Martin-Heidegger-Gesellschaft · Schriftenreihe
Band 7

„Dimensionen des Hermeneutischen"

Heidegger und Gadamer

Herausgegeben von Günter Figal und
Hans-Helmuth Gander

Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main
2005

ISTVÁN M. FEHÉR

Verstehen bei Heidegger und Gadamer

Daß der Begriff Verstehen einen wesentlichen Bestandteil einer jeden hermeneutischen Philosophie ausmacht, ja vielleicht deren zentrales Konzept darstellen soll, dürfte auf der Hand liegen. Die Entstehung der hermeneutischen Philosophie im 20. Jahrhundert, oft und nicht zu Unrecht auch die hermeneutische Wende der Philosophie genannt, wird meistens eben durch die im Verstehensbegriff vollzogene radikale Umwandlung charakterisiert. Neben der sprachphilosophischen Wende, dem *linguistic turn*, der Anfang des Jahrhunderts vollzogen wurde, so hat Gadamer in einem 1990 verfaßten Aufsatz im Rückblick gesagt, ist ein „zweiter, entsprechender Vorgang [...] in unserer deutschen Tradition erfolgt. Ich meine den Übergang vom Neukantianismus zu der Phänomenologie und insbesondere die Weiterentwicklung der Phänomenologie von Husserl zu der hermeneutischen Wende, die Heidegger eingeleitet hat." (GW 8, 343)[1] Mit dieser Charakterisierung hängt wohl zusammen, daß ein Teil der Aufsätze, die in Band 10 von Gadamers *Gesammelten Werken* enthalten sind, eben die Überschrift „Die hermeneutische Wende" trägt.

Auch im angelsächsischen Sprachraum ist es mittlerweile gebräuchlich geworden, die Bezeichnung „hermeneutische Wende" zu verwenden. In einem mit „Heidegger and the Hermeneutic Turn" betitelten Aufsatz beschreibt z.B. David Hoy die nämliche Wende wie folgt: „The closing decades of this century have been marked by a wide-ranging, multidisciplinary exploration of the theory of interpretation and its practical implications. To speak of a revolution in the history of thought is perhaps too grand, but certainly there has been a general movement that can be called the ‚hermeneutic turn'."[2] Dieser habe vielerlei Formen angenom-

[1] Hans-Georg Gadamer: „Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt (1990)", in: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, Gesammelte Werke Band 8, Tübingen 1993, S. 339–349.

[2] David C. Hoy: „Heidegger and the Hermeneutic Turn", in: *The Cambridge Compa-*

men, aber keine von ihnen sei vorstellbar gewesen ohne die dramatische Änderung, die in der Philosophie des 20. Jahrhunderts Heideggers 1927 erschienenes Hauptwerk *Sein und Zeit* hervorgerufen hatte („without the dramatic change earlier in this century, the change brought about in philosophy by Martin Heidegger in 1927 in *Being and Time*"[3]).

Das, was als die hermeneutische Wende angesprochen werden kann, läßt sich nun von unterschiedlichen Blickrichtungen her zusammenfassend beschreiben und thematisieren; in früheren Versuchen meinte ich, die genannte Wende in einer Doppelbewegung – oder genauer: einer eigentümlichen komplementären Gegenbewegung – des Philosophisch- (oder Ontologisch-) Werdens der Hermeneutik einerseits, und des Hermeneutisch-Werdens der Philosophie (oder der Ontologie) andererseits, charakterisieren zu können.[4] Diese Doppelbewegung läßt sich vielleicht am einfachsten und am handgreiflichsten am Titel von Heideggers berühmter früher Freiburger Vorlesung „Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)" verdeutlichen, aus dem das Ontologisch- und d.h. das Philosophisch-Werden der Hermeneutik und das Hermeneutisch-Werden der Philosophie (oder der Ontologie) mit genügender Deutlichkeit hervorgeht. Philosophie ist Lehre vom Sein, Ontologie, diese muß aber, falls sie nicht dogmatisch, d.h. freischwebende Spekulation bleiben soll,

nion to Heidegger, hrsg. von Ch. Guignon, Cambridge 1993, S. 170–194, hier S. 170. Von „recent hermeneutical ‚turn'" sprach auch Fred Dallmayr, und Jean Grondin hat im Zusammenhang mit der Hermeneutik die Meinung geäußert, „die virtuelle Allgegenwart des interpretatorischen Phänomens" vermöge die Hermeneutik „zum Status einer prima philosophia unserer Zeit zu befördern" (F. Dallmayr: „Hermeneutics and Deconstruction", in: *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, hrsg. von D. P. Michelfelder und R. E. Palmer, Albany 1989, S. 75; J. Grondin: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, S. 17; vgl. ders.: „Herméneutique et relativisme", Communio XXII, 5, 1987, S. 103). Früher hat M. Riedel von einer „‚hermeneutischen Wende' in der nachhegelschen Philosophie" gesprochen (vgl. M. Riedel: *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart 1978, S. 8; vgl. ebd., S. 23ff., 122, usw.).

[3] David C. Hoy: *Heidegger and the Hermeneutic Turn*, Cambridge 1993, S. 170.

[4] Siehe hierzu István M. Fehér: „Ästhetik, Hermeneutik, Philosophie. Das Hermeneutisch-Werden der Philosophie im 20. Jahrhundert", in: *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Akten des Internationalen Symposiums Budapest, 19–22. Oktober 2000, hrsg. von I. M. Fehér, Heidelberg 2003, S. 15–31, hier S. 18ff. Zur ontologischen Wende der Hermeneutik und dem Unterschied verschiedener Hermeneutik-Begriffe vgl. István M. Fehér: „Gibt es *die* Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadamerscher Prägung", in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1996, Heft 2, S. 236–259, hier S. 240f.

sozusagen von unten, vom faktischen Leben des Menschen, von dessen faktischer Lebenserfahrung ausgehen. Von der faktischen Lebenserfahrung soll also ausgegangen werden, jedoch so, daß dabei sie selbst zu Wort kommt; eine Deskription des faktischen Lebens oder der faktischen Lebenserfahrung ist deswegen nur kritisch als Hermeneutik, d.h. Selbstauslegung der Faktizität zu entwerfen. Die Hermeneutik der Faktizität ist wiederum ihrerseits keine lebensphilosophisch eingeschränkte Sphäre, wobei die Möglichkeit einer metaphysischen Ergänzung grundsätzlich für immer offen bleibt – und das ist der Fall, auch wo sie wie bei Dilthey skeptisch für unmöglich deklariert wird –, sondern, konsequent zu Ende gedacht, übernimmt sie die Fundierung der Seinslehre, der Ontologie. Ontologie wird hermeneutisch, und Hermeneutik wird ontologisch.

Es ist wohl kaum übertrieben zu sagen, der Begriff Verstehen sei wie kaum ein anderer Träger und Mittelpunkt dieser Doppel- und Gegenbewegung. Die Entstehung der hermeneutischen Philosophie, oder die hermeneutische Wende der Philosophie, läßt sich am ehesten, wie angedeutet, eben durch die im Verstehensbegriff vollzogene radikale Umwandlung charakterisieren. Die Grundeinsicht der ontologischen Wende der Hermeneutik im 20. Jahrhundert bestand demnach, so läßt sich zusammenfassend sagen, in einer radikalen Uminterpretation bzw. Ausweitung oder Universalisierung des Verstehensbegriffs. Diese Umwandlung und Ausweitung hatte ihrerseits ihre geschichtlichen Bedingungen oder, um mich eines typisch hermeneutischen Interpretationsbegriffes zu bedienen, ihre eigene hermeneutische Situation. Deren wichtigste Momente sollen im folgenden kurz nachvollzogen und dargestellt werden.

I.

Den zentralen Bezugspunkt bildet wohl der erkenntnis- oder wissenschaftstheoretische Unterschied zwischen Erklären und Verstehen. Dieser wiederum tritt aus dem Widerstand hervor, den die deutsche philosophische Tradition dem im Zeichen einer „unified science" oder „unity of science"[5] positivistisch akzentuierten einheitswissenschaftlichen Ideal

[5] Zum Terminus „unity of science" bei Gadamer siehe Hans-Georg Gadamer: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, Gesammelte Werke Band 2, Tübingen 1993².

französisch-angelsächsischer Prägung im Laufe der Neuzeit geleistet hat. Da „der moderne Wissenschaftsbegriff [...] von der Entwicklung der Naturwissenschaft des 17. Jahrhunderts geprägt worden" (GW 2, 37) ist, treten einheitswissenschaftliche Bestrebungen mit der ausdrücklichen oder auch stillschweigenden Forderung an die Geisteswissenschaften heran, sich am Vorbild der Naturwissenschaft zu orientieren, der naturwissenschaftlichen Methode zu folgen. Wird ein derartiger Anspruch anerkannt, so hat dies zur Folge, daß das Einzelne, das Einmalige und vor allem das Geschichtliche, mit denen ja die Geisteswissenschaften seit jeher zu tun haben, vernachlässigt und in den Hintergrund gestellt wird zugunsten eines nomologischen Wissens, das von vornherein auf Allgemeines und Gesetzmäßiges ausgerichtet ist. Das durch die moderne Naturwissenschaft nahegelegte Gesetzesdenken kann hier umso mehr zur Herrschaft gelangen und zum Paradigma jedweder Wissenschaft werden, weil es sich mit einer alten und ehrwürdigen Tradition der Philosophie, oder zumindest mit einer ihrer ältesten Selbstauffassung, wie naturgemäß zusammenschließen kann. Dieser zufolge ist die Philosophie ja Erkenntnis der ersten Prinzipien, des Allgemeinen und deswegen auch Abstrakten, wobei seit jeher gilt: *de singularibus non est scientia*. Obwohl die Naturwissenschaft nicht weniger als die Geisteswissenschaft von einzelnen Phänomenen oder Erfahrungstatsachen ausgeht – deswegen heißen ja beide auch Erfahrungswissenschaften –, wird in der naturwissenschaftlichen Methode das Einzelne auf allgemeine Gesetze zurückgeführt oder aus ihnen abgeleitet; und in eben diesem Verfahren besteht das Erklären. Damit wird man aber der spezifischen Eigenart der Gegenstände der Geisteswissenschaften nicht gerecht, vielmehr werden diese Gegenstände in ihrer Gegenständlichkeit oder Besonderheit von vornherein oder *a priori* zerstört. Dem Verfahren des Verstehens, das eine längere Vorgeschichte in der frühneuzeitlichen Hermeneutik hat, fällt in diesem Zusammenhang die Aufgabe zu, diese Einseitigkeit, diesen Mangel zu beseitigen. Das Erkenntnisziel des Verstehens besteht ja darin, das Einzelne als Einzelnes, das Einmalige als Einmaliges darzustellen.

