

Universität Leipzig, Sportwissenschaftliche Fakultät

Volker Schürmann

Einführung in die Hermeneutik

Skript zur Lehrveranstaltung
Gegenstand und Methoden der Sportwissenschaft (Modul –0100)
Wissenschaftstheorie I: 1. Vorlesungsblock
Version 1.0

Leipzig, September 2007

Vorlesungsinhalte

V 3: Einführung in die Hermeneutik	3
3.0 Die Grundidee	3
3.1 Kleine Systematik des Verstehens	4
3.2 Kurze Geschichte der Hermeneutik	12
3.3 Non-standard Hermeneutik	15
3.4 Erklären vs. Verstehen : Subsumtion vs. Typenbildung	21
Literatur	23

V 3: Einführung in die Hermeneutik

Falls und insofern man Sporttreiben analog zum Theaterspielen, Textschreiben, Musizieren, Bildhauern, Tanzen oder auch zum alltäglichen Tun als „Ausdrucksgeschehen“ (Plessner/ Buytendijk) begreift, bedarf es einer *Hermeneutik des Sports*.

„Hermeneutik ist die Lehre vom Verstehen.“ Dies ist ein Gemeinplatz, der deshalb nicht falsch wird – hier formuliert von Matthias Jung in dessen *Einführung* (Jung 2001, 7). Was aber soll „Verstehen“ heißen? Man muss erklären (dies ist der traditionelle Gegenbegriff zu *verstehen*) oder verstehen, was *Verstehen* ist und meint, denn das Verstehen versteht sich nicht von selbst. Oder besser gesagt: Im Alltagssprachgebrauch ist im jeweiligen Kontext völlig selbstverständlich, wie man „verstehen“ zu verstehen hat; und erst wenn man liest, dass die Hermeneutik als Lehre vom Verstehen zu begreifen sei, fällt auf, dass „Verstehen“ hier nicht alltagssprachlich, sondern terminologisch gemeint sein muss – und sich insofern und deshalb gerade nicht von selbst versteht.

Was hier noch sprachspielerisch und, je nach Geschmack, witzig oder kalauernd klingt – dass man das Verstehen verstehen müsse, um sagen zu können, was eine Lehre vom Verstehen wohl sei –, das hat, abgesehen davon, dass man es vielleicht auch anders beim Namen nennen könnte, einen systematischen Grund. Ausführungen dazu, was Hermeneutik sei, sind ihrerseits Ausführungen oder Beschreibungen, die verstanden werden wollen oder müssen. Ausführungen zum Unterschied, was Hermeneutik sei und was nicht Hermeneutik sei, gehören also mit zu denjenigen Fällen, die als Fälle von Verstehen zu verstehen sind. Deshalb ist eine Ausführung zu dem, was unter *Verstehen* zu verstehen ist, selbst ein hermeneutisches Unterfangen – es sei denn, man glaubt oder zeigt, man könne oder müsse stattdessen *erklären*, was *Verstehen* ist und meint.

3.0 Die Grundidee

Im Alltagsverständnis gilt es dann etwas zu erklären oder zu verstehen, wenn etwas fraglich geworden ist. Es gilt zwar auch, dass immer schon etwas verstanden sein muss, damit anderes fraglich wird. Aber all das bleibt zunächst unausdrücklich. Für den alltäglichen Standardfall des Erklärens oder Verstehens gilt, dass wir auf etwas Fragliches gestoßen sind, das nunmehr zu erklären oder zu verstehen ist. Der Unterschied zwischen Erklären und Verstehen im wissenschaftlich-terminologischen Sinn liegt nun darin, dass sich das, was da je fraglich ist, vom Typus her unterscheiden kann. Dazu ein Beispiel:

a) Nehmen wir an, ein Arzt wisse um die z.Zt. in Deutschland oder in Europa auftretenden Krankheiten, und nehmen wir weiter an, dass er die typischen Symptome dieser Krankheiten kennt. Er hat also ein allgemeines Wissen um die Krankheiten. Wenn nun ein Patient in seine Sprechstunde kommt, weiß er noch nicht, ob dieser Patient überhaupt krank ist, und falls ja, welche Krankheit er hat. Also: Der Arzt

weiß um das Allgemeine (welche auftretende Krankheit welche Symptome zeigt), aber er weiß nichts vom Besonderen (welcher Patient welche Krankheit hat oder nicht hat). Seine Aufgabe ist eine Zuordnung, die in diesem Fall eine Unterordnung (Subsumtion) ist: das Allgemeine steht fest, und der Arzt versucht die Symptome des Patienten zu bestimmen, um anhand dessen zu sagen, welcher Fall des Allgemeinen, sprich: welche Krankheit hier vorliegt.

- b) Nehmen wir nun an, dass eine völlig neue Krankheit ausbricht, die bis dato noch niemand kannte, geschweige bestimmt hatte. Würde der Arzt hier ganz genauso handeln wie im obigen Fall, dann würde er notwendigerweise eine Fehldiagnose stellen und entsprechend auch falsch behandeln. Er würde dann notwendigerweise versuchen, die neue Krankheit als eine der altbekannten zu bestimmen, also z.B. aufgrund einiger ähnlicher Symptome und unter Vernachlässigung anderer Symptome, die dazu nicht passen, seine Zuordnung vornehmen. Aber hier liegt eben ein grundsätzlich anderer Fall vor: Das Wissen um das Allgemeine (die Krankheit) ist hier gerade (noch) nicht gegeben, so dass die Zuordnung des besonderen Falls zu einem Allgemeinen gerade keine Unterordnung sein kann. Hier kann man den besonderen Fall *nicht* einfach dem Wissen ums Allgemeine subsumieren, sondern geradezu umgekehrt: anhand des besonderen Falls soll und muss sich das Wissen ums Allgemeine ändern. Der Arzt als Detektiv.

Dieser Unterschied ist ein typisches Beispiel für die Grundidee des Unterschieds von Erklären und Verstehen. Und das Beispiel macht deutlich, dass man nicht sagen kann: Bestimmte Phänomene muss man erklären – andere Phänomene muss man verstehen; und dass man auch nicht sagen kann: die einen (Naturwissenschaftler etwa) erklären – die anderen (Geisteswissenschaftler etwa) verstehen. Das Beispiel zeigt: Dieselbe Person in identischer Funktion (Arzt) und mit gleicher Aufgabe (Diagnose einer Krankheit) kann in zwei grundsätzlich anderen Rollen handeln, die bestimmt sind durch einen grundsätzlichen Unterschied in dem, was je in Frage steht.

3.1 Kleine Systematik des Verstehens

Wenn Hermeneutik die Lehre vom Verstehen ist, dann ist das offenbar dann und nur dann überhaupt eine sinnvolle Aussage, wenn man sie gegen andere Aussagen abgrenzt. Dafür gibt es – im Prinzip – zwei Varianten:

- i) Die Abgrenzung ist eine Gegenthese, also etwa: „Nein, nein, das stimmt gar nicht. Hermeneutik ist nicht die Lehre vom Verstehen, sondern die Lehre von X“ (wobei $X \neq$ Verstehen, also z.B. die Lehre von den Sternbewegungen). – Diese Variante kommt hier nicht in Betracht, denn es ist nicht schon klar, was „Verstehen“ ist und meint. Gemeint ist hier: Wenn und insofern geklärt ist, was *Verstehen* ist und meint, dann ist *dadurch* festgelegt, was *Hermeneutik* ist und meint.
- ii) Die Abgrenzung liegt darin, dass es auch Fälle gibt, die nicht *Verstehen* sind. Der Satz ist und wird also dadurch verständlich, dass er ausführlich lautet: Hermeneutik ist die Lehre vom Verstehen, und Y ist die Lehre von Z. Traditionellerweise trägt Z den Namen „Erklären“, wobei sich dieser Name nicht als besonders glücklich erwiesen hat, da die Unterscheidung von „Erklären und Verstehen“ sehr viele

Missverständnisse produziert hat. Da es aber ein traditioneller Name für den Gegenbegriff zu *Verstehen* ist, übernehme ich ihn hier.

Nun ist klar, das *Erklären* nicht einfach ein Begriff ist, der mit Nicht-Verstehen synonym ist. So gut wie sicher gibt es sehr viel mehr auf der Welt, das nicht *Verstehen* ist, gleichwohl aber kein *Erklären* ist. Birnen, Pflaumen und Fußbälle sind nicht Äpfel, aber Fußbälle sind in einem völlig anderen Sinn keine Äpfel als Birnen oder Pflaumen, denn Fußbälle sind keine Obstsorte. – Was also ist das Gemeinsame von *Erklären* und *Verstehen*? Was ist das Analogon zu Obst bei der Unterscheidung von Äpfeln und Nicht-Äpfeln?

