fortsetzung alter Herrschaft interessiert ist. Wo die Vergangenheit das Sagen hat, gibt es nur noch einen verfremdeten Reflex des Gegenwärtigen und keine wirkliche Gegenwart mehr. Hier hat eine Zeit das Sagen, die alles schon weggenommen hat, wenn und indem sie es gibt.

7. Zur Frage der Vermittelbarkeit des Vorverständnisses mit einem Verstehen in und aus der Aktualität Erneute Auseinandersetzung mit Gadamer

Auf die Frage nach der Vermittelbarkeit des Vorverständnisses mit einem Verstehen in und aus der Aktualität würde Gadamer sagen, er habe im hermeneutischen Paradigma der Kunst

⁵⁴ Hier verstanden im Sinne eigener Handlungskonsequenz: Abgespaltenes Tun führt zu abgespaltenen Konsequenzen.

doch selber die Aktualität ihres rein präsentischen Sichgebens betont und die Begegnung mit dem Kunstwerk nicht mehr von einem am mitgebrachten Wissen geschulten Sachverstand abhängig gemacht. Im Kunstwerk wird – und paradigmatisch in der *poésie pur* – das „Da“ eines Seins „zu so absoluter Präsenz erhoben, daß aller Bezug auf ein reales Sein oder Gewesensein darüber verblaßt – ja, sogar auch alle Ablenkung auf das Wie des Gesagtseins mitverblaßt.“⁵⁵ Formgefüge, Sinnintention und historische Verortung haben an dieser Stelle keinen aufschließenden Charakter mehr und müssen ausdrücklich zurückgestellt werden, um das Kunstwerk »da« sein zu lassen. Man muß also auch nach Gadamer auf das Vorverständnis ausdrücklich verzichten, um einen Zugang zu der sich in absoluter Präsenz selbst gebenden Kunst finden zu können. „Wenn ein Kunstwerk seine Faszination ausspielt, *ist alles eigene Meinen und Gemeinte wie verschwunden*.“⁵⁶ „Kunst als Aussage von Wahrheit“ spricht in „zeitloser Gegenwartigkeit“ bzw. „Gleichzeitigkeit“ (Kierkegaard) und nicht vermittels der Vor- und Rückschleifen von „Interpretation“ und „deutendem Wort“.⁵⁷

Bezüglich der Kunst als Paradigma der Hermeneutik rekurriert Gadamer somit ausdrücklich auf Kategorien der Aktualität: „Ich meine: Selbst-Präsenz, Sein des »Da«, und nicht das, was es als seinen gegenständlichen Befund ausspricht.“⁵⁸ Und doch gibt es hier sogleich eine Einschränkung. Die von ihm daraus gezogene Konsequenz betrifft in der genannten Formulierung nur die Vergegenständlichung und nicht das Vorverständnis überhaupt, wie es in der Sprache hinterlegt ist. Sprachlichkeit ist für Gadamer ja auch das universelle Medium der Kunst und gehört somit beiden Ordnungen an: „Die Wissenschaft kann ... vieles von dem Kunstwerk zum Thema machen, aber nicht das Eine und Ganze seiner »Aussage«.“⁵⁹ Wenn gleich „das Eine und Ganze seiner »Aussage«“ in einen anderen Hörraum gestellt ist, wird das sprachlich verfaßte Kunstwerk doch wieder in den Horizont eines Vorverständnisses gerückt, nur daß dieses jetzt gleichsam gedoppelt wird ist und gleichzeitig auf zwei Ebenen spielt. Um dem Absolutheitscharakter gerecht zu werden, vollzieht Gadamer eine ontologische Überhöhung der Sprache und des in ihr hinterlegten Vorverständnisses. Die „Seinsvalenz des Worts“ ist ohne alles „gegenständliche“ Element und auch noch ohne alles „Sinnelement“⁶⁰ gegeben, wie beides im Rahmen einer geschichtlichen Welt ausgelegt und weitertradierbar ist. „Jedes Wort ist vielmehr selber schon Element einer neuen Ordnung und daher potentiell diese Ordnung ganz und gar.“⁶¹

Und doch bleiben diese, eine absolute Differenz⁶² betonenden Äußerungen im Duktus des Gadamerischen Redens eher Einsprengsel und werden nicht bestimmend für seinen hermeneuti-

⁵⁵ Hans-Georg Gadamer, *Von der Wahrheit des Wortes* (1971); in: *Gesammelte Werke* (GW) Bd. 8, S. 50.