Die den Naturwissenschaften eigene Erkenntnisform sei demgemäß die *Erklärung*, wobei das Singulare durch Anwendung allgemeiner Gesetze erkannt wird – es wird auf sie zurückgeführt oder aus ihnen abgeleitet –, während das Singulare als Singulares gleichgültig bleibt: das Erkenntnisinteresse richtet sich auf das Allgemeine. In einem naturwissenschaftlichen Experiment sind die Komponenten in ihrer Einzelheit und Einmaligkeit ganz gleichgültig. Erst im Blick auf die Gesetzmäßigkeiten, auf die man aus den

Beobachtungen folgern kann, gewinnt z.B. das Verhalten eines Moleküls Relevanz. Der Versuch einer erschöpflichen Beschreibung wäre hier ganz unangemessen. Ganz anders in den Geisteswissenschaften, wo der Gegenstand eben in seiner Einmaligkeit und Unersetzbarkeit interessiert. Das für die Geisteswissenschaften grundlegende methodische Verfahren soll vor diesem Hintergrund *Beschreibung* bzw. *Verstehen* heißen: dieses richtet sich auf das Singulare als Singulares, und die allgemeinen Gesetze spielen bestenfalls die Rolle eines Hilfsmittels, wobei auch oft zugestanden wird: *Individuum est ineffabile*; das Singulare als Singulares läßt sich nicht unerschöpflich erkennen.[6]

Diese alte, jahrhundertelange Diskussion, die man auch als Methodenstreit zwischen Wissenschaften bezeichnen kann, deren Gegenstände je unterschiedliche Erkenntnisweisen vorzeichnen, oder – hermeneutischer formuliert –, wo das Vorverständnis bzw. die vorwissenschaftliche Erfahrung ihrer Gegenstände jeweils verschiedene Weisen ihrer wissenschaftlichen Bearbeitung verlangt, stellt den Kontext dar, in dem die hermeneutische Wende ansetzte. Diese hat jene Diskussion zwar weit hinter sich gelassen, oder immerhin sind deren Spuren auch noch bei Gadamer hinterlassen. Auch Gadamer tritt kritisch einer von seinen Vorläufern für falsch bzw. unangemessen gehaltenen und somit schlicht abgelehnten Interpretation der Geisteswissenschaften entgegen; nämlich der Auffassung, der zufolge die Geisteswissenschaften, um sich selbst ihre eigene Wissenschaftlichkeit zu sichern, bzw. um sich selbst zur Wissenschaft zu erheben, dem naturwissenschaftlichen Vorbild folgen und darauf abzielen sollten, „Gleichförmigkeiten, Regelhaftigkeiten, Gesetzmäßigkeiten zu erkennen, die die einzelnen Erscheinungen und Abläufe voraussagbar machten" (GW 1, 9).[7] Gadamer geht hingegen davon aus – wobei er die wohlbekannten

[6] Vgl. H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen 1913², I. Kap. VI., S. 101 ff., ferner S. 223, 304; W. Windelband: „Geschichte und Naturwissenschaft", in: ders., Präludien. *Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*, 4. Auflage, Tübingen 1911, Band 2, S. 145 ff.; Wilhelm Dilthey: „Die Entstehung der Hermeneutik", in: *Einleitung in die Philosophie des Lebens: Abhandlung zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften Band 5, hrsg. von Georg Misch, Leipzig und Berlin 1924, S. 330; GW 2, 330. Zum Unterscheiden von Erklären und Verstehen bei Droysen vgl. *Historik*. Textausgabe von P. Leyh, Stuttgart – Bad Cannstatt 1977, S. 29, 161 ff., 403.

[7] Hans-Georg Gadamer: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke Band 1, Tübingen 1986⁵.

Argumente der ganzen deutschen geisteswissenschaftlichen Tradition wieder einmal geltend macht –,

> „daß man das Wesen der Geisteswissenschaften nicht richtig erfaßt hat, wenn man sie an dem Maßstab fortschreitender Erkenntnis von Gesetzmäßigkeit mißt. [...] historische Erkenntnis erstrebt dennoch nicht, die konkrete Erscheinung als Fall einer allgemeinen Regel zu erfassen. Das Einzelne dient nicht einfach zur Bestätigung einer Gesetzmäßigkeit [...]. Ihr Ideal ist vielmehr, die Erscheinung selber in ihrer einmaligen und geschichtlichen Konkretion zu verstehen." (GW 1, 10)[8]

Aller heftigen Kritik des Neukantianismus zum Trotz, der wir nicht nur bei Gadamer, sondern auch bei Heidegger gemäß der von ihnen vollzogenen ontologischen Wende der Hermeneutik in Bezug auf den bloß methodologisch akzentuierten Verstehensbegriff begegnen, stellt dieses Zitat eine ziemlich genaue Zusammenfassung der betreffenden Perspektive Windelbands und Rickerts dar. Denn es weist auf den stillschweigenden begrifflichen Hintergrund hin, der als die hermeneutische Situation den Ausgangspunkt, sozusagen den *terminus a quo*, der hermeneutischen Wende bildete. Gelegentlich wird dieser Sachverhalt auch bestätigt. Heidegger sagte einmal in einem Züricher Seminar 1951 in Antwort auf eine Frage nach seiner Stellung zur Rickertschen Unterscheidung zwischen individualisierender und generalisierender Begriffsbildung er sei damit „aufgewachsen". Zwar fiel seine Stellungnahme nach wie vor äußerst kritisch aus, er hat immerhin zugegeben, dieses Denken sei für seine Generation „eine befreiende Sache in einer Zeit [gewesen], wo die Experimentalpsychologie versuchte, *die* wissenschaftliche Philosophie zu sein. „Damals war", so setzte er fort, „die wertphilosophische Schule

[8] Obwohl Gadamer den Neukantianern kritisch gegenübersteht, hier scheint er, vielleicht auch unbewußt, in der Wirkungsgeschichte des Badener Neukantianismus zu stehen. „[...] in der Naturwissenschaft ist das Allgemeine Zweck", hieß es z.B. bei Rickert, die „Geschichte dagegen benutzt zwar ebenfalls das Allgemeine, um überhaupt [...] denken und urteilen zu können, aber das Allgemeine ist für sie lediglich Mittel. Es ist Umweg, auf dem sie wieder zum Individuellen [...] zurückzukommen sucht." „Die Geschichte kann [...] die Wirklichkeit niemals mit Rücksicht auf das Allgemeine, sondern immer nur mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle darzustellen versuchen." (H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1913², S. 302, 217) Siehe auch W. Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften Band 1, S. 26: Das Ziel der Geisteswissenschaften bildet die „Auffassung des Singularen, Individualen." (hierzu noch Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften Band 7, Leipzig und Berlin 1927, S. 87).

ein wesentlicher und entscheidender Anhalt an das, was in der großen Überlieferung als Philosophie gewußt wurde." (GA 16, 438 f.)[9]

Was nun näher das Verstehen angeht, so ist dieses nach Dilthey ein „Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen".[10] Und er faßte Interpretation als „das kunstmäßige Verstehen von schriftlich fixierten Lebensäußerungen"[11] auf. Hermeneutik wäre dementsprechend – als „wichtiges Verbindungsglied zwischen der Philosophie und den geschichtlichen Wissenschaften", im „Zusammenhang von Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre der Geisteswissenschaften" stehend – die „Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmalen", bzw. „des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen".[12]

Die Begriffe und die ganze Sprachlichkeit und damit auch der gedankliche Horizont, die in Diltheys berühmten Bestimmungen ins Spiel kommen, werden aus der Perspektive der vollzogenen hermeneutischen Wende, des *terminus ad quem*, gründlich hinterfragt und der Denkhaltung der hermeneutischen Destruktion unterworfen. In der Tat operiert Dilthey mit einer Reihe überlieferter metaphysischer Begriffe und Unterscheidungen, die aus der Sicht der hermeneutischen Wende völlig hinfällig werden: da ist zunächst die Unterscheidung „Inneres" – „Äußeres" – eine Unterscheidung, die von Heideggers Auffassung des Menschen als In-der-Welt-sein her entfällt bzw. nicht mehr sinnvoll ist –, dann aber auch der Unterschied „sinnlich" – „unsinnlich" bzw. „sinnlich Äußeres" – „unsinnlich Inneres", wobei – traditionell metaphysisch – gemeint

[9] Martin Heidegger: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Gesamtausgabe Band 16, hrsg. von H. Heidegger, Frankfurt a. M. 2000.

[10] Wilhelm Dilthey: *Die Entstehung der Hermeneutik*, Gesammelte Schriften Band 5, S. 318. Im Rücken des erkenntnistheoretischen Dualismus von Erklären und Verstehen steckt jedoch ein latenter ontologischer Dualismus von Natur und Geist bzw. Natur und Geschichte. Wenn Dilthey (in den „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie") charakteristischerweise sagt: „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir" (ebd., S. 144), dann ist der Grund dafür zugleich, daß die Natur das uns Fremde und Andersartige, das Seelenleben (der Geist und auch die Geschichte) aber das uns irgendwie schon Bekannte und Vertraute sei. Dieser latent ontologische Dualismus macht ersichtlich, warum letztendlich auf dem Gebiet „Natur" kein „Verstehen" stattfinden könne und demnach so etwas wie „Verstehen der Natur – interpretatio naturae – [...] ein bildlicher Ausdruck" (ebd., S. 318) – ein wahres hölzernes Eisen, könnten wir sagen – bleiben müsse.

