

Ruhr-Universität Bochum  
Fakultät für Philosophie und Erziehungswissenschaft  
Institut für Philosophie

**Die Endlichkeit der Erfahrung und der Erkenntnis  
Bei der Hermeneutischen Philosophie**

Masterarbeit zur Erlangung des Grades Master of Arts  
vorgelegt von:

Clístenes Chaves de França

Rua: Antônio Barbosa, 1765  
60760-410, Fortaleza-Ceará,  
Brasil

Referenten:  
Prof. Dr. Hans-Ulrich Lessing  
Prof. Dr. Walter Jaeschke

23.06.2010

## Inhaltverzeichnis

Einleitung.....	2
<b>Kapitel 1. Wahrheit als Unverborgenheit.....</b>	<b>5</b>
1.1. Wahrheit ist Unverborgenheit.....	5
1.2. Die Wahrheit geschieht im Werk.....	8
1.3. Der ontologische Charakter der Wahrheit als Unverborgenheit.....	12
<b>Kapitel 2. Die Hermeneutische Erfahrung.....</b>	<b>17</b>
2.1. Gadammers Kritik an der Ausschaltung der Erfahrung bei Hegel.....	17
2.2. Die Hermeneutische Erfahrung.....	22
2.3. Die Wahrheit der Aussage.....	25
2.4. Die Zentralität der Geschichtlichkeit.....	30
<b>Kapitel 3. Die Vorstruktur des Verstehens und die Sprachlichkeit der Welterfahrung.....</b>	<b>33</b>
3.1. Die Vorurteilsstruktur des Verstehens.....	33
3.2. Das Prinzip der Wirkungsgeschichte und Gadammers Auseinandersetzung mit dem Begriff des Verstehens des Historismus.....	39
3.3. Die epistemologische Konsequenz der Rehabilitierung der Vorurteile.....	44
3.4. Kristina Lafonts Kritik an dem Intensionalismus.....	45
3.5. Die philosophische Hermeneutik und der Verdacht auf Relativismus.....	49
3.6. Noch gegen den Verdacht auf Relativismus.....	52
3.7. Der Wille zum Verstehen.....	54
3.8. Die sprachliche Rehabilitierung der Entsprechung von Denken und Ding der klassischen Metaphysik.....	60
<b>Schluss.....</b>	<b>64</b>
<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>66</b>

## Einleitung

Wenn wir „Wahrheit und Methode“ lesen, werden zwei Ideen ganz klar. Erstens, dass Gadamer einen sehr kritischen Ansatz in Bezug auf die moderne Wissenschaft hat. Er akzeptiert nicht den wissenschaftlichen Anspruch, der einzige Wahrheitsort zu sein. Nach Gadamer ist der wissenschaftliche Begriff der Wahrheit überhaupt nicht ein grenzenloser Begriff, der sich auf alle Breite der menschlichen Erfahrung ausgedehnt werden kann. Der methodische Wahrheitsbegriff hat natürlich einen Bereich, innerhalb dessen er ganz geeignet ist. Alle Erfahrungen<sup>1</sup>, die wiederholt werden kann, kann dem methodischen Vorgang der Wissenschaft untergeordnet werden. Die wissenschaftliche Erkenntnis kommt aus einer grundlegenden Abstraktion heraus. Jedoch gibt es auch viele andere menschliche Bereiche, die der methodischen Erkenntnis der Wissenschaft nicht untergeordnet werden kann. Der Versuch, das zu machen, führt zu einem Falsifizieren der resultierenden Erkenntnis. Gadamer will immer die Grenzen der methodischen Erkenntnis hervorheben. Die Wahrheit ist keineswegs ein Privileg der Wissenschaft. Um das zu beweisen, oder mindestens zu zeigen, vertritt Gadamer ein total anderer Begriff der Wahrheit. Wahrheit kommt nicht aus einem objektivistischen Vorgang heraus, der Subjekt und Objekt teilt. Der objektivistische Begriff der Wahrheit ist in der Tat nur ein abgeleiteter Begriff. Ursprünglicher ist Wahrheit Unverborgenheit des Seienden. Nach Gadamer ist der heideggerische Begriff der Wahrheit grundlegender als der Wahrheitsbegriff der Wissenschaft. Die ontologische Auffassung dieser Begriff gründet Gadamers Idee der Sprache und des Denkens und auch seine Verteidigung der Untrennbarkeit beider. Die Idee der Sprache und des Denkens, die Gadamer entwickelt, weist immer auf die Endlichkeit der menschlichen Erfahrung hin. Die Erkenntnis und die Erfahrung, die den Menschen zur Verfügung stehen, sind nicht etwas Unbedingtes. Alle Erkenntnisse und Erfahrungen des Menschen vollziehen sich innerhalb einer

---

<sup>1</sup> Wir werden im zweiten Kapitel ersehen, dass Gadamer einen besonderen Begriff der Erfahrung vertritt.

hermeneutischen Situation, die je schon bestimmen, was wir erfahren und erkennen können. Es ist diese grundlegende Endlichkeit<sup>2</sup> der menschlichen Erkenntnis und Erfahrung, die Gadamer im „Wahrheit und Methode“ vertreten will.

Die zweite wichtige Idee von Gadamer, die wir während unserer Lektüre von „Wahrheit und Methode“ bemerken können, ist die Entsubjektivierung der Sprache, des Denkens und des Verstehens. Gadamer denkt, dass eine der großen Schwierigkeiten der modernen Philosophie ist ihre Subjektivierung jener menschlichen Phänomene. Nach Gadamer sind Sprache, Denken und Verstehen keineswegs Ergebnisse eines Aktes des Subjektes. Wenn wir über etwas denken, über etwas sprechen oder mit jemandem über etwas in der Welt eine Verständigung herstellen, sind diese Phänomene keine subjektivistischen Vorgänge. Sie sind echte kollektive Konstruktionen. Sprache, Denken und Verständigungsherstellung liegen innerhalb einer weiten Tradition, die immer über unsere einzelne Meinungen hinaus gehen und sie möglich machen. Die Entsubjektivierung der Sprache ermöglicht Gadamer den Dualismus der modernen Philosophie zu vermeiden. Damit kann Gadamer am Ende, die These der klassischen Entsprechung von Denken und Sein vertreten. Natürlich macht er das, ohne ein metaphysisches Denken wiederzuholen. Durch die ontologische Auffassung der Sprache kann Gadamer die klassische mythologische Begründung dieser Idee vermeiden und gleichzeitig eine sprachliche neue Begründung jener Entsprechung anbieten. Sprache ist das endlich-unendliche Medium, durch das die Menschen mit der Welt immer schon verbunden sind.

Das Hauptziel dieser Masterarbeit ist dann die Endlichkeit der menschlichen Erfahrung und Erkenntnis, wie Gadamer sie in „Wahrheit und Methode“ zeigt, präsentieren. Wir stellen im ersten Kapitel die Auffassung der Wahrheit als Unverborgenheit dar, die Heidegger entwickelt hat. Im zweiten Kapitel diskutieren wir die Kritik an der Ausschaltung der Erfahrung bei Hegel, die Gadamer macht. Nach Gadamer kann die Erfahrung nie in ein absolutes

---

<sup>2</sup> Im dritten Kapitel ersehen wir, wie Gadamer diese Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis und Erfahrung mit dem Universalitätsanspruch der Hermeneutik in Einklang bringt.

Wissen enden. Kritiken an dem Abstraktionscharakter der wissenschaftlichen Erfahrung werden hier auch diskutiert. Wir präsentieren noch die Idee der hermeneutischen Erfahrung als diese Erfahrung, die immer zum Neuen offen bleibt. Im dritten Kapitel werden vor allem die Vorurteilstruktur des Verstehens und die Sprachlichkeit der Welterfahrung dargestellt. Hier wollen wir die epistemologischen Konsequenzen beider diskutieren und dann die Endlichkeit der menschlichen Erfahrung und Erkenntnis mit der Sprachlichkeit der Welterfahrung verbinden.

# KAPITEL 1

## Wahrheit als Unverborgenheit

Dieser Kapitel hat das Hauptziel, die Idee der Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden zu präsentieren, die Heidegger in seinem Aufsatz über den Ursprung des Kunstwerkes entwickelt hat. Ich versuche zu zeigen, wie diese Idee der Wahrheit als Geschehnis eine ontologische Auffassung des Wahrheitsbegriffs enthält. Diese Idee der Wahrheit ist ganz geeignet, um Gadammers Denken zu verstehen. Ein Denken, die immer die Endlichkeit der menschlichen Erfahrung hervorzuheben versucht.<sup>3</sup>

### 1.1. Wahrheit ist Unverborgenheit

Heidegger sucht in seinem Aufsatz „Der Ursprung des Kunstwerkes“ unter anderen auch nach dem Wesen der Wahrheit.<sup>4</sup> Dafür untersucht er, was das Wort Unverborgenheit heißt. Heidegger versucht das Wesen der Wahrheit in der Unverborgenheit des Seienden zu finden. Aber nur wenn Heidegger das Geschehnis erklärt, das die Wahrheit als Unverborgenheit ausmacht, kann er das Wesen der Wahrheit erreichen.

Die griechische Philosophie hat von ihrem Anfang an die Bedeutung der Wahrheit als Unverborgenheit vergessen. Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs zeigt diese Vergessenheit.

---

<sup>3</sup> Es ist ganz wichtig schon zu Beginn des Kapitels zu verstehen, dass wir hier nicht mit einer beschränkten Idee der Wahrheit zu tun haben: eine Weise der Wahrheit, die nur am Werke stattfinden würde. In seinem Kommentar zu diesem Aufsatz weist Gadamer darauf hin: „Was so am Kunstwerk sein Ausweisung findet, soll aber das Wesen des Seins überhaupt ausmachen. Streit von Entbergung und Verbergung ist nicht nur die Wahrheit des Werkes, sondern die alles Seienden. Denn Wahrheit ist als Unverborgenheit stets ein solches *Gegeneinander von Entbergung und Verbergung*. Beides gehört notwendig zusammen.“ (GADAMER, Zur Einführung, in HEIDEGGER, 2008, S. 110-111) (Kursiv im Original)

<sup>4</sup> In seinem Aufsatz „Vom Wesen der Wahrheit“ sagt Heidegger, was diese Recherche bedeutet. „Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit kümmert sich nicht darum, ob die Wahrheit jeweils eine Wahrheit der praktischen Lebenserfahrung oder einer wirtschaftlichen Berechnung, je die Wahrheit einer technischen Überlegung oder der politischen Klugheit, im besonderen eine Wahrheit der wissenschaftlichen Forschung oder einer künstlerischen Gestaltung, oder gar die Wahrheit einer denkenden Besinnung oder eines kultischen Glaubens ist. Von alledem sieht die Wesensfrage weg und blickt in das Eine hinaus, was jede ‚Wahrheit‘ überhaupt als Wahrheit auszeichnet.“ (HEIDEGGER, 1997, S.5)

„ . . . die verborgene Geschichte der griechischen Philosophie besteht seit ihrem Anfang darin, dass sie dem im Wort *ἀλήθεια* aufleuchtenden Wesen der Wahrheit nicht gemäß bleibt und ihr Wissen und Sagen vom Wesen der Wahrheit mehr und mehr in die Erörterung eines abgeleiteten Wesens der Wahrheit verlegen muss. Das Wesen der Wahrheit als *ἀλήθεια* bleibt im Denken der Griechen und erst recht in der nachkommenden Philosophie ungedacht.“ (HEIDEGGER, 2008, S.48-49)

Statt das Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit zum Vorschein zu bringen, hat die Philosophie sich auf eine abgeleitete Bedeutung des Wahrheitsbegriffs als Unverborgenheit gerichtet: Wahrheit als die Übereinstimmung der Erkenntnis mit der Sache. Nur wenn die Sache schon anwesend ist, d.h. wenn sie im Unverborgenen steht, können wir etwas richtig über sie aussagen. Damit eine Übereinstimmung der Erkenntnis der Sache, die der aussagende Satz zur Sprache bringt, mit der Sache geschehen kann, muss schon ein ontologisches Ereignis stattfinden, d.h. die Sache sich in das Unverborgene stellen.<sup>5 6</sup> Aber man muss nicht nur diese Voraussetzung ans Licht bringen. Man muss weiter gehen und die tiefe Grundlage der Wahrheit erkennen. Wenn wir schon wissen, dass die Wahrheit etwas Tieferes als die Richtigkeit voraussetzt, können wir nicht das Wesen der Wahrheit mit der Richtigkeit identifizieren. Das Wesen der Wahrheit ist es, was die Richtigkeit der Erkenntnis möglich macht. Das Wesen der Wahrheit steht in der Unverborgenheit des Seienden. Es ist eine Bewegung der Sache nicht der

---

<sup>5</sup> „Damit jedoch das Erkennen und der die Erkenntnis ausformende und aussagende Satz sich der Sache anmessen kann, damit dem zuvor die Sache selbst für den Satz verbindlich werden kann, muss doch die Sache selbst sich als solche zeigen. Wie soll sie sich zeigen, wenn sie selbst nicht aus der Verborgenheit herausstehen kann, wenn sie selbst nicht im Unverborgenen steht?“ (HEIDEGGER, 2008, S.49)

<sup>6</sup> Das verlangt auch eine neue Auffassung der Sprache und des Denkens. „Sprache ist dabei niemals erst Ausdruck des Denkens, Fühlens und Wollens. Sprache ist die anfängliche Dimension, innerhalb deren das Menschenwesen überhaupt erst vermag, dem Sein und dessen Anspruch zu entsprechen und im Entsprechen dem Sein zu gehören. *Dieses anfängliche Entsprechen*, eigens vollzogen, *ist das Denken*. (HEIDEGGER, 2007a, S.40) (Kursiv im Original) „Die Sprache ist in ihrem Wesen weder Ausdruck, noch eine Betätigung des Menschen. Die Sprache spricht.“ (HEIDEGGER, 2007b, S.19) Diese Entsubjektivierung der Sprache ist die gleiche, die Gadamer vertritt: die Sprache ist kein bloßes Werkzeug, durch das innerliche Gedanken zum Ausdruck gebracht werden. Sprache spricht die ursprüngliche Entsprechung von Ding und Denken aus. Wir werden das im dritten Kapitel noch ersehen.

Erkenntnis, sich in das Unverborgenen zu stellen. Es ist ein Geschehnis der Sache nicht des Vorstellens, offenbar zu bleiben. Wenn wir richtig erkennen können, ist das eine Möglichkeit der Sache selbst. Die Wahrheit ist ein Geschehnis der Sache, weil sie Unverborgenheit ist. Die Unverborgenheit ist ein Geschehnis, weil sie eine Bewegung der Sache in die Richtung der Lichtung ist.

Das Geschehnis der Wahrheit wird durch die Lichtung ermöglicht. Nur das Seiende, das durch das Licht der Lichtung beleuchtet wird, kann offenbar gemacht werden. Was wir erkennen, ist ein Gelichtetes. Die Lichtung bestimmt alles, was wir erkennen können. Aber wenn die Lichtung etwas irgendwelcher Art offenbar und erkennbar macht, macht sie auch gleichzeitig das Seiende irgendwelcher Art verborgen. Die Lichtung, die etwas lichtet und dadurch erkennbar macht, verbirgt auch. Etwas erkennen ist gleichzeitig nicht erkennen. „Die Lichtung, in die das Seiende hereinsteht, ist in sich zugleich Verbergung.“ (HEIDEGGER, 2008, S.51)

Die zwei Arten der Verbergung sind das Versagen und das Verstellen. Ein Seiendes, das nicht gelichtet ist, kann nicht erkannt werden. Die Verbergung des Seienden ist hier das Versagen von Erkenntnis. Aber nur weil das Seiende kein Gelichtetes ist, ist es ein Verborgenes. Sogar die Verborgenheit eines Seienden kann nur durch seinen Bezug auf die Lichtung, hier die Abwesenheit des Lichtes der Lichtung, bestimmt werden. Am Anfang der Verbergung des Seienden steht die Lichtung. (HEIDEGGER, 2008, S. 51-52) Die Verbergung kommt auch aus dem Gelichteten hervor. Ein Seiendes kann anderes Seiendes verbergen. Die Verbergung ist hier kein Versagen, sondern ein Verstellen. Die Verbergung als Verstellen ist die Bedingung des wesentlichen Irrtums. Das menschliche Dasein kann sich nur täuschen, weil das Seiende als Schein zum Vorschein kommen kann. (HEIDEGGER, 2008, S. 52)

Als Geschehnis kann die Wahrheit als Unverborgenheit geschehen oder nicht. Die Wahrheit des Seienden kann entweder zugänglich oder unzugänglich sein, weil das Seiende entweder als ein Gelichtetes oder als ein Verborgenes sein kann. Zum Wesen der Wahrheit gehört so die Gegnerschaft von



Unverborgenheit und Verborgenheit. Die Lichtung kann nicht gleichzeitig alles Seiende in der gleichen Weise lichten. Das ist kein Fehler. Das ist eine Eigenschaft des Wesens der Wahrheit selbst, eine Eigenschaft des Wesens der Lichtung. Wenn die Lichtung inmitten des Seienden steht, kann sie nicht alles Seiende in der gleichen Weise lichten.

Die Gegnerschaft, die im Wesen der Wahrheit steht, ist keine dialektische Bewegung.<sup>7</sup> Die Gegnerschaft soll nie aufgelöst werden. Die Wahrheit ist keine Auflösung der Gegnerschaft von Verborgenheit und Unverborgenheit. Sie ist die Gegnerschaft selbst. Die Aufhebung der Gegnerschaft wäre die Zerstörung der Wahrheit. Die Wahrheit soll keine harmonische Übereinstimmung erreichen, in der die grundsätzliche Gegnerschaft keinen Platz hätte. Unverborgenheit und Verborgenheit sind voneinander abhängig.

### 1.2. Die Wahrheit geschieht im Werk

In dem Streit, der die Wahrheit ausmacht, finden wir Welt und Erde. Die Wahrheit geschieht im Werk, weil der Streit, der Welt und Erde entgegengesetzt, den Urstreit zwischen Lichtung und Verbergung vollzieht. „Erde durchragt nur die Welt, Welt gründet sich nur auf die Erde, sofern die Wahrheit als der Urstreit von Lichtung und Verbergung geschieht.“ (HEIDEGGER, 2008, S.54)

Das Werk wirft das Licht auf das gebildete Seiende. Das ist jedoch keine Wiedergabe eines vorhandenen Dinges. Die Wahrheit setzt sich ins Werk nicht wegen einer richtigen Darstellung eines Seienden. Das Werk lichtet das Seiende und dadurch zeigt es das Seiende in seiner Ganzheit, d.h. in seinem Bezug auf anderes Seiendes.

Das Werk ist jedoch ein Gewirktes.

