

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Institut supérieur de philosophie
Faculté des sciences philosophiques



VORBETRACHTUNGEN ZUM MÖGLICHEN ZUGANG ZU DER
ETHISCHEN DIMENSION DES VERSTEHENS

Mémoire présenté en vue de l'obtention
du grade de **master en philosophie**

sous la direction du Pr. Walter Lesch

par José Antonio Errázuriz

Année académique 2009 -2010

Den Koordinatoren und Mitarbeitern des Programms Master-Mundus Europhilosophie gilt mein besonderer Dank. Ihrer großmütigen Arbeit verdanke ich eine wertvolle akademische Erfahrung. Was die Anfertigung der vorliegenden Arbeit betrifft, habe ich in erster Linie Prof. Dr. Walter Lesch für seine ausgezeichnete persönliche Disposition, seine Ermutigungen und hilfreichen philosophischen Hinweisen zu danken. Auch danke ich meinen Kommilitonen Tereza Jandová, Oleg Bernaz, Gábor Tverdota und Yuen Hung Ta für ihre Hilfe bei der Anfertigung eines Teils dieser Untersuchung.

Inhaltsverzeichnis

<i>Einleitung</i>	6
-------------------------	---

Erster Abschnitt

Abgrenzungsversuch einer vorphilosophischen Auslegung des Phänomens des Verstehens

1. Methodologische Vorbetrachtungen: Ansatz und Vorgehensweise der vorliegenden Untersuchung	11
2. Was bedeutet „etwas verstehen“? Formulierung einer Arbeitshypothese.	13
3. Die alltägliche Auslegung des Verstehens am Leitfaden der populären Sprichwörter.	19
4. Die vorphilosophische Auslegung des Verstehens am Leitfaden der Etymologie	24
5. Das Ergebnis dieses Abschnitts: Bestätigungen und Abweichungen von der Arbeitshypothese	32

Zweiter Abschnitt

Erörterung zur philosophischen Auslegung des Phänomens des Verstehens am Leitfaden der hermeneutischen Untersuchung Hans-Georg Gadamers

1. Methodologische Vorbetrachtungen: (i) Die Unterscheidung philosophisch-vorphilosophisch. (ii) Der Ansatz des vorliegenden Abschnitts. (iii) Die Analyse des Verstehens in <i>Wahrheit und Methode</i>	35
2. Die These Gadamers der sprachlichen Natur des Verstehens als Gegensatz zur Gleichsetzung verstehen-puzzeln.	39
3. Die Frage der Entstehung des Verstehens: die Alternative des Induziert- und des Hervorgerufen-werdens	46

4. Zweideutigkeit der Antwort Gadamers auf die Frage nach der Leistung des Verstehens. _____	49
5. Rekapitulation und Entwurf des Themas der folgenden Paragrafen. _____	61
6. Das Problem des Status des in WuM unter dem Titel »Verstehen« untersuchten Phänomens. Die Spannung zwischen der ethischen und der ontologischen Intuition. _____	64
7. Präzedenz der uns beschäftigenden Spannung in der fundamentalontologischen Analyse Heideggers. Konsequenz der Umkehrung in WuM des heideggerschen Ansatzes. _____	70
8. Die Einordnung Gadamers des ethischen unter das ontologische Beschreibungsregister. Auflösung der ethischen Intuition. _____	74
9. Ergebnis des zweiten Abschnitts. Die Forderung nach einer Untersuchung der ethischen Dimension des Verstehens _____	82

Dritter Abschnitt

Das methodologische Problem der Herangehensweise an die ethische Dimension des Verstehens

1. Betrachtung zur möglichen Annahme der ethischen Reflexion Apels als Muster zur Ausführung der entworfenen Untersuchung _____	87
2. Die phänomenologische Ethik Emmanuel Levinas und die Nähe ihres kritischen Moments von den Analysen des vorhergehenden Abschnitts. _____	94
3. Abschließende Betrachtungen: Bilanz der Erörterung. Bibliographische Grundriss der entworfenen Untersuchung _____	99

<i>Literaturverzeichnis</i> _____	103
-----------------------------------	-----

Einleitung

Wie ihr Titel schon andeutet, besteht die Aufgabe der vorliegenden Erörterung vor allem darin, *einen* Zugang zur künftigen Analyse der ethischen Dimension des Phänomens des Verstehens zu verschaffen. Die vorliegende Arbeit versteht sich – anders gesagt – als erstes, vorbereitendes Moment einer umfassenderen Untersuchung, welche noch zu vollziehen ist. Die Antwort auf die mögliche Frage, ob ein Zugang zur ethischen Dimension des Verstehens tatsächlich eine vorbereitende Analyse (bzw. eine Magisterarbeit) verlangt, findet sich in der folgenden Untersuchung selbst. Diese Einleitung widmen wir demnach nicht einer Behandlung dieses Problems, sondern – erstens – einer kurzen Erläuterung des persönlichen Interesses, welchem die *Themenwahl* der folgenden Arbeit entspringt und – zweitens – einer zusammenfassenden Gliederung der Argumente, welche die Untersuchung strukturieren.

Die folgende Untersuchung wurde im Verlauf des letzten Semesters des Magisterprogramms »Europhilosophie« verfasst. Dieses Programm setzt u. a. das Studium an drei verschiedenen europäischen Fakultäten für Philosophie voraus. Die wertvolle Erfahrung verschiedener akademischer Kontexte und Richtungen des philosophischen Tuns hat mir eine Frage wieder stellt, welche sich am Anfang meines Studiums abzeichnete. Die Frage nämlich nach dem Sinn des akademischen Tuns bzw. nach dem Sinn der eigenen Performativität als Teilnehmer an der Akademie. Diese Fragestellung ist nun auf Folgendes zurückzuführen: Es wird m. E. oft vergessen (der Verfasser entgeht natürlich dieser Kritik nicht), dass die Gelegenheit, das philosophische Studium und die Lehre der Philosophie beruflich auszuüben, einen außerordentlichen «weltlichen» Luxus bildet. Auch wenn jene der beruflichen Philosophie gesellschaftlich eine höchst seltsame Figur bildet, wird der Teilnehmer an der Akademie allmählich davon überzeugt, dass, so wie der Schuhmacher Schuhe herstellt (damit er seinen Lebensunterhalt verdient), der Akademiker die sogenannten «papers»

schreibt und dazu (unglücklicherweise – meinen manche) unterrichtet. Die Behandlung des philosophischen Berufs als Selbstverständlichkeit führt dazu, dass das akademische Tun allmählich anfängt, von der Logik des Marktes modelliert zu sein: Die Bemühungen des Denkens widmen sich sozusagen einer Suche nach leeren Nischen im philosophischen Markt. Dieses Bild bezieht sich auf eine Eventualität, die m. E. dem akademischen Tun ständig auflauert und von dem sich man nicht definitiv freimachen kann. Der Ausübung der akademischen Philosophie wohnt eine Neigung zur Trägheit inne, die durch eine Besinnung auf die eigene Performativität qua Teilnehmer an der Akademie berichtigt werden soll. Da das Verstehen philosophischer Lehren und Fragestellungen die primäre Aufgabe des akademischen Tuns bildet, bietet sich eine Betrachtung des Phänomens des Verstehens als angemessener Ansatzpunkt einer solchen Besinnung an. Der Akademiker *fungiert im Prinzip als* der Verstehende *par excellence*, er gibt sich der Aufgabe des systematischen bzw. verantwortlichen Verstehens von Phänomenen hin. Eine Steigerung der Selbstverantwortlichkeit akademischen Tuns setzt demnach eine Besinnung zur eigenen Performativität als Verstehender, eine Reflexion über das Phänomen des Verstehens voraus. Im Geiste dieser Überzeugung nimmt nun die vorliegende Arbeit eine Erörterung des Verstehens in Angriff.¹

¹ Diese Rechtfertigung der Themenwahl weist nun einen eher anekdotischen Charakter auf. Folgende bildet eine alternative (nicht-anekdote) Rechtfertigung der Themenwahl: Auf die heikle Frage »Was heißt Philosophie?« lässt sich eine unmittelbare Antwort abgrenzen, die – trotz ihrer Oberflächlichkeit – als Leitfaden unseres Arguments dienen mag. »Philosophie« lässt sich *prima facie* verstehen, sowohl als *a)* die Gesamtheit der literarischen Werke und Lehre, die als philosophisch bezeichnet werden, als auch als *b)* eine gewisse geistige Disposition, die, unter anderem, die Verfassung philosophischer Lehre und Werke ermöglicht. Dem ersten Glied dieser primitiven Definition entspringt der institutionelle Sinn der Philosophie: Sie wird dann als das (systematische) Studium der philosophischen Werke und als Unterricht der philosophischen Lehre verstanden. Erst aber die Begegnung des allgemeinen Projekts eines systematischen Studiums der philosophischen Überlieferung mit dem faktischen Umstand, dass ein Individuum oder der Staat bereit ist (aus welchen Gründen auch immer), die Durchführung dieses Projekts finanziell zu unterstützen, gibt Anlass zur Figur der Philosophie als Beruf, welche sich meistens im Rahmen einer Akademie abspielt.

Die philosophische Akademie erhebt stillschweigend den Anspruch, der privilegierte Ort der Philosophie zu vertreten. Es muss m. E. aufrechterhalten werden, dass ein solcher Anspruch *im Prinzip* gerechtfertigt ist. Die Rechtfertigung eines solchen Anspruches beruht nun auf folgendem Argument: 1- Die das philosophische Tun charakterisierende und das Wesen der Philosophie ausmachende (geistige) Disposition ist kein angeborenes Vermögen, dessen Besitz sich nur einige erfreuen. Die philosophische Disposition ist kultivierbar bzw. erlernbar. 2- Jedes philosophische Werk ist die Leistung einer philosophischen Disposition, die in den Seiten der jeweiligen Abhandlung gleichsam verkörpert wird. 3- Obwohl die philosophische Disposition mithilfe anderer Mitteln (und sogar zufällig) kultiviert werden mag, ist das Studium eines philosophischen Werkes insofern der privilegierte Modus eines Lernens der betreffenden Disposition, als jedes philosophische Werk eine *Lehre* enthält. 4- Die Akademie, wo die philosophische Überlieferung *systematisch* studiert wird, ist *im Prinzip* der privilegierte Ort der Philosophie, d. h., die privilegierte Lage zur Annahme der philo-

Wie am Anfang erwähnt, bilden die folgenden Analysen die Einleitung einer Untersuchung, die erst in den letzten Seiten dieser Arbeit skizziert wird. Dies heißt nun, dass im Verlauf der folgenden Diskussion die sogenannte ethische Dimension des Verstehens noch nicht in sich selbst untersucht wird. Sie kündigt sich nur an. Die Aufgabe der vorliegenden Arbeit besteht eben darin, mittels einer bestimmten argumentativen Progression zu ermöglichen, dass sich diese Dimension des Verstehens ankündigt. Und dies kann nur eine *Problematisierung* des allgemeinen Phänomens des Verstehens leisten. Nur die Infragestellung üblicher Auslegungen dieses Phänomens kann eine Dimension dessen enthüllen, welche meistens in eher euphemistischer Weise für einen geringen Aspekt des Verstehens gehalten wird. Diese Unterbewertung der ethischen Dimension des Phänomens – die sich in deren bloßer Nichtberücksichtigung auswirkt – lässt sich schon auf dem Niveau einer vorphilosophischen Auslegung des Verstehens spüren und überträgt sich im Wesentlichen auf dessen philosophische Thematisierung. Sowohl in philosophischen als auch in vorphilosophischen Kontexten herrscht meistens eine instrumentalistische Auslegung des Phänomens vor, welche zu problematisieren gilt.

Die Arbeit besteht nun aus drei Teilen. Der erste Abschnitt widmet sich der Aufgabe einer *Abgrenzung der vorphilosophischen Auslegung des Verstehens*. Die Diskussion spielt sich dann in Abwesenheit eines philosophischen Rahmens ab (d. h. ohne ausdrückliche Berufung auf die philosophische Überlieferung), denn die Absicht dieses ersten Teils besteht darin, eine *mögliche* Antwort auf die *methodisch unbearbeitete* Frage »Was heißt Verstehen?« zu formulieren. An erster Stelle wird eine beliebige Antwort auf diese Frage angeboten (d. h., eine Art Arbeitshypothese), welche von da an auf die Probe gestellt wird.

sophischen Disposition und, *a fortiori*, zur Aufdeckung philosophischer Fragestellungen und zur Entwicklung weiterer philosophischer Lehre.

Durch das Lernen kann die philosophische Disposition entwickelt bzw. kultiviert werden, sie muss sich aber schon immer als eine Art Bereitschaft im Student befinden. Dieser ist nun der Grund, warum ergänzt werden muss, dass die Akademie nur *im Prinzip* der privilegierte Ort der Philosophie ist. Sie erhält ihr Vorrecht insofern, als sie das Studium der philosophischen Überlieferung mit der Motivation einer philosophischen Bereitschaft unternimmt. Das Studium philosophischer Lehren kann auch aus unphilosophischen Gründen unternommen werden. Wenn es als bloßes Mittel eines unphilosophischen Interesses unternommen wird, artet das akademische Tun darin aus, was wir pejorativ Akademismus nennen, d. h., ein Zustand der Akademie, wo sie nicht mehr von der philosophischen Disposition beseelt wird. Die Gefahr einer »Akademisierung« der Akademie ist eine Möglichkeit, die ständig der beruflichen Philosophie droht, und gegen der man sich nicht „einmal und für immer“ versichern kann. Demzufolge verlangt die akademische Beschäftigung mit den philosophischen Lehren und Problemstellungen eine sich immer wiederholende Reflexion über die Frage, was das heißt, das philosophische Korpus *zu verstehen*. Die Frage bezieht sich letztendlich auf den Sinn desjenigen, was oben als philosophische Disposition oder Bereitschaft kennzeichnet wurde.

Analysen des alltäglichen Gebrauchs des Ausdrucks »verstehen« und der Etymologie von Wörtern, welche auf Deutsch und in anderen Sprachen den Sinn vom *Verstehen* übermitteln, werden eine Kontrastierung der Arbeitshypothese ermöglichen und die Gestalt einer vorphilosophischen Erklärung des Verstehens provisorisch festsetzen. Rückblickend bin ich der Meinung, dass sich die Überlegungen dieses Abschnitts zu weit erstrecken. Sie wurden verfasst, als die Vorsätze dieser Magisterarbeit übermäßig hochfliegend waren. Die Analyse des Gebrauchs des Ausdrucks *verstehen* – Paragraf 3 – und dessen Etymologie (und der Wörter, welche »verstehen« auf mehrere Sprachen übersetzen) – Paragraf 4 – sollte zeigen, bis zu welchem Punkt die vorphilosophische Auslegung des Phänomens, dem Verstehen ein aneignendes Können d. h. eine durchaus interessierte Tätigkeit an die Seite stellt. Diese Analysen finden aber keinen bestimmenden Anklang in den nachfolgenden Abschnitten. Deshalb darf der Leser insofern die Paragrafen 3 und 4 übergehen, als er die Arbeitshypothese als mögliche Vertreterin einer vorphilosophischen Auslegung des Verstehens akzeptiert. Die methodologische Wichtigkeit der Abgrenzung einer repräsentativen vorphilosophischen Auslegung des Phänomens besteht darin, dass sie als Hintergrund der Analyse einer philosophischen Auslegung des Verstehens fungieren wird. Diese Analyse macht die Aufgabe des zweiten Abschnitts aus.

Der zweite Abschnitt bildet das Kernstück dieser Arbeit. Dort wird ein exemplarischer Fall philosophischer Auslegung des Verstehens analysiert. Es handelt sich nämlich um eine Diskussion um die Behandlung Hans-Georg Gadamer's des uns beschäftigenden Phänomens (vor allem im Zusammenhang seines Hauptwerks *Wahrheit und Methode*). Die Wahl der gadamerschen Hermeneutik als Vertreterin der philosophischen Auslegung des Verstehens lässt sich primär dadurch rechtfertigen, dass sich die ethische Dimension des Phänomens in ihr abzeichnet. Die Erörterung soll aber zeigen, dass, obwohl sie in den Untersuchungen Gadamer's gelegentlich zum Vorschein kommt, jene Dimension bald von den gadamerschen Analysen aufgelöst wird. Das Primat eines ontologischen Ansatzes wird bei der hermeneutischen Untersuchung des Phänomens die Auflösung eines anbrechenden ethischen Ansatzes fordern. Der zweite Abschnitt besteht nun aus zwei Teilen. An erster Stelle wird ein deskriptiver Ansatz angenommen: Die gadamersche Auslegung des Verstehens wird anhand der Hauptthesen der vorphilosophischen Erklärung des Phänomens beschrieben. Die Absicht dieses Vorgehens besteht darin, die Abweichungen einer philosophischen von einer

vorphilosophischen Interpretation des Phänomens zu bewerten. In einem zweiten Moment wird ein kritischer Ansatz angenommen. Dies resultiert nun aus dem Feststellen einer gewissen *Spannung*, die sich im ersten Teil abzeichnet, und welche der gadamerschen Behandlung des Phänomens innezuwohnen scheint. Es soll nämlich gezeigt werden, dass die Untersuchung Gadamer des Verstehens von zwei unvereinbaren Tendenzen motiviert ist (nämlich eine ontologische und eine ethische), und dass, wegen dieser Art methodologischer Unvereinbarkeit, der Denker auf eine der beiden verzichten muss. Gadamer verzichtet eben auf die philosophischen Andeutungen einer ethischen Intuition, welche sich auf das Verstehen bezieht. In dem zweiten Abschnitt wird abschließend das Desiderat einer Untersuchung der im Verlauf der Diskussion enthüllten ethischen Dimension des Verstehens formuliert.

Der dritte und letzte Abschnitt versucht, einen ersten Schritt zur methodologischen Gestaltung der eben entworfenen Untersuchung auszuführen. Es wird nämlich nach einem überlieferten philosophischen Ansatz gesucht, welcher einer Analyse der ethischen Dimension des Verstehens angemessen ist. Da es sich um eine provisorische Erörterung handelt, werden ausschließlich die Ethikbegründung Karl-Otto Apels und die phänomenologische Ethik Emmanuel Levinas vorgebracht. Wegen einer gewissen Nähe des apelschen Projekts mit dem eben kritisierten Ansatz lässt es die Diskussion außer Betracht und entscheidet sich letztendlich für die Angemessenheit der levinaschen Philosophie als Paradigma einer künftigen Forschung zur ethischen Dimension des Verstehens. So weit zur Zusammenfassung der Sequenz der Argumente.

Als abschließende Bemerkung dieser Einleitung möchten wir ergänzen, dass, auch wenn sich die Hauptmomente der folgenden Untersuchung mit der Exegese gewisser philosophischer Texte beschäftigen, der allgemeine Ansatz der vorliegenden Arbeit nicht exegetischer Natur ist. Ihre Analysen versuchen, vom untersuchten Phänomen geleitet zu werden. Die Annahme eines im allgemeinen Sinne phänomenologischen Ansatzes bedeutet im Kontext einer Magisterarbeit, ein Risiko einzugehen, das wir vielleicht anders vermeiden hätten können. Allmählich werde ich tatsächlich der Unzulänglichkeiten der vorliegenden Darstellungsweise bewußt. Trotzdem bin ich der Meinung, dass man nie ganz auf den vielleicht naiven Glauben verzichten soll, ohne Gängelwagen an die Phänomene herangehen zu können.

Erster Abschnitt

Abgrenzungsversuch einer vorphilosophischen Auslegung des Phänomens des Verstehens

1. *Methodologische Vorbetrachtungen: Ansatz und Vorgehensweise der vorliegenden Untersuchung*

Wenn man sich gelegentlich *ohne Weiteres* auf die Dringlichkeit und Notwendigkeit einer Behandlung dieser oder jener philosophischen Frage bzw. dieses oder jenes philosophischen Problems beruft, nimmt man gleich die Weise des Rhetorikers ein. Denn philosophische Probleme werden teilweise dadurch charakterisiert, dass sie *prima facie* keine strikte Dringlichkeit mit sich bringen. Dringliches nennt man dasjenige, dessen Auslassung notwendig fatale Konsequenzen so oder so mit sich bringt. Philosophische Schwierigkeiten weisen keineswegs einen solchen Charakter auf. Diese Tatsache stellt nun der philosophischen Diskussion eine eigentümliche Aufgabe: Ein philosophisches Problem darzulegen bedeutet keineswegs sich auf eine von selbst dringliche Angelegenheit zu berufen (dasjenige, was von selbst dringlich ist, soll – kraft eben seiner Dringlichkeit – gleichsam ins Auge fallen oder wenigstens sofort anerkannt werden, wenn uns gezeigt), sondern vor allem mittels einer Diskussion Selbstverständliches oder Unbeachtetes zu *problematisieren*. »Problem« im Sinne der Philosophie entspräche also nicht der bloßen Thematisierung einer selbstgegebenen philosophischen Dringlichkeit (wenn es so etwas überhaupt gibt), sondern

dem Prozess des Problematischwerdens eines bisher Unbeachteten oder einer bestimmten Selbstverständlichkeit¹.

Die vorliegende Arbeit will eine *Problematisierung des Phänomens des Verstehens* in Angriff nehmen, d. h. durch eine Erörterung versuchen, das Problematische hervorzuheben (bzw. dasjenige, was eine nähere Betrachtung fordert), welches diesem Phänomen innewohnt. Die höchste Absicht dieser Untersuchung besteht darin, sich mit dem Leser darauf zu einigen, dass die Frage des Verstehens nähere philosophische Aufmerksamkeit verdient. Und dies natürlich nicht wegen einer vermeintlich systematischen Vernachlässigung des Begriffs, sondern weil – aus Gründen der philosophischen Selbstverantwortlichkeit – über das Verstehen immer wieder reflektiert werden *soll*.

Die methodologische Frage drängt sich auf: Wie soll an das uns interessierende Phänomen herangegangen werden bzw. wie soll Zugang zu seiner Problematisierung gleichsam verschafft werden? Beim Verstehen geht es um ein Phänomen, welches ohne Frage philosophisches Interesse erregt. Diese Bemerkung suggeriert schon, dass unsere Diskussion – da sie sich philosophisch will – wahrscheinlich durch eine (möglichst erschöpfende) Aufzählung philosophischer Lehre des Verstehens in Gang gebracht werden soll. Verstehen bildet dennoch weder ausschließlich noch primär eine philosophische Angelegenheit. Primär geht dieses Phänomen dem Menschen *qua* Exoteriker d. h. im vorphilosophischen Kontext an. Schon vorphilosophisch sollte sich demnach das uns beschäftigende Phänomen behandeln lassen.

Wir schließen uns ferner der allgemeinen Hypothese an, dass philosophische Betrachtungen stets auf das vorphilosophische Verständnis der erörterten Phänomene gewissermaßen angewiesen bleiben. Wenn diese Idee stimmt, soll eine Problematisierung des uns interessierenden Phänomens mit einer einleitenden Diskussion um seine vorphilosophischen Auslegung einsetzen, welche uns freies Geleit zur philosophischen Behandlung des Verstehens zusichern soll. Die Schwierigkeit dieser Ansatz besteht dennoch darin, dass er prinzipiell von einer möglichen Zerstreuung gefährdet ist. Die Diskussion – welche ihm entspringen soll – kann sich sehr leicht wegen der Unermesslichkeit und unsystematischen Charak-

¹ Im Bereich der Philosophie wird m. E. dem pejorativ gemeinten Ausdruck »Akademismus« zur Kennzeichnung eines Zustands des akademischen Geistes verwendet, bei welchem das Moment der philosophischen Problematisierung systematisch missachtet wird und philosophische Angelegenheiten als selbstverständliche bzw. «von selbst» dringliche Probleme behandelt werden.

ters eines Gebiets des «Vorphilosophischen» mit Bagatellen vergnügen und auf diese Weise verloren gehen. Im Hinblick auf diese methodologische Schwierigkeit schlagen wir die Annahme folgenden Vorgehens vor: Da wir uns auf der Suche nach der vorphilosophischen Auslegung des Verstehens befinden, stellen wir zuerst die schmucklose Frage »Was heißt „etwas verstehen“?«, auf welche wir eine eher beliebige wenn auch mittelmäßig vernünftige Antwort versuchen. Diese unkritische Antwort soll als eine *Arbeitshypothese* angenommen werden, welche als Bezugspunkt der nachträglichen Diskussion fungieren wird. Die nachfolgenden Betrachtungen – welche die vorphilosophische Auslegung des Verstehens in den Bereichen der Alltäglichkeit und der Etymologie suchen werden – werden um die Arbeitshypothese kreisen. Dies soll nicht nur heißen, dass jene Betrachtungen so einen Leitfaden gewinnen, sondern auch, dass auf diese Weise die Arbeitshypothese kontrastiert (bzw. geprüft) und demzufolge berichtet und ergänzt wird¹. Dieses methodologische Vorgehen soll uns ermöglichen, eine akzeptable Abgrenzung der vorphilosophischen Auslegung des Phänomens des Verstehens zu erreichen.

2. Was bedeutet „etwas verstehen“? Formulierung einer Arbeitshypothese.

Als erster Schritt nach einer Bestimmung der vorphilosophischen Auslegung des uns beschäftigenden Phänomens stellen wir schlechthin die Frage: Was bedeutet überhaupt „etwas verstehen“? Lassen wir momentan die Tatsache außer Betracht, dass unter »verstehen« vielerlei verstanden wird, und nehmen wir an, dass man dieses Phänomen mit einer geistigen Tätigkeit oder mit einer Leistung des Geistes identifiziert. Dann bietet sich die folgende unkritische Beschreibung² als plausible und vorläufige Antwort auf die eben formulierte Frage an:

Die Aktivität, welche wir mit dem Ausdruck *Denken* benennen, lässt sich als eine Art Bewegung vorstellen. Dazu kann man ergänzen, dass sich es beim Denken um eine im ausgezeichneten Sinne *spontane* Bewegung handelt, d. h. um eine Regung, die sich gleichsam erhält und zur Fortdauer neigt. Dank eines gewissen Repertoires von Gewohnheiten läuft das Denken zumeist ungestört. Gelegentlich erfährt es jedenfalls Störungen: Es stößt gegen

¹ Wir nehmen ein Vorgehen an, welches den Gewicht der Untersuchung vielmehr auf die Erörterung zur Angemessenheit einer Hypothese, als auf den Inhalt der Hypothese selbst legt. Es handelt sich freilich um einen methodologischen Ansatz, welcher auf die poppersche Reflexion um die Logik der Forschung beruht.

² Vgl. unten SS. 35-37 zur ergänzenden Rechtfertigung dieser darstellenden Weise.

Hindernisse, welche seinen «natürlichen» Verlauf (oder Geradheit) hemmen. Die Hemmung soll in diesem Zusammenhang als eine Art *asymptotischer* Verzögerung verstanden werden, denn wegen seines spontanen Charakters kennt das Denken den Stillstand nicht. Das Bild einer Bewegung, welche sich nach dem Stoß gegen ein Hindernis aufhält und letztendlich stehen bleibt (weil die Trägheit ihren Schwung aufgehoben hat), welche, anders gesagt, nach dem Stoß gegen ein Hindernis *verschwindet*, entspricht dem Phänomen des Denkens gewiss nicht. In einem allgemeinen Sinne darf behauptet werden, dass das Denken nie verschwindet (und dies wird eben von der Idee einer Spontaneität des Denkens gemeint). Wie «reagiert» also das Denken, wenn es die beschriebene Art von Störungen erfährt? Es mag nochmals darauf beharren, das Hindernis auf die übliche Art und Weise zu überwinden. Wenn nun der wiederholte Versuch versagt und das Denken – aus welchen Gründen auch immer – *gedrängt* ist, wird es einen *Umweg* nehmen, welcher ihm ermöglicht, das Hindernis umzugehen bzw. zu vermeiden. Wenn aber sich das Denken nicht gedrängt sieht, kann es *beim Hindernis verweilen*, um sich durch dieses durchzuarbeiten. Dieses «Verhalten» lässt eine ökonomische Erklärung zu: Jeder Umweg ist letzten Endes länger und ja schwerer als der direkte Weg. Nur wenn man die problematische Sachlage in ihrer Einmaligkeit analysiert, sieht es so aus, als ob der Umweg des Denkens leichter als ihre Durcharbeitung durch das Hindernis wäre, denn das letzte Unternehmen verlangt mehr Energie als die bloße Vermeidung des Hindernisses (wohlverstanden: in ihrer Einmaligkeit genommen). Eine globale Betrachtung bemerkt aber, dass wenn durch das Hindernis einmal durchgearbeitet wird, *wird es gleich bewältigt d. h., beherrscht*. Diese siegreiche Erfahrung wird gleich zum *Erwerb des Denkens* bzw. zur Ergänzung des Repertoires seiner Gewohnheiten. Das Hindernis nimmt endgültig die Gestalt einer freien Bahn an.

Wenn der Hinweis stimmt, dass das Denken nie verschwindet, warum sind wir dessen Wirkung nicht ständig bewusst? Eine mögliche Antwort auf diese Frage lautet: In seiner bloßen Geradheit wird das Denken hinter der Naturmäßigkeit der Gewohnheit verborgen. Erst das Stoßen des Denkens gegen Hindernisse erweckt dessen Bewusstsein, unter der Form nämlich eines Bewusstseins des *Etwas-nicht-verstehens*. Etwas-nicht-verstehen würde erst die Wirksamkeit des Denkens aus der Dringlichkeit seines Bedürfnisses nach Fortsetzung enthüllen. Die Erfahrung einer augenblicklichen Ohnmacht öffnet uns zum Durchleiden und Durchleben der Macht des Denkens. Und wenn das Denken nicht gedrängt ist

und beim Hindernis verweilen darf, wird es im Prozess der Durcharbeitung durch dieses auf eine besondere Weise sich selbst bewusst. Diesen Prozess nennen wir eben *Verstehen*. *Etwas-nicht-verstehen* und *Verstehen* sind die Phänomene, bei denen die Bewegung des Denkens zum Vorschein kommt¹.

Versuchen wir nun, diese vorläufige Beschreibung weiterzuentwickeln². Im Folgenden berufen wir uns auf manche Ausdrücke, die Ludwig Wittgenstein prägte und welche zur Beschreibung des uns beschäftigenden Phänomens uns besonders geeignet scheinen. Der Einbruch des Etwas-nicht-verstehens (d. h. das Stoßen des Denkens gegen ein Hindernis) darf psychologisch als eine Art geistigen Unbehagens [*mental discomfort*]³ beschrieben werden (unserer Analyse gemäß geht es beim Denken so, wie bei irgendwelchen Körperteilen, deren wir nur insofern bewusst werden, als sie wehtun). Zur Bezeichnung des Hindernisses des Denkens wendet nun Wittgenstein die Metapher des Puzzles an⁴. Wenn das Denken bei einem Hindernis verweilt, puzzelt es d. h., es versucht, ein Puzzle zu lösen. Anhand dieser Metapher stellen wir nun eine Frage, die oben verschoben wurde. Die Frage nämlich *nach der Beschaffenheit eines Hindernisses des Denkens*. Das Phänomen, wovon hier die Rede ist, mag einem zerbrochenen Pfad ähneln, welcher den freien Verkehr nicht erlaubt. Die «Wiederherstellung» dieses Pfades vorstellen wir uns als die Lösung eines Puzzles, deren Verlauf drei verschiedene Formen annehmen kann. Wir sollen – vor einer Beschreibung dieser drei Formen – die Erwähnung des Falles nicht auslassen, in welchem das Denken über alle die benötigten Puzzleteile verfügt und überdies deren Anordnungskriterium oder -schlüssel kennt. Seine Aufgabe reduziert sich dann auf ein mechanisches Arrangieren. Hier gibt es noch kein eigentliches Hindernis des Denkens. Beim Eigenbau eines in Ikea gekauften Möbels gibt es z. B. im Prinzip nichts, was wir eventuell nicht verstehen

¹ Es darf bemerkt werden, dass diese Auslegung dem Etwas-nicht-verstehen einen gewissen Vorrang vor dem Verstehen zuschreibt. Es ist m. E. keine bloße Zufälligkeit, dass – auf die Ebene der Schriftlichkeit – der häufigste Nachbar und die häufigste Kookkurrenz des Verbes »verstehen« die Negationspartikel »nicht« sei. Vgl. *Wortschatz Universität Leipzig*, (<http://wortschatz.uni-leipzig.de/>) Suchen sie unter »verstehen« und ihre Konjugationen.

² Es soll nicht verbirgt werden, dass in der eben durchgeführten Schilderung das Verstehen in Analogie zum physischen Verhalten irgendwelchen Körpers (z. B. einer Flüssigkeit, als sie bergab strömt) und zum Verhalten des biologischen Organismus (wie es besonders der Fall ist beim sogenannten »*trial and error*«) skizziert wird (die Quelle also, aus der diese Analogien ihre Plausibilität bekommen, ist ein gewisses naturalistisches Paradigma).

³ Vgl. Wittgenstein, L. *The blue and the brown books*. Basil Blackwell. Oxford, 1973. SS. 26 und 59

⁴ Vgl. ebd., unter anderen. Wittgenstein prägt den englischen Neologismus *puzzlement*.

könnten (dies meint eben der Ausdruck *idiotensicher*): Wir bekommen sowohl alle Möbelteile als auch präzise Anweisungen zu ihrer Aufstellung.

Es kann aber auch der Fall sein, dass *a*) das Denken beim Hindernis über alle Puzzleteile verfügt und dennoch deren Anordnungsschlüssel nicht kennt. Seine Aufgabe besteht dann darin, den Anordnungscode zu entziffern oder die Quelle aufzudecken, aus der es ihn erlernen kann. Diese Form eines Etwas-nicht-verstehen können wir am Beispiel verdeutlichen, nach dem jemand einen an ihn adressierten Satz nicht versteht, weil sie in einer fremden Sprache formuliert wurde. Die Person dieses Beispiels verlangt eines Übersetzungsparadigmas (welches sie entziffern oder erlernen kann), um die gehörte oder gelesene Nachricht zu verstehen. *b*) Das Denken kann zweitens über das Anordnungskriterium Bescheid wissen, aber beim Hindernis irgendwelcher Puzzleteile entbehren. Die Lösung des Puzzles erfordert demnach die Entdeckung der fehlenden «Informationsstücke». Das Bild des Detektivs, welcher ein Verbrechen untersucht, entspricht dieser Form eines Hindernisses des Denkens: Er sucht nach den fehlenden Puzzleteilen, deren Entdeckung ein Ereignis verständlich machen wird. *c*) Schließlich gibt es eine Puzzlegestalt, welche besonders von Wittgenstein behandelt wurde. In diesem letzten Falle begegnet das Denken einer ungewöhnlichen Formulierung oder Notation, von der es sozusagen gepuzzelt wird, obwohl die im diesen Zusammenhang relevanten Teile und Anordnungsschlüssel des Puzzles ihm nicht unbekannt sind. Das Denken muss sich hier von der Verzauberung eines unrichtig gestellten Problems (d. h., eines »Pseudoproblems«) und dessen Trübung befreien. Die sozusagen therapeutische Auflösung eines Fehlschlusses oder einer (be)trügerisch formulierten Fragestellung kann als exemplarischer Fall der Lösung dieser Form von Puzzle genommen werden. Den drei eben beschriebenen Puzzleformen müssen nun alle Fälle hinzugefügt werden, bei denen eine Kreuzung zwischen diesen Hauptgestalten stattfindet (wir geben uns hier mit ihrer bloßen Erwähnung zufrieden).