[11] Wilhelm Dilthey: *Die Entstehung der Hermeneutik*, Gesammelte Schriften Band 5, Leipzig und Berlin 1924, S. 332; vgl. ebd., S. 319.

[12] Ebd., S. 320, 331 ff.

ist, daß das Äußere durch die sinnliche Wahrnehmung erfaßt wird, d.h. den Sinnen zugänglich ist, während das Innere (Denken, Wollen oder auch Gefühl) unsinnlich bleibt und nur mittelbar, auf dem Umweg von so etwas wie „sinnlichen Zeichen" erschlossen werden kann, wobei eine aus der Sicht der Hermeneutik völlig abwegige zeichentheoretische Einstellung nahegelegt wird. Die Sinnlichkeitstheorie Diltheys ist dabei traditionell empiristisch, d.h. rationalistisch-intellektualistisch. Hermeneutisch gesehen ist dagegen, worauf insbesondere Gadamer mit Nachdruck hingeweisen hat, „der Ausdruck [..] niemals bloß ein Zeichen, durch das man auf ein Anderes, Inneres zurückgewiesen wird. Im Ausdruck ist das Ausgedrückte selbst da, z.B. in den Zornesfalten der Zorn." (GW 2, 385) Der Grundunterschied, mit dem Dilthey operiert, ist nicht weit entfernt vom Ansatz Husserls in seinen *Logischen Untersuchungen*, wobei Husserl immerhin bereits einen wesentlichen Schritt über Dilthey hinausgeht. Es gibt Zeichen, die nicht einfach sinnlich gegeben, sinnliche Gebilde sind, sondern dazu noch so etwas wie „Bedeutung" haben, so ließe sich das Gemeinsame zwischen den Positionen Diltheys und Husserls zusammenfassen. Nun aber führt Husserl aus: „Jedes Zeichen ist Zeichen für etwas, aber nicht jedes hat eine ‚*Bedeutung*', einen ‚*Sinn*', der mit dem Zeichen ‚*ausgedrückt*' ist."[13] Husserl trifft dabei einen klaren Unterschied zwischen „anzeigenden Zeichen" und „bedeutsamen Zeichen" oder „Ausdrücken".[14] Für ihn ist „jede Rede und jeder Redeteil [...] ein Ausdruck", „das Mienenspiel und die Geste" dagegen „sind keine Ausdrücke im Sinne der Reden [...] und haben eigentlich keine Bedeutung"[15] – eine Ergänzung, der Dilthey wohl nicht ohne Vorbehalte zugestimmt haben dürfte, stellte doch für ihn sogar das „kindliche Lallen"[16] – und demnach vermutlich auch das dieses begleitende „Mienenspiel"[17] – sehr wohl einen Fall dar, der unter das (Reich) Verstehen fiel. Das Verstehen betrifft bei Dilthey Lebensäußerungen, es gibt also bei ihm zwei

[13] Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*, II/1, § 1, Tübingen 1980 (unveränd. Nachdruck der 2. Aufl.), S. 23.

[14] Ebd., § 5, S. 30.

[15] Ebd., § 5, S. 30f.

[16] Wilhelm Dilthey: *Die Entstehung der Hermeneutik*, Gesammelte Schriften Band 5, Leipzig und Berlin 1924, S. 318.

[17] Vgl. Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften Band 7, hrsg. von Bernhard Groethuysen, Leipzig und Berlin 1927, S. 86: „[...] umfaßt dieser Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen nicht nur die Gebärden, Mienen und Worte, in denen Menschen sich mitteilen [...]."

Arten von Äußerungen, von denen beide sinnlich von außen gegeben sind; die eine läßt uns ein Inneres, ein Psychisches erkennen, die andere nicht. Deswegen ist für Dilthey so etwas wie „Verstehen der Natur – interpretatio naturae – [...] ein bildlicher Ausdruck".[18] Unter Bestehen auf der kantischen Begründung der Naturerkenntnis ist das nur folgerichtig und kann nicht anders sein. Bei einer neuzeitlich-mechanistischen Naturauffassung Galilei-Newtonscher Prägung, die ihre philosophische Grundlegung in der Kritik Kants erhalten hatte, fallen Naturphänomene notgedrungen aus der Welt des Verstehens heraus. Um über „Verstehen der Natur – interpretatio naturae" sinnvoll zu sprechen, müßte man sich zu einem mythologischen Weltbild zurückwenden und sich zu ihm bekennen, auf dessen Grundlage erst ein Naturvorgang, etwa ein Gewitter, als sinnliches Zeichen, uns ein Inneres, z.B. den Zorn des Gottes Zeus, erkennen lassen könnte.

Liest man Diltheys zitierte Bestimmungen über das Verstehen und die Hermeneutik nicht von der Blickrichtung der bereits vollzogenen hermeneutischen Wende her, so ist das, was er damit sagen will, unschwer nachvollziehbar. Vorausgesetzt und dem eigenen philosophischen Ansatz und seiner Entwicklung zugrundegelegt wird die Kantische Perspektive – Dilthey ist ja im Zeitalter der Bewegung „Zurück zu Kant" aufgewachsen. Dementsprechend wird von der Erfahrungswelt ausgegangen, der einzigen, die uns Menschen von der Kantischen Perspektive her erkenntnismäßig zugänglich ist. Die ganze sinnliche Welt – kantisch gesprochen: die Welt der Erscheinungen oder der Phänomene – ist uns jedoch aus der Sicht Diltheys nicht gleichermaßen fremd, dergestalt, daß sie nur dank der konstituierenden Aktivität unseres Bewußtseins eine Ordnung erhielte. Es gibt in der Erfahrungswelt, im sinnlichen Bereich, sehr wohl Gegenstände, die geschichtlich entstanden und deswegen unserer Erkenntnis schon immer irgendwie bekannt oder vertraut sind; Gegenstände, die Produkte menschlicher Aktivität darstellen und uns deswegen wesensgleich oder zumindest nicht in dem Maße fremd erscheinen, wie die Phänomene der Natur, deren wissenschaftliche Erkenntnis anders als durch die gesetzgebende, ordnende Aktivität unseres Bewußtseins philosophisch nicht gerechtfertigt werden kann. Es gälte, eine angemessene Zugangsart zu diesen Gegenständen zu finden, eine ihnen angemessene philosophische Grundlegung oder Rechtfertigung

[18] Wilhelm Dilthey: *Die Entstehung der Hermeneutik*, Gesammelte Schriften Band 5, Leipzig und Berlin 1924, S. 318.

zu versuchen, die über sie in ihrer spezifischen Gegenständlichkeit Rechenschaft abzulegen vermag. So entsteht die Aufgabe einer Kritik der historischen Vernunft, die die Naturwelt in ihrer Kantischen Grundlegung unangetastet läßt und den Versuch unternimmt, neben ihr eine andere Welt, die Welt der Geschichte und die ihr eigene Erkenntnisweise, philosophisch zu rechtfertigen und zu begründen. Dies unter der Voraussetzung, daß in diesem Bereich der Erkennende und das Erkannte einander nicht wie in der Naturwissenschaft fremd sind, sondern beide Teile eines und desselben sie umfassenden Ganzen bilden. Und das Vorgehen, Ähnliches mit Ähnlichem, entfremdeten, vergangenen Geist mit lebendigem Geist zu erkennen und dadurch an Lebendigkeit zu gewinnen, heißt eben Verstehen.[19]

Wichtig bleibt dabei, daß Dilthey sich bei allem erkenntnistheoretisch fundierten Mißtrauen gegen die Metaphysik und bei aller metaphysischen Skepsis immerhin stillschweigend metaphysischer Begriffsunterschiede bedient und immer schon auf sie rekurriert. Die Zweiteilung sinnlicher Zeichen in jene, die ein Inneres erkennen lassen, und jene, die es nicht tun, greift wie selbstverständlich auf eine tausendjährige Tradition des Fragens nach dem Wesen der Erkenntnis und der Einteilung menschlicher Erkenntnisvermögen zurück. Ihre Grundelemente sind ja Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Denken (Begriff), die Kant als die „zwei Grundquellen des Gemüts"[20] oder als die „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis" bestimmt hat, „die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen".[21] Es ist wohl von Belang, daß Heidegger in seinem hermeneutischen Hinterfragen der metaphysischen Tradition auch die genannten Grundelemente menschlicher Erkenntnis der Destruktion unterwirft, und, mehr noch, daß er im Vollzug dieser Destruktion der von Kant als

[19] „[...] es handelt sich nicht nur zwischen Geistes- und Naturwissenschaften um einen Unterschied in der Stellung des Subjekts zum Objekt, um eine Verhaltungsweise, eine Methode, sondern das Verfahren des Verstehens ist sachlich darin begründet, daß das Äußere, das ihren Gegenstand ausmacht, sich von dem Gegenstand der Naturwissenschaften durchaus unterscheidet. Der Geist hat sich in ihnen objektiviert, Zwecke haben sich in ihnen gebildet, Werte sind in ihnen verwirklicht, und eben dies Geistige, das in sie hinein gebildet ist, erfaßt das Verstehen." (Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, Band 7, Leipzig und Berlin 1927, S. 118).

[20] Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A50ff. (B74ff.)