---

<sup>7</sup> Gegen die These (Hegel), der zufolge der Streit der Entgegengesetzten in eine höchste Einheit aufgelöst werden soll, vertritt Heidegger die Idee, der zufolge der Streit, den es zwischen der Welt und der Erde im Werk gibt, bewahrt werden muss. „Indem das Werk eine Welt aufstellt und die Erde herstellt, ist es eine Anstiftung dieses Streites. Aber dieses geschieht nicht, damit das Werk den Streit in einem faden Übereinkommen zugleich niederschlage und schlichte, sondern damit der Streit ein Streit bleibe.“ (HEIDEGGER, 2008, S.46-47)

Heidegger muss dann die Beziehung zwischen der Wahrheit als Unverborgenheit und dem Werk als Ort erklären, in dem die Wahrheit als Geschehnis stattfindet. Hier könnten wir fragen, welche Beziehung es zwischen dem Geschehen der Wahrheit am Werk und dem Geschaffenseinscharakter des Werkes gibt. Wenn die Wahrheit am Werk geschieht und dieses etwas Geschaffenes ist, könnten wir auch sagen, dass die Wahrheit etwas Geschaffenes ist? In der Tat sagt Heidegger nicht, dass die Wahrheit ein Geschaffenes ist. Wir könnten vermuten, dass nach Heideggers Auffassung die Wahrheit ein Geschaffenes ist, weil sie ein Geschehnis ist, das im Werk stattfindet. Aber das ist nicht der Fall. Wenn wir vertreten, dass die Wahrheit etwas vom Menschen Abhängiges ist, werden wir eine verhängnisvolle Vorstellung der Wahrheit haben, weil sie ganz subjektiv wäre. Dieser Hypothese zufolge, solange das Werk ein menschliches Gewirktes ist, wäre die Wahrheit im Grunde vom menschlichen Schaffen abhängig. Heidegger meint jedoch nur, dass die Wahrheit ein Geschehen ist, das *durch* das Werk geschieht. Das heißt nicht, dass die Wahrheit wegen des Wirklichkeitscharakters des Werkes subjektiv ist. Heidegger sagt jedoch, dass wir das Werk nicht nur in seinem Insichstehen verstehen sollen, weil das Werk, solange es ein Werk ist, etwas Geschaffenes ist. Der Geschaffenseinscharakter des Werkes soll dann erläutert werden.<sup>8</sup>

Das Werk ist ein Geschaffensein. Indem es aus einer menschlichen Tätigkeit hervorkommt, ist das Werk der Erfolg des Hervorbringens. Das Werk ist ein Hervorgebrachtes. Aber das Werk ist auch das Geschehnis der Wahrheit. Ist die Wahrheit grundsätzlich davon abhängig: von der hervorbringenden Tätigkeit des menschlichen Daseins? Um diese Folgerung zu verhindern, unterscheidet Heidegger, zwei Weisen des Hervorbringens: als Schaffen und als Anfertigung. Das Wesen des Werkes kann nicht rein von der Tätigkeit des Künstlers abgeleitet werden. Das Schaffen eines Werkes kann nicht auf die Anfertigung eines Zeuges zurückgeführt werden. (HEIDEGGER,

---

<sup>8</sup> „Wenn etwas das Werk als Werk auszeichnet, dann gilt dies vom Geschaffensein des Werkes. Insofern das Werk geschaffen wird und das Schaffen eines Mediums bedarf, aus dem und in dem es schafft, kommt auch jenes Dinghafte ins Werk. Das ist unbestreitbar. Allein die Frage bleibt doch: wie gehört das Geschaffensein zum Werk?“ (HEIDEGGER, 2008, S.55)

2008, S.57) In der Tat ist es ein irreführender Weg, das Werkhafte des Werkes (im Vorgang) in der Tätigkeit des Künstlers zu suchen.<sup>9</sup> Auf diesem Weg erreichen wir nur das Äußerliche des Werkes: das Dinghafte des Werkes.<sup>10</sup> Es ist die Subjektivierung des Kunstwerkes und auch eine vermutliche Subjektivierung des Geschehnisses der Wahrheit am Werk, die Heidegger durch die Unterscheidung zwischen dem Hervorbringen als Schaffen und dem Hervorbringen als Anfertigen verhindern will. Das Schaffen des Werkes geht über die Tätigkeit des Künstlers hinaus. Heidegger erinnert an die wesentliche Bedeutung des griechischen Wortes *τεχνη*, um zu zeigen, dass damit keine Bezugnahme auf eine Tätigkeit anvisiert ist. *Τεχνη* bedeutet die innerliche Erfahrung mit dem Seienden in seiner Unverborgenheit. *Τεχνη* ist eine Art von Wissen. Das Wissen, das aus der Erfahrung mit dem Seienden in seiner Anwesenheit hervorgeht.

„Das Wort *τεχνη* nennt vielmehr eine Weise des Wissens. Wissen heißt: gesehen haben, in dem weiten Sinne von sehen, der besagt: vernehmen des Anwesenden als eines solchen. Das Wesen des Wissens beruht für das griechische Denken in der *ἀλήθεια*, d.h. in der Entbergung des Seienden. Sie trägt und leitet jedes Verhalten zum Seienden. Die *τεχνη* ist als griechisch erfahrenes Wissen insofern ein Hervorbringen des Seienden, als es das Anwesende als ein solches *aus* der Verborgenheit *her* eigens *in* die Unverborgenheit seines Aussehens *vor* bringt; *τεχνη* bedeutet nie die Tätigkeit eines Machens.“ (HEIDEGGER, 2008, S.59) (Kursiv in Original)

---

<sup>9</sup> Um das Werk an sich anzusehen, sollen wir vom Künstler absehen. „Das Werk soll durch ihn [den Künstler] zu seinem reinen Insichselbststehen entlassen sein. Gerade in der großen Kunst, und von ihr allein ist hier die Rede, bleibt der Künstler gegenüber dem Werk etwas Gleichgültiges, fast wie ein im Schaffen sich selbst vernichtender Durchgang für den Hervorgang des Werkes. (HEIDEGGER, 2008, S.35)

<sup>10</sup> Wir sollen nie das Dinghafte des Werkes mit dem dinglichen Unterbau des Werkes verwechseln. „Wir gingen fehl, solange wir die Wirklichkeit des Werkes zunächst in jenem dinglichen Unterbau vermuten. Wir stehen jetzt vor einem merkwürdigen Ergebnis unserer Überlegungen, wenn das noch ein Ergebnis genannt werden kann. Ein Zwiefaches wird klar: Einmal: Die Mittel, *das Dingliche am Werk zu fassen, die herrschenden Dingbegriffe, reichen nicht zu*. Zum andern: Das, was wir damit als nächste Wirklichkeit des Werkes fassen wollten, *der dingliche Unterbau, gehört in solcher Weise nicht zum Werk*.“ (HEIDEGGER, 2008, S.33) (Kursivsetzung durch mich) Das Dinghafte des Werkes ist etwas, was aus der Erde am Werk hervorkommt.

Solange es ein Schaffen des Werkes und nicht ein Anfertigen des Zeuges in der Künstlertätigkeit gibt, bleibt dieses Schaffen ganz verschieden vom Hervorbringen, das nur am Dinghaften haftet. „Was am Wekschaffen wie handwerkliche Anfertigung aussieht, ist anderer Art. Dieses Tun wird von Wesen des Schaffens bestimmt und durchbestimmt und bleibt in dieses auch einbehalten.“ (HEIDEGGER, 2008, S.59) In der Tat hat der Genesisvorgang des Hervorbringens des Werkes keinen Vorrang vor seinem Wesen. Natürlich geschieht erst das Schaffen des Werkes durch den Künstler. Aber es ist nicht dieses Schaffen des Künstlers, das das Wesen des Werkes bestimmt. Im Gegenteil vertritt Heidegger, dass wir nur aus dem Werksein des Werkes das Schaffen des Künstlers kennzeichnen können. (HEIDEGGER, 2008, S.59-60) Diese Umkehrung ist grundlegend, um irgendeine Subjektivierung des Werkes zu verhindern. Das Werk ist eigentliches Werk, wenn es in einem wesentlichen Sinn vom Künstler unabhängig bleiben kann.

Es ist ganz selbstverständlich, dass hier das Schaffen des Werkes keine Prägung einer Form in den Stoff sein kann. Das ist das Hervorbringen des Zeuges.<sup>11</sup> Wenn dieses Schaffen aus dem Wesen des Werkes bestimmt werden soll und das Werk das ins-Werk-setzen der Wahrheit als sein Wesen hat, so kann nur *das Geschehenlassen der Wahrheit* das Schaffen des Werkes charakterisieren. (HEIDEGGER, 2008, S.60) Das Schaffen ist das Mittel, wodurch die Wahrheit ins Werk gesetzt wird. Aber wie kann die Wahrheit geschehen? Warum geschieht sie im Werk? Was ist die Wahrheit, die wesentlich im Werk geschehen muss und damit einen notwendigen Bezug zum Schaffen des Werkes hat? Warum ist Wahrheit ein Geschehnis?

### 1.3. Der ontologische Charakter der Wahrheit als Unverborgenheit

---

<sup>11</sup> Stoff und Form sind nicht ursprüngliche Bestimmungen der Dingheit des bloßen Dinges, sondern des Zeuges, das immer zu einem bestimmten vorgegebenen Zweck hergestellt wird. (HEIDEGGER, 2008, S.21)

Heidegger hat ein ontologisches Verständnis des Wahrheitsbegriffes.<sup>12</sup> Für ihn ist die Wahrheit keine bloße Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis und der Realität. Dieser Wahrheitsbegriff ist ein abgeleiteter Begriff. *In ihrem Wesen ist die Wahrheit geschichtlich, weil sie ein Geschehnis ist.*<sup>13</sup> Dieses Geschehnis kann als die Unverborgenheit des Seienden charakterisiert sein. Die Unverborgenheit des Seienden ist dessen Aufstellung in die Lichtung des Seins. Durch die Lichtung wird das Seiende beleuchtet und damit auch verborgen. Nur weil das Seiende im Offenen der Lichtung geschehen kann, kann das anwesende Seiende als wahr zum Vorschein gebracht werden. Diese Offenheit des Seienden ist seine Wahrheit. Solange das Seiende in der Offenheit geschieht ist die Wahrheit das Geschehnis des Seienden in seiner Unverborgenheit. Dennoch soll nicht der ontologische Charakter der Wahrheit bei Heidegger missdeutet werden. Die Wahrheit existiert nicht vor ihrem Geschehnis. Die Wahrheit ist kein ständiges Wesen. Die Wahrheit hat nicht das Wesen des Steines, sondern das Wesen der Zeit: sie muss immer geschehen, um zu sein.

„Aber die Wahrheit ist nicht zuvor irgendwo in den Sternen an sich vorhanden, um sich dann nachträglich sonstwo im Seienden unterzubringen. Dies ist schon deshalb unmöglich, weil doch erst die Offenheit des Seienden die Möglichkeit eines Irgendwo und einer von Anwesendem erfüllten Stätte ergibt. Lichtung der Offenheit und Einrichtung in das Offene gehören zusammen. Sie sind dasselbe eine Wesen des Wahrheitsgeschehens. Dieses ist in mannigfaltigen Weisen geschichtlich.“ (HEIDEGGER, 2008, S.61)

---

<sup>12</sup> Wenn Heidegger nach dem Wesen eines Seienden fragt, fragt er nach der Wahrheit des Seienden. „Doch welcher Weg führt zum Zeughaften des Zeuges? Wie sollen wir erfahren, was das Zeug in Wahrheit ist?“ (HEIDEGGER, 2008, S. 26) Und auch hier: „Die Technik ist also nicht bloß ein Mittel. Die Technik ist eine Weise des Entbergens. Achten wir darauf, dann öffnet sich uns ein ganz anderer Bereich für das Wesen der Technik. Es ist der Bereich der Entbergung, d.h. der Wahrheit.“ (HEIDEGGER, 2007a, S.12) Wir können dann bemerken, dass nach Heideggers Auffassung die Wahrheit einen ontologischen Charakter hat.

<sup>13</sup> Diese Idee ist grundlegend, um Gadammers Verteidigung der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis zu verstehen. Im Lauf des zweiten Kapitels werden wir diese Idee wiedererkennen können, wenn sich Gadamer gegen Hegels Anspruch eines absoluten Wissens wendet.

Noch lehnt Heidegger z.B. den Wahrheitscharakter der Wissenschaftserkenntnis ab, weil das Richtige, das die Wissenschaft gründet, sich schon in einem vorkommenden Wahrheitsbereich bewegt. Die Richtigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis hängt ab von der Unverborgenheit des Seienden. „ . . . [es] ist die Wissenschaft kein ursprüngliches Geschehen der Wahrheit, sondern jeweils der Ausbau eines schon offenen Wahrheitsbereiches, und zwar durch das Auffassen und Begründen dessen, was in seinem Umkreis sich an möglichem und notwendigem Richtigen zeigt.“<sup>14</sup>(HEIDEGGER, 2008, S.62)

Wir können dann jetzt verstehen, warum das Ins-Werk-setzen der Wahrheit eine grundsätzliche Eigenschaft der Wahrheit ist. Das Werk stellt das Seiende in seine Offenheit und dadurch bringt es das Seiende zum Licht, d.h. zur Unverborgenheit. Die Unverborgenheit des Seienden ist seine Wahrheit als Geschehnis der Enthüllung. Das Hervorbringen des Werkes, sein Schaffen, ist das, was im Werk das Seiende zur Unverborgenheit bringt. Wie sagt Heidegger: „Das Werk stellt als Werk eine Welt auf“. ( HEIDEGGER, 2008, S.41)

Das Geschaffensein des Werkes vollzieht sich durch den Streit zwischen Erde und Welt. Im Werk lebt dieser Streit. Die Welt bringt das Seiende in die Offenheit der Lichtung. Dadurch stellt das Werk das Seiende in seine Unverborgenheit. Aber die Erde verlangt zugleich das Seiende in der Verbergung zu halten. Ein Offenes am Werk kann nur ein Offenes bleiben, solange es sich auch verschließt. Das Werk soll diesen Streit zum Licht bringen und dann Werk sein. Der Streit soll nie aufgelöst werden, weil das die Zerstörung des Werkes als Werk bestimmt. Es ist in diesem ständigen Streit von Welt und Erde, wo die Wahrheit lebt und als Geschehnis (Enthüllung und Sichverschließen) stattfindet. (HEIDEGGER, 2008, S.63-64) Die Benutzung der Erde im Werkschaffen ist kein Verbrauchen der Erde, weil dieses Verbrauchen kein Verschwinden der Erde im Werk bedeuten würde, sondern die Zerstörung

---

<sup>14</sup> Gadamer lehnt auch den Anspruch der Wissenschaft ab, das Einzige zu sein, etwas Wahres über die Welt durch ihre Erkenntnis auszusprechen. Es gibt viele Bereiche des menschlichen Lebens, die trotz keiner methodischen Wahrheit zur Verfügung stellen, Wahrheiten enthalten. Wir ersehen das im dritten Kapitel

der Erde selbst. Durch das Verbrauchen der Erde haben wir kein Werkvorkommnis, sondern eine Zeugerscheinung. Wenn die Erde im Werkschaffen verwendet wird, wird dies gemacht, um die Erde in ihrem Wesen zur Vorschein zu bringen.<sup>15</sup> (HEIDEGGER, 2008, S. 64-65)

Das Geschaffensein des Werkes hat eine besondere Eigenschaft, die es von jedem anderen Hervorbringungsvorgang unterscheidet: das Geschaffenseinscharakter des Werkes, besser die Eigentümlichkeit des Werkes als einzig, als dieses Seiende in seiner Enthüllung, kommt direkt aus dem Werk hervor. Wie Heidegger sagt: „Der Anstoß, dass das Werk als dieser Werk ist und das Nichtaussetzen dieses unscheinbaren Stoßes macht die Beständigkeit des Insichruhen am Werk aus.“ (HEIDEGGER, 2008, S. 66) Das Werk macht sich als Werk aus, solange es ermöglicht, sich inmitten des anderen Anwesenden als Einzige zu halten. „Je wesentlicher das Werk sich öffnet, um so leuchtender wird die Einzigkeit dessen, dass es ist und nicht vielmehr nicht ist. Je wesentlicher dieser Stoß ins Offene kommt, um so befremdlicher und einsamer wird das Werk.“ (HEIDEGGER, 2008, S. 66)

Endlich können wir dann sagen, dass das Werk kein Ins-Werk-setzen der Subjektivität eines Künstlers ist, sondern das Ins-Offene-setzen der Wahrheit des Seienden.

Solange das Werk einzig bleibt, d.h. solange das Werk das Gewöhnliche erschüttert, bleibt das Werk an sich als Werk. Die Bewahrung des Werkes, dieses An-sich-bleiben des Werkes, bewahrt das Werk als Werk. (HEIDEGGER, 2008, S.67-68) Das Wissen, das die Bewahrung des Werkes

---

<sup>15</sup> Wir müssen einige Bemerkungen machen. Die Weltzerstörung des Werkes und der Weltentzug des Werkes können nicht rückgängig gemacht werden. Im Bereich der Überlieferung und Aufbewahrung sind die Werke nur Gegenstände. Das Insichstehen des Werkes ist schon vorbei. Es lebt nicht mehr in dem Werk, das jetzt nur Gegenstand ist. (HEIDEGGER, 2008, S.36) Das Werk west nur in der Welteröffnung, die durch es möglich gemacht wird. Diese Eröffnung ist ein Wahrheitsgeschehnis. „Wohin gehört ein Werk? Das Werk gehört als Werk einzig in den Bereich, der durch es selbst eröffnet wird. Denn das Werksein des Werkes west und west nur in solcher Eröffnung. Wir sagten, im Werk sei das Geschehnis der Wahrheit am Werke.“ (HEIDEGGER, 2008, S.37) Die Welt ist so keine Summe der vorhandenen Gegenstände. Sie ist auch kein eingebildeter Rahmen, wozu die vorhandenen Gegenstände hinzugefügt werden. „Welt ist nie ein Gegenstand, der vor uns steht und angeschaut werden kann. Welt ist das immer Ungegenständliche, dem wir unterstehen, solange die Bahnen von Geburt und Tod, Segen und Fluch uns in das Sein entrückt halten. Wo die wesenhaften Entscheidungen unserer Geschichte fallen, von uns übernommen und verlassen, verkannt und wieder erfragt werden, da weltet die Welt.“ (HEIDEGGER, 2008, S.40)

begleitet, ist ein Wissen der Wahrheit des Werkes als Unverborgenheit des Seienden, die ins Werk gesetzt wurde. „Bewahrung des Werkes ist als Wissen die nüchterne Inständigkeit im Ungeheuren der im Werk geschehenden Wahrheit.“ (HEIDEGGER, 2008, S.69) Das Werk bestimmt dann von sich aus die Möglichkeit, als Werk zu verweilen. Die Bewahrung des Werkes kann so nicht das Ergebnis etwas Äußerlichen sein.

Heideggers Untersuchung zwingt zum Ergebnis, dass die Frage nach dem Dinghaften am Werke eine verstellte Frage ist. Wir stellen diese Frage, weil wir das Werk nicht aus seinem Werksein betrachten. Eine gültige Frage nach dem Wesen des Werkes soll nicht das Dinghafte am Werk als eine aus dem Wesen des Werkes hervorkommende Eigenschaft betreffen. Natürlich gibt es kein Werk ohne das Dinghafte. Aber das Wesentliche des Werkes, das Werkhafte des Werkes, kann nicht von dem Dinghaften abgeleitet werden. Das nur Äußerliche des Werkes kann nicht das Innerste des Werkes zu sein. Werk als Geschehnis der Wahrheit ist etwas, was nur von dem Werksein des Werkes abgeleitet werden kann. Das Wesentliche des Werkes kann nicht von dem Standpunkt erklärt werden, dem gemäß das Werk als bloßer Gegenstand betrachtet wird. Die Frage nach dem Dinghaften des Dinges war jedoch wichtig, um zu zeigen, dass die geläufigen Begriffe des Dinges nicht adäquat sind.<sup>16</sup> Nur aus dem Wesen des Werkes können wir einen richtigen Begriff des Dinges erreichen. (HEIDEGGER, 2008, S. 71) Das Dinghafte des Dinges kann zum Vorschein gebracht werden, wenn wir den Streit zwischen Erde und Welt am Werk betrachten. Die spannende Beziehung beider, die im Werk stattfindet, zeigt die wesentlichen Eigenschaften der Erde und der Welt.

Wahrheit ist ein Geschehnis, das im Werk geschieht. Als Geschehen hat die Wahrheit das gleiche Wesen wie die Realität, die auch den Charakter des

---

<sup>16</sup> Heidegger will sich von den gewöhnlichen Auslegungen der Dingheit des Dinges (Ding als Träger von Merkmalen, Ding als Einheit einer Empfindungsmannigfaltigkeit, Ding als geformter Stoff) fernhalten, weil sie dem Wesen des Seienden (das Zeug, das Ding, das Werk) misslingen. Dafür vollzieht Heidegger eine Beschreibung des Seienden. Damit kann er das Seiende in seine Wahrheit präsentieren. „Das jetzt nötige Vorgehen muss sich offenbar von jenen Versuchen fernhalten, die sogleich wieder die Übergriffe der gewohnten Auslegungen mit sich führen. Davor sind wir am ehesten gesichert, wenn wir ein Zeug *ohne eine philosophische Theorie einfach beschreiben*.“ (HEIDEGGER, 2008, S.26) (Kursivsetzung durch mich)



Geschehnisses hat. Dies ist der Grund, warum wir vertreten können, dass die Wahrheit bei Heidegger etwas Ontologisches ist. In diesem Sinn können wir noch sagen, dass der Begriff der Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden tiefer als andere Begriffe der Wahrheit ist. Der Begriff der Wahrheit, der sie z.B. als Richtigkeit der Erkenntnis ansieht, betrachtet die Wahrheit nur in einem oberflächlichen Sinn. Ein wesentlicher Begriff der Wahrheit soll sie immer in ihrem ursprünglichsten Wesen ergreifen. Das vollzieht der Begriff der Wahrheit als Unverborgenheit.

Gadamers hermeneutische Philosophie ist ganz durch Heideggers Denken beeinflusst worden. Seine Kritik an die Idee der Erfahrung bei Hegel zeigt uns, inwieweit die Auffassung der Geschichtlichkeit (des Geschehenscharakters) der Wahrheit als Unverborgenheit Gadamers Denken bestimmt.<sup>17</sup> Auch die ontologische Idee der Wahrheit ist ganz wichtig in Gadamers Verteidigung, dass die Sprache etwas untrennbar mit der Welt ist.<sup>18</sup> Die Entsubjektivierung, die die Heideggers Ideen auszeichnet, hat Gadamers Denken auch stark bestimmt. Die Spuren aller diesen Ideen werden wir ständig im Laufe der nächsten zwei Kapitel bemerken.

---

<sup>17</sup> Wir ersehen das im nächsten Kapitel.

<sup>18</sup> Wir ersehen das im 3. Kapitel.