Auch das kann und muss jetzt nur ein Titelwort sein, und ich nenne es *Erkennen*. Wer die Angewohnheit hat, nur *wissenschaftliches* Erkennen als „Erkennen“ zu bezeichnen (gr.: *episteme*), der benötigt hier ein anderes Wort für ein weites Verständnis von *Erkennen*, z.B. „menschliches sich-Orientieren“. Ich nenne es „Erkennen“ und meine es im weiten Sinne.

Noch einmal, und ganz deutlich: Bis jetzt ist weder klar noch geklärt, was *Erklären*, *Verstehen*, *Erkennen* (sich-Orientieren) sind und meinen. Es sind Titelwörter, die den Bereich eingrenzen, den es im Folgenden zu klären gilt.

Was also ist und meint *Verstehen*?

Das Anliegen ist eine *terminologische* Bestimmung von „Verstehen“, also eine, die auf eine Bedeutung von „Verstehen“ festgelegt wird. Nur bei solcher Festlegung der Bedeutung von *Verstehen* kann man dann sinnvoll sagen, dass Hermeneutik die Lehre vom Verstehen sei. Wenn man sich alles Mögliche vorstellen könnte, was „Verstehen“ denn wohl zu bedeuten habe, wäre das Anliegen verfehlt.

Damit steht zunächst in Spannung, dass ganz sicher damit zu rechnen ist, dass das Verstehen von philosophischen Texten, von literarischen Texten, von mathematischen Beweisen, von Skulpturen, von Gestik und Mimik erhebliche Unterschiede macht. Man muss sogar damit rechnen, dass in solch ganz unterschiedlichen Fällen *Verstehen* etwas anderes meint, und dass die Unterschiede nicht bloß darin liegen, dass da eben Anderes verstanden wird. Also spitzen wir es ruhig zu, und sei es nur für die Schärfe des Arguments: Gehen wir davon aus, dass *Verstehen* eine andere Bedeutung hat – a) wenn man sagt, dass man ein Spielverlauf (nicht) „versteht“, und b) wenn man sagt, dass man die wissenschaftliche Auswertung des Spielverlaufs (all jene präsentierten Theorien, Schaubilder, Statistiken etc.) (nicht) „versteht“. – Dann möchte man doch trotzdem sagen, dass beide Fälle von *Verstehen* etwas Gemeinsames haben, denn sonst wären es eben nicht, und seien es auch noch so verschiedene, Fälle von Verstehen. Hätten beide Fälle gar nichts miteinander gemein, dann müsste man eben zwei verschiedene Termini einführen.

Will sagen: Das Anliegen einer terminologischen Klärung von *Verstehen* liegt in der Bestimmung dessen, was all diese Fälle von Verstehen gemeinsam haben. Was *Verstehen* ist und meint, soll gerade nicht daran hängen, dass es sich zufälligerweise gerade um das Verstehen *von Texten* handelt, denn dann genau wüsste man ja nicht, ob man auch vom *Verstehen* von Gesten im *terminologischen* Sinn überhaupt reden

kann. Dann ist klar, dass dieses Gemeinsame eine *formale* Bestimmung sein muss, weil und insofern von allen *materialen* Bestimmungen der *Beispiele* gerade abgesehen werden muss. Der Gestus „Machen Sie mal ein Beispiel für *Verstehen*“ ist also hochproblematisch, da es hier gerade umgekehrt darum geht, was das Gemeinsame all dieser Beispiele ist. Dabei ist allerdings klar und vorausgesetzt, dass so etwas wie das alltägliche Verstehen von Texten, Spielverläufen und Gesten Beispiele sind für das, was hier und jetzt im terminologischen Sinne als Fälle von *Verstehen* geklärt werden soll.

Jung schlägt nun in guter Tradition vor, das formal-Gemeinsame aller Fälle von Verstehen im Begriff *Sinn* zu sehen. Dasjenige, was man auf *Sinn* befragen kann – das Sinnhafte – sei das Verstehbare, während all das, was außerhalb des Sinnhaften liegt, das Erklärbare ist. (Wichtig ist hier, nicht-sinnhaft nicht mit sinnlos zu verwechseln. Auch das Sinnlose ist sinnhaft, denn es wird ja daraufhin befragt, ob es sinnvoll oder sinnlos ist.) Nun ist der Sinn-Begriff auch nicht wesentlich klarer als der Begriff des Verstehens. Und deshalb muss man an dieser Stelle dem Sinn-Begriff eine *inhaltliche* Bestimmung geben, um zu sagen, was man denn nun meint. *Diese* inhaltliche Bestimmung darf aber nicht dem Anliegen widerstreiten, dass sie im Hinblick auf alle Beispiele für *Sinn* eben deren Gemeinsames fasst. Die *inhaltliche* Bestimmung von *Sinn* darf nicht verwischt und verwirrt sein mit der *materialen* Bestimmung auch nur eines der Beispiele für *Sinn*. Will sagen: Gesucht ist ein X, so dass man sagen kann: Egal ob es sich um das Verstehen des Sinns von Gedichten, des Sinns von Skulpturen, des Sinns von Spielverläufen, des Sinns von Gesten handelt, immer ist *Sinn* dabei X. Und dann ist der Kandidat für X ziemlich klar: „Was immer ›Sinn‹ sonst noch sein mag, es ist jedenfalls ein Titel für menschliche Deutungen der Wirklichkeit. [...] Der gemeinsame Gesichtspunkt [...] ist die symbolische Vermitteltheit des menschlichen Realitätszugangs, die Tatsache, dass in jeder symbolischen Repräsentation Wirklichkeit nicht einfach widerspiegelt, sondern gedeutet wird.“ (Jung 2001, 13) – Dem sind nur noch zwei Dinge hinzuzufügen:

- i) Das was Jung meint, ist ziemlich sonnenklar und auch, wie mir scheint, eine völlig plausible und angemessene Bestimmung von *Sinn*. Aber so, wie er das Gemeinte sagt, wird es etwas schief, denn selbstverständlich ist es eine Sache der Tat einer Deutung, nicht aber eine pure „Tatsache“, dass symbolische Repräsentationen „Wirklichkeit nicht einfach widerspiegelt“. Vor Kant war das keineswegs eine „Tatsache“, und nach Kant ist es keineswegs für alle eine solche.
- ii) Jung kann das Gemeinte eben deshalb, weil *Sinn* hier formal-allgemein gegenüber allen Beispielen verstanden werden muss, auf eine Formel bringen: „Sinnverstehen hat daher stets die elementare Struktur, dass etwas *als* etwas verstanden wird“ – in Beispielen gesprochen: „eine Lautfolge als sprachliche Äußerung, eine Reihe von Körperbewegungen als zielgerichtete Handlung, ein Ganzes aus symbolischen Deutungen und Handlungen als sinnvolles Leben.“ (ebd. 13 f.)

Das so erzielte Zwischenergebnis ist nun aber in der Tat merkwürdig: *Erkennen* und *Verstehen* scheint synonym zu sein. Oder besser gesagt:

Falls man der kantischen kopernikanischen Wende folgt, dann ist jedes menschliche Erkennen ein Erkennen von *phainomena*, also ein Deuten von Realität, also ein Etwas-als-etwas-Nehmen. Anders gesagt: Mit Kant gibt es kein menschliches Erkennen außerhalb des Sinnhaften, menschlich zu erkennen ist und heißt, „die Dinge“ sinnhaft zu nehmen (s. Vorlesung *Wissenschaft*). – Und das gilt eben auch für diese Erkenntnis selber: Dass menschliches Erkennen die Dinge sinnhaft (oder auch, martialischer: in die Haft des Sinns) nimmt, ist keine ungedeutete Tatsache, sondern Deutung, sichtbar gemacht als Bedingungssatz: „Falls man der kantischen kopernikanischen Wende folgt, dann gilt Y.“