[21] Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B30 (A16). Vgl. Heidegger, GA 21, S. 282 f. Vgl. noch GA 3, §§ 6, 27, 31 (S. 13ff., 134ff., 160ff.).

unbekannt bezeichneten Wurzel, d.h. das Ursprungsgebiet oder den Einheitsgrund der disparaten Elemente eben im hermeneutisch radikalisierten und neuformulierten Verstehensbegriff lokalisiert. „[...] alle Sicht [gründet] im Verstehen", heißt es in *Sein und Zeit;* dadurch „ist dem puren Anschauen sein Vorrang genommen [...]. ‚Anschauung' und ‚Denken' sind beide schon entfernte Derivate des Verstehens." (GA 2, 196)[22]

Da bei Dilthey das Sinnliche bloß sinnlich, nichts anderes als sinnlich (d. h. bedeutungslos) ist, muß deshalb das Bedeutungshafte oder Bedeutsame, in einem versteckten Inneren liegen. Geht man dagegen mit Heidegger davon aus, daß es pure bedeutungslose Sinnesdaten ebensowenig gibt wie etwa „reine Geräusche" (GA 2, 217), sondern daß sie erst auf der Ebene der theoretischen Einstellung entstehen, welche ihrerseits „nicht die einzige und nicht die nächste mögliche" (GA 2, 16) Einstellung des Menschen darstellt, wohl aber infolge einer Umstellung der ursprünglichen Einstellung als deren Derivat allererst zustandekommt, dann braucht man nicht mehr den Dualismus eines Äußeren – Sinnlichen – Bedeutungslosen versus eines Inneren-Unsinnlichen-Bedeutungshaften anzunehmen.

II.

In der Vorgeschichte der hermeneutischen Wende kommt der Behauptung – sowohl im Blick auf Dilthey als auch die Neukantianer – uneingeschränkte Geltung zu: „Verstehen und Erklären [...] fallen [...] unter den Allgemeinbegriff des *Erkennens.*"[23] Bei der vorwiegend erkenntnistheoretischen Ausrichtung der zeitgenössischen Philosophie ist dies nicht verwunderlich. Die hermeneutische Wende kommt genau dann zustande, wenn der Begriff Verstehen ontologisch gefaßt wird, wodurch, wie angedeutet, eine eigentümliche Doppel- und Gegenbewegung in die Wege geleitet und vollzogen wird: das Philosophisch- (oder Ontologisch-) Werden der Hermeneutik und das Hermeneutisch-Werden der Philosophie (oder der Ontologie). Ontologie wird hermeneutisch, und Hermeneutik

[22] Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe Band 2, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1977.

[23] Manfred Riedel: *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart 1978, S. 34.

wird ontologisch (dergleichen geschieht bei Heidegger mit der Phänomenologie, aber, um die Sachen nicht unnötig zu komplizieren, wird hierauf nicht eingegangen werden). Die im Begriff des Verstehens vollzogene Umwandlung kann ihrerseits in einer gewissen Weise unschwer zusammengefaßt werden, hat doch Gadamer selber wichtige Hinweise hierauf hinterlassen.

Für die phänomenologisch-hermeneutische Ontologie Heideggers wie für die daran anschließende philosophische Hermeneutik Gadamers stellt demgemäß das Verstehen nicht mehr einen Methodenbegriff dar. Für Dilthey war Verstehen noch die Art und Weise, aus von außen sinnlich gegebenen Zeichen ein Inneres zu erkennen. Für Heidegger und Gadamer ist Verstehen dagegen keine Erkenntnisweise mehr – und schon gar nicht Erkenntnisart von so etwas wie Innerem. Vielmehr ist es, wie Gadamer es Heidegger folgend zusammenfassend formuliert hat, *„die ursprüngliche Vollzugsform des Daseins"*, „der ursprüngliche Seinscharakter des menschlichen Lebens selber": Verstehen ist „vor aller Differenzierung [...] in die verschiedenen Richtungen des pragmatischen oder theoretischen Interesses [...] die Seinsart" des Menschen, der sogar „seinem eigenen Seinsvollzug nach Verstehen ist" (GW 1, 264, 268).[24]

Verstehen ist für Heidegger sicherlich „nicht primär ein Erkennen, sondern [...] eine Grundbestimmung der Existenz selbst" (GA 24, 390 f.).[25] Heidegger legt jedoch großen Wert darauf, nicht nur die Ursprünglichkeit seines Verstehensbegriffs herauszustellen, sondern auch mit Nachdruck hervorzuheben, wie der erkenntnistheoretische Verstehensbegriff im Ontologischen fundiert ist. Wenn Verstehen „nicht primär ein Erkennen" ist, so kann es doch noch sozusagen sekundär ein solches sein. Und in der Tat verhält es sich so. „Verstehen", so sagt Heidegger in *Sein und Zeit*, „[...] im Sinne *einer* möglichen Erkenntnisart unter anderen, etwa unterschieden von ‚Erklären', muß mit diesem als existenziales Derivat des primären, das Sein des Da überhaupt mitkonstituierenden Verstehens interpretiert werden." (GA 2, 190)[26] Besonders klar tritt aber der genannte Unterschied in der Vorlesung des Sommersemesters 1927 hervor, wo Heidegger sagt: *„Verstehen* ist eine ursprüngliche *Bestimmtheit* der *Existenz des Daseins*, abgesehen davon, ob das Dasein erklärende oder verstehende

[24] Vgl. GW 2, 440.

[25] Martin Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Band 24, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1975.

[26] Vgl. ebd., S. 444 f.

Wissenschaft treibt." „Die erklärenden und verstehenden Wissenschaften [...] sind nur möglich, weil das Dasein in sich selbst als existierendes verstehendes ist." (GA 24, 390, 392) Dieses Fundierungsverhältnis läßt sich keineswegs umkehren. „Aus den verschiedenen Möglichkeiten des Verstehens [...] entspringen auch die verschiedenen Stufen und Formen des theoretischen Verstehens, bestimmte Formen möglicher verstehender Wissenschaften. Es ist aber immer im Auge zu behalten, daß Verstehen nie durch noch so viele Kenntnisse und Beweise zu gewinnen ist, sondern umgekehrt alles Erkennen, erkennende Beweisen und Beischaffen von Argumenten, Quellen und dergleichen setzt immer schon Verstehen voraus." (GA 20, 358)[27]

Das Verstehen wird somit nicht mehr auf das Gebiet der Wissenschaftstheorie und erst recht nicht auf das der Geisteswissenschaften beschränkt.[28] „Verstehen" wird nicht nur da vollzogen, wo man Wissenschaft, und vornehmlich Geisteswissenschaft, betreibt, sondern Verstehen findet überall statt, wo man mit den Dingen seiner Umwelt, den anderen Menschen und existierend mit seinem Selbst zu tun hat. Es gehört von Haus aus zum „eigensten Sein" des Daseins, so sagt Heidegger, „ein Verständnis davon zu haben und sich je schon in einer gewissen Ausgelegtheit seines Seins zu halten" (GA 2, 21).[29] „Das Dasein ist in der Weise, daß es je verstanden, bzw. nicht verstanden hat, so oder so zu sein. Als solches Verstehen ‚weiß' es, *woran* es mit ihm selbst [...] ist. Dieses ‚Wissen' ist nicht erst einer immanenten Selbstwahrnehmung erwachsen, sondern gehört zum Sein des Da, das wesenhaft Verstehen ist." (GA 2, 192)[30] Dieses Verstehen ist sowenig ein Wissen vom Abstand, das aus theoretischen Betrachtungen entspringt, daß es vielmehr „immer gestimmtes", mit Befindlichkeit durchdrungen ist. Umgekehrt gilt aber ebenso: „Befindlichkeit hat je ihr Verständnis" (GA 2, 190), sie gibt jeweils dem Dasein etwas zu verstehen – eben das, „wie einem ist und wird" (GA 2, 179) „woran es mit ihm selbst [...] ist." Verstehen ist dergestalt keine irgendwie geartete Zugabe, die der Befindlichkeit hinzutritt, sondern diese ist in sich selbst verstehend (Vgl. GA 2, 443 f.). Gegen die traditionelle Herabsetzung der Affekte durch die ganze Metaphysik (eine Tatsache, die damit innigst zusammenhängt, daß

[27] Martin Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe Band 20, hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt a. M. 1994[3].

[28] Zusammenfassend hierzu J. Grondin: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 199, S. 121 f.

[29] Vgl. GA 63, 15 (zum Sein des Daseins gehört, „irgendwie in Ausgelegtheit zu sein").

[30] Vgl. ebd., S. 444 f.

die Metaphysik ihren Zugang zum Sein auf der Ebene der theoretischen Einstellung suchte) erfährt bei Heidegger das Affektive eine großartige Rehabilitation.[31] Es wird in seinem wesenhaften Erschließungscharakter verstanden; weit davon entfernt, bloße „Begleitphänomene" darzustellen, die auf dem Gebiet der „psychischen Phänomene, als deren dritte Klasse [...] neben Vorstellen und Wollen fungieren" (GA 2, 185),[32] vermögen Affekte und Gefühle, das Sein des Daseins ihm selbst besser zu erschließen als jedwedes theoretisches Wissen.