⁵⁶ H.-G. Gadamer, *Wort und Bild – >so wahr, so seiend<* (1992); in: GW Bd. 8, S. 390 (kursiv hervorgehoben von mir).

⁵⁷ Vgl. a. a. O., S. 373 ff.

⁵⁸ A. a. O.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ *Von der Wahrheit des Wortes*, a. a. O., S. 54.

⁶¹ A. a. O.

⁶² Von der absoluten Differenz ausgehend, könnte die 1981 mit einem Besuch Gadamers in Paris eingeleitete Gadamer-Derrida-Kontroverse in einem anderen Ton weitergeführt werden. Bei Derrida ist ein solcher versöhnlicher Ton in seinen späteren Repliken auf Gadamer zunehmend spürbar. Vgl. dazu Philippe Forget (Hrsg.), *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, Philippe Forget u. a.*, Wilhelm Fink Verlag München 1984; Jacques Derrida / Gianni Vattimo, *Die Religion*. Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 2001 (edition suhrkamp 2049; es handelt sich hier um Beiträge zu einem Symposium auf Capri 1994); Derridas Dankesrede bei der Verleihung des Theodor-Adorno-Preises in Frankfurt im

schen Ansatz im ganzen. Der springende Punkt ist, daß Gadamer gleichwohl von einer Vermittelbarkeit, ja Vermitteltheit der „alten“ und der „neuen“ Ordnung ausgeht, kraft deren sie sich gegenseitig aufschließen und befruchten können. Das in der „Sprachlichkeit“ von allem und jedem selber ins Absolute gehobene Sprachgeschehen adelt nicht nur das Vorverständnis, sondern erschließt auch den aktuellen Raum des Verstehens.

Im Rahmen einer disjunktiv-asymmetrischen Struktur, wie ich sie bezüglich des Verhältnisses von Vergangenheit und Gegenwart geltend mache, gibt es keine solche Vermittelbarkeit. Auch hier fließt zwar von der Seite der Aktualität etwas in die Erinnerung, die Vorstellung und den Begriff über, und insofern können die daran geknüpften sekundären Systeme sich auch selber aufrechterhaltenen; zu leben in ihnen wäre sonst gar nicht möglich. Und doch kommt von dieser eingespeisten Lebendigkeit nichts wieder zurück, weil der universelle Fluß in den sekundären Systemen unterbunden wird. Die abgespaltene Seite lebt so gleichsam parasitär von einer Voraussetzung, die in ihr selber keine Quelle findet und keinen Atemraum mehr hat.

Angesichts dieser Asymmetrie muß die ganze Sache zunächst einmal formal gewendet und von den logischen Prämissen her betrachtet werden. Mein Hauptvorwurf gegen Gadamer geht dahin, daß er die mit der Hermeneutik der Kunst verbundenen kategorialen Unterschiede zwar feststellt, sie aber nicht als einer Disjunktion unterliegend versteht und als solche trennscharf macht. Dies erlaubt ihm, was *toto genere* verschieden ist tendenziell wieder einzunivellieren, unerachtet dessen, daß die kategorialen Unterschiede in aller Schärfe bestehen bleiben und sich unter der Hand auch immer wieder durchsetzen.

In der Tat ist der Geschehensmodus nicht der Modus der Vergegenständlichung und Objektivierung. Partizipialformen wie „Sprachlichkeit“ und „Geschichtlichkeit“ werden der damit gegebenen Sachlage aber nicht schon dadurch gerecht, daß sie die Subjekt-Objekt-Spaltung unterlaufen und ein ungeschiedenes Davor geltend machen. Sie suggerieren, daß man unerachtet der kategorialen Unterscheidungen in einem Diesseits der Spaltung gleichwohl von der einen zur anderen Seite kommen kann, weil *im Grunde* ja gar keine Differenz und am allerwenigsten ein Ausschlußverhältnis gegeben sei.⁶³ So kann Gadamer Gegenwart einerseits als rein aus und durch sich selbst gebende Präsenz und andererseits als einen in die Tradition eingebetteten Lebensraum charakterisieren, ohne zwischen beiden Versionen einen Widerspruch zu empfinden. „Eine jede Gegenwart hat ihren eigenen Lebensraum und ihre eigene Tradition, die sich in ihrem Lebensformen, in Sitten und Gewohnheiten und in allen Einrichtungen des gesellschaftlichen Lebens ausprägt ...“⁶⁴ Die so einnivellierte und mit Vergangenheit beladene Gegenwart ist aber nicht mehr das „Da“ der Selbst-Präsenz des Kunstwerks – „zu so absoluter Präsenz erhoben, daß aller Bezug auf ein *reales Sein oder Gewesensein* darüber verblaßt“⁶⁵

September 2001; Derridas Festvortrag auf der Akademischen Gedenkfeier zum 1. Todestag Gadamers Mitte Februar 2003 (vgl. den vollständigen Abdruck in der Neuen Züricher Zeitung vom 22. Februar 2003).