## KAPITEL 2

### Die hermeneutische Erfahrung

In seinem Hauptwerk „Wahrheit und Methode“ vertritt Gadamer die Idee, dass die dargestellte hegelsche dialektische Methode das unüberwindbare Muster der Rationalität in ihrer innewohnenden Reflexivität ist. Gadamer zufolge hat Hegel auch einen großen Fehler gemacht, der so groß wie die Methode ist, die er fast zur Perfektion gebracht hat: Hegel hat die These vertreten, dass die Erfahrung durch die dialektische Methode hindurch überschritten sein könnten. Insofern die *philosophische Hermeneutik* nimmt diese Methode als geeignet an, versucht Gadamer zu zeigen, wie dieser Fehler möglich war und wie er innerhalb der Dialektik selbst korrigiert werden kann. Nach Gadamer ist die Erfahrung immer grösser als die Reflexion über sie. Das macht die Eigentlichkeit der hermeneutischen Erfahrung, dass sie immer offen zum Neuen bleibt.

#### 2.1. Gadamers Kritik an die Ausschaltung der Erfahrung bei Hegel

In seiner Zeit war Hegel mit der Aufgabe der Vereinheitlichung des zweien wichtigen philosophischen Paradigmas konfrontiert, das der griechischen Philosophie des Seines und das der modernen Philosophie des Bewusstseins, die im Verlauf der Geschichte der Philosophie erschienen sind. Nach Hegel sollte kein echtes philosophisches Denken einseitig einer der zweien Tradition anhängen, weil das Unzulänglichkeit und Falschheit der folgenden philosophischen Reflexion bestimmen würde. Es war so notwendig, diese verschiedene Art des Philosophierens zur Einheit zu bringen. Die Vereinheitlichung sollte die enthaltene Wahrheit jener Philosophien halten, um ein höheres Wissen herzustellen. Von der antiken Philosophie sollte die neue ihren ontologischen Aspekt behalten, d.h. ihre Bezugnahme auf das Sein. Von der modernen Philosophie sollte die neue ihre rationalistische Eigentümlichkeit zu konservieren, d.h. die Notwendigkeit aller Wahrheitsansprüche dem Urteil der Vernunft unterworfen zu werden. Wir könnten nicht mehr den naiven

Diskurs der antiken Philosophie vertreten, die über das Sein spricht, ohne es zu wissen, welche sind ihre subjektiven Elemente. Aber wir sollten auch die totale Trennung von Subjekt und Objekt, die die moderne Philosophie als unüberwindbar auffasst, ablehnen. Die *Phänomenologie des Geistes* zeigt uns, wie das Bewusstsein im Verlauf seines Streckens zum absoluten Wissen die Aufgabe der Vereinheitlichung durchführt. In der letzten Art des Bewusstseins ist die ehemalige als unüberwindbar angesehene Trennung von Subjekt und Objekt voll überwunden.

Beginnend durch die abstrakteren Kategorien, wie die des sinnlichen Bewusstseins, zeigt Hegel uns die durch seine Beziehung mit der Welt notwendige Entwicklung des Bewusstseins. In seinem ersten Kontakt mit der Welt versteht das Bewusstsein die Welt als etwas völlig äußere und selbstständig. Die widersprüchlichen Bestimmungen des Bewusstseins zwingt dieses zu der Suche nach der Überwindung des existierenden Widerspruchs. Diese Überwindung kann nur die Aufhebung der Widerspruch sein. Die Aufhebung wird durch die Hervorbringung einer neuen Wissensart durchgeführt. Aber das neue Sachenwissen, d.h. das neue Wissen über das Objekt, ist noch unfähig, wie charakteristisch der dialektischen Logik, sein Ziel zu erreichen: wahrhaftig, völlig die Sache zum Ausdruck zu bringen. Diese Spannung zwischen dem Sachenwissen und dem bekannten Objekt bleibt bei allen neuen hervorgebrachten Sachenwissensarten des Bewusstseins und hat nur ihre völlige Überwindung (Aufhebung) bei der Kategorie des absoluten Wissens. Wie ist die Spannung überwunden worden? Durch die einzige mögliche Weise: durch die völlige Identifizierung zwischen dem Bewusstsein und dem Objekt. Die *Phänomenologie des Geistes*, die uns an ihrem Ende auf den Ausgang zur Logik hinweist, führt die Aufgabe der Vereinigung der griechischen Philosophie mit der modernen durch.

Gadamer betrachtet als gültig das logisch-dialektische Verfahren, das Hegel in der *Phänomenologie* darstellte. Gadamer sieht die philosophische Hermeneutik selbst als die Erbin der hegelschen Dialektik an. Die Frage, die wir stellen sollen, ist: wie möglich ist, die Vereinigung eines Denkens des Absoluten mit dem Denken der Endlichkeit, das die philosophische Hermeneutik vertritt.

Die Antwort auf diese Frage können wir nur geben, nach der Entdeckung, dass das Wissen (sogar das begründetste) soll nie mit dem absoluten Wissen verwechselt werden. Diese These können wir nur zum Ausdruck bringen, wenn wir vorher erklären, was ein geschichtliches Bewusstsein selbst ist?

Die existierende Schwierigkeit, die Beschaffenheit des Bewusstseins der Wirkungsgeschichte zu überlegen und ihre Grenzen festzustellen, setzt sich an einen eigentlichen Aspekt von allen Bewusstseinsarten fest, d.h. ihre Reflexivität. Der Reflexivität scheint es immer möglich, sich über ihr Objekt zu erheben.

“Als Bewusstsein scheint es wesensmäßig in der Möglichkeit, sich über das zu erheben, wovon es Bewusstsein ist. Die Struktur der Reflexivität ist grundsätzlich mit allem Bewusstsein gegeben. Sie muss also auch für das Bewusstsein der Wirkungsgeschichte gelten.”(GADAMER,1990,p.347)

Wie also können wir die Möglichkeit ein geschichtliches Bewusstsein vertreten, dessen Schranke immer seine hermeneutische Situation (seine In-der-Welt-sein) wäre, die alles, was gekannt werden könnte, bestimmen würde? Der Frage ist: Wie sollen wir die Grenzen der Philosophie der Reflexion festlegen?

Die philosophische Hermeneutik steht der metaphysischen Versuchung der Philosophie der Reflexion wider, um ein absolutes Wissen zu erreichen, d.h. eine völlige Identifikation zwischen dem Wissen und dem bekannten Objekt. Aber Gadamer erfüllt diese Aufgabe entweder durch die Verachtung zur Philosophie der Reflexion noch durch oberflächliche Kritiken, die die logisch-dialektische Struktur des hegelschen Verfahrens nicht abbrechen können. Gadamer zufolge ist die philosophische Hermeneutik eine echte Erbin der dialektischen Denktradition, die im alten Griechenland ihr Ursprung hat und mit dem hegelschen System ihre oberste logisch-spekulative Verfeinerung erreichte. Wir müssen dann innerhalb des Systems selbst etwas finden, das das System korrigieren kann, sodass der echte Wert der Geschichte einen guten Platz in dem System haben kann. Das bedeutet, dass die Geschichte nicht mehr durch irgendwelche Reflexion überschritten werden kann.

Gadamer ist nicht mit jenen einverstanden, die mit der auf der Phänomenologie des Geistes Missachtung des eigentlichen Werts des *Du* den Hegels Fehler identifizieren. Jenen Kritikern zufolge ist diese Missachtung der Grund, der Hegel erlaubt hat, die letzte Synthese als die Kategorie des absoluten Wissens zu behaupten. Ihrer Auffassung nach ist das Andere, das immer eine Andere des Bewusstseins ist, nicht ein echtes und unübertreffliches Andere, weil dieses Andere immer ein Inhalt des Bewusstseins ist und dann im Verlauf der kategorialen Entwicklung des Bewusstseins beherrscht werden kann. Bei der Kategorie des absoluten Wissens wird das Bewusstsein Selbstbewusstsein und dann gäbe es nicht mehr keinen fremden Inhalt. Das Andere des Bewusstseins würde Selbstbewusstsein werden. Gegen diese Kritikern verteidigt Gadamer Hegel und sagt, dass das *Du* der Phänomenologie des Geistes ein echtes *Du* ist und hat eine positive und reale Dimension. Das Phänomenologisches *Du* ist nicht ein bloß trügerisches *Du* – es ist nicht etwas, das nur existiert, um immer überwunden zu werden. Diese Kritik gegen die Phänomenologie des Geistes ist nicht dann eine gute Kritik. Sie ist nicht eine InnenKritik, so soll sie nicht gegen das hegelsche System (d.h. die verschiedenen Formen, die sich das Bewusstsein während seines dialektisch-phänomenologischen Vorgang bis die Kategorie des absoluten Wissens verkleidet) als eine echte Kritik gehalten werden. Die Kritik kann nicht diesen Weg nehmen.

Die logische-argumentative Vollkommenheit der in seine Welterfahrung systematisch notwendigen Bestimmungenentwicklung des Bewusstseins, die Hegel auf die Phänomenologie des Geistes darstellte, bringt Gadamer dazu, irgendwelche Versuche abzulehnen, die die Korrektion der Philosophie des absoluten Wissens auf der Reflexion basieren wollen.

“Die Polemik gegen den absoluten Denker ist selber ohne Position. Der archimedische Punkt, die Hegelsche Philosophie aus den Angeln zu heben, kann in der Reflexion nie gefunden werden. Das gerade macht die formale Qualität der Reflexionsphilosophie aus, dass es keine Position geben kann, die nicht in die Reflexionsbewegung des zu sich selbst kommenden Bewusstseins einbezogen ist.”  
(GADAMER, 1990, p.349)

Aber es ist das, was wir wissen sollen: ob diese Vollkommenheit der Philosophie der Reflexion auf der Sache selbst basiert oder ob diese Vollkommenheit nur eine bloß formelle Unwiderlegbarkeit ist. Wenn der Erfolg einer rationalen Argumentation nur auf ihre innere Struktur stützt, ohne keine Beziehung zur Sache selbst zu haben, diese Argumentation hat nur eine leere Gültigkeit, weil sie sich nicht außerhalb sich selbst für gültig halten lässt. Der bloße formelle Erfolg einer Argumentation kann nicht garantieren, dass jene noch wahr ist. Gadamer stellt als Beispielen dieser Kritik dar, jene, die Heidegger und Platon gegen diesen Trick machten. Heidegger war zu pessimistisch im Verhältnis zu den Versuchen, die den Relativismus und den Skeptizismus widerlegen wollten, aber nur auf dem selbstwidersprüchlichen Charakter jener Perspektiven ihrer Kritik stützten. Wenn der Relativismus behauptet, dass alles relativ ist, will er etwas aussagen, das nicht relativistisch ist. Er will eine universale Wahrheit ausdrücken. Wenn der Skeptizismus behauptet, dass es keine Garantie gibt, dass alle unsere Erkenntnisse nicht falsch sind, will er etwas nicht Falsches behaupten. Aber wohin gehen wir diesen Weg entlang? Zu beweisen, dass der Reflexionsphilosophie nach den Relativismus und Skeptizismus nicht vertretbar sind, ist nicht das gleiche als zu beweisen, dass sie falsch sind. Durch dieses Verfahren können wir nicht einen positiven Erfolg erreichen. Diese leichten Triumphe der Reflexion bringen umgekehrt wirklich nur zu Zweifeln an die Reflexion selbst. Dieses Verfahren weist uns nur auf den Wahrheitsanspruch der Reflexion selbst hin. Gadamer erinnert uns daran, dass Platon schon auf den Siebten Brief geschrieben hat „die formale Widerlegbarkeit einer These nicht unbedingt ihre Wahrheit ausschließt.“ (GADAMER, 1990, S.350) Gadamer zufolge hat schon Platon bemerkt, dass wir an der Schranke der bloß formellen Verwendung der Vernunft zwischen ihrem philosophischen und ihrem trügerischen Benutzen nicht unterscheiden können. So als letzte Stütze der Argumentation der Gültigkeit unserer Erkenntnis hat Platon den Mythos der Vorexistenz der Seele in Anspruch genommen. Um die trügerische Argumentation, die behauptet, dass dem Mensch unmöglich ist, echte Erkenntnis herzustellen, weil man nicht kennenlernen kann, was man schon kennt und weil man nicht kennenlernen

kann, was man nicht kennt, widerzulegen, hat uns Platon gesagt, dass die Seele früher die Urformen der Ideenwelt kennengelernt hatte und er hat uns noch gesagt, dass die Erinnerung an jene ist, was wir Erkenntnis behaupten. Dies beweist auch die Gültigkeit dieser Art von Erkenntnis.

Jedoch ist eine solche mythische Grundlage im Zeitalter der Mündigkeit der Vernunft nicht mehr vertretbar. Aber die einzige Weise, die Hegel gefunden hat, um einem bloßen Formalismus der Reflexion zu entgehen – den Hegel als Kennzeichen der externen Reflexion des Verstandes identifiziert hat, der unfähig ist, das innere Wesen des Objekts aufzugreifen – war eindeutig den phänomenologischen Prozess der immer größeren Identifizierung zwischen dem Subjekt und dem Objekt auszudrücken, der bei der Kategorie des absoluten Wissens ihres Höhepunkt findet.

## 2.2. Die hermeneutische Erfahrung

In der Tat ist die Korrektur der absoluten Reflexionsphilosophie streng mit dem Begriff der Erfahrung verbunden. “Genau das ist es, was wir für die Analyse des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins festhalten müssen: es hat die Struktur der *Erfahrung*.” (GADAMER, 1990, p. 352) Gadamer vertritt die These, dass das Wesen der hermeneutischen Erfahrung nicht erlaubt, dass die Erfahrung völlig ein Objekt vom Wissen wird. Das Wissen kann nicht die ganze Erfahrung aufgreifen. Jedoch ist die Erfahrung von sich selbst aus zweideutig: trotz ihres Kernes von Negativität, sie ermöglicht von sich selbst aus wahre Verallgemeinerungen. Der wissenschaftliche Erfahrungsbegriff ist sich selbst nicht falsch. Er ist nur einseitig. “Insofern ist es keine zufällige Einseitigkeit der modernen Wissenschaftstheorie, sondern sachlich begründet, dass die Theorie der Erfahrung ganz teleologisch auf den Wahrheitserwerb bezogen ist, der in ihr erreicht wird.” (GADAMER, 1990, p. 353) Die Erfahrung, für die sich die Wissenschaft interessiert, ist nur jene, die Verallgemeinerungen erlaubt. Die Wissenschaft sucht nach der Erfahrung, die immer wieder geschieht. Die einzelnen angestellten Beobachtungen visierten an, was bei jedem einzelnen Ereignis allgemein ist. Man macht ab, was nicht verallgemeinert werden kann,

weil es nicht hilft, die Kontrolle der künftigen Ereignisse (Prognose) zu erlangen. Jedoch nur den allgemeinen Charakter der Erfahrung anzuvisieren bedeutet, den geschichtlichen Aspekt derselben auszuschließen.

“Die Moderne Wissenschaft führt dadurch auf ihre methodische Weise nur weiter, was in aller Erfahrung schon angestrebt war. Alle Erfahrung ist ja nur in Geltung, solange sie sich bestätigt. Insofern beruht ihre Dignität auf ihrer prinzipiellen Wiederholbarkeit. Das bedeutet aber, dass Erfahrung ihrem eigenen Wesen nach ihre Geschichte in sich aufhebt und dadurch auslöscht.” (GADAMER, 1990, p.352-353)

Die wissenschaftliche erfolgte Objektivierung der Erfahrung wird durch die Beseitigung ihres eigentlichen Eventuellen erreicht. Aber es ist nicht nur das. Die Verallgemeinerung bedeutet in einem tieferen Sinn die Beseitigung des Wesens der Erfahrung selbst. Sogar die Erfahrung, die die Wissenschaft bearbeitet, stammt aus einzelnen Ereignissen. Die wissenschaftliche Rationalisierung dieser Ereignisse ermöglicht den Aufbau von Regeln, weil sie das Allgemein beibehält, d.h. sie schließt die Ereigniswesensart der Erfahrung aus – sie schließt die Ereigniswesensart jener Ereignisse aus. Der vorkommende geschichtliche Aspekt der Erfahrung wurde von Hegel untersucht. Ihm zufolge ist die Erfahrung immer die Erfahrung von einem Neues. Zu erfahren bedeutet, die Erfahrung eines Unerwarteten zu erleben. Es gibt keine echte Erfahrung von etwas, das schon erlebt worden war. Aber Hegel wollte auch über die Erfahrung hinaus gehen. Das Bewusstsein überwindet seine Opposition zu seinem Anderen durch die Identifizierung des Anderen als etwas, das das Bewusstsein selbst hergestellt hatte. Bei der Kategorie des absoluten Wissens gibt es keine Art von Opposition und bei dieser Kategorie erfüllt sich die phänomenologische Erfahrung des Bewusstseins.

“Nach Hegel ist es freilich notwendig, dass der Weg der Erfahrung des Bewusstseins zu einem Sichwissen führt, das überhaupt kein Anderes, Fremdes mehr außer sich hat. Für ihn ist die Vollendung der Erfahrung die ‚Wissenschaft‘, die Gewissheit seiner selbst im Wissen. Der Maßstab, unter dem er Erfahrung denkt, ist also der des Sichwissens. Daher muss die Dialektik der Erfahrung mit der Überwindung aller Erfahrung enden, die im absoluten Wissen, d.h. in der vollständigen Identität von Bewusstsein und Gegenstand erreicht ist.”(GADAMER, 1990, p.361)



Hegel erreichte doch diesen Erfolg, weil er nicht bemerkte, dass die phänomenologische Erfahrung des Bewusstseins nicht überschritten werden kann, insofern jenes als echtes Bewusstsein bleiben will. Das Bewusstsein, dessen Wesen die Suchung nach sich selbst ist, kann nicht durch die Assimilierung des Fremden seine geschichtliche Wesensart ablehnen.

Jetzt können wir den adäquaten Begriff der Erfahrung hinweisen, den Gadammers Auffassung nach die philosophische Hermeneutik vertritt. Gadamer zufolge kann die Erfahrung entweder objektiviert noch überschritten werden. Sie ist etwas, was irgendwelchen Versuchen, eine Verallgemeinerung zu erreichen, entgeht. Sie könnten auch nicht durch das absolute Wissen ganz aufgegriffen werden. Der hermeneutische Begriff der Erfahrung bezieht sich nicht nur auf die positiven Erfolge einer Erfahrung, sondern auch auf die Misserfolge, die wir auch erleben. Wir können immer auch aus unseren Scheitern etwas lernen. Jemand, der aus den Erfahrungen lernt, wird nicht ein Kenner allen möglichen Erfahrungen, sondern jemand, der immer für neue Erfahrungen offen ist. Jemand, das immer aus neuen Erfahrungen lernen kann.

“Die Wahrheit der Erfahrung enthält stets den Bezug auf neue Erfahrung. Daher ist derjenige, den man erfahren nennt, nicht nur *durch* Erfahrung zu einem solchen geworden, sondern auch *für* Erfahrungen offen. Die Vollendung seiner Erfahrung, das vollendete Sein dessen, den wir ‚erfahren‘ nennen, besteht nicht darin, dass einer schon alles kennt und alles schon besser weiß. Vielmehr zeigt sich der Erfahrenen im Gegenteil als der radikal Undogmatische, der, weil er so viele Erfahrungen gemacht und aus Erfahrungen gelernt hat, gerade besonderes befähigt ist, aufs neue Erfahrungen zu machen und aus Erfahrungen zu lernen.“ (GADAMER, 1990, S.361)

Der Negativitätskern der Erfahrung – ihre Öffnung für neue möglichen Erfahrungen – weist die positive Spur der hermeneutische Erfahrung hin: die Gewissheit über die Endlichkeit der menschlichen Erfahrungen.

Daraus folgt, dass das Hauptsächliche der hermeneutischen Erfahrung die Erfassung der Geschichtlichkeit des menschlichen Umstands ist. Seiner Einschränkung und seiner Endlichkeit sich bewusst werden ist der Erfolg jener Art von Erfahrung. Die Gesamtheit der erlebten Erfahrungen ist nie die Gesamtheit der möglichen, dann kann das durch die Erfahrung erworbene

Wissen nie ein absolutes Wissen sein – ein Wissen, das aller möglichen Erfahrung schon bewusst wäre, das die Entstehung des Neuen nicht möglich machen würde.

“Erfahrung ist also Erfahrung der menschlichen Endlichkeit. Erfahren im eigentlichen Sinne ist, wer ihrer inne ist, wer weiß, dass er der Zeit und der Zukunft nicht Herr ist. Der Erfahrene nämlich kennt die Grenze alles Voraussehens und die Unsicherheit aller Pläne.”(GADAMER,1990,p.363)

Die Grenze der Reflexionsphilosophie ist dann die bei allen wirklichen Erfahrungen vorliegende Kenntnisgrenze. Der Kernunterschied zwischen dem hegelschen Begriff der Erfahrung und dem hermeneutischen ist so: während der erste bei der absoluten Idealisierung der Erfahrung zur Überschreitung jener selbst führt, der zweite sich zu einer Unmenge von neuen Erfahrungen öffnet und die menschlichen Endlichkeit enthüllt.