Das (befindliche) Verstehen und dessen Ausbildung, die Auslegung, charakterisieren nun das Leben des Menschen durch und durch – um diese zu vollziehen, bedarf es nicht nur nicht jeglicher Wissenschaft, sondern nicht einmal theoretischer Aussagen oder gar jeglicher sprachlicher Äußerungen. Wenn einem, um uns eines berühmten Beispiels Heideggers zu bedienen, in hantierendem Umgang mit einem Hammer dieser sich als zu schwer erweist, braucht er den Sachverhalt in einer Aussage gar nicht

[31] Das wird anhand von Heideggers kürzlich edierter Vorlesung über Aristoteles' *Rhetorik* ganz klar. Vgl. Heidegger: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe Band 18, hrsg. von M. Michalski, Frankfurt a. M. 2002. Von daher gewinnt Heideggers knapper Hinweis in *Sein und Zeit*, Aristoteles' *Rhetorik* müsse „entgegen der traditionellen Orientierung des Begriffes der Rhetorik an so etwas wie einem ‚Lehrfach' – als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins aufgefaßt werden" (GA 2, 184) besondere Aussagekraft. Siehe hierzu Gadamers zusammenfassenden Rückblick: „Es war in der Tat ein neuer ungewöhnlicher Zugang, den Heidegger zu Aristoteles fand. Er ging sozusagen von unten her, vom faktischen Leben aus, an ihn heran. Seine ersten Vorlesungen behandelten nicht die Metaphysik oder die Physik des Aristoteles, sondern die Rhetorik. [...] Die aristotelische Rhetorik wurde für Heidegger zur Einführung in die philosophische Anthropologie. Im zweiten Buch der aristotelischen Rhetorik fand Heidegger im besonderen die Lehre von den Affekten, von den *Pathe*, den Bereitschaften und den Widerständen, die der Hörer dem Redner gegenüber empfindet. Im Blick auf dieses aristotelische Denk-Vorbild und von seinen eigenen lebendigen Erfahrungen erfüllt, gewann Heidegger Einblick in die Bedeutung der ‚Befindlichkeit'." (Hans-Georg Gadamer: *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger*, Gesammelte Werke Band 3, Tübingen 1987, S. 399)

[32] Siehe GA 18, 192: „Es handelt sich nicht um ‚seelische Zustände' mit ‚körperlichen Begleiterscheinungen' [...]." Neben der zeitgenössischen naturalistisch eingestellten Psychologie hat Heidegger vor allem Brentano im Auge; vgl. Franz Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Zweiter Band, von der Klassifikation der psychischen Phänomene, Hamburg 1971. Heißt es bei Brentano mit Hinweis auf Kant: „Wie auch immer Lust und Unlust ein Erkennen voraussetzen, so sei doch eine Erkenntnis schlechterdings kein Gefühl, und ein Gefühl schlechterdings keine Erkenntnis" (a.a.O., S. 11f.), so stellt Heideggers Reaktion darauf nichts als einen einzigen Widerstand dar.

auszusprechen (sagend: „Der Hammer ist zu schwer", deren vorausgesetzter „Sinn" nach der Auffassungsart der „Logik" darin bestünde, daß das Hammerding die Eigenschaft der Schwere hat), sondern er braucht das ungeeignete Werkzeug einfach nur wegzulegen: In diesem Wechseln selbst vollzieht sich nun die ursprünglichste Auslegung – ohne dabei gegebenenfalls „ein Wort zu verlieren" (Vgl. GA 2, 209).

III.

Nach dieser knappen Zusammenfassung möchte ich etwas detaillierter eine naheliegende Frage erörtern und anschließend auf drei Aspekte kurz eingehen, die uns unterschiedliche Akzente bzw. verschiedene Akzentverschiebungen im Verstehensbegriff Heideggers und Gadamers erkennen lassen. Der Diskussion der genannten drei Aspekte sollen thesenartige oder möglichst knappe Formulierungen vorausgeschickt werden.

Erstens: Das Verstehen ist bei Heidegger vorwiegend zukunftsorientiert, bei Gadamer eher vergangenheitszugewandt.

Zweitens: Der Begriff des Verstehens hat bei Heidegger eine ihm eigene faktizitäts- oder existenzialhermeneutische Dimension, die als solche von Gadamer nicht eigens übernommen oder in Anspruch genommen wird; statt jedoch völlig ausgeschaltet oder preisgegeben zu werden, wird sie vielmehr auf ein anderes Gebiet, nämlich auf das geisteswissenschaftliche, um- und in dieses hineingelegt. Gadamers zentrale These in Bezug auf die „Geschehensstruktur alles Verstehens" (GW 1, 490)[33] ist nämlich nur unter vorheriger Ausschaltung oder Vernachlässigung der existenzialhermeneutischen Dimension von Heideggers Konzept des Verstehens sinnvoll. Beim Verstehen hat Gadamer vorwiegend Textverstehen im Auge (für Heidegger ein deriviertes Phänomen), welches er immerhin in einem zweiten Schritt – nun in völliger Übereinstimmung mit Heideggers Intentionen – auf das eigene Sein des Verstehenden zurückbezieht.

Drittens: Gadamers Rückbeziehung des Verstehens auf die Geisteswissenschaften stellt keineswegs einen Rückfall in die überwundene erkenntnistheoretische Perspektive dar. Denn Gadamers Verständnis der Geisteswissenschaften bringt diese mit dem Gemeinschaftswesen der Menschen, ihrem Miteinandersein in Zusammenhang; geisteswis-

[33] Vgl. ebd., S. 295, 314.

senschaftliche Hermeneutik[34] wird dergestalt zur praktischen Philosophie.

Zunächst möchte ich aber eine sich leicht aufdrängende Frage oder Vor-Frage erörtern, die die Plausibilität des von der hermeneutischen Wende vollzogenen Übergangs vom erkenntnistheoretischen Verstehensbegriff zum ontologischen angeht. Es kann nämlich bereits am Anfang die Frage entstehen: Gibt es nicht einen unendlichen Unterschied und damit keine Brücke zwischen dem (traditionellen) erkenntnistheoretischen und dem (neuen) ontologischen Verstehensbegriff? Die Auffassung des Verstehens als eine Art Erkennen bereitet ja keine große Schwierigkeiten; Verstehen als Seinsart anzusprechen ist dagegen zumindest ungewöhnlich oder befremdend. Die ungewöhnliche Redeweise könnte gleichwohl noch akzeptabel sein; was bedenklicher erscheint, ist, daß Heidegger, seiner ungewöhnlichen Beanspruchung des Verstehensbegriffs zum Trotz, den Versuch unternimmt, ihn selbst mit dem für überwunden deklarierten und hinter sich gelassenen erkenntnistheoretischen Begriff in Verbindung zu setzen, zwischen beiden eine Brücke zu schlagen. An diesem Punkt kann die Frage entstehen: Mit welchem Recht behauptet Heidegger, sein ontologischer Verstehensbegriff bilde den Grund des erkenntnistheoretischen, bzw. dieser sei ein Derivat jenes? Ist der Unterschied nicht ein „unendlicher"?

Einer solchen Fragestellung kann man umso weniger ausweichen, da es Heidegger selbst ist, der von ihr an einem Punkt, nämlich bei seiner Diskussion der cartesianischen Bestimmung der Welt als res extensa, kritisch Gebrauch macht. So heißt es: „Jedes Seiende, das nicht Gott ist, ist *ens creatum*. Zwischen beiden Seienden besteht ein ‚unendlicher' Unterschied ihres Seins, und doch sprechen wir das Geschaffene ebenso wie den Schöpfer *als Seiende* an. Wir gebrauchen demnach Sein in einer Weite, daß sein Sinn einen ‚unendlichen' Unterschied umgreift." (GA 2, 124) Wird der genannte „unendliche Unterschied" nun nicht von Heidegger selbst in sein Konzept des Verstehens hineingelegt, sofern dieser in einer Weite gebraucht wird, daß sein Sinn den ontologischen ebenso wie den erkenntnis- oder wissenschaftstheoretischen Verstehensbegriff umgreifen soll?

Diese Frage kann in ihrer Komplexität hier unmöglich angemessen zur Diskussion gestellt werden. Ich möchte bloß auf einen einzigen Aspekt eingehen und dadurch die Frage wesentlich beschränken, indem

[34] Zuweilen taucht dieser Terminus selber auf; vgl. GW 1, 186.

ich den nicht selten vorgebrachten Einwand oder Verdacht abzuwehren versuche, da sei ein Hiatus,[35] oder es gehe hier um eine unzulässige Übertragung, eine unbegründete und unbegründbare Begriffserweiterung, bestenfalls aber um nichts anderes als einen bloß metaphorischen Wortgebrauch. – Nun, so unbegründet ist der Zusammenhang zwischen der erkenntnistheoretischen und der ontologischen Dimension des Verstehensbegriffs nicht, sobald man auf den im Verstehensbegriff liegenden praktischen Aspekt achtet. Hier gibt uns Gadamer einen wichtigen Anhaltspunkt. Verstehen als „Sichverstehen auf" hat mit Sicherheit eine praktische Ausrichtung, es bezeichnet, wie Gadamer sagt, ein „praktisch ausgerichtetes Können". Verstehen als „Sichverstehen auf" besagt im Grunde genommen Sich-auskennen mit etwas. Dieses, das Sich-auskennen mit etwas, besagt seinerseits, in einer gewissen Weise zu sein, mich in einer gewissen Weise in der Welt zu finden. Sich-auskennen ist eine Fertigkeit im Umgang sei es mit Texten oder mit Maschinen (GW 1, 264f.). Dieser praktisch-existenziale Aspekt scheint von vornherein im „gemeinen Sprachgebrauch" (GA 24, 391 f.)[36] des Begriffs Verstehen enthalten zu sein; ein Konzept des Verstehens als Seinweise läßt sich deswegen im Rückgang auf ihn (oder im Ausgang von ihm) unschwer und sinnvoll entwickeln. Nicht von ungefähr setzt Heideggers Erörterung des Verstehens bei eben diesem praktischen Aspekt an, nämlich bei den Bedeutungen: „einer Sache vorstehen können", „ihr gewachsen sein", „etwas können" (GA 2, 190).[37]

Kraft dieses Ansatzes (und auch der Umweltanalyse und der Auffassung der Dinge als Zuhandenen) ist es nicht unüblich, Heideggers Verstehenskonzept mit dem Pragmatismus in Verbindung zu setzen.[38]

[35] Vgl. z. B. Michael Gelven: *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, New York, 1970; Revised Edition, Northern Illinois 1989. Siehe in der letzteren Aufl., S. 88: „Heidegger does not give any *arguments* for showing that the cognitive functions of understanding can be traced to the existential properties." (Herv. im Original.) Gelven sucht im folgenden, eine solche Argumentation seinerseits zu geben.

[36] Martin Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Band 24, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1975.