⁶³ Was bezüglich des Subjekts und seines Objekts Spaltung heißt, muß in der Tat relativiert werden, denn eine so angesetzte Spaltung erweist sich als Binnenphänomen einer vorgängigen Entsprechung von Innen und Außen. Damit ist die wirkliche Disjunktivität aber noch gar nicht berührt, die der Möglichkeit einer solchen Spaltung zugrunde liegt.

⁶⁴ H-G. Gadamer, Wort und Bild – »so wahr, so seiend« (1992); in: GW Bd. 8, S. 376.

⁶⁵ GW Bd. 8, S. 50 (kursiv hervorgehoben von mir).

Angesichts der so belassenen Doppeldeutigkeit der grundlegenden Kategorien genügt der Hinweis auf die „Verklärung ins Wesenhafte“ bzw. eine „Verwandlung ins Gebilde“⁶⁶ nicht, denn dies würde dem Absoluten selbst den Charakter eines *Ganzwerdens* geben und es von immanenten Prozessen abhängig machen, die es gleichzeitig negieren und dahin tendieren, es auszuschließen. Gegenüber derartigen, von Hegel genährten Vorstellungen, die das Absolute selbst in den Widerspruch hineintreiben und von einem ungewissen Ausgang des Projekts „Vernunft in der Geschichte“ abhängig machen, muß die strikte Disjunktivität behauptet werden. Die sich fortschreibende Immanenz kommt dem „Halten der Nähe“ gerade *nicht* entgegen, und auch das Bemühen, „dem Entgänglichen Halt zu geben“⁶⁷ leistet *nicht* den als Fernhorizont in Aussicht gestellten Überstieg. Zumindest läßt sich von diesem Denkmuster her keine Verallgemeinerung vollziehen, wie Gadamer sie hinsichtlich des Universalitätsanspruchs der Hermeneutik geltend macht: „In *aller* Welterkenntnis und Weltorientierung ist das Moment des Verstehens herauszuarbeiten – und damit die Universalität der Hermeneutik zu erweisen.“⁶⁸ Universalität, zunächst an unvertretbare Individualität geknüpft und von jedem Allgemeinheitsanspruch strikt unterschieden, wird damit zur indifferenten Vermittlungskategorie von allem und jedem gemacht. Einen solchen Zusammenhang von allem und jedem gibt es in der Tat auf der Ebene des Universellen selbst⁶⁹, nicht aber bezüglich der davon abgespaltenen menschlichen Vorstellungs- und Lebenswelten. Das Substitut für den universellen Zusammenhang besteht hier darin, für alles eine passende Antwort parat zu haben und solche notfalls zu erfinden.

Der letzte Reflex einer Logik der Disjunktion ist auf diese Weise beseitigt worden. Für Kant, seine Vorgänger und manche seiner Nachfolger war das Reich der Vernunft noch ein anderes Reich als das der empirischen Erkenntnis und auch nicht ohne weiteres anthropologisch zu umschreiben mit dem, was über die psychophysischen Zuständlichkeiten des Menschen ausgesagt werden kann. Das andere Reich hatte mit dem Geist und seiner Freiheit zu tun. Nun aber steht Universalität in neukantianischer Manier für den Raum einer immanenten Totalität, die gleichwohl für Transzendenz geöffnet sein soll und zum universalen Medium grenzüberschreitender Verständigung erklärt wird.

Die Folge ist die Vereinnahmung von allem und jedem unter dem Primat des Eigenen, das damit nicht nur allumfassend wird, sondern näher besehen auch voller Widersprüche ist. Insbesondere wird der Plural der Lebenswelten von einem Singular verschluckt und dieser bewußt mehrdeutig gehalten, um jenen in sich aufnehmen zu können: „Die Gemeinsamkeit, die wir menschlich nennen, beruht auf der sprachlichen Verfaßtheit *unserer Lebenswelt*. ... Die Universalität des hermeneutischen Problems, die schon Schleiermacher erkannt hatte, geht auf das *All des Vernünftigen*, das heißt auf *all das, worüber man sich zu verständigen suchen kann*. Wo Verständigung unmöglich scheint, weil man »verschiedene Sprachen spricht«, ist die Hermeneutik nicht etwa am Ende. Dort stellt sich die hermeneutische Aufgabe gerade in ihrem vollen Ernst, nämlich als die Aufgabe, die gemeinsame Sprache *zu finden*.“⁷⁰ Was ist

⁶⁶ H.-G. Gadamer, Von der Wahrheit des Wortes, a. a.O., S. 51 und 53.