Wir sollen noch in Gedanken halten, dass jede erlebte Erfahrung sich in einer bestimmten geschichtlichen Situation vollzieht, d.h. die vorliegende Möglichkeit, eine Erfahrung zu erleben, durch die Tradition (Sprache) hindurch bestimmt ist. Die Tradition ist die Substantialität, die das Bewusstseinswissen und seine Erfahrung selbst bedingt. Gadamer zufolge ist es der Wiederaufbau dieser Substantialität die Aufgabe der philosophischen Hermeneutik. Ein absolutes Wissen der Tradition zu haben ist unmöglich, weil die Bedeutungsmöglichkeiten jener unendlich sind. Die Tradition wirkt es immer auf uns und dann ist sie nicht etwas weit zurückliegend und statisch. Unter den Möglichkeitsbedingungen der Erfassung eines in der Tradition existierenden Objekts sind die aus der Tradition entstanden „Vorurteile“, die nie durch eine vernünftige Thematisierung aufgelöst werden kann. Wir können und sollen sie erkennen aber nie sie beseitigen.<sup>19</sup>

### 2.3.Die Wahrheit der Aussage

---

<sup>19</sup> Im nächsten Kapitel arbeiten wir diese Idee ausführlicher.

Gadamer vertritt, dass über das methodische Verfahren der Wissenschaft hinaus, das Wahrheit erfinden kann, gibt es viele Bereiche des Lebens, die trotz keiner *methodischen* Wahrheiten anbieten, Wahrheiten auch ermitteln können.<sup>20</sup> In der Tat ist die Wahrheitsauffassung der Wissenschaft nur eine beschränkte Vorstellung davon, was Wahrheit sein kann. Die wissenschaftliche Wahrheit ist keine unbedingte Wahrheit. Sie hängt von dem Verfahren ab, das die Grundlage der wissenschaftlichen Forschung ausmacht. Das heißt, das alle, was nicht diesem Verfahren unterliegt werden kann, keiner Thema der Forschung der Wissenschaft werden kann. Es ist klar, dass diese Beschränkung der Wissenschaft, d.h. nur methodische Wahrheiten zu erfinden, umfasst nicht die Weite der Sachen, die wahr sein können. (GADAMER, 1993, S.45)

Gadamer vertritt die ontologische Idee der Wahrheit als *Aletheia*, die Heidegger entwickelt hat. Nach Gadamer ist Wahrheit die Unverborgenheit des Seienden. Jedoch präsentiert sich das Sein des Seienden nicht von sich selbst in seine Unverborgenheit. Die Rede kann nach Gadamer diese Aufgabe erfüllen. Die Rede ist der Ort der Wahrheit des Seienden. Natürlich kann die Rede auch betrügerisch sein. Aber das lehnt nicht die Möglichkeit ab, dass die Wahrheit durch die Rede zum Licht gebracht wird. (GADAMER, 1993, S.46)

Der Vorrang, der die Wissenschaft vor allen anderen Bereichen des Lebens als Ort der Wahrheit hat, folgt daraus, dass sich die Redeweise der Wissenschaft, die Aussage oder Urteil, nur in seinem Wahrheitsanspruch erlauben lässt. Das Wesen der Aussage ist das Zeigen des Seienden selbst. Wahrheit (*Aletheia*), Aussage und Wissenschaft sind so seit dem Griechen stark verbunden. „Das Urteil ist dadurch bestimmt, im Unterschied zu allen anderen Wissen des Redens nur wahr sein zu wollen, sich ausschließen daran zu messen, dass es ein Seiendes offenbart, wie es ist.“ (GADAMER, 1993, S. 47) Gadamer weigert sich, die Aussage als die ursprünglichste Erfahrung des menschlichen Redens zu akzeptieren. Die wissenschaftliche

---

<sup>20</sup> Die Kritik, die Gadamer gegen die Wissenschaft richtet, ist überhaupt nicht eine Ablehnung der Fähigkeit der Wissenschaft durch ihre Methode hindurch über die Welt Wahrheiten auszusprechen. Was er ablehnen will, ist der Anspruch der Wissenschaft, das Einzige zu sein, das etwas Wahres über die Welt aussprechen zu können. (GADAMER, 1993, S.45)

bevorzugte Redeweise ist nur eine Möglichkeit der umfassenderen Weite des menschlichen Redens. Selbstverständlich wurde in der Neuzeit den Begriff der Wissenschaft geändert. Seitdem sind die Methode und die Möglichkeit der Wiederholung und Prüfung von dem, was als Erfahrung und Erkenntnis gilt, die Auszeichnung der Wissenschaft. In diesem Sinn privilegiert die neuzeitliche Wissenschaft mehr die Gewissheit der Erkenntnis als ihre Wahrheit. Trotzdem bleibt die metaphysische Auffassung des griechischen Denkens über das Sein die metaphysische Voraussetzung der neuzeitlichen Wissenschaft. Sie ist immer ein Denken des Vorhandenen.

Jedoch haben wir immer in der praktischen Lebenserfahrung Kontakt mit Erkenntnissen, die wir für wahr halten, aber für die wir keinen Beweis in dem Sinne des wissenschaftlichen Verfahrens haben. Die Objektivität der Wissenschaft kann nicht der Maßstab für alle praktischen, für wahr gehaltenen Erkenntnisse sein. In der Tat ist die Grenze der Objektivität ihrer Wahrheit das gleich als die Grenze ihrer Redeweise, d.h. der Aussage. Die wissenschaftliche Wahrheit kann so nicht das ganze Leben einschließen, weil die Lebenswelt viele andere Redeweise enthält, die sich der Aussagegestalt entziehen.

Gegen die Aussagelogik der Wissenschaft richtet Gadamer die These, dass keine Aussage in sich selbst völlig wahr sein kann, weil irgendeine Aussage nur verständlich wird, wenn die Frage, auf die sie eine Antwort ist, verstanden werden kann. Aber die Aussage enthält nicht die Frage, aus der sie entstanden ist. Die Frage ist keiner Gehalt der Aussage, sondern ihre Voraussetzung. Die Aussage spricht die Antwort einer Frage aus. Jede Aussage ist durch ihre Frage *motiviert*. "Das ist in der Tat das hermeneutische Urphänomen, dass es keine mögliche Aussage gibt, die nicht als Antwort auf eine Frage verstanden werden kann, und dass sie nur so verstanden werden kann." (GADAMER, 1993, S.226) Nur wenn wir die Frage verstehen, können wir die Aussage in ihrer Wahrheit verstehen. Die Frage ist die notwendige Voraussetzung der Antwort, die die Aussage selbst ist. Aber das ist nicht alles. Die Frage selbst ist auch motiviert. Sie ist auch Antwort einer anderen Frage.

Es gibt Voraussetzungen, die die Frage möglich machen. Diese Voraussetzungen konstituieren ihren Sinnhorizont.<sup>21</sup>

Um die Wahrheit einer Aussage bestimmen zu können, müssen wir vorher die Aussage verstehen. Dafür müssen wir ihren Sinnhorizont erkennen. Der Sinnhorizont ist das, aus dem alle Frage und Antwort, die die Aussage ausspricht, entstehen. Innerhalb seiner Grenzen finden wir alles, was verstanden werden kann. Das Spiel von Frage und Antwort, das die Aussage ausspielt (Gadamer sagt, dass beide *Anrede* sind), zeigt an, dass die Wahrheit ist immer etwas Situiertes, weil sie in einer menschlichen Mitteilung vorliegt. Sie entsteht als eine situierte Antwort einer situierten Frage. Der endliche Charakter dieses Spiels schließt alle Arten menschlichen Kommunikation ein, in der die Wissenschaft und ihre Wahrheit nur ein besonderer Fall eines allgemeineren sind.<sup>22</sup>

Wir können nicht eine Aussage in ihrer Alleinigkeit verstehen, weil sie immer mehr als ihren expliziten Gehalt ist. Sie gehört zu einer geschichtlichen Situation, aus der wir ihre Motivation bekommen. Ihr Sinn kommt aus dieser hermeneutischen (geschichtlichen) Situation heraus. Um sie verstehen zu können, soll sie immer schon uns etwas sagen. Wir können erst verstehen, was uns immer schon sinnhaft ist. Sie ist sinnhaft, ob sie uns anredet. Sie redet uns an, solange sie uns etwas sagen will. Sie kann uns anreden, wenn wir vorher offen zu ihrer Sinnhaftigkeit sind. Alles, was für uns sinnhaft werden kann, liegt innerhalb unseres Sinnhorizonts vor. So haben wir in dem Mitteilungsprozess von Sinn verschiedene Sinnhorizonte, die miteinander kommunizieren müssen. Das Verstehen von Sinn, die Ermessung der Wahrheit einer Aussage, setzt die Verschmelzung der Horizonte voraus, die die Sinnhaftigkeit der zu

---

<sup>21</sup> „Es ist sicherlich nicht immer leicht, *die* Frage zu finden, auf die eine Aussage wirklich Antwort ist. Es ist vor allem deshalb nicht leicht, weil auch eine Frage wiederum kein einfaches Erstes ist, in das wir uns nach Belieben versetzen können. Denn jede Frage ist selber Antwort. Das ist die Dialektik, in die wir uns hier verstricken. Jede Frage ist motiviert. Auch ihr Sinn ist niemals vollständig in ihr anzutreffen.“ (GADAMER, 1993, S.52-53)

<sup>22</sup> „Wir treffen das mitmenschlichen Phänomene der Frage in seiner vollen Konkretion, wenn wir uns von der theoretischen Relation von Frage und Antwort, die die Wissenschaft ausmacht, abwenden und auf die namentlichen Situationen besinnen, in denen Menschen genannt und gefragt werden und sich selber fragen. Da wird deutlich, dass das Wesen der Aussage in sich eine Erweiterung erfährt. Nicht nur, dass die Aussage stets Antwort ist und auf eine Frage verweist, sondern Frage wie Antwort selber haben in ihrem gemeinsamen Aussagecharakter eine hermeneutische Funktion. Sie sind beide *Anrede*.“ (GADAMER, 1993, S.53)

verstehenden Aussage und der hermeneutischen Situation des Hörenden ausmachen.<sup>23</sup> Die Aussage in ihrer Wahrheit verstehen bedeutet, dass wir uns das, was uns gesagt wird, das gesagte Ding, vorstellen können. Das Verstehen ist immer eine Verständigung um das gesagte Ding. Die vorausgesetzte Verschmelzung von Horizonte konstituiert die Eigentümlichkeit der Sprache. „Ich glaube, dass die Sprache die ständige Synthesis zwischen Vergangenheitshorizont und Gegenwartshorizont leistet.“ (GADAMER, 1993, S.56) Trotz der Ablehnung der Existenz einer allgemeinen Sprache, die uns allen gemeinsam wäre, sagt Gadamer, dass die Verständigung immer möglich ist, weil sie sich auf dem Einverständnis in dem gesagten Ding, das gemeinsam ist, gründet. Verschiedene Sprachen wegen verschiedener Sinnhorizonte verhindern nicht die Kommunikation, sondern ermöglichen sie. Selbstverständlich verursacht die Veränderung des Sinnhorizonts des Verstehens eine neue Verständigung des Dings. Aber das Ding ist immer das Gleiche, das jetzt anders verstanden wird. Diese grundsätzliche Geschichtlichkeit des Verstehens macht die Wahrheit etwas geschichtlich, weil diese die hermeneutischen Voraussetzungen, die geschichtlichen Bedingungen ihrer Verständigung nicht ausschalten kann. Jedoch erreichen wir sie, nur wenn die Parteilichkeit unseres eigenen Sinnhorizonts zur Verschmelzung mit jener des Fremden offen bleibt und dadurch eine höhere Synthesis hergestellt wird, in der unser und der fremde Horizont zusammengelegt sind. „Was wir mit Wahrheit meinen, Offenbarkeit, Unverborgenheit der Dinge, hat also seine eigene Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit“ (GADAMER, 1993, S.56), weil sie immer aus dem Gespräch mit dem anderen herauskommt.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> „Dass eine Aussage mehr ist als nur die Vergegenwärtigung eines vorliegenden Sachverhalts, heißt vor allem, dass sie dem Ganzen einer geschichtlichen Existenz zugehört und mit allem, was in ihr gegenwärtig sein kann, gleichzeitig ist. Wenn wir Sätze, die uns überliefert sind, verstehen wollen, so stellen wir historische Überlegungen an, aus denen hervorgehen soll, wo und wie diese Sätze gesagt sind, was ihr eigentlicher Motivationshintergrund und damit ihr eigentlicher Sinn ist.“ (GADAMER, 1993, S.54-55)

<sup>24</sup> „Was wir in allem Bemühen um Wahrheit mit Erstaunen gewahren, ist, dass wir nicht die Wahrheit sagen können ohne Anrede, ohne Antwort und damit ohne die Gemeinsamkeit des gewonnenen Einverständnisses. Der Erstaunlichste am Wesen der Sprache und des Gespräches aber ist, dass auch ich selber nicht an das, was ich meine, gebunden bin, wenn ich mit anderen über etwas spreche, dass keiner von uns die ganze Wahrheit in seinem Meinen umfasst, dass aber gleichwohl die ganze Wahrheit uns beide in unserem einzelnen Meinen umfassen kann.“ (GADAMER, 1993, S.56)

#### 2.4. Die Zentralität der Geschichtlichkeit<sup>25</sup>

Wie haben wir schon bemerkt, die Zentralität des Begriffs der geschichtlichen Erfahrung charakterisiert den Hauptunterschied zwischen Hegels und Gadammers Denken über das epistemologische Status der Erfahrung. Jetzt möchten wir ein Beispiel geben, wie die Zentralität der Geschichtlichkeit die Erfassung eines geschichtlichen Objekts erklären kann. Hier sollen wir ein geschichtliches Objekt als irgendeine Sinneinheit verstehen.

Die schlechthin hermeneutische Situation kommt vor, wenn wir vor einem Objekt stehen, das uns als *fremd* erscheint und diese Fremdheit wegen ihrer Lichtundurchlässigkeit verlangt erfasst zu werden. Um die Erfassung eines gegebenen Objekts zu erreichen, hat man nur das bestimmte geschichtliche Situation, die nicht eliminiert werden kann. Man kann den Sinnhorizont der bestimmten geschichtlichen Situation nicht auflösen. Alle epistemischen Mittel, die verfügbar sind, um das fremde Objekt zu erfassen, werden uns durch den Sinnhorizont angeboten. Das weist schon darauf hin, dass von Anfang an eine einzige und universelle Erfassung eines Objekts ausgeschlossen ist. Jede mögliche Erfassung wird nur innerhalb eines einschränkenden Sinnhorizonts hergestellt. Aber diese epistemologische Restriktion hat keine negative Bedeutung: sie ist nicht ein Hindernis, das die Erfassung des Objekts verhindert, sondern ist es die Möglichkeitsbedingung der Erfassung selbst eines Objekts, das eine Sinneinheit enthält. Die richtige Frage ist so nicht nach einer neutralen Erfassung eines Objekts. Diese Frage selbst weist auf eine unrichtige Auffassung hin: die Möglichkeit einer unabhängig des Sinnhorizonts hergestellten Erfassung des Objekts. Ohne seine Möglichkeitsbedingung ein Objekt kann nicht existieren. Ohne ein vorheriges Sinnhorizont kann man ein Objekt nicht erfassen. Die richtige Frage ist so: Wie kann man in Verbindung mit einem Sinnhorizont ein Objekt verstehen? Wie kann diese Erfassung richtig

---

<sup>25</sup> Wir werden noch im nächsten Kapitel alles, was in diesem Abschnitt zusammengefasst ist, detailliert ansehen. Hier wollen wir nur klarmachen, was die Bedingtheit der Erkenntnis, die aus einer endlichen Erfahrung hervorkommt, zur Erfassung eines Gegenstandes verursacht.

sein? Die korrekte Antwort auf diese Fragen weist uns auf den geschichtlich- und endlichen Charakter der menschlichen Erfahrung selbst hin.

Es ist schon klar, dass jede Erfassung eines Objekts immer innerhalb *eines* Sinnhorizonts vollzieht wird. Aber wenn eine Erfassung immer eine Erfassung von etwas ist, dann soll sie adäquat sein. Das bedeutet, dass die Erfassung keine *ex nihil* Erschaffung ist. Sie soll mit ihrem Objekt harmonisiert werden. Was soll harmonisiert werden ist die Erfassungsmöglichkeitenbedingungen (der Sinnhorizont) mit dem Objekt selbst (die Sinneinheit). Man muss so ein Kriterium haben, um zwischen einer legitimen und einer illegitimen Erfassung zu unterscheiden. Gadamer zufolge ist das Kriterium der Abstand des erfassenden Sinnhorizonts zu dem zu erfassenden Objekt. Soweit man innerhalb eines Sinnhorizonts legitime Auslegungen erreichen kann, kann man die hergestellten Erfassungen als richtige vertreten.

Um ein vorherig fremdes Objekt zu verstehen, das vor uns als eine kognitive Herausforderung steht, soll man aus dem Sinnhorizont ein Auslegungsprojekt zu formulieren, das unsere „Vorurteile“ – unsere vorherige Urteile über das Objekt – enthält. Soweit das Projekt uns zu einer besseren Interpretativschätzung des fremden Objekts, d.h. zu einer Verringerung der Fremdheit jenes bringt, die eine Vertrautheit mit ihm bewirkt, kann man die durchgeführte Auslegung als legitim behaupten. Der Erfassungsprozess ist so das, was zu einer Vertrautheit mit dem Fremden bringt. Aber man soll die philosophisch-hermeneutische beabsichtigte Erfassung des Objekts mit einer wissenschaftlichen Methode nicht verwechseln. Überhaupt nicht. Die Erfassung ist hier ein ontologisch grundlegendes Merkmal aller sprachfähigen Wesen. Sie ist die distinktive Eigenschaft des menschlichen Wesens selbst. Die Erfassungsfähigkeit ist dann ein ontologisches Merkmal des Menschen nicht nur ein Ding, das die Geisteswissenschaften herstellen, um ihre Objekte zu untersuchen.

Das zeigt uns die endliche Eigenschaft einer gelungenen Erfassungserfahrung. Sie soll nicht als einzig angesehen werden. Sie hängt immer von dem Sinnhorizont ab, in dem sie vollzogen wird. Das heißt, dass



eine legitime Auslegung die Möglichkeit der Herstellung zahlreicher anderer legitimer Auslegungen nicht ausschließt. Eine legitime Auslegung drückt die Möglichkeit einer Erfassung des Objekts aus. Aber das Objekt selbst kann unter zahlreichen anderen legitimen Auslegungen erfasst werden.

Die Erfassung kann nie ihren unterstützenden Sinnhorizont beseitigen. Sie wird durch ihn hervorgebracht und beschränkt. Der Sinnhorizont ist die Substantialität, die alle Erfassungsmöglichkeiten bedingt. Sie ist das Ergebnis des geschichtlichen Prozess der Entwicklung der möglichen Auslegungen: Sie ist die Lebenswelt selbst und alle, was diejenige enthält. Die hermeneutische Erfahrung – die schlechthin kognitive Erfahrung – ist immer eine beschränkte Erfahrung, die die Erkenntnismöglichkeiten einschränkt. Aber zur gleichen Zeit macht es sie möglich. Die Erkenntnis kann so nicht ihren Sinnhorizont zerstören und dann etwas unabhängig von jenem, d.h. Absolutes werden. Hegel hat nicht bemerkt, dass das Wissen durch die Reflexion hindurch ihre Möglichkeitsbedingungen nicht ausschalten kann. Die Reflexion ist immer von dem Sinnhorizont der geschichtlichen Erfahrungen abhängig. Jener ragt immer über das Reflexionslimit hinaus, weil er sie möglich macht. Das Wissen kann so seine Geschichtlichkeit nicht eliminieren und dann etwas Nicht-Geschichtliches werden, wie das Traum von Hegel war.

## KAPITEL 3

### Die Vorurteilstruktur des Verstehens Und die Sprachlichkeit der Welterfahrung

Gadamer richtet sich gegen die Objektivitätsauffassung in den Geisteswissenschaften, die die Naturwissenschaften zum Maßstab nimmt. Nach Gadamer hat z.B. der Historismus die Idee einer objektiven Erkenntnis in den Geisteswissenschaften vertreten, die ganz von der Objektivität in den Naturwissenschaften beeinflusst worden ist. Jedoch weist Gadamer darauf hin, dass das nur möglich war, weil der Historismus die geeignete Geschichtlichkeit der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis vernachlässigt hat. Diese Geschichtlichkeit verhindert irgendeine Objektivität in den Geisteswissenschaften, die die naturwissenschaftliche Objektivität als Vorbild betrachtet.<sup>26</sup> Die Voraussetzungen der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis sind von jenen der naturwissenschaftlichen sehr verschieden. In folgendem versuche ich zu zeigen, wie die Vorurteilsstruktur des Verstehens diesen Unterschied bestimmt. Ich frage noch, ob die ontologische Auffassung der Philosophischen Hermeneutik Gadamers zum Relativismus bringt. Dazu präsentiere ich erstens die Kritik, die Kristina Lafonts gegen den Intensionalismus gerichtet hat und frage ich dann, ob diese Kritik auch angemessen gegen Gadamers Perspektiv ist. Am Ende präsentiere ich die Idee, die Gadamer vertreten hat, dass jede Verständigung ein Sprachgeschehen ist und seinen Versuch, die klassische Entsprechung von Denken und Ding durch die Sprache zu rehabilitieren.