Wir haben eine vorläufige Charakterisierung des Verstehens erreicht, welche auf ein allgemeines Niveau eine *plausible* Erklärung des Phänomens bildet. Fassen wir nun das Ergebnis zusammen: Verstehen ist ein «geistiger» Vorgang, welcher stattfindet, wenn die Geradheit des Denkens (d. h., der «natürliche» Zustand dieses beweglichen Etwas) gegen ein Hindernis stößt und irgendwie nicht gedrängt ist, dieses zu vermeiden. Denn dann ist dem Denken möglich, beim Hindernis zu verweilen, d. h. durch es versuchen, sich durch-

zuarbeiten, um sich es eventuell unter der Form einer neuen Gewohnheit anzueignen. Dieses *modus operandi* des Denkens beruht auf einem ökonomischen Prinzip, welches die Tendenz zur Optimierung der Anwendung der eigenen Ressourcen und zur Maximierung der eigenen Lebenskraft ausdrückt. Die Hindernisse des Denkens können nun unter drei Hauptklassen eingeordnet werden. Beim Hindernis wird das Denken «gepuzzelt». Die Aufgabe einer Wiederherstellung des es störenden Puzzles kann *a)* dem Anordnungsprinzip der Teile entbehren (und dann muss das Denken es entziffern oder erlernen), *b)* über das Anordnungsprinzip verfügen aber irgendwelchen Teilen des Puzzles entbehren (und dann muss das Denken diese entdecken), *c)* sowohl über Teile als auch über Anordnungsprinzip des Puzzles verfügen aber von einer exotischen Ausdrucksweise getrübt worden sein (und dann muss sich das Denken von der Verzauberung der Ausdruckweise befreien).

Obwohl sich die eben durchgeführte Beschreibung gewiss als eine wenigstens annehmbare Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Phänomens des Verstehens kandidiert, lässt sich nicht verleugnen, dass ihre Auswahl mehr oder minder willkürlich war. Unsere Absicht bestand darin, eine Arbeitshypothese zu formulieren, anhand deren *eine Abgrenzung der vorphilosophischen Auslegung des uns beschäftigenden Phänomens angefangen werden kann*. Die hier durchgeführte Beschreibung wurde als Ansatzpunkt bevorzugte, ihrer Einfachheit und Plausibilität halber. Nichtsdestoweniger möchten wir schon zwei Bedenken formulieren, welche die Angemessenheit dieser Erläuterung infrage stellen.

Im Bezug auf den zweiten Teil der Beschreibung, welche die Hauptformen eines möglichen Hindernisses des Denkens behandelte, soll Folgendes bemerkt werden: Das Muster des Puzzles, welches als Beschreibungsmittel angewendet wurde, ermöglicht die Erklärung der *Sachverhalte*, mit denen sich das Denken beim Verstehen konfrontiert. Die Frage erhebt sich aber, ob es sich beim Verstehen ausschließlich um die Konfrontation mit bloßen *Sachverhalten* handelt. Versucht man nicht oft, auch Personen zu verstehen? Geht es also beim Verstehen nicht oft, um eine Konfrontation mit dem Verhalten (zu uns) einer Person bzw. mit einem «Personverhalt»? Wenn dies der Fall ist, darf die weitere Frage erhoben werden, ob dann das Muster des Puzzles eine angemessene Erklärung des Phänomens anbietet, wenn es sich um das Verstehen eines Jemanden und nicht eines «reinen» Etwas handelt.

In Bezug auf den ersten Teil der Beschreibung, welche die Möglichkeit des Verstehens durch die analogische Vorstellung eines gewissen geistigen Umstandes und auf der Grund-

lage von einem ökonomischen Prinzip erklärt, darf man sich fragen, ob jene Beschreibung jeder möglichen Form des Verstehens im Prinzip Rechnung trägt, d. h., ob sie keine augenfälligen Gegenbeispiele kennt. Auf den ersten Blick sieht man allerdings nicht, wie die philosophische und wissenschaftliche Tätigkeit durch dieses Explikationsmuster zu verdeutlichen sei. Denn Wissenschaft¹ und Philosophie führen *prima facie* eine höchst unökonomische Leistung des Geistes aus. Es ist bei ihr so, als ob sie unnötigerweise für «Hindernisse des Denkens» suchten. Wie auch oft erwähnt wird, ist z. B. Philosophie keine Disziplin, welche für jedes Problem eine Lösung findet, sondern vielmehr eine solche, die jeder vorgeschlagenen Lösung ein Problem findet bzw. eine Frage stellt. Und trotzdem geht es sowohl in Philosophie als auch in Wissenschaft im vorrangigen Sinne um das Verstehen der Phänomene.

Philosophisches und wissenschaftliches Verstehen ist das Ergebnis einer freiwilligen und unnötigen Ablenkung des Denkens bzw. eines reflexiven Bruches seiner natürlichen Geradheit. Für eine strikte ökonomische Analyse bietet philosophisches und wissenschaftliches Verstehen *prima facie* die Merkmale der Zerstreung, der Zeitverschwendung und der Dilettanz an. Beruht also dieses Verstehen auf einem ökonomischen Prinzip? Handelt es sich hier vielmehr nicht um das unökonomische Verhalten *par excellence*? Es gibt schon Ansätze, welche die letztgestellte Frage verneinen. Es kann z. B. argumentiert werden, dass es auch beim Tierverhalten auf den ersten Blick so aussieht, als ob das Spielen des Jungen einem höchst unökonomischen Verhalten entspräche. Aber es handelt sich eigentlich um ein Training des Individuums. ‚Versuch und Irrtum‘ werden demnach nicht erst am wirklichen Hindernis des Lebens geübt (wo Irrtum oft Lebensverlust bedeutet) sondern am Spiel. Spielen bildet demgemäß ein im vornehmlichen Sinne ökonomisches Vorgehen. Bei wissenschaftlichem und philosophischem Tun gälte nun Ähnliches.

Wir sehen momentan von diesen Bedenken ab und gehen zur ersten Evaluierung der eben formulierten Arbeitshypothese über.

¹ Hier wird an eine Form von Wissenschaft gedacht, welche sich nicht notwendig den Bedürfnissen eine Technologie unterwirft.

3. Die alltägliche Auslegung des Verstehens am Leitfaden der populären Sprichwörter.

Der Leitgedanke des vorliegenden Paragraphen lautet: Im Bezug auf Phänomene, welche sozusagen Angelegenheit von öffentlichem Interesse sind, ist jeweils *eine* mehr oder minder einheitliche und für gültig gehaltene Auslegung im alltäglichen Kontext dokumentierbar. Anders gesagt: Wir halten uns im Folgenden an die Meinung, dass jedem Phänomen, welches die Alltäglichkeit irgendwie interessiert, ein dessen beherrschendes (und öffentliches) Verständnis entspricht. Wenn nun das Verstehen dieser letzten Art von Phänomenen angehört (diese Annahme verlangt m. E. keine Erörterung), lässt sich dann die Frage stellen, ob die oben formulierte Arbeitshypothese Rücksicht auf die alltägliche Auslegung des Phänomens nahm, oder ob die erstere im Gegenteil die letztere irgendwie vernachlässigte oder überdies widersprach. Wir nehmen als Nächstes die Aufgabe einer Beantwortung dieser Frage in Angriff und beginnen auf diese Weise mit einer Abgrenzung der vorphilosophischen Auslegung des uns beschäftigenden Phänomens.

Soll nun die eben gestellte Frage beantwortet werden, bedürfen wir einer Beschreibung der *alltäglichen* Auslegung des Phänomens des Verstehens. Die Durchführbarkeit dieser Beschreibung halber werden wir in eine doppelte Reduktion geraten. Einerseits werden wir die alltägliche Auslegung des Verstehens mit dem *durchschnittlichen Gebrauch des Ausdruckes* »verstehen« identifizieren. Andererseits schließen wir uns an die Idee an, dass die populären Sprichwörter jeweils die verbreitetste bzw. vorherrschende öffentliche Auslegung der betreffenden Phänomene kristallisieren. Wir halten uns m. a. W. an die Meinung, dass sich die sogenannte Volksweisheit insbesondere in den populären Sprichwörtern äußert. Wir befassen uns also mit einer Analyse populärer Sprüche, welche den Ausdruck »verstehen« verwenden. Unsere Absicht ist, durch eine Betrachtung der Gebrauch des uns beschäftigenden Wortes in den erwähnten Fällen festzusetzen, erstens, ob die alltägliche Auslegung des Verstehens mit den Hauptmerkmalen übereinstimmt, welche die Arbeitshypothese diesem Phänomen zuschrieb, und zweitens, ob noch andere Merkmale gibt, welche der Alltäglichkeit bekannt sind und von jener Arbeitshypothese vernachlässigt wurden¹.

¹ Wir beziehen uns demnach auf keine Aphorismen. Uns interessieren Sprüche anonymen Prägung, welche in alltäglichen Kontexten gebraucht werden. Aus einer beträchtlichen (wenngleich nicht erschöpfenden) Sammlung von Beispielen wählen wir Fälle aus, welche sich am deutlichsten auslegen lassen und zur unseren späteren Diskussion erklärend sein können. Wir berufen uns hauptsächlich auf deutschsprachige Sprichwörter. Unsere Quellen sind 1) Beyer, Horst: *Sprichwörterlexikon: Sprichwörter und sprichwörtliche*

Die Idee, dass die Einwirkung des Verstehens vom Einbruch eines Hindernisses hervorgerufen wird, ist der Alltäglichkeit nicht fremd:

- *Wer unternimmt, was er nicht versteht, kommt mit Schaden davon.*
- *Eine Krankheit, die man nicht versteht, kann man nicht heilen.*

Wenn auch auf eine negative Weise, wird hier das Verstehen im Bezug auf ein Hemmnis charakterisiert, welches gegen die Möglichkeit einer im allgemeinen Sinne freien (bzw. ungestörten) Tätigkeit Widerstand leistet. Verstehen erscheint hier nicht als Resignation vor dem Hindernis, sondern als Gegenangriff und Überwindung einer widerstandsmäßigen Erfahrung. Es geht aber dabei nicht um eine beliebige Überwindung, sondern um eine solche, die für sich gewonnen bzw. erworben wird. Was verstanden wird, wird gleichsam assimiliert, besitzt. Wer verstanden hat, weiß schon, wie gegebenenfalls auf die betreffende Probe noch einmal zu bestehen bzw. zu antworten. Und auch umgekehrt:

- *Wer falsch verstanden hat, kann nicht richtig antworten.*

In einem wichtigen Teile der populären Sprüche, welche das uns beschäftigende Phänomen erwähnen, wird es allerdings im Sinne dessen gemeint, was schon irgendeinmal verstanden wurde und demnach zum Erwerb bzw. zur Gewohnheit geworden ist:

- *Wer das Handwerk versteht, beschämt den Meister nicht.*
- *Du verstehst deine Sache, sagte der Teufel zum Junker, da schor er die Bauern.*

Die Idee nun, dass im Verstehensprozess eine gewisse Besitznahme stattfindet, weist auch im alltäglichen Kontext ein deutliches Korrelat auf. Verstehen wird oft als eine ergreifende Tätigkeit bezeichnet.

- *Alles verstehen wollen, heißt, nichts begriffen zu haben.*
- *Jagen und nichts fangen, Lesen und nichts verstehen ist ein Müßiggehen.*

Was nun das Verstehen *als Vorgang genommen* (und nicht als Ergebnis) betrifft, weist seine durchschnittliche Auslegung eine gewisse Zweideutigkeit auf. Auf der einen Seite identifiziert man Verstehen mit Lernen.

- *Wer wenig lernt, der wenig versteht.*
- *Wer das Heute will verstehen, muss zum Gestern in die Schule gehen.*

Andererseits wird aber den erfahrungsmäßigen Charakter des Verstehens betont (eine Betonung, welche übrigens mit einer Ablehnung der eben formulierten Idee vereinbar ist, z. B. „Bücher machen keine Weise“).

Ausdrücke aus deutschen Sammlungen vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. C.H. Beck, München 1986. 2)
Röhrich, Lutz: *Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten.* Herder, Freiburg im Breisgau 1988. 3)
<http://www.operone.de/spruch/spruchinh.htm>

- *Niemand versteht eine Zeitung besser, als der sie selbst erfahren und versucht hat.*

Allerdings wird oft herausgehoben, dass es gewisse Phänomene gibt, deren Verständnis notwendig ein Erfahren der betreffenden Phänomene voraussetzt.

- *Wer nicht liebt, versteht die Liebe nicht.*
- *Wer selber gelitten, versteht die Leiden anderer.*

Die scheinbare Spannung zwischen diesen zwei auf den ersten Blick entgegengesetzten Auffassungen kann folgendermaßen aufgelöst werden: Lernen muss nicht notwendig als eine Form mechanischen Vorgangs ausgelegt werden d. h., als blinde Nachahmung und Wiederholung des Gelehrten (ein Verhalten, welches auch einen gewissen Ertrag ergibt). Lernen darf auch als eine Form von Erfahrung verstanden werden, wobei das Gelernte erlebt, in hellwacher Weise erfährt wird. Dieser Auffassung nach ist Lernen kein anstandsloser, gesicherter Vorgang, wobei alles von selbst läuft. Es verlangt demnach (wie jede sonstige Erfahrung) ein positives Engagement aufseiten des Lehrlings¹.

Versuchen wir vorläufig die bisher aus ihrer alltäglichen Auslegung erhobenen Merkmale des Phänomens des Verstehens zusammenzufassen. *a)* Verstehen bezieht sich nicht – wenigstens nicht primär – auf Triviales bzw. Selbstverständliches. Was zu verstehen ist, ist ursprünglich etwas widerstandsmäßiges, ein Hindernis zur Fortsetzung einer gewissen Tätigkeit. *b)* Verstandenhaben heißt aber nicht nur: *einmal* ein einziges Hindernis überwunden zu haben. Weiterhin bedeutet es, etwas erworben zu haben. Beim Verstehen wird das Hindernis gleichsam angeeignet und demnach *qua* Hindernis aufgelöst. Verstandenhaben heißt Besitz genommen haben bzw. Beherrschen. *c)* Verstehen lässt sich demgemäß als eine Art ergreifender Tätigkeit kennzeichnen. *d)* Wahrscheinlich ähnelt der Vorgang des Verstehens vielmehr einer hellwachen Erfahrung als einer eher blinden und bloß passiven Reflexhandlung.

Im Großen und Ganzen stimmt die in diesen Punkten enthaltene Beschreibung mit der anfangs formulierten Arbeitshypothese überein. Als Nächstes stellen wir andere Anwendungen des Ausdrucks »verstehen« dar, welche die bisher hervorgehobenen Aspekte des uns betreffenden Phänomens ergänzen. Es ließ sich beispielsweise oben erahnen, dass die Leistung des Verstehens besteht in der Begründung eines gewissen Könnens. Dieser Gedan-

¹ Umgekehrt darf ergänzt werden, dass wenn man Verstehen und Erfahren zusammenstellt, kann nicht die Rede von einem Erlebnis sein, welches als bloße Geradheit oder *intentio recta* beschrieben werden mag. Erfahren bedeutet in diesem Zusammenhang überlegendes bzw. reflektierendes Erfahren. Die Erfahrung lehrt gleichsam und ich lerne von der Erfahrung.

ke findet ein ausdrückliches Korrelat in gewissen populären Sprüchen, manchmal im Bezug auf die allgemeine Überlegenheit desjenigen, der verstanden hat, manchmal im Verhältnis zur faktischen Leistungsfähigkeit, welche das Verstandenhaben nach sich zieht. Das auf Verstehen bezogenes Können wird manchmal im Zusammenhang mit einem vom Verstehen bedingten Entscheidungsvermögen gebracht.

- *Wer's versteht, mag entscheiden.*
- *Wer eine Sache nicht versteht, kann (soll) nicht darüber urteilen.*

Verstehen ermöglicht auch gegebenenfalls die Teilnahme an dem auf Verstandenes bezogenen Unternehmen.

- *Wer das Spiel nicht versteht, der bleibe davon.*
- *Wenn man etwas versteht, so kann man auch darüber mitreden.*

Der Verstehende ist zur Voraussicht fähig. Dieser Gedanke findet im alltäglichen Kontext eine ironische Formulierung.

- *Narren verstehen, wenn die Sache geschehen.*

Die eben erwähnte Voraussicht kann im Sinne der Auslegungsfähigkeit eines Ganzen aus der Basis (einiger) seiner Teile verstanden werden.

- *Wer nicht einen Blick versteht, versteht auch eine lange Rede nicht.*
- *Wer ein halbes Wort nicht versteht, den macht auch ein Ganzes nicht klug.*

Wer versteht, weiß die Nuancen des Verstandenes abzuschätzen (bzw., er ist zu zukünftigen Schwierigkeiten bereit, welche gegebenenfalls im Bezug auf das Verstandene entspringen können).

- *Wer etwas versteht, der versteht es auf zweierlei Arten.*

Die allgemeine Überlegenheit des Verstehens übersetzt sich also kurz und gut in ein faktisches Können.

- *Wer besser versteht, der soll besser machen.*

Und allgemeines Können kann seinerseits in faktische Macht übergehen.

- *Wer's versteht, dem küssen die bösesten Hunde die Hände.*
- *Wer viel versteht und kann, der ist ein hochbeschwerter Mann.*

Zusammenfassend: Verstehen heißt, der alltäglichen Auslegung nach, in einem vorrangigen Sinne Können. Es gibt aber auch eine kleine Gruppe von populären Sprüchen, welche das Verstehen mit dem Problem der Gerechtigkeit verbindet, und bei denen die Frage nach einem möglichen Können gleichsam verschoben wird.

- *Bevor du verurteilst, musst du verstehen.*
- *Alles verstehen, heißt alles verzeihen.*

Manchmal wird auch das Verb »verstehen« durch ein unteleologisches sollen modalisiert¹.

- *Jeder soll sich selbst verstehen.*

Dieses »sich verstehen« kann übrigens ein »sich mit Jemandem verstehen« oder ein einfaches »Jemanden verstehen« an die Seite gestellt werden.

- *Verwandte Seelen verstehen sich.*
- *Wer redet, will verstanden werden.*

In diesen letzten Beispielen wird das uns beschäftigende Phänomen in einem Zusammenhang erwähnt, bei welchem die das Verstehen sonst bezeichnende Zweckmäßigkeit gleichsam verschwindet. Dieser lässt sich m. E. als einen moralischen Zusammenhang bezeichnen. Obwohl es sich um einen seltenen Gebrauch des Ausdruckes handelt, interessiert uns hervorzuheben, dass die durchschnittliche Auslegung des Verstehens ihn dokumentiert.

Wir möchten schließlich zwei Beispiele vorbringen, die nicht deutschsprachiger Herkunft sind, welche aber einen interessanten und m. E. nicht auszulassenden Aspekt des Verstehens äußern. Es handelt sich um eine pejorative Beurteilung des Phänomens.

- *Je weniger der Mensch versteht, desto besser für ihn.* [Jiddisch]
- *Das Kind fängt kaum an zu verstehen, da beginnt es auch schon, alt zu werden.* [Korea]

Das Verstehen kann sich gegebenenfalls als eine etwa schmerzhaft Erfahrung erweisen, als die Erfahrung nämlich, durch welche den Verlust einer ursprünglichen Unschuld stattfindet. Die durchschnittliche Auslegung des uns beschäftigenden Phänomens hebt vorwiegend positive bzw. wünschenswerte Elemente dieses hervor. Es ist aber von Belang festzuhalten, dass die Alltäglichkeit dem Verstehen nicht nur sozusagen Göttliches, sondern auch (wenn auch ausnahmsweise) Elendes zuschreibt.

Wir dürfen nun das Ergebnis der in diesem Paragrafen ausgeübten Betrachtung zusammenfassen: Es wurde eine mehr oder weniger ordentliche Sammlung der Hauptmerkmale versucht, welche die alltägliche Auslegung des Phänomens des Verstehens ihm zuschreibt. Da es sich hier um keine soziologisch-historische Untersuchung handelte, erhebt diese Sammlung keineswegs den Anspruch, erschöpfend und akkurat zu sein. Sie kann bestenfalls als repräsentativ bezeichnet werden, was in einem einleitenden Zusammenhang ausreicht. Wir schlossen uns an der Meinung an, dass sich die alltäglich für richtig gehaltene Auslegung der Phänomene in den populären Sprichwörtern kristallisiert und demnach

¹ Der hier zitierte Spruch muss demnach von anderen Sprichwörtern unterschieden werden, bei denen die Idee eines Selbstverstehens im zweckmäßigen Sinne aufgeworfen ist. Z. B. „Verstehe dich selbst, so wirst du Gott verstehen“. Hier wird also gemeint: Verstehe dich selbst, sodass du etwas anderes machen *kannst*.

analysierten wir die Fälle, bei denen sich der Gebrauch des Ausdrucks »verstehen« am deutlichsten begreifen ließ. Die auf diese Weise identifizierten und hervorgehobenen Eigenschaften des Verstehens können in sieben Punkte zusammengefasst werden: *a)* Verstehen wird primär vom Einbruch eines Hindernisses für freies Tun hervorgerufen *b)* Verstanhaben heißt erworben haben bzw., schon einen bestimmten Typ von «Hindernis» zu beherrschen (Anführungszeichen bezeichnen hier: Es ist nun kein eigentliches Hindernis mehr). *c)* Verstehen ist eine Art Ergreifens. *d)* Verstehen findet bei einer hellwachen Erfahrung statt. *e)* Verstehen leistet ein Können, welches nicht nur geistiger Natur ist, sondern sich auch als faktische Macht offenbaren kann. *f)* Dieses Können wird aber manchmal als bloß nebensächliches Ergebnis geleistet, denn in gewissen Kontexten richtet sich Verstehen hauptsächlich auf die Ermöglichung des Gesollten bzw. des Gerechten. *g)* Verstehen kann manchmal als ein schmerzhafter und eher unerwünschter Vorgang erscheinen.

4. Die vorphilosophische Auslegung des Verstehens am Leitfaden der Etymologie

Wir versuchen, anhand vorphilosophischer Erwägungen die am Anfang formulierte Erklärung des Phänomens des Verstehens auf die Probe zu stellen und möglicherweise zu ergänzen. Die eben durchgeführte Beschreibung, welche wir mit der alltäglichen Auslegung unseres Untersuchungsgegenstandes identifizierten, leistete schon eine gewisse Bestätigung und Ergänzung jener Arbeitshypothese. Als privilegierter *Lokus* der alltäglichen Auslegung des Verstehens setzten wir den Bereich der populären Sprichwörter fest. Obwohl es gute Gründe gibt, die Annahme dieses Ansatzes zu verteidigen, scheint unangemessen zu behaupten, dass der Ansatz selbst im bevorzugten Sinne erschöpfend sei. Unsere Arbeitshypothese soll noch anderswie kontrastiert werden. Auf der Suche nach eine weitere vorphilosophische Bestimmung des uns beschäftigenden Phänomens berufen wir uns als Nächstes auf die Bildlichkeit, welche der Etymologie der Wörter innewohnt. Uns interessieren die bildlichen Konnotationen, die eine etymologische Analyse der das Phänomen des Verstehens bezeichnenden Ausdrücke enthüllen kann. Obwohl diese Konnotationen zu meist der Alltäglichkeit undurchsichtig sind, sprechen sie von der Auslegung des betreffenden Phänomens zur Zeit der Prägung der Wörter, welche es benennen; eine Auslegung, welche übrigens – so vermutet man – im zeitgenössischen Verständnis des Phänomens gewissermaßen überlebt. Bevor man zur Sache kommt, soll noch eine weitere methodologi-

sche Vorbetrachtung eingeführt werden, welche die Tragweite und die Schranken der durchzuführenden Analyse zu präzisieren versucht.

Vor der Faszination, welche etymologische Betrachtungen oft auf die Diskussion philosophischer Probleme üben, muss man m. E. auf der Hut sein. Damit wird natürlich nicht gemeint, dass bei etymologischen Analysen nichts faszinierend gäbe. Das Gegenteil ist freilich unleugbar. Wenn aber die Faszination dazu führt, das Ergebnis einer philologischen Untersuchung als philosophisches Beweisstück anzuwenden, wird m. E. einen unberechtigten Schritt gemacht. Die Aufgabe einer Feststellung des genauen Einflussgrades der Bildlichkeit – welche der Etymologie der Wörter innewohnt – auf den technischen und alltäglichen Gebrauch der Ausdrücke bildet ein nicht nur höchst heikeles, sondern vor allem außerphilosophisches Unternehmen. Man darf in diesem Zusammenhang z. B. die Fragen erheben, ob eigentlich leichter ist, *die philosophische Relevanz* einer philologischen Betrachtung festzustellen, als diejenige einer – sagen wir – archäologischen, soziologischen oder psychologischen Untersuchung.

Andererseits soll dennoch nicht bezweifelt werden, dass philologische Betrachtungen uns *etwas* von den Phänomenen enthüllen, auch wenn sich die Frage nicht *a priori* beantworten lässt, ob dieses Etwas philosophisch entscheidend ist oder nicht. Da wir uns auf einer einleitenden Stufe der Untersuchung befinden, welche nach einer Charakterisierung der vorphilosophischen Auslegung des Verstehens strebt, geben wir uns damit zufrieden, durch eine etymologische Betrachtung etwas überhaupt von diesem Phänomen aufdecken zu können, was sich auch später als philosophisch relevant erweisen kann. Die Auswahl der Etymologie als Analysekriterium lässt sich aus pragmatischen Gründen rechtfertigen: Sie erlaubt eine unkomplizierte Abgrenzung des Phänomens und bietet überdies der Analyse einen deutlichen Leitfaden an. Wir sind auf der Suche sowohl nach einer Bestätigung der bisher hervorgehobenen Merkmale des Verstehens als auch nach einer eventuellen Andeutung unvorhergesehener Aspekte des Phänomens.

Da uns das Phänomen des Verstehens in seiner Allgemeinheit betrifft, schlagen wir das Vorgehen vor, uns nicht auf die Analyse des deutschen Wortes »verstehen« zu begrenzen, sondern – um die Überschätzung bloß zufälliger etymologischer Konnotationen zu vermeiden – die Betrachtung auf Ausdrücke auszubreiten, welche in anderen Sprachen im alltäglichen

chen Kontext dieselbe Rolle als »verstehen« bei der deutschen Sprache spielen¹ (es wird sich natürlich keineswegs um eine erschöpfende philologische Analyse handeln, einerseits, weil der Verfasser zur Durchführung dieser unfähig ist, andererseits und hauptsächlich, weil das uns leitende Interesse nicht philologischer Natur ist).

Nehmen wir als Ausgangspunkt die Analyse der Ausdrücke, welche in den romanischen Sprachen dem deutschen Verb »verstehen« entsprechen. Mit Ausnahme des Rumänischen lässt sich in jeder übrigen romanischen Sprache »verstehen« jeweils durch eine direkte Ableitung des lateinischen Verbs *compr(eh)endere* übersetzen (Spanisch: *comprender*, Französisch: *comprendre*, Portugiesisch: *compreender*, Italienisch: *comprendere*, usw.). Der lateinische Ausdruck *comprehendere* lässt sich in dem Präfix *con-* und im Verb *pr(eh)endere* zergliedern. Letztes bedeutet primär fassen, greifen, nehmen. In einem sekundären Gebrauch nimmt es den Sinn von *besetzen* bzw. *einnehmen* und auch *erreichen*. In seinem letztüblichen Gebrauch bedeutet es ‚visuelles und geistiges Begreifen‘. Was das Präfix *con-* betrifft, deutet es primär die Ideen der Gleichzeitigkeit, gemeinsamer Wirkung, Zusammenhang und sekundär diejenige des Einschließens bzw. Enthaltens an. In Zusammensetzung »*comprehendere*« werden demgemäß die ursprünglichen Sinne von *prehendere* nuanciert. Ursprünglich bedeutet das Wort ‚in der Hand greifen‘, *zusammenfassen*, *zusammenhalten*, *umfassen*, *umschließen*, *festnehmen*. Die auf ein geistiges Geschehen bezogene Bedeutung entspricht nochmals dem letztüblichen Gebrauch des Ausdruckes: Geistig *zusammenfassen*, *begreifen*, *lernen*. *Sich an etwas erinnern*. *Beherrschen*. Beim *comprehendere* handelt es sich jeweils um ein verfeinertes, hellsehendes Greifen. *Comprehendere* meint demzufolge ein sichereres und überlegeneres Greifen als dasjenige, welches vom bloßen *prehendere* gemeint wird².

¹ Ich danke meinen Kommilitonen Tereza Jandová, Oleg Bernaz, Gábor Tverdota und Yuen Hung Tai sehr herzlich für die wertvollen Hinweise, welche sie mir jeweils in Bezug auf die etymologischen Konnotationen der das deutsche »verstehen« übersetzenden tschechischen, russischen, ungarischen und chinesischen Wörter gegeben haben.

² Vgl. *Oxford latin dictionary*. Clarendon. Oxford, 1968. Französisches »*saissir*« und italienisches »*capire*« (daher deutsches »*kapieren*«), welche als Synonyme jeweils von *comprendre* und *comprehendere* fungieren, kehren auf den Sinn eines bloßen Greifens wieder. Es soll auch bemerkt werden, dass in den romanischen Sprachen »verstehen« oft durch Ausdrücke übersetzt wird, welche dem lateinischen Wort *intendere* entspringen (Sp. *entender*, Fr. *entendre*, Po. *entender*). *Tendere* bedeutet ursprünglich spannen, ausspannen und folglich sich anstrengen, etwas anstreben. *in-* drückt seinerseits eine Richtung aus. Diesen Konnotationen gemäß lässt sich *intendere* als ‚(sich bzw. den Geist) zu [in-] etwas anschicken [tendere]‘ übersetzen. Es darf gefragt werden, wozu schickt sich denn der Geist an, aber nicht in dem Sinne von ‚was anvisiert er?‘ sondern in dem Sinne von ‚was will er machen, wenn er endlich das Anvisierte erreicht?‘. Aus der Etymolo-

Das russische Verb *ponimati* [понимать], welches »verstehen« übersetzt, weist – etymologisch betrachtet – erhebliche syntaktische und semantische Ähnlichkeiten mit dem Ausdruck *comprehendere* auf, auch wenn es ein Wort slavischen Ursprungs ist. *Ponimati* gliedert sich im Präfix *po-* [по] und im Verb *imati* [имать]. *Imati* lässt sich als *nehmen* oder *greifen* übersetzen, und das Präfix *po-* drückt eine konative Nuance aus, welche jedenfalls als *unter, über, etw. hin, durch* oder *auf* übersetzt werden kann¹. Wie im Falle von *comprehendere* drückt *ponimati* kein beliebiges Fassen, sondern ein etwa scharfes und erschöpfendes Greifen.

Als Nächstes betrachten wir den Fall bei einer europäischen Sprache, welche dennoch nicht zur indogermanischen Sprachfamilie gehört. Auf Ungarisch übersetzt man »verstehen« durch das Verb *megért*, oder auch einfach *ért*. *Ért* entstammt dem Ausdruck *ér*, welcher auf eine primitive finnisch-ungarische Sprachschicht zurückzuführen ist. *Ér* bedeutet primär berühren und sekundär ‚in Berührung kommen mit‘, begegnen, ‚zu tun haben mit‘, usw. Aus diesen Konnotationen lässt sich nun nicht unmittelbar das Bild eines Greifens herleiten², obgleich die Figur der berührenden Hand ihm nahe steht, d. h. das Bild einer Hand, welche sich irgendwohin vortastet, welche das Terrain sondiert. Die folgende Interpretation darf nun von jener Andeutung hergeleitet werden: *a)* Durch Sondierung wird das Terrain irgendwie beherrscht. Und *b)* sich irgendwohin vortasten bedeutet letztendlich sich zum Greifen vorbereiten.

Analysieren nun den Fall bei einer Sprache, die außer dem europäischen Sprachkreis steht. Auf Chinesisch übersetzt *lǐjiě* [理解] sowohl das Verb verstehen als auch seine entsprechende Substantivierung. *Lǐjiě* kann in den Wörtern *lǐ* und *jiě* zergliedert werden. Das Erste bedeutet hauptsächlich Vernunft, aber es bezieht sich auch, einerseits, auf die Ideen der Wahrheit, Gerechtigkeit, Logik, Gesetz und Wissenschaft (u. a.), und andererseits, auf

gie von *intendere* lässt sich diese Frage nicht antworten. Im Bezug auf die Konnotationen von *comprehendere* wagen wir die folgende Interpretation vorzubringen: *intendo* bedeutet ‚ich bin bereit (etwas) zu greifen‘

¹ Vgl. VASMER. *Russisches etymologisches Wörterbuch*. Carl Winter Universitätsverlag. Heidelberg, 1953. Nicht alle slavische Sprache übersetzen »verstehen« primär durch ein von *imati* abgeleitetes Wort. Tschechisches *rozumět* repräsentiert eine andere übliche »slavische« Übersetzung von »verstehen«. Der Stamm *umět* bedeutet ‚etw. zu tun wissen‘, denn *um* bedeutet Fähigkeit, Können. Das Präfix *roz-* deutet ihrerseits die Idee eines ‚aus dem Innere hinaus‘ an.

² Das ungarische Verb *felfog*, welches auch als verstehen übersetzt wird, bezieht sich unmittelbar auf das Bild eines Ergreifens (*fog*: mit der Hand greifen). Die Anwendung dieses Ausdruckes ist aber nicht so üblich wie die Anwendung von *megért*, da jener sich auf die Idee der Vernunft (z. B. *fogalom*: Begriff) bezieht und demzufolge in spezifischeren Kontexten erwähnt wird.

die Tätigkeiten eines Verwaltens, Regierens und Regulierens (u. a.). *Jiě* bedeutet seinerseits vornehmlich losbinden, lösen (bzw. erklären, auflösen, trennen). Seiner Etymologie gemäß, lässt sich *lǐjiě* primär als ‚durch die Vernunft [lǐ] lösen bzw. losbinden [jiě]‘ übersetzen. Aber auch kann man umgekehrt *lǐjiě* folgendermaßen auslegen: ‚Durch Auflösung [jiě] verwalten, bzw. regieren [lǐ]‘¹.

Es ist wahrscheinlich so weit, auf die deutsche Sprache zurückzukehren. Beim deutschen Wort »verstehen« wird die Auslegung dessen etymologischen Konnotationen zu einer schweren Aufgabe. Obwohl »verstehen« offensichtlich im Präfix *ver-* und im Stamm *stehen* abtrennbar ist, sieht man auf einem ersten Blick nicht ein, welche Bildlichkeit der Interaktion dieser zwei Partikeln entspringen soll. Da es im Zusammenhang dieser Arbeit »verstehen« eine zentrale Rolle spielt, berufen wir uns als Nächstes auf dessen gelehrte Analyse, welche das *Deutsche Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* anbietet. Wir zitieren also den Kern der ausführlichen Behandlung des uns beschäftigenden Wortes.