⁶⁷ A. a. O., S. 56.

⁶⁸ H. G. Gadamer, Selbstdarstellung (abgeschlossen 1975); in: GW Bd. 2, S. 496 (kursiv hervorgehoben von mir).

⁶⁹ Die Theorien des Quantenfeldes geben davon einen ersten wissenschaftlich nachweisbaren Begriff.

⁷⁰ A. a. O., S. 497 (kursive Hervorhebungen von mir).

nun Singular, was Plural, was pluraletantum und was singularetantum? Wenn all das ineinanderspielt und für austauschbar erklärt wird, kann man es allen Seiten recht machen und Differenzen entweder respektieren oder überspielen, wie man will.

Die unbestimmten Verallgemeinerungen und Äquivokationen suggerieren eine grenzüberschreitende Erfahrung und Verständigung, ohne daß die Probe aufs Exempel gemacht worden wäre. Der normative Charakter wird deutlich, denn was nicht ist, kann man fordern und sieht sich im bloßen Postulieren mit keiner Grenze konfrontiert. Die „Universalität der Sprachlichkeit“⁷¹ ist ja nicht nur in der eigenen Muttersprache gegeben, sondern auch in jeder anderen Sprache, so daß hermeneutische Erfahrung und damit eine Verständigung „von jedem Ausgangspunkt aus erreichbar sein muß, wenn sie eine universale Erfahrung sein soll“.⁷² Die „Dialogstruktur des Verstehens und der Verständigung“⁷³ universalisiert ein *formales* Kommunikationsapriori, das vor jeder konkreten Einlösung als für diese gültig erklärt wird. Es bleibt bei einer Norm, die, wie die Erfahrung zeigt, aber auch offen oder verdeckt gewalttätig werden kann.

Alle diese Denkmuster sind vertraut, und sie verdanken sich der herkömmlichen Logik, der Gadamer tief verpflichtet bleibt, ohne die in ihr mitangelegte Entwertungstendenz zu erkennen. Es ist die mit dem Gebrauch der Sprache verbundene Logik der unbestimmten, jedoch bestimmbaren Verallgemeinerung, die hier den Ton angibt. Jedes Wort hat hier einen unbestimmten Hof seiner bestimmten Anwendungen, vermöge dessen es bedeutend sein, im sprachlichen Stereotyp aber auch nichtssagend werden kann. In analoger Weise bleibt auch die zentrale hermeneutische Differenz Eigenes/Fremdes und der die geschichtlichen Horizonte sei es trennender, sei es verschmelzender „Zeitenabstand“⁷⁴ ein unbestimmt-bestimmbarer, in den Vergleich gestellter und damit bereits wieder einnivellierter Unterschied. Unterstützt wird ein solches, gleichzeitig auf- und abwertendes Verfahren durch die Logik der Voraussetzung⁷⁵, die Unbestimmtes zuläßt unter der Bedingung seiner Bestimmbarkeit. So gilt für den Vergleich: Wo nach bestimmten Merkmalen verglichen werden kann, muß ein unbestimmt belassenes Gemeinsames unterliegen bzw. unterstellt werden können. Eine solche Argumentation wird jedoch zirkulär und kommt einer *petitio principii* gleich. Die *Voraussetzung* wird zu einer *Voraussetzung*, und umgekehrt. Die zwingend erscheinende Logik der Voraussetzung erweist sich bei näherem Zusehen als postulatorisch und kann in gleicher Weise der Affirmation wie der skeptischen Destruktion dienen. Dabei sind die Skeptiker mit ihrem Achten auf Symmetrieeigenschaften und Umkehrprozesse logisch bewußter. Gemäß ihrer Analyse halten Identität und Nicht-Identität sich die Waage und können nicht nur miteinander verbunden, sondern jederzeit auch gegeneinander ausgespielt werden. Was an erster und was an zweiter Stelle steht, entscheidet der Benutzer. Wer den Gesichtspunkt der Asymmetrie an die richtige

⁷¹ H.-G. Gadamer, Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik (1985): in: GW 2, S.3-23; vgl. S. 6 u.ö.