[37] Vgl. GA 24, 392; *Vom Wesen der Wahrheit zu Patons Höhlengleichnis und Theätet*, Gesamtausgabe Band 34, hrsg. von Hermann Mörchen, Frankfurt a. M. 1988, S. 2.

[38] Vgl. Richard Rorty: *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey*, Rorty: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, S. 37–59; „Heidegger, Contingency and Pragmatism", in: R. Rorty: *Essays on Heidegger and Others*, ders.: *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge 1991, S. 27–49, hier bes. S. 32ff. Mark Okrent: *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Ithaca 1988.

Obwohl gewisse Parallelen mit Sicherheit bestehen dürften, ist es nicht unwichtig, darauf hinzuweisen, was Heidegger selbst in Erläuterung des einheitlichen Phänomens der Sorge ausgeführt hat. „Die Sorge", so sagt er, „liegt [...] existenzial-apriorisch ‚vor' jeder, das heißt immer schon *in* jeder faktischen ‚Verhaltung' und ‚Lage' des Daseins. Das Phänomen drückt daher keineswegs einen Vorrang des ‚praktischen' Verhaltens vor dem theoretischen aus. Das nur anschauende Bestimmen eines Vorhandenen hat nicht weniger den Charakter der Sorge als eine ‚politische Aktion' oder das ausruhende Sichvergnügen. ‚Theorie' und ‚Praxis' sind Seinsmöglichkeiten eines Seienden, dessen Sein als Sorge bestimmt werden muß." (GA 2, 257)

Ähnlich sagt Heidegger im Zusammenhang des Verstehens: es geht um ein Existenzial, also Seinsart, die ihrerseits ontologische, nicht ontische Bedeutung hat. „Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren." (GA 2, 190 f.) Deswegen sind aber die ontischen Beispiele und der Rekurs auf den ontischen Sprachgebrauch etwas irreführend. Denn die Ausdrücke „einer Sache vorstehen können", „ihr gewachsen sein", „etwas können" deuten alle auf etwas Positives, auf eine, wie Gadamer sagt, Fertigkeit, und d.h. notgedrungen, eine mit Fachkundigkeit und Gelingen ausgeübte Fertigkeit hin. Wird aber bei privativen Fällen wie Versagen, Versäumen, Scheitern, usw. das Verstehen suspendiert? Beim Erfahren einer Frustration oder eines Scheiterns ist hingegen Verstehen nicht weniger am Werk wie bei einem Erfolg oder Gelingen.[39] Frustriertheit ist eine Stimmung, eine bestimmte und ge-stimmte Befindlichkeit, sie muß vom Verstehen begleitet werden. „Das im Verstehen Gekonnte als Existieren" braucht nicht notwendig eine Erfolgsgeschichte zu sein, deshalb geht das Verstehen noch nicht verloren.[40] Solange das Dasein ist, versteht es sich in seinem Sein. Wenn diese Überlegung stichhaltig ist, dann wird immerhin ein Hiatus sichtbar zwischen den verschiedenen Bedeutungen des Verstehensbegriffs, denn der Ausdruck „Sich verstehen auf", dem die Aufgabe zufällt, den Brückenschlag zwischen der erkenntnistheoretischen und dem ontologischen Verstehensbegriff zu leisten, zwischen ihnen zu vermitteln, vermag, diese Funktion nur teilweise – also nicht in der ihm zugewiesenen Weite – zu erfüllen.

[39] Siehe z.B. GA 2, 314 f.: „Die Hoffnungslosigkeit zum Beispiel reißt das Dasein nicht von seinen Möglichkeiten ab, sondern ist nur ein eigener Modus des Seins zu diesen Möglichkeiten." (Vgl. auch ebd., S. 188 f.) Die Hoffnungslosigkeit ist ein gewisses Gestimmtsein, und „Befindlichkeit hat je ihr Verständnis" (GA 2, 190), vgl. ebd. S. 444: „Jede Befindlichkeit ist verstehend". Als privativer Fall der ontischen Bedeutungen „einer Sache vorstehen können", „ihr gewachsen sein", „etwas können", ist sie keineswegs verstehensfrei.

[40] In einem anderen Kontext spricht Heidegger über die Unmöglichkeit eines „Unterbleiben[s] des Verstehens" (GA 2, 445).

IV.

Ich wende mich nun der Erörterung der ersten These zu: Das Verstehen ist bei Heidegger vorwiegend zukunftsorientiert, bei Gadamer eher vergangenheitszugewandt. Obwohl der Zusammenhang mit der Befindlichkeit dem Verstehen die Vergangenheit des Daseins, seine Faktizität (nicht Tatsächlichkeit), d.h. Geworfenheit erschließt, bleibt das Verstehen bei Heidegger vorwiegend zukunftsorientiert. Dieser Charakter wird von Strukturelementen wie Existenz, Entwurf, Seinkönnen, Möglichsein, Sich-vorweg-sein, Vorlaufen bezeugt. Der genannte Sachverhalt wird auch von Heidegger ausdrücklich anerkannt: „Das Verstehen ist als Existieren im wie immer entworfenen Seinkönnen *primär* zukünftig." (GA 2, 447)[41]

Gadamer verkennt oder übersieht diesen radikalen Charakter des Verstehensbegriff Heideggers gewiß nicht. Eher im Gegenteil. Er hebt ihn besonders hervor und würdigt ihn als das eigentlich Neue in Heideggers hermeneutischer Perspektive. All dies aber nur, um zu bemerken, so weit könne er Heidegger nicht folgen:

> „Heidegger, der den Begriff des Verstehens zuerst als universale Bestimmtheit des Daseins ausgezeichnet hat, meint damit geradezu den Entwurfscharakter des Verstehens, d.h. aber die Zukünftigkeit des Daseins. Gleichwohl will ich nicht leugnen, daß ich innerhalb des universalen Zusammenhangs der Verstehensmomente die Richtung auf die Aneignung des Vergangenen und Überlieferten meinerseits ausgezeichnet habe. Auch Heidegger dürfte hier, wie mancher meiner Kritiker, die letzte Radikalität im Ziehen von Konsequenzen vermissen. Was bedeutet das Ende der Metaphysik als Wissenschaft? Was bedeutet ihr Enden in Wissenschaft? Wenn die Wissenschaft sich zur totalen Technokratie steigert und damit die ‚Weltnacht' der ‚Seinsvergessenheit', den von Nietzsche vorausgesagten Nihilismus heraufführt, darf man dann dem

[41] Vgl. ebd., S. 348: „Das Sein zum Tode ist Vorlaufen in ein Seinkönnen *des* Seienden, dessen Seinsart das Vorlaufen selbst ist." Vgl. noch ebd., S. 417 f., 432 f., 435 f., 448 f.

letzten Nachleuchten der untergegangenen Sonne am Abendhimmel nachblicken – statt sich umzukehren und nach dem ersten Schimmer ihrer Wiederkehr auszuschauen?" (GW 2, 447)

Gegenüber Heideggers zukunftsorientiertem Verstehensbegriff ergibt sich dessen vorwiegend vergangenheitszugewandter Charakter bei Gadamer an wesentlichen Punkten daraus, daß er Heideggers „existenziale Analyse des Daseins" erklärtermaßen vor allem für den „Problemkreis der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik" nutzbar zu machen sucht: „Der Herausarbeitung dieser neuen Aspekte des hermeneutischen Problems", heißt es, „ist die vorliegende Arbeit gewidmet" (GW 1, 264). Da aber die Geisteswissenschaften notwendigerweise mit der Überlieferung zu tun haben, wie sie vor allem in Texten vergangener Zeiten objektiviert und uns überkommen ist (Texten können ja ebensowenig wie die Überlieferung zukünftig sein), soll der „Aufbau einer historischen Hermeneutik" (GW 1, 267),[42] wiewohl sie sich Heideggers „ontologische[r] Radikalisierung" verpflichtet weiß, angesichts ihres Verstehensbegriffes verständlicherweise vergangenheitszugewandt sein. Was ich verstehe oder aus der Vergangenheit verstanden habe, dem gehöre ich zu. Gadamers zentraler Begriff der *Zugehörigkeit* – Zugehörigkeit des Verstehenden zu seinem Verstandenen, „des Interpreten zu seinem Text" (GW 1, 462), „zu seinem Gegenstande" (GW 1, 268), Zugehörigkeit somit des Menschen zu „Traditionen" (GW 1, 266) und der Geschichte als Überlieferung überhaupt[43] – ist gewiß etwas, das Heideggers radikales Geschichtsdenken und seine Absicht einer Überwindung des (nach objektiver, d.h. übergeschichtlicher Erkenntnis strebenden) Historismus entsprechend zur Geltung bringt, indem er den Interpreten selbst in die Geschichte zurückversetzt;[44] immerhin meint bei Heidegger Zugehörigkeit – bei aller Anerkennung und Hochschätzung der Geschichtlichkeit und der Tradition[45] – nicht lediglich des Daseins Zugehörigkeit zur Überlieferung, sondern ebenso dessen Zugehörigkeit zum Sein. Dieses

[42] Zum Folgenden ebd.

[43] Siehe GW 1, 281, 295.

[44] Vgl. GW 1, 305: „Ein wirklich historisches Denken muß die eigene Geschichtlichkeit mitdenken."