#### 3.1. Die Vorurteilsstruktur des Verstehens<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> „Zwar erkennt Gadamer (. . .) an, dass die Naturwissenschaften ‚Wahrheiten‘ über die Natur zu Tage fördern. Er bezweifelt aber, ob diese Form der Wahrheit die einzig mögliche Form ist und ob nicht die Wahrheitserfahrung in den Geisteswissenschaften von gänzlich anderer Art ist.“ (SPAHN, 2009, S.250-251)

<sup>27</sup> Obgleich wir hier von einem theoretischen Standpunkt das Verstehen betrachten, ist es am Ende ein natürliches Vermögen des Menschen. „Ebenso ist die Kunst des Verstehens – was auch immer ihre Mittel und Wege seien – offenbar nicht direkt von der Bewusstheit abhängig, mit der sie ihren Regeln folgt. Auch hier setzt sich ein natürliches Vermögen, das jeder hat, in

Nach Gadamer können wir einen Text verstehen, wenn wir schon Vorurteile über den Text haben. Die Sinnerwartung, mit der wir einen Text lesen, ist eine unauflösbare Voraussetzung des Verstehens des Textes.<sup>28</sup> Um einen Text zu verstehen, setzen wir eine Sinn Ganzheit des Textes voraus. Die Sinn Ganzheit, die unsere Sinnerwartung des Textes bestimmt, besteht in den Vorurteilen, die wir über den Sinn des Textes schon haben. Die Voraussetzung der sinnhaften Struktur des Textes macht es möglich, dass wir einen Text verstehen können. Der sinnhafte Entwurf muss noch durch das Lesen des Textes bestätigt werden. Es ist die Angemessenheit der Vorurteile an den Text, die die Vorurteile gültig macht. Aber, und das ist das Wichtigste, wir können unangemessene Vorurteile identifizieren, nur weil Vorurteile im Voraus unsere Auslegung des Textes geleitet haben. „Einen Text verstehen“ ist dann überhaupt nicht ein vorurteilsfreier Vorgang. Umgekehrt ist das Verstehen eines Textes ein zirkelhaftes Geschehen.

„Wer einen Text verstehen will, vollzieht immer ein Entwerfen. Er wirft sich einen Sinn des Ganzen voraus, sobald sich ein erster Sinn im Text zeigt. Ein solcher zeigt sich wiederum nur, weil man den Text schon mit gewissen Erwartungen auf einen bestimmten Sinn hin liest. Im Ausarbeiten eines solchen Vorentwurfs, der freilich beständig von dem her revidiert wird, was sich bei weiterem Eindringen in den Sinn ergibt, besteht das Verstehen dessen, was dasteht.“ (GADAMER, 1990, S.271)

---

ein Können um, durch das einer alle anderen übertrifft, und die Theorie kann bestenfalls nur sagen, warum.“ (GADAMER, 1993, S.234) „Überzeugen und Einleuchten, ohne eines Beweises fähig zu sein, ist offenbar ebenso sehr das Ziel und Maß des Verstehens und Auslegens wie der Rede – und Überredungskunst – und dieses ganze weite Reich der einleuchtenden Überzeugungen und der allgemein herrschenden Ansichten wird nicht etwa durch den Fortschritt der Wissenschaft allmählich eingeengt, so groß der auch sei, sondern dehnt sich vielmehr auf jede neue Erkenntnis der Forschung aus, um sie für sich in Anspruch zu nehmen und sie sich anzupassen.“ (GADAMER, 1993, S.236-237)

<sup>28</sup> Es war Heidegger, wie Gadamer selbst in *Wahrheit und Methode* anerkennt, der erstens die Positivität und ontologische Struktur des Zirkels des Verstehens zum Vorschein gebracht hat. Heidegger hat eine umfassende Auffassung der Hermeneutik gehabt: „Bei Heidegger ist in der Tat der Punkt erreicht, an dem die Hermeneutik zur umfassenden Methode des menschlichen *Sich-Wissens* und *Weltwissens* wird. Damit ist Hermeneutik nicht nur eine wissenschaftliche Methode, nicht nur eine Form der wissenschaftlichen Besinnung und der wissenschaftlichen Untersuchung, sondern die Art und Weise, wie der Mensch sich und die Welt überhaupt versteht. Damit wird die Hermeneutik zur Grundlagenwissenschaft, die alle Wissenschaften, d.h. Geistes- und Naturwissenschaften, vor das Tribunal der Wissenschaftskritik bringt.“ (GRÄTZEL, 2005, S.79-80)

Die Vorurteile, die unser Verstehen des Textes bestimmen, müssen sachangemessen sein. Das bedeutet, dass die Vorurteile nicht beliebig sind. Diese sind nicht beliebig, wenn sie dem Text möglich machen, eine Sinn Ganzheit darzustellen.<sup>29</sup>

Was hier diese kurze Beschreibung des Zirkels des Verstehens gegen die naturwissenschaftliche Auffassung der Objektivität der Erkenntnis zum Licht bringt ist ganz klar: die Objektivität des Verstehens (dann der verstehenden Geisteswissenschaften) kann nicht der Erfolg der Auflösung der Vorurteile sein. Die Vorurteile sind unauflösbare Bedingungen des Verstehens selbst.<sup>30</sup> Die Idee einer vorurteilsfreien Vernunft ist ein schlechtes Vorurteil der Aufklärung, die sich fähig vorgestellt hat, eine unbedingte Erkenntnis hervorzubringen. Aber die Endlichkeit der menschlichen Vernunft macht ihr echtes Wesen aus. Keine absolute Vernunft baut die menschliche Erkenntnis auf. Es ist unsere Befindlichkeit, unsere hermeneutische Situation, die uns fähig macht, etwas zu erkennen. „Vernunft ist für uns nur als reale geschichtliche, d.h. schlechthin: sie ist nicht ihrer selbst Herr, sondern bleibt stets auf die Gegebenheiten angewiesen, an denen sie sich betätigt.“ (GADAMER, 1990, S.280-281)

Die aufklärerische Idee, der zufolge alle Vorurteile Hindernisse wahrer Erkenntnis sind, führt auch zur Diskreditierung der Autorität als mögliche Quelle von echten Erkenntnissen. Die Autorität wurde seitdem als wesentlich irreführend angesehen. Vernunft und Autorität wurden durch die Aufklärung

---

<sup>29</sup> Gadamer sagt: „Die Ausarbeitung der rechten, sachangemessenen Entwürfe, die als Entwürfe Vorwegnahmen sind, die sich ‚an den Sachen‘ erst bestätigen sollen, ist die ständige Aufgabe des Verstehens. Es gibt hier keine andere ‚Objektivität‘ als die Bewährung, die eine Vormeinung durch ihre Ausarbeitung findet.“ (GADAMER, 1990, S.272) Es ist selbstverständlich, dass hier eine andere Idee der ‚Objektivität‘ auf dem Spiel steht. Eine ‚Objektivität‘, die stark mit Vorurteilen verbunden ist.

<sup>30</sup> Diese Rehabilitierung des Vorurteils ist einer der wichtigsten Beiträge Gadamers Denken. Nach Gadamer ist die Aufklärung die philosophische Tradition, die die Vorurteile diskreditiert hat. „Es gibt nämlich sehr wohl auch ein Vorurteil der Aufklärung, das ihr Wesen trägt und bestimmt: Dies grundlegende Vorurteil der Aufklärung ist das Vorurteil gegen die Vorurteile überhaupt und damit die Entmachtung der Überlieferung.“ (GADAMER, 1990, S.275) Gadamer kritisiert auch den Historismus, indem er den aufklärerischen Kampf gegen die Vorurteile geeignet für die Geisteswissenschaften vertreten hat. „Es war nach Gadamer ein Wahn des Historismus, unsere Vorurteile durch sichere Methoden beseitigen zu wollen, um so etwas wie Objektivität in den Geisteswissenschaften zu ermöglichen. Diese von der Aufklärung her stammende Kampfstellung des Historismus war selber ein Vorurteil des methodologischen 19. Jh., das glaubte, Objektivität nur auf dem Wege einer Außerkräftsetzung der situiert verstehenden Subjektivität erreichen zu können.“ (GRODIN, 1991, S.144)

stark getrennt. Wahrheit könnte nie aus der Autorität stammen. Nach Gadamer ist dieses Denken völlig falsch. Ein geeigneter Begriff der Autorität soll sie als eine echte Wahrheitsquelle ansehen. Ein angemessenerer Begriff der Autorität zu finden ist ein Hauptziel von *Wahrheit und Methode*. Um das zu erreichen, sucht Gadamer die Autorität nicht als Erfolg der *Unterwerfung* der eigenen Vernunft unter jene eines anderen zu ergreifen, sondern als Erfolg einer *Anerkennung* der Überlegenheit der Erkenntnis eines anderen. *Autorität ist das, was besser weiß.*

„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. Auch die anonyme und unpersönliche Autorität des Vorgesetzten, die sich aus der Befehlsordnung herleitet, entspringt zuletzt nicht dieser Ordnung, sondern macht sie möglich. Ihr wahrer Grund ist auch hier ein Akt der Freiheit und der Vernunft, die grundsätzlich dem Vorgesetzten, weil er mehr überschaut oder besser eingeweiht ist, Autorität zubilligt, also auch hier, weil er es besser weiß.“ (GADAMER, 1990, S.284)

Hier können wir den kühnsten Schritt Gadamers bemerken, der zur Rehabilitierung der Autorität führt: es ist die Verbindung der Autorität mit der Vernunft. Autorität stammt aus einem freien Anerkennungsakt der Vernunft selbst. „So ist die Anerkennung von Autorität immer mit dem Gedanken verbunden, dass das, was die Autorität sagt, nicht unvernünftige Willkür ist, sondern im Prinzip eingesehen werden kann.“ (GADAMER, 1990, S.285) Natürlich wenn wir die Überlegenheit der Erkenntnis der Autorität anerkennen, verwenden wir nicht unsere eigene Vernunft, um jene Erkenntnis zu begründen. Aber das bedeutet nicht, dass diese Anerkennung unrichtig ist und die Autorität keine Wahrheit vermitteln kann.<sup>31</sup>

Gadamer wendet sich auch gegen die methodische Auffassung in den Geisteswissenschaften, die den methodischen Vorgang der Naturwissenschaften zum Vorbild nimmt. Nach Gadamer ist das Verstehen, das

---

<sup>31</sup> „Der von der Aufklärung in Anspruch genommene Gegensatz von Autoritätsglaube und Gebrauch der eigenen Vernunft besteht an sich zu Recht. Sofern die Geltung der Autorität an die Stelle des eigenen Urteils tritt, ist Autorität in der Tat eine Quelle von Vorurteilen. Aber dass sie auch eine Wahrheitsquelle sein kann, ist damit nicht ausgeschlossen, und das hat die Aufklärung verkannt, als sie schlechthin alle Autorität diffamierte.“ (GADAMER, 1990, S.283)

die Grundlage der Geisteswissenschaften konstituiert, kein methodische Handlung der erkennenden Subjektivität. Das Verstehen ist ehemals ein Geschehen, d.h. ein geschichtliches Ereignis. *„Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln.“* (GADAMER, 1990, S.295)

Um seine Idee des Verstehens zu erklären, bestreitet Gadamer Schleiermachers Auffassung des verstehenden Prozess, der eine stark subjektive Bedeutung hat. Nach Schleiermacher ist das Verstehen eine seelische Vermittlung zwischen dem ursprünglichen Autor des Textes und dem Interpreten. Um einen Text zu interpretieren, sollte sich ein Interpret in die seelische Verfassung des Autors versetzen. Gadamer sagt jedoch, dass diese Idee ist sehr fragwürdig. In der Tat verstehen wir einen Text, wenn wir das *Gesagte* verstehen. Ein Text ist eine sinnhafte Ganzheit, die uns etwas sagt. Es ist über das sachliche Gemeinsam, das Gesagte, worüber der Interpret mit dem Autor ein Einverständnis herstellen soll. *„Das Ziel aller Verständigung und alles Verstehens ist das Einverständnis in der Sache.“* (GADAMER, 1990, S.297) Jedoch ist der Prozess des Verstehens nach Gadamer kein methodischer, weil hier eher ein Überlieferungsgeschehen stattfindet, solange alle Verstehen den Zirkel des Verstehens aussprechen. Dieser Zirkel ist keine verstehende Bewegung der Subjektivität, sondern drückt das Vorverständnis der Sache aus, das uns die Überlieferung bietet.<sup>32</sup> Selbstverständlich ist es möglich, dass der Verständigungsversuch zum Scheitern kommt, d.h. der Text keine einheitliche Sinn Ganzheit darstellt. Wenn das geschieht, sollen wir dann den Text wie Äußerung von etwas Subjektives zu verstehen versuchen: in diesem Fall spricht der Text nicht nur etwas Gesagte aus, sondern auch die Eigentümlichkeit des Autors und der Text ist nur verständlich, wenn wir beiden verstehen können. (GADAMER, 1990, S.299)

Die hermeneutische Verständigung liegt zwischen die Vertrautheit der Überlieferung, die uns das Vorverständnis der Sache (des sinnhaften Textes)

---

<sup>32</sup> „Der Zirkel des Verstehens ist also überhaupt nicht ein ‘methodischer’ Zirkel, sondern beschreibt ein ontologisches Strukturmoment des Verstehens“. (GADAMER, 1990, S.298-299)

liefert, und die Fremdheit des Sinnes des Textes, die durch das Verstehen überwinden werden muss.<sup>33</sup> Es ist die Aufgabe der Hermeneutik nach Gadamer keine Methode des verstehenden Prozess zu formulieren, sondern die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens hervorzubringen. (GADAMER, 1990, S.300-301)

Der letzte und wichtigste Schlag Gadamers gegen die objektivistische Auffassung des Verstehens ist seine Behauptung, dass Verstehen ist keine bloße Reproduktion eines vorgängigen Objekts, sondern enthält immer etwas Produktives: „Es genügt zu sagen, dass man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*“. (GADAMER, 1990, S.302) Die naturwissenschaftliche Auffassung der objektiven Erkenntnis setzt die Äußerlichkeit des erforschten Objekts vor dem erkennenden Subjekt voraus. Die Erkenntnis, die aus der äußerlichen Beziehung herauskommt, spricht keine Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt aus. Das erkennende Subjekt stellt eine objektive Erkenntnis her, solange es dieser Abstand behält. Aber das kann mit den verstehenden Geisteswissenschaften nicht passieren. Der Gegenstand der Geisteswissenschaften ist sinnhafter Gegenstand. Der Sinn kann nur durch eine Überlieferungsvermittlung zwischen Vergangenheit und Gegenwart verstanden werden. Der Gegenwart ist durch das Vorverständnis ausgeprägt, das die Vorurteile der Überlieferung bestimmen. Das bedeutet, dass die Befindlichkeit des Interpreten (seine geschichtliche Situation) das Verstehen der Sache (des Sinnes) bestimmt. Aber die Befindlichkeit zeichnet sich durch ihre ständige Bewegtheit aus: jeder Interpret liegt innerhalb einer geschichtlichen Situation, die die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens umfasst. Die ständige Umwandlung der hermeneutischen Situation heißt ständige *neue* Verständigung des Gegenstands (des Sinnes des Textes).

---

<sup>33</sup> „Dank des Vorverständnisses ist das Vergangene uns einerseits je schon bekannt; andererseits ist es uns relativ entfremdet, weil der historisch erkennbare Sinn des Vergangenen einen anderen Zeithorizont bildet, der noch die Korrektur des kritischen Wissens braucht. Diese Relativität des Vergangenen bezieht sich jedoch ‚je schon‘ auf unsere faktische Befindlichkeit, das Vergangene wird immer neu in den jetzigen Vollzug des Verstehens einbezogen. Die historische Erkenntnis ist deswegen möglich, weil das Verstehen sich eben in dieser fundamentalen Situation befindet. Es steht zwischen der relativen Fremdheit des Vergangenen und der relativen Vertrautheit mit ihm.“ (UMLAUF, 2007, S.93-94)

Es ist der Zeitenabstand, der die Unterscheidung zwischen falschen Vorurteilen, die das Verstehen des Gegenstandes verhindern, und wahren Vorurteilen, die das Verstehen des Gegenstandes ermöglichen, zum Licht bringt.

„Der zeitliche Abstand hat offenbar noch einen anderen Sinn als den der Abtötung des eigenen Interesses am Gegenstand. Er lässt den wahren Sinn, der in einer Sache liegt, erst voll herauskommen. Die Ausschöpfung des wahren Sinnes aber, der in einem Text oder in einer künstlerischen Schöpfung gelegen ist, kommt nicht irgendwo zum Abschluss, sondern ist in Wahrheit ein unendlicher Prozess. Es werden nicht nur immer neue Fehlerquellen ausgeschaltet, so dass der wahre Sinn aus allerlei Trübungen heraus gefiltert wird, sondern es entspringen stets neue Quellen des Verständnisses, die ungeahnte Sinnbezüge offenbaren. Der Zeitenabstand, der die Filterung leistet, hat nicht eine abgeschlossene Größe, sondern ist in einer ständigen Bewegung und Ausweitung begriffen. Mit der negativen Seite des Filterns, die der Zeitenabstand vollbringt, ist aber zugleich die positive Seite gegeben, die er für das Verstehen besitzt. Er lässt nicht nur die Vorurteile, die partikularer Natur sind, absterben, sondern auch diejenigen, die ein wahrhaftes Verstehen leiten, als solche hervortreten.“ (GADAMER, 1990, S.303-304)

Dieser lange Auszug soll nicht missverstanden werden. Hier ist immer das gleiche Objekt (den Sinn), das anders verstanden wird. Solange sich die Bedingungen des Verstehens eines sinnhaften Gegenstands ändern, ändert auch die Aneignung des Gegenstandes, die die Vermittlung zwischen Vergangenheit und Gegenwart durch die Überlieferung hindurch ermöglicht. Das Verstehen ist immer eine situierte Verständigung eines Gegenstandes und auch das gelungene Verstehen ist eine Verständigungsmöglichkeit, die der Gegenstand selbst enthält.

### 3.2. Das Prinzip der Wirkungsgeschichte und Gadamers Auseinandersetzung mit dem Begriff des Verstehens des Historismus

Um die Bedingtheit der Forschung der Wissenschaften, die das Verstehen eines Gegenstandes als ihr Hauptziel haben, darzustellen, entwickelt Gadamer den Begriff der Wirkungsgeschichte. Die Wirkungen der Entstehung des Gegenstands, die im Laufe der Geschichte wirksam sind, bestimmen auch



das, was für die Forschung bedeutsam ist. Das Verstehen des historischen Gegenstands ist stark mit diesen Wirkungen verbunden. Solange diese Wirkungen die Bedeutsamkeit des Gegenstands gründet, die unseren Willen zum Verstehen erweckt, sind sie notwendige Bedingungen der Erkenntnis des Gegenstands selbst. Nur innerhalb der hermeneutischen Situation gewinnt der Gegenstand eine Bedeutung, die den Gegenstand als etwas Wichtiges zur Forschung bestimmt. Die hermeneutische Situation ist dann der Sinnhorizont, in dem eine unbestimmte Welt in sinnhafte Gegenstände geteilt wird.

Die Wirkungen der Wirkungsgeschichte für die Bedeutsamkeit des Gegenstands der geisteswissenschaftlichen Forschung kann nicht durch eine methodische Kritik ausgeschlossen werden. Das würde eine Verfälschung der Erkenntnis des historischen Gegenstands bedeuten. In der Tat ist eine geeignete Verständigung des historischen Gegenstands nur möglich, wenn das historische Bewusstsein diese Wirkungsgeschichte anerkennt, wenn es sie zum Licht bringt. Aber ein je schon situiertes Bewusstsein, das durch seine hermeneutische Situation beschränkt ist, kann nie vollständig dieser Wirkungsgeschichte bewusst zu werden. Die Geschichte und ihre Wirkungen sind immer grösser als das, was das Bewusstsein erkennen kann. Die Wirkungsgeschichte hängt so nicht von ihrer Anerkennung ab, um wirksam zu sein. Die hermeneutische Befindlichkeit des situierten Bewusstseins stellt fest, was zur Erkenntnis gebracht werden kann. Das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein ist kein absolutes Bewusstsein, das alles erleuchtet. Es ist eher ein Bewusstsein, das seine Endlichkeit ernst nimmt. Es ist ein echtes geschichtlich bedingtes Bewusstsein.