⁷² A. a. O., S. 3 (kursiv hervorgehoben von mir).

⁷³ Vgl. a. a. O., S. 6 f.

⁷⁴ Vgl. S. 9.

⁷⁵ Vgl. zur logischen Kritik am „Interpretationismus“ der neueren Hermeneutik Hans Krämer, Die Grundlagen kulturwissenschaftlicher Erkenntnis. Kritische Überlegungen zu Gadamer; in: Gudrun Kühne-Bertram, Hans-Ulrich Lessing und Volker Steenblock (Hrsg.), Kultur verstehen. Zur Geschichte und Theorie der Geisteswissenschaften. Verlag Königshausen & Neumann Würzburg 2003, S. 85-96. Krämers Kritik ist überzeugend, doch beachtet er m. E. zu wenig, daß der „Interpretationismus“ ein Kind *derselben* Logik ist, die ihn kritisiert.

Stelle setzen will, muß deshalb zuerst den Gedanken der Symmetrie denken. Erst wenn gesetzte und behauptete Asymmetrien wieder aufgehoben sind, läßt sich der Ort zeigen, an dem Asymmetrie in Wirklichkeit gegeben ist. Sie betrifft in der Tat unumkehrbare Verhältnisse wie das von Sein und Schein.

Gadamer's Anliegen geht dahin, die Seins- und Sinnfrage nicht überhaupt zu zersetzen und dem Relativismus und Skeptizismus zu überlassen⁷⁶; Identität muß festgehalten werden, auch im temporalen Sinn der Kontinuität, die Diskontinuität überbrückt.⁷⁷ Die ganze Überzeugungskraft einer solchen Argumentation rührt daher, daß wir durch unsere Logik gehalten sind so zu denken, solange wir nicht diese Logik selber denken. Dieselbe Logik liefert ja, wie gesagt, auch das stärkste Argument für den Relativismus, weil sie einen offen oder verdeckt zirkulären, selbstsetzenden *und* selbstaufhebenden Charakter hat.

Die Folgen für das Verständnis der Zeit liegen auf der Hand. Wenn es nichts außerhalb des Zirkels gibt, bleibt die Aktualität der Geschichtlichkeit bzw. dem Gewordensein unterstellt und „Hegel hat recht ... die hermeneutische Integrationsaufgabe bleibt bestehen“⁷⁸ Das heißt aber, wiederum mit Hegel gesprochen, daß *was ist gewesen ist*. Auch wenn Gadamer dieser Konsequenz nicht zustimmen möchte, ist er von der von ihm verwendeten Logik der Voraussetzung her genötigt, sie zu ziehen. Doch ist hier eine Nuancierung wichtig: Die „hermeneutische Integrationsaufgabe“, wie Gadamer sie versteht, ist mit Hegel zwar *vermittelnd*, aber nicht *aufhebend* im Sinne der Versöhnung *im Gedanken*.⁷⁹ Es geht Gadamer nicht wie Hegel um eine Aufhebung auf höherer Ebene, sondern umgekehrt um ein Gesetzseinlassen, Bewahren und Geltendmachen in der Ebene des konkreten Lebenszusammenhangs selbst, der durch die bleibenden Gehalte fortentwickelt werden soll. Dies entspricht der im Gegenzug gegen Hegel eingeleiteten anthropologischen Wende, wie sie im ausgehenden 19. Jahrhundert die Geister erfaßt hat.

Ein Beispiel für logisch unterschiedliche Verhältnisse ist der Begriff des „Zeitenabstandes“. Wenn der *disjunktiv* bestimmte Zeitenabstand im Verhältnis der Horizonte von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gewahrt bleibt und produktiv gemacht werden kann, lassen sich die Vergangenheiten mit der Gegenwart zwar im Sinne einer Dissonanz oder Konkordanz zusammenschließen, aber nicht verschmelzen. Dem steht der logisch ganz anders gelagerte Begriff der „Horizontverschmelzung“ entgegen, mit dem Gadamer die wirkungsgeschichtliche Bestimmtheit des Bewußtsein begründet: „Ich nenne das »wirkungsgeschichtliches Bewußtsein«, weil ich damit einerseits sagen will, daß unser Bewußtsein wirkungsgeschichtlich bestimmt ist, d. h. durch ein wirkliches Geschehen bestimmt ist, das unser Bewußtsein nicht frei sein läßt im Sinne eines Gegenübertretens gegenüber der Vergangenheit. Und ich meine andererseits auch, daß es gilt, ein Bewußtsein dieses Bewirkens immer wieder in uns zu erzeugen – so wie ja alle Vergangenheit, die uns zur Erfahrung kommt, uns nötigt, mit ihr fertigzuwer-

⁷⁶ Vgl. S. 11.