Thatsächlich ist der einzige Weg zu einer befriedigenden Deutung, wenn man *verstehen* in enge Beziehung zu einem entsprechenden *unter-* und *in-* Compositum setzt [...]. In der Composition mit dem Stammwort *stehen* ist verschiedentlich der Versuch gemacht worden, den Begriff des geistigen Erfassens auszudrücken. Ahd. *in-stantan* gebraucht OTFRID als ‚intelligere‘ ebenso häufig wie *fir-stantan*, *fir-stân* [...]. ISIDOR hat ein *in-standan* [...] neben häufigerem *fir-standan* [...]. Dem hochdeutschen *in-*Compositum tritt ein *under-standan*, *-stân* sächsischer herkunft in diesem Sinne neben dem *ver-* Compositum gegenüber [...], das im Engl. zur herrschaft gelangt, im nd. dem umsichgreifenden *ver-* Compositum weicht. Einem solchen *unterstehen* liegt offenbar ein dem lat. *inter* (‚unter, zwischen‘) entsprechendes Präfix zugrunde [...]; vgl. lat. *intelligere* (*inter-legere*) ‚dazwischen auslesen, unterscheiden‘. *In-standan*, *in-stân* besagt ‚in einem Gegenstande stehen, fuszen, zuhause sein‘, *under-standen*, *under-stân* ‚dazwischen d. h. mitten darin stehen‘. Wenn nun noch, ob auch ganz vereinzelt, ein nhd. *bestehen* [...] in demselben Sinne gebraucht wird, so würde es die Anschauung vertreten ‚einen Gegenstand umstehen, bestehen, in seiner Gewalt haben‘ (ahd. *bi-standan* vgl. *umbi-*: griech. αμφι-). Von diesem Ausgangspunkte lässt sich der Übergang von dem sinnlichen auf das geistige Gebiet verstehen, wie uns die ähnlich entwickelten Bildungen *be-greifen* und *ver-nehmen* noch heute semasiologisch durchsichtig sind. Ein vereinzelt mhd. *er-stên* [...] können wir einem *erfassen* an die Seite stellen. Ein weg zu diesen Bildungen musz vom präfix *ver-* aus erschlossen werden, um auch *verstehen* begreiflich zu finden. Im Got., wo die grundformen des präfixes *fair-* *faur-* *fra-* noch getrennt sind, fehlt das wort. Im ahd. erscheinen, im wesentlichen nur landschaftlich und zeitlich geschieden, *far-* *fer-* *fir-* *for-* *fur-* so dasz z. B. OTFRID *fir-*, NOTKER *fer-*, TATIAN *for-* *fur-* als Normalform des unbetonten Präfixes durchführt [...]. Um so auffälliger wird es dann,

¹ Eine Analyse der Schriftzeichen 理 [lǐ] und 解 [jiě] deckt die Zweideutigkeit des Ausdruckes auf, welche die zwei vorgeschlagene Auslegungen des Wortes *lǐjiě* zulässt. Das Schriftzeichen 理 (welches wir primär als Vernunft übersetzten) gliedert sich in 王 [wáng, wàng, yù: Gewalthaber bzw. König, Kaiser] und in 里 [lǐ: Dorf]. Zusammengefasst: Herr des Landes. Das Schriftzeichen 解 (welches wir primär als lösen übersetzten) ist ein assoziatives Kompositum: mit dem Messer [刀: dāo] das Horn [角: jiǎo, jué, gǔ, lù] vom Ochsen [牛: niú] trennen.

wenn diese regel an bestimmter stelle (unter mehr als 250 fällen 1 mal) durchbrochen wird wie im TATIAN 89, 6: *bi hiu ni virstantet ir, quare non intellegitis*. Dieses *fir-* aber entspricht got. *fair-* (griech. περι -, lat. *per-*) und würde sich got. *fair-greipan*: κρατειν, *fair-waurkjan*: περιποιεισθαι an die Seite stellen [...]. Bei *fair-greipan* ist auf das deutsche *begreifen* hinzuweisen, das aus derselben Anschauung heraus zum Ausdrucksmittel des abstracten Denkens geworden ist. Auffällig ist die vollere Form der Vorsilbe in einzelnen ahd. Nomina, die in beziehung zum Verbum stehen: *furi-stentida*, *-stentiga* neben *fer-stendida*, *-stentida* [...]; *furi-stantlih* neben *far-stantantlih* in der Benedictinerregel [...]. Dieses *furi-* ist jedenfalls ebenso aus *firi-* hervorgegangen, wie ein ahd. *firiwizzi* (vgl. got. *fair-weitl*) in *furi-wizzi* übergeht [...], im mhd. *vir-witz (e)* neben *vür-witz (e)* steht [...] und im nhd. *für-witz* meist zu *vorwitz* fortgebildet erscheint. Spricht so die lautform nicht gegen die annahme einer *fair-type*, so die semasiologische betrachtung entschieden dafür. Denn als ‚rings um einen Gegenstand stehen, ihn umstehen, in der Gewalt haben, beherrschen‘ reiht sich *verstehen* zwanglos den behandelten Parallelbildungen an.¹

Dieser Analyse gemäß drückt die Etymologie des uns beschäftigenden Wortes das Bild einer umringenden Bewegung aus. Dieses Bild steht nun dem Bild eines Greifens ziemlich nahe, denn *greifen* bedeutet letztendlich *umgreifen*. Obwohl sich auch hier die Vorstellung einer gewissen Besitznahme aufdrängt, kehrt sich »verstehen« – etymologisch betrachtet – von der Idee der ergreifenden Hand ab, denn das deutsche Verb deutet den Gedanken einer *Stellungnahme* bzw. des Erwerbs eines privilegierten *Standpunktes* an, welcher dennoch die «Erschöpfung» des jeweiligen Subjekts durch einen überlegenen *Blick* erlaubt.

Der eben zitierten Analyse nach übte der lateinische Ausdruck *intellegere* einen wichtigen Einfluss – *qua* Archetyp – bei der Bildung des deutschen »verstehen« und vor allem des englischen »understand«. Es rechtfertigt sich demnach, wenn wir uns kurz mit dem lateinischen Ausdruck beschäftigen (im Übrigen wendet die rumänische Sprache eine direkte Ableitung von *intellegere* an, als übliche Übersetzung von »verstehen«: *înțelege*). *Intellegere* entstammt der Zusammensetzung des Präfixes *inter-* und des Stammwortes *legere*. Letztes bedeutet primär *auflesen, sammeln, auswählen* und sekundär *lesen*. Seinerseits bedeutet *inter-* zwischen, unter. Deswegen schlägt der eben zitierten Artikel für *intellegere* die deutsche Übersetzung ‚dazwischen auslesen, unterscheiden‘ vor, welcher wir die Übersetzung ‚dazwischen abholen, auswählen‘ an die Seite stellen können². Etymologisch betrachtet stellt *intellegere* das Bild eines selektiven bzw. überlegten Herausgreifens vor, d. h. das Bild einer Tätigkeit, welche letztendlich eine Modalität des Greifens bildet. Wir

¹ *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. 16 Bde. [in 32 Teilbänden]. Leipzig: S. Hirzel 1854-1960. [Quellenverzeichnis 1971]. Bd. 25 SS. 1665, 1666

² Vgl. WALDE. *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Carl Winter Universitätsverlag. Heidelberg, 1965. ERNOUT, MEILLET. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Klincksieck. Paris, 1979

sollen an dieser Stelle die etymologische Analyse abbrechen und ihre Ergebnisse zusammenfassen. Da es sich oben um eine einleitende Erörterung bzw. um keine philologische Untersuchung handelte, halten wir die dargestellte Sammlung von Fällen für ausreichend¹.

Im Verlauf der in diesem Paragrafen durchgeführten Analyse hat sich ein Bild des Verstehens gestaltet, welches in mehreren Punkten mit den in vorigen Paragrafen herausgehobenen Merkmalen des Phänomens übereinstimmt. *a)* Die Etymologie chinesischen Wortes *lǐjiě* und (in geringerem Maße) lateinischen Ausdruckes *intellegere* verwies auf die Idee, dass Verstehen jeweils mit einer es angehenden Schwierigkeit bzw. Hindernis zu tun hat, welches durch ein auflösendes (*lǐjiě*) oder selektives Vorgehen (*intellegere*) überwunden werden muss. *b)* Übrigens steht letzte Konnotation insbesondere der Hypothese nahe, dass Verstehen einer Puzzle lösenden Tätigkeit ähnelt. *c)* Diejenige des Verstehens bildet irgendwie eine umgebende Bewegung. Dieses Bild drängte sich bei der Betrachtung größten Teils der analysierten Wörter auf. Verschiedene Nuance dessen wurden allerdings in verschiedenen Sprachen identifiziert, welche jeweils sozusagen verschiedene Grade der Gewalt kundgaben: Im Fällen lateinischen *comprehendere* und russischen *ponimati* sprach die Etymologie von einer greifenden bzw. umgreifenden Bewegung. Das Bild der umschließenden bzw. in Besitz nehmenden Hand lässt sich mit einer solchen Bewegung verknüpfen. Deutsches »*verstehen*« deutete die Idee an, dass sich man beim Verstehen irgendwo positioniert bzw. einen bestimmten *Standpunkt* annimmt, von dem aus einen gewissen Bezirk überblickt wird². Ungarisches *megért* bot uns etymologisch die Figur der Hand an, welche sondiert bzw. sich irgendwohin vortastet. Im Dunkel muss man beispielsweise betastend einen Gegenstand oder ein Gesicht umgeben, um sie kennenzulernen bzw. wieder zu erkennen. *d)* Verstehen leistet einen gewissen Erwerb als Ergebnis. Dies lässt sich aus irgendwelchen der eben erwähnten Fällen herleiten. Etwas umgreifen oder überblicken heißt,

¹ Der etymologische Ansatz hat von uns verlangt, uns oft auf lateinische Ausdrücke zu beziehen. Es ist also vielleicht nicht ganz unpassend (auch wenn nicht unbedingt erforderlich), einige Wörter dem alten Griechischen zu widmen. *Manthanein* [μανθάνειν] bedeutet ursprünglich »lernen« im Sinne von »praktisch bzw. durch Erfahrung lernen« und »lernen, etwas zu tun«. In seinem *Dictionnaire Etymologique De La Langue Grecque* (Klincksieck, Paris 1968) der Philologe Pierre Chantraine bringt *manthanein* mit dem Stamm *μαθ* in Zusammenhang. Zum Beispiel *amathes* [αμαθης] – daher deutsches »Amateur« (*a-* = *un-*): Ignorant, Idiot, der nicht weiß, wie sich zu führen, bzw. zu benehmen (S. 664). Anhand dieses Vergleiches darf man nun behaupten, dass als Ergebnis *manthanein* eine gewisse Beherrschung bedeutet, und als Prozess es auf einen Erwerb hinweist. Verstehen ist die Aneignung (durch Lernen) einer Vorgehensweise.

² VerSTEHEN. Man steht auf einem Terrain. Und ein Terrain bzw. ein bestimmter Bezirk lässt sich nicht buchstäblich greifen, sondern bestenfalls überblicken.

das Umgegriffene und das Überblickte beherrscht zu haben bzw. es irgendwie in Besitz genommen zu haben. e) Verstehen bedeutet Können. Dieser Satz fasst gewissermaßen die zwei vorigen Vorstellungen zusammen. Verstehen heißt, einerseits, dem zu verstehenden Etwas *gegenüber* über Ressourcen zu verfügen, nämlich, es greifen (*comprehendere, ponimati*), lösen (*lǐjiě*), selektieren (*intellegere*), überblicken (*verstehen*), *können*¹. (Der Vergleich des Verstehens mit einem Vermögen scheint in diesem Zusammenhang völlig angemessen zu sein). Andererseits heißt Verstehen Einholung eines neuen Könnens, oder präziser gesagt: Erwerb eines gewissen Rechts über das Verstandene. Wenn ich etwas verstanden habe, kann ich bzw. darf ich über dieses Etwas verfügen. Außer den Wörtern, welche etymologisch das Bild eines Greifens und demnach die Idee eines ‚in Besitz nehmen‘ andeuten, wird dieser Gedanke besonders bei der oben vorgeschlagenen Interpretation der Etymologie chinesischen *lǐjiě* deutlich, nämlich ‚Durch Auflösung regieren‘. Wenn man nun die zwei erwähnten Aspekte des Könnens zusammenbringt, lässt sich das uns beschäftigende Phänomen folgendermaßen bestimmen: Verstehen ist das Können einer Ausweitung des eigenen Könnens². Diese Art Definition des Verstehens ist übrigens völlig mit dem ökonomischen Prinzip vereinbar, welches die am Anfang festgesetzte Arbeitshypothese zur Erklärung der Ursprung unseres Untersuchungsgegenstandes aufstellte.

Folgender Paragraf wird sich aber mit diesem Problem – nämlich dasjenige einer Bilanz einer vorphilosophischen Betrachtung zum Phänomen des Verstehens – ausführlich beschäftigen, denn es ist nun so weit, die Haltbarkeit der Arbeitshypothese zu evaluieren, welche als Vertreterin der vorphilosophischen Auslegung unseres Untersuchungsgegenstandes fungieren soll. Andernfalls läuft unsere einleitende Analyse die Gefahr, in die Zerstreuung zu geraten. Weder Leser noch Verfasser verfügen leider über alle Zeit der Welt.

5. *Das Ergebnis dieses Abschnitts: Bestätigungen und Abweichungen von der Arbeitshypothese*

Wiederholen wir die Absicht, welche die einleitende Betrachtung dieser ersten Abschnitt verfolgte. Allgemein handelt es sich um eine mögliche Anregung zur Wiederaufnahme einer Reflexion über das Phänomen des Verstehens. Da diese Anregung philosophischen

¹ Vgl. auch tschechisches *rozumět* (S. xxx Fußnote xxx), wobei »verstehen« am deutlichsten *Können* bedeutet.

² Etwa monoton ausgedrückt: Verstehen ist das Vermögen, vermöge dessen ich mehr vermögen mag.

Charakters ist, ist ihr nicht erlaubt, sich auf die vermeinte Dringlichkeit eines Problems zu berufen, welches als Kern das Phänomen des Verstehens vorgeblich darstellt. Die Gestalt, welche in philosophischem Kontext ein Problem annimmt, ist diejenige des Problematisierens eines Etwas, welches mittels einer Diskussion stattfindet. Zur Benennung dieses Prozesses wurde der Ausdruck *Problematisierung* angewendet. Es erhob sich die methodologische Frage, wie eine Problematisierung des Verstehens einsetzen sollte. In Hinblick auf diese Schwierigkeit wurde gleichsam postuliert, dass dieses Phänomen den Menschen primär qua Exoteriker angeht, und dass es demnach außer und schon vor der philosophischen Reflexion ausgelegt wird. Demnach beschlossen wir, einen Ansatz zu vermeiden, welcher das Verstehen von Anfang an als philosophische Angelegenheit schlechthin behandelt. Es sollte also eine mehr oder weniger ausreichende Charakterisierung der vorphilosophischen Auslegung des uns beschäftigenden Phänomens versucht werden. Zur Durchführung dieser Aufgabe bedürften wir dennoch eines methodologischen Leitfadens. Eine obgleich beliebige, sowieso vernünftige Arbeitshypothese wurde formuliert, welche nach einer Erklärung des Verstehens suchte und nachträglich einen Falsifikationsversuch unterworfen werden musste. Diese Hypothese hat so als Bezugspunkt der weiteren Analysen fungiert. Zuerst wurden irgendwelche Merkmale des Verstehens herausgehoben, welche dessen alltägliche Auslegung – die wir aus dem Bereich der populären Sprichwörter abgesonderten – ihm zuschreibt. Zweitens identifizierten wir die Konnotationen, welche an der Etymologie einer gewissen Gruppe von das Phänomen des Verstehens bezeichnenden Wörtern abgelesen werden kann. Auf diese Weise wurde eine geschichtliche Dimension der vorphilosophischen Auslegung unseres Betrachtungsgegenstandes in die Untersuchung eingegliedert. Wie soll nun das positive Ergebnis dieser Erörterungen zusammengefasst werden?

Die anfangs formulierte Arbeitshypothese versuchte eine Erklärung des Phänomens des Verstehens, welche sich implizit von einer «elementaren» Vorstellung inspirieren ließ: diejenige nämlich der Reaktion eines Körpers (oder einfach eines Partikels) auf die Begegnung mit einem gewissen Sachverhalt. Das Ergebnis der diesem Paradigma gemäß durchgeführten Beschreibung kann in fünf Punkten zusammengefasst werden. Als Nächstes stellen wir diesen fünf Punkten die jeweils ihnen betreffende Leistung der vorläufigen Forschung nach der vorphilosophischen Auslegung des Verstehens gegenüber.

(i) *Verstehen wird von der Begegnung einer spontanen Bewegung des Geistes mit einem deren freie Fortsetzung beeinträchtigenden Hindernis angefordert. Anders gesagt: Verstehen entspringt dieser Begegnung.* Sowohl die Betrachtung zur durchschnittlichen Auslegung des Phänomens als auch diejenige um die Etymologie der das Verstehen bezeichnenden Wörter ergaben Vorstellungen, welche weitgehend mit dieser Vermutung übereinstimmen. Beide Ansätze sprachen von einer Gelegenheit, welche aus dem Rahmen des »von selbst laufend« fällt. Verstehen bezieht sich wesentlich auf Außerordentliches im Sinne des Schwierigen d. h., auf etwas noch nicht beherrschtes, was dennoch zu beherrschen ist. Überdies identifizierte die Alltäglichkeit das »etwas nicht verstehen können / verstanden haben« mit der Möglichkeit, gewisser Schäden zum Opfer fallen.

(ii) *Verstehen bedeutet: Verweilen des Geistes beim Hindernis, um dieses zu überwinden.* Die Beschreibungen riefen keineswegs die Vorstellung einer Ablenkung oder Flucht vor der Schwierigkeit hervor. Beide Ansätze hoben wieder und wieder das Bild eines beim Verstehen mehr oder weniger direkten Angriffes auf dasjenige, was jeweils zu verstehen ist.

(iii) *Das Hindernis des Denkens ähnelt einem zu lösenden Puzzle, dessen Wiederherstellung dem Denken freies Geleit durch das bisher unwegsames Hindernis zusichert. Verstehen heißt demnach Puzzeln.* Die alltägliche Auslegung des Phänomens äußerte sich nicht zum «inneren» Vorgehen des Verstehens. Die etymologische Analyse deutete aber an, dass beim Verstehen ein gewisses Lösen (vgl. chinesisches *lǐjiě*) und Selektieren (vgl. lateinisches *intellegere*) stattfindet.

(iv) *Verstehen im Sinne vom Verstandenhaben ermöglicht einen Erwerb: Das «Hindernis» (es ist nun kein Hindernis mehr) wird dauerhaft beherrscht und ergänzt nun das Repertoire der eigenen Gewohnheiten.* Diese Vermutung wurde reichlich von den Beschreibungen bestätigt. Häufig wird Verstehen alltäglich im Sinne des »schon einmal verstanden« gemeint und dies heißt, im Sinne desjenigen, was mir seitdem irgendwie gehört. Die etymologischen Konnotationen der Wörter, welche auf andere Sprache »verstehen« übersetzen, suggerierten andererseits meistens, dass die Wirkung des Verstehens eine gewisse Besitznahme des Verstandenen voraussetzt.

(v) *Diejenige des Verstehens bildet eine Art Reaktion, deren Ursprung vornehmlich anhand eines ökonomischen Prinzips erläutert werden kann. Verstehen kürzt bzw. vereinfacht. Es*

optimiert auf diese Weise den Gebrauch der geistigen Ressourcen, was sich seinerseits in eine Steigerung der Lebensmöglichkeiten (bzw. Lebenskraft) auswirkt. Mehrmals haben die Beschreibungen der vorphilosophischen Auslegung des Verstehens dieses Phänomen in Verbindung mit dem Bild eines Könnens gebracht. Sowohl die etymologische Analyse als auch die Beschreibung des durchschnittlichen Gebrauchs seines Ausdrucks haben das Phänomen als ein Können charakterisiert, das Können nämlich ein Können zu begründen. Diese Art Rekursivität, welche an diejenige der Arbeit erinnert, lässt sich sehr günstig durch ein ökonomisches Prinzip erklären.

Im Großen und Ganzen hat die Arbeitshypothese die Probe eines gewissen Falzifikationsversuches bestanden. Auch wenn wir nun sie als Ausdruck der vorphilosophischen Auslegung des Phänomens des Verstehens annehmen dürfen, sollen wir dennoch nicht eine knappe Wiederholung der Anomalien d. h. die in Bezug auf die Hypothese regelwidrigen Auslegungen des Verstehens auslassen, von denen die Beschreibung an gewissen Stellen kundgab. Verstehen erwies sich vereinzelt bei der Betrachtung zum alltäglichen Gebrauch des Ausdruckes als eine Aktivität, welche primär nicht um des Erwerbs eines Könnens willen durchgeführt wird, sondern wegen einer Forderung nach Gerechtigkeit. Anschließend schien auch das Phänomen als eine etwa unerwünschte Angelegenheit d. h., negativ bewertet, denn mit einer schädlichen Erfahrung im Zusammenhang gebracht. Die etymologische Analyse der das Phänomen bezeichnenden Ausdrücke hob gelegentlich das Bild einer *prima facie* uninteressierten Tätigkeit (vgl. ungarisches *mégert* und lateinisches *intendere*) hervor, auch wenn unsere Interpretation dann versuchte, die unbestimmte etymologische Konnotationen der Arbeitshypothese anzupassen. Diese regelwidrigen Auslegungen unseres Untersuchungsgegenstandes werden im Verlauf der philosophischen Diskussion um das Phänomen des Verstehens wieder auftauchen und sollen demnach im Gedächtnis behaltet werden. Mit dieser Bemerkung erklären wir den ersten Abschnitt der vorliegenden Arbeit für abgeschlossen.

Zweiter Abschnitt

Erörterung zur philosophischen Auslegung des Phänomens des Verstehens am Leitfaden der hermeneutischen Untersuchung Hans-Georg Gadammers

1. *Methodologische Vorbetrachtungen: (i) Die Unterscheidung philosophisch-vorphilosophisch. (ii) Der Ansatz des vorliegenden Abschnitts. (iii) Die Analyse des Verstehens in Wahrheit und Methode.*

Im Moment verfügen wir über eine Beschreibung bzw. Erklärung des Phänomens des Verstehens, deren provisorische Gültigkeit auf einer akzeptablen Übereinstimmung mit der vorphilosophischen Auslegung des Phänomens beruht. Methodologisch soll dies bedeuten, dass – unterwegs nach einer Problematisierung des Subjekts »Verstehen« – wir über eine mehr oder minder abgegrenzte Figur des uns beschäftigenden Phänomens verfügen, welche uns als Bezugspunkt zur Analyse dessen philosophische Auslegung dienen wird. Anders gesagt: An die Diskussion der philosophischen Auslegung des Verstehens werden wir anhand einer Art Kanons herangehen, der eine Schätzung ermöglichen soll, inwiefern sich eine philosophische Lehre des Verstehens von der vorphilosophischen Auslegung dieses Phänomens verschiebt bzw. abweicht. Nicht nur macht die Aufgabe der Aufdeckung eines möglichen Kontrapunktes zwei voneinander abweichender Auslegungen eines Phänomens unumgänglichen Teil dessen Problematisierung aus. Auch bietet sie (die Aufgabe) einen Leitfaden zur Charakterisierung des noch nicht abgegrenzten Gliedes der Beziehung an. Bevor man aber zur Sache kommt, erlauben wir uns eine methodologische Ergänzung, welche eine mögliche Zweideutigkeit des hier angenommenen Ansatzes auflösen soll.

(i) Bisher war ständig die Rede von «philosophischen» und «vorphilosophischen» Angelegenheiten. Diese Adjektiven wurden meistens jeweils im Sinne des «Esoterischen» – desjenigen nämlich, was einer bestimmten historischen philosophischen Lehre angehört –

und des «Exoterischen» – desjenigen, welches irgendwie außerhalb des historischen Kreises der Philosophie steht – gemeint. Der Leser kann sich dennoch fragen, ob die Argumentation erschlichen seine Zustimmung einzuholen versuchte, nämlich durch eine schlichte (und etwa betrügerische) Verschiebung jenes spezifischen Gebrauchs beider Ausdrücke. Da »vorphilosophisch« oft mit demjenigen identifiziert wird, was dem *common sense* angehört, versuchte die Argumentation also nicht – könnte man einwenden –, die aufgesetzte »vorphilosophische« Beschreibung des untersuchten Phänomens als die Auslegung des *common sense* auszugeben, auch wenn auf dem Niveau des *common sense* eine solche vielschichtige Beschreibung, wie diejenige der Arbeitshypothese, eigentlich unauffindbar ist? Anders gesagt: Handelte es sich nicht vom Anfang an um eine philosophische Interpretation des Phänomens des Verstehens, welche strategisch (oder auch naiv) als vorphilosophisch bezeichnet und gestellt wurde? Diesem Einwand gemäß folgt die hier versuchte Problematisierung des Verstehens keine eigentliche Progression und im Folgenden werden eigentlich zwei philosophische Auslegungen des Verstehens im Zusammenhang gebracht – nämlich eine, deren philosophische Voraussetzungen nicht zugegeben werden, und andere, deren philosophische Status und Ansprüche ausdrücklich erkannt werden.

Den bisher angenommenen Gebrauch von »philosophisch« und »vorphilosophisch« beiseitelassend erwidern wir nun auf den Einwand folgendermaßen: Auch wenn wir zugeben, dass die Identifizierung des Philosophischen mit dem Esoterischen gewissermaßen vereinfachend und tendenziös ist, können wir dennoch dem Argument des Einwandes nicht zustimmen. Was z. B. eine philosophische von einer vorphilosophischen Erklärung unterscheidet, besteht keineswegs darin, dass die erstere komplexere, gewitztere, geistreichere als die letztere ist. »Philosophisch« will nicht »schlau« gegenüber einem »unschuldig« oder »naiv« des Vorphilosophischen sagen. Das Wesentliche eines philosophischen Erklärungsversuches besteht m. E. darin, dass sich dieser soweit wie möglich methodologisch bearbeitet d. h. sich sozusagen im Rahmen des Möglichen systematisiert, und dies weder um schlauer zu werden, noch um sich argumentativ zu panzern (bzw. etwa unbestreitbar zu werden), sondern weil man in diesem Falle *sich zur ernststen Diskussion um das zu erklärende Phänomen irgendwie verpflichtet hat*. Ein vorphilosophischer Erklärungsversuch findet demzufolge vor einer solchen Verpflichtung statt. Dieser trägt gleichsam das Zeichen des Anekdotischen bzw. Gelegentlichen. Nichts spricht aber weder gegen die

Eventualität, dass eine Anekdote ziemlich komplex sei, noch gegen die Möglichkeit, dass sie etwas Wahres und Wertvolles enthalte.

Wenn die anfangs vorgeschlagene und später bestätigte Arbeitshypothese im Moment eine gewisse vorphilosophische Auslegung vertritt, will dies natürlich nicht sagen, dass sie schlicht oder naiv sei (sie artikuliert wohl verschiedene Betrachtungsstufen des sie interessierenden Gegenstands), sondern vielmehr, dass sie – so wie die nachfolgende Analyse gezeigt hat – anekdotische Auslegungen des Phänomens des Verstehens artikuliert. Diese Auslegungen stammten nun doch aus dem Bereich des *common sense*. Und es ist also die zu vermutende Autorität dieser Instanz, worauf die vorläufige Gültigkeit der Erklärung eben beruht, welche die Hypothese bildet. Mit dieser Bemerkung wird die methodologische Unterbrechung der Diskussion für abgeschlossen erklärt.

(ii) Wir schicken uns an, in diesem Abschnitt eine Erörterung zur philosophischen Auslegung des Phänomens des Verstehens durchzuführen. Gegeben aber, dass es keineswegs so etwas wie *die* philosophische Auslegung dieses Phänomens gibt, wie soll nun den Zugang einer solchen Diskussion verschaffen werden? Wir schlagen als Vorgehen vor, die im Verlauf dieses Abschnitts durchzuführenden Betrachtungen zur Reflexion Hans-Georg Gadammers über das uns interessierende Phänomen herum zu strukturieren. Der deutsche Denker hat nicht nur einen wichtigen Teil seines intellektuellen Lebens der Frage nach dem Sinn des Verstehens gewidmet. Sein Werk hat einen nachhaltigen Einfluss auf das akademische Selbstverständnis ausgeübt, in Bezug nämlich auf dasjenige, was die Aufgabe der sogenannten Geisteswissenschaften betrifft: das Verständnis der Überlieferung (dies vor allem in akademischen Kontexten, welche sich mit einer etwa kontinentalen Tradition des Denkens identifizieren)¹. Obwohl diese Bemerkungen noch keine befriedigende Rechtfertigung des eben formulierten Vorschlages bilden, soll der Verlauf der folgenden Erörterungen selber eine Legitimation der Annahme dieses Ansatzes mit sich bringen.

¹ Ich erhielt persönlich eine philosophische Ausbildung phänomenologischer Prägung, welche an das Studium der philosophischen Tradition meistens hermeneutisch heranging. Es war anfangs die Frage nach dem Sinne dieser akademischen Art und Weise, welche mir zum Studium der Philosophie Gadammers geführt hat. Der Ansatz der vorliegenden Arbeit geht also auf eine Diskussion zurück, mit dem methodologischen Selbstverständnis der akademischen Tradition, zur welchen ich angehöre, und demnach mit dem Autor, welcher die Hermeneutik philosophisch rehabilitiert hat.

(iii) Im Folgenden beziehen wir uns vornehmlich auf das Hauptwerk Hans-Georg Gadamer's *Wahrheit und Methode* (welches wir mit der Abkürzung *WuM* bezeichnen)¹. Die Fragestellung seines Werks charakterisierend erläutert der Autor, dass, was das Phänomen des Verstehens betrifft, „Mein eigentlicher Anspruch [...] ein Philosophischer [ist]: Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage“². Diese eher dunkle Formulierung wird aber gleich ergänzt. Die Untersuchung, welche *WuM* bildet, stellt eine bestimmte Frage, welche als Leitfaden der Erörterung fungiert:

Sie stellt sie überhaupt nicht nur an die Wissenschaft und ihre Erfahrungsweisen – sie stellt sie an das Ganze der menschlichen Welterfahrung und Lebenspraxis. Sie fragt, um es kantisch auszudrücken: Wie ist Verstehen möglich? Das ist eine Frage, die allem verstehenden Verhalten der Subjektivität, auch dem methodischen der verstehenden Wissenschaften, ihren Normen und Regeln, schon vorausliegt.³

Der kantische Topos der *Möglichkeitsbedingung* bezeichnet also die in *WuM* angenommene Herangehensweise an das Phänomen des Verstehens⁴. Eine Bedingung der Möglichkeit des Verstehens wäre eben dasjenige, was – die oben zitierte Passage modifizierend – über unser Verstehen-wollen und faktisches Verstehen hinaus mit uns geschieht. Wenn nun die Möglichkeitsbedingungen des Verstehens im Verlauf der Untersuchung aufgedeckt werden, „so werden damit nicht etwa den Wissenschaften oder der Praxis des Lebens Vorschriften gemacht, sondern es wird versucht, ein falsches Denken über das, was sie sind, zu berichtigen“⁵. Von dieser letzten Passage ist nun das Wort »sind« zu betonen. Die Möglichkeitsbedingungen, nach denen in *WuM* gesucht wird, sind nicht etwa erkenntnistheoretischer Natur im kantischen Sinne, sondern eher ontologischer Natur im heideggerschen Sinne. Der allgemeine Ansatz von *WuM* entspringt einer Angabe des Ontologen: „Heideggers temporale Analytik des menschlichen Daseins hat, meine ich, überzeugend gezeigt, daß Verstehen nicht eine unter den Verhaltensweisen des Subjektes, sondern die Seinsweise des Da-

¹ Wir halten uns damit an die allgemeine Meinung, welche Jean Grondin bestätigt, dass *Wahrheit und Methode* „répresente la voie d'accès privilégiée à la pensée de Gadamer“ (Grondin 1999, S. 29)

² Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1993. S. 438

³ A. a. O., SS. 439, 440

⁴ Vgl. auch Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1990. SS. 300 und 476

⁵ A. a. O., S. 3

seins selber ist“¹. Zusammenfassend: In WuM geht es hauptsächlich um eine Untersuchung der (ontologischen) Möglichkeitsbedingungen des Phänomens des Verstehens. Dieser noch nicht durchsichtige Satz beschreibt also den allgemeinen methodologischen Rahmen des gadamerschen Ansatzes. Weiter unten werden wir uns mit einer behutsameren Betrachtung zu diesem methodologischen Aspekt der Forschung Gadamer beschäftigen müssen. Im Moment aber halten wir diese Bemerkung für eine einleitende Angabe.

Zur Darstellung der Hauptmerkmale der gadamerschen Behandlung des Phänomens des Verstehens verfolgen wir nun den Leitfaden, welche uns die sogenannte vorphilosophische Erklärung unseres Untersuchungsgegenstandes anbietet (im Folgenden machen wir zu deren Bezeichnung Gebrauch der Abkürzung vE). Wie im vorherigen Paragraphen bemerkt wurde, weist die vE einen anekdotischen Charakter auf, was nun mit sich bringt, dass sie eines bearbeiteten methodologischen Ansatzes entbehrt, welcher eventuell mit dem Ansatz Gadamer in Konflikt geraten könnte. Oft scheitern Vergleichsversuche verschiedener Erklärungen eines Phänomens eben deshalb, weil ihre methodologische Ansätze ungleichartiger Natur sind. Das Vorhaben ist also zulässig, die Darstellung der gadamerschen Reflexion nach dem Leitfaden der vE zu richten. Die zu beantwortende Frage lautet: Mit welchen Aspekten der vE stimmt die gadamersche Analyse des Verstehens überein und mit welchen Aspekten der ersteren tritt die letztere in Konflikt? Den jeweiligen Grund der Übereinstimmungen und Abweichungen soll bei der Beantwortung geleistet werden. Wir nehmen zuerst das zweite Glied der Frage in Angriff.

2. *Die These Gadamer der sprachlichen Natur des Verstehens als Gegensatz zur Gleichsetzung verstehen-puzzeln.*

Schon nach der anfänglichen Abfassung der vE wurde das Bedenken formuliert, ob die Figur des Puzzles zur Beschreibung des Hindernisses bzw. der Aufgabe, an welche das Denken beim Verstehen stößt, überhaupt angemessen ist. Das Bild des Puzzles – sagten wir – erlaubt die Vorstellung der Begegnung des Denkens mit einem gewissen *Sachverhalt*, welcher zu lösen bzw. aufzulösen ist. Wird aber diese Vorstellung dem Falle gerecht – fragten wir uns dann –, bei welchem sich es primär um das Verstehen eines Jemanden und nicht eines Etwas handelt? Soll jede mögliche Aufgabe des Denkens beim Verstehen nach dem

¹ Gadamer, 1993. S. 440

Paradigma des zu lösenden Sachverhaltes modelliert werden? Gadamer hätte mit Sicherheit diese Frage verneint. Seine Auslegung des Phänomens steht im Widerstand zu jenen Beschreibungen, welche das eventuelle Geschehnis des Verstehens mit der Gelegenheit identifizieren, etwas zu puzzeln. Denn solche Beschreibungen stellen den Verstehenden einem stummen und starren Etwas gegenüber, in Bezug auf es u. a. die Geschichte dessen Entstehung oder die innere logische Struktur zu berechnen gilt¹. Verstehen im Sinne vom Verstandhaben würde sich nicht so sehr aus einer besonderen Beachtung ergeben, welche man demjenigen schenken soll, was zu verstehen ist. Die Aufmerksamkeit wird vielmehr auf die Berechnungsfähigkeit gelenkt, welche das Puzzle lösen bzw. auflösen kann. (Aus diesem Akzent lässt sich nun das Interesse an der Methodik ableiten: Die Effizienz einer solchen beim Verstehen stattfindenden Berechnung hängt nur nebensächlich von sozusagen dem Anerkennungsgrad ab, welcher dasjenige findet, was zu verstehen ist. Zur Wirksamkeit des Verstehens wären die Sorgfalt und Sauberkeit viel entscheidender, mit welcher die jeweiligen Berechnungsfähigkeiten bearbeitet werden. Wir sollen das Problem der Methode später behandeln)

Wir möchten jetzt die Intuition, auf welche sich die Kritik Gadammers an diesem Ansatz stützt, durch ein Beispiel belegen. Zuerst bringen wir Folgendes in Erinnerung: Die vE unterschied zwischen drei Hauptgestalten, welche die Puzzles des Denkens annehmen könnten². Dieser drei Puzzleformen entsprechen nun drei Verfahren, welche jeweils einer Lösung des Puzzles fähig sind.

- (i) Das Vorgehen, welches versucht, einzusehen, wie ein Phänomen zustande gekommen ist, d. h. welches die Geschichte dessen (physischen, biologischen, historischen, psychischen, usw.) Entstehung einsehen will.
- (ii) Das Vorgehen, welches eine Einsicht in die innere Struktur bzw. Zusammenhang eines Sachverhaltes beabsichtigt.
- (iii) Das quasi therapeutische Vorgehen, welches eine Befreiung von der Verzauberung eines unrichtig gestellten Problems und dessen Trübung beabsichtigt.

¹ In Bezug auf eine dieser Formen methodologischen Selbstverständnisses im Bereich der Geisteswissenschaften meint Gadamer: „Die stillschweigende Voraussetzung der historischen Methode ist daher, daß erst dann etwas in seiner bleibenden Bedeutung objektiv erkennbar wird, wenn es einem abgeschlossenen Zusammenhang gehört. Mit anderen Worten: wenn es tot genug ist, um nur noch historisch zu interessieren“ (Gadamer, 1990. S. 303).