Nach Gadamer können wir nicht unsere hermeneutische Situation als einen Gegenstand ansehen, vor dem das erkennende Subjekt steht. (Eine scharfe Trennung von Subjekt und Gegenstand ist hier nicht erreichbar.) Die hermeneutische Situation ist überhaupt nicht ein Gegenstand, sondern stehen wir immer schon innerhalb ihr. Das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein ist exakt das Bewusstsein dieser Situation, die unsere Erkenntnismöglichkeiten umfasst. Die Unerreichbarkeit einer vollständigen Identifizierung von dem wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein und seiner hermeneutischen Situation

zeigt Gadamer, wenn er auf unseren geschichtlichen Charakter und die Endlichkeit unserer Erkenntnis in den gleichen Satz hinweist: „*Geschichtlichkeit heißt, nie im Sichwissen Aufgehen.*“ (GADAMER, 1990, S.307) Natürlich bedeutet hier die Ablehnung eines vollendeten Bewusstseins seiner eigenen hermeneutischen Situation kein Aufgeben der Erhellung derselben. Wir können immer unsere hermeneutische Situation zur Klarheit bringen: Das ist jedoch ein unendlicher Prozess.

Es ist ganz wichtig zu verstehen, dass die Bewusstmachung der hermeneutischen Situation, die durch die Reflexion über unsere Vorurteile gelingt, keine Eliminierung derselben sein kann.<sup>34</sup> Wir können nie unsere hermeneutische Situation ausschalten, weil das die Auflösung unserer Erkenntnisbedingungen bedeuten würde. Diese Bedingungen ermöglichen alle wahrhaften Fragen, deren Antworten unsere reflektierte aber auch bedingte Erkenntnis ausmachen. Gadamer sagt immer: Das Verstehen ist mehr Sein als Bewusstsein. (GADAMER, 1993, S.240) Jede Bewusstmachung von Vorverständnissen setzt die Entstehung von neuen Vorverständnissen voraus, die jene Bewusstmachung möglich machen. (GADAMER, 1993, S.247) In der Tat können wir uns nur einige unseren Vorurteilen klar machen, aber nicht alle. Das wäre das Privileg eines unendlichen Bewusstseins, das keineswegs menschlich wäre.

Gadamer kritisiert den Anspruch des Historismus, der sich fähig vorgestellt hat, den Sinnhorizont eines anderen zu verstehen, ohne ein echtes Gespräch mit ihm zu halten. Der Historismus vertritt, dass wir uns, um einen anderen zu begreifen, in den fremden Horizont versetzen. Dadurch könnten wir den anderen in seinen eigenen Maßstab verstehen. Wir sollen unsere eigene Vorurteile ausschließen und das andere in seiner Eigentümlichkeit, d.h. in seinen eigenen Vorurteilen ermessen.

Nach Gadamer verbirgt diese Idee eine objektivistische Auffassung des Verstehens, die nie erfüllbar sein kann. Das historische Bewusstsein vergegenständlicht das Andere, um es zu verstehen. Er denkt, dass nur eine scharfe und starke Trennung von erkennendem Subjekt und erforschem

---

<sup>34</sup> Wie Habermas etwa in *Zur Logik der Sozialwissenschaften* vertreten hat.

Gegenstand, die durch die Auflösung der Vorurteile des erkennenden Subjekt ermöglicht wird, der notwendigen Objektivität der historischen Erkenntnis möglich macht. Nach Gadamer schließt dieses Verfahren des Historismus den einzigen Weg aus, der das Verstehen eines fremden Sinnes ausmacht: das echtes Gespräch. Wir können keinen fremden Sinn, den die Überlieferung uns vermittelt, verstehen, wenn wir ihn nicht ernst nehmen, d.h. wenn wir ihn nicht für wahr halten. Um das zu machen, müssen wir ein Gespräch mit ihm festhalten, in dem das andere, der überlieferte Sinn, uns etwas sagt. Wenn wir ein andere wirklich verstehen wollen, sollen wir das andere nicht als ein Drittes, wovon wir reden, sondern als ein Du, mit wem wir sprechen, ansehen. Die objektivierende Haltung ist hier verstellt. Aber in einem Gespräch schließen wir nie unsere Vorurteile aus, um den fremden Horizont zu begreifen. In der Tat ist die Vermittlung zwischen unserem und dem fremden Vorurteilen, die die Verständigung ermöglicht. Die Idee der Versetzung in den fremden Horizont, die der Historismus entwickelt hat, ist eine äußerliche Perspektive, die keine wahre Vermittlung herstellt, weil hier den fremden Sinn, die Überlieferung, vergegenständlicht wird.

Gadamer akzeptiert nicht die These der Existenz geschlossene Horizonte, in denen verschiedene historischen Situationen (Geschichten) leben. Dies ist die grundlegende Idee des Historismus, die die Auffassung der Versetzung in fremde Horizonte möglich macht. Sogar der Vergangenheitshorizont ist kein starrer geschichtlicher Punkt, der schon vorbei ist, sondern er ist immer in der Bewegung und erreicht den Gegenwartshorizont durch die Überlieferung, die immer wirksam ist. Der geschlossene Horizont ist eine aufklärerische Abstraktion, die überwunden werden muss.

„Wie der Einzelne nie ein Einzelner ist, weil er sich immer schon mit anderen versteht, so ist auch der geschlossene Horizont, der eine Kultur einschließen soll, eine Abstraktion. Es macht die geschichtliche Bewegtheit des menschlichen Daseins aus, dass es keine schlechthinnige Standortgebundenheit besitzt und daher auch niemals einen wahrhaft geschlossenen Horizont. Der Horizont ist vielmehr etwas, in das wir hineinwandern und das mit uns mitwandert.“  
(GADAMER, 1990, S.309)

Die Idee eines geschlossenen Horizonts wäre nur verständlich, wenn er keine Verbindung mit unseren eigenen Horizont hätte. Daraus würde es folgen, dass wir ihn nie verstehen würden, weil wir erst etwas verstehen können, das uns etwas sagt. Wir verstehen alles, das unseren Gesichtskreis umfasst. Wenn der hypothetische geschlossene Horizont außerhalb unseres Gesichtskreis, deren Größe unserer Sinnhorizont bestimmt, liegt, dann könnten wir nichts von ihm sprechen und auch nichts von ihm hören. Aber das ist ein *atopon*, d.h. ein Nicht-Ort. Jedoch, solange wir von etwas reden, sogar wenn wir von etwas nur negativ reden, haben wir immer schon mit dem Gegenstand unseres Redens eine Verbindung festgehalten. Entweder der Gegenstand gehört zu unserem eigenen Gegenwartshorizont oder er gehört zu einem anderen Vergangenheitshorizont, der uns durch die Überlieferung erreicht.

Die Auflösung des eigenen Horizonts, um dadurch einen anderen Horizont in seiner wahren Fremdheit (Andersheit) zu verstehen, ist eine irreführende Auffassung des verstehenden Ereignisses. Wir können nie von unseren eigenen Vorurteilen absehen, indem sie Bedingungen des Verstehens selbst sind. Wir illuminieren den Andersheitscharakter eines fremden Horizonts durch unsere eigene Vorurteile. Das bedeutet, dass unser Horizont unentbehrlich ist, um die Verständigung des anderen zu erreichen. Natürlich sollen wir nicht fremde Horizonte unseren Vorurteilen beliebig unterwerfen. Das wäre auch ein Fehler. Das würde auch die Andersheit des zu verstehenden Horizonts ausschalten. *Das verstehende Ereignis liegt exakt in dieser schwachen Zwischenstellen: wo die Aufbewahrung der eigenen Vorurteile und die Offenheit zur Andersheit des Fremden harmonisch stehen.* Wenn die Idee des „Sichversetzen“ wahrhaft das verstehende Ereignis zum Ausdruck bringen kann, sie kann keine Auflösung des eigenen Horizonts bedeuten. Um zu erklären, was hier Sichversetzen heißt, schreibt Gadamer das Folgende:

„Solches Sichversetzen 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. Der Begriff ‚Horizont‘ bietet sich hier an, weil er der überlegenen Weitsicht Ausdruck gibt, die der Verstehende haben muss. Horizont gewinnen meint immer, dass man über das

Nahe und Allzunähe hinaussehen lernt, nicht um von ihm wegzusehen, sondern um es in einem größeren Ganzen und in richtigeren Massen besser zu sehen.“ (GADAMER, 1990, S.310)

Die oben erwähnte hermeneutische Zwischenstelle ist genau diese „Weitsicht“, die den eigenen Horizont und den fremden in Einklang bringt.<sup>35</sup> Es ist dann eine echte Verschmelzung von Horizonten. Selbstverständlich verlangt diese Verschmelzung, die die hermeneutische harmonische Zwischenstellung ausmacht, kein Verschwinden der „Spannung“, die es zwischen eigenen und fremden Horizont gibt. Umgekehrt die hermeneutische Harmonie kommt aus dieser ständigen „Spannung“, die nie zur Zerstörung des Entgegengesetzten kommen kann.<sup>36 37</sup>

### 3.3. Die epistemologische Konsequenz der Rehabilitierung der Vorurteile

Wir können jetzt wahrnehmen, dass die Rehabilitierung des Vorurteils, die Gadamer im Rahmen seiner Kritik an der aufklärerischen Auffassung der Objektivität vollzieht, eine starke epistemologische Konsequenz hat. Irgendeiner Zugang zur Welt ist je schon durch die Vorurteile bedingt. Die Vorurteile sind die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, die wir in der Welt machen können, d.h. sie sind die notwendige Struktur unserer Lebenserfahrung.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> „Ein wahrhaft historisches Bewusstsein sieht die eigene Gegenwart immer mit, und zwar so, dass es sich selbst wie das geschichtliche Andere in den richtigen Verhältnissen sieht.“ (GADAMER, 1990, S.310)

<sup>36</sup> Wir können hier ganz klar Heideggers Idee der unauflöselichen Spannung zwischen Entgegengesetzten wiedererkennen, die im Kontext von dem Aufsatz „Der Ursprung des Kunstwerkes“ zwischen Erde und Welt dargestellt wurde.

<sup>37</sup> Solange es keinen geschlossenen Horizont gibt, gibt es auch keinen isolierten Gegenwartshorizont, der von der fortwirkenden Überlieferung unerreicht bleibt. Gleichzeitig gibt es keinen Vergangenheitshorizont, der aus dem Gegenwartshorizont zur Verständigung nicht gebracht werden kann. Nach Gadamer ist so die Möglichkeit des Verstehens tiefgrundlegender als die Unverständnis.

<sup>38</sup> Sogar bestimmen sie das, was wir als Neues ergreifen. Nur in Bezug auf das, mit dem wir schon vertraut sind (unsere Vorurteile), kann sich uns etwas als Neues (Fremdes), Nicht-Vertrautes, vorstellt. In diesem Sinne sind die Vorurteile notwendige Bedingung zur Entstehung des Neuen. Sie schließen uns nicht innerhalb eines Kreises von Vorerkannten um, sondern öffnen uns für das Noch-nicht-Erkannte. Diese ständige Beziehung zwischen Vertrauten und Neuen macht die Echtheit der hermeneutischen Welterfahrung aus. „Was ich so beschreibe, ist aber die Weise der menschlichen Welterfahrung überhaupt. Ich nenne sie hermeneutisch. Denn der so beschriebene Vorgang wiederholt sich ständig ins Vertraute hinein. Es ist stets eine sich schon auslegende, schon in ihren Bezügen zusammengeordnete Welt, in die Erfahrung eintritt als etwas Neues, das umstößt, was unsere Erwartungen geleitet hatte, und das sich im

„Vorurteile sind nicht notwendig unberechtigt und irrig, so dass sie die Wahrheit verstellen. In Wahrheit liegt es in der Geschichtlichkeit unserer Existenz, dass die Vorurteile im wörtlichen Sinne des Wortes die vorgängige Gerichtetheit all unseres Erfahren-Könnens ausmachen. Sie sind Voreingenommenheiten unserer Weltoffenheit, die geradezu Bedingungen dafür sind, dass wir etwas erfahren, dass uns das, was uns begegnet, etwas sagt.“ (GADAMER, 1993, S.224)

Die Erkenntnis eines Gegenstands wird nur durch die Vormeinungen ermöglicht, die uns die Überlieferung je schon geliefert hat. Die Überlieferung ist jedoch sprachartikuliert. Die Vormeinungen (die Vorurteile), die unseren Zugang zur Welt bestimmen, erhalten wir durch die Sprache. Aber Sprache ist immer etwas Einzel. Es gibt keine allgemeine Sprache, die aller Menschen gemeinsam ist. Wenn verschiedene Sprachen, verschiedene Zugangsmöglichkeiten zur Welt ausmachen, sind wir hier nicht vor einem verhängnisvollen Relativismus, die die Kommunikation zwischen den verschiedenen sprachartikulierten Weltanschauungen ablehnen sollte? Bringt Gadamer Anerkennung der Zirkelstruktur des Verstehens auch zu einer Art von Relativismus?

Bevor dieser Frage eine Antwort zu geben zu versuchen, stellen wir dar, wie sich Kristina Lafont gegen den Intensionalismus wendet.

#### 3.4.Kristina Lafonts Kritik an dem Intensionalismus

In seinem Werk „Sprache und Welterschließung“ (1994) hat Kristina Lafont wichtige und starke Kritiken gegen den Intensionalismus gerichtet. Nach Lafont kann der Intensionalismus die realistische Intuition einer objektiven Welt, die für alle gemeinsam wäre, nicht garantieren. Am Ende kann aus dem Intensionalismus nur Unverständnis und Relativierung hervorgehen. Ist Lafonts Kritik auch gegen die hermeneutische Auffassung der Sprachlichkeit der Welt, die die Philosophische Hermeneutik vertritt, geeignet?

---

Umstoßen selber neu einordnet. Nicht das Missverständnis und nicht die Fremdheit ist das Erste, so dass die Vermeidung des Missverständes die eindeutige Aufgabe wäre, sondern umgekehrt ermöglicht erst das Getragensein durch das Vertraute und das Einverständnis das Hinausgehen in das Fremde, das Aufnehmen aus dem Fremden und damit die Erweiterung und Bereicherung unserer eigenen Welterfahrung.“ (GADAMER, 1993, S.230)

Nach Cristina Lafont der Idealismus der Sprachlichkeit und ihre verhängnisvolle Verabsolutierung der Welterschließungsfunktion der Sprache entstehen aus der Annahme des Intensionalismus als Erklärung des Mechanismus, durch den die Bezeichnungsfunktion der Sprache stattfinden würde. Lafont verwirft den Verdacht, dass die Verabsolutierung der Welterschließungsfunktion der Sprache eine Konsequenz der Annahme des linguistischen Paradigmas ist, das das kantische Paradigma der Subjektivität ersetzt hat. Nach Lafont ist in der Tat die Unterordnung der Bezeichnungsfunktion der Sprache unter ihre Welterschließungsfunktion die Ursache der Verabsolutierung:

„Es scheint mir (. . .) dass die mit der ‚linguistischen Wende‘ einhergehenden Gefahren in Richtung eines ‚Idealismus der Sprachlichkeit‘ keineswegs eine Konsequenz aus diesem Paradigmenwechsel als solchem darstellen, sondern nur aus der Verabsolutierung der Welterschließungsfunktion und der damit einhergehenden Ausblendung der Bezeichnungsfunktion der Sprache resultieren.“ (LAFONT, 1994, p.11)

Lafont bezeichnet als *Intensionalismus* die Auffassung, die vertritt, dass die Bezugnahme eines Zeichens (z.B. eines Namens) durch ihren Sinn bestimmt wird. (LAFONT, 1994, p.236) Das heißt, dass eine Wandlung des Sinnes eine Wandlung der Bezugnahme verursacht. Diese Gleichsetzung der Bezeichnungsfunktion mit der Prädikatsfunktion, d.h. die Verwandlung der Namen in Prädikaten, ist die Grundlage, auf der die Inkommensurabilitätsthese beruht. „Diese Analyse der Namen stellt eine direkte Konsequenz aus der Grundannahme über die Struktur der Bezeichnungsrelation dar, dass nur mittels eines Sinnes etwas bezeichnet werden kann . . .“ (LAFONT, 1994, p.250) Sofern verschiedene Theorien ihren Begriffen verschiedene Sinne zuschreiben und dann auf verschiedene Bezugnahmen richten, gibt es nicht etwas allgemein, das alle Theorien umfassen mag. So die Auseinandersetzung zwischen entgegenstehenden Theorien kann nie auf einem allgemein gültigen Maßstab aufgelöst werden. Der Bezeichnungsmechanismus ist nun ein total immanenter Prozess, der nur innerhalb der Sprache stattfindet. Der Bezeichnungsfunktion der Sprache kann nicht auf etwas außerhalb der Sprache

hinweisen. Jeder Zugang zum Seienden in der Welt wird immer schon durch die Welterschließungsfunktion der Sprache bestimmt. Sofern die Sprachen singulär sind, stellt jede Sprache eine Welt her, die nur ihre Welt sein kann. Der Zugang zur Welt geschieht immer durch die Interpretation hindurch, die die strukturierenden Sinne der singulären Weltanschauung jeder Sprache, d.h. ihr Welterschließungsfunktion, feststellen.

Nach Lafont ist die wichtigste epistemologische Konsequenz dieses linguistischen Idealismus die Auffassung, dass keiner Lernprozess, der aus dem Umgang mit der Innerwelt hervorgeht, d.h. mit den Objekten, die es in der Welt gibt, einer Verwandlung der Weltanschauung, die die Welterschließungsfunktion der Sprache feststellt, fähig ist. Wenn die Bezeichnungsprozess keineswegs nur ein bloßes, direktes, unmittelbares Hinweisen auf etwas in der Welt ist, sondern ein indirekter Vorgang, der nur durch den Sinn eines Wortes, Begriffs oder Ähnliches geschieht, gewinnt der Sinn nun eine epistemische Wichtigkeit: es ist immer schon bestimmt, nicht nur wie, sondern auch was wir erkennen werden können.

„Dadurch, dass die Bezeichnungsrelation so interpretierte wird, dass sie nicht die direkte Bezeichnung eines Gegenstandes durch einen Namen repräsentiert, sondern in die Relation der Zuschreibung eines *Was* und eines *Wie* mittels den ‚Sinn‘ darstellender Prädikate auflösbar ist, kommt der Kategorie des den Referenten beschreibenden ‚Sinnes‘ ein erheblich größeres *epistemologisches* Gewicht zu, indem er nämlich nun zugleich als ‚konstitutiv‘ für unseren Zugang zu den ‚innerweltlichen Seienden‘ als solchen konzipiert werden muss.“ (LAFONT, 1994, p.250-251, kursiv im Original)

Eine andere unerwünschte Konsequenz des Intensionalismus ist es, dass er die Mitteilung zwischen Individuen einer selben linguistischen Gemeinschaft unmöglich macht, wenn die Individuen verschiedene Erkenntnis eines gleichen Gegenstands haben. Irgendwelcher Unterschied zwischen den Inhalten der Erkenntnisse eines Gegenstands, bestimmt die Differenzierung ihrer Gegenstände selbst. Das heißt, dass zwei Individuen einander über einen *gleichen* Gegenstand in der Welt einverstanden sein können, nur wenn die beide die gleichen Glaubensinhalte über den Gegenstand haben.



Lafont sieht die Annahme eines Begriffs der Bezugnahme, unter dem der Bezeichnungsmechanismus als „ein direkter Hinweisen auf die Welt“, d. h. ohne die Vermittlung des Sinnes, verstanden wird, als die einzige Weise, um dem Intensionalismus und ihrer einhergehenden Verabsolutierung der Sprachlichkeit zu entgehen, an. „Direkt“ bedeutet hier nicht „unmittelbar“. Der Bezeichnungsprozess ist noch ein linguistischer Vorgang, so wird er *mittels* der Sprache vollzogen. Das Wort „direkt“ soll verstanden werden als bezeichnend etwas, was nicht linguistisch ist und auch dass man auf einen gleichen Gegenstand hinweisen kann, obwohl man dazu verschiedene Zeichen oder Beschreibung benutzt. Man lehnt damit nicht ab, die Möglichkeit, die Bezeichnungsprozess indirekt (mittels des Sinnes) zu machen, sondern dass dieser Mechanismus der einzige verfügbar sei. (LAFONT, 1994, p.285-286)

Lafonts Kritik an dem Intensionalismus visiert an, die unerwünschte Konsequenz zu verwerfen, den Bezeichnungsprozess als etwas völligen Intralinguistischen zu verstehen. Wenn das der Fall wäre, könnte man keine Hoffnung darauf haben, irgendwelchen Kontakt mit der Welt selbst zu halten. Der Lernprozess würde nie das Ergebnis eines Umgangs mit den innerweltlichen Objekten. Man würde sich immer innerhalb seiner linguistischen Gemeinschaft einschränken. Es folgt daraus, dass innerhalb des Intensionalismus das begriffliche Paar Wesen/Schein keine Rechtfertigung haben kann und auch dass der Fehler nie wirklich entstehen kann. Die vorherige Übereinstimmung von unserer Erfahrung und unserer Sprache wäre immer schon gesichert, weil die Erfahrung nur ein Epiphänomen der Sprache wäre. Nach Lafont ist eine der Schwierigkeiten, um die Bezeichnungsprozess als ein Mechanismus indirektes „Kontakts“ mit der Welt zu verstehen, die Unfähigkeit innerhalb dieser Auffassung unsere realistische Intuition der Existenz einer objektiven Welt zu garantieren, die für alle anderen die gleiche ist, mit der wir uns auseinandersetzen und am Ende unsere Auseinandersetzung mit jener erfolgreich oder nicht sein kann.