Jung bestreitet nicht den Sachverhalt, sondern stimmt ihm ausdrücklich zu. Aber er verunklart die Rede von „Verstehen“. Er trifft eine wichtige Unterscheidung, die man „sorgfältig“ treffen und beachten müsse, nämlich die zwischen „Realität *als* menschlich gedeutete“ und „menschlich gedeutete Realität“ (ebd. 23). Die Rede von „menschlich gedeuteter Realität“ beziehe sich auf die gemäß Kant allgemeine menschliche Erkenntnissituation. Menschen haben nur mit der Realität zu tun, mit der sie es eben zu tun haben, und die ist genau deshalb von ihnen gedeutete Realität. Jung bekräftigt diesen mit Kant klaren Punkt durch ein schönes Dilthey-Zitat: „Wie das Objekt aussieht, wenn niemand es in sein Bewusstsein aufnimmt, kann man nicht wissen wollen.“ (nach ebd. 23) – Aber völlig zu recht betont Jung dann, dass „aus dieser Unhintergebarkeit der Kategorie ›Sinn‹ aber keineswegs [folgt], dass alles ›irgendwie‹ hermeneutisch ist. [...] Daß jeder Wirklichkeitszugang, die Naturwissenschaften eingeschlossen, eine menschliche Deutung darstellt, gibt eben als methodische Einsicht noch keine Hermeneutik her. Entscheidend ist die Interpretation eines Sachverhalts unter der Perspektive, dass er als Korrelat spezifisch menschlicher Symbolformen, Sinnbedürfnisse, Handlungsziele etc. gegeben ist: Das Deuten muss nicht nur gedeutet, sondern auch *als* Deuten gedeutet werden.“ (ebd. 23 f.) Dann und nur dann könne und solle von hermeneutisch geredet werden; dann und nur dann handele es sich im Unterschied zur allgemeinen Formulierung einer menschlich gedeuteten Realität um den Gebrauch des *hermeneutischen* ›als‹, also um den Fall von „Realität *als* menschlich gedeutete“.

Gut und richtig ist an dieser Darstellung, dass Jung beide Fälle voneinander unterscheidet (worin *genau* der Unterschied besteht, das muss freilich noch einmal gesichert werden). Aber ganz schlecht und tendenziell falsch ist, dass er jenen allgemeinen Fall der Unhintergebarkeit der Kategorie *Sinn* nicht auch als Deutung sichtbar macht. Es scheint so, als sei *hermeneutisches* Deuten durch eine *als*-Struktur gekennzeichnet, jenes allgemein-menschliche Deuten von Realität aber nicht. Der Unterschied ist aber nicht: entweder *als*-Struktur oder keine, sondern weil und insofern es sich um verschiedene Fälle von *Deuten* handelt, muss man ein unterschiedliches *als* in Anschlag bringen, denn sonst wäre jenes kantisch verstandene Erkennen kein Deuten, sondern ein Feststellen-was-ist. Falls man also mit Kant tatsächlich grundsätzlich und unhintergebar von „menschlich gedeuteter Realität“ ausgeht, dann ist auch hier eine *als*-Struktur verborgen: Das Nehmen „der Dinge“ (seien es Objekte, seien es Situationen, seien es ›Welten‹) *als* Gegenstände resp. *als* *phainomena*.

Das **Zwischenergebnis** lautet also: Innerhalb des allgemein-menschlichen Erkennens=Deutens=Verstehens(1), ausdrückbar durch den Gebrauch eines allgemein-erkennenden ›als‹, kann man hermeneutisches Verstehen(2), ausdrückbar durch den Gebrauch eines hermeneutischen ›als‹, von einem nicht-hermeneutischen Erklären, ausdrückbar durch ein erklärendes ›als‹, unterscheiden.

Was aber ist die Spezifik des *hermeneutischen* Verstehens (im Unterschied zum allgemein-menschlichen *Erkennen* einerseits und zum *Erklären* andererseits)?

„Hermeneutisches Denken bezieht sich auf Realität *als* menschlich gedeutete, auf sinnhafte, als Korrelat spezifisch menschlicher Lebenserfahrung angeeignete Wirklichkeit, und nur auf diese.“ Demgegenüber geht das „theoretische Gegenstück“ – man kann es vielleicht *objektivierendes Denken* nennen – „methodisch nicht vom Menschen, sondern von der Natur aus“ (Jung 2001, 23).

Auch diese Formulierung gibt wichtige Hinweise, aber macht die Sachlage nicht wirklich deutlich. Der wichtigste Hinweis ist der, dass der Unterschied der eines „methodischen“ Ausgangspunktes ist. Es handelt sich um eine „Perspektivendifferenz“, nicht aber um die Unterscheidung von „Gegenstandsbereichen“. Das geht zunächst etwas gegen die eigenen Selbstverständlichkeiten, denn *zunächst* könnte man [Achtung! Das ist ein Konjunktiv. Im übernächsten Satz werde ich sagen, dass es gerade nicht so ist. Aber um das dort sagen zu können, muss ich es jetzt erst einmal so sagen.] meinen, dass sich hermeneutisches Denken auf die *menschliche* Welt und objektivierendes Denken auf die Natur bezieht, womit dann auch die Unterscheidung zwischen ›erklärenden Naturwissenschaften‹ und ›hermeneutischen Geisteswissenschaften‹ einhergehe. Dann wäre es [immer noch Konjunktiv] in der Tat so, dass der Unterscheidung von hermeneutischem und objektivierendem Denken eine Unterscheidung von Gegenstandsbereichen – Natur vs. Gesellschaft/Kultur/Geschichte – zugrunde läge. Aber dem ist gerade nicht so. Die eine Richtung wäre noch relativ einleuchtend: Es macht vermutlich wenig Sinn, das Liebesleben der Ameisen *so* zu untersuchen als handele es sich bei einem Haufen Ameisen um ein Analogon zur menschlichen Gesellschaft – obwohl: viele Fabeln, und auch der sog. Sozialdarwinismus praktizieren das wenigstens indirekt, wenn sie meinen, Erkenntnisse über die menschliche Gesellschaft anhand des Studiums tierischer Gemeinschaften gewinnen zu können. Die andere Richtung aber macht die Sache eindeutig: Man kann den Menschen sowohl als Naturwesen als auch als gesellschaftliches Wesen begreifen. Es gibt also sowohl eine *erklärende* Anthropologie [Lehre vom Menschen] als auch eine *verstehende* Anthropologie. Und wenn man das erst einmal eingesehen hat, dann wird man auch für den Bereich der sog. Natur stutzig: Soll man eine *gezüchtete* Rose als Naturtatsache oder als Kulturtatsache begreifen?

So oder so gilt also: Hermeneutisches und objektivierendes Denken beziehen sich nicht auf zwei verschiedene Gegenstandsbereiche, sondern es handelt sich um einen Unterschied der Perspektive/der Einstellung/des methodologischen Zugriffs.

Kant kennt zwei verschiedene Anthropologien, und seine Erläuterungen dazu können noch besser deutlich machen, worin genau der Unterschied der Perspektive liegt. Kant kennt zum einen eine Anthropologie „in physiologischer Hinsicht“, wie er es nennt, die „auf die Erforschung dessen [geht], was die *Natur* aus dem Menschen macht“ (Kant 1798, Vorrede). Zum anderen kennt er eine Anthropologie „in pragmatischer Hinsicht“, die auf das geht, „was *er*, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll“ (ebd.). Der zentrale Unterschied geht dahin, dass allein eine Untersuchung „der *Sachen* in der Welt“ noch keine Anthropologie in pragmatischer Hinsicht ausmacht, selbst wenn dort diese Sachen (einschließlich des Menschen als Sache) in Bezug auf die menschliche Welt untersucht werden. Von Anthropologie in pragmatischer Hinsicht kann erst dann die Rede sein, „wenn sie Erkenntnis des Menschen als *Weltbürgers* enthält“ (ebd.). Und Kant benennt explizit den Unterschied der Perspektive: in der „erklärenden“ Einstellung schaut der Mensch als unbeteiligter Zuschauer nur zu, in der anderen versteht er ein Spiel, in dem er mitgespielt hat. In erklärender Perspektive ist der Beobachter also so positioniert, dass er nicht selber Teil dessen ist, was er beobachtet; demgegenüber ist in verstehender Perspektive der Beobachter auch Teil des durch ihn Beobachteten, was den sog. hermeneutischen Zirkel konstituiert. Jedes *Verstehen* enthält somit implizit oder explizit eine Selbst-Beobachtung, während das *Erklären* das Beobachtete „vor sich hinstellt“ bzw. objektiviert. Das alte Wort für Erklärung ist daher *theoria*, Kontemplation: am Geschehen unbeteiligtes Zuschauen. Lesen Sie bitte genau: „unbeteiligtes“ Zuschauen kann sehr wohl sehr „engagiert“ sein; gesagt ist ausschließlich, dass ein Zuschauer nicht mitspielt, weil er bloß Zuschauer ist. Dagegen muss ein Spieler sowohl spielen als auch das Spiel ›zuschauend‹ verfolgen.