² Vgl. oben, S. 16

Stellen wir uns nun folgende Situation vor: Ein Gespräch findet zwischen vier Gesprächspartner (α , β , γ , δ) statt. (α) will das Problem der Verantwortung zur Sprache bringen und darum versucht er, seinen Partnern zu erklären, warum er (ernsthaft) dieses Phänomen für wichtig hält. Nach seinem Erklärungsversuch stellt (α) den anderen die Frage, ob sie ihn verstanden haben. (β) antwortet der Erste, dass er ihn sehr gut verstanden hat. (β) behauptet nun ferner, dass die Äußerungen von (α) verständlich werden, sobald man auf die psychologische Geschichte und Beschaffenheit seiner Person achtet (nehmen wir an, dass (β) der Psychologe von (α) ist): Irgendwelche psychologische Lasten führen ihn dazu, sich eine solche Meinung zu bilden. (β) könnte aber auch die Gesprächspartner darüber aufgeklärt haben (es würde sich nun um etwa den Biografen von (α) handeln), dass die Meinung von (α) verständlich wird, sobald man auf seine persönliche Geschichte achtet und man z. B. bemerkt, dass, u. a., er eine konservative Ausbildung erhielt, und dass er in einem religiösen Milieu erzogen wurde. (γ) antwortet seinerseits, dass er auch (α) – obwohl er seine psychologische und persönliche Geschichte nicht kennt – sehr gut verstanden hat, aber weil der innere logische Zusammenhang seiner Argumenten meistens einsehbar (und logisch verbindend) ist. (γ) spricht weiter über die Klauseln, die Art von Syllogismen welche verwendet wurden, und wie manchmal die Kohärenz irgendwelche argumentative Sprünge nicht so leicht zu verstehen ist. Schließlich tritt (δ) dazwischen und behauptet, zu denken, dass er (α) *wirklich* verstanden hat. (δ) klärt (α) darüber auf, dass das Problematische, welches er in Bezug auf die Verantwortung zu erläutern versuchte, das Ergebnis eines sprachlichen Scheins war. (α) wäre von einem außergewöhnlichen und eher irreführenden Gebrauch der Wörter zur Formulierung seiner Bemerkungen geführt worden. Dies heißt – meint (δ) –, dass eine nähere Betrachtung zur sogenannten Grammatik der Sätze seiner Äußerung das vermeintliche Problem auflösen kann.

Zuerst bestürzt und dann wegen des Eindrucks verlegen, etwa zum Gespött geworden zu sein, versucht (α) vom Thema abzulenken, und erwähnt, dass Regen am Abend vorher gesagt wurde.

Ehrlich gesagt handelte sich es beim Beispiel um kein Gespräch im eigentlichen Sinne des Wortes. Die Personen (β), (γ) und (δ) haben sich jeweils vom Gespräch zurückgezogen, und von einer durch dieses Verhalten gewonnenen Absonderung haben sie jeweils die Meinung von (α) gleichsam berechnet. Die Gültigkeitsansprüche, welche (α) an seine Äuße-

rung stillschweigend anknüpfte, wurden auf diese Weise schlechthin umgegangen, und wenn er anfänglich eine ausdrückliche Problematisierung des Phänomens der Verantwortung als eine Art Herausforderung zur nachträglichen Diskussion meinte, war dieser Anspruch am ende des «Gesprächs» lächerlich geworden. Stellen wir uns nun vor, dass (α) dieser Klage gegen seine Gesprächspartner erhebt. Diese könnten ihrerseits sich folgendermaßen gegen die Klage verteidigen: Der Ansatz des Gesprächs war, dass (β), (γ) und (δ) jeweils eine ernste Evaluierung des von (α) Gesagten durchführen sollten, anders gesagt, dass sie angestrengt (d. h. kritisch) die Bemerkungen von (α) zu verstehen suchen sollten. Nun, nur weil (β), (γ) und (δ) diesen Ansatz sehr ernsthaft annahmen, haben sie nicht darauf beachtet, wie sich (α) von ihnen wünschte, verstanden zu werden. Präziser gesagt: Sie haben diese Ansprüche *qua* eine an sie gerichtete Herausforderung außer Acht gelassen. *Qua* ein zu beachtender Bestandteil ihrer jeweiligen Berechnungen haben sie diese Ansprüche wohl berücksichtigt. Warum? Weil die Interpellation *qua* Interpellation – d. h. die Tatsache, dass sie von (α) angesprochen wurden – beim eigentlichen Verstehen des von (α) Gesagten etwa in Analogie mit den so genannten sekundären Eigenschaften des physisch analysierten Gegenstandes (Geruch, Farbe, usw.) zu setzen ist: Obwohl Geruch und Farbe eventuell physisch erklärt werden können, gehören sie nicht zur physischen Analyse selbst: Ihnen gegenüber ist diese in sich selbst indifferent. (β), (γ) und (δ) argumentieren, dass ernstes bzw. kritisches Verstehen nur bedeuten kann: sich auf eine einmal bearbeitete, durchgedachte und siegreich durchgeführte Erfahrung (welche, aufgrund ihres Erfolges, als Vorbild des Verfahrens fixiert wurde) zu berufen, um den vorliegenden problematischen Fall unzweideutig zu verstehen bzw. lösen. Die Berufung auf diese sozusagen richterliche Instanz setzt nun voraus, dass sich derjenige, der zu verstehen sucht, von dem zu verstehenden Fall zurückzieht bzw. absondert, denn man darf nicht zugleich Richter und Partei sein, wenn man überhaupt nach Unparteilichkeit strebt: *Iniquum est aliquem rei sui esse iudicem*. Da ‚ein Gespräch führen‘ eigentlich ‚mit jemandem ein Gespräch *anknüpfen*‘ heißt, erklärten wir, dass beim Beispiel es um kein eigentliches Gespräch handelte: (β), (γ) und (δ) war (wir verstehen es jetzt) methodisch untersagt, *persönlich* an das Gespräch anzuknüpfen, d. h. sich in den «Personverhalt», welcher ein Gespräch bildet, gleichsam zu ergeben. Sie mussten, da ernstes Verstehen das Anliegen war, die Äußerungen von (α) als einen zu lösenden *Sachverhalt* behandeln. Sie mussten, kurz und gut, *puzzeln*.

Unsere Absicht war, mittels dieses Beispiels die Intuition zu verdeutlichen, auf welche sich m. E. die Besinnung Gadamer stützt. Aber welche war eigentlich die Intuition? Sie war nämlich, dass trotz des Rechtverfügungsversuchs von (β), (γ) und (δ) in uns der Eindruck verharret, dass (α) bzw. seine Betrachtungen zum Phänomen der Verantwortung *nicht verstanden wurden*. Damit führt man nicht die Vermutung ein, dass die Analyse von (β), (γ) und (δ) unrichtig bzw. nicht treffend gewesen seien. Die Frage nach der Richtigkeit ihrer jeweiligen Analyse wird kaum bei der Intuition erhoben, welcher der eben erwähnte Eindruck entspringt. Es ist vielmehr der Fall, als ob das Verhalten von (β), (γ) und (δ) eine stillschweigende Vorschrift verletzt hätte; eine Verletzung, in Bezug auf welche es ungenau zu behaupten wäre, dass sie ein Missverständnis motiviert: Sie bringt vielmehr das mit sich, was wir ein *Unverständnis* nennen möchten. Zur Bestimmung des dieser Bemerkungen hervorrufenden Gedankens schlagen wir die folgende Formulierung vor: Die Personen (β), (γ) und (δ) wurden im Beispiele der Person (α) bzw. seiner Betrachtungen *nicht gerecht*. Demzufolge könnten wir Verstehen als »*jemandem bzw. etwas gerecht werden*« charakterisieren. (Auch wenn man nirgends in WuM einer solchen Formulierung begegnet, halte ich die wiederholte Anwendung der Redewendung »*jemandem bzw. etwas gerecht werden*« in diesem Werk als Ersatz für den Ausdruck »*verstehen*«, oder besser »*richtig verstehen*«, für keinen bloßen Zufall¹). Man sieht sofort ein, dass es etwa ein *Nonsense* bilden würde, die Frage zu stellen, ob man einem Puzzle gerecht wird, sobald man es gelöst hat. Man berechnet ein Puzzle. Die Berechnung kann sich später als treffend oder unzutreffend erweisen; keineswegs aber als gerecht oder ungerecht. Wir werden später sehen, dass diese Bemerkung nicht zur Unterscheidung zwischen zwei Formen des Verstehens führen soll (welche etwa die Unterscheidung Diltheys zwischen *Erklären* und *Verstehen* nachahmen würde), nämlich zwischen Verstehen, welches sich auf einen *Sachverhalt* bezieht, und Verstehen, welches sich auf einen »*Personverhalt*« bezieht. Gadamer versucht, wie oben gezeigt, das Phänomen des Verstehens einheitlich zu betrachten. Seine Leitfrage ist, wie Verstehen *überhaupt* möglich ist. Wir sollen nun aber die Angebrachtheit unseres Beispiels und der daran angeknüpften Bemerkungen textuell belegen.

¹ Vgl. Gadamer, 1990. SS. 13, 14, 31, 44, 49, 81, 98, 103, 104, 105, 107, 125, 131, 170, 205, 254, 270, 281, 290, 327, 331, 361, 407, 408, 422, 433, 438, 443, 445, 460, 461 und 464

Gadamer geht an Phänomen des Verstehens vermöge einer Diskussion mit der historischen Hermeneutik heran. Präziser gesagt: mittels einer Diskussion um das methodologische Bewusstsein einer Disziplin, welche sich mit der Überlieferung bzw. ihrer Auslegung beschäftigt. Im Zusammenhang dieser Erörterung tritt nun die Figur des Gesprächs im Bezug auf das Phänomen des Verstehens auf, zuerst aber als schlichte Explikationsmittel. Sich auf den Fall beziehend, wo sich das historische Verstehen methodologisch (bzw. berechnend) in den historischen Horizont desjenigen versetzt, was zu verstehen gilt, meint Gadamer:

Es ist *genauso* wie im Gespräch, das wir mit jemandem nur zu dem Zwecke führen, um ihn kennenzulernen, d. h. um seinen Standort und seinen Horizont zu ermessen. Das ist kein wahres Gespräch, d. h. es wird darin nicht die Verständigung über eine Sache gesucht, sondern alle sachlichen Inhalte des Gespräches sind nur ein Mittel, um den Horizont des anderen kennenzulernen [...]. Das historische Bewußtsein *tut offenbar Ähnliches*, wenn es sich in die Situation der Vergangenheit versetzt und dadurch den richtigen historischen Horizont zu haben beansprucht. So wie im Gespräch der andere, nachdem man seinen Standort und Horizont ermittelt hat, in seinen Meinungen verständlich wird, ohne daß man sich deshalb mit ihm zu verstehen braucht, so wird für den, der historisch denkt, die Überlieferung in ihrem Sinn verständlich, ohne daß man sich doch mit ihr und in ihr versteht.¹

Im Verlauf der Analyse gewinnt der Begriff des Gesprächs allmählich an Relevanz. Wenige Seiten nach der eben zitierten Passage bereut sogar Gadamer – in einer der Ausgabe seiner gesammelten Werke hinzugefügten Fußnote, welche um diesen Begriff geht –, das Gewicht der Untersuchung zu sehr auf die Diskussion mit der historischen Hermeneutik gelegt zu haben und auf diese Weise das am Phänomen des Verstehens Grundsätzliche verschoben zu haben.

Wie vielfach in diesem Zusammenhange bleibt die Erörterung noch zu sehr auf die besondere Lage der historischen Geisteswissenschaften und das ›Sein zum Text‹ beschränkt. *Erst* im dritten Teil erfolgt die *in Wahrheit ständig anvisierte* Ausweitung auf Sprache und Gespräch – und damit die grundsätzliche Fassung von Abstand und Andersheit.²

Die Figur des Gesprächs wird dennoch später, auch wenn es immer noch um das Verstehen der Überlieferung geht, völlig anerkannt; anerkannt nämlich als systematisch zu betrachtende Bedingung einer angemessenen Auslegung des Phänomens des Verstehens

Die hermeneutische Erfahrung hat es mit der *Überlieferung* zu tun. Sie ist es, die zur Erfahrung kommen soll. Überlieferung ist aber nicht einfach ein Geschehen, das man durch Er-

¹ A. a. O., S. 308, unsere Unterstreichung

² A. a. O., S. 317, unsere Unterstreichung

fahrung erkennt und beherrschen lernt, sondern sie ist *Sprache*, d. h., sie spricht von sich aus so wie ein Du. Ein Du ist nicht Gegenstand, sondern verhält sich zu einem.¹

Es ist daher mehr als eine Metapher – es ist eine Erinnerung an das Ursprüngliche, wenn sich die hermeneutische Aufgabe als ein In-das-Gesprächkommen mit dem Text begreift. Daß die Auslegung, die das leistet, sich sprachlich vollzieht, bedeutet nicht eine Versetzung in ein fremdes Medium, sondern im Gegenteil die Wiederherstellung ursprünglicher Sinnkommunikation. Das in literarischer Form Überlieferte wird damit aus der Entfremdung, in der es sich befindet, in die lebendige Gegenwart des Gespräches zurückgeholt, dessen ursprünglicher Vollzug stets Frage und Antwort ist.²

Weiterhin spricht Gadamer von der „Ursprünglichkeit des Gesprächs“ in Hinblick auf die Möglichkeitsbedingungen des Verstehens³.

Gadamer kann also schwerlich mit einem Ansatz übereinstimmen, welcher die Aufgabe des Verstehens primär mit sozusagen der schweigsamen Lösung, bzw. Auflösung eines Puzzles identifiziert. Verstehen geschieht nicht unter der Form der stummen Anwendung eines gewissen Vermögens auf ein ebenfalls stilles (oder zum Schweigen gebrachtes) Puzzle. Gadamers Auffassung nach geschieht Verstehen ausnahmslos unter der Form eines Gesprächs (und dies soll heißen, dass jede mögliche Berechnung bzw. Anwendung eines Vermögens vom Gespräch kommandiert wird). Diese Auffassung beruht nun auf der Idee, welche folgendes Diktum ausdrückt: „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“⁴. Es ist nun „freilich zu betonen, daß die Sprache erst im Gespräch, also in der Ausübung der *Verständigung* ihr eigentliches Sein hat“⁵ Dies hieße, dass das „Zur-Sprache-kommen des Sinns“⁶ die höchste Möglichkeitsbedingung des Verstehens bildet. Zusammenfassend:

Wenn wir das hermeneutische Phänomen [bzw. Verstehen] *nach dem Modell des Gespräches*, das zwischen zwei Personen statthat, zu betrachten suchen, so besteht die leitende Gemeinsamkeit zwischen diesen beiden *scheinbar* so sehr verschiedenen Situationen, dem Textverständnis und der Verständigung im Gespräch, vor allem darin, daß jedes Verstehen und jede Verständigung eine Sache im Auge hat, die vor einen gestellt ist. Wie einer sich mit seinem Gesprächspartner über eine Sache verständigt, so versteht auch der Interpret die ihm vom Text gesagte Sache. Dieses Verständnis der Sache *geschieht notwendig in sprachlicher Gestalt*, und zwar nicht so, daß ein Verständnis nachträglich auch in Worte gefaßt wird, *vielmehr ist die Vollzugsweise des Verstehens, ob es sich dabei um Texte handelt oder*

¹ A. a. O., SS. 363, 364

² A. a. O., S. 374

³ Vgl. ebd.

⁴ A. a. O., S. 478

⁵ A. a. O., S. 449

⁶ A. a. O., S. 478. In diesem Bezug erläutert Jean Grondin: „Gadamers Grundidee ist also die, dass es kein Verstehen ohne [die] Richtung auf einen sprachlichen Nachvollzug gibt. Man könnte hier genauer von einer Verschmelzung zwischen Verstehen und Sprache sprechen: Man versteht nur, soweit man etwas in Worte (bzw. in Sprachlichkeit) fassen kann“ (2001, S. 103).

*um Gesprächspartner, die einem die Sache vorstellen, das Zur-Sprache-kommen der Sache selbst.*¹

3. *Die Frage der Entstehung des Verstehens: die Alternative des Induziert- und des Hervorgerufen-werdens*

Die Frage drängt sich nun auf, ob die eben beschriebene Uneinigkeit Gadamer mit dem Aspekt der vE, welcher Verstehen mit einer ein Puzzle lösenden Tätigkeit identifiziert, *a fortiori* eine definitive Abweichung der Auffassung des Philosophen von den übrigen Merkmalen mit sich bringt, welche die vE dem Phänomen des Verstehens zuschrieb. Die Antwort lautet m. E.: nicht unbedingt. Jene Uneinigkeit bringt jedenfalls eine gewisse Modifikation dieser Merkmale mit sich, welche bei Erörterung des folgenden Punktes deutlich wird.

Die vE erläuterte, dass Verstehen erst wirksam wird, wenn das Denken gegen ein Hindernis stößt, welches seine Geradheit gleichsam hemmt². Auch wenn sich die Analyse Gadamer das Verstehen als ein Phänomen vorstellt, welches wesentlich in einem sprachlichen Medium geschieht, bietet sie eine Erklärung der Ursprung dieses Geschehens, welche strukturell derjenigen der vE ähnelt: „Das erste, womit das Verstehen beginnt, ist [...], daß etwas uns anspricht. Das ist die oberste aller hermeneutischen Bedingungen“³. Verstehen beginnt also dort, wo «etwas» uns anfragt bzw. interpelliert. Eine Interpellation ist dasjenige, was uns aus unserem geraden, gleichgültigen, ahnungslosen Tun herauszieht. Insofern stimmen die vE und die gadamersche Beschreibungen überein, als sie beide den Beginn des Verstehens mit einem unerwarteten Ereignis identifizieren, d. h. mit einem Geschehnis leidenschaftlicher Natur, welches der Verstehende nicht willentlich hervorbringt, sondern welchem man *begegnet*. Angesichts der gadamerschen Erklärung des Beginns des uns beschäftigenden Phänomens drängt sich nun folgendes Bedenken auf. Angenommen, dass diese Auslegung das ganze Phänomen charakterisieren will, darf man sich fragen: Verkennt sie nicht die augenfällige Tatsache, dass oft Verstehen weder von einer ausgesprochenen noch schriftlichen (oder welche auch immer) Interpellation *hervorgerufen* wird, sondern vielmehr von einem stummen Stoßen gegen ein stummes Hindernis gleichsam *induziert* wird? Das Stoßen gegen ein Hindernis kann uns *nachträglich* dazu führen, mit einem Text

¹ Gadamer, 1990. SS. 383, 384, unsere Unterstreichungen.

² Vgl. oben SS. 13, 14

³ Gadamer, 1990. S. 304

oder mit einer Person ein Gespräch anzuknüpfen, oder auch einen «inneren Dialog» anzufangen, Aktivitäten, welche – auch wenn sie die sprachliche Natur *des Vorgangs selbst* des Verstehens bestätigen – *nachträgliche* Reaktionen bilden. Es sollte – so lautet der Einwand –, ihren verschiedenen Ursprüngen gemäß, zwischen zwei Formen des Verstehens unterschieden werden. Man könnte aber noch weiter gehen: Auch dort, wo anscheinend Verstehen von einer ausdrücklichen Interpellation hervorgerufen wird, handelt es sich eigentlich um ein biologisches, psychologisches, historisches (usw.) Hindernis – d. h. um ein biologisch, psychologisch oder historisch bedingtes Stoßen –, welches Verstehen *induziert*.

Auf diesen Einwand darf man anhand des gadamerschen Prinzips der sogenannten *Wirkungsgeschichte* antworten. Der Knappheit halber versuchen wir eine schematische Darstellung des Begriffes (welcher höchstwahrscheinlich auf der Reflexion Heideggers über die wesentliche Zeitlichkeit und darauf bezogene Geschichtlichkeit [menschlichen] Daseins beruht¹). Im Wesentlichen erklärt dieses Prinzip, dass Geschichte keine zusätzliche Komponente unseres Daseins, sondern vielmehr eine Instanz bildet, in welcher wir uns gleichsam versunken befinden und welche unseres Können übertrifft: Es wäre allerdings angemessen, noch zu behaupten, dass wir gleichsam von der Geschichte «gekonnt» werden. Soweit wir *sind*, *wirkt* die Geschichte auf uns. Mit dem Ausdruck Geschichte meint nun Gadamer keineswegs sozusagen einen stillen (und daher geheimnisvollen) «Lauf der Zeit». Der Ausdruck meint im Gegenteil jene *sinnvolle* Zeitlichkeit, welche Sinn erst konstituiert bzw. gibt: Geschichte ist der Horizont, welche uns erst die Annahme einer Perspektive ermöglicht. Wirkungsgeschichte hieße denn: wir werden ständig von der Geschichte nicht einfach irgendwohin *geschoben* (was der Wirkung eines bloßen «Laufs der Zeit» entspräche) sondern auf irgendetwas *verwiesen*. Derjenige nun, welcher verwiesen wird, kann nur in einem sprachlichen Medium verwiesen werden. Wir werden also ursprünglich von der Geschichte angewiesen, bzw. angesprochen. Welche ist nun der Zusammenhang zwischen Wirkungsgeschichte und Verstehen?

Wenn wir [eine Erscheinung] zu verstehen suchen, unterliegen wir immer bereits den Wirkungen der Wirkungsgeschichte. *Sie bestimmt im Voraus, was sich uns als fragwürdig und als Gegenstand der Erforschung zeigt*, und wir vergessen gleichsam die Hälfte dessen, was

¹ Vgl. Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 379: „Wird das Dasein erst geschichtlich durch eine Verflechtung mit Umständen und Begebenheiten? Oder wird durch das Geschehen allererst das Sein des Daseins konstituiert, so daß, *nur weil Dasein in seinem Sein geschichtlich ist*, so etwas wie Umstände, Begebenheiten und Geschehnisse ontologisch möglich sind?“.

wirklich ist, ja mehr noch, wir vergessen die ganze Wahrheit dieser Erscheinung, wenn wir die unmittelbare Erscheinung selber als die ganze Wahrheit nehmen.¹

Wenn wir also ein Stoßen in seiner Unmittelbarkeit (d. h. in seiner Stummheit) nehmen, vergessen wir gleich, dass jedes Stoßen wirkungsgeschichtlich bedingt ist, d. h., die «Stoßmäsigkeit» eines Stoßens wird von der Wirkungsgeschichte konstituiert. Gibt es aber nicht gewisse Situationen – darf bestanden werden –, welche außer dem Kreis der Wirkungsgeschichte stehen? Wenn man gegen ein Hindernis stößt, welche z. B. eine Lebensgefahr bildet, wird Verstehen von einer außergeschichtlichen Gelegenheit hervorgerufen. Dass dieser Einwand dennoch nicht trifft, beweist schon der Tat, dass man lernen muss, gewisse Umstände als lebensgefährliche zu konfrontieren. Und sogar wenn eine Person gelernt hat, dass eine bestimmte Situation lebensgefährlich ist, kann es der Fall sein, dass sie dieser Person nicht *qua* Hindernis begegnen, sondern z. B. als die Gelegenheit, eine extreme Erfahrung zu machen, oder als das Mittel, ihr eigenes Leben zu beenden. Dem Prinzip der Wirkungsgeschichte gemäß gibt es sozusagen kein selbstverständliches Stoßen, welches Verstehen «von selbst» induzieren würde. Verstehen ist gleichsam der Antwort auf einen Ruf der Geschichte. Damit wird nun verständlich, warum Gadamer das Angesprochen-werden „die oberste aller hermeneutischen Bedingungen“ nennt, d. h. die oberste aller Bedingungen, welche das Geschehen des Verstehens betreffen.

Trotz der wichtigen Modifikation, welche bezüglich des Beginns des Verstehens die Erörterung Gadamer in die vE einführt, halten wir noch aufrecht, dass in diesem Punkte beide Erklärungen dieselbe Struktur aufweisen: Verstehen *wird* provoziert. Verstehen ist Antwort bzw. Reaktion. Die philosophische Behandlung des uns interessierenden Phänomens (welche wir am Leitfaden der gadamerschen Untersuchung darstellen) hat also bisher das erste Merkmal, welches die vE ihm zuschrieb, widerlegt und den Zweiten modifiziert, obwohl die Struktur dieses Letzten bewährt wurde. Wie steht es nun zu den übrigen Aspekten der Beschreibung der vE? Diese können folgendermaßen zusammengefasst werden: Verstehen *qua* Verstandenhaben ergibt einen gewissen Erwerb. Dasjenige, was verstanden wurde, wird damit beherrscht. Verstandenhaben begründet ein neues Können, welches

¹ Gadamer, 1990. SS. 305, 306. Unsere Unterstreichung

nicht nur die Aneignung eines neuen *Know-hows*, sondern auch das Bekommen eines Rechts über das Verstandene bedeutet¹.

4. *Zweideutigkeit der Antwort Gadammers auf die Frage nach der Leistung des Verstehens.*

Wenn die Untersuchung Gadammers mit dem eben zusammengefassten Aspekt der vE in Zusammenhang gebracht wird, weist sie eine gewisse innere Spannung auf. Zur Darstellung und möglichen Auflösung dieser Spannung schlagen wir folgendes Vorgehen vor: Wir werden zuerst *(i)* die thematische Behandlung Gadammers des Problems einer Leistung des Verstehens in Angriff nehmen. In einem zweiten Moment *(ii)* werden wir sozusagen eine metathematische Einstellung annehmen und die Performativität der gadammerschen Erörterung selbst analysieren: Da es in WuM um die Aufdeckung der Möglichkeitsbedingungen eines gewissen Phänomens geht, bildet diese Abhandlung den Versuch, das untersuchte Phänomen *zu verstehen*. Da das untersuchte Phänomen eben das Verstehen ist, ist es anzunehmen, dass dasjenige, was in Bezug auf das untersuchte Subjekt behauptet wird, irgendwie mit der Weise übereinstimmt, nach welcher die Untersuchung geführt wird. Anders gesagt: Es ist zu vermuten, dass die Untersuchung in keinen *performativen Widerspruch* gerät, d. h., dass das in WuM geübte Verstehen in keinen Konflikt mit den im Verlauf der Untersuchung hervorgehobenen Merkmalen des Phänomens gerät. Dieser Voraussetzung nach werden wir das Problem der Leistung des Verstehens dem exemplarischen Falle der gadammerschen Übung des Verstehens gemäß analysieren können. In einem dritten Moment *(iii)* werden wir die anscheinende Spannung diskutieren, welche die vorhergehende Analyse andeutet und versuchen, sie textuell aufzulösen. Schließlich *(iv)* wird gezeigt, dass die in WuM *suggerierte* Auflösung des Einwands eines performativen Widerspruchs den Wiederauftritt gewisser Schwierigkeiten voraussetzt.

(i) Wie schon oben erwähnt, kreist die Erörterung Gadammers meistens um die Aufgabe eines Verstehens der Überlieferung. Wenn nun die Frage nach der Leistung des Verstehens erhoben wird, sollen wir der thematischen Antwort Gadammers im Umkreis seiner Bemerkungen um das Geschehen des Verstehens bei hermeneutischer Untersuchung der Überlie-

¹ Vgl. oben, S. 31

ferung nachspüren. Diese Bemerkungen dürfen aber – wohlgemerkt: gewissen Anpassungen nach – auf das allgemeine Phänomen des Verstehens übertragen werden.

Oben zitierten wir: „Überlieferung ist [...] nicht einfach ein Geschehen, das man durch Erfahrung erkennt und *beherrschen* lernt“¹. Gadamer geht aber noch ein Schritt weiter. Das Problem diskutierend, ob man einen überlieferten Text besser als sein Verfasser oder als ihre Interpreten der Vergangenheit verstehen kann, meint er:

Verstehen ist in Wahrheit kein Besserverstehen, weder im Sinne des sachlichen Besserwissens durch deutlichere Begriffe, noch im Sinne der grundsätzlichen Überlegenheit, die das Bewußte über das Unbewußte der Produktion besitzt. Es genügt zu sagen, daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*.²

Wie sollen nun diese zwei Behauptungen interpretiert werden, nämlich dass Verstehen weder *Beherrschen* noch *Besserverstehen* (bzw. dem Verstandenen überlegen werden) heißt? Um Missverständnisse zu vermeiden, sollen die zwei Passagen mit dem Prinzip der Wirkungsgeschichte in Verhältnis gebracht werden. Wirkungsgeschichte ist diejenige Instanz, von welcher wir uns nicht herausreflektieren können, nicht nur in dem Sinne, dass wir «in» der Geschichte unvermeidlicherweise «teilnehmen», sondern vor allem weil unseres Sein geschichtlich ist. Wenn wir nun überhaupt mit Sinnhaftem zu tun haben, handelt es sich um die Wirkungsgeschichte, welche uns anspricht. „Sie bestimmt [beispielsweise] im Voraus, was sich uns als fragwürdig und als Gegenstand der Erforschung zeigt“. Wenn wir etwas verstehen, bedeutet dies nicht nur, dass wir von der Wirkungsgeschichte irgendwie auf diese Aufgabe verwiesen wurden, sondern auch, dass wir dank eines gewissen Repertoires von (produktiven) Voraussetzungen (welche unsere Geschichtlichkeit ausmachen) verstanden haben³. Wer demnach schlechthin meint, das Verstandene zu beherrschen, verkennt völlig, dass sein Verstandenhaben von der Wirkungsgeschichte bedingt ist und dass das Verstandene auf diese Weise ihn übertrifft. Ähnliches gilt nun bei demjenigen, der eventuell schlechthin meint, etwas uneingeschränkt besser (d. h. unperspektivisch besser bzw. besser *sub specie aeternitatis*) als jemanden anderen verstanden zu haben. Denn dies hieße, dass sich er beim Verstehen von der Wirkungsgeschichte herausreflektiert hat und dass er auf

¹ Gadamer, 1990. S. 363, unsere Unterstreichung.

² A. a. O., S. 302

³ Vgl. a. a. O., S. 281, ff.

diese Weise die absolute Position jedes möglichen Standpunkts (von welchem aus etwas verstanden werden kann) überblickt und berechnet hat.

An dieser Stelle gehört es sich, daran zu erinnern, dass der Ansatz in WuM teilweise demjenigen einer Auseinandersetzung entspricht. Der Titel der Abhandlung drückt schon eine gewisse Spannung aus und, wie Gadamer selbst erklärt, „Die Zuschärfung der Spannung von Wahrheit und Methode hatte in meinen Untersuchungen einen polemischen Sinn“¹. Die Polemik beruht nun darauf, dass die Reflexion über das Phänomen des Verstehens „viel zu sehr von der Idee eines Verfahrens, einer Methode, beherrscht ist“². Im Zusammenhang dieser Abhandlung bezieht sich der Ausdruck *Methode* hauptsächlich auf den Methodenbegriff der modernen Wissenschaft, bei welchem die Problematik des Verstehens mit dem „Versuch seiner kunstmäßigen Beherrschung“ identifiziert wird³. Die Beherrschung des Verstehens beabsichtigt nun eine eventuelle «Beherrschung des Seienden»⁴. Gadamer meint: „Scheler hat zwar mit Recht betont, daß das Weltmodell der Mechanik in besonderer Weise auf das Machenkönnen bezogen ist. Aber das war gewiß ein all zu einseitiges Modell. *Herrschaftswissen ist das Wissen der neuzeitlichen Naturwissenschaften insgesamt*“⁵. Diesem allgemeinen Verständnis der Wissenschaftlichkeit setzt Gadamer die Perspektive wider, dass „Verstehen [...] eben mehr als die kunstvolle Anwendung eines Könnens“ ist⁶. Die Erläuterung dieser Idee – deren zentrales Moment die Darstellung des Prinzips der Wirkungsgeschichte bildet – soll das Desiderat ermöglichen, die Geisteswissenschaften (und die Philosophie) von der „Herrschaft des naturwissenschaftlichen Erkenntnisvorbildes“ zu befreien, welches „zur Diskreditierung aller Erkenntnismöglichkeiten führt, die außerhalb dieser neuen Methodik stehen“⁷. (Das zu beachtende Stichwort ist in diesem Zusammenhang offensichtlich der Ausdruck *Herrschaft* und seine verbale Umformung. Unten wird die Tragweite dieses Begriffes diskutiert). Es ist so weit, zum zweiten Moment der Analyse dieses Paragraphen überzugehen.

¹ Gadamer, 1993. S. 453

² Gadamer, 1990. S. 295

³ A. a. O., S. 387

⁴ Vgl. a. a. O. SS. 454, 458, 459 und 483

⁵ A. a. O., SS. 454, 455. Unsere Unterstreichung.

⁶ Rehabilitierung der praktischen Philosophie, S. 343

⁷ Gadamer, 1990. SS. 89, 90

(ii) Die Frage drängt sich nun auf: Setzen die eben beschriebenen Ansprüche, welche in WuM erhoben werden, nicht eben voraus, dass der Verfasser stillschweigend beansprucht, das Phänomen des Verstehens nicht nur *anders*, sondern doch *besser* als die Vertreter der bekämpften Position zu verstehen? Die Angebrachtheit dieser Frage wird in Passagen von WuM spürbar, wo angedeutet wird, dass das in dieser Abhandlung bearbeitete Verständnis des Verstehens ein überlegeneres bzw. überlegtes Können ermöglicht. Sich auf denjenigen beziehend, welcher die Geschichtlichkeit des Verstehens verkennt, meint Gadamer:

Wer seiner Vorurteilslosigkeit gewiß zu sein meint, indem er sich auf die Objektivität seines Verfahrens stützt und seine eigene geschichtliche Bedingtheit verleugnet, der erfährt die Gewalt der Vorurteile, die ihn unkontrolliert beherrschen, als eine *vis a tergo*. Wer die ihn beherrschenden Urteile nicht wahrhaben will, wird das verkennen, was sich in ihrem Lichte zeigt.¹

Das historische Bewußtsein soll sich bewußt werden, daß in der vermeintlichen Unmittelbarkeit, mit der es sich auf das Werk oder die Überlieferung richtet, diese andere Fragestellung [diejenige der Wirkungsgeschichte] stets, wenn auch *unerkannt und entsprechend unkontrolliert*, mitspielt.²

Eine philosophische Anerkennung der Wirkungsgeschichte als Möglichkeitsbedingung des Verstehens fördert demgemäß,

daß man sich selber *richtiger verstehen lerne* und anerkenne, daß in allem Verstehen, ob man sich dessen ausdrücklich bewußt ist oder nicht, die Wirkung dieser Wirkungsgeschichte am Werke ist. Wo sie in der Naivität des Methodenglaubens verleugnet wird, kann übrigens auch eine *tatsächliche Deformation der Erkenntnis* die Folge sein.³

Aus diesen Behauptungen lässt sich nun den Gedanken herleiten, dass derjenige, welcher des Prinzips der Wirkungsgeschichte innewird, die ihn beherrschenden Vorurteile als eine *vis a fronte* (»Kraft von vorne« im Gegenteil zur *vis a tergo*, »Kraft von hinten«) erfährt. Anders gesagt: Wer der Wirkung der Wirkungsgeschichte innewird, kann die ihn beherrschenden Vorurteile *kontrollieren*, auch wenn er von dessen Beherrschung nicht herausreflektieren kann. Diese Kontrolle über die eigene Situation ermöglicht nicht nur die etwa *rechtliche* Erhebung des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins über Fragestellungen, welche sich übereilt in einen Methodologismus ergeben und auf diese Weise den zu verstehenden Phänomenen nicht gerecht werden; Fragestellungen, welche häufig von Gadamer als

¹ A. a. O., S. 366

² A. a. O., S. 305, unsere Unterstreichung

³ A. a. O., S. 306, unsere Unterstreichung

naiv – aufgrund eben ihrer Übereilung – charakterisiert werden¹. Die Kontrolle der Vorurteile ermöglicht dem wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein auch die sachliche „Erhebung zu einer höheren Allgemeinheit“². Zusammenfassend: Sich auf Heidegger beziehend, meint Gadamer, „Ein mit *methodischem Bewußtsein* geführtes Verstehen wird bestrebt sein müssen, seine Antizipationen nicht einfach zu vollziehen, sondern sie selber bewußt zu machen, um sie zu kontrollieren und dadurch von den Sachen her *das rechte Verständnis* zu gewinnen“³.

Wenn also die Untersuchung in WuM eine exemplarische Übung des Verstehens bildet, dürfen wir daraus folgern, dass, auf einem performativen Niveau, Gadamer mit der Einsicht der vE übereinstimmt, welche die Frage nach der Leistung des Verstehens betrifft: Verstehen *qua* Verstandenhaben leistet tatsächlich einen Erwerb, welcher ein Können und ein Recht über das Verstandene begründet. Es scheint nun, als ob der Autor diese Einsicht *thematisch* leugnete und *operativ* bestätigte. Geratet die gadamersche Untersuchung dieses Problems bezüglich in einen performativen Widerspruch⁴?