⁷⁷ Vgl. S. 16.

⁷⁸ H.-G. Gadamer, Nachwort zur 3. Auflage von „Wahrheit und Methode“ (1972); in: GW Bd. 2, S. 472.

⁷⁹ Vgl. dazu GW Bd. 2, S. 8.

den, in gewisser Weise ihre Wahrheit auf uns zu übernehmen.⁸⁰ Im Klartext geredet heißt das: „Was wir dabei Wahrheit nennen, ist, daß es erinnerte Wirklichkeit ist.“⁸¹

Die Frage ist aber, ob derartige Gleichsetzungen in Wirklichkeit überhaupt möglich und gegeben sind. Der „Augenblick der Existenz“ wird damit an die „Kontinuität der Geschichte“⁸² ausgeliefert und keineswegs bewahrt in ihr. Anschließend kann sich dann immer noch die von der anderen Seite her gedachte „Erhebung ins Idealische, Erhebung des Gewesenen und Vergehenden in ein Bleibendes und Wahres“⁸³, dessen Hüter und Schatz aber wiederum die Vergangenheit als solche ist. De facto wird das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein also *nur* der Vergangenheit gerecht und muß die anderen Zeiten (Zukunft und Gegenwart) entweder in sich hereinziehen und majorisieren oder aber überspielen und verdecken. Die Konsequenz dessen ist unannehmbar: Nicht etwa eine einschränkende *conditio humana*: die Wahrheit selbst und das durch sie geleitete wirkungsgeschichtliche Geschehen läßt „unser Bewußtsein nicht frei sein .. im Sinne eines Gegenübertretens gegenüber der Vergangenheit“. Einmal Gefangener – ewig Gefangener ...

Es kommt an dieser Stelle aber alles darauf an, „daß unser Bewußtsein .. frei ...[ist] im Sinne eines Gegenübertretens gegenüber der Vergangenheit“ und daß es sich frei machen *kann* von einer Wirkungsgeschichte, die es „nicht frei sein läßt“. Andernfalls könnte es immer nur neue Verwicklungen⁸⁴ geben, aber keine Auflösung der Knoten und keine befreite Sicht auf die Dinge. Verlangt ist, die Zeit unter dem Gesichtspunkt der Freiheit zu betrachten und d. h. logisch ausgedrückt unter dem der Disjunktion. Die Zeit selbst ist eine Disjunktion: sie scheidet – und verbindet *das Geschiedene nur*. Was so disjunktiv geschieden und verbunden ist, sind nicht nur die Freiheiten selbst als solche, sondern auch Sein und Schein; was ist und was nicht ist; das Absolute und das Relative; das Zugehörige und das Abgespaltene usf. Wenn die Zeit der Ort des Menschen in der disjunktiven Struktur ist, heißt das: das „Daß“ und „Wie“ der Unterscheidung des „Seienden“ vom „Nichtseienden“ ist ihm selbst aufgetragen.⁸⁵ Eben dazu ist der Mensch in der Zeit.

Nun ist das Empfinden für echt disjunktive Verhältnisse der Nicht-Identität und Nicht-Vermittelbarkeit keineswegs neu, auch wenn sie dem gewöhnlichen Menschenverstand nicht einleuchten und vom „Bestehenden“ (Kierkegaard) an die Grenze des nicht Tolerierbaren geschoben werden, dem man kein Existenzrecht zubilligt. Erkenntnistheoretisch handelt es sich dabei um Sachverhalte, denen man keinen Erklärungswert gibt. Um ein hermeneutisch einschlägiges Beispiel für das Empfinden einer Disjunktion zu geben: Wenn Goethe unerachtet dessen, daß ihm sehr an Rezensionen gelegen war, zum Ausdruck bringt daß er die Rezensenten haßt⁸⁶, will er damit auch sagen, daß ein Gedicht für sich selber spricht und nicht interpretiert zu werden braucht. Ein Gedicht will gesagt und gehört, aber nicht im Sinne seiner Inter-

⁸⁰ H.-G. Gadamer, Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz (1965); in: GW Bd. 2, S. 143.

⁸¹ A. a: O., S. 141.

⁸² Vgl. den Titel des zuletzt zitierten Aufsatzes.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Etwas „verwinden“ hieße demgegenüber, sich aus etwas herauswinden und frei von ihm werden.