Die Physik ist nun das Musterbeispiel einer *erklärenden* Wissenschaft. Schon vom Gegenstandsbereich her ist das grundgelegt. Physikalische Gesetze gelten selbstverständlich auch für den Menschen, da sie qua physikalischem Gegenstandsbereich für *alle* Naturkörper gelten. Aber *dafür* spielt die Spezifik des Mensch-seins überhaupt gar keine Rolle: *physikalische* Gesetze gelten für Steine ganz genauso wie für den Menschen. Das ist für den Unterschied von Erklären und Verstehen zwar nicht entscheidend – denn *entscheidend* ist ja ein Unterschied der Perspektive, in der ein Gegenstandsbereich untersucht wird –, aber bereits dieser simple Sachverhalt wiederholt und bestätigt, dass die Physik es gerade nicht mit den *Objekten* der Natur, sondern mit (objektivierten) Naturgegenständen zu tun hat: Menschen ganz ohne menschliche Eigenschaften, nur als pure Naturtatsachen angesehen, gibt es nur in den Naturwissenschaften, nicht aber in der Natur selber. Entscheidend für den Unterschied zwischen *Erklären* und *Verstehen* ist nun, wie gesagt, der Unterschied der Beobachtungs-Perspektive. Hier ist die Grundidee der Physik völlig eindeutig: Natürlich ist es so, dass auch der beobachtende Physiker selbst den physikalischen Gesetzen, die er untersucht, unterworfen ist, aber physikalische Untersuchungen finden nun einmal ›im Labor‹ (wörtlich und metaphorisch) statt. Sie sind methodologisch gerade so angelegt, dass die Physiker lediglich zuschauen, nicht aber mitspielen. Die Grundidee eines Experimentes ist genau dies: Unabhängigkeit von der konkreten Spezifik der Beobachtungssituation und deshalb Wiederholbarkeit.

Der entscheidende Punkt liegt darin, dass diese Unabhängigkeit des Beobachters von Beobachtenden nicht einfach vorliegt und schlicht gegeben ist, sondern durch den methodologischen Zugriff (z.B. den experimentellen Aufbau) hergestellt wird und gewährleistet werden muss. Der Sache nach liegt auch in der Physik hinreichend häufig eine ›Zirkularität‹ vor. Edgar Wind z.B. hat darauf hingewiesen und darauf insistiert: Bei Wärmemessungen etwa unterliegt das Messinstrument selber den wärmetheoretischen Gesetzen usw. (vgl. Wind 1934, 70-73). Besonders konfliktträchtig bzw. ›delikat‹ ist das in der physikalischen Kosmologie, denn wie soll man sich einen Beobachtungs-Standpunkt ›außerhalb‹ des Kosmos denken, von dem aus der Beobachter den Kosmos „vor sich hin stellen“ könnte? Und dennoch ist das genau das, was in der Physik – genauer und allgemeiner: beim *Erklären* – geschieht: Den methodologischen Zugriff auf die „Sachen“ in *der* Weise – nämlich „theoretisch“, zuschauend – zu gestalten und abzusichern, dass eine *Unabhängigkeit* des Beobachteten vom Beobachtenden gewährleistet ist. Das ist *nicht* die Unterstellung, man könne ohne Beobachter etwas beobachten – ganz im Gegenteil. Auch für die Physik und anderes *Erklären* gilt, dass es mit und nach Kant im Sinne des menschlich-allgemeinen *Erkennens* eine Verstehens(1)leistung ist – aber als *Erklärung*, im definitiven Unterschied zum hermeneutischen Verstehen(2), in der Weise, dass die Situation des Erklärens im methodologischen Zugriff so präpariert wird, dass von aller Spezifik des Beobachters abstrahiert wird. *Das* meint dann „Unabhängigkeit“ vom Beobachter: dass aus einem alltagsweltlich oder anschaulich oder naiv gegebenen Objekt ein Erklärungs-*Gegenstand* (z.B. der Physik) geworden ist. *So*, in dieser (z.B. physikalischen) Weise gibt es diesen Gegenstand nur in und für die Erklärung (für die Physik), also nur für *irgendeinen-egal-welchen* Beobachter.

Entscheidend für *diese* Unabhängigkeit ist die *Messbarkeit* des Erklärungs-Gegenstandes. Auch Messbarkeit ist nichts, was einfach gegeben ist, sondern was im *Erklären* präpariert ist und z.B. seinerseits einer mathematisierten Fassung des Gegenstandes bedarf. Plessner spricht in diesem Zusammenhang vom Prinzip der *geschlossenen* Frage. Das Erklären bietet „idealiter mit der Garantie der Beantwortbarkeit zugleich die Garantie der Beantwortung im Sinne der Bestätigung oder Widerlegung einer These. Sie [die Problem- bzw. Fragestellung im Erklären] verschafft (!) sich die Garantie in der bewussten Einschränkung ihres Erkenntniszieles auf eindeutige Festlegung ihrer Gegenstände nach den Prinzipien der Messung.“ (Plessner 1931, 180 f.)

Der grundlegende Unterschied zwischen Erklären und hermeneutischem Verstehen(2) liegt also darin, dass im Erklären das erkennende resp. beobachtende Subjekt seinerseits objektiviert wird. Das Erklären betrachtet die Sachen resp. die Welt „unter dem Aspekt des Objekts“, wie Wahsner es formuliert und hat damit das erkennende Subjekt in seiner Spezifik als Subjekt „ausgeschaltet“ (Wahsner 1998, 46). In dem exakten Sinn des *Erklärens* gelingt das allerdings nur, weil und insofern der beobachtete Gegenstand selber als ein spezifischer präpariert wird, nämlich als ein *Naturgegenstand* bzw. als ein *Meßgegenstand*. *Dadurch* wird insbesondere eine Unabhängigkeit vom Beobachter als menschlicher Beobachter präpariert bzw. gewährleistet.

Genau das ist bei dem, was Misch „hermeneutische Gestaltungen“ nennt, nicht mehr der Fall. Diese enthalten als Gegenstände bereits ein Wissen in sich, sie „gehören schon selber, von sich aus, der Welt des Ausdrucks an“ (Misch 1994, 555). Wenn und insofern man diese Gegenstände als Gegenstände der *menschlichen* Welt nimmt und deren Spezifik wahren will, dann liegt eine andere Art von Unabhängigkeit vom Beobachter vor. Zwar müssen im *wissenschaftlichen* Verstehen(2) auch hermeneutische Gestaltungen in der Weise präpariert werden, dass ihre Untersuchung unabhängig ist von diesem oder jenem konkreten Beobachter (denn sonst wäre es kein *wissenschaftliches* Wissen, sondern eine bloße Meinung dieses oder jenes Beobachters). Auch die Fragestellung im *Verstehen* verzichtet nicht „auf die Garantie der Beantwortbarkeit, denn sie will vernünftig und entscheidbar fragen“ (Plessner 1931, 181). Gleichwohl muss in diesem Fall der Beobachtende auch *als Beobachtender* gefasst werden, denn nur als ein solcher versteht er die Spezifik der menschlichen Ausdruckswelt. Das Prinzip der *offenen* Frage bedeutet einen Verzicht auf Garantie der Beantwortung; Verstehens-Gegenstände sind nicht messbar, sondern „als prinzipiell unergründbar in Frage gestellt“ (ebd.). Diesen Unterschied mag man, etwas plakativ gesprochen, daran ablesen, dass es für eine Romaninterpretation kein objektiviertes Messgerät gibt, an dem man den Sinn des Romans ablesen kann. Dort, wo man bei Romaninterpretationen z.B. statistische Verfahren zur Häufigkeit von Wortgebräuchen einsetzt, ist das klarerweise ein Hilfsmittel, weil es ein solches ist, dass ausschließlich Wortverwendungen misst, aber nicht den „Sinn“ dieser Worte und deshalb der Spezifik *eines Romans* prinzipiell nicht gerecht werden kann.