(iii) Gewisse Hinweise des Autors folgend und verdeutlichend darf diese Frage verneint werden. Ware nämlich richtig zu behaupten, dass ein Verständnis der Möglichkeitsbedin-

¹ Vgl. a. a. O., SS. 302, 304, 306, 311, 364, 367, 376, 400. Die Jagd nach methodischer Naivität bildet ein phänomenologisches Leitmotiv, welches auf die Philosophie Edmund Husserls zurückzuführen ist. Husserl stellt der sogenannten Naivität das Prinzip der methodologischen Vorurteilslosigkeit gegenüber (vgl. *Hua XIX/1*, S. 24, *Hua III/1*, S. 136 und *Hua V*, S. 139). Die Entwicklungen im Bereich der Phänomenologie können als die Erhebung einer Anklage gegen den phänomenologischen Vorgänger, noch nicht eine echte Vorurteilslosigkeit erreicht zu haben bzw., noch einer gewissen Naivität zum Opfer zu fallen. Heidegger, Fink, Merleau-Ponty, Patocka, Henry u. a. üben diese Kritik an seinen Vorgängern. Es ist, meiner Auffassung nach, erst Emmanuel Levinas, derjenige Phänomenologe, welcher auf dieses *in infinitum* wiederholbare Vorgehen verzichtet.

² A. a. O. S., 310. Vgl. auch: „Nur dann haben wir Aussicht, die Aussage, die uns beschäftigen, zu verstehen, indem wir unsere eigenen Fragen darin wiedererkennen“, bzw. indem wir unserer Geschichtlichkeit inne werden (Rehabilitierung der praktischen Philosophie, S. 341)

³ A. a. O., S. 274, unsere Unterstreichung.

⁴ Zur Bezeichnung dieser pragmatisch-logischen Struktur hat Hans Lenk den Ausdruck *petitio tollendi* geprägt, welcher an die Figur des *modus tollens* erinnert:

$$\frac{A \rightarrow B \quad \neg B}{\neg A}$$

Die *petitio tollendi* könnte also folgendermaßen ausgedrückt werden.

$$\frac{A \rightarrow B \quad \neg B(\neg B \rightarrow A)}{\neg A}$$

Die Verneinung von B setzt die Wirksamkeit von A voraus. Durch ein Besserverstehen hätte Gadamer gezeigt, dass Verstehen kein Besserverstehen ist. Diese bildet eine Figur, welche schon vorphilosophisch anerkannt wird. Das römische Recht prägt sie folgendermaßen: *protestatio facto contraria non valet*.

gungen des Verstehens eine optimierte Beherrschung des Seienden ermöglicht? In einem Beitrag präzisiert Gadamer den Sinn einer philosophischen Hermeneutik (welche sich mit der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen des Verstehens beschäftigt).

Es handelt sich um eine theoretische Haltung gegenüber der Praxis der Interpretation [bzw. des Verstehens] [...]. Aber diese theoretische Haltung *macht nur bewußt*, was in der praktischen Erfahrung des Verstehens im Spiele ist. So scheint mir, dass die Antwort, die Aristoteles über die Möglichkeit einer Moralphilosophie gab, auch für unsere Interesse an der Hermeneutik gilt. Seine Antwort war, dass Ethik gewiß nur ein theoretisches Unternehmen ist, und dass alles, was in theoretischer Beschreibung von Formen des rechten Lebens dort gesagt wird, *für die konkrete Anwendung in menschlicher Lebenserfahrung nur eine geringe Hilfe sein könnte*.¹

Auf dieser Idee beruht nun die mehrmals wiederholte Vorbemerkung Gadamers, dass es in WuM keineswegs um die Entwicklung einer Methodenlehre oder eines Verfahrens (der Geisteswissenschaften) geht². Wenn die im Verlauf der Abhandlung hervorgehobenen Einsichten zum faktischen Besserverstehen führen, bildet dieses Ereignis eine eher zufällige Gelegenheit, welche diesen Einsichten in ihnen selbst gleichgültig ist. Haben wir aber oben nicht gezeigt, dass das in WuM erreichte Verständnis des Verstehens ein Besserkönnen begründet? Worauf bezieht sich dann dieses Besserkönnen, wenn nicht auf die Beherrschung des Seienden durch ein Besserverstehen? Die Hinweise zur Beantwortung dieser Frage befinden sich in den Passagen, wo Gadamer das Prinzip der Wirkungsgeschichte erläutert. Der Autor erklärt dort nämlich, dass die Forderungen nach Anerkennung der Wirksamkeit der Wirkungsgeschichte „nicht an die Forschung [im Sinne des faktischen Prozesses des Verstehens], sondern an *das methodische Bewußtsein* derselben“ angeschlossen werden³. Die Aufgabe eines immer erneuerten Verständnisses der Wirkungsgeschichte betrifft das *wissenschaftliche Bewusstsein*⁴. Es ist daher keine Zufälligkeit, wenn einige Seiten später Gadamer die negative Erfahrung (wobei Erwartungen enttäuscht werden) die »eigentliche Erfahrung« nennt, weil bei ihr man „ein besseres Wissen nicht nur über [einen

¹ Gadamer, H. G. «Hermeneutik als praktische Philosophie» in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. 1 (Geschichte, Probleme, Aufgaben)*. Hrsg. M. Riedl. Freiburg, Verlag Rombach, 1972; S. 344, unsere Unterstreichung.

² Die „Aufgabe [der Hermeneutik ist] überhaupt nicht [...], ein Verfahren des Verstehens zu entwickeln, sondern die Bedingungen aufzuklären, unter denen Verstehen geschieht. Diese Bedingungen sind aber durchaus nicht alle von der Art eines ›Verfahrens‹ oder einer Methode, so daß man als der Verstehende sie von sich aus zur Anwendung zu bringen vermöchte – sie müssen vielmehr gegeben sein.“ Gadamer, 1990. S. 300, auch vgl. S. 3

³ A. a. O. S. 305, unsere Unterstreichung.

⁴ A. a. O. S. 306

gewissen Gegenstand], sondern über das, *was man vorher zu wissen meinte, also über ein Allgemeines gewinnt*¹. Wir sind jetzt imstande, der oben gestellten Frage eine Antwort anzubieten: *Das Besserkönnen, welche von einem angemessenen Verständnis des Verstehens begründet wird, bezieht sich auf das Ich bzw. auf das Selbst*. Das Verstandenhaben der Möglichkeitsbedingungen des Verstehens optimiert nicht die *Beherrschung* des Seienden, sondern die *Kontrolle* über dasjenige, was Gadamer das methodologische Selbstbewusstsein nennt (diese Optimierung soll aber als eine asymptotische Annäherung an das Optimum vorgestellt werden: die Vollendung dieser Aufgabe „ist eine ebenso hybride Behauptung wie Hegels Anspruch auf absolutes Wissen“²). Aufgrund des gadamerschen Gebrauchs der Ausdrücke *Beherrschung* und *Kontrolle* schlagen wir vor, ihre begriffliche Unterscheidung zu fixieren: *Seiendes* kann beherrscht werden, *methodologisches Selbstbewusstsein* wird aber kontrolliert. Diese terminologische Unterscheidung scheint, keineswegs zufällig zu sein. Deutsche »Kontrolle« entstammt dem französischen Ausdruck *contrôle*, welcher seinerseits die Zusammensetzung der Wörter *contre* und *rôle* bildet. Wörtlich auf Deutsch übersetzt, bedeutet jene Zusammensetzung *Gegenrolle* bzw. *Gegenregister*. In einem philosophischen Kontext entspricht nun der Gegenrichtung der Kontrolle dasjenige, was Edmund Husserl der „widernatürliche Habitus der Reflexion“ genannt hat³. *Kontrollieren* heißt primär *nachprüfen*, sich nachträglich (oder wieder) an etwas wenden. In diesem Sinne bildet Kontrolle die Leistung einer reflexiven Bewegung, welche sich nicht direkt auf einen behandelten Gegenstand, sondern auf den Prozess seiner Behandlung richtet. Wir weisen also dem Ausdruck *Beherrschung* den Sinn einer *intentio recta* zu, d. h. eines Könnens, welches sich unmittelbar auf einen Gegenstand bezieht, und reservieren wir dem Ausdruck *Kontrolle* den Sinn einer *intentio obliqua*, d. h. eines Könnens, welches sich auf das eigene Können über die Gegenstände bezieht.

Auf diese Weise dürfen wir die gadamersche Untersuchung als eine philosophische bzw. reflexive Besinnung charakterisieren, welche mit der Verfolgung des Imperativs in Verbindung gesetzt werden kann, welcher das Orakel von Delphi ausdrückt: *Erkenne dich selbst*. Diese Interpretation ermöglicht nun eine provisorische Auflösung des Scheins, welcher bei manchen Argumenten von WuM einen performativen Widerspruch aufwies, im

¹ A. a. O. S. 359, unsere Unterstreichung.

² A. a. O., S. 306

³ Hua XIX/1, S. 16

Bezug nämlich auf die Frage nach der Leistung des Verstehens. Wir möchten aber als Nächstes zeigen, dass die Auflösung dieses Scheins *eine entscheidende Abschwächung des Begriffs der Methode voraussetzt*. Präziser gesagt: Die Argumente, welche eben dargestellt wurden, bringen eine Abschwächung des Sinnes mit sich, nach dem Gadamer den Begriff der Methode in WuM interpretiert. Und da diese Lesart des Begriffs »Methode« den polemischen Ansatz von WuM artikuliert¹, würde sich eine Abmilderung jener Lesart in eine Relativierung der Polemik selbst auswirken. Dasjenige, was die philosophischen Gegner oder die philosophische Gegenposition im Zusammenhang der gadamerschen Untersuchung identifiziert – d. h. ihr Methodologismus – und was umgekehrt die Stabilität der Position Gadamer gewissermaßen ausmacht bzw. versichert, wäre nicht mehr unzweideutig zu erkennen.

(iv) Der oben angenommenen terminologischen Unterscheidung gemäß wäre der gadamersche Gebrauch des Begriffes Methode mit einem zur *Beherrschung* (des Seienden) fixierbaren Verfahren zu identifizieren. Gadamers Behauptungen nach beabsichtigt nun die Untersuchung in WuM keineswegs eine Bearbeitung solchen Verfahrens. Die Abhandlung bietet aber – und dies ist m. E. unleugbar – Hinweise zu einer eventuellen *Kontrolle* (des methodischen Selbstbewusstseins) an. Dass diese Hinweise sehr allgemein seien, ist von keinem Belang: Sie zeigen schon, welche allgemeine methodische Einstellung zu vermeiden und welche anzunehmen ist, wo sich das Wesentliche beim Verstehen befindet, usw. Da diese Hinweise systematisch artikuliert sind und, gegeben, dass der Ausdruck *Methode* zur Kennzeichnung einer Systematisierung der auf Beherrschung des Seienden gerichteten Tätigkeit verwendet wurde, schlagen wir vor, den Ausdruck *Disziplin*² zur Kennzeichnung einer Systematisierung der auf Kontrolle des methodischen Selbstbewusstseins gerichteten Tätigkeit zu verwenden. In WuM wird eine Disziplin bearbeitet, welche vorerst die Überwindung gewisser Formen von philosophischer Naivität ermöglicht.

Gadamer beharrt nun darauf, dass zwischen dem Bezirk einer Kontrolle des methodischen Selbstbewusstseins und demjenigen einer eventuellen Beherrschung des Seienden eine wesentliche Diskontinuität besteht. Diese Auffassung ist m. E. etwas gezwungen.

¹ Vgl. oben, S. 51

² Wir anwenden also auf das Denken Gadamers den Ausdruck, welcher der Autor zur Kennzeichnung der Idolenlehre Bacons verwendet, vgl. Gadamer, 1990. SS. 354, 355.

Wirkt sich zwar nicht ein tieferes methodisches Selbstbewusstsein vorerst darin aus, dass man (meistens) auf Methode bzw. Vorgehen verzichtet, dessen *wesentliche* (nicht faktische) Vergeblichkeit die Reflexion aufgedeckt hat? Ein Verständnis und Einverständnis mit der in WuM dargestellten Lehre soll beispielsweise dazu führen, auf einen naiven Methodologismus zu verzichten. Dies bildet schon eine Wirkung des Bereiches einer Disziplin auf denjenigen einer Methode; und es handelt sich um keine beliebige Wirkung: Es geht um eine *Berichtigung*. Es soll nämlich verstanden werden, dass man sozusagen die Zeit verschwenden wird, wenn man auf einen Methodologismus beharrt, welcher das Wesentliche des untersuchten Phänomens ignoriert. Es muss nun zugegeben werden, dass diese Letzte eine bloß negative Wirkung bildet. Es ist aber m. E. auch möglich, zu zeigen, dass eine Disziplin positiv auf eine Methode einwirken kann. Eine Kontrolle des methodischen Selbstbewusstseins lehrt vorerst einen *angemesseneren Umgang mit dem Seienden*. Habe ich verstanden, dass ein wichtiger Aspekt von ihm mir entgleitet, wenn ich es (das Seiende) grob zu beherrschen versuche, werde ich einen behutsameren Umgang mit ihm versuchen. Da ich verstand, *wie* es mir entglitt bzw. *wo* ich ihm Gewalt angetan habe, weiß ich jetzt ungefähr, *wie* ich mein Verfahren berichtigen soll. Dieses »*ungefähr wissen wie*« bildet schon einen positiven Hinweis, welcher den Grundstein jeder möglichen Methode ausmacht. Diese Bemerkungen schließen mit ein, dass Disziplin die Mutter aller (angemessenen) Methoden ist¹. Disziplin wäre dieser Einsicht gemäß die Methode der Methode. Und die terminologische Unterscheidung zwischen Disziplin und Methode würde nur den Unterschied zwischen zwei Momente desselben Phänomens spiegeln.

Nehmen wir aber an, dass zwischen Kontrolle des Selbstbewusstseins und Beherrschung des Seienden tatsächlich eine Diskontinuität besteht: Entweder, weil die reflexive Selbstbesinnung die wesentliche Vergeblichkeit *alles* Beherrschungsversuchs enthüllt oder, weil das Kontrollieren des Selbstbewusstseins irgendwie der Möglichkeit einer Beherrschung des Seienden (oder auch milder ausgedrückt: eines Umganges mit dem Seienden) gegenüber *völlig* indifferent ist. Man darf auch in diesem Falle die folgende kritische Frage stellen: Ist das Selbst bzw. das methodische Selbstbewusstsein kein *Seiendes*, welches durch reflexive Besinnung kontrolliert wird? Wenn dies der Fall ist, verliert den Begriff

¹ Es ist m. E. keine Zufälligkeit, wenn das Wort *Kontrolleur* durch den Ausdruck *Aufsichtsbeamter* ersetzt wird. Der Aufsichtsbeamte ist derjenige, welcher beispielsweise am wirksamsten einen Produktionsprozess berichtigen bzw. verbessern *kann*.

Kontrolle an Spezifität und wird zum bloßen Euphemismus für »Beherrschung«. Und da sich das Wesentliche beim Verstehen auf dem Niveau des Selbstbewusstseins spielt (weil alle Bemühung außerhalb dieses Bereiches entweder vergeblich oder gleichgültig – bzw. unwesentlich – ist), ist das Selbst das wesentlich zu beherrschende Seiende (oder das zur Beherrschung verbleibende Seiende). Der terminologische Unterschied zwischen Disziplin und Methode bricht auch hier zusammen: Wenn überhaupt so etwas wie Methode gibt (d. h. wahre Methode und nicht bloße Pseudomethode), gibt es sie ausschließlich unter der Form desjenigen, was wir Disziplin genannt haben.

Es soll nun ergänzt werden, dass Disziplin nicht nur die Kontrolle bzw. Beherrschung des *eigenen* Selbst ermöglichen soll. Die gadamersche Untersuchung legt beispielsweise Rechenschaft über die Naivität ab, welche das methodische Selbstbewusstsein des schlichten Methodologismus und des historischen Bewusstseins charakterisiert¹. Durch reflexive Besinnung wird der gadamersche Standpunkt den Ansätzen wesentlich überlegen, mit welchen polemisiert wird. Das hermeneutisch bearbeitete methodische Selbstbewusstsein kontrolliert dasjenige, was beim naiven methodischen Selbstbewusstsein „stets, wenn auch unerkant und entsprechend unkontrolliert, mitspielt“². Anders ausgedrückt: Dieses naive Bewusstsein wird von jenem Anderen «mitkontrolliert». Wer gelernt hat, sein methodisches Selbstbewusstsein besser zu kontrollieren, gewinnt dabei an *Autorität* gegenüber denjenigen, welche in diesem Bezug einer naiven Haltung verhaftet sind³.

Die eben formulierte summarische Interpretation der in WuM geleisteten Untersuchung ließ sich aus der Auflösung der Einsicht herleiten, welche die Erscheinung eines performativen Widerspruchs bei gadamerscher Beantwortung der Frage nach der Leistung des Verstehens anzeigte. Wenn nun diese Interpretation angemessen ist, bringt sie eine entscheidende Abschwächung des polemischen Ansatzes mit sich, welcher der Diskussion in WuM als Leitfaden fungiert. Dieser Lesart gemäß wäre sogar möglich, folgende kritisch

¹ Vgl. a. a. O., S. 364, ff.

² A. a. O., S. 305

³ Kontrolle des Anderen muss nicht unbedingt (mindestens nicht *prima facie*) »gewaltsame Unterwerfung des Anderen« bedeuten. Gadamer erklärt, dass „Autorität nicht eigentlich verliehen, sondern erworben wird und erworben sein muß, wenn einer sie in Anspruch nehmen will. Sie beruht auf Anerkennung und insofern auf einer Handlung der Vernunft selbst, die, ihrer Grenzen inne, anderen bessere Einsicht zutraut. Mit blindem Kommandogehorsam hat dieser richtig verstandene Sinn von Autorität nichts zu tun. Ja, unmittelbar hat Autorität überhaupt nichts mit Gehorsam, sondern mit *Erkenntnis* zu tun. Gewiß gehört Autorität dazu, befehlen zu können und Gehorsam zu finden. Aber das folgt nur aus der Autorität, die einer hat“ (a. a. O., S. 284).

gemeinte Behauptung Gadammers eben der von ihm bearbeiteten Hermeneutik zu widmen: Durch gewisse philosophische Vorsichtsmaßnahmen „sucht [sie] ihr Ziel, die wissenschaftliche Beherrschung des Seienden, nur auf einem raffinierteren Weg besser zu erreichen“¹. Eine systematische Anerkennung der wesentlichen Endlichkeit des menschlichen Könnens ist die Verfeinerung, welche in diesem Kontext das »besser« ausmacht.

Diese Auslegung wurde nun in einer gewissen Hinsicht auf die Spitze getrieben. Ihre Absicht war es jedoch, mittels einer solchen Zuspitzung zu verdeutlichen, dass eine nicht zu vernachlässigende Spannung der gadammerschen Erläuterung des Phänomens des Verstehens innewohnt. Im nächsten Paragraphen wird die volle Tragweite der hier erst erblickten Spannung analysiert und nach ihren eigentlichen Gründen gesucht. Bevor wir aber zu dieser Diskussion übergehen, erlauben wir uns einen Exkurs, welcher einen der Gründe erläutert, auf welchem die eben dargestellte Spannung beruht.

Exkurs zum Methodenbegriff in WuM. Wenn der polemische Ansatz von WuM sich zu unvereinbaren Interpretationen anbietet, so beruht dies m. E. teilweise auf der unbefriedigenden Behandlung des Begriffs »Methode« seitens Gadammers. In WuM werden die Ausdrücke *Methode, Methodik, Methodologismus, Methodenideal bzw. –idee, Methodenbewusstsein und Methodenbegriff* zur Bezeichnung der im Verlauf der Abhandlung bestrittenen Position verwendet, wogegen das Adjektiv *methodisch* den in WuM angenommenen kritischen Ansatz charakterisiert. Es klingt ja seltsam, wenn man nun den Ausdruck *unmethodische Methode* oder *unmethodischer Methodologismus* zu prägen versucht. Wie oben angedeutet, kann aber der Ausdruck *methodisch* in WuM durch die Adjektive *reflexiv* und *philosophisch* ersetzt werden. Wenn man sich die Frage stellt, was – Gadammers Auffassung nach – das Phänomen der Methode charakterisiert, so ist es nutzlos, zur Beantwortung dieser Frage auf den positiven Gebrauch von *methodisch* abzustellen (und darum stellt dieser offensichtlich einen unglücklichen Gebrauch des Begriffes dar).

Es wurde oben erläutert, dass sich der kritische Ansatz Gadammers der Herrschaft der „Methodenbegriff der modernen Wissenschaft“ widersetzt. Was charakterisiert nun diesen Methodenbegriff? Die Erwähnung, dass Methode (im Sinne der Naturwissenschaft) ein

¹ A. a. O., S. 483. Hermeneutik beherrscht vielleicht „anderswie“. Sie beherrscht aber doch. Und besser. »Besser« soll hier nicht, wie üblich, »mehr« heißen. Das berühmte Oxymoron »weniger ist mehr« (welches der architektonische Minimalismus zum Motto nahm) drückt beispielsweise einen möglichen Ansatz aus, bei welchem die Idee eines Bessermachens einen besonderen, subtileren Sinn annimmt.

mathematisch ermessendes und berechnendes Verfahren ist¹, kann noch nicht als ausreichende Antwort auf diese Frage gelten. Das Wesentliche dieses Methodenbegriffs besteht vor allem darin, dass das erwähnte Verfahren als bloßes Mittel (zum Zwecke)² oder Werkzeug³ angenommen und bearbeitet wird. Als Mittel nämlich zur Behandlung eines gewissen Gegenstandsbereiches, „dessen Erkenntnis seine Beherrschung bedeutet“⁴. Diesbezüglich meint nun Gadamer anderswo: „Aus Aristoteles ist zu lernen, daß der griechische Begriff von Wissenschaft, *Episteme*, Vernunftkenntnis meint [...]. Der modernen Wissenschaft entspricht daher weniger der griechische Begriff von Wissenschaft, *Episteme*, als der Begriff der *Techne*“⁵. Es ist allgemein bekannt, dass sich die gadamersche Erläuterung einer philosophischen Hermeneutik weithin auf die aristotelische Analyse der *Praxis* und der *Phronesis* stützt⁶. Es soll aber nicht unbeachtet bleiben, dass der Autor auch eine Identifizierung des wissenschaftlichen Methodenbegriffs mit dem aristotelischen Begriff der *Techne* vollzieht. Diese Identifizierung erscheint übereilt, denn sie beruht auf der unkritischen Auffassung, dass Methode gleichsam ein schlichtes Werkzeug ist. Es wird, anders gesagt, keine Analyse des Begriffs Methode geleistet, welche eine solche Auffassung und folglich die Identifizierung dieses Begriffs mit jenem der *Techne* rechtfertigt (es ist zu vermuten, dass Gadamer diese Einsicht – Heidegger folgend⁷ – als Selbstverständlichkeit gilt⁸). Wenn also die Polemik Hermeneutik-Methode schlechthin nach dem Vorbild des Gegensatzes Phronesis-Techne formuliert wird, *wird* man damit m. E. dem zweiten Glied der Polemik *nicht gerecht*. Wenn in der Nikomachischen Ethik Aristoteles die Phronesis charakterisiert, erklärt der Philosoph, dass diese „eine Tugend [aretē] ist und keine Kunst [tekhnē]“⁹. Dieser Gedanke wird folgendermaßen gerechtfertigt:

[...] mit den Künsten [tekhnōn] [ist es] nicht in gleicher Weise wie mit den Tugenden [aretōn] bestellt. Die Erzeugnisse der Künste haben ihre Güte in sich selbst, so daß es genügt, wenn man sie so hervorbringt, daß sie eine bestimmte Beschaffenheit haben. Eine dem sittlichen Bereiche angehörende Handlung aber ist nicht schon dann eine Handlung der Gerechtigkeit und Mäßigkeit, wenn sie selbst eine bestimmte Beschaffenheit hat, sondern erst

¹ Vgl. a. a. O., SS. 457 und 460

² Vgl. a. a. O., S. 458

³ Vgl. a. a. O., SS. 5, 245, 407, 495

⁴ Vgl. a. a. O., S. 456

⁵ Gadamer, 1993. SS. 22, 23

⁶ Gadamer, 1990. SS. 317 ff.

⁷ Vgl. Heidegger, Martin. *Was heißt Denken?* Gesamtausgabe 8. Frankfurt am Main. Klostermann, 2002

⁸ Gadamer, 1993. S. 203

⁹ Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. S. 1140b 20

dann, wenn auch der Handelnde bei der Handlung gewisse Bedingungen erfüllt, wenn er erstens wissentlich, wenn er zweitens mit Vorsatz, und zwar mit einem einzig auf die sittliche Handlung gerichteten Vorsatz, und wenn er drittens fest und ohne Schwanken handelt. Für die Künste zählen diese Bedingungen nicht mit, da es bei ihnen nur auf das Wissen und Können ankommt.¹

Technische Herstellung (*Poiesis*) gibt es auch dort, wo der Techniker beim Prozess der Herstellung in hohem Maße geistesabwesend ist – mit Ausnahme eines minimalen »ungefähr wissen, was man tut«: so wie wenn wir in gleichgültiger Weise dem Computer einen Befehl eingeben, sodass er etwas berechnet. Gibt es nun echtes methodologisches Verfahren dort, wo jemand geistig abwesend (ohne Vorsatz, schwankend, usw.) irgendwelche (wirkliche oder geistige) Knöpfe drückt, dort wo, anders gesagt, man mechanisch verfährt? Ist Methode kurz und gut eine verinnerlichte Maschine? Wir können diese Fragen nicht direkt in Angriff nehmen. Es ist jedenfalls unbestreitbar, dass ihre Beantwortung keine triviale Aufgabe darstellt (vgl. *The concept of method* des nordamerikanischen Philosophen Justus Buchler).

Bestritten wird nicht, dass der aristotelische Begriff der *Techne* als *Ansatzpunkt* einer Charakterisierung des Methodenbegriffs dienen kann. Eine unkritische Identifizierung beider Begriffe erscheint allerdings unzulässig. Dieses Vorgehen resultiert in einem verzerrten Bild jener Position, welche als prägnanter Kontrapunkt die Festigkeit der eigenen Position Gadammers garantieren soll. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn das Beherrschungsinteresse wieder in jener Position auftritt, welche – kraft des Kontrastes mit dem strategischen (bzw. interessierten) Vorgehen *par excellence* (Methodologismus) – als das uninteressierte Tun *par excellence* erscheinen soll.

5. *Rekapitulation und Entwurf des Themas der folgenden Paragraphen.*

An diesem Punkt soll das provisorische Ergebnis der bisher durchgeführten Diskussion zusammengefasst werden. Allgemein geht es bei vorliegender Arbeit um eine mögliche Problematisierung des Phänomens des Verstehens. Die im ersten Abschnitt durchgeführte Erörterung leistete die Fixierung einer vorphilosophischen Erklärung des uns beschäftigenden Phänomens (vE). Im zweiten Abschnitt versuchen wir nun, eine philosophische Auslegung des Verstehens darzustellen. Zur Durchführung dieser Aufgabe wurde die Untersu-

¹ A. a. O., 1105a 25 – 1105b 5 (Übersetzung von Eugen Rolfes, 1911)

chung Hans-Georg Gadamer nach den Möglichkeitsbedingungen des Phänomens als exemplarischer Fall einer philosophischen Behandlung des Verstehens festgelegt. Die Darstellung der gadamerschen Analyse wurde bisher durch den Leitfaden der vE geführt. Die Absicht dieses Ansatzes war nun eine eventuelle Feststellung des Maßes, in welchem die gadamersche Auslegung des Verstehens von der vE abweicht; oder die Feststellung des Maßes, in welchem jene Auslegung die letztere modifiziert. Konkret wurde die vE in drei Thesen zusammengefasst, welche als Leitfaden der Diskussion fungierten. Im Folgenden rekapitulieren wir den Kern der drei Momente der Erörterung.

(i) Die vE ist zum Schluss gekommen, dass Verstehen mit einer puzzelnden Tätigkeit identifiziert werden soll. (i') Die Analyse Gadamer widersetzt sich insofern einer solchen Einsicht, als sie das Geschehen des Verstehens nach dem Vorbild des Gesprächs auslegt. Verstehen geschieht nicht unter der Form der stummen Anwendung eines gewissen Vermögens auf ein ebenfalls stilles (oder zum Schweigen gebrachtes) Puzzle. Was verstanden werden kann, ist Sprache; und „Sprache [hat] erst im Gespräch, also in der Ausübung der *Verständigung* ihr eigentliches Sein“. (ii) Die vE erläuterte weiter, dass das Geschehen des Verstehens vom Ereignis eines Stoßens (des Denkens) gegen ein Hindernis provoziert wird. (ii') In dieser Hinsicht weist die gadamersche Behandlung des Phänomens eine gewisse Nähe mit der vE auf, auch wenn sie diese berichtigt. Verstehen – erklärt Gadamer – wird nicht induziert, sondern *hervorgerufen*. Verstehen geschieht erst dort, wo etwas uns anspricht. Was uns anspricht, ist nicht primär ein faktischer Ruf, sondern der Ruf bzw. die (sprachliche) Wirkung der Wirkungsgeschichte. (iii) Die vE beschrieb Verstehen (im Sinne eines Verstandenhabens) als einen Erwerb. Verstandenhaben begründet ein Können, nicht nur im Sinne eines Rechts über das »dies da«, welches eben verstanden wurde, sondern vor allem im Sinne einer Steigerung des allgemeinen Könnens des Individuums (welches verstanden hat). Diese Beschreibung ermöglichte schliesslich, das Phänomen des Verstehens nach dem Paradigma eines ökonomischen Prinzips zu erklären. (iii') Die gadamersche Analyse wies in diesem Bezug eine gewisse Zweideutigkeit auf, deren Auflösung versucht wurde. Einerseits behauptet nämlich Gadamer, dass, wenn man überhaupt etwas verstanden hat, man es nicht besser (als früher) verstand, sondern nur anders. Dies wollte nun meinen, dass wenn man etwas versteht, erwirbt man keineswegs ein endgültiges Recht über das Verstandene »dies da«. So etwas hieße, dass wir ein Recht über einen gewissen Aspekt der

Wirkungsgeschichte selbst erworben haben bzw., dass wir aus ihr herausreflektiert haben. Da aber die Wirkungsgeschichte unser Können wesentlich übertrifft (sie ist nämlich Möglichkeitsbedingung unseres Könnens), ist dies unmöglich. Andererseits meint Gadamer, dass, auch wenn wir durch Verstehen das Verstandene eigentlich nicht beherrschen können, es uns immer noch möglich ist, durch Verstehen zu lernen, das eigene methodische Selbstbewusstsein besser zu kontrollieren. Dabei erwirbt man ein Können nicht nur über das Selbst, sondern auch gegebenenfalls über die Anderen (welche zu verstehen versuchen), in dem Sinne, dass man durch Kontrolle des methodischen Selbstbewusstseins Autorität verdient (Autorität nämlich über naive methodische Haltungen). Verstandenhaben bedeutet also auch im Falle der gadamerschen Analyse Steigerung eines allgemeinen Könnens des Individuums, und das Phänomen des Verstehens lässt auch in diesem Kontext eine (jetzt beschränkte) ökonomische Erklärung zu.

Unsere Darstellung der gadamerschen Analyse des Verstehens hat sich bei Behandlung des letzterwähnten Punktes von der Selbstausslegung der Hermeneutik Gadamers entfernt. Diese Entfernung wurde aber von der Natur der Frage gefördert, welche am Leitfaden der vE in einem dritten Moment der gadamerschen Auslegung des Verstehens gestellt wurde. Im Verlauf der Diskussion um diese Frage wurde eine Spannung aufgewiesen, welche der Untersuchung Gadamers innezuwohnen scheint und zu welcher eine provisorische Erklärung versucht wurde. Im Folgenden soll mit dem in den letzten Seiten aufgenommenen kritischen Ansatz fortgefahren werden und wir befassen uns mit der Aufgabe, die volle Tragweite der oben erkannten Spannung zu entfalten. Wenn unsere Untersuchung nun diese Wendung nimmt, wird Folgendes berücksichtigt: Bilanzierend darf behauptet werden, dass trotz der anfänglichen Uneinigkeit der gadamerschen Auslegung des Verstehens mit der Einsicht der vE beide Ansätze im Großen und Ganzen strukturell übereinstimmen. Und dies, so scheint es, Gadamer zum Trotz. Denn ein solches Erklärungsparadigma kann nicht jener Intuition gerecht werden, welche m. E. der Reflexion Gadamers zu Grunde liegt. Die Intuition also, die wir oben durch den allgemeinen Gedanken charakterisiert haben, dass es sich beim Phänomen des Verstehens um einen «Personverhalt» handelt¹. Diese sind dennoch alles Behauptungen, welche die folgende Erörterung belegen soll.

¹ Vgl. oben, SS. 17, 41 ff.

6. *Das Problem des Status des in WuM unter dem Titel »Verstehen« untersuchten Phänomens. Die Spannung zwischen der ethischen und der ontologischen Intuition.*

Welcher Natur ist das Phänomen, welches in WuM unter dem Titel »Verstehen« beschrieben wird? Am Leitfaden dieser eher ungenauen Frage (und gerade anhand ihrer Allgemeinheit) möchten wir zu zeigen versuchen, dass die Analyse des uns beschäftigenden Phänomens in WuM abwechselnd zwei verschiedene Beschreibungsregister annimmt.

Einerseits beschreibt Gadamer das Verstehen als ein Phänomen, welches jenem unterworfen ist, welches wir eine *ontologische Zwangsläufigkeit* nennen möchten. Dieser Ausdruck meint nicht nur, dass die *universelle Form*, nach welcher Verstehen eventuell geschieht, von einer gewissen ontologischen «Rektion» bestimmt ist, sondern auch, dass *das aktuelle Geschehen des Verstehens* (d. h. nicht nur die Möglichkeit eines solchen Geschehnisses) irgendwie ontologisch bedingt ist. Das Prinzip der Wirkungsgeschichte verweist nun auf jenes ontologische Prinzip, welches die erwähnte Zwangsläufigkeit beschreibt. Es wurde oben zitiert: „[Wir] unterliegen immer bereits den Wirkungen der Wirkungsgeschichte. Sie bestimmt im Voraus, was sich uns als fragwürdig und als Gegenstand der Erforschung zeigt [...]“¹. Die Wirkungsgeschichte ruft das *aktuelle Geschehen des Verstehens* hervor. Sie spricht uns an, und „[h]ier ist es also erst recht wahr, zu sagen, daß dieses Geschehen [dasjenige des Verstehens] nicht unser Tun an der Sache, sondern das Tun der Sache selbst ist“². (Gadamer bereitet die Analyse der Wirkungsgeschichte durch eine Analyse des Spielbegriffs vor. In Bezug auf diesen meint der Autor „Alles Spielen ist ein Gespieltwerden. Der Reiz des Spieles, die Faszination, die es ausübt, besteht eben darin, dass das Spiel über den Spielenden Herr wird“³. „Das Spielende erfährt das Spiel als eine ihn übertreffende Wirklichkeit“⁴. Der Unterschied zwischen Spiel und Wirkungsgeschichte besteht aber darin, dass ersteres eine partielle, letztere hingegen eine totale Instanz bildet). Was wir nun eventuell verstehen (d. h. Verstehen jetzt *qua* Verstandenhaben) ist von den Vorurteilen bedingt, welche die Geschichtlichkeit unseres menschlichen Daseins ausmachen. Aus dieser Bedingtheit können wir uns nicht herausreflektieren. „Aufs Ganze gese-

¹ Gadamer, 1990. S. 306

² A. a. O., S. 467

³ A. a. O., S. 112

⁴ A. a. O., S. 115

hen, hängt die Macht der Wirkungsgeschichte nicht von ihrer Anerkennung ab¹. Wirkungsgeschichte ist nicht etwas, dem wir gegenüberstehen, und das uns anspricht: Wir nehmen an ihr teil. Deshalb erklärt Gadamer, dass beim Verstehen es keineswegs um eine Konfrontation zwischen zwei ontologisch selbstständigen Horizonten (zwischen demjenigen des Verstehenden und demjenigen des Zu-verstehenden) geht. „Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher *vermeintlich* für sich seiender Horizonte“². Anders gesagt: Verstehen ist die von der Wirkungsgeschichte kommandierte Entspannung einer von ihr selbst und innerhalb sich selbst bewirkten Spannung bzw. das Geschehnis der Wiederherstellung einer (ursprünglichen?) ontologischen «Gelassenheit». Wir sind das Medium, durch welches die Wirkungsgeschichte (bzw. das Sein) ihr totales Spiel spielt bzw. durch welches *die* Sprache spricht. Diesem Beschreibungsregister nach nimmt Verstehen gleichsam die Gestalt eines Epiphänomens der Wirkungsgeschichte an, dessen Erscheinung von einer Art ontologischer Logik (bzw. Zwangsläufigkeit) geregelt ist: nämlich von der „im Erfahrungsleben der Menschen wirksamen Logik“³. Es ist angesichts dieses Beschreibungsregisters, wo die Behauptung an Sinn gewinnt, dass man nicht besser, sondern nur anders versteht, wenn man überhaupt versteht. Der Nachteil einer solchen Beschreibung des Verstehens besteht nun darin, dass sie schwerlich mit der allgemeinen Vorstellung des Phänomens vereinbar ist, nach welcher, erstens, Verstehen eine gelegentliche (bzw. nicht notwendige) und fallible Angelegenheit bildet; und nach welcher, zweitens, wir für sein Geschehen irgendwie zuständig bzw. verantwortlich sind. Denn dem eben dargestellten Beschreibungsregister gemäß wird das Geschehen des Verstehens an eine Art ontologisches Fatum verknüpft. Es soll nicht vergessen werden, dass in WuM „nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, in Frage steht“⁴. Von der *Logik der Forschung* Karl Poppers Abstand nehmend erklärt Gadamer, dass sich seine eigene Untersuchung nicht so sehr auf die willentliche, sondern auf die „leidenschaftliche Seite des menschlichen Erfahrungslebens“ konzentriert⁵. Der Ausdruck »leidenschaftlich« nimmt in diesem Kontext – wie oben gezeigt – einen besonderen Sinn an.