⁸⁵ Protagoras Fragment 1 lautet: „Aller Dinge Maß ist der Mensch: der seienden, daß (wie) sie sind, der nicht seienden, daß (wie) sie nicht sind.“

⁸⁶ Vgl. das Gedicht „Rezensent“, in dem die beiden letzten Zeilen lauten: „Der Tausendsackerment! Schlagt ihn tot, den Hund! Es ist ein Rezensent.“

pretationen verstanden werden. Dichtung ist genau dadurch definiert, daß sie keiner Interpretation bedürftig ist.⁸⁷

Nun sieht auch Gadamer diesen Unterschied, und doch wehrt sich etwas in ihm, Goethes Aversion zum Ausgangspunkt seiner Hermeneutik zu machen. Es allen Seiten recht zu machen zu wollen geht aber nicht, ohne daß der wesentliche Punkt verkannt wird. Wenn gilt, „daß Verstehen Immer-anders-Verstehen ist“⁸⁸, muß die systematische Mehrdeutigkeit dieser Formel zum Ausgangspunkt hermeneutischer Überlegung gemacht werden. Sie gibt nämlich nicht nur dem fortlaufenden Interpretationsgeschehen recht, sondern auch und mehr noch seiner radikalen Negation. Um beiden Implikationen: der Affirmation *und* der Negation, gleichzeitig gerecht werden zu können, muß der Blick für logisch andersartige Sachlagen geschärft werden. Das Interpretieren im Sinne eines Immer-anders-Verstehens läuft in seiner negativen Version darauf hinaus, daß schließlich alle recht haben, aber keiner mehr dem andern etwas zu sagen hat. Ein so verstandenes Interpretationsapriori: daß alles interpretiert ist und ad infinitum weiter interpretiert werden kann, fördert genau den Relativismus, den zu vermeiden es angetreten ist. Kein Rückgriff auf eine Norm, und sei es die des Klassischen, kann dem Einhalt gebieten. Für Gadamer ist ja auch das Klassische nicht „zeitlos“, sondern in ständiger „geschichtlicher Bewegtheit“, „so daß [auch sein] Verstehen sich ständig wandelt und erneuert.“⁸⁹

Auf disjunktive, nach zwei Seiten hin wendbare und sich gegebenenfalls negierende Verhältnisse dieser Art kommt es bezüglich der Grundlagen, der Reichweite und der Grenzen des Verstehens aber gerade an. Die in einfachen Alternativen befangene Logik reicht nicht hin, um das Problem des Verstehens adäquat zu rekonstruieren. Dazu ist ein Paradigmenwechsel im Logischen selbst nötig. Er betrifft die Grundlagen der Möglichkeit des Verstehens, zuerst und vor allem aber das Problem der Zeit.

Daß der Ort der Aktualität und der Raum des geschichtlichen Vorverständnisses sich disjunktiv zueinander verhalten, will besagen: Die Aktualität ist selbständig, allumfassend und mit nichts vermittelbar, was außer ihr ist. Demgegenüber ist das aus der Vergangenheit herrührende Vorverständnis durch sich selber als ein Außerhalb zur Aktualität definiert und insofern auch nicht mit dieser vermittelbar, es sei denn man formuliert zwei völlig verschiedene Begriffe von Vorverständnis bzw. Vorverstandensein.⁹⁰ Dem entsprechen die höchst unterschiedlichen Begriffe einer geschichtlichen und einer absoluten Vergangenheit. In welchem Modus der Zeit auch immer in ein Verhältnis zueinander gesetzt, gehören Aktualität und Vorverständnis zwei verschiedenen und inkommensurabel bleibenden Ordnungen der Dinge an.

Ein Vorverständnis, das sich in der Form von Erfahrung und Wissen allmählich ausgeprägt und begrifflich gefaßt hat, kann in der Aktualität keine leitende Funktion mehr haben. Das Aktuelle nimmt sein jeweiliges Verstehen in und aus sich selbst und ist auf kein von außen he-

⁸⁷ Derselben Meinung ist Josef König; vgl. seine Abhandlung über „Die Natur der ästhetischen Wirkung“ (1957 und wiederabgedruckt in: Vorträge und Aufsätze, hrsg. v. Günther Patzig, Verlag Karl Alber Freiburg/München 1978, S. 256-337.

⁸⁸ Zwischen Phänomenologie und Dialektik, a. a. O., S. 8.

⁸⁹ A. a. O., S. 13.