„Man kann angesichts solcher kontraintuitiver Folgen des traditionellen Modells [der indirekte Referenz] die Theorie der ‚direkten‘ Referenz als einen Versuch verstehen, der ‚realistischen‘

Intuition einer einheitlichen ‚objektiven‘ Welt auch innerhalb des Sprachparadigmas mittels des Hinweises auf die konzeptuellen und sprachtheoretischen Voraussetzungen des *Fallibilismus* Rechnung zu tragen . . .“ (LAFONT, 1994, p.303)

Wir müssen jetzt fragen, ob Lafonts Kritik an dem Intensionalismus gegen die Gadamer's hermeneutische Auffassung der Sprachlichkeit der Welt auch geeignet ist?

### 3.5. Die philosophische Hermeneutik und der Verdacht auf Relativismus

Um es zu verstehen, was nach Gadamer „Sprache haben“ bedeutet, müssen wir sein Beispiel über das Gespräch zwischen zwei Individuen, die zwei verschiedene Sprachen sprechen, ansehen. Ersten beruht die Möglichkeit, eine Verständigung zwischen jener Individuen herzustellen, keineswegs auf etwas Subjektives. Um die Meinung von jemandem zu verstehen, müssen wir nicht sein Erlebnis wiederleben. Es ist nicht das subjektive Erlebnis<sup>39</sup>, das wir verstehen wollen, sondern (und das ist das Wichtigste) wollen wir verstehen, *was uns gesagt wird*. Wir müssen den Sinn der Ausdrücke verstehen, mit denen jemand etwas uns sagt. Jemand verstehen ist so von vornherein etwas Sprachliches. Wir müssen verstehen, was *in der Mitte* und *durch* die Sprache mitgeteilt wird. Wir sind vor etwas ganz Objektives. Wir können etwas verstehen, was uns erstens fremd war, nur wenn wir den sinnenden Abstand, der uns von der Sache (dem Sinn) entfernt, überwinden. Die Verständigung ist nur möglich, wenn sie auf etwas Objektives beruht, so wenn sie auf der Sache selbst gegründet ist. Aber wir können eine fremde Sprache verstehen, nur wenn wir innerhalb dieser leben. Eine Sprache verstehen ist keine Art von Übersetzen, sondern eine echte Erfahrung. „Sprache haben“ bedeutet in der Sprache selbst leben. „Das hermeneutische Problem ist also kein Problem der richtigen Sprachbeherrschung, sondern der rechten Verständigung über eine Sache, die im Medium der Sprache geschieht.“ (GADAMER, 1990, S.388) Um

---

<sup>39</sup> „Das Verstehen ist keine psychische Transposition. Der Sinnhorizont des Verstehens kann sich weder durch das, was der Verfasser ursprünglich im Sinne hatte, wirklich begrenzen lassen, noch durch den Horizont des Adressanten, für den der Text ursprünglich geschrieben war.“ (GADAMER, 1990, S.398)

die Verständigung einer Sache zu erreichen, müssen wir ein Einverständnis über sie hervorbringen. Und wir können das machen, nur wenn wir die andere Meinung als eine richtige akzeptieren.

„Das Gespräch ist ein Vorgang der Verständigung. So gehört zu jedem echten Gespräch, dass man auf den anderen eingeht, seine Gesichtspunkte wirklich gelten lässt und sich insofern in ihn versetzt, als man ihn zwar nicht als diese Individualität verstehen will, wohl aber das, was er sagt. Was es zu erfassen gilt, ist das sachliche Recht seiner Meinung, damit wir in der Sache miteinander einig werden können.“ (GADAMER, 1990, S.389)

Das bedeutet, dass eine fremde Sprache verstehen das gleiche als die Ausdehnung seiner eigenen Weltanschauung ist. Wir zerstören nicht unsere eigene Weltanschauung, die unsere Sprache ausmacht, wenn wir eine andere Weltanschauung gewinnen, sondern lernen wir innerhalb einer anderen Lebensmöglichkeit zu leben. *Sofern die Sprache eine Weltanschauung ist, umfasst sie alles, was wir erfahren können. Aber nicht nur das. Sie bestimmt auch, wie wir die Erfahrung der Welt erleben.* Die Sprache ist nicht ein bloßes Werkzeug, mit dem wir behandeln, um unsere Meinungen zu äußern. Wenn das der Fall wäre, sollten wir anerkennen, dass es bevor die Ausdrücke, die wir benutzen, um von etwas zu sprechen, eine Menge von Gedanken gäbe, die nicht sprachlich wären. Aber nichts kann ohne die Sprache gedacht werden. Unsere Gedanken enthalten auch je schon die Gefüge der Sprache. Sie sind je schon sprachlich konstituiert. Sprache als Weltansicht ansehen bedeutet, dass wir nur Welt haben, weil wir Sprache haben. Es ist die Welt jenes, was zur Sprache kommt. Aber das heißt etwas Wichtiges: *die Sprache kann nicht die Welt zur Sprache bringen, wenn sie gegenüber der Welt willkürlich handelt.* „ . . . die Sprache ihrerseits gegenüber der Welt, die in ihr zur Sprache kommt, kein selbständiges Dasein behauptet. Nicht nur ist die Welt nur Welt, sofern sie zur Sprache kommt – die Sprache hat ihr eigentliches Dasein nur darin, dass sich in ihr die Welt darstellt.“ (GADAMER, 1990, S.447) So gibt es eine mutuelle Beziehung zwischen der Welt – die zur Sprache kommt – und die Sprache – die die Welt darstellt. Sie sind untrennbar. Es gibt keine Welt, wo es die Sprache fehlt. Wir können sagen, dass die Welt sprachlich konstituiert ist, aber auch das

die Sprache hier etwas Ontologisches ist. Sie ist kein kognitives Werkzeug, das ersetzbar sein kann. Sofern sie Weltanschauung ist, kann sie erweitert werden. Die Sprache ist dann die Bedingung der Möglichkeit etwas zu erkennen und zu behandeln.

Jetzt können wir versuchen, die Frage zu beantworten, ob die Lafonts Kritik an dem Intensionalismus die hermeneutische Auffassung der Sprache auch erreicht.

In Wirklichkeit ist sie gegen die hermeneutische Auffassung nicht geeignet, weil es hier keine Gefahr gibt, in den Relativismus oder in das Unverständnis einzufallen. Die Sprache hier ist kein Werkzeug, sondern hat sie das Wesen des Geschehens. Sie ist je schon Erfahrung. Die Welt ist immer schon anwesend, wo wir Sprache haben. *Die Sprache konstituiert nicht nur die Gedanken, die wir denken. Sie konstituiert auch die Welt, in der wir leben.* Aber sie ist Sprache, nur weil sie die Welt zur Sprache bringt. Ohne die Welt wäre die Sprache keine Sprache. Es gibt etwas gemeinsam, was die Sprache immer schon voraussetzt: die Welt.

„In jeder Weltansicht ist das Ansichsein der Welt gemeint. Sie ist das Ganze, auf das die sprachlich schematisierte Erfahrung bezogen ist. Die Mannigfaltigkeit solcher Weltansichten bedeutet keine Relativierung der ‚Welt‘. Vielmehr ist, was die Welt selbst ist, nichts von den Ansichten, in denen sie sich darbietet, Verschiedenes.“  
(GADAMER, 1990, S.451)

Die Möglichkeit von der Welt sprechen beruht auf dem Fall, dass wir immer schon in der Welt sind. Sie ist das gemeinsam, die alles umfasst und sie ist das, was wir in unseren Ausdrücken darstellen. Wir können auch immer eine andere Meinung verstehen, weil wir fähig sind, unsere eigene Weltanschauung zu erweitern. Das Unverständnis kann nicht ewig sein, wo es die Sprache gibt: d.h., dass das Unverständnis nicht strukturell sein kann, sondern nur vorübergehend.

In Wirklichkeit gegen Lafonts Kritik ist nicht die Vermittlung des Gesagten durch den Sinn, was verhindert, die Welt darzustellen. Sie ist die notwendige Bedingung, um über die Welt zu sprechen. Aber die Sprache ist nur echte Sprache, wenn sie die Welt zur Sprache bringt. Die Unauflösbarkeit beider ist

die Grundlage, auf der die hermeneutische Auffassung der Sprachlichkeit der Welt beruht.

### 3.6.Noch gegen den Verdacht auf Relativismus

„Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?“ lautet der Titel eines schönen kleinen Aufsatzes Gadamer. Er will in diesen Aufsatz zwei Kritiken an den Universalitätsanspruch der Hermeneutik, d.h. dass alle sprachlich strukturiert sind, diskutieren. Die erste Kritik lautet, dass die sprachliche Strukturiertheit der Welterfahrung zur Relativität der Weltbilder bringt. Dieser Kritik zufolge denkt man immer *nur* innerhalb seiner vorgeformten Weltanschauung, die die Bedingtheit etwas zur Erkenntnis zu bringen bestimmt. Es wäre unmöglich, andere Weltbilder zu gewinnen, um die Welterfahrung anders zu erleben. Jedes Weltbild würde eine spezifische Erfahrung der Welt vollziehen, die wegen der Verschiedenheit zwischen der jeweiligen grundlegenden Strukturiertheit der Sprachen immer schon einzeln wäre. Es gäbe so keine Allgemeinheit, auf die sich der Universalitätsanspruch der Hermeneutik gründen würde. Gadamer vertritt jedoch, dass die Folge irreführend ist. Trotz der Bedingtheit unseres Denkens, das sich immer innerhalb Vormeinungen, Vorurteilen und Vorstruktur bewegt, ist es nicht richtig zu behaupten, dass wir nur innerhalb *unserer* spezifischen Weltansicht Zugang zur Welt haben. Wenn das der Fall wäre, könnten wir keine Fremdsprachen lernen. Das Lernen einer Fremdsprache ist gerade dies: in eine andere Weltansicht zu treten. Aber das heißt keineswegs, dass wir unser ursprüngliches Weltbild auflösen oder beiseite legen können und dann eine total neue Sprachstruktur des Denkens gewinnen. In der Tat sollen wir hier von einer Horizontverschmelzung reden. Wir erweitern unsere Weltansicht, wenn wir eine Fremdsprache lernen.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> „In *dem* Sinne ist jede Sprache, in der wir leben, unendlich, und es ist ganz verkehrt, zu schließen, weil es die verschiedenartigen Sprachen gibt, gibt es eine in sich zerklüftete Vernunft. Das Gegenteil ist wahr. Gerade auf dem Wege über die Endlichkeit, die Partikularität unseres Seins, die auch an der Verschiedenheit der Sprache sichtbar wird, öffnet sich das unendliche Gespräch in Richtung auf die Wahrheit, das wir sind.“ (GADAMER, 1993, S.230)

Die Definition des Denkens, die Gadamer in diesem Aufsatz präsentiert, ist ganz einleuchtend:

„Insofern hat Plato das Wesen des Denkens, wie ich meine, völlig richtig erkannt, wenn er es den inneren Dialog der Seele mit sich selber nennt, einen Dialog, der ein beständiges Sich-Überholen, auf sich selbst und auf seine eigenen Meinungen und Ansichten zweifelnd und einwendend Zurückkommen ist.“ (GADAMER, 1993, 200)

Gegen irgendeine Erstarrung des Denkens innerhalb Vorstrukturen sagt Gadamer, dass das Denken immer in Richtungen auf das Übertreffen jener geht. Das Denken ist immer ein Gespräch mit uns selber oder mit den anderen, die mit uns die Erfahrung der Welt weitertreiben. Dieser Dialog mit uns selber und mit den anderen ist unendlich.

Die Vorstrukturen des Denkens sind notwendige Bedingungen des Denkens. Sie sind Bedingungen, die vorherig unserem Denken zahlreiche mögliche Rechtlinien zur Verfügung stellen, aber sie bestimmen nicht vorherig welchen Weg unser Denken machen wird.

Gadamer sagt weiter:

„Es ist also der Universalitätsanspruch des Verstehens und des Sprechens, den ich mit Gründen verteidigen möchte. Wir können alles zur Sprache bringen, und wir können uns miteinander über alles zu verständigen suchen. Dass wir dabei durch die Endlichkeit unseres eigenen Könnens und Vermögens beengt bleiben und dass nur ein wahrhaft unendliches Gespräch diesen Anspruch ganz einlösen könnte, ist freilich wahr.“ (GADAMER, 1993, S.201)

Es ist klar, was Gadamer denkt. Das Denken bewegt sich zwischen der Endlichkeit seiner sprachlichen Vorstrukturiertheit und der Unendlichkeit des Gesprächs, das das Denken aktualisiert. Das Denken kann immer etwas Kritisches sein. Das ist überhaupt nicht wegen seiner Vorstrukturiertheit verhindert.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> „Die Tatsache, dass wir in einer sprachlichen Welt uns bewegen und durch eine sprachlich vorgeformte Erfahrung in unsere Welt hineinwachsen, nimmt uns durchaus nicht die Möglichkeit der Kritik. Im Gegenteil: Es öffnet sich uns die Möglichkeit, über unsere Konventionen und alle unsere vorschematisierten Erfahrung hinauszugelangen, indem wir uns im Gespräch mit anderen, Andersdenkenden neuer kritischer Bewährung und neuen Erfahrung stellen.“ (GADAMER, 1993, S.203-204)

Die zweite Kritik an dem Universalitätsanspruch der Hermeneutik lautet, dass nicht alle in unserer Welterfahrung ist Sprache, d.h. es gibt vorsprachliche Phänomene, mit denen wir in unserem alltäglichen Umgang mit den anderen Kontakt machen: Gesten, Mienen, Gebärden, Lachen, Weinen; die Erfahrung von Arbeiten und Herrschaft, usw. Die Antwort, die Gadamer gegen diese Kritik gibt, ist ganz einfach: „Aber alle diese Formen menschlicher Selbstdarstellung müssen doch selber in jenes innere Gespräch der Seele mit sich selbst ständig hineingeholt werden.“ (GADAMER, 1993, S.204) Etwas kann uns ein Gegenstand werden, nur solange er uns etwas sagt, d.h. wenn er uns durch die Sprache hindurch erreicht. In der Tat ist diese Kritik an die Hermeneutik Gadamers verlegt. Unsere Welterfahrung ist keine immanente Spracherfahrung, sondern echte sprachliche Erfahrung *der Welt*. „Man sollte zugeben, dass alle sprachliche Welterfahrung die Welt erfährt und nicht die Sprache. Ist es etwa nicht Begegnung mit der Wirklichkeit, was wir in sprachlicher Auseinandersetzung artikulieren?“ (GADAMER, 1993, S.203)

Nach Gadamer weisen jene Phänomene auf etwas Vorsprachliches und Allgemeines, das immer zur Sprachen gebracht werden kann. Jede Sprache hat eine besondere Weise, diese Phänomene sprachlich zu artikulieren. Die Weise, wie die Welterfahrung strukturiert wird, hängt von der Eigentümlichkeit jeder Sprache ab. Diese Weise macht ihre Besonderheit aus.

### 3.7. Der Wille zum Verstehen

Gadamer führt die Idee ein, dass alle Verständigung, ob sich diese auf einen sprachlichen (die Verständigung, die zwischen Menschen geschieht) oder nicht sprachlichen Gegenstand („das sprachlose Staunen“ oder „das stumme Bewundern“) richtet, ein sprachliches Geschehen ist. Alle Verständigungen setzen die Sprachlichkeit der Welterfahrung voraus. Das heißt, dass das hermeneutische Phänomen ein universales Phänomen ist. Die Universalität des hermeneutischen Phänomens kommt aus der Fähigkeit der Sprache, „für *alles* Ausdruck zu suchen“. (GADAMER, 1993, S.185) Wenn wir vor einem Geschehen sind, für das wir keinen Ausdruck äußern können, das bedeutet

nach Gadamer nicht, dass wir vor einem sprachlich-hinausgehenden Phänomen sind, sondern dass wir viel über dieses Phänomen sagen wollten und nicht sicher sind, wo wir beginnen sollten. Alles, was geschieht, kann sprachlich ausgedrückt werden.

Die Zentralstelle, die die Übersetzung von überlieferten Texten in ‚Wahrheit und Methode‘ gewinnt, soll wohl verstanden werden. Nach Gadamer ist die Übersetzung nur ein besonderer Fall eines allgemeineren. Die Fremdheit, die aus dem ersten Kontakt mit einem überlieferten Text folgt, weist auf ein universelles Phänomen der menschlichen Welterfahrung hin. Dies Phänomen findet immer statt, wenn unsere Vorerkenntnis der Welt nicht erfüllt wird. Das bedeutet, dass wir uns vor etwas Unbekanntes treffen, was jedoch zur Erkenntnis gebracht werden muss, weil nur das durch Erkenntnis gelungene Übertreffen der Unbekanntheit ermöglicht, den Einklang zwischen unserer Vorerkenntnis der Welt und unserer Welterfahrung wieder aufzubauen. Diese Struktur der Zerstörung<sup>42</sup> und des Wiederaufbauens der menschlichen Welterfahrung ist die gleiche, die die Übersetzung eines überlieferten Textes gründet. Die Überwindung der Fremdheit des Textes wird nur durch schärfere Erkenntnis des Sinnes des Textes vollbracht. Solange der Text verstanden wird, verliert er seine Fremdheit und wird in eine umfassendere Überlieferung integriert, die Einst und Jetzt verbindet. Das Übersetzungsphänomen weist auf die Universalität der Sprachlichkeit der menschlichen Erfahrung hin. Alles, was uns begegnet, wird durch die Sprache notwendig verstanden.<sup>43</sup>

„Auch von der Seite des Verstehens her zeigt sich also die Universalität der menschlichen Sprachlichkeit als ein in sich grenzenloses Element, das alles trägt, nicht nur die durch Sprache überlieferte Kultur, sondern schlechthin alles, weil alles in die Verständlichkeit hereingeholt wird, in der wir uns miteinander bewegen.“ (GADAMER, 1993, S.237)

---

<sup>42</sup> Diese Zerstörung ist nie total. Wenn das der Fall wäre, könnte das Wiederaufbauen des Einklangs des menschlichen Handelns mit der Welt nicht gelingen, weil es keine Vorurteilstruktur gäbe, auf die sich das Wiederaufbauen gründen könnte. Hier stellt sich noch einmal der Zirkel der menschlichen Erkenntnis und Erfahrung dar.

<sup>43</sup> Erst wenn etwas verstanden wird, kann es etwas für uns werden.



Der Wille zum Verstehen beginnt so, wenn wir uns vor etwas treffen, was nicht vertraut ist. Vor dem Fremden fühlen wir uns verlegt. Unsere Sinnerwartungen sind nicht erfüllt. Das Ereignis des Unverständnisses weist darauf hin, dass jene Sinnerwartungen von der Erkenntnis über die Sache, die jemand hat, abhängig sind. Etwas, was sich uns als fremd vorstellt, überwindet die Weite unserer Welterkenntnis. Die Beschränkung unserer Erkenntnis der Sache, die die Fremdheit des Gegenstands darstellt, verlangt die Entscheidung, eine weitere Erkenntnis der Sache zu erreichen. Die Abhängigkeit des hermeneutischen Phänomens von der Erkenntnis der Sache, oder vom Mangel derselbe könnte heißen, dass das Unverständnis die tiefere Grundlage des verstehenden Prozesses ist. Aber das ist Gadamer Auffassung nach irreführend. Der ursprüngliche Boden des hermeneutischen Phänomens ist keine Gestörtheit der Verständigung, sondern das Einverständnis. „Einverständnis ist vorausgesetzt, wo es Gestörtheit von Einverständnis gibt.“ (GADAMER, 1993, S.186) Wie kann das sein? Hier gewinnt die Bezugnahme des verstehenden Prozesses auf die Erkenntnis der Sache seine vollendete Bedeutung. Die Gestörtheit der Verständigung hängt von der Vorverständigung der Sache ab, die unsere Welterkenntnis zur Verfügung stellt. Diese Vorverständigung spricht exakt die Erkenntnis der Sache aus, die sich ungenügend darstellt und innerhalb unserer Sprachgemeinschaft<sup>44</sup> gemeinsam ist. Sogar das Unverständnis hängt von einem ursprünglichen Einverständnis ab. Etwas kann nur *für uns* fremd sein, solange es eine Beziehung zu unserer Erkenntnisbreite errichtet. Diese Erkenntnis strukturiert sich sprachlich.