¹ A. a. O., S. 306

² A. a. O., S. 311. Unsere Unterstreichung

³ A. a. O., S. 359

⁴ Gadamer, 1993. S. 438

⁵ Gadamer, 1990. S. 359

Andererseits wird dennoch Gadamer der eben erwähnten allgemeinen Vorstellung des Verstehens gerecht, insofern nämlich, als er ein zweites Beschreibungsregister des Phänomens annimmt. Diesem Register zufolge wird Verstehen als ein *fakultatives Phänomen* behandelt, als ein Phänomen, dessen Wirksamkeit oder Gegenwärtigkeit die Leistung eines Willensentschlusses ist. Davon zeugt schon der Gebrauch gewisser Redewendungen, welche Gadamer zur Einführung der Analyse dieses oder jenes Aspekts des Verstehens häufig verwendet: »Wer [etwas] verstehen *will* / zu verstehen *sucht*...« oder »Das, was jemand verstehen *will* / zu verstehen *sucht*...«; und »Wenn jemand (etwas) verstehen *will* / zu verstehen *sucht*...«¹. Das Geschehen des Verstehens wäre in diesem Zusammenhang primär unserem Tun zuzuschreiben, und nicht demjenigen der Sache. Es ist, als ob in diesem Beschreibungsregister der Freiheit (bzw. der Wirkung ihrer Kraft) ein gewisser Spielraum eingeräumt würde. Wie könnte andernfalls Gadamer die Forderung an das wissenschaftliche Bewusstsein erheben, sich der Wirkung der Wirkungsgeschichte bewusst zu werden?² Denn, was für einen Sinn hätte, allgemein eine Forderung zu erheben, da wo alles zwangsläufig geschieht, wo alles Geschehen einer „wirksamen Logik“ unterworfen ist? Was für einen Sinn der Versuch hätte, das Phänomen des Verstehens *angemessener* zu verstehen, da wo des Verstehens bezüglich die entgegengesetzten Ausdrücke *angemessen* und *unangemessen* über keine eigentliche Bedeutung verfügen, denn alles Verstehen ist einer ontologischen Zwangsläufigkeit «angemessen» (es gibt hier nämlich kein Raum zum Begriff des Unangemessenen) bzw. alles geschieht einer ontologischen Logik «gemäß»? Kann man – wie Gadamer es will – ein falsches Denken (über ein Phänomen) berichtigen³, da wo alles und seit immer unvermeidlich «richtig» ist? Wenn u. a. alle die erwähnten Ausdrücke – *Forderung*, *angemessener*, *Berichtigung* (und die mit ihnen verknüpfte Ansprüche) – überhaupt etwas mehr als ein von der Wirkungsgeschichte hervorgebrachter *flatus vocis* bilden sollen, so muss dem Willensentschluss ein selbstständiger Spielraum eingeräumt und gesichert werden. Die Frage drängt sich an diesem Punkt dennoch auf, ob eine Beschreibung des Verstehens, welche solche Bedingung voraussetzt, nicht direkt mit der ontologischen

¹ Vgl. a. a. O., SS. 2, 100, 191, 201, 202, 265, 271, 272, 273, 296, 297, 300, 301, 305, 308, 340, 342, 346, 366, 375, 376, 380, 389, 469.

² A. a. O., S. 306

³ A. a. O., S. 3

Zwangsläufigkeit im Konflikt steht, welche das Verstehen dem ersten Beschreibungsregister gemäß charakterisiert.

Soll die letztgestellte Frage beantwortet werden, müssen wir kurz auf den Begriff der Freiheit eingehen¹. Auch wenn behauptet werden kann, dass beim erstgenannten Beschreibungsregister das Problem der Freiheit nicht nur nicht berücksichtigt wird, sondern überdies deren Möglichkeit gleichsam abgelehnt wird, so muss dennoch präzisiert werden, was dort unter *Freiheit* verstanden wird. Die Idee der Freiheit, welche dem ersten Beschreibungsregister gemäß abgelehnt wird, entspricht dem Begriff eines Könnens, welcher wir oben als *Beherrschen-können des Seienden* behandelt haben. Frei sein bedeutet in diesem Zusammenhang prinzipiell *über* das Seiende können bzw., also dem Seienden überlegen werden. Das Prinzip der Wirkungsgeschichte zeigt aber, dass das menschliche Dasein sozusagen von der Geschichte durchaus «gekonnt» wird. Menschliche Beherrschung (in unbeschränktem Sinne) ist demnach bloße Illusion. Worauf beruht nun diese Illusion? Beherrschung des Seienden (bzw. unbeschränkte Beherrschung) wäre die Leistung einer *methodologischen* Befreiung von sämtlichen weltlichen (bzw. geschichtlicher) Elementen, welche uns antreiben, uns irgendwohin führen oder verweisen, welche unser Können einer uns fremden Gesetzlichkeit (Heteronomie) gemäß leiten. Beherrschung des Seienden wäre, anders gesagt, gleichsam die Leistung der methodologischen Erzeugung eines selbstbeherrschten bzw. selbst bedingten Standpunkts, eines *eigenen* Standpunkts, welcher den Umriss einer deutlichen und definitiven (*clara et distincta*) Demarkationslinie zwischen dem Ich (seinen Kräften) und dem Anderen ermöglichen würde. Die Anwendung der eigenen Kräfte wäre auf diese Weise versichert. Die gadamersche Reflexion über die Wirkungsgeschichte beabsichtigt nun, die Naivität eines solchen Desiderats aufzuweisen, indem der Denker zu zeigen sucht, dass es „diese voneinander abgehobene Horizonte [nämlich derjenige des Selbst und seiner Kräfte sowie und derjenige des Anderen] gar nicht gibt“²; indem, anders gesagt, Gadamer den allumfassenden Charakter der Wirkungsgeschichte (bzw. unseres geschichtlichen Seins) zu beschreiben sucht. Die Freiheit, welche abgelehnt wird, entspricht also derjenigen eines vermeintlichen Könnens *über* das Seiende (und letztendlich über das Sein).

¹ Wir machen darauf aufmerksam, dass Gadamer diesen Begriff nie in WuM thematisch behandelt.

² A. a. O., S. 311

Das erste Beschreibungsregister mündet nun in einer Forderung nach sozusagen *methodischen* Demut vor der Wirksamkeit des Seins, d. h., nach Anerkennung der ontologischen «Tatsache», dass man über das Sein *nicht kann*. Kann es aber überhaupt einen Sinn haben, Demut vor einem Schicksal bzw. vor einem Fatum zu *fordern*? Wenn das Fatum *allumfassend* ist, determiniert es auch, ob wir uns der Wirkungsgeschichte methodisch beugen oder nicht, ob eine solche Forderung überhaupt gestellt wird oder nicht, und so weiter. Echte methodische Bescheidenheit setzt also Freiheit voraus. Es ist also an diesem Punkt, wo ein zweiter Begriff der Freiheit auftritt. Freiheit bedeutet im zweiten Sinne: Dem Seienden im Verstehen *gerecht* werden zu «können». Dies setzt nun voraus, dass es möglich sein muss, dem Seienden im Verstehen ungerecht zu werden. Es muss, anders gesagt, ein echter bzw. unbedingter Spielraum des Willensentschlusses geben, soll das »gerecht werden im Verstehen« möglich sein. Um nun einen Spielraum des Willensentschlusses zu bewahren, versetzt Gadamer ihn in den Bereich des sogenannten methodischen Selbstbewusstseins zurück. Nur wenn man das methodische Selbstbewusstsein kontrolliert, wird man dem Seienden im Verstehen gerecht. *Wir* (und nicht eine ontologische Zwangsläufigkeit) sind nun dafür zuständig bzw. verantwortlich, das methodische Selbstbewusstsein eventuell zu kontrollieren: *Wir* sind dazu *frei*. Es ist also, als ob Gadamer einen Bereich einräumte, wo in Bezug auf das Phänomen des Verstehens (d. h. auf sein Geschehen) die ontologische Zwangsläufigkeit machtlos wäre. Im zweiten Beschreibungsregister des Verstehens begegnen wir einem Phänomen, dessen Möglichkeitsbedingungen nicht ontologischer Natur zu sein scheinen. Sie scheinen vielmehr *ethischer* Natur zu sein, insofern nämlich, als es bei diesem Register um ein *fakultatives* Phänomen geht, an welches eine besondere Forderung bzw. eine Art intransitives Sollen geknüpft wird: Man *soll* dem Seienden im Verstehen gerecht werden.

Wir wollen die These verteidigen, dass die Spannung zwischen den zwei oben dargestellten Beschreibungsregistern des Phänomens des Verstehens in WuM auf jene Spannung zurückzuführen ist, welche wiederum zwischen jenen zwei Intuitionen dokumentierbar ist, die die gadamersche Reflexion über das Verstehen stiften. Zwischen jenen Intuitionen nämlich, welche – im Bezug auf das Verstehen – wir die *ontologische Intuition* und die *ethische Intuition* nennen möchten. Unzählig sind in WuM die Stellen, an denen sich die ethische

Intuition abzeichnet. Wir haben schon auf deren zwei aufmerksam gemacht¹. Andere sind: (i) Die Notwendigkeit einer philosophischen Hermeneutik entspringt der „Gewissenhaftigkeit des Denkens“ und sie wird im Hinblick auf ein „verantwortliches Philosophieren“ durchgeführt². (ii) Die Berufung Gadamers auf die Aktualität der aristotelischen *Ethik* und auf den Fall der *juristischen* Hermeneutik zur Erneuerung des hermeneutischen Problems³. (iii) Die Analyse des hermeneutischen Phänomens am Leitfaden des moralischen (sic) Phänomens des Gesprächs zwischen Ich und Du⁴. (iv) Die Bezeichnung der Geisteswissenschaften (welche das primäre Objekt der Hermeneutik ausmachen) als „moralische Wissenschaften“⁵. (v) Die Forderung einer Fußnote zur Ausgabe der Gesammelten Werke: „Die moralische Seite [des Verstehens im Gespräch] sollte auch im Folgenden stärker beachtet werden“⁶. Und so weiter. Außerdem erwähnt Gadamer in einer früheren Arbeit – in Bezug nämlich auf das Problem der Schränke des Verstehens –

[...] eine Einsicht, *die sich mir selbst immer mehr aufgedrängt hat*: Die grenzenlose Freiheit des Verstehens ist nicht nur eine Illusion, die durch philosophische Besinnung aufgedeckt wird; wir erfahren diese Grenze der Freiheit des Verstehens vielmehr selber, indem wir zu verstehen suchen. Dadurch daß sich die Freiheit des Verstehens begrenzen muß, gelangt das Verstehen erst eigentlich zum Wirklichen, dort nämlich, wo es auf sich Verzicht tut, d. h. vor dem Unverständlichen. Ich meine damit nicht irgendeine fromme Bescheidung vor dem Unerforschlichen, *sondern ein Element unserer sittlichen Lebenserfahrung, das wir alle kennen: das Verstehen im Verhältnis von Ich und Du.*⁷

In einem späten Versuch der Selbstkritik erwähnt auch der Autor: „Da ist es der Andere, der meine Ichzentriertheit bricht, indem er mir etwas zu verstehen gibt. *Dieses Motiv leitete mich von Anbeginn*“⁸. Die ethische Intuition Gadamers lässt sich also nicht nur textuell – durch die im Verlauf der Analyse wiederholte Andeutung einer sozusagen ethischen Dimension des Phänomens des Verstehens – dokumentieren. Sie erscheint auch als eine maßgebende und einwirkende Besorgnis des Denkers.

Was nun die ontologische Intuition betrifft, so braucht diese m. E. kaum erläutert zu werden. Sie beruht auf dem allgemein bekannten Einfluss der heideggerschen Ontologie

¹ Vgl. oben SS. 43, 66

² Gadamer, 1990. S. 5

³ A. a. O., SS. 317-346

⁴ A. a. O., SS. 363-368

⁵ A. a. O., S. 319

⁶ A. a. O., S. 308

⁷ Gadamer, 1993. S. 35, unsere Unterstreichung

⁸ A. a. O., S. 9, unsere Unterstreichung

auf die philosophische Reflexion Gadammers. Ein Einfluss, welcher übrigens ständig von letzterem nicht nur zugegeben, sondern sogar betont wird, auch wenn der Hermeneutiker ihn gelegentlich nuanciert.

Die Rede war bisher von einer gewissen *Spannung* zwischen der ethischen und der ontologischen Intuition – und parallel laufend von einer Spannung zwischen zwei Beschreibungsregistern des Verstehens. Handelt es sich nun um eine negativ gemeinte bzw. um eine unhaltbare und aufzulösende, oder um eine positiv gemeinte bzw. um eine haltbare und zu behaltende Spannung? Unsere bisherige Behandlung des Problems lässt erahnen, dass ersteres der Fall ist. Diese Andeutung soll im Folgenden bekräftigt werden. Dazu erlauben wir uns einen Umweg über die heideggersche Behandlung des Verstehens in *Sein und Zeit* (SuZ), um nämlich einerseits zu zeigen, dass sich die in WuM identifizierte Spannung schon im Rahmen der ontologischen Untersuchung Heideggers abzeichnet; andererseits aber, um darzulegen, dass diese Spannung bei Heidegger noch keinen problematischen Charakter aufweist. Gadammers Umkehrung des heideggerschen Ansatzes wird erst die Un-erträglichkeit jener Spannung mit sich bringen.

7. *Präzedenz der uns beschäftigenden Spannung in der fundamentalontologischen Analyse Heideggers. Konsequenz der Umkehrung in WuM des heideggerschen Ansatzes.*

Was wird in SuZ mit dem Ausdruck Verstehen primär gemeint? *Verstehen* wird von Heidegger im Sinne eines Existenzials angewendet¹.

Wenn wir [Verstehen] als fundamentales Existenzial interpretieren, dann zeigt sich damit an, daß dieses Phänomen als Grundmodus des *Seins* des Daseins begriffen wird. »Verstehen« dagegen 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.²

¹ Vgl. Heidegger, 2006: „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch [bzw. faktisch] ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht [...] Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*. [...] Den Zusammenhang dieser Strukturen nennen wir die *Existenzialität*“ (S. 12). „Alle Explikate, die der Analytik des Daseins entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur. Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins *Existenzialien*. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen“ (S. 44).

² A. a. O., S. 143. Vgl. auch S. 336

Heidegger vergleicht nun den Inhalt dieser ontologischen Struktur mit demjenigen, was die Rede von *lumen naturale* (im Menschen) meint¹. Diesem ontologischen Gebrauch gemäß bezeichnet also Verstehen keineswegs dasjenige Phänomen, welchem wir ein Nichtverstehen (bzw. ein »nicht verstanden haben« oder »nicht verstehen können«) gegenüberstellen. Was wir alltäglich Verstehen nennen – die faktische Instanz, wo dieses oder jenes verstanden wird –, wäre im heideggerschen Sinne *ein möglicher* Modus des existenzialen Verstehens. Existenziales Verstehen *ist*. Verstehen, im Sinne von etwas-verstehen oder etwas-nicht-verstehen, *kann sein* (d. h. es kann so gut sein als nicht sein). Der Einfachheit halber nennen wir das erstere *Verstehen 1* und das letztere *Verstehen 2*. Heidegger behandelt nun Verstehen 2 bei der Analyse eines exemplarischen Falles faktischen Verstehens, welcher der Denker das Anrufverstehen des Gewissens nennt. „Das Anrufverstehen enthüllt sich [seinerseits] als *Gewissenhabenwollen*“², bzw. als eine fakultative Instanz. Sofort wird deutlich, dass zwischen – einerseits – Verstehen 1 und dem gadamerschen Begriff der Wirkungsgeschichte und – andererseits – Verstehen 2 und dem Gedanken »dem Seienden im Verstehen gerecht werden« eine beträchtliche Nähe besteht.

Die Absicht des vorliegenden Paragraphen besteht keineswegs darin, eine Analyse der heideggerschen Behandlung des Phänomens des Verstehens durchzuführen. Uns interessiert die eigentümliche Dialektik, welche der Unterscheidung zwischen (ontologischem) Verstehen 1 und (ontischem bzw. faktischem) Verstehen 2 entnehmbar ist, denn im Prinzip entspricht diese Dialektik derjenigen, welche sich aus den zwei in WuM identifizierten Beschreibungsregistern des Verstehens ergibt. Nämlich: Verstehen 1 «geschieht» (bzw. *ist*) zwangsläufig und es ist sozusagen einer bewussten Beteiligung an seinem Geschehen gegenüber indifferent. Verstehen ähnelt in diesem Sinne demjenigen, was wir analog als konstantes und unausbleibliches Schicksal charakterisiert haben. Es handelt sich, anders gesagt, um eine Instanz, welche unser Können und Wollen übertrifft. Mit Bezug auf Verstehen 2 kann es so gut der Fall sein als nicht, dass es geschieht. Aus einer eventuellen Kenntnisnahme von Verstehen 1 lässt sich nun nicht eine Änderung der Rektion (oder Regelungsform) von Verstehen 2 mit Notwendigkeit herleiten. Dies heißt, dass durch die Kenntnisnahme von Verstehen 1 keineswegs die Zwangsläufigkeit, welcher gemäß dieses «ge-

¹ A. a. O., SS. 133 und 170

² A. a. O., SS. 269, 270. Vgl. auch S. 271: „Vom Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt sein will“.

schieht», auf das Geschehnis von Verstehen 2 übertragen wird. Dieses bleibt immer einer gewissen Zufälligkeit unterworfen¹.

Verstehen 1 bildet nun die Möglichkeitsbedingung (die *ratio essendi*) von Verstehen 2. Dieses aber (d. h., sein Geschehnis) bildet die Bedingung einer Kenntnisnahme (die *ratio cognoscendi*) des ersteren. Verstehen 2 ist diejenige Instanz, welche Verstehen 1 kundgeben kann. Wovon hängt nun das Geschehen selbst einer Kundgabe von Verstehen 1 ab (dies heißt *nicht nur die Möglichkeit* einer solchen Kundgabe)? Keineswegs vom zwangläufigen Geschehen von Verstehen 1. Denn, auch wenn Verstehen 1 ständig geschieht, es kann sehr wohl der Fall sein, dass man niemals zur Kundgabe von Verstehen 1 kommt. Die Frage drängt sich auf: Ist Verstehen 2 gegenüber Verstehen 1 ein bloß zufälliges Phänomen? Gewiss. Aber was bedeutet hier »Zufälligkeit«? Es handelt sich nicht nur um die logische, sondern auch um die ontologische Gleichgültigkeit des Geschehnisses eines Phänomens. Es ist ontologisch gleichgültig, ob Verstehen 2 stattfindet oder nicht. Es ist ontologisch gleichgültig, ob wir diese ontologische Wahrheit selbst verstehen oder nicht. Wenn Heidegger den genannten exemplarischen Fall vom Verstehen 2 analysiert, beschränkt sich seine Betrachtung auf die Darstellung, wie ein *mögliches* Verstehen *möglich* ist². Gegenüber den Bedingungen der Wirksamkeit eines Phänomens ist der ontologische Ansatz in SuZ gleich-

¹ Vgl. a. a. O., S. 295: „So wenig die Existenz [sagen wir, Verstehen 1] notwendig und direkt beeinträchtigt wird durch ein ontologisch unzureichendes Gewissensverständnis [unzureichendes Verstehen 2], so wenig ist durch eine existenzial angemessene Interpretation des Gewissens [angemessenes Verstehen 2 von Verstehen 1] das existenzielle Verstehen des Rufes gewährleistet [eine Modifikation bzw. «Berichtigung» der Rektion von Verstehen 2]. Der Ernst ist in der vulgären Gewissenserfahrung nicht weniger möglich als der Unernst in einem ursprünglicheren Gewissensverständnis. Gleichwohl erschließt die existenzial ursprünglichere Interpretation auch *Möglichkeiten* ursprünglicheren existenziellen Verstehens, solange ontologisches Begreifen sich nicht von der ontischen Erfahrung abschnüren läßt“

² A. a. O., S. 280: „Nicht das je existenziell im jeweiligen Dasein in dieses Gerufene kann und will fixiert werden, sondern das, was zur existenzialen Bedingung der Möglichkeit des je faktisch-existenziellen Seinkönnens gehört“ Man erinnere sich etwa an die ironische Kritik Nietzsches an Kant „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? fragte sich Kant, - und was antwortete er eigentlich? *Vermöge eines Vermögens*: leider aber nicht mit drei Worten, sondern so umständlich, ehrwürdig und mit einem solchen Aufwande von deutschem Tief- und Schnörkelsinne, daß man die lustige niaiserie allemande überhörte, welche in einer solchen Antwort steckt“ (*Jenseits von Gut und Böse*. DTV. München, 1999, S. 24). Wenn nun die heideggersche Antwort auf die Frage „Was ist der Sinn vom Sein?“ in drei Worten zusammenzufassen wäre, wären dies die folgenden: *Möglichkeit einer Möglichkeit*.

gültig¹. Dies bedeutet übrigens der ontologischen Untersuchung keinen methodologischen Nachteil².

Was wir im vorigen Paragrafen als eine Spannung behandelt haben, erscheint im Zusammenhang der heideggerschen Untersuchung als die *gegenseitige Indifferenz* zwischen einer ontologischen und einer ontischen Instanz³. In Kontext der ontologischen Analyse von SuZ handelt es sich also um eine *haltbare* (und zu behaltende) quasi Spannung zwischen Verstehen 1 und Verstehen 2. Was nun den gadamerschen Ansatz in WuM betrifft, so bildet dieser eine gewisse Umkehrung des ontologischen Ansatzes Heideggers in SuZ.

Heidegger ging auf die Problematik der historischen Hermeneutik und Kritik nur ein, um von da aus *in ontologischer Absicht die Vorstruktur des Verstehens zu entfalten*. Wir gehen umgekehrt der Frage nach, *wie* die Hermeneutik, von den ontologischen Hemmungen des Objektivitätsbegriffs der Wissenschaft einmal befreit, der Geschichtlichkeit des Verstehens *gerecht zu werden vermöchte*.⁴

Diese Umkehrung der Fragestellung bedeutet aber, dass die Indifferenz zwischen Verstehen 1 und Verstehen 2 (bzw. dessen Geschehen) für den gadamerschen Ansatz unhaltbar wird. Der Grund einer solchen Unhaltbarkeit kann folgendermaßen formuliert werden: Im Brennpunkt der heideggerschen Analyse steht Verstehen 1 mit seinen ontologischen Vorstrukturen. Verstehen 2 wird von Heidegger nur insofern analysiert, als der «Beweis» *der Möglichkeit* eines einzigen Modus dieser Form von Verstehen die Sicherung der methodologischen Vollständigkeit der fundamentalontologischen Analyse ermöglicht. Im Brennpunkt der Untersuchung Gadamers steht hingegen Verstehen 2. Wie die oben zitierten Passagen es deutlich zeigen, beschäftigt sich WuM mit dem Problem, wie man *aktuell* im Verstehen dem Verstandenen gerecht zu werden vermag (und nicht nur, wie die indifferente Möglichkeit des Geschehens solchen Gerechtwerdens – bzw. Verstehens – möglich ist). In diesem Kontext soll das Moment einer Identifizierung und Thematisierung von Verstehen 1

¹ Heidegger, 2006. S. 38: „Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*“.

² Von selbst drängt sich allerdings die Frage auf, ob ein als uneigentlich charakterisiertes Verstehen fähig zur Verfassung der Fundamentalontologie ist (so wie wir ihr in *Sein und Zeit* begegnen). Ist nicht die Realisierung einer eigentlichen Existenz Bedingung der faktischen Formulierung der Fundamentalontologie (anders gesagt: Ist nicht jene Realisierung eine Bedingung der Performativität des ontologischen Tuns)?

³ Diese Behauptung soll nicht missverstanden werden: „Die anfangs nur ontologisch-methodisch erörterte Frage der Daseinsganzheit hatte ihr Recht, aber nur weil dessen Grund auf eine ontische *Möglichkeit* des Daseins zurückgeht“ S. 309, unsere Unterstreichung. Mit dem Ausdruck *Indifferenz* meinen wir keineswegs, dass in SuZ keine Analyse ontischer Instanzen durchgeführt wird, sondern dass sie immer *qua* reine *Möglichkeiten* behandelt werden.

⁴ Gadamer, 1990. S. 270, unsere Unterstreichung.

nur als methodischer Rahmen fungieren, innerhalb dessen die Behandlung jenes Problems durchgeführt werden kann.

Bisher wurde dennoch versucht, zu zeigen, dass eine prinzipielle Dimensionsverschiebung zwischen dem Beschreibungsregister des Verstehens (1), welcher für die ontologische Intuition Gadamers bürgt, und dem Beschreibungsregister des Phänomens (2), welcher für seine ethische Intuition bürgt, besteht. Die Möglichkeitsbedingungen eines Geschehens von Verstehen 2 (bzw. dessen Wirksamkeitsbedingungen) lassen sich *prima facie* nicht von einer Reflexion über Verstehen 1 ableiten. Im Zusammenhang der gadamerschen Untersuchung in WuM nimmt demzufolge die bisher beschriebene Spannung die Gestalt einer Art von Dilemma an: Entweder verzichtet man auf die ontologische Fragestellung zugunsten einer Analyse der ethischen Dimension des Verstehens oder man unterwirft letztendlich die Perspektive, welche die ethische Intuition suggerierte, der „im Erfahrungsleben der Menschen wirksamen Logik“, bzw. der ontologischen Zwangsläufigkeit. In WuM nimmt die Untersuchung diesen zweiten Weg.

8. *Die Einordnung Gadamers des ethischen unter das ontologische Beschreibungsregister. Auflösung der ethischen Intuition.*

Die Perspektive, welche in Hinsicht auf das Phänomen des Verstehens die hier genannte ethische Intuition Gadamers andeutungsweise eröffnete, wird in WuM letztendlich in eine ontologische Analysedimension zurückgeführt. Die definitive Annahme einer ontologischen Bahn in WuM ist m. E. darauf zurückzuführen, dass Gadamer die philosophische *Autorität* Heideggers niemals ernsthaft infrage stellt. In einem späten Versuch der Selbstkritik und in Bezug auf einen frühen Artikel, in dem die ethische Intuition des Autors das erste Mal ausdrücklich erschien, meint Gadamer:

Als Heidegger damals diese kleine Arbeit kennenlernte, nickte er beifällig, fragte aber sofort dagegen: »Und was ist es mit der Geworfenheit?«, Daß in dem Sammelbegriff der Geworfenheit die Gegeninstanz gegen das Ideal eines vollen Selbstbesitzes und Selbstbewußtseins gelegen ist [bzw. die von uns genannte ontologische Zwangsläufigkeit], war offenbar der Sinn von Heideggers Gegenfrage. Ich hatte jedoch das besondere Phänomen des Anderen im Auge und suchte folgerichtig die Begründung der Sprachlichkeit unserer Weltorientierung im *Gespräch*. Damit öffnete sich mir ein Fragenkreis, der mich schon von meinen Anfängen her, von Kierkegaard, Gogarten, Theodor Haecker, Friedrich Ebner, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Viktor von Weizsäcker her, angezogen hatte.¹

¹ Gadamer, 1993. SS. 9, 10

Wir möchten im Folgenden zeigen, dass, trotz des anfänglichen Verständnisses um den wesentlichen Unterschied zwischen ontologischem und ethischem Ansatz, Gadamer den Sinn des eben zitierten Bedenkens Heideggers in WuM befolgt. Dies zeigt sich eben dort, wo es „die besondere *Vollzugsweise* der hermeneutischen Erfahrung“ zu klären gilt¹, d. h., wo jenes (fakultative) Phänomen, welches wir als Verstehen 2 im vorigen Paragraphen charakterisiert haben, ausgelegt wird.

Endlich wird in WuM die Frage gestellt, wie *das Geschehen* von Verstehen 2 möglich ist bzw., wie man dem Seienden im Verstehen gerecht werden kann. Man darf – so Gadamer – keineswegs dem Seienden im Verstehen gerecht werden, indem man es „immer schon vorgängig und grundsätzlich nivelliert hat, so daß die Maßstäbe des eigenen Wissens durch [das Zu-verstehende] niemals in Frage gestellt werden können“ bzw., indem man es bloß von vornherein methodologisch berechnet. Echtes Verstehen weist ganz im Gegenteil die „logische Struktur der Offenheit“ bzw. den Charakter der Erfahrungsbereitschaft auf. Wer offen bzw. erfahrungsbereit ist, lässt sich etwas sagen, lässt die Ansprüche des Zu-verstehenden gelten². Dadurch wird man dem Zu-verstehenden gerecht. Die Frage verschiebt sich aber nun: Wie ist Offenheit bzw. Erfahrungsbereitschaft möglich? Handelt es sich um ein fakultatives Phänomen? Keineswegs. Offenheit wird von einer Form Erfahrung entfesselt, welches

zum geschichtlichen Wesen des Menschen gehört [...].Erfahrung in diesem Sinne setzt [...] notwendig mannigfache *Enttäuschung von Erwartungen* voraus und nur dadurch wird Erfahrung erworben. Daß Erfahrung vorzüglich die *schmerzliche und unangenehme* Erfahrung ist, [...] läßt sich aus ihrem Wesen unmittelbar einsehen. Nur durch *negative Instanzen* gelangt man [...] zu neuer Erfahrung. Jede Erfahrung, die diesen Namen verdient, *durchkreuzt eine Erwartung*. So enthält das geschichtliche Sein des Menschen *als ein Wesensmoment eine grundsätzliche Negation*, die in dem wesenhaften Bezug von Erfahrung und Einsicht zutage tritt.

Einsicht ist mehr als die Erkenntnis dieser oder jener Sachlage. Sie enthält stets ein Zurückkommen von etwas, worin man verblendeterweise befangen war. Insofern enthält Einsicht *immer ein Moment der Selbsterkenntnis* und stellt *eine notwendige Seite dessen* dar, was wir Erfahrung im eigentlichen Sinne nannten.³

Hier erscheint wieder ein Motiv, welches in der vorphilosophischen Erklärung des Verstehens behandelt wurde: die Erfahrung des Stoßens. Die Erfahrung des Stoßes (welche, Ga-

¹ Gadamer, 1990. S. 368

² Vgl. a. a. O., SS. 367, 368

³ A. a. O., S. 362, unsere Unterstreichungen

damers Auffassung nach, ein wesentliches Moment der Selbsterkenntnis enthält) motiviert „die Einsicht in die Grenzen des Menschseins“¹ bzw. die Anerkennung der eigenen Endlichkeit. Im Zusammenhang des Problems des Verstehens übersetzt sich nun diese Einsicht in ein »Wissen des Nichtwissens«, welche „die wahre Überlegenheit des Fragens eröffnet“²: Die logische Struktur der Offenheit ist eben jene Struktur des Fragens. Gadamer stellt nun wieder die Frage: „Wie kann es [die Meinung, welche die Frage bzw. die Offenheit niederhält³] überhaupt zum Nichtwissen und zum Fragen kommen?“ Die Antwort lautet: Es kommt dazu,

wie einem ein Einfall kommt [...]. Das eigentliche Wesen des Einfalls ist vielleicht weniger, daß einem wie auf ein Rätsel die Lösung einfällt, sondern daß einem die Frage einfällt, die *ins Offene vorstößt* und dadurch Antwort möglich macht [...]. Der Einfall der Frage [...] ist bereits der Einbruch in die geebnete Breite der verbreiteten Meinung. Auch von der Frage sagen wir daher, *daß sie einem kommt, daß sie sich erhebt oder sich stellt – viel eher als daß wir sie erheben oder stellen.*

Wir sahen schon, daß die Negativität der Erfahrung logisch gesehen die Frage impliziert. In der Tat ist es der *Anstoß*, den dasjenige darstellt, das sich der Vormeinung nicht einfügt, durch den wir Erfahrungen machen. *Auch das Fragen ist daher mehr ein Erleiden als ein Tun.*⁴

(Diese Behauptungen beruhen m. E. auf der Wirksamkeit eines stillschweigenden Prinzips, welches den cartesianischen Grundsatz modifiziert, nämlich: *Patior ergo sum* oder *succumbo ergo sum* d. h. ich erleide bzw. stoße, also bin ich. Gadamer nimmt m. E. eine philosophische Rehabilitierung der Passivität in Angriff). Der Leser von WuM begreift allmählich – vielleicht mit Verbitterung –, dass er auch nicht zuständig dafür ist, wenn er eventuell dem Seienden im Verstehen gerecht bzw. ungerecht wird, denn auch im Bereich Verstehens 2 geschieht alles einer quasi Mechanik bzw. einer ontologischen Zwangsläufigkeit gemäß: (i) Da wir endliche Wesen sind, steht uns die Erfahrung des Stoßes nahe bevor d. h., wir werden sie früher oder später unbedingt «machen», oder präziser gesagt, erleiden. (ii) Solche Erfahrungen werden früher oder später in uns die Einsicht motivieren, dass wir endliche Wesen sind (m. a. W.: Eine solche Einsicht wird sich eventuell uns aufdrängen). (iii) Besonders wenn man sich mit Problemen der «moralischen» Wissenschaften beschäftigt,

¹ A. a. O., S. 363

² A. a. O., S. 368

³ Im Horizont dieser Bemerkung steht offensichtlich die heideggersche Lehre der Uneigentlichkeit des Daseins (bzw. der Beherrschung des Man im »zunächst und zumeist« der Alltäglichkeit).

⁴ A. a. O., S. 372

wird sich diese Einsicht in eine *docta ignorantia* übersetzen, welche (iv) ihrerseits uns zur Offenheit des angemessenen Fragens bereiten wird.