⁹⁰ In diesem Sinne habe ich im Anschluß an Schleiermacher ein „mitgebrachtes Vorverständnis“ von einem „antizipierenden Vorverständnis“ unterschieden und beides auf eine verschiedene Ebene gerückt (vgl. oben S. [] und Fußnote [9]).

rangetragenes Vorverständnis angewiesen; ein solches wäre hier immer nur hinderlich.⁹¹ Dem entsprechend hat auch die bewußte oder unbewußte Anwendung eines Vorverständnisses auf neue Lagen nichts mit einer echten Aktualisierung zu tun. Es setzt sich hier im Gegenteil unter Umgehung der Aktualität einfach fort und zieht alles in sein Spiel herein. Damit ist das Vorverständnis in hohem Maße abschneidend und gerade nicht vermittelnd. Es bleibt eine Präsuntion, die nur so lange in Geltung ist, als ein Interesse an ihr besteht.

Obwohl die Entscheidung zugunsten des Vorverständnisses bereits getroffen ist und davon ausgegangen wird, als sei mit ihm eine Alternative zu dem gegeben was ist, kann man sich in Wirklichkeit gar nicht für die eine oder andere Seite entscheiden, sowenig wie zwischen Vergangenheit und Gegenwart eine echte Alternative besteht. Man kann die Vergangenheit nicht ohne die Gegenwart haben, auch wenn jene diese unterdrückt. Möglich ist die Welt des Vorverständnisses schon, weil der Mensch frei ist zu denken wie er will. Zur Gegebenheit kann sie aber nur in einer Sphäre kommen, in der eine nicht-wirkliche Möglichkeit sich auszudrücken vermag. Kurz gesagt, ist dies „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (Schopenhauer). Ihre Grenze liegt darin, daß sie eben *nur möglich* ist und nicht in und durch sich selbst tragfähig werden kann, denn dazu müßte sie wirklich sein. Es bleibt also bei einer Quasi-Wirklichkeit, die durch ein beständig in sie hineinbindendes Vorverständnis zugänglich gemacht und in Geltung gehalten werden muß. Weil dies unter der Voraussetzung prinzipieller Freiheit über Verträge läuft und an Konditionierungen gebunden ist, muß in der Tat die Herrschaft der Vergangenheit zur Grundlage einer solchen Welterklärung gemacht werden. Die Konsequenz ist die Negation der Gegenwart, die der Raum der Wirklichkeit ist.

Nun verhalten sich Vergangenheit und Gegenwart in Wirklichkeit aber gerade umgekehrt zueinander, wobei in der Gegenwart das alles in sich befassende, bindende und lösende Moment liegt. Die behauptete Alternative zur Wirklichkeit wird durch deren eigene Disjunktion ständig widerlegt – und gleichzeitig in Geltung belassen, *solange* ein Interesse daran besteht sie in Geltung zu halten. Die Disjunktion des Wirklichen negiert somit nicht die Freiheit selbst und unterbindet auch nicht das durch sie Abgespaltene, sie versieht es lediglich mit einem Seinsvorbehalt. Insofern ist es möglich, in den Welten des Vorverständnisses zu leben, als seien sie die Wirklichkeit selbst. Ihre Gegebenheiten können aber gleichwohl nicht zur Wirklichkeit werden und bieten immer nur Surrogate für diese an – eben weil es sich bei ihnen nur um eine Möglichkeit unter Seinsvorbehalt handelt.

Der Zweck einer solchen Möglichkeit kann dann aber nicht darin liegen, etwas zu verwirklichen. *Selbstgesetzter* Zweck der mit einem Vorverständnis verbundenen Welten ist es, etwas durch den Schein der Wirklichkeit in Geltung zu erhalten. Der *wirkliche* Zweck einer solchen Quasi-Wirklichkeit aber besteht darin, sich korrigieren zu lassen und das die Welten in Geltung haltende Vorverständnis aufzulösen. Das geschieht aber nicht von allein. Eingefleischte Vorverständnisse fallen nur dann wie Schuppen von den Augen ab, wenn der Mensch bereit ist, sie preiszugeben und sich der eigenen und fremden Wirklichkeit stellt, so wie sie ist. Bis dahin aber ist ein weiter Weg.

⁹¹ Der Leib selber weiß, wie Geborenwerden und Sterben geht, auch wenn man ihn darin hindern oder, selber wissend geworden, unterstützen kann, z. B. indem man schlechte Gewohnheiten ablegt und ihm die mit früherer Erfahrung verbundene Angst nimmt.