Nach Gadamer ist die Wissenschaft nur eine Zugangsweise zur Welt, die durch Experiment und Isolierung von Dingen ein methodisches Bewusstsein über die Sache der Welt herstellt. Aber sie ist überhaupt nicht die einzige, geschweige denn die beste, Zugangsweise zur Welt, die den Menschen zur Verfügung steht. Der wissenschaftliche Zugang zur Welt beschränkt sich auf die Phänomene, die unter diesem methodischen Vorgang unterwirft werden können. Der Erfolg, der das Methodendenken der Wissenschaft erreicht hat, hat

---

<sup>44</sup> Gadamer verwendet hier diesen Begriff nicht. Trotzdem glaube ich, dass er ganz geeignet ist, um Gadamers Denken darzustellen.

die wissenschaftliche Erkenntnis als Muster aller Erkenntnis erhebt. Er ist die Quelle der Spannung, die zwischen der methodischen Erkenntnis der Wissenschaft und aller anderen unmethodischen Erkenntnisweise (z.B. der Erkenntnis, die sich aus unserer Lebenserfahrung ergibt) entstanden ist. Das Paradigma der methodischen Erkenntnis hat auch die Geisteswissenschaften beeinflusst, solange diese das Verstehen als eine Aufhebung von Missverständnis verstanden haben. Die Idee, dass sich die Fremdheit eines Sinnes vor den Ausleger gleich als der äußerlichen Gegenstand der Wissenschaft vor den Naturwissenschaftler stellt, und dann das Verstehen in die Überwindung dieser äußerlichen Fremdheit besteht, kommt aus dem Erfolg, den das methodische Bewusstsein der Wissenschaft gewonnen hat. Aber das Verstehen wird nicht in seiner völligen Bedeutsamkeit und in seinem echten Wesen begriffen, wenn wir es nur von der Seite des Missverständnismwegräumens her verstehen. Die Fremdheit des zu verstehenden Gegenstands ergibt sich aus einem Zeitenabstand, der gleichzeitig ihre Überwindung ermöglicht. Es gibt immer schon eine Verbindung zwischen uns und der Fremdheit, die unseren Willen zum Verstehen provoziert. Diese Verbindung wird durch die Überlieferung hervorgebracht. Die Fremdheit (das Unverständnis) ist nie das Ursprüngliche.

Das ursprüngliche Einverständnis, Gadamer sagt „stille Einverständnis“, ist das, was die Gemeinsamkeit der menschlichen Welterfahrung ausmacht. Das Verstehen, sogar das auf außersprachliche Gegenstände gerichtete Verstehen, wird durch die Sprache hergestellt, solange die Menschen miteinander über die Welt (die Welt kann hier natürlich entweder sinnhaft oder physisch sein) sprechen. Das durchgeführte Gespräch bringt die Gemeinsamkeit der Welterfahrung hervor, die die Menschen in ihrem alltäglichen Miteinander reden schaffen. Der gemeinsame Charakter der Welterfahrung ergibt sich nicht aus einem bloßen Austausch von individuellen Meinungen, sondern ist das Ergebnis einer Aufhebung der Parteilichkeit des einzelnen Meinens. Es ist nicht meine oder deine Meinung, sondern *unsere*. Es ist etwas wesentlich kollektiv, die das Einverständnis konstituiert. Dies kollektiv hergestellte Einverständnis kann nicht auf die Unstimmigkeit des einzelnen

Meinens zurückgeworfen werden, weil es etwas ganz Neues ist. Das echte sprachliche Gespräch ist überhaupt nicht eine Auseinandersetzung von Meinungen. Es geschieht hier keine Hinzufügung eine Meinung zu einer anderen.

„Das macht die eigentliche Wirklichkeit menschlicher Kommunikation aus, dass das Gespräch nicht die Meinung des einen gegen die Meinung des anderen durchsetzt oder die Meinung des einen zu der Meinung des anderen wie in einer Addition hinzufügt. Das Gespräch verwandelt beide.“ (GADAMER, 1993, S.188)

Das Verstehen ist sprachlich, weil er durch die Sprache hindurch ermöglicht wird. Aber nicht nur das. Das Verstehen hat die Struktur der Sprache selbst, solange es keine subjektive Durchführung ist. Das Verstehen ist nie Produkt einer Subjektivität sondern, der Erfolg einer menschlichen Kommunikation. Selbstverständlich bedeutet das nicht, dass nach Gadamer die Verständigung immer durch das Miteinanderreden erreichbar ist. Gadamer will erst darauf hinweisen, dass solange eine Verständigung möglich ist, wird sie die Struktur des menschlichen Gesprächs haben.

Wenn Gadamer z.B. den Begriff „das Wort“ verwendet, will er weder die Wörter, die in den Wörterbüchern stehen, noch die Worten, die den Zusammenhang eines Satzes gliedern, meinen. Nach Gadamer ist „das Wort, das in einem bestimmten und eindeutigen Lebenszusammenhang ‚fällt‘ und seine Einheit eben aus dieser Gemeinsamkeit des Lebenszusammenhangs empfängt.“ (GADAMER, 1993, S.192) Gadamer führt „das Wort“ ein, um den Unterschied zu der „Aussage“ hervorzuheben. Das Wesen der Aussage liegt in seinem Gesagtsein. Nur in Bezug auf das, was sie ausdrücklich sagt, sollten wir die Aussage berücksichtigen. Sie stellt uns vor, was für sie wesentlich ist: ihren Gehalt. Das Fragwürdige in dieser Lehrer der Aussage ist nach Gadamer die Vermutung, dass es ‚reine Aussage‘ gäbe, die nicht motivierte Antwort eines vorherigen Frage wäre. Diese Eigentümlichkeit der Aussage, ihren Motivationshintergrund zu verdecken, gibt der Wissenschaft, die ihre Erkenntnis in Aussagesätzen darstellt, den Anschein, eine unmotivierte Erkenntnis der Welt zu sein. Jedoch bedeutet die Ablehnung der Existenz unmotivierte

Aussagesätze keineswegs die Ablehnung der Möglichkeit der Isolierung des Gehalts der Aussage und dann die Berücksichtigung dieses Gehalt in seiner abstrakten Isolierung. Aber eben der motivierte Charakter der isolierten Aussage weist auf die Unvollständigkeit dieser Isolierung hin.<sup>45</sup>

Unter dem Begriff des „Wortes“ sollen wir alle subjektivistischen Züge ausschließen. Der Gebrauch eines Wortes hängt nicht von den Individuen ab, die Äußerungen aussprechen. Es ist nicht die Individuen, die das Wort einführen, weil das Wort ein Sprachliches ist. Es ist die Sprache selbst, die das Wort in das Lebenszusammenhang einführt, solange sie das bestimmt, was als sinnhaft gilt. Die Sinnhaftigkeit des Wortes wird durch die Sprache festgestellt. Es ist die Sprache, die für alle Phänomene Ausdruck finden kann. Unsere Meinen beschränkt sich innerhalb der Grenzen, die die Sprache uns vorschreibt.<sup>46</sup>

„Die Sprache selber ist es, die vorschreibt, was sprachlicher Brauch ist. Darin liegt keine Mythologisierung der Sprache, sondern das meint einen nicht auf individuelles subjektives Meinen je reduzierbaren Anspruch der Sprache. Dass wir es sind, die da sprechen, keiner von uns, und doch wir alle, das ist die Seinsweise der ‚Sprache‘.“ (GADAMER, 1993, S.196)

Die Bedeutung, die ein Wort bekommt, ist keineswegs immer schon eindeutig bestimmt. Die Bedeutung des Wortes ist der Erfolg des Miteinanderredens und wird nur in diesem Prozess hergestellt. Die Bedeutung liegt nicht außerhalb der Aktualität des Redens. Das Wort hat keinen etablierten Sinngehalt. Die Sprache gibt dem Wort eine große und schwankende Breite

---

<sup>45</sup> „Liegt doch der Abstraktion und Konzentration auf das Machenkönnen, wie es im 17. Jahrhundert schließlich zu diesem großen methodischen Gedanken der modernen Wissenschaft führte, eine Trennung von den religiösen Vorstellungen der mittelalterlichen Welt und ein Entschluss zur Bescheidung und zur Selbsthilfe zugrunde. Das ist die Motivationsgrundlage für ein Wissenwollen, das zugleich Machenkönnen ist und deshalb jeder Begrenzung oder Steuerung spottet.“ (GADAMER, 1993, S.194) „Jedenfalls scheint mir das Extrembeispiel der modernen wissenschaftlichen und technischen Kultur zu zeigen, dass die Isolierung der Aussage, ihre Ablösung von jeglichem Motivationszusammenhang, ihre Fragwürdigkeit hat, sowie man auf das Ganze der Wissenschaft sieht. So bleibt es richtig, dass das, was wir unter Aussage verstehen, eine motivierte Aussage ist.“ (GADAMER, 1993, S.195)

<sup>46</sup> Hier sollen wir nicht missverstehen, was Gadamer sagen will. Er sagt nicht, dass wir nur innerhalb *unserer* Sprache denken können, sondern nur dass wir innerhalb *einer* Sprache immer denken müssen. Eine bessere Formulierung wäre so: Unsere Meinen beschränkt sich innerhalb der Grenzen, die *die Sprachen* uns vorschreiben. Jedoch die erste Formulierung ist auch geeignet, weil es Individuen gibt, die nur ihren Muttersprachen gelernt haben.

von Sinnmöglichkeiten, die sich während des Gesprächs realisieren. Das Wort hat so keine Bedeutungseinheit. Selbst die vorübergehende Fixierung der Bedeutung eines Wortes, die der Rede ermöglicht, schließt nicht in die so „fixierte Bedeutung“ die Möglichkeit aus, dass andere nicht explizite Bedeutungen auch mitpräsent seien. Der Reichtum der Sprache besteht in dieser Unendlichkeit der zu aktualisierenden Bedeutung des Wortes.

### 3.8. Die sprachliche Rehabilitierung der Entsprechung von Denken und Ding der klassischen Metaphysik

Gadamer wendet sich gegen den Subjektivismus in der Philosophie, der seit der Philosophie der transzendentalen Subjektivität von Kant das philosophische Denken geprägt hat. Er wendet sich auch gegen diejenige philosophischen Auffassungen, die nur einen scheinbaren Gegensatz der Philosophie der Subjektivität sind, und die das Insichsein der Dinge ehren wollen, aber nur die Kehrseite des Subjektivismus darstellen ohne ihn zu überwinden, solange sie die Subjektivität als Wille verstehen. (GADAMER, 1993, S.70) Nach Gadamer sind die beiden Perspektiven unfähig, den Dualismus zwischen Subjekt und Objekt aufzulösen. Die erste Perspektive vertritt, dass alle Bestimmungen des Objekts aus dem Subjekt entstehen. Wir können nicht wissen, ob das, was wir als Bestimmungen des Objekts aussagen, wirklich eine Eigenschaft des Objekts selbst ist. Die zweite Perspektive vertritt, dass die Erkenntnis das Objekt nicht erzeugen kann. Das Wesen des Objekts hängt nicht von der Erkenntnis ab, die wir über das Objekt haben. So nehmen die beiden Perspektiven eine Seite der Opposition. Sie können nicht über die Opposition hinaus gehen.

Gegen diese einseitigen Perspektiven will Gadamer die Überlegenheit der klassischen Metaphysik wieder behaupten. Ihre Überlegenheit besteht darin, dass nach dem klassischen metaphysischen Denken die Entsprechung von Subjekt und Objekt vorgängig ist. Der Wahrheitsbegriff, der für diese Entsprechung geeignet ist, ist die Angemessenheit der Erkenntnis an die

Sache. Solange die Sache und die Seele von dem gleichen Stoff geschaffen sind, das erkennende Subjekt so als Teil der Welt angesehen wird, gibt es keine Kluft, die überbrückt werden soll, um wahre Erkenntnis der Sache hervorzubringen.

Selbstverständlich will Gadamer nicht einfach die klassische Metaphysik wiederholen. Das wäre ein Falsifizieren des ursprünglichen Sinnes des klassischen Denkens. Wir können nicht die Idee, die in einer anderen hermeneutischen Situation zustande gekommen ist, in eine total andere hermeneutische Situation stellen, ohne damit sie in ihrer Eigentümlichkeit zerstören. Die Begründung der klassischen Entsprechung von Seele und Sache war eine theologische, die in der zeitgenössischen Philosophie nicht mehr akzeptiert werden kann. Nach Gadamer ist jedoch die Aufgabe der Metaphysik, diese Entsprechung zu begründen, noch gültig. In der Tat soll diese Aufgabe nicht mehr als Metaphysik erfüllt sein. Wir sollen nicht ein unendlichen Intellekt in Anspruch nehmen, um die Angemessenheit der Erkenntnis an die Sache rechtfertigen. Wir müssen die Wahrheit unserer Erkenntnis, die durch unseren endlichen Intellekt hervorgebracht wird, begründen. Gadamer sagt, dass nur die Sprache die Aufgabe erfüllen kann, die Entsprechung zwischen unseren endlichen Erkenntnisvermögen und den Dingen zu vermitteln. (GADAMER, 1993, S.71) Die Sprache soll so endlichen Wesen (den Menschen) zur Verfügung stehen und die Dinge in ihrer Wahrheit präsentieren.

„Man muss sich nun, wie ich meine, die Frage stellen, ob Sprache, wenn man sie wahrhaft denken will, nicht am Ende ‚Sprache der Dinge‘ heißen muss und ob es nicht die Sprache der Dinge ist, in der sich die ursprüngliche Entsprechung von Seele und Sein so ausweist, dass auch endliches Bewusstsein von ihr wissen kann.“ (GADAMER, 1993, S.72)

Um die Sprache in ihrer Wahrheit zu denken, leugnet Gadamer ab, dass sie etwas formal ist, die die Dinge repräsentiert. Wenn wir die repräsentationistische Auffassung der Sprache näher ersehen, finden wir, dass hier die Sprache nur als ein äußerliches Werkzeug angesehen wird. Auf einer Seite liegt die Sprache auf der anderen Seite die Dinge, die repräsentiert werden sollen. Das ist in der Tat eine Wiederholung des Dualismus der

Philosophie der Subjektivität. Die Sprache ist keineswegs ein bloßes Werkzeug zur Repräsentation von Dingen.

Die Sprache ist das *Medium*, das alles Seienden umfasst und alle Seiende zum Licht bringt. Es ist sinnlos hier von einer Trennbarkeit von Seienden und Sprachen zu sagen, weil die Seiende nur durch die Sprache hindurch zur Erscheinung gebracht werden und nur solange die Sprache das macht, ist Sprache eigentlich Sprache. Dann können wir formulieren: *es gibt kein Seiendes ohne Sprache und keine Sprache ohne Seiendes*. Gadamer fragt:

„Liegt nicht die eigentliche Wirklichkeit der Sprache, durch die sie die Entsprechung, die wir suchen, darstellt, gerade darin, dass sie keine formale Kraft und Fähigkeit ist, sondern ein vorgängiges Umfasstsein alles Seienden durch sein mögliches Zursprachekommen? Ist nicht die Sprache weniger die Sprache des Menschen als die Sprache der Dinge? (GADAMER, 1993, S.72-73)

Die Sprache kann nicht von der Welterfahrung abgelöst werden, die die Menschen vollbringen, wenn sie miteinander über etwas in der Welt verständigen suchen. Sprache ist dies Zursprachebringen der Welt, das die Menschen in ihrer alltäglichen Kommunikation durchführen. Während des sprachlichen Phänomens gibt es keine einseitige Hervorbringung der Sprache oder des Menschen. Es ist ein einheitliches Ereignis, das in Teilen nicht getrennt werden kann. Die sprachliche menschliche Welterfahrung weist auf die ursprüngliche Entsprechung von Erkenntnis und Sache hin.

„Das Verständigtsein über die Dinge, das sich in der Sprache vollzieht, besagt als solches weder einen Vorrang der Dinge noch einen Vorrang des menschlichen Geistes, der sich des sprachlichen Verständigungsmittels bedient. Vielmehr ist die Entsprechung, die in der sprachlichen Welterfahrung ihre Konkretion findet, als solche das schlechthin Vorgängige.“ (GADAMER, 1993, S.74)

Die Sprache ist so kein Werkzeug, das der Subjektivität zur Verfügung steht. Sie übersteigt immer das einzelne Bewusstsein. Nach Gadamer ist es gerade die menschliche sprachliche Welterfahrung, die die Vermittlung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit bestimmt. Hier haben wir mit einer

Unendlichkeit von Sinnenmöglichkeiten zu tun, die nur aus einer beschränkten hermeneutischen Situation entstehen kann.



## Schluss

Wahrheit ist Unverborgenheit des Seienden. Ursprünglich ist Wahrheit überhaupt nicht die Übereinstimmung des Denkens an die Sache. Das ist ein abgeleiteter Begriff der Wahrheit. Um das Denken richtig an die Sache ermessen zu können, soll vorherig das Seiende selbst ein Unverborgenes sein. Die Unverborgenheit des Seienden ist keineswegs ein Akt der Subjektivität, sondern ein Akt des Seienden selbst. Die Wahrheit als Unverborgenheit ist ontologisch. Unverborgenheit ist das Seiende in seiner echten Wesenheit. Aber Wahrheit als Unverborgenheit ist immer ein Geschehnis der Wahrheit. Sie existiert nur solange sie geschieht. Die Entsubjektivierung der Wahrheit und ihren ontologischen Geschehnischarakter können wir immer in Gadammers Auffassung der Sprache, des Verstehens und des Denkens wiederanzuerkennen.

Wir haben keine unbedingte Erkenntnis der Welt. Unsere Erkenntnis kommt immer aus einer hermeneutischen Situation heraus, die die Möglichkeit jener bestimmt. Jede Erkenntnis ist situierte Erkenntnis, d.h. unsere Erkenntnis ist endlich. Gegen Hegels Traum eines absoluten Wissens, das die situierte Erfahrung überschreiten würde, sagt uns Gadamer, dass das nicht stattfinden kann, weil das die Zerstörung der Grundlage, die unsere Erkenntnismöglichkeiten gründet, bedeuten würde. Die echte Erfahrung, die hermeneutische Erfahrung, ist immer eine endliche Erfahrung, die nie alle mögliche Erfahrungen umfassen kann. Sie ist Erfahrung unserer Endlichkeit. Die hermeneutische Erfahrung bringt uns dazu: immer zu neuen Erfahrung offen zu bleiben. Solange unsere Erkenntnis sich von der Erfahrung ableitet, kann sie die Erfahrung prinzipiell nicht ausschalten.

Die Vorurteilsstruktur des Verstehens weist noch einmal auf die Bedingtheit und Endlichkeit unserer Erkenntnis hin. Die Vorurteile sind Bedingungen der Möglichkeit unserer Erfahrung der Welt. Aber das bedeutet nicht, dass das zum Relativismus bringt. Trotz Gadammers Ablehnung der Existenz einer allgemeinen Sprache, das bringt nicht zum Relativismus, weil die menschliche Fähigkeit, über alle in der Welt eine sprachliche Verständigung

herzustellen, ist grundlegender als die Verschiedenheit, die zwischen die zahlreiche Sprachen gibt. Das Einverständnis ist ursprünglicher als das Unverständnis. Das ist die Grundlage der Universalität der Hermeneutik. Die Endlichkeit unserer Erkenntnis und unserer Erfahrung ist kein Hindernis, um ein unendliches, immer offenes, auf die Zukunft gerichtetes Gespräch aufzubauen.

## Literaturverzeichnis

- GADAMER, H.G. *La lógica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. 5. ed. Madrid. Cátedra Teorema, 2000.
- GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Band I. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Ergänzungen Register. Band II. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.
- GRÄTZEL, Stephan. *Die Wahrheit der Fiktion*. Vorlesungen zur Hermeneutik. London: Turnshare Ltd, 2005.
- GRODIN, Jean. *Einführung in die Philosophische Hermeneutik*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1991.
- HEIDEGGER, Martin. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Stuttgart: Reclam, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Technik und die Kehre*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2007a.
- HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2007b.
- HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt Am Main, 1997.
- LAFONT, Cristina. *Sprache und Welterschließung*. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers. Suhrkamp, 1994.
- SPAHN, Andreas. *Hermeneutik zwischen Rationalismus und Traditionalismus*. Gadammers Wahrheitsbegriff vor dem Hintergrund zentraler Paradigmen der Hermeneutikgeschichte. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.
- UMLAUF, Václav. *Hermeneutik nach Gadamer*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2007.

Hiermit versichere ich, dass ich die Arbeit selbstständig angefertigt, außer den im Quellen- und Literaturverzeichnis sowie in den Anmerkungen genannten Hilfsmitteln keine weiteren benutzt und alle Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, unter Angabe der Quellen als Entlehnung kenntlich gemacht habe.

---

Unterschrift