Obwohl Gadamer die Nuancierung dieser Umschreibung der Sequenz, welche uns zum angemessenen Fragen bereitet, wahrscheinlich nicht gänzlich billigen würde, halten wir die Betonung solcher Interpretation für notwendig. Wenn man die quasi mechanistische Färberei unserer Interpretation der zur eigentlichen Verstehen führenden Sequenz verwischt, drängt sich folgender Einwand gegen das Argument Gadamers auf: Man sieht überhaupt nicht ein, wie ein solches erklärendes Schema die Fälle berücksichtigen kann, welche sich an die beschriebene Sequenz nicht anpassen. Dabei werden keine imaginäre oder höchst verwickelte Situationen gemeint, sondern eben Fälle, welche faktisch wohl möglich sind. Es ist erstens sehr fragwürdig, ob faktisch die Erfahrung des Stoßes in die Einsicht der eigenen Endlichkeit reflexweise vorstößt. Es kann sehr wohl der Fall sein, dass man – auch nach oft wiederholten »Durchkreuzungen von Erwartungen« – auf der prinzipiellen Vollständigkeit der (beispielsweise) eigenen Theorie oder Methode beharrt, und dass man diese Theorie oder Methode systematisch durch *ad hoc* Modifikationen berichtigt¹. Es ist, anders gesagt, höchst möglich, dass derjenige, welcher Erfahrungen des Stoßes macht (bzw. erleidet), sie konsequent bloß zufälligen und ungünstigen Gelegenheiten zuschreibt; Gelegenheiten, welche übrigens – meint er – irgendwie korrigierbar seien. Mit wenigen Worten: Es scheint fragwürdig, dass sich *ohne Weiteres* aus einer (wiederholte) Erfahrung des Stoßes ein Gerechwerden der menschlichen Endlichkeit bzw. ein Wissen des Nichtwissens ergeben wird. Auch wenn aber angenommen wird, dass man zur Kenntnisnahme der eigenen Endlichkeit gelangen hat, stellt sich noch einen zweiten Einwand. Gadamer behauptet: „Um fragen zu können, muß man Wissen wollen, d. h. aber: wissen, daß man nicht weiß“². Kann ein Wissen (des Nichtwissens) *ohne Weiteres* ein Wissenwollen motivieren? Es kann sehr wohl der Fall sein, dass das Wissen des Nichtwissens mich eben zur *Aufgabe des Wissenwollens* bzw. zur Aufgabe des wissenschaftlichen Unternehmens führt, oder dass es mich dazu führt, solches Wissen strategisch zur Erreichung beliebiger Ziele anzuwenden, z. B.

¹ Der poppersche Falsifikationismus bekam – da er sich ein anwendbares Schema will – mit dieser Schwierigkeit zu Tun. Popper gab zu, dass die *Annahme* des sogenannten *criticist frame* (sowohl im Bereich der Wissenschaft als in demjenigen der Politik) eine Möglichkeit bildet, welche aus einer kritischen Logik nicht gefordert werden kann. Vgl. *The open society and its enemies*, Chapter 24. *Oracular philosophy and the revolt against reason*, §2

² A. a. O., S. 369

durch die systematische Annahme einer rhetorischen Einstellung (und dies eben *qua* Wissenschaftler), denn ich hätte dann die Naivität derjenigen verstanden, welche schlechthin zu Wissen meinen: Mir öffnet sich die Möglichkeit, ihre Naivität zu manipulieren. Beide Einwände können nun in die folgende Frage zurückgeführt werden: Geratet die gadamersche Beschreibung der Vollzugsform von Verstehen 2 nicht in eine Art naturalistischen Fehlschlusses, insofern nämlich, als sie den Übergang vom Sein zum Gewollt-werden-sollen oder besser: zum Gewollt-sein als *schlechthinnigen* Übergang behandelt? Dieser Einwand macht aber nur Sinn, sofern man die Spannung zwischen sozusagen einer Dimension des Zwangsläufigen und einer Dimension des Fakultativen voraussetzt. Wenn man aber betont, dass in WuM „Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage“ bzw., dass die unausbleibliche „im Erfahrungsleben der Menschen wirksame Logik“ das Thema dieser Abhandlung ausmacht, löst man damit den Sinn des erwähnten Einwandes auf, denn die vermeintlich selbstständige Dimension des Fakultativen wird grundsätzlich nivelliert. Es ist nun klar, dass dieser Ausweg nicht erlaubt, die von der ontologischen Logik abweichenden Fälle (welche wir eben darstellten) zu erklären. Er erlaubt aber wenigstens, solche Fälle nicht mehr als Gegenbeispiel zur Theorie zu betrachten, sondern sie als eine Art ontologischen Undings zu ignorieren. Sie seien vielleicht Äußerung einer Pathologie, Ergebnis einer Fehlhandlung, o. Ä. Kurz: eine Art paralogischen *lapsus entiae* oder *essentiae* (in Analogie zum berühmten *Lapsus Linguae*). Jedenfalls sind sie für die Erklärung der ontologischen Möglichkeitsbedingungen des Verstehens irrelevant.

Erst wenn man ein bilanzierendes Bild der gadamerschen Auslegung des Phänomens des Verstehens zu skizzieren sucht, wird deutlich, warum im Großen und Ganzen Verstehen von der ontologischen Zwangsläufigkeit kommandiert wird bzw., warum Verstehen letztendlich »mehr [?] ein Erleiden als ein Tun« ist. Gadamer meint: „Das Ziel aller Verständigung und alles Verstehens ist das Einverständnis *in der Sache*“¹. „Ein Gespräch führen [d. h. die Form eines möglichen Geschehens des Verstehens] heißt, *sich unter die Führung der Sache stellen*, auf die die Gesprächspartner gerichtet sind“². In Bezug auf das Problem des Gesprächs meint der Autor weiter:

¹ A. a. O., S. 297, unsere Unterstreichung.

² A. a. O., S. 373, unsere Unterstreichung.

Wir sagen zwar, daß wir ein Gespräch führen, aber je eigentlicher ein Gespräch ist, *desto weniger liegt die Führung desselben in dem Willen des einen oder anderen Gesprächspartners*. So ist das eigentliche Gespräch niemals das, das wir führen wollten. Vielmehr ist es im allgemeinen richtiger zu sagen, *daß wir in ein Gespräch geraten, wenn nicht gar, daß wir uns in ein Gespräch verwickeln*.¹

Solches Sichversetzen [in die Lage eines Anderen, welches im Gespräch stattfindet,] ist weder Einfühlung einer Individualität in eine andere, noch auch Unterwerfung des anderen unter die eigenen Maßstäbe, *sondern bedeutet immer die Erhebung zu einer höheren Allgemeinheit, die nicht nur die eigene Partikularität, sondern auch die des anderen überwindet*.²

[Gespräch] ist nicht ein äußerer Vorgang der Adjustierung von Werkzeugen, ja es ist nicht einmal richtig zu sagen, daß sich die Partner aneinander anpassen, *vielmehr geraten sie beide im gelingenden Gespräch unter die Wahrheit der Sache, die sie zu einer neuen Gemeinsamkeit verbindet*. Verständigung im Gespräch ist nicht ein bloßes Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes, sondern *eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war*.³

„Was [im Milieu des Gesprächs] in seiner Wahrheit heraustritt, ist der Logos, *der weder meiner noch deiner ist und der daher das subjektive Meinen der Gesprächspartner [...] übertrifft [...]*“⁴. Unsere Interpretation der Untersuchung Gadammers hat bisher versucht, die in WuM auf der Basis gewisser Angaben rekonstruierbare Auslegung hervorzuheben, welche im Phänomen des Verstehens die Instanz eines Gerechtwerdens identifiziert (eine Auslegung, welche sich allerdings derjenigen widersetzt, welche Verstehen als die überlegenste Form des Beherrschens beschreibt). Wenn man nun die nah bevorstehende Frage stellt, wem man eventuell im Verstehen gerecht wird bzw. wer der Berechtigte im Verstehen ist, nimmt die Antwort – in Anbetracht nämlich der eben zitierten Passagen – folgende Gestalt an. Im Verstehen bzw. im Gespräch wird man nur anscheinend einem Jemanden gerecht. Eigentlich wird man einem unpersönlichen Etwas gerecht d. h., *man wird der Sache gerecht*⁵. Da nun die jeweils sich dem Verständnis aufdrängende Sache eine Art Äußerung der Wirkungsgeschichte ist, wird man im Verstehen dem «alles enthaltenden» Horizont der Wirkungsgeschichte gerecht. Was soll nun dies bedeuten, der Wirkungsgeschichte gerecht

¹ A. a. O., S. 387, unsere Unterstreichung.

² A. a. O., S. 310, unsere Unterstreichung.

³ A. a. O., S. 384, unsere Unterstreichung.

⁴ A. a. O., SS. 373, 374, unsere Unterstreichung.

⁵ Diese Einsicht abzeichnet sich schon bei zur Behandlung des Verstehens vorbereitender Analyse des Phänomens des Spieles. Vgl., a. a. O. S. 111: „Damit Spiel sei, muß zwar nicht ein anderer wirklich mitspielen, aber es muß immer ein anderes [bzw. ein Etwas] da sein, mit dem der Spielende spielt und das dem Zug des Spielers von sich aus mit einem Gegenzug antwortet. So wählt die spielende Katze das Wollknäuel, weil es mitspielt, und die Unsterblichkeit des Ballspieles beruht auf der freien Allbeweglichkeit des Balles, der gleichsam von sich aus das Überraschende tut“.

zu werden? Ungefähr folgendes: Nach der geheimnisvollen Erfahrung einer Spannung von Horizonten (geheimnisvolle, da eigentlich keine selbstständige Horizonte gibt) bzw. nach der geheimnisvollen Erfahrung des Angesprochen-werdens wäre Verstehen m. E. die Instanz einer friedlichen Kapitulation vor der Wirkungsgeschichte, denn die geheimnisvolle Spannung (welche Verstehen motiviert) uns zur Vergessenheit der Totalität, aus welcher wir stammen (und demzufolge zur quasi Illusion der selbstständigen Individualität), führen kann. Friedliche Kapitulation hieße dann «willentliche» Rückkehr in dasjenige, was uns übertrifft (bzw. Horizontverschmelzung). Das Phänomen des Verstehens beschriebe also die ontologische Geschichte des verlorenen Sohnes d. h. denjenigen Lapsus, welche zwischen dem Verlassen der uns übertreffenden Totalität und der Rückkehr in sie stattfindet. Die Überbetonung Gadamers des passiven Charakters dieses Geschehnisses könnte aber schließlich in folgendes paradoxes Bild münden: Wirkungsgeschichte orchestriert bzw. inszeniert eine Komödie, dessen Sinn uns übertrifft. D. h. die Komödie der Personen, welche der Tatsache gerecht werden «sollen», dass sie Personen einer ihnen übertreffenden Komödie sind. Die Paradoxe spitzt sich zu, wenn man dazu ergänzt, dass es sich um eine Marionettenkomödie handelt.

Die ethische Dimension des Phänomens des Verstehens wird auf diese Weise in ihrer Selbstständigkeit aufgelöst. Sie wird nämlich zum bloßen Titel eines Aspekts der uns übertreffenden Totalität; eines solchen also, welcher – wie jeder übrige Aspekt der Wirkungsgeschichte – von der „im Erfahrungsleben der Menschen wirksamen Logik“ kommandiert wird. Der Ausdruck «Gerechtworden im Verstehen» verliert so seinen eigentlichen Sinn, denn gerecht wird man primär einem Jemanden. Zur Umschreibung des in WuM skizzierten Bildes des Verstehens wäre vielleicht angemessener, die Redewendung »Rechnung tragen« anzuwenden. Im Verstehen trägt man *etwas* Rechnung. Oder noch besser: Man *wird* im Verstehen Rechnung getragen. Der Andere, der Gesprächspartner wird auch dieser ontologischen Rechnung bzw. Ökonomie unterworfen. Es kann sehr wohl sein, dass anfänglich die Reflexion Gadamer von der Besorgnis geführt worden sei, wie man dem Anderen, welcher zu verstehen gilt, kein Unrecht tun vermag. Die Entdeckung eines dritten Terminus (die Wirkungsgeschichte), von deren Beherrschung wir beide (ich und mein Gesprächspartner) *gleich* weit entfernt sind (welcher bzw. uns beide ebenfalls beherrscht), hat m. E. in dem Denker die Einsicht motiviert, dass, sofern man die Wirksamkeit dieses Ter-

minus anerkennt, man dem Anderen im Prinzip kein Unrecht tun kann, denn man der prinzipiellen Entfernungsäquivalenz uns beide von der Vollkommenheit bzw. unserer prinzipiellen ontologischen Symmetrie (auf dem Niveau der Endlichkeit) Rechnung getragen hat. Man entzieht sich auf diese Weise im Prinzip der Möglichkeit der Ungerechtigkeit, bzw. des Böses: „Der Erfahrene [derjenige, welcher der eigenen Endlichkeit Rechnung getragen hat] [zeigt sich] als der radikal Undogmatische“¹. Diese Überzeugung enthält m. E. den Keim einer Art philosophischen Pharisäismus. Die ontologische Nivellierung des Anderen kann nämlich bald in Gefälle umwandeln: Da ich der menschlichen Endlichkeit Rechnung trug, bin ich irgendwie denjenigen überlegen, welche in diesem Bezug auf einer Form von Naivität beharren. Ich bin ihnen gegenüber der Undogmatische bzw. der Gerechte. Die philosophische Hermeneutik Gadammers bildet vielleicht keine Methode. Sie will sich aber doch Disziplin der Gerechtigkeit.

Gadamer fasst seine Kritik am historischen Objektivismus folgendermaßen zusammen:

Der historische Objektivismus, indem er sich auf seine kritische Methodik beruft, verdeckt die wirkungsgeschichtliche Verflechtung, in der das historische Bewußtsein selber steht. Er entzieht zwar der Willkür und Beliebigkeit aktualisierender Anbieterungen mit der Vergangenheit durch die Methode seiner Kritik den Boden, aber er schafft sich selbst damit das gute Gewissen, die unwillkürlichen und nicht beliebigen, sondern alles tragenden Voraussetzungen, die sein eigenes Verstehen leiten, zu verleugnen und damit die Wahrheit zu verfehlen, die bei aller Endlichkeit unseres Verstehens erreichbar wäre.²

Wir fassen nun unsere Kritik an der philosophischen Hermeneutik zusammen, die Wörter Gadammers modifizierend: Die gadammersche Hermeneutik, indem sie sich auf eine ontologische Logik beruft, verdeckt die ethische Verflechtung, in der das verstehende Bewusstsein selber steht. Sie entzieht zwar der Beherrschungswille des Seienden durch die Analyse der Wirkungsgeschichte den Boden, aber sie schafft sich selbst damit das Gute Gewissen, den prinzipiellen Standpunkt einer ontologisch bedingten Gerechtigkeit erreicht zu haben und damit die authentische Gerechtigkeit zu verfehlen, die bei aller Berücksichtigung des Anderen erreichbar wäre.

¹ A. a. O., S. 361

² A. a. O., S. 306

9. *Ergebnis des zweiten Abschnitts. Die Forderung nach einer Untersuchung der ethischen Dimension des Verstehens*

Im Verlauf eines zweiten Abschnitts der vorliegenden Arbeit wurde einen exemplarischen Fall philosophischer Behandlung des Phänomens des Verstehens analysiert. Der Fall nämlich der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamers. Die Darstellung der wesentlichen Merkmale, welche der deutsche Denker in seinem Hauptwerk dem betreffenden Phänomen zuschreibt, ließ sich anfänglich von den drei Thesen leiten, in welchen die Hauptmomente der vorphilosophischen Erklärung des Verstehens zusammengefasst wurden (Momente, die sich jeweils auf die allgemeine Natur [1], Entstehung [2] und Leistung [3] des Verstehens bezogen). Die Absicht solchen methodologischen Vorgehens war nun Folgendes: Da die vorliegende Arbeit eine Problematisierung des Verstehens versucht, und da jede Problematisierung die Gestalt einer Progression annehmen soll, musste bestimmt werden, inwiefern eine exemplarische philosophische Auslegung des Phänomens von der vorphilosophischen Erklärung des Verstehens abweicht bzw., inwiefern die erstere eventuell die letztere berichtigt. Die Darstellung stellte am Anfang eine wesentliche Abweichung der gadamerschen Auslegung des Verstehens von der vE fest, Abweichung, welche die Vermutung einer definitiven nachträglichen Divergenz zwischen beiden Ansätzen motivierte. Die nachfolgenden Analysen waren dennoch einer progressiven Annäherung der Untersuchung Gadamers an die allgemeine Architektur der vorphilosophischen Erklärung Zeuge. Im Zusammenhang dieser Annäherung identifizierte die Beschreibung eine Spannung innerhalb der gadamerschen Behandlung des Verstehens, welche uns zur Annahme eines kritischen Ansatzes führte. Die kritische Analyse der Spannung zwischen einer ethischen und einer ontologischen Behandlung des betreffenden Phänomens und die nachträgliche Beschreibung der Richtung, welche die gadamersche Auflösung jener Spannung annimmt, zeigten schließlich, dass die anfängliche Abweichung der Untersuchung Gadamers von der vE keineswegs unversöhnlich ist. Nicht nur strukturell übereinstimmen beide Ansätze: Sie stiften beide den Sinn des Verstehens auf einem ökonomischen Prinzip. Im Falle Gadamers handelt es sich um eine ontologische Ökonomie, welche als Rückkehr zur ursprünglichen ontologischen Gelassenheit definiert werden kann, d. h., als Entspannung (bzw. Horizontverschmelzung) einer geheimnisvolle aber zu gehorchender Spannung von Horizonten. Die Erreichung dieses Desiderats verlangt keineswegs eine Steigerung des eigenen Könnens,

welche sich aus der Beherrschung des Seienden ergeben würde, sondern die ständige Steigerung desjenigen Könnens, welche der Titel »Kontrolle des Selbstbewusstseins« bezeichnet. Ein solches Können befähigt uns, die Forderungen des ontologischen Milieus angemessener zu befolgen bzw., uns solchem Milieu besser anzupassen. (Strukturell erinnert dieses Schema an das Prinzip der Ökonomie im Rahmen der Evolutionstheorie Darwins. Nicht der größte, schnellste, kräftigste Organismus wird notwendig überleben, sondern derjenige Organismus, welche sich besser an die Forderungen des Milieus anpasst, welche – analogisch gesagt – solche Forderungen besser zu gehorchen «versteht»).

Die Gleichsetzung der vorphilosophischen Erklärung des Verstehens mit deren gadamerschen Auslegung entspricht keineswegs der Behauptung einer Gleichwertigkeit beider Ansätze. Die philosophische Tragweite desjenigen Gadamer ist ohne Zweifel demjenigen der vE überlegen. Der erstere ergänzt, präzisiert und berichtigt den letzteren. Die Gleichsetzung der zwei Ansätze ist vielmehr darauf zurückzuführen, dass die Unfähigkeit beider, der ethischen Dimension des Verstehens gerecht zu werden, auf demselben Grund beruht: Im Horizont des Verstehens steht keineswegs ein Jemand sondern ein Etwas. Es ist eben die Übereinstimmung beider Auslegungen des Phänomens in diesem grundsätzlichen Punkt, dasjenige, was ihre strukturelle Ähnlichkeit bedingt.

Die Auswahl der philosophischen Hermeneutik Gadamer als Vertreterin der philosophischen Auslegung des Phänomens des Verstehens lässt sich jetzt folgendermaßen rechtfertigen: Im WuM kommt der ethische Charakter des Verstehens zum Vorschein. Die ethische Dimension des Phänomens koexistiert sogar momentan bei irgendwelchen Analysen Gadamer mit einer ontologischen Betrachtungsweise, welche eigentlich mit jener Dimension unvereinbar bzw. unversöhnbar ist. Die Identifizierung dieser Spannung als Unvereinbarkeit hat zu verstehen gegeben, dass die sogenannte ethische Dimension sich keineswegs als *einen* Aspekt (zwischen anderen) des Verstehens betrachten lässt: Entweder erkennt man sie als die ursprüngliche Dimension des Verstehens an, oder verzichtet man auf sie. Dieser Letzte ist m. E. der Weg, welchen Gadamer schließlich – seiner ethischen Intuition zum Trotz – nimmt. Positive ist jedenfalls die Leistung einer Analyse der gadamerschen Behandlung des Verstehens. Sie besteht nämlich in der Eröffnung einer Dimension des uns beschäftigenden Phänomens, in welche wir im Folgenden eindringen wollen.

Die Wendung, welche die Problematisierung des Verstehens im folgenden Abschnitt nimmt, beruht auf der Intuition, dass sich der tiefste Sinn von Verstehen tatsächlich durch den Ausdruck »Gerechtwerden« übersetzen lässt. *Gerechtwerden* nun nicht in einem uneigentlichen ontologischen Sinne, sondern eben in einem ethischen Sinne: Verstehen hieße primär »dem Anderen gerecht werden« und sekundär »um des Anderen willen (um dem Anderen gerecht zu werden) etwas beherrschen bzw. kontrollieren«. Es fragt sich nun, ob die Aufstellung der Gerechtigkeit als Fundament des Verstehens und die daraus *prima facie* zu folgernde Verschiebung der Frage der Wahrheit nach einer sekundären Stelle, nicht vielleicht zu eher absurden Konsequenzen führen. Konsequenzen, welche folgender Satz zusammenfasst: *Fiat iustitia et pereat veritas*, es soll Gerechtigkeit geschehen, auch wenn die Wahrheit darüber zugrunde geht. Wenn im Folgenden sich die Problematisierung des Verstehens von der Intuition leiten lässt, welche dem Phänomen eine ethische Dimension zugrunde legt, steht im Horizont solcher Wendung eine Idee, welche das eben formulierte Bedenken modifiziert und *qua* Einwand eben auflöst. Sie kann folgendermaßen abgefasst werden: *Fiat iustitia (aut pereat veritas)*, Gerechtigkeit soll geschehen (sonst geht die Wahrheit zugrunde), oder: Gerechtigkeit geschehe (sodass Wahrheit nicht zugrunde geht). Diese Behauptungen sind aber die bloß titelmäßigen Äußerungen einer Idee, dessen Inhalt entfaltet werden soll. Solche Entfaltung bildet die eventuelle Aufgabe der umfassenderen Arbeit, in welche sich diese einleitende Untersuchung entwirft. Im nächsten (und letzten) Abschnitt soll jedenfalls angezeigt werden, welche konkrete Richtung die hier entworfene Forschung annehmen wird.

Im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit nimmt die Problematisierung des Verstehens allmählich die Gestalt einer Entfernung von der vorphilosophischen Auslegung des Phänomens an. Wie ist nun diese Entfernung selbst zu verstehen? Handelt es sich um eine Art progressiver Ablehnung einer Auslegung des Phänomens, welches wir im ersten Abschnitt dem *common sense* zugeschrieben? Die erwähnte Entfernung ist m. E. nicht als Verwerfung der vE, sondern als Verschiebung des Schwerpunkts zu verstehen, um welchen herum sich die Auslegung des uns beschäftigenden Phänomens strukturiert. Es geht anders gesagt um die Neudefinition der Achse, welche die Betrachtungen zum Phänomen ordnet. Eine solche Verschiebung kann provisorisch die Form einer widernatürlichen Bewegung annehmen (Form, welche übrigens das philosophische Tun allgemein charakterisiert), sie

soll dennoch schließlich ermöglichen, das eigene Recht bzw. den eigenen Bezirk einer vorphilosophischen Auslegung des Verstehens zu identifizieren. Allerdings wird die Neuverteilung der Elemente einer Reflexion über das Verstehen die vorphilosophischen Einsichten berücksichtigen, welche im ersten Abschnitt als Ausnahme einer meistens einheitlichen Auslegung des Phänomens gegenüber identifiziert wurden.¹

¹ Vgl. oben, S. 34

Dritter Abschnitt

Das methodologische Problem der Herangehensweise an die ethische Dimension des Verstehens

Die Frage drängt sich nun auf: Wie soll an die ethische Dimension des Phänomens des Verstehens herangegangen werden? Positiv verfügen wir im Moment über eine heuristische Intuition, welche *Verstehen* mit *Gerechtwerden* (Jemandem) gleichsetzt. Negativ wissen wir ungefähr, was mit der ethischen Dimension des Phänomens nicht verwechselt werden soll, nämlich, die Dimension einer ontologischen Zwangsläufigkeit bzw. Logik. Diese zwei Elemente bilden den minimalen Boden, auf welchem die angestrebte Untersuchung fußen kann, von selbst bieten sie aber noch keine bestimmte Spur des Wegs an, den eine solche Untersuchung nehmen soll. Die Eröffnung dieses Wegs verlangt m. E. die Erörterung eines Subjekts, welches im Verlauf der Diskussion oft – und sogar als Schlussstein der Argumente – in operativer Gestalt auftrat, welches aber noch nicht thematisiert wurde.

Oft war nämlich Rede von »Ethik« und »ethische« Angelegenheiten. Unter »Ethik« und »ethisch« versteht man aber vielerlei. Demgemäß muss dasjenige präzisiert werden, was – in Bezug auf das uns beschäftigende Phänomen – Ethik bedeuten soll. Die Durchführung dieser Präzisierung soll nun nicht die Form einer Betrachtung annehmen, zum ethischen Phänomen überhaupt, sondern die Gestalt eher einer Suche nach der philosophischen Herangehensweise an das Ethische, an welche sich die bisher hervorgehobenen Merkmale des Verstehens am besten anpassen. Die Begegnung mit einer philosophischen Ethik, welche sich als angemessen zur Entfaltung der ethischen Dimension des Verstehens erweist, wird gleich den zu nehmenden Weg einer solchen Forschung eröffnen.

1. *Betrachtung zur möglichen Annahme der ethischen Reflexion Apels als Muster zur Ausführung der entworfenen Untersuchung*

In Hinblick auf eine Forschung der ethischen Dimension des Verstehens scheint an erster Stelle die ethische Reflexion Karl Otto Apels, ein geeignetes Vorbild philosophischer Annäherung dem ethischen Phänomen zu bilden. Diese Vermutung beruht nämlich darauf, dass Apel den fakultativen Charakter des hermeneutischen Ereignisses identifiziert und demzufolge die Relevanz einer ethischen Begründung der Hermeneutik anerkennt: „[Die] primäre »Gegenstandskonstitution« [einer hermeneutisch verfahrenen Disziplin] muß von einem nicht nur methodisch-normativen, sondern moralisch-normativen, kommunikativ einlösbaren Engagement mitbestimmt sein“. Diese Einsicht ist auf Folgendes zurückzuführen: „Wer menschliche Handlungen (einschließlich der »Sprechakte«) verstehen will, der muß sich – auch wenn es unter dem methodischen Vorbehalt nachträglicher Verfremdung und Neutralisierung geschieht – zumindest heuristisch im Sinne der Mitverantwortung der Handlungsintentionen kommunikativ engagieren“¹. Apel ist – kurz gesagt – der Auffassung, „daß die Hermeneutik eine normative Begründung ihres ethisch wertenden Verstehens immer schon voraussetzen muß“².

Formell stehen die eben zitierten Behauptungen der uns leitenden Intuition ziemlich Nahe. Sie gehören nun zum Argument, welches das apelsche Projekt einer *Ethikbegründung* gestaltet. Apel geht also an das ethische Phänomen als an eine Instanz heran, welche begründet werden muss. Ist nun der Ansatz einer Begründung der Ethik der eventuellen Forschung der ethischen Dimension des Verstehens angemessen? (Und wenn dies der Fall ist, ist dann zu vermuten, dass eine solche Forschung die Gestalt einer Stiftung der Ethik des Verstehens annehmen wird). Die Beantwortung dieser Frage fordert eine kurze methodologische Analyse des Ansatzes der apelschen Ethik. Die argumentative Berufung auf den philosophischen Topos einer *Begründung* oder einer *Grundlegung* ist im Bereich der Moralphilosophie nicht selten. Nicht nur bieten sich häufig philosophische Projekte an, die eine Begründung der Ethik beabsichtigen, sondern es ist auch üblich geworden, die überlieferte praktische Philosophie durch das Prisma der Begründungsproblematik zu interpretie-

¹ Apel, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie. Bd. II, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973. S. 384

² A. a. O., S. 386

ren, indem man sich nämlich fragt, *wie* die Alten, die mittelalterlichen Philosophen, usw. die Ethik begründet haben.

Obwohl aus der bloßen Erwähnung des Begriffs einer Begründung in Bezug auf das ethische Phänomen *prima facie* nicht ganz ersichtlich wird, was genau mit ihm gemeint worden sei, sieht man sofort ein, dass seine Anwendung mit massiven theoretischen Ansprüchen verknüpft ist. Die Frage dräng sich also auf: Was versteht Apel unter dem Titel *Ethikbegründung*?

(i) Apels Auffassung nach besteht die *Grundfrage* der Moral nicht darin, *wie gegebenenfalls* die Legitimität moralischer Normen und Urteile festgelegt werden soll, sondern vielmehr darin, *ob* man zur Legitimität (d. h. zur „Bereitschaft zur Rechtfertigung von persönlichen Bedürfnissen als interpersonale Ansprüche“¹) *überhaupt* verpflichtet ist. Anders gesagt: die zu beantwortende Frage ist im Bereich einer Grundethik nicht nur, wie gegebenenfalls moralische Urteile auf die argumentative Probe einer (idealen) Kommunikationsgemeinschaft zu stellen sei, sondern vor allem, ob jeder sich (d. h. seine eigenen Handlungsmaximen) überhaupt auf die argumentative Probe einer (idealen) Kommunikationsgemeinschaft stellen *soll*.

Welchen Sinn nimmt dann die Idee einer Begründung der Ethik an, wenn ihre Durchführung aus dem eben erwähnten kritischen Ansatz entworfen wird? »Begründen« bedeutet in diesem Zusammenhang, (i) eine gewisse Grundnorm und (ii) deren Rechtfertigung *vorbringen*, welche eine affirmative Antwort auf die Frage, ob man zur Legitimität überhaupt – indem man tätig ist – verpflichtet ist, ermöglicht. Wir kommen jetzt zum Punkt, wo sich eine gewisse Zweideutigkeit im apelschen Gebrauch des Topos einer Begründung bekundet. Wie soll der Gedanke verstanden werden, dass (i) eine *Norm* vorzubringen sei? Sollen wir ihn im Sinne des Entwurfes einer quasi technische Aufgabe interpretieren, die um die Ausarbeitung oder Ausklügelung einer anwendbaren theoretischen Organs geht? Die Schwierigkeit dieser Auslegung besteht darin, dass wir uns nun auf dem Niveau der möglichen Urquelle des Ethischen *überhaupt* befinden. Dies bringt mit sich, dass die Idee der Ausarbeitung eines ursprünglichen Organs der Moral gleichsam die Gestalt einer *Erzeugung des Ethischen überhaupt* annimmt. Auf der anderen Seite aber, wenn man nämlich die

¹ A. a. O., S. 425

Aufmerksamkeit auf das Moment (ii) einer *Rechtfertigung* der vorgebrachten Norm lenkt, wird deutlich, dass die Begründung sich nicht auf ein bloß herstellendes (in unserem Gebrauche: quasi technisches) Verfahren stützen soll. Die betreffende Rechtfertigung muss in der Darstellung (oder Zutagebringen) eines immer schon *gegebenen* phänomenalen Sachverhaltes bestehen. Die affirmative Antwort auf die Frage, ob man zur Legitimität verpflichtet ist, und demnach die Begründung der Ethik nehmen diesem Gesichtspunkt gemäß die Gestalt an, einer im allgemeinen Sinne phänomenologischen *Aufklärung des Ethischen*. In der apelschen Behandlung der Moral begegnet man Anzeichen, die abwechselnd auf eine und die andere der zwei eben erwähnten Interpretationen der Idee einer Ethikbegründung verweisen. Die Spannung, welche diese Sinnesschwankung hervorbringt, wird m. E. nicht von Apel aufgelöst. Wir möchten uns im Folgenden auf irgendwelche der textuellen Spuren beziehen, die jeweils auf eine und die andere der zwei möglichen Interpretationsweisen verweisen.

(ii) Die Wichtigkeit der möglichen Vollzug einer Ethikbegründung entspringt – Apels Meinung nach – nicht (nur) der faktischen Feststellung einer immer wieder vorkommenden Störung des gesellschaftlichen Konsenses¹. In Apels Auffassung gewinnt die Begründungsproblematik an Bedeutsamkeit, wenn bestimmte faktische Bedrohungen berücksichtigt werden, die einen kritischen Charakter erweisen: die beispiellose Tragweite des Zerstörungspotenzials der gegenwärtigen Aggressionsorgane und der Nebenwirkungen der technischen Zivilisation². Die Ausmaße der Bedrohung verlangen demzufolge nach einem ihnen angemessenen Schutzmittel oder zurückhaltenden Methode, die nur eine »Makroethik der Menschheit« – über welche wir noch nicht verfügen – uns verschaffen könnte³. Dies bildet offensichtlich eine quasi technische Problemstellung. In ihrem gegenwärtigen Zu-

¹ Störung, welche – Habermas Auffassung nach – aufgrund der innerlichen funktionalen Differenzierung der modernen Gesellschaften nicht mehr mit Rückgriff auf ein gemeines (unveränderliches) Ethos und Weltbild wiederhergestellt werden kann. Vgl. „Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen“. In: *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. SS. 302, 303

² Apel, 1973, SS. 359-361

³ Die Berufung auf das *Erfordernis* (bzw. Dringlichkeit) einer *allgemeingültigen* Ethik weist hier die Struktur eines utilitaristischen Arguments, wenngleich in minimalistischer Variante: Es geht für Apel primär nicht um die Maximierung einer möglichen allgemeinen Befriedigung der Menschheit, sondern um die Minimierung eines drohenden weitgehenden Schadens der Erdbevölkerung. Damit wird nicht gemeint, dass die Argumente Apels zur *Rechtfertigung* der von ihm vorgeschlagenen Grundnorm der Ethik utilitaristischer Natur seien, sondern dass das Argument, welches als Ansatzpunkt und als Rechtfertigung der Aufgabe einer Ethikbegründung selbst fungiert, einen utilitaristischen Charakter aufweist.

stand wäre die Menschheit so gut wie unfähig ihre nahe bevorstehende Zerstörung systematisch (d. h., nicht nur zufällig) von ihr selbst aus zu vermeiden. Der sozusagen natürlichen ethischen Bereitschaft oder Disposition des Individuums und demzufolge der nuklearen gesellschaftlichen Gruppen wäre nicht die Aufgabe anzuvertrauen, eine dauerhafte Lösung auf die diagnostizierte Bedrohung (bzw. Böse) zu finden: „In der Praxis dürften in der Tat die moralischen Entscheidungen der Einzelnen in der *aus archaischen und religiösen Gemeinschaftsbindungen entlassenen* modernen Massengesellschaft selten den Solidaritätshorizont der Intimgruppe transzendieren“¹. Was häufig als die natürliche ethische Offenheit des Individuums interpretiert wird, nimmt in der Auslegung Apels gelegentlich die Gestalt einer ideologischen Last an². Deshalb mangelt das Begründungsprojekt an bedeutsamer Vorgeschichte und muss es von vornherein die Grundlage der Ethik ausarbeiten. Es scheint, als ob durch den Prozess der Moralbegründung das ethische Phänomen selbst zu erzeugen wäre.

Diese bestreitbare Auffassung des Sinnes einer Moralbegründung wird schon von Jürgen Habermas – welcher philosophisch dem Interesse und der Methodologie Apels sehr Nahe steht – infrage gestellt:

Am Letztbegründungsanspruch der Ethik brauchen wir [...] nicht mit Rücksicht auf deren präsumtive Relevanz für die Lebenswelt festzuhalten. Die *moralischen* Alltagsintuitionen bedürfen der Aufklärung des Philosophen nicht [...]. Die philosophische Ethik hat eine aufklärende Funktion allenfalls gegenüber den Verwirrungen, die sie selbst im Bewußtsein der Gebildeten angerichtet hat — also nur insoweit, wie der Wertskeptizismus und der Rechtspositivismus sich als Professionsideologien festgesetzt haben und über das Bildungssystem ins Alltagsbewußtsein eingedrungen sind.³

Im Übrigen stimmt vollständig diese Kritik mit der kantischen Auffassung des ethischen Phänomens überein:

Es wäre [...] leicht zu zeigen, wie [die gemeine Menschenvernunft], [...] in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig,

¹ A. a. O., S. 376. Meine Unterstreichung

² Diese Interpretationstendenz Apels erstreckt sich bis zum Punkt, wo in gewissen Stellen der Autor erstaunlicherweise an einen ethischen Skeptizismus zu grenzen scheint: „Man wird Popper (und in diesem Zusammenhang auch dem Skeptizismus) m. E. zugeben müssen [!], dass der Willensentschluss zugunsten des »criticist frame« nicht »determiniert« werden kann“ (a. a. O., S. 412). Es scheint in diesen Worten, als ob die Möglichkeit eines *offenen* (freien) Willensentschlusses (d. h. eines solchen Willens, der auch sich zum Bösen entschließen kann) eine unerwünschte Gelegenheit wäre. Man darf sich aber fragen, ob nicht gerade diese Offenheit des Willensentschlusses ist, was im wichtigen Maße das Phänomen des Ethischen ausmacht.