Der von Plessner benutzte Gegenbegriff zu Messbarkeit – Unergründbarkeit – ist leider etwas missverständlich. Es geht gerade nicht darum, dass die Gegenstände als solche unergründbar *sind*, und dass man sie *deshalb* nur verstehen, nicht aber erklären könne; sondern auch und gerade hier handelt es sich um ein *methodisches* Prinzip, das sich die Garantie der Beantwortbarkeit verschafft [!], aber auf die Garantie der eindeutigen Beantwortung verzichten muss. Verstehens-Gegenstände ›sind‹ nur „in der freien Anerkennung der Verbindlichkeit des Unergründlichen“ (Plessner 1931, 181) unergründbar, nicht aber ›außerhalb‹ dieses Prinzips der *offenen Frage*. Die Unergründbarkeit den Gegenständen selber zuzumuten, wäre ein „Rückfall in eine (im Kantischen Sinne) vorkritische Denkweise“ (ebd.)

Das Vergegenständlichen im wissenschaftlichen Erklären ist somit ein anderes als das Vergegenständlichen im wissenschaftlichen Verstehen. Im wissenschaftlichen Erklären handelt es sich um ein (hier so genanntes) Objektivieren, das den Gegenstand in zweierlei Hinsicht unabhängig vom Beobachter macht: i) unabhängig von diesem oder jenem konkreten Beobachter, sondern präpariert für *irgendein* Beobachter; ii) unabhängig von dem Beobachter als Beobachter, der vielmehr als bloßer Zuschauer präpariert wird. Im wissenschaftlichen Verstehen handelt es sich um ein Vergegenständlichen, das als *wissenschaftliches* Verstehen ebenfalls die Unabhängigkeit im Sinne von i) gewährleistet, aber die Unabhängigkeit im Sinne von ii) nicht gewährleisten kann, da hier der als *irgendein* Beobachter präparierte Beobachter

nicht bloß zuschaut, sondern „mitspielt“, wenn und insofern er die Spezifik hermeneutischer Gestaltungen versteht.

Misch drückt das wie folgt aus: Die Gruppe von Erklärungs-Gegenständen „verliert den Ausdruckscharakter, sobald sie zum Gegenstand der theoretischen Forschung genommen wird, die andre behält ihn, auch wenn sie zum Gegenstand der Wissenschaft gemacht wird“. Oder anders: Verstehens-Gegenstände behalten den Ausdruckscharakter, weil dieser zu ihrem Wesen gehört, weil sie nicht bloß als Ausdruck verstanden werden, sondern selber Ausdruck sind.“ (Misch 1994, 556) Oder in Worten Diltheys: Hier besteht „nicht der Unterschied zwischen einem Gegenstand, der erblickt wird, und dem Auge, welches ihn erblickt“ (Dilthey, zit. n. Misch, Vorbericht des Herausgebers; GS V, LXXX).

Plessner reformuliert diesen Unterschied als einen Unterschied in der Fragehaltung. Das Erklären folgt dem Prinzip der *geschlossenen* Frage, das *Verstehen* dem Prinzip der *offenen* Frage (Plessner 1931, 175-185, insbes. 180 f.; vgl. dazu Lindemann 2006).

3.2 Kurze Geschichte der Hermeneutik

Der geschichtliche Anfang der Hermeneutik wird meistens in der Zeit der Reformation gesehen, was die Lehre vom Verstehen als ein zutiefst protestantisches Unterfangen charakterisiert bzw. unterstellt. Stark vereinfacht gesagt: In lutheranischer Sicht bedurfte es zum Verständnis der Bibel nicht (mehr) der Vermittlungsleistung durch die Kirche, weil und insofern der einzelne Gläubige sich selber an die Bibel halten könne und müsse. Zum Verstehen der göttlichen Offenbarung genüge allein die Heilige Schrift (das sog. sola-scriptura Prinzip). Deshalb hat Luther denn auch die Bibel ins Deutsche übersetzt.

Das bedeutet im Umkehrschluss, dass in vorheriger katholischer Tradition das ›richtige‹ Verständnis der Bibel eben nicht synonym mit der ›richtigen‹ Lektüre des Textes war, weil und insofern die *Tradition* des Verstehens dieses Textes, also sozusagen seine Wirkgeschichte, für ebenso essentiell für das Bibel-Verständnis gehalten wurde. Die Pflege einer Tradition kann aber grundsätzlich nicht von Einzelnen geleistet werden, und insofern war die Kirche als Sachwalter dieser Tradition ein notwendig-vermittelndes Moment des ›richtigen‹ Bibel-Verständnisses.

Das wiederum ist überhaupt nur dann und dadurch verständlich, dass überhaupt unterstellt wird, dass es Schwierigkeiten des Verständnisses oder gar widerstreitende Auffassungen gibt. Nun könnte man meinen, dass das doch trivial sei – und man könnte schlicht darauf verweisen, *dass* es eben traditionell und notorisch Streit um das Bibel-Verständnis gibt. Zugespitzt formuliert: Die Häretiker gehören zur Geschichte der Kirche dazu. Das ist nun zweifellos zutreffend und bereits als solches ein wichtiger Hinweis. Aber das wäre zugleich eine Verharmlosung der Sachlage, denn dann schiene es so, als ginge es lediglich um korrekte Lektüre dessen, was in der Bibel nun einmal steht. Nach christlichem Verständnis aber ist die Bibel deshalb die *Heilige* Schrift, weil in ihr das Wort Gottes offenbart ist – und das heißt: der ›eigentliche‹ Sinn des dort Geschriebenen fällt nicht mit dem wörtlich dort Geschriebe-

nen zusammen. Etwas paradox formuliert: Es wäre nicht die Offenbarung von *Gottes* Wort, wenn die dort formulierten menschlichen Worte den Sinn offen zutage legen würden: das geoffenbarte Wort Gottes ist zunächst einmal verborgen. Mit einer schon älteren Unterscheidung: Der Streit der Bibel-Interpreten ist kein bloßer Streit um den wörtlichen Sinn (den „Literalsinn“), sondern darum, welcher „allegorische Sinn“ sich hinter dem Literalsinn verbirgt (vgl. Jung 2001, 32). Diese Zweiheit wird dann später (von Origines, Anfang des 3. Jahrhunderts) zu einer Dreiheit weiter entwickelt. Ein entscheidender Clou liegt darin, dass der verborgene Sinn, also das geoffenbarte Wort Gottes, als nicht allen gleichermaßen zugänglich und verständlich gilt. Der systematische (und sachlich durchaus sehr bedenkenswerte) Verweis auf die Tradition des Bibelverständnisses generiert also eine „Art ›spirituelle[.] Dreiklassengesellschaft‹ unter den Gläubigen“ (Jung 2001, 37). Genau damit will die Reformation dann, dem Anliegen nach, brechen. Dieser Fortschritt im Sozialen ist freilich erkaufte durch das Abschneiden der Tradition: der Einzelne ist nun, programmatisch, ganz allein mit so einem dicken Buch und seinem Gott.

Das sachliche Problem meldet sich sehr bald zurück: Ganz offenkundig sind viele Textstellen vieldeutig und verstehen sich keineswegs von allein. Sie bedürfen vielmehr einer Anleitung, einer Methode des richtigen Verstehens. Und das wird dann – sei es im Kontext der Bibel-Exegese, sei es ganz außerhalb davon – lange Zeit das leitende Verständnis dessen sein, was *Hermeneutik* ist:

Hermeneutik als eine Methodenlehre, als eine Art ›Handwerk‹ des richtigen Interpretierens von Texten.