[45] Zu zugespitzten Formulierungen in diesem Sinne bei Heidegger vgl. etwa die folgenden: Martin Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe Band 60, hrsg. von Claudius Strube, Frankfurt a. M. 1995, S. 173: „Die Geschichte trifft uns, und wir sind sie selbst". Martin Heidegger: *Platon: Sophistes*, Gesamtausgabe Band 19, hrsg. von Ingeborg Schüßler, Frankfurt a. M. 1992, S. 229: „Die Vergangenheit [...] wird nur lebendig, wenn wir verstanden haben, daß wir sie selbst sind.

ist für ihn sicherlich geschichtlich, es ist Seinsgeschichte und -geschick; es kann jedoch mit einem Überlieferungsgeschehen Gadamerscher Art nicht gleichgesetzt werden. Kraft der Zugehörigkeit des Menschen nicht nur zur Geschichte, sondern ebenso zum Sein,[46] das selber geschichtlich ist und sich dem Menschen jeweils geschichtlich zuschickt, kann es bei Heidegger auch eine Dimension der Zukunft (genannt manchmal auch Ankunft[47]) geben, während bei Gadamer, infolge des Nicht-Mitmachens der Heideggerschen Seinsfrage, diese Dimension wegfällt. Gadamers hermeneutisches Interesse richtet sich ausdrücklich vor allem auf denjenigen „Verstehensvollzug, [..] der in den Geisteswissenschaften geschieht" (GW 1, 268); das ist zugleich der Punkt, an dem er an Heideggers Daseinsanalytik und seinen Verstehensbegriff anknüpft. Diese Einsicht führt mich zu meiner zweiten These.

Wir sind im Sinne unserer geistigen Existenz [...] was wir waren." Martin Heidegger: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Gesamtausgabe Band 28, hrsg. von Claudius Strube, Frankfurt a. M. 1997, S. 309: wir müssen „heute [...] geschichtlich denken, weil wir nicht mehr aus der Geschichtlichkeit herauskommen". Ferner Martin Heidegger: „Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16.IV.–21.IV.1925). Nachschrift von Walter Bröcker", in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 8, hrsg. von F. Rodi, Göttingen 1992–93, S. 143–180, hier S. 145: „Erst wenn Geschichte so gesehen wird, daß die eigene Wirklichkeit in diesen Zusammenhang mit hineingesehen wird, kann man sagen, daß das Leben um die Geschichte, in der es steht, weiß [...]."; Vgl. noch Martin Heidegger: „Platons Lehre von der Wahrheit", in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Band 9, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1976, S. 203–239, hier S. 237: „Platons Denken folgt dem Wandel des Wesens der Wahrheit, welcher Wandel zur Geschichte der Metaphysik wird [...]. Platons Lehre von der ‚Wahrheit' ist daher nichts Vergangenes. Sie ist geschichtliche ‚Gegenwart' [...]."

[46] Genannt bei Heidegger „Zusammengehörigkeit" oder auch „Gehören"; siehe Martin Heidegger: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, S. 19ff. (auch bei Gadamer begegnen wir manchmal statt „Zugehörigkeit" „Zusammengehörigkeit", vgl. GW 1, 465). Zur Zusammengehörigkeit des Seins und des Menschenwesens bzw. der Frage nach dem Sein und der Frage nach dem Menschen vgl. z.B. R. Wisser: „Das Fernseh-Interview", in: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. von G. Neske und E. Kettering, Pfullingen 1988, S. 21–28, hier S. 23; Zur Seinsfrage in GA 9, 407; Martin Heidegger: *Was heißt Denken?* Tübingen 1984⁴, S. 73 f.; GA 26, 20 f.; Martin Heidegger: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976², S. 12 f.

[47] Siehe Martin Heidegger: „Brief über den ‚Humanismus'", in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Band 9, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1976, S. 359; Martin Heidegger: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, S. 62 f.

V.

Die zweite These lautet: Heideggers Verstehensbegriff hat einen faktizitäts- oder existenzialhermeneutischen Aspekt oder Akzent, der von Gadamer zwar bestätigt, anerkannt und gewürdigt, nicht aber eigens beansprucht oder zur Geltung gebracht, geschweige denn weiterentwickelt wird. „Verstehen" wird nicht nur da vollzogen, wo man Wissenschaft, und vornehmlich Geisteswissenschaft, betreibt, habe ich gesagt, und Gadamer stimmt damit völlig überein. Sein Augenmerk richtet sich jedoch hauptsächlich auf die Art Verstehen, die im Umgang mit und Betreiben von Geisteswissenschaften vollzogen wird. Verstehen ist für Gadamer eben vor allem „Verstehen der geschichtlichen Überlieferung" (GW 1, 269).

Die Würdigung der existenzialhermeneutischen Dimension des Heideggerschen Verstehensbegriffs kommt auf eine gewisse Weise doch zum Ausdruck, derart, daß Gadamer diese Dimension nun für die Geisteswissenschaften in Anspruch nimmt und diese zugleich ontologisch, d.h. nicht mehr erkenntnistheoretisch auffaßt. Wo etwas verstanden wird, dort kann der Verstehende nicht mit sich selbst identisch bleiben, sondern er selbst wird in seinem Sein vom je Verstandenen wesenhaft mit betroffen. Das Verstehen erwirkt eine innere Verwandlung des *Seins* des Verstehenden.[48] In diesem Sinne kann Gadamer sagen, daß *„alles* [...] *Verstehen am Ende ein Sichverstehen ist"* (GW 1, 265) – ein Sichverstehen, das zugleich das Anwenden bzw. das Angewandthaben des Verstandenen auf die eigene Situation immer schon in sich schließt. Gadamer hebt mit Nachdruck hervor, daß „die Anwendung nicht ein nachträglicher und gelegentlicher Teil des Verstehensphänomens ist, sondern es von vornherein und im ganzen mitbestimmt" (GW 1, 329);[49] „Die Applikation ist ein Moment des Verstehens selber" (GW 2, 442),[50] „einen Text verstehen heißt immer schon, ihn auf uns selbst anwenden" (GW 1, 401).

Verstehen ist, was es ist, nur im Wissen, woran es mit einem ist, so sagt Heidegger; und aus Gadamers Sicht ist das immer schon auf sich selbst, auf die eigene Position, Anwenden oder Angewandt-haben dem

[48] Vgl. Joel C. Weinsheimer: *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*, New Haven 1985, S. 71: „What the interpreter is – not just what he thinks and does – changes in interpreting."

[49] Vgl. ferner ebd., S. 320, 327.

[50] Vgl. GW 1, 407.

Verstehen ebenso wichtig. Daß dem Moment der *applicatio*, d.h. der jeweiligen Gegenwartsbezogenheit des Verstehens, in Gadamers Hermeneutik eine ausgezeichnete Rolle zukommt, ist die Art und Weise, wie er Heideggers Hermeneutik der Destruktion entspricht, und darf wohl als ein lebensphilosophischer Zug im Verstehensbegriff beider, sowohl in Heideggers Hermeneutik der Faktizität als auch, etwas gemäßigt, in Gadamers Interpretation der Geisteswissenschaften genannt werden.

Gadamer setzt beim Problem der Geisteswissenschaften an: diese, statt etwa der Seinsfrage oder der Ontologie, bilden sein Hauptproblem. Er versäumt gewiß nicht, mit Nachdruck darauf hinzuweisen, daß der Verstehensbegriff bei Heidegger eine ontologische Wende oder Radikalisierung erfuhr, indem er als Seinsart des Menschen neu gefaßt wurde. Indem er diese Entwicklung anerkennt und ausdrücklich an sie anschließt, wendet er sich doch zurück zu den Geisteswissenschaften. Und wenngleich er auf diesem Gebiet eine viel radikalere Position vertritt als die der traditionellen Hermeneutik, indem er die provokative These aufstellt, daß das Wesen des in den Geisteswissenschaften vollzogenen Verstehens und in eins damit ihrer Wissenschaftlichkeit nicht in der methodischen Objektivität oder in den methodisch gesicherten Erkenntnissen und deren Zuwachs liege, sondern viel eher in der Menschenbildung, oder einfach in der Bildung[51] und in dem durch die Bildung durchdrungenen menschlichen Miteinander, wonach seine Hermeneutik zu Recht beansprucht, auch als praktische Philosophie zu gelten: bei all diesen umfassenden Ansprüchen zeigt jedoch die Gadamersche Position im Vergleich zu Heidegger eine nicht unerhebliche Mäßigung. Die Gadamersche erweist sich daher als geisteswissenschaftliche Hermeneutik jener Art, die sich nunmehr auf den Konsequenzen ontologischer Hermeneutik oder hermeneutischer Ontologie aufbaut. Es ist diese dem Überlieferungeschehen zugewendete geisteswissenschaftliche Hermeneutik, die am Leitfaden der Sprache am Ende im Rückgang auf Plato und Hegel gewissermaßen doch zu eigenen metaphysischen Konsequenzen kommt.

An die Stelle der destruktiven Interpretation der abendländischen Philosophie und Metaphysik, wie Heidegger sie treibt, tritt bei Gadamer eine um den Gegenwartsbezug oder die ausgezeichnete Rolle der Applikation

[51] „Was die Geisteswissenschaften zu Wissenschaften macht, läßt sich eher aus der Tradition des Bildungsbegriffes verstehen als aus der Methodenidee der modernen Wissenschaft. Es ist die *humanistische Tradition*, auf die wir zurückverwiesen werden." (GW 1, 23)

kreisende Hermeneutik. Wie einmal Sokrates sich beispielhaft für seinen Schüler Plato erwiesen, Maßstäbe für ihn gesetzt sowie dessen Theorie der Ideen mit inspiriert haben soll, dürfte ebenso Heideggers Tun für Gadamer vorbildhaft dafür gewesen sein, was Philosophie sei, oder wie sich philosophische Interpretation, oder einfach Philosophieren, vollzogen werde. Daraus ergibt sich aber folgendes: Während wir bei Heidegger, traditionell ausgedrückt, weniger mit einer Theorie der als Destruktion verstandenen Hermeneutik als vielmehr mit ihrer Praxis, mit dem Vollzug derselben, zu tun haben, so mag Heideggers leidenschaftliche, lebenslang fortgesetzte destruktive Arbeit an der Geschichte der Metaphysik für Gadamer eine hermeneutische Theorie nahegelegt haben, in der der applikative Charakter des Verstehens mit Nachdruck herausgestellt und hervorgehoben wird. Etwas vereinfacht und überspitzt gesagt: Das Tun der Hermeneutik als Destruktion wird zu einer philosophischen Hermeneutik, in die es (dieses Tun) in der Form der Hervorhebung des applikativen Charakters des Verstehensvorganges überführt und darin aufbewahrt wird.