³ Habermas, Jürgen. „Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm“. In *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. S. 108

oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur [...] auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht, und daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar, um weise und tugendhaft zu sein. Das ließe sich auch wohl schon zum voraus vermuten, daß die Kenntnis dessen, was zu tun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache sein werde.¹

In Bezug auf die eben zitierten Gesichtspunkte darf die folgende Bemerkung vorgebracht werden: Entweder gibt es eine ethische Dimension des Menschlichen, oder gibt es sie nicht; sie kann aber nicht erst erzeugt werden (geschweige übrigens aus der Philosophie!). Begründung der Ethik im Sinne einer Ausarbeitung oder Ausklügelung (kurz: einer Erzeugung) des Ethischen überhaupt kann es prinzipiell nicht geben. Von diesem interpretativen Standpunkt aus gesehen gerätet das apelsche Projekt in einen philosophisch irreführenden Gebrauch des Begriffes der Begründung. Mögliche Begründung der Ethik kann keineswegs »Ausarbeitung des Ethischen« bedeuten, sondern das *Vorzeigen* und nachfolgende *Präzisierung* der *gegebenen* Grundlagen der Moral (falls – natürlich – so etwas wie Moral gibt).

Oben wurde schon antizipiert, dass das Begründungsprogramm Apels auch – und sozusagen *trotz* des oben dargestellten Moments seines Projekts – ein Moment aufweist, welches mit der Struktur des Untersuchungsparadigmas übereinstimmt, das wir eben erwähnt haben. Das Moment, nämlich, einer Rechtfertigung der vorgebrachten Grundnorm. Wir sollen uns mit ihm kurz beschäftigen.

(iii) Das Fundament, das den Einsatz der Grundnorm (einer kritischen Kommunikationsgemeinschaft) rechtfertigt, erweist sich als ein »Faktum der Vernunft«². Dieses Fundament will nicht – im Zusammenhang der Analyse Apels – das kantische Faktum der Ver-

¹ Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007. SS. 23, 24 (Originalausgabe S. 404). Einen Schritt weiter geht aber Kant: „Er wird alsdenn so gar subtil, es mag sein, daß er mit seinem Gewissen, oder anderen Ansprüchen in Beziehung auf das, was recht heißen soll, schikanieren, oder auch den Wert der Handlungen zu seiner eigenen Belehrung aufrichtig bestimmen will, und, was das meiste ist, er kann im letzteren Falle sich eben so gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen mag, ja ist beinahe noch sicherer hierin, als selbst der letztere, weil dieser doch kein anderes Prinzip als jener haben, sein Urteil aber, durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen, leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann. Wäre es demnach nicht ratsamer, es in moralischen Dingen bei dem gemeinen Vernunfturteil bewenden zu lassen, und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das System der Sitten desto vollständiger und faßlicher, imgleichen die Regeln derselben zum Gebrauche (noch mehr aber zum Disputieren) bequemer darzustellen, nicht aber, um selbst in praktischer Absicht den gemeinen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt abzubringen, und ihn durch Philosophie auf einen neuen Weg der Untersuchung und Belehrung zu bringen?“ Ebd.

² Apel, 1973, S. 417 ff.

nunft nachahmen, wenngleich es von diesem inspiriert ist. Apel modifiziert den kantischen Gedanken durch die Figur eines »apriorischen Perfekts«. Dies bedeutet, dass das Faktum der Vernunft die Gestalt einer Situation aufweist, wo wir uns »je schon« oder »immer schon« befinden (sobald wir kommunikationsfähig sind). Mit Hilfsmitteln der Sprachpragmatik identifiziert Apel die performative Dimension der kommunikativen Äußerungen und durch das Argument Wittgensteins gegen die Möglichkeit einer Privatsprache stellt der Autor die notwendigen Bedingungen fest, unter denen kommunikative Äußerungen möglich sind. Zwischen diesen Bedingungen erkennt Apel diejenige, die einen normativen Charakter aufweisen. Und da wir uns »je schon« – sobald wir sprechen, schreiben, zeichnen, usw. (aber auch wenn wir „nur“ handeln¹) – *in die* Kommunikation befinden, befinden wir uns »immer schon« von der normativen Möglichkeitsbedingung der Kommunikation verpflichtet.

Diese schematische Zusammenfassung deutet schon an, dass das Argument Apels relevante Elemente zur möglichen *Aufklärung* des ethischen Phänomens einführt². Diese Elemente mögen ja das »immer schon« des Ethischen selbst zu erklären Helfen; sie erzeugen erst eine Ethik aber freilich nicht.

(iv) Die Nichthintergebarkeit eines Aprioris der Kommunikationsgemeinschaft erläuternd ergänzt Apel in einer Fußnote: „Einer der faszinierenden Aspekte von Heideggers *Sein und Zeit* schien mir immer in dem »je schon« oder »immer schon« des Hinweises auf das »apriorische Perfekt« existentialer Voraussetzungen zu liegen“³. Man darf also behaupten, dass der deskriptive Aspekt der apelschen Ethikbegründung von der Faszination vor einer Art ontologischer Zwangsläufigkeit beherrscht ist, welche im Falle des Arguments Apels durch das theoretische Mittel der anglosächsischen Sprachpragmatik identifiziert und beschrieben wird. Wenn also die Frage gestellt wird, woher die oben dargestellte immanente Spannung der apelschen Ethikbegründung zwischen einer Ausklügelung des Ethischen und der Beschreibung einer gegebenen phänomenalen Sachverhalt (als rechtfertigendes Moment) entspringt, kann folgendermaßen beantwortet werden.

¹ Vgl., a. a. O., S. 414

² Eine seiner wichtigen Ergebnisse ist m. E. die Feststellung, dass der theoretische Diskurs eine (oder „die“) Ethik (und nicht nur ein euphemistisch gemeintes „Ethos“) als seine entscheidende Möglichkeitsbedingung voraussetzt. Vgl., a. a. O., SS. 395 ff.

³ A. a. O., S. 419

Der Ursprung der erwähnten Spannung ist m. E. in dem unberechtigten Übergang Apels nachzuspüren, von der Feststellung eines nichthintergehbaren Apriori der Kommunikationsgemeinschaft (und der Möglichkeit einer ethisch nuancierten Auslegung, wofür sich es hergibt) zur Festsetzung des ethischen Erzeugungspotenzials einer Bewusstmachung dieses Apriori (m. a. W. zur Festsetzung einer möglichen *Ingangsetzung* der Moralität infolge des Bewusstwerdens einer philosophischen Ermittlung). Apel scheint die Position zu halten, dass sich die aktuelle Einsicht in die Nichthintergebarkeit bzw. Unbestreitbarkeit des Apriori der Kommunikationsgemeinschaft mit dem Moment der Wirksamkeit einer authentischen *Triebfeder* der (praktischen) Vernunft (oder des *guten Willens*) deckt. Kurz gesagt: die grundlegende Triebfeder des guten Willens (d. h. eines Willens, der das Gute will, bzw. wollen kann) wird vom quasi logischen Verstehen eines bestimmten Arguments ausgemacht. Es handelt sich eben um die „Aufhebung des prinzipiellen Unterschiedes zwischen *theoretischer* und *praktischer* Philosophie“¹, aber zum Schaden m. E. einer im eigentlichen Sinne *praktischen* Vernunft. Denn obwohl die erwähnte *Triebfeder* der Praxis nicht des bloßen Verstehens (eines Sachverhaltes) in einem *intentio recta*, sondern des Verstehens einer transzendental hermeneutisch-pragmatischen Reflexion entspringt², welche *der Möglichkeitsbedingungen der eigenen Leistungen* (oder Spontaneität) Bewusst macht, geht es immer noch um die *Verbindungskraft* einer theoretischen Feststellung bzw. eines Arguments. Die innerliche und problematische Spannung der apelschen Position hinsichtlich des ethischen Phänomens wäre diesem Ansatz gemäß letzten Endes auf den akritischen Gebrauch der Kategorie der *Normativität* zurückzuführen: In welchem Sinne »normiert« eine philosophische Feststellung? Was heißt *verbindlich* sein, bzw. welche ist der phänomenale Inhalt des Begriffes der Verbindlichkeit? Das Argument Apels nivelliert letztendlich (so wie Gadamer stillschweigend durch das Prinzip der Wirkungsgeschichte) Normativität und Zwangsläufigkeit bzw., es bringt schließlich den Begriff einer möglichen ethischen Normativität zum Verschwinden. Mit demjenigen einer ethischen Normativität geht auch der Begriff einer ethischen Forderung zugrunde, denn z. B. die Eventualität einer grundsätzlichen Abweichung von der sprachpragmatischen Zwangsläufigkeit (deren Mög-

¹ A. a. O., S. 356

² A. a. O., S. 394, 395

lichkeit eben den Forderungsbegriff ausmacht) wird von Apel unter dem Titel »Pathologie« eingeordnet¹.

Eine Analyse der ethischen Dimension des Verstehens darf nicht die Herangehensweise Apels an das ethische Phänomen als Vorbild annehmen. Nicht nur ist der Ansatz der apelschen Ethikbegründung derjenige einer quasi Erzeugung des Ethischen. Deskriptiv beruht sie auf (anders gesagt: Sie bekommt ihre Rechtfertigung von) einer Instanz, welche insofern dem ontologischen Prinzip der Wirkungsgeschichte ähnelt, als beide sich auf eine unausbleibliche Zwangsläufigkeit beziehen. Es wurde oben beschlossen, dass die im vorliegenden Abschnitt entworfene Untersuchung sich nicht durch Ansätze unternehmen lässt, welche sich auf solche philosophische Instanzen berufen.

2. *Die phänomenologische Ethik Emmanuel Levinas und die Nähe ihres kritischen Moments von den Analysen des vorhergehenden Abschnitts.*

Die positive Leistung des letzten Paragraphen bestand in der formellen Angabe des allgemeinen Charakters einer Betrachtung zum Ethischen, welcher wahrscheinlich einer Untersuchung der ethischen Dimension des Verstehens angemessen ist. Der Charakter nämlich einer *phänomenologischen Aufklärung* des Ethischen. Wenn man dieser Angabe zufolge tentativ im Bereich der philosophischen Phänomenologie nach Analysen des ethischen Phänomens sucht, begegnet man beim Werke Emmanuel Levinas einer ethischen Reflexion, welche scheint, geeignet zur Gestaltung einer Analyse der ethischen Dimension des Verstehens zu sein.

Da in gewisser Hinsicht eine ethische Intuition Gadammers Anlass zur oben Entworfenen Untersuchung gab, ist die biografische Bemerkung nicht zu ignorieren, dass nicht nur beide Gadamer und Levinas eine gemeinsame phänomenologische Ausbildung erhielten, sondern auch, dass für Levinas zwei Denker ein maßgebender Einfluss bedeuten, welche Gadamer bei Darstellung der ethischen Ader seines Denkens als entscheidende Einflüsse

¹ Vgl., a. a. O., S. 414, Fußnote 87. Solange die Eventualität des Böses als bloße Pathologie bzw. als *lapsus essentiae* behandelt wird, ist das Register einer solchen Rede m. E. keineswegs dasjenige einer philosophischen Ethik. Ich bin der Meinung, dass echte ethische Besinnung eine Rehabilitierung der Idee des Böses voraussetzt, d. h., eine grundsätzliche Kritik des Zerrbilds des Böses, welches z. B. in alltäglichen Kontexten die Vorrichtung *par excellence* jeder Art von politischer Propaganda ausmacht. Die Vernünftigkeit bzw. die Nähe des Böses ist m. E. philosophisch zu beweisen.

kennzeichnet: Franz Rosenzweig und Martin Buber¹. Diese gemeinsame philosophische Vorgeschichte hat m. E. damit zu tun, dass auch Levinas die Sprache (*langage*) als stiftendes Phänomen seiner Reflexion hervorhebt und dass er die Rede (*discours*) als die absolute Erfahrung kennzeichnet². Diese philosophischen Feststellungen nehmen aber im Bereich der levinaschen Besinnung einen radikalen Charakter an (Radikalität, welche die Parole Levinas »Ethik als erste Philosophie« schon ausdrückt): Die Gerechtigkeit, welche nur sozusagen im sprachlichen Medium geschieht, wird der Wahrheit zugrunde gelegt.

Indem wir behaupten, die Wahrheit sei eine Modalität der Beziehung [welche Sprache ist] zwischen dem Selben [*Même*] und dem Anderen [*Autre*], widersetzen wir uns nicht dem Intellektualismus, sondern bestätigen ihn in seiner ursprünglichen Intention [*aspiration*], in der Achtung vor dem Sein, das den Verstand [*l'intellect*] erleuchtet.³

Die Beziehung, welche die Möglichkeit der Gerechtigkeit beschreibt, wird von Levinas nicht als eine Form von Zwangsläufigkeit oder Logik behandelt.

Die hier [in *Totalité et infini*] geübte Methode besteht durchaus darin, die Bedingung der empirischen Situationen aufzusuchen; aber sie schreibt den sogenannten empirischen Ausprägungen [*développements*], in denen sich die bedingende Möglichkeit erfüllt – sie schreibt der *Konkretisierung* –, eine ontologische Rolle zu, die den Sinn der begründenden Möglichkeit präzisiert, einen Sinn, der in der Bedingung selbst unsichtbar bleibt.⁴

Indem Levinas vorsätzlich versucht, dem untersuchten Phänomen gerecht zu werden, sucht der Denker, das Versteifen⁵ immer wieder zu brechen, welches die unvermeidliche Konsequenz jeder philosophischen Berufung auf die Zwangsläufigkeit einer unausbleiblichen Instanz bildet.

Im aktuellen Stadium der hier entworfenen Forschung bin ich der Auffassung, dass eine befriedigende Untersuchung der ethischen Dimension des Verstehens nur dem Geiste der levinaschen Philosophie gemäß durchgeführt werden kann. Die vorliegende Arbeit ist nicht imstande, eine positive Rechtfertigung dieser Überzeugung in Angriff zu nehmen (jene Aufgabe bildet eben teilweise den Inhalt der hier entworfenen Untersuchung). Nichts-

¹ Vgl. Gadamer, 1993. SS. 10, 210. Bei Levinas : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1961. SS. XVI, 40

² A. a. O., SS 35 und ff.

³ A. a. O., S. 35. Die deutsche Übersetzung entspricht derjenigen W. N. Krewanis (Freiburg i.Br. / München: Karl Alber, 2003). Trotzdem entsprechen die zitierten Seiten dem französischen Original. Gelegentlich habe ich den französischen Ausdruck zwischen Klammern hinzugefügt.

⁴ A. a. O., S. 148

⁵ Anders gesagt: die Tilgung der wahren Rede bzw. des wahren Gesprächs, welches wesentlich Unvorsehbarkeit ist.

destoweniger glauben wir möglich, eine negative und vorläufige Rechtfertigung dieser Vermutung leisten zu können. In *Totalité et Infini* übt Levinas eine Kritik an gewissen Formen des philosophischen Tuns, Kritik, die sich letztendlich auf diejenige Weise des Philosophierens richtet, welche eben in WuM die sogenannte ethische Intuition erstickt. Im Folgenden wird versucht, diese Kritik *textuell* zu belegen, um zu zeigen, inwiefern die levinasche Fragestellung besonders angebracht zum Kontext der im Verlauf vorliegender Arbeit durchgeführten Diskussion ist.

Die philosophische Vorwürfe Levinas werden vor allem an die Ontologie gerichtet.

Wer die Priorität des *Seins* im Verhältnis zum *Seienden* behauptet, spricht sich schon über das Wesen der Philosophie aus; er ordnet die Beziehung zu *jemandem*, der ein Seiendes ist (die ethische Beziehung) der Beziehung mit dem *Sein des Seienden* (einer Beziehung des Wissens) unter; das unpersönliche Sein des Seienden gestattet den Zugriff auf das Seiende, die Herrschaft über es; die Gerechtigkeit wird der Freiheit untergeordnet.¹

Der Begriff der Freiheit wird von Levinas in einem eigentümlichen Sinne verwendet. „Dies ist die Definition der Freiheit: sich trotz aller Beziehung mit dem Anderen gegen das Andere halten, die Autarkie eines Ich [*moi*] sichern“. Und „wenn die Freiheit die Weise bezeichnet, der Selbe inmitten des Anderen zu bleiben, so enthält das Wissen (in dem sich das Seiende durch die Vermittlung des unpersönlichen Seins hingibt) den eigentlichen Sinn der Freiheit“. Das Wissen einer Ontologie, wie diejenige Heideggers, ist gewiss „nicht ein Prinzip der Willensfreiheit. Die Freiheit entsteht aus dem Gehorsam gegenüber dem Sein: Nicht der Mensch hat die Freiheit, sondern die Freiheit hat den Menschen. Aber die Dialektik, die derart die Freiheit und den Gehorsam im Begriff der Wahrheit versöhnt, setzt den Primat des Selben voraus“². Levinas geht noch einen Schritt weiter.

Zwar widersetzt sie sich der technischen Leidenschaft, die aus dem Vergessen des Seins, das durch das Seiende verborgen wird, hervorgeht; dennoch bleibt die Heideggersche Ontologie, die das Verhältnis zum Anderen dem Bezug zum Sein überhaupt unterordnet, im Gehorsam gegenüber dem Anonymen; sie führt zwangsläufig zu einer anderen Macht, zur imperialistischen Herrschaft, zur Tyrannei. Tyrannei, die nicht schlicht und einfach die Technik auf verdinglichte Menschen ausdehnt. Sie geht zurück auf heidnische ‚Seelenzustände‘, auf die Verwurzelung im Boden, auf die Verehrung, die geknechtete Menschen für ihre Herren haben mögen.³

¹ A. a. O., SS. 15, 16

² Ebd.

³ A. a. O., S. 17

Am Leitfaden der paradigmatischen Kritik an der Ontologie Heideggers widersetzt sich das Denken Levinas philosophischen Entwicklungen, wo „sich die Individuen darauf reduzieren, Träger von Kräften zu sein, die sie ohne ihr Wissen steuern. Die Individuen erhalten [empruntent] von [einer] Totalität ihren Sinn, welcher außerhalb dieser Totalität unsichtbar ist“¹. Auch wenn schon diese Beschreibung mit der gadamerschen Hermeneutik identifiziert werden kann, wird die Eignung der levinaschen Reflexion zur Kritik der Aufgabe Gadammers seiner ethischen Intuition besonders in Passagen deutlich, wo das Problem eines kritischen Moments der Philosophie analysiert wird. Levinas ist der Auffassung, dass, wenn die Philosophie als *Kritik* gekennzeichnet werden kann (insbesondere als Selbstkritik), lässt diese Kennzeichnung zwei Auslegungen zu.

Diese Selbstkritik [*critique de soi*] kann entweder als Entdeckung der eigenen Schwäche oder als Entdeckung der eigenen Unwürdigkeit verstanden werden, das heißt, entweder als Bewusstsein des Scheiterns oder als Bewusstsein der Schuld. Im letzteren Fall besteht die Rechtfertigung der Freiheit nicht darin, sie zu begründen, sondern sie gerecht zu machen.²

Unsere Beschreibung der Philosophie Gadammers lässt nun erahnen, dass sie der ersten Alternative entspricht, indem sich ihre Analysen auf die ontologischen Feststellung der Endlichkeit und Bedingtheit des menschlichen Verstehens stützt. In Bezug auf diese Auslegung des Sinnes einer philosophischen Kritik erwähnt Levinas:

Gemäß dieser Auffassung ist das Wissen der Weg, auf dem die Freiheit ihre eigene Zufälligkeit [*contingence*] erkennt, der Weg, der sie in der Totalität zum Erlöschen bringt. In Wahrheit verbirgt dieser Weg den uralten Triumph des Selben über das Andere. Wenn auf diesem Weg die Freiheit aufhört, sich in der Willkür der einsamen Gewissheit der Evidenz zu erhalten, wenn der Einsame sich mit der unpersönlichen Wirklichkeit des Göttlichen vereint, dann verschwindet in dieser Sublimation das Ich.³

Die Erkennung der Endlichkeit bzw. der Kontingenz der Freiheit wäre darauf zurückzuführen, was wir in Bezug auf die gadamerschen Analysen die *Erfahrung des Stoßes* genannt haben. Dieser Gedanke entgleitet der Betrachtung Levinas nicht.

Das Scheitern meiner noch vernunftlosen Spontaneität weckt die Vernunft und die Theorie; der Schmerz ist nach dieser Auffassung der Vater der Weisheit. Nur aus dem Scheitern, so

¹ A. a. O., S. X. Levinas Auffassung nach „ereignen sich die [ethische] Beziehungen, die das getrennte Seiende, mit dem unterhält, das über es hinausgeht, nicht vor dem Hintergrund der Totalität, sie schießen zu keinem System zusammen“ a. a. O. S. 53

² A. a. O., S. 54, 55

³ A. a. O., S. 60

meint man, kommt die Notwendigkeit, der Gewalt Zügel anzulegen und Ordnung in die menschlichen Beziehungen zu bringen.¹

Wir sahen nun, dass bei einer Verlagerung des endlichen menschlichen Wesens in den totalen Horizont der Wirkungsgeschichte das Faktum der Mannigfaltigkeit (bzw. dasjenige Faktum der Spannungen, welche solche Mannigfaltigkeit mit sich bringt) eben *qua* Vielfältigkeit Unerklärbares wird: „[...] Die Philosophie der Einheit hat nie zu sagen vermocht, woher diese zufällige Illusion und dieser zufällige Sturz [d. h., derjenige – im Falle Gadamer – einer Mannigfaltigkeit von «vermeintlich» unabhängige Horizonte] kommen; im Unendlichen, im Absoluten und im Vollkommenen sind sie undenkbar“². Besonders deutlich war dieser Mangel bei Gadamer dort, wo es gilt, der Fälle Rechnung zu tragen, welche einer ontologischen Logik abweichen. In dieser Hinsicht erwähnt Levinas:

Das Leben versteht sich nicht bloß als eine Verminderung, einen Verfall, als einen Embryo oder eine Virtualität des Seins [bzw. der von uns erwähnte *lapsus essentiae*]. Das Individuelle und das Persönliche zählen und handeln unabhängig vom Universalen, das ihnen Gestalt geben soll; im übrigen bleiben die Existenz des Individuellen oder der Verfall, aus dem das Individuelle entsteht, ohne Erklärung, wenn man vom Universalen ausgeht.³

Unsere Analyse der gadamerschen Behandlung des Phänomens des Verstehens (d. h. dessen Behandlung unter dem Prisma einer ontologischen Logik) hat uns zum Schluss geführt, dass die Sprache – das wesentlichste Konstitutivum des Verstehens, Gadamer's Auffassung nach – letztendlich nicht eigentlich von den Individuen, sondern gleichsam von der Wirkungsgeschichte gesprochen wird. Levinas erläutert diese Konsequenz einer ontologischen Philosophie folgendermaßen:

Die Sprache ist nach dieser Auffassung gleichbedeutend mit der Konstitution der vernünftigen Institutionen, in denen eine unpersönliche Vernunft objektiv und faktisch wird [vgl. der gadamersche Begriff der Autorität]; diese Vernunft operiert schon in den Personen, die sprechen, und trägt bereits ihre faktische Realität: Jedes Seiende setzt sich getrennt von allen Anderen, aber der Wille eines jeden oder die Selbstheit [*ipséité*] besteht von Anfang an darin, das Universale oder das Vernünftige zu wollen, d. h. seine eigentliche Partikularität zu verneinen. Indem sie ihr Wesen als Rede [*discours*] erfüllt - nämlich dadurch, dass sie universal kohärente Rede wird -, realisiert die Sprache zugleich den universalen Staat, in dem die Mannigfaltigkeit sich auflöst [*se résorbe*] und die Rede in Ermangelung von Gesprächspartnern aufhört [*s'achève*].⁴

¹ A. a. O., S. 55

² A. a. O., S. 75

³ A. a. O., S. 192, 193

⁴ A. a. O., S. 192

Wenn also die Endlichkeit des eigenen Könnens anzuzeigen ist, soll sich diese philosophische Aufgabe – Levinas Auffassung nach – nicht aus der Erfahrung des Scheiterns herleiten, sondern aus der ethischen Erfahrung folgen.

Die Unmöglichkeit der vollständigen Reflexion darf nicht negativ verstanden werden als die Endlichkeit eines erkennenden Subjekts, das, sterblich und schon eh und je in der Welt engagiert, keinen Zutritt zur [vollkommenen] Wahrheit hat; sie muss vielmehr gesehen werden als der *Überschuss* der sozialen Beziehung, in der die Subjektivität in der Geradheit dieses Empfangs im Angesicht von . . . steht, statt ihr Maß von der Wahrheit zu empfangen.¹

Die philosophische Bahn der Kontemplation ist letztendlich diejenige der Idolatrie, welche „in jeder Kontemplation schwelt“². Da das Idol spricht – eigentlich gesagt – nicht, kann es mich nicht wirklich infrage stellen. Vom systematischen Gehorsam einem nicht wirklich sprechenden Etwas leitet sich m. E. der Pharisäismus ab, welcher der eventuellen Ungerechtigkeit die Tür sperrangelweit öffnet. Mit dieser Betrachtung beenden wir die Zusammenfassung der levinasche Kritik an gewissen Formen des philosophischen Tuns.

Da der polemische Aspekt der Phänomenologie Levinas dem Kontext der in vorhergehenden Seiten durchgeführten Diskussion angemessen zu sein scheint, ist es nun zu erwarten, dass die positiven Entwicklungen seiner Philosophie als Leitfaden einer Untersuchung der ethischen Dimension des Verstehens fungieren können. Am Schluss des nächsten (und letzten) Paragraphen wird eine bibliografische Skizze der entworfenen Untersuchung versucht. Zuerst soll aber die Leistung der in diesen Zeilen beendenden Diskussion zusammengefasst werden.

3. Abschließende Betrachtungen: Bilanz der Erörterung. Bibliografischer Grundriss der entworfenen Untersuchung

Im Verlauf der vorliegenden Arbeit wurde eine Problematisierung des Phänomens des Verstehens versucht: Mittels einer Diskussion – welche gewisser Progression gemäß fortschritt – wurden Aspekte des betreffenden Phänomens hervorgehoben, welche häufig unbeachtet bleiben. Zur Kennzeichnung dieser Erörterung wurde der Titel *Problematisierung* u. a. deswegen ausgewählt, weil die Hervorhebung der erwähnten Aspekte – derjenigen nämlich, welche die ethische Dimension des Verstehens ausmachen – suggeriert haben sollte, dass

¹ A. a. O., S. 196

² A. a. O., S. 147

die ethische Dimension des Verstehens eine nähere philosophische Betrachtung verdient, dass ihre Tragweite wahrscheinlich viel bedeutender als dasjenige ist, was der m. E. euphemistische Titel «Ethos» (der Forschung oder der Wissenschaft) zu verstehen gibt. Die Andeutung der Bedeutsamkeit dieser Dimension des untersuchten Phänomens sollte nicht in die eher absurde Forderung übersetzt werden, Zehn Gebote zur ethischen Leitung des Verstehens auszuklügeln und mittels einer unbestreitbaren Begründung argumentativ zu panzern¹. Jene Andeutung beabsichtigt vielmehr die Eröffnung einer Perspektive, der zufolge Verstehen durchaus ein ethisches Phänomen bildet und nicht nur ein Phänomen, in Bezug auf welches eine Deontologie möglich ist.

Die Diskussion wurde in drei Momenten abgestuft. (i) Der Zugang zur Erörterung wurde mittels der Formulierung einer eher anekdotischen Erklärung des uns beschäftigenden Phänomens verschafft. Der anekdotische Charakter dieser Arbeitshypothese wurde aber dadurch gemildert, dass sie gleich auf die Probe gestellt wurde. Betrachtungen in den Bereich des alltäglichen Gebrauchs des Verbs »verstehen« und in denjenigen der Etymologie des Wortes «Verstehen» und verschiedener Ausdrücke, welche dieses Wort übersetzen, zeigten, dass die Arbeitshypothese im akzeptablen Maße mit der vorphilosophischen Auslegung des Phänomens übereinstimmte. Die Absicht des ersten Abschnitts bestand also darin, die Auslegung des Verstehens des *common sense* abzugrenzen.

(ii) Im zweiten Moment der Diskussion war die eben erreichte vorphilosophische Erklärung des Phänomens (vE) ihrerseits auf die philosophische Probe zu stellen. Die hermeneutische Philosophie Hans-Georg Gadammers wurde als Vertreterin einer philosophischen Auslegung des Verstehens ausgewählt. Am Leitfaden drei Hauptthesen der vE ist eine Beschreibung der gadamerschen Analyse des Phänomens durchgeführt worden. Dieses Vorgehen wies zuerst eine anfängliche Abweichung der Auslegung Gadammers von derjenigen der vE, später aber eine progressive Annäherung der zwei erklärenden Modelle des Verstehens auf. Diese Verschiebung der gadamerschen Analyse wurde einer inneren Spannung seiner Theorie zugeschrieben. Unter Berücksichtigung der in Bezug auf das Verstehen maßgebenden Gültigkeitsansprüche der Untersuchung Gadammers wurde einen kritischen Ansatz angenommen. Als Quelle der vorher nur geahnten Spannung ist die Unvereinbarkeit

¹ In diesem Punkt muss man m. E. mit Heidegger übereinstimmen: „Mit den erwarteten, eindeutig verrechenbaren Maximen würde das Gewissen der Existenz nichts Geringeres versagen als – die Möglichkeit zu handeln“ Heidegger, 2006. S. 294

zwei in den Analysen Gadamers einwirkender Intuitionen erkannt worden. Die auf das Verstehen bezogenen ethischen und ontologischen Intuitionen könnten aber nicht in Einklang gebracht werden. Die Betrachtung hat gezeigt, dass die Untersuchung Gadamers schließlich auf die von der ethischen Intuition suggerierten Perspektiven verzichtet, zugunsten einer sogenannten ontologischen Logik. Eine bilanzierende Beschreibung der gadamerschen Auslegung des Verstehens hat dennoch gezeigt, dass die eben erwähnte philosophische Entscheidung seiner Erklärung des Phänomens eine schicksalsmäßige und nahezu absurde Gestalt verleiht (denn seine Untersuchung stellt Forderungen und will falsche Auslegungen des Verstehens berichtigen). Die Aufgabe der ethischen Dimension des Verstehens wurde als unberechtigt kennzeichnet, nicht nur dieser Feststellung zufolge, sondern auch aufgrund dessen, dass im Verlauf der Analyse eine gewisse philosophische Priorität jener Dimension angedeutet wurde. Schließlich formulierten wir das Desiderat einer Untersuchung, welche der ethischen Dimension des Verstehens gerecht werden kann.

(iii) Der letzte Abschnitt stellte sich die Frage nach der methodologischen Gestalt, welche eine Untersuchung der ethischen Dimension des Verstehens annehmen soll. Es wurde, anders gesagt, nach dem Muster einer philosophischen Annäherung dem ethischen Phänomen vorläufig gesucht, welches als Leitfaden der entworfenen Forschung fungieren soll. Da Karl-Otto Apel die Forderung nach einer ethischen Begründung des hermeneutischen Tuns gestellt hat, kandidierte sich anfänglich seine ethische Reflexion als angemessen für die Erfüllung der gesuchten Rolle. Die Analyse seiner Untersuchung zeigte dennoch, nicht nur, dass sie als quasi Erzeugung des Ethischen erscheint, sondern auch, dass sich die apelsche Rechtfertigung einer solchen Aufgabe auf eine Art ontologischer Zwangsläufigkeit stützt, welche letztendlich sozusagen die Moralität der Moral zum Verschwinden bringt. Diese Kritik ließ aber erahnen, dass das gesuchte philosophische Paradigma die Gestalt einer phänomenologischen Aufklärung des Ethischen aufweisen sollte. Innerhalb des Gebiets der Phänomenologie wurde das gesuchte Muster erkannt. Die ethische Besinnung Emmanuel Levinas erwies sich provisorisch als angemessen einer eventuellen Untersuchung der ethischen Dimension des Verstehens, indem nämlich ihr polemisches Moment mit der Perspektive der in vorliegender Arbeit geübten Diskussion übereinstimmte.

Folgender ist nun der bibliografische Aufriss der im letzten Teil dieser Arbeit entworfenen Forschung: Der *Horizont* (bzw. der Geist) einer Untersuchung der ethischen Dimen-

sion des Verstehens soll auf der Basis der levinaschen Analysen in *Totalité et infini et Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* gestaltet werden. Im allgemeinen Sinne wird der *methodologische Hintergrund* der Forschung aus der husserlschen Phänomenologie genommen (vor allem aus *Logische Untersuchungen*). Zur Behandlung der spezifisch ethischen Begriffe der Normativität, Verbindlichkeit, Verpflichtung (u. Ä.) sollen wir uns auf die *Theorie des kommunikativen Handelns* Jürgen Habermas berufen. Die entscheidenden Probleme der Freiheit und des Böses soll zuerst am Leitfaden der Abhandlung Schellings *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* analysiert werden. Da nun diese zwei Begriffe eine entscheidende Rolle in der Periode der Philosophie spielten, ist eine überblickende Forschung zu ihrer mittelalterlichen Behandlung noch durchzuführen.

Das Interesse einer Untersuchung der ethischen Dimension des Verstehens besteht m. E. letztendlich darin, dass, wenn sich dieses tatsächlich als ein Phänomen ethischen Charakters erweist, sich eine eigentümliche Dialektik zwischen Verstehen und Pflicht (bzw. Deontologie) enthüllen würde¹. Diese Vermutung übersteigt aber völlig die Tragweite der hier abschließenden Arbeit.

¹ Dialektik, welche vielleicht der Bewegung der folgenden hoffnungsvollen Beschreibung Husserls entspricht: „Menschlich personales Leben verläuft in Stufen der Selbstbesinnung und Selbstverantwortung, von vereinzelt, gelegentlichen Akten dieser Form bis zur Stufe universaler Selbstbesinnung und Selbstverantwortung, und bis zur Bewußtseinserfassung der Idee der Autonomie, der Idee einer Willensentschiedenheit, sein gesamtes personales Leben zur synthetischen Einheit eines Lebens in universaler Selbstverantwortlichkeit zu gestalten“ (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976. S. 272)

Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur

APEL, K. O., *Transformation der Philosophie. Bd. II, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.

ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*. Deutsche Übers. E. Rolfes. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985. Französische Übers. J. Tricot. Paris, Vrin, 1990

GADAMER, H. G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, J.C.B. Mohr, [1960] 1990

GADAMER, H. G., *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*. Tübingen, J.C.B. Mohr, [1986] 1993

GADAMER, H. G., «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik» in: *Gadamer Lesebuch*. Hrsg. von J. Grondin. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1997

GADAMER, H. G., «Hermeneutik als praktische Philosophie» in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. 1 (Geschichte, Probleme, Aufgaben)*. Hrsg. M. Riedl. Freiburg, Verlag Rombach, 1972; S. 325-344

HABERMAS, J., «Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen». In *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999

HABERMAS, J. «Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm». In *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, [1953] 2006

LEVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1961

LEVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

LEVINAS, E., *Éthique comme philosophie première*. Paris, Payot & Rivages, 1998

2. Sekundärliteratur

BUCHLER, J., *The concept of method*. London, Columbia University Press, 1961

DERRIDA, J., «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas» in: *L'écriture et la différence*. Paris, Éditions du Seuil, 1967.

GRONDIN, J., *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Paris, Cerf, 1999

GRONDIN, J., *Von Heidegger zu Gadamer: Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001

HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2009

KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg. Felix Meiner Verlag, 2003

KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999

NIETZSCHE, F. *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. München, DTV, [1999] 2009

POPPER, K., «Science: conjectures and refutations». In: *Conjectures and refutations : the growth of scientific knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul 1969