Diese Grundbestimmung ist bis heute erhalten und vielfach auch immer noch die leitende. Gegenüber dem frühen Verständnis einer Methode der Bibel-Exegese ist es freilich zu vielfachen Verschiebungen dieses Verständnisses gekommen:

- solange die Bibel das Paradigma der methodischen Hermeneutik ist, so lange ist verbürgt, dass sich hinter der Vielfalt der Interpretationen die eine wahre Lesart verbirgt. Dieser Grundansatz kommt jedoch zunehmend in die Krise, da der Mensch sich selber zunehmend als produktiv, und folglich auch als Sinnproduktiv erfährt. Das der Sinn der Welt im „Buch der Natur“ geschrieben sei, ist daher kritische Gegeninstanz gegen die Idee einer transzendent verbürgten Wahrheit (etwa bei Galilei; vgl. Jung 2001, 45) und wiederholt zugleich das Problem, dass auch dieses Buch vielfältige Lesarten zulässt;
- es erweist sich von vornherein als schwierig, dieses Paradigma geoffenbarten Sinns auf andere Textsorten zu übertragen. Offenkundig sind andere Texte nicht heilig – und in dem Maße, in dem die Hermeneutik sich als Methode des richtigen Textverstehens begreift, hat sie das Problem, ›richtige‹ von ›falschen‹ Lesarten zu unterscheiden. Deshalb wird erstens die problematische Instanz der „Absicht des Autors“ bemüht – so als ob der Autor seinen profanen Text in einem analogen Sinne geschrieben hat, in dem Gott die Bibel hat schreiben lassen. Der Verweis auf die Autorabsicht ist nichts weiter als ein Taschenspielertrick: Was die Absicht des Autors auch immer gewesen sein mag – man wüsste von ihr nur durch die

Lektüre des Textes. Also kann diese Absicht auch nicht die Lektüre orientieren. Erschwerend kommt hinzu, dass man spätestens seit Freud wissen kann, dass man nicht gänzlich Herr seiner eigenen Absichten ist – und insofern ist dem jeweiligen Autor der Sinn seines Textes genauso verborgen oder unverborgen wie jedem anderen Leser auch. Zweitens kreuzt sich die an der Bibelexegese orientierte Methodenlehre mit einer anderen und älteren Traditionslinie, die in Aristoteles' Schrift *peri hermeneias* ihren Ausgang nimmt. In dieser Traditionslinie geht es stärker um ein Verständnis des Textes aus sich heraus (also ohne theologische Vorgaben, ohne Verweis auf Autorabsichten etc.), das sich vor allem an die grammatischen, syntaktischen, semantischen, im weiten Sinne logischen Formen des Textes orientiert;

- der Anwendungsbereich einer methodischen Hermeneutik hat sich erheblich erweitert. Das Verstehen von Texten ist und bleibt zentral und oft auch leitende Grundidee; aber klar ist auch, dass es ein Verstehen von Musik, von bildender Kunst, von Gestiken, kurz: eine Hermeneutik des nicht-wortsprachlichen Ausdrucks gibt bzw. geben muss (vgl. dazu z.B. Plessner 1967).

Allerdings bleibt es im weiteren Verlauf der Geschichte der Hermeneutik nicht bei diesem Verständnis einer Methodenlehre. Vor allem durch Dilthey, Misch und Heidegger werden verschiedene Voraussetzungen einer rein methodischen Hermeneutik herausgestellt, die dann das Verständnis von *Hermeneutik* wesentlich erweitern. Wohlgemerkt: Es handelt sich um eine Grenzbestimmung und insofern Weiterentwicklung einer methodischen Hermeneutik als solcher, nicht lediglich um eine Weiterentwicklung des Methodischen der Hermeneutik. Eine Methodenlehre zum Verständnis von Skulpturen ist eine Weiterentwicklung einer solchen methodischen Hermeneutik, die sich ausschließlich auf Texte bezieht; aber sie ist keine Weiterentwicklung des Verständnisses von Hermeneutik als einer (bloßen) Methodenlehre. Eine methodische Hermeneutik wird jetzt weiter entwickelt zu einer philosophischen Hermeneutik.

Die sichtbar gewordenen Voraussetzungen sind drei:

- Das methodisch geleitete Verstehen von Texten oder anderen Sinngebilden ist und bleibt re-produktiv. Es geht um das Verstehen eines bereits vorliegenden Sinns. Einer mehr als bloß methodischen Hermeneutik, also einer philosophischen Hermeneutik geht es demgegenüber auch um das Verstehen des Prozesses der Bildung von Sinn. Plakativ gesprochen: Nicht nur: Wie bekommen wir den Sinn aus den Sinngestalten heraus; sondern auch: Wie kommt der Sinn dort hinein?
- eng damit zusammenhängend: man kann sich weder beim Interpretieren bereits vorliegenden Sinns und erst recht nicht bei der Sinnkonstitution auf ein Verstehen der Sinngestalten, der Produkte beschränken, sondern muss darüber hinaus den Prozess des Verstehens, seinen Vollzug in den Blick nehmen. Einer philosophischen Hermeneutik muss es um das Verstehen des zu Verstehenden *und* um das Verstehen des Verstehens gehen – z.B. in Abgrenzung zum Prozess des Erklärens. Ein „Verstehen des Verstehens“ bezieht die Kantische Fragestellung nach den

Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung auch explizit auf die Spezifik des Erfahrens im Verstehen;

- eine *Methodenlehre* des Verstehens setzt dort an, wo es etwas zu Verstehendes gibt. Ein zuvor Verstandenes oder vermeintlich Verstandenes hat gleichsam eine unverständliche Seite gezeigt – und *die* gilt es nun, methodisch geleitet, zu verstehen. Dabei ist vorausgesetzt, dass wir schon viel (Anderes) verstanden haben und/oder als für den Augenblick hinreichend verständlich gesetzt haben. Zweifellos braucht es dann, wenn dies als Voraussetzung erst einmal benannt ist, ganz eigener Methoden des Verstehens des je schon Selbst-Verständlichen. Aber hier hilft nicht einfach eine Ausweitung der Methodenlehre, denn hier stellt sich das Problem der wechselweisen Begründung. Wie verhält sich jenes je schon selbstverständlich Verstandene zu Jenem, das je methodisch geleitet verstanden werden soll? Müssen wir uns immer schon auf etwas verstehen (= etwas praktisch verstehen = etwas können), um etwas explizit zu verstehen? Oder ist, umgekehrt, jedes Können lediglich das Umsetzen eines explizit Verstandenen? An dieser Stelle wird eine philosophische Hermeneutik notwendigerweise zu einer Analyse der menschlichen ›Verstehens‹-Situation überhaupt: als Analyse dessen, was je konkrete Verstehensanalyse – seien es methodische, seien es philosophische – je schon voraussetzen (vgl. exemplarisch Jung 2001, Kap. 3). Hier mag man dann, im Unterschied zu einer methodischen Hermeneutik und zu einer philosophischen Hermeneutik, von einer *hermeneutischen Philosophie* sprechen.

Zusammenfassend kann man auf der Basis ihrer Geschichte von einer Dreigliedrigkeit der Hermeneutik ausgehen (vgl. auch Jung 2001, 20-22; dort in etwas anderer Fassung und mit anderen Begründungen): 1. Methodische Hermeneutik; 2. philosophische Hermeneutik, der es im Verstehen des zu Verstehenden immer auch um das Verstehen des Verstehens geht – also eine reflexive methodische Hermeneutik; 3. hermeneutische Philosophie, der es um eine Grundlegung auch noch solcherart reflexiver Methodenlehre geht, und die als *hermeneutische Philosophie* das menschliche Erkennen als solches, also jenes Gemeinsame, innerhalb dessen sich Verstehen und Erklären differenzieren, als *Verstehensprozess* begreift.

3.3 Non-standard Hermeneutik

Das Verständnis von Hermeneutik ist, im Anschluss an Heidegger, wesentlich durch Gadamer geprägt. Demgegenüber ist der Ansatz von Hermeneutik, der im Anschluss an Dilthey von der so genannten Göttinger Lebenslogik (Georg Misch, Hans Lipps, Josef König) und in freundschaftlicher Verbundenheit mit Helmuth Plessner entwickelt wurde, kaum als eine eigene Alternative in der Diskussion. Das gilt auch noch für die *Einführung* von Jung, die immerhin eine „Verengung des Gesichtsfelds“ durch die in der öffentlichen Wahrnehmung weitgehend vollzogene Gleichsetzung von Hermeneutik mit der Position Gadamers konstatiert. Die „Vielfalt hermeneutischer Positionen jenseits der Gadamerschen Synthese“ sei „aus dem Blick“ geraten (Jung 2001, 113). Das gilt vor allem für die Philosophie von Misch, die weitgehend

als bloße Dilthey-Interpretation, nicht aber als ganz eigenständige Weiterentwicklung wahrgenommen wird. Dazu haben zum einen Misch, König und Plessner selber erheblich beigetragen, da sie ihre eigene und eigenständige Position weitgehend als Dilthey-Interpretation ›verkauft‹ haben; zum anderen ist das die Folge eines theoretisch-politischen Schachzuges von Gadamer, der zwar den *qualitativen* Schritt von Misch gegenüber Dilthey würdigt und festhält, aber meint, diesen Schritt in seiner eigenen Konzeption aufgehoben zu haben (Gadamer 1991, 167 f.). Nicht zuletzt dadurch ist verloren gegangen, dass sich die Göttinger Lebensphilosophie *innerhalb* der Hermeneutik als ein *Gegenentwurf* zu Heidegger verstanden hat. In der Sache kann man in Bezug auf Misch, König und Plessner jedoch mit guten Gründen von einer „anderen Hermeneutik“ (M. Weingarten) sprechen.¹

Der Name non-standard, den D. Wandschneider in einem Gutachten dafür prägte, ist eine Anspielung auf eine innermathematische Debatte, nämlich auf den Unterschied zwischen Analysis und non-standard-Analysis. Dieser Name ist vor allem deshalb glücklich gewählt, weil es in beiden Fällen um unterschiedliche Arten und Weisen geht, das Endliche bzw. das Verhältnis von Endlichem und Unendlichem zu konzeptualisieren.

Der Kern des Unterschieds zur Standard-Hermeneutik liegt in einem grundsätzlich anderen Verständnis der Offenheit des Verstehensprozesses. Sowohl die Standard-Hermeneutik als auch die Non-standard-Hermeneutik gehen von der Unabschließbarkeit und insofern Offenheit des Verstehensprozesses aus. Die Produkte des Verstehens, also hermeneutisch gewonnenes Wissen, ist niemals endgültiges Wissen. Das ist kein Mangel dieses Wissens, sondern liegt in der Natur der Sache, denn es kann immer noch wieder eine neue Interpretation eines zu verstehenden Sachverhalts geben. Diese Unabschließbarkeit ist Ausdruck und Konsequenz des fundierenden hermeneutischen Zirkels – also der Spezifik zu verstehender Sachverhalte, nicht objektivierbar zu sein, weil die Interpreten selber Moment des zu Verstehenden sind. Die so beliebte, und oft sogar ernstgemeinte Floskel, dass sich „die Forschenden (leider) noch nicht geeinigt“ hätten, ist in Bezug auf hermeneutisches Wissen also grundsätzlich eine Unsinnsbemerkung. Es ist von vornherein eine falsche Erwartung, dass man sich auf eine, gar die einzig wahre, Interpretation eines Celan-Gedichtes oder des Begriffs von Fairness „einigen“ könnte oder müsste.

Aber diese von *beiden* Richtungen der Hermeneutik postulierte und akzeptierte Unabschließbarkeit wird ganz unterschiedlich interpretiert. Die Standard-Hermeneutik unterstellt – oft implizit, da der Unterschied gar nicht thematisiert wird –, dass die Offenheit des Verstehensprozesses darin begründet ist, dass wir das zu Verstehenden niemals vollständig bzw. vollkommen verstehen werden. Damit ist unterstellt, dass man den Prozess der Verstehens abschließen *könnte* (z.B. aus der Sicht eines göttlichen Verstandes oder perfekten Computers), aber dass wir „endliche Menschen“ dazu nun mal nicht in der Lage seien. Gadamer spricht hier von einem

¹ Zum Selbstverständnis dieser Abgrenzung „der Diltheyschen Richtung“ von Heidegger und der Phänomenologie Husserls vgl. vor allem Misch (1929/30); insgesamt zu dieser lebensphilosophischen Hermeneutik Schürmann (1999).

„offenen Horizont“ (#Gadamer 1960; vgl. Jung 2001, Kap. 4). Hier macht sich ein Erbe Augustinus' bemerkbar. Unterstellt ist nämlich, dass Denken und Sprechen ursprünglich „ein innerer Vorgang ›im Herzen‹“ sei, das sich dann, logisch sekundär, in einem äußeren Sprechen ausdrücke, wobei dieser äußere Ausdruck „wegen dieser Bindung an die Materialität einer natürlichen, historischen Sprache immer hinter dem eigentlich Gemeinten zurück[bleibe]“ (Jung 2001, 41 f.). Dieser Grundansatz, dass der Ausdruck das ›eigentlich‹ Gemeinte verzerre, findet sich, trotz vielfacher verbaler Abgrenzung, als hartnäckiger Rest auch noch bei Dilthey – und ist dann für Gadammers Horizont-Begriff geradezu definitiv.

Dass der Verstehensprozess „immer unabgeschlossen“ sei, ist in der Lesart der Standard-Hermeneutik also kein *prinzipieller* Sachverhalt, der Verstehenssituationen als Situationen des *Verstehens* charakterisiert, sondern eine Kennzeichnung spezifischer menschlicher Beschränktheit. Daher ist das Standard-Konzept hermeneutischen Verstehens das der sog. „Einfühlung“ – auch dort noch, wo das explizit abgelehnt wird; das Modell des immer „unvollkommen“ bleibenden Verstehens wird dort nicht aufgegeben. Das Verstehen als „Einfühlung“ zu konzipieren, ist eine definitive Aufforderung an den Verstehenden, der das besser oder schlechter machen kann, aber letztlich sowieso nicht gut.

Genau gegen solche Einfühlungs-Romantik und gegen jene Unterstellung des nie vollkommenen Verstehens, die Misch als „romantisch“ (im Sinne der Epochenbezeichnung) charakterisiert, richtet sich die Non-standard-Hermeneutik von Misch. Seine so lapidar klingende Auskunft, die rein vom Wortlaut her mit und seit Dilthey eine hermeneutische Binsenweisheit zu sein scheint, lautet: „Man kann gradezu formulieren: in einem Ausdruck gegeben sein und Verstehen, dies beides ist korrelativ zueinander.“ (Misch 1994, 75) Die Pointe aber liegt in einer völligen Umkehrung der hermeneutischen Tradition, und eben auch noch gegenüber Inkonsequenzen Diltheys. Diese Auskunft von Misch ist nämlich eine radikale Absage an jenen Primat eines ›inneren‹ Denkens und Sprechens im Herzen, was sich dann zum Zwecke der Kommunikation zwar ausdrücken müsse, aber nur verstellt ausdrücken könne. Demgegenüber konzipiert Misch ein Verstehen, das nicht mehr auf ein ›eigentlich Inneres‹ zielt, sondern zu verstehen gibt es nunmehr nichts als den Ausdruck. „Kurz: wir bewegen uns in einer Ausdruckswelt und nicht in einer Erlebniswelt.“ (ebd. 78) Seine Abgrenzung könnte klarer und deutlicher nicht sein:

„Man könnte an dieser Universalität der Ausdrucksmöglichkeit des Innern nur irre werden, wenn die Romantiker recht hätten, die von dem gestaltlosen, bild- und wortlosen menschlichen Innenleben als einer formlosen und strukturlosen rein intensiven gärenden und strömenden Lebendigkeit sprechen, die durch jeden Ausdruck festgemacht, verfestigt und damit verfälscht werde. Aber das ist eine romantische Theorie, die den mystischen ekstatischen religiösen Erlebnissen entnommen ist und zwar einer bestimmten Auslegung dieser Erlebnisse, von einem vorgefaßten Begriff des religiösen Lebens aus, wonach das religiöse Erlebnis etwas rein Subjektives in einem

isolierten Binnenleben des Ichs ohne ursprünglichen Bezug zur Gemeinschaft wäre. Aber so gefaßt wäre es dann auch nichts universal Geistiges mehr. Das ist ein unhaltbarer Begriff von Leben, da zum Leben als Geistigem wesentlich gehört die Beziehung von Tun und Wissen um den Sinn dieses Tuns.“ (Misch 1994, 79)

Strikt formal ausgedrückt liegt der Unterschied also in einem anderen Verständnis des Verhältnisses von endlichem und unendlichem (unabschließbaren, offenen) Verstehensprozess. Das je konkrete, historisch und kulturell bestimmte und insofern ›vorläufige‹ Produkt des Verstehens gilt der Non-standard-Hermeneutik nicht als eine Art Rohkrepiere auf dem Wege eines ›eigentlich‹ nötigen vollkommenen Produkts, sondern als eine „hermeneutische Gestaltung“ (Misch 1994, 515, pass.). Eine Gestalt bzw. Gestaltung ist prinzipiell ein *Verhältnis* von Endlichem und Unendlichem und insofern „Ausdruck“. *Deshalb* ist „Verstehen“ und „in einem Ausdruck gegeben sein“ korrelativ: Es gibt schlicht nichts mehr ›hinter‹ dem Ausdruck als dessen vermeintlich ›Eigentliches‹ zu verstehen und zugleich gilt, dass ein *Verhältnis* von Endlichem und Unendlichem prinzipiell auch anders gestaltet sein könnte. Es ist dann für den Fall zweier Ausdrücke ›desselbigen‹ zunächst nicht recht entscheidbar, ob dann *dasselbe* Verhältnis „bloß“ anders ausgedrückt ist, oder ob der andere Ausdruck eine *andere* zu verstehende Gestaltung ist. – So oder so: Verstehen ist für die Non-standard-Hermeneutik nicht eine asymptotische (also immer bessere, aber nie zu erreichende) Annäherung an ein vollkommenes Verstehensprodukt, sondern charakterisiert durch „Transzendenz im Immanenten“, wie Misch es nennt. Hegel hatte den Unterschied als den von „schlechter und wahrer Unendlichkeit“ herausgearbeitet, wobei er die reale Denkmöglichkeit – also das nicht bloß ausgedacht-sein – einer wahren Unendlichkeit u.a. am damals zeitgenössischen Stand der mathematischen Infinitesimalrechnung aufzeigt (vgl. Wolff 1986).

Das Ergebnis kann man geradezu auf eine Formel bringen: Der zu verstehende Sinn einer hermeneutischen Gestaltung ist an sich selber unabschließbar und *als unabschließbarer* ausgedrückt; und es ist nicht so, dass der je vorliegende, ausgedrückte Sinn ein bloß endlicher Abschluss eines eigentlich offenen Sinns wäre. Oder ganz konkret: Der zu verstehende Sinn eines Gedichts liegt ganz und nur in dem Gedicht selber, d.h. in Inhalt und Sprachform, also in Wortlaut, Metrik, Grammatik, Orthographie etc. Man darf nur nicht erwarten, dass dieser Sinn sich im wortwörtlichen Verständnis der nacheinander zu durchlaufenden Worte ergibt bzw. erschöpft, sondern klarerweise liegt der Sinn *eines Gedichts* darin, *wie* diese wortwörtlichen Wortlaute den Sinn ausdrücken. Terminologisch gesprochen: Der Sinn einer hermeneutischen Gestaltung kann nicht rein diskursiv fest-gestellt werden, sondern er wird evoziert, geweckt. Die zentrale Operation des Verstehens liegt somit darin, das (diskursiv feststellbare) Was des Ausgedrückten vom (evozierten) Wie (Art und Weise, Modus) des Ausgedrückten zu unterscheiden. In genau diesem Sinne „verstehen“ wir Witze oder Ironie. Wenn wir einen Witz oder eine ironische Bemerkung wortwörtlich nehmen, verpassen wir deren ›Witz‹ und haben folglich nicht „verstanden“. – Historisch gesprochen: Diese Unterscheidung von Was und Wie des Ausgedrückten

erinnert an die Unterscheidung von Literalsinn und allegorischem Sinn, aber die Suche geht *nicht* dahin, einen anderen Inhalt ›hinter‹ dem wörtlichen Inhalt zu wittern bzw. hinein zu geheimnissen,² sondern eine Formanalyse der Bedeutungskonstitution vorzunehmen.

Das zentrale Anliegen dieser anderen Hermeneutik liegt darin, die Unterscheidung von diskursivem und evoziertem („intuitivem“) Wissen resp. Sprechen (logoi) als eine Unterscheidung innerhalb einer Theorie des logos (Logik) zu erweisen. Das klingt sehr viel komplizierter als es ist. Das heißt einfach ›nur‹, dass Misch und König darauf beharren, dass das Wie des Sprechens resp. sich-Ausdrückens einen Bedeutungsunterschied macht, der auf seine Angemessenheit hin (Wahrheit in einem weiten Sinne) befragt werden kann und muss. Das wiederum ist überhaupt nicht selbstverständlich, sondern ganz im Gegenteil in der abendländischen Tradition hoch suspekt. In der Standard-Version dessen, was (wissenschaftliche) Wahrheit ausmacht, sind nämlich Wissenschaft und Rhetorik *unvereinbar*. Der Einfluss des Wie des Sprechens (Rhetorik) soll gerade ausgeschaltet werden, denn allein die ausgesagten Inhalte selber seien wahr oder falsch. Niemand bestreitet, dass es gute Dichtung gibt; aber die abendländische Standard-Interpretation wissenschaftlicher Wahrheit schließt Dichtung aus dem, was (wissenschaftlich) wahr oder falsch sein kann, gerade aus. Die gleiche Standard-Position begegnet in der Debatte um Metaphern. Niemand bestreitet, dass sich auch in wissenschaftlichen Texten geradezu unvermeidbar Metaphern finden lassen. Aber die Standard-Version wissenschaftlicher Wahrheit erklärt Metaphern zu schmückendem Beiwerk, die in den Fällen, in denen das Ausgedrückte auf (wissenschaftliche) Wahrheit befragt wird, zu *ersetzen* seien durch einen wortwörtlich zu verstehenden Ausdruck. Demgegenüber gilt das evozierende Sprechen in einer Non-standard-Hermeneutik als etwas-bedeutend, als logisch relevant, als wahrheitsfähig. Das ist also zwingend ein anderer, ein erweiterter Begriff von Bedeutung, von Logik, von Wahrheit. Die Standard-Version von Logik (von Misch und König „Logismus“ genannt) bindet Logik und Wahrheitsfähigkeit an (rein diskursiv-feststellende) Aussagesätze, letztlich an Urteile und Schlüsse. In der von Misch konzipierten „Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens“ – oder auch in anderen Versionen einer ›rhetorischen Logik‹ – wird das Wie des sich-Ausdrückens nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern das Verständnis wissenschaftlicher Rationalität kehrt sich um. Josef König hat das als den Kern der Philosophie seines Lehrers Misch herausgestellt:

„Die Ablehnung des Logismus [...] hat nicht die Bedeutung der Aufrichtung von Asylen für ›Irrationalismen‹ welcher Art immer. Sie kann sich vielmehr nur zur Existenz bringen auf dem positiven Wege eines Forschens, dem es gelingt, *in selber logischer Weise* das Wirkliche noch tiefer und besser zu verstehen, als jener Logismus es ver-

² Vgl. das aussagekräftige Gegenbeispiel von Jung (2001, 33 f.): Das sog. Hohelied des Alten Testaments ist vom Literalsinn her eine erotische Dichtung. „Nach der allegorischen Deutung des frühen Christentums soll der wahre Sinn dieses Poems hingegen in der Schilderung des Verhältnisses Christi zu seiner Kirche liegen.“

mag. Das *Recht* zu der Unterscheidung von Logismus und Logik ist insofern recht eigentlich das *hic rhodus hic salta* dieser Philosophie.“ (König 1947/49, 133)

Damit wird ein grundlegendes Moment unseres Wissens resp. Könnens ohne privatistische oder irrationalistische Konsequenzen erschlossen.

In der von Jung bereit gestellten Systematik kann diese Non-standard Hermeneutik in der logischen Mitte zwischen Heidegger und Gadamer verortet werden. Der wichtige und entscheidende Schritt, den Heidegger gehe (und der eine schon bei Dilthey angelegte Tendenz stabilisiere), liege in dessen „pragmatischer Wende“. Das „eigentlich Neue in Heideggers pragmatisch-existentialer Hermeneutik“ liege in dessen „Kategorie des Vollzugssinns“ (Jung 2001, 99). Dieser Vollzugssinn wurzele nun in der existentialen Lesart des menschlichen Daseins und des damit formulierten Verhältnisses von Wirklichkeit und Möglichkeiten: „Verstehen bedeutet nach Heidegger Seinkönnen, Existieren, Sich-Entwerfen auf die eigenen Möglichkeiten des In-der-Welt-Seins. Die modale Differenzierung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit ist für diese existentielle Radikalisierung des Verstehens entscheidend. *Was* verstanden wird, ist nämlich gar kein Gegenstand, nichts, was schon vorhanden wäre, es sind vielmehr Möglichkeiten, das eigene Selbst- und Weltverhältnis zu vollziehen.“ (ebd. 105) Die Rede von „Horizont“ meint daher bei Heidegger: „wählen – nicht nur können, sondern auch – müssen. Der Akzent fällt also auf den Vollzug des Verstehens aus der Perspektive der ersten Person Singular. Bei Gadamer ist es genau umgekehrt; er betont vor allem die Tatsache, dass der dem Verstehen vorgegebene Horizont dem Subjekt des Verstehens unverfügbar vorgegeben ist, geschichtlich gewordener Sinn, der allem Handeln und Deuten vorausliegt.“ (ebd. 