Worum es Gadamer geht, ist von da aus gesehen, wie der Mensch, der im Grunde seines Seins geschichtlich ist, mit der Tradition, dem geisteswissenschaftlichen Erbe, umgehen bzw. wie er diesen Umgang richtig interpretieren soll – als objektive Erkenntnis, als Restitution oder aber als Integration.[52] Das ist seine philosophische Hauptsorge, viel eher als das, wie man mit einem Hammer umgehen soll, oder was eigentlich Phänomene wie Tod, Gewissen und Schuld im Leben des Menschen besagen. Der Kreis derjenigen, die Gadamer anredet, ist dergestalt viel enger: Im Unterschied zu Heidegger redet er weniger diejenigen an, die einfach existierend um ihr eigentliches Sein bekümmert sind; er spricht vielmehr den Kreis der gebildeten, mit den sogenannten Kulturgütern vertrauten und sich ihrer im Strom der humanistischen Tradition tagtäglich bedienenden Bürger an. Heideggers radikale Auffassung über die sich in der Geworfenheit um sein Seinkönnen ängstigende, zum Tode vorlaufende und den Mut zur Angst vor dem Tode aufkommen lassende Entschlossenheit, deren Rede als Schweigen oder Verschwiegenheit der öffentlichen Rede, besser Gerede, das Wort verschlägt – diese radikale Auffassung verschwindet bei Gadamer nicht ganz, bleibt sie doch in seinem Rückgriff auf die *phronesis* und ihrer Aktualisierung aufbewahrt und fortgesetzt. Die Interpretation und Akzentuierung der *phronesis* als der praktischen Klugheit, welche in der sublunaren Welt heimisch ist und das Tun des jeweilig Guten oder das

[52] Siehe hierzu GW 1, 169ff., 235.

jeweilig Tunliche, hier und jetzt, bezeichnet, stellt jedoch im Vergleich zur eben zusammengefaßten Auffassung Heideggers – nicht zuletzt aber im Vergleich zu seiner lebenslang geübten Praxis der destruktiven Hermeneutik der Wiederholung, die zur Größe des Anfangs immer wieder zurückzufinden, „seine Größe wieder einzuholen", erneut „zurückzugewinnen"[53] und ihn letztlich in einen „anderen Anfang" zu überführen suchte – bereits eine nicht unerhebliche Zurückhaltung oder Mäßigung dar.

VI.

Daraus folgt schließlich noch ein weiteres und letztes; und mit einigen knappen Überlegungen hierüber möchte ich zum Schluß dieses Beitrags kommen. – Wenn für Heidegger beim Verstehen die pragmatischen und zukunftsorientierten Aspekte („einer Sache vorstehen können", „ihr gewachsen sein", „etwas können", mit Gadamer gesagt: das „Sich-Verstehen auf") und der sich hieraus ergebende Entwurfscharakter und das Seinkönnen in den Vordergrund rücken, so wird bei Gadamer nun eine andere Dimension hervorgehoben und sichtbar, die in den Verstehensbegriff ebenso von vornherein hineingelegt gewesen zu sein scheint: die Charaktere der Verständigung und des „sich miteinander Verstehens". – „Verstehen heißt zunächst", so schreibt Gadamer, „sich miteinander verstehen", d.h. aber Verständigung und womöglich, Einverständnis (GW 1, 183f., 297). „Das Grundmodell aller Verständigung ist der Dialog, das Gespräch." (GW 2, 116)

In dieser weit gefaßten Perspektive durchzieht das Verstehen alle menschlichen Weltbezüge. Es kommt nicht mehr dann ins Spiel, wenn man Geisteswissenschaft betreibt und sich zu Texten der Überlieferung verhält, welche man eben zu „verstehen" und womöglich für seine eigene Situation fruchtbar zu machen sucht, sondern Verstehen ist immer schon im Spiel, sobald man mit den Dingen seiner Welt und Umwelt, ebenso mit dem Mitmenschen zu tun hat.

Zwar ist es nicht ganz leicht, den Zusammenhang dieser dialogischen, praktisch-mitmenschlichen Dimension des Gadamerschen Verstehensbegriffs mit der anderen, oben zur Diskussion gestellten Dimension herauszustellen, wonach Verstehen für ihn vor allem „Ver-

[53] Martin Heidegger: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, hrsg. von H. Heidegger, Frankfurt a. M. 1983, S. 13.

stehen der geschichtlichen Überlieferung" besagt. Indikativ hierzu mögen die folgenden zwei Hinweise sein. Erstens läßt sich der genannte Zusammenhang vom Gesprächsmodell des Verstehens her erklären, wonach dieses für Gadamer weniger methodisch vorgehen und zuvor gesicherten Regeln folgen als vielmehr seinem Wesen nach wie ein offenes Gespräch zwischen einem Ich und Du aufgefaßt und vollzogen werden müsse (Vgl. GW 1, 383 f., 391). Ein Stück Überlieferung oder Text erscheint in dieser Perspektive nicht mehr als etwas, das mit methodischen Mitteln beherrscht werden will oder derart je bewältigt werden kann; es ist nicht etwas, dessen Sinn man ein für allemal herausbekommen könnte; viel eher ist es wie ein Du, mit dem man ein Gespräch führt oder sich auf ein solches einläßt. Zweitens, und damit im Zusammenhang, soll darauf hingewiesen werden, daß die Wissenschaftlichkeit der Geisteswissenschaften für Gadamer eben darin besteht, einen wesentlichen Beitrag zur Bildung (Menschenbildung wie auch Gemeinschaftsbildung) zu leisten, deswegen sind die Geisteswissenschaften in sich selber (und nicht nur nachträglich, in der Applikation) gemeinschaftskonstituierend. Im „gelingenden Gespräch", so schreibt Gadamer, geraten die Partner „unter die Wahrheit der Sache, die sie zu einer neuen Gemeinsamkeit verbindet. Verständigung im Gespräch ist [...] eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war." (GW 1, 384)

Im Blick auf den bewußten Verzicht auf eine absolute Philosophie sowie den Akzent, den Gadamer im Anschluß an Heidegger auf die Endlichkeit des Verstehens legt, hat der Universalitätsanspruch seiner philosophischen Hermeneutik etwas befremdlich gewirkt, und er rief lebhafte Diskussionen hervor; diese Universalität wurde dann so oder so in der Sprachlichkeit verankert.[54] Obwohl diese Meinung nicht unzutreffend ist und sich mit Gadamerschen Stellen gut belegen läßt, könnte man, wie mir scheint, mit gleichem Recht sagen, die besagte Universalität liege in ihrem praktischen Charakter. Und zur Erläuterung könnte die folgende Passage von Gadamer dienen:

> „Die Universalität der Hermeneutik hängt letztlich davon ab, wie weit der theoretische, transzendentale Charakter der Hermeneutik auf ihre Geltung innerhalb der Wissenschaft beschränkt bleibt oder ob sie auch die Prinzipien des ‚*sensus communis*' ausweist und damit die Weise, wie aller Wissenschaftsgebrauch in das praktische Bewußtsein integriert wird. Die Hermeneutik rückt – so universal verstanden – in die Nachbarschaft zur ‚praktischen Philosophie' [...]." (GW 2, 117)[55]

[54] Siehe hierzu zusammenfassend J. Grondin: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, S. IX ff., 155 ff. Der Universalitätsanspruch bzw. der Universalismus der Hermeneutik wurde in den Aufsätzen des Sammelbandes Hermeneutik und Ideologiekritik vielfach erörtert und wiederholt zur Diskussion gestellt.

Eine in ihrer Bedeutung gewiß nicht gering zu schätzende Dimension des Verstehensbegriffes Gadamers liegt also in seiner praktisch-politischen Akzentuierung. Somit bringt er den ontologisch-existenzialhermeneutischen Aspekt des Heideggerschen Verstehensbegriff letztendlich auf *seine* Weise doch erneut zur Geltung. Das Bestehen auf das „Geltenlassen des anderen gegenüber sich selber" (GW 2, 183), die Betonung dessen, daß jedem Ich und Du „immer schon Verständigung vorhergeht" (GW 2, 223), daß „das umfassende Lebensphänomen [...] das Wir-Sein" darstellt, „das wir alle sind" und das demnach jedem einzelnen Ich-Sein oder Du-Sein vorausgeht, verleihen seiner Hermeneutik einen eminenten praktischen Charakter – und es ist kaum übertrieben, wenn in diesem Zusammenhang in einem Aufsatz Mitte der neunziger Jahre von „weltpolitische[r] Bedeutung des Verstehens" die Rede ist:

> „[...] nur wenn wir gegenüber einem anderen Menschen, in einer politischen Situation oder mit einem Text, soweit kommen, daß wir verstehen, werden wir uns überhaupt miteinander verständigen können. Nur wenn wir die ganze Größe der Aufgaben, die hier vor der Zukunft der Menschheit stehen, bedenken, nur dann, meine ich, werden wir überhaupt dazu kommen, einzusehen, was die weltpolitische Bedeutung des Verstehens ist."[56]

[55] In diesem Zusammenhang versuchte ich, die These zu vertreten, die philosophische Hermeneutik Gadamers lasse sich als eine Philosophie der Demokratie und des Pluralismus herausstellen. Siehe István M. Fehér: *Verstehen, Verständigung, Argumentieren, Gemeinschaft: Zu den praktisch-politischen Aspekten der Hermeneutik Gadamers*, Existentia VI–VII, 1996–97, S. 65–78.

[56] Hans-Georg Gadamer: „Vom Wort zum Begriff"(1995), in: *Gadamer Lesebuch*, hrsg. von J. Grondin, Tübingen 1997, S. 100–110, hier S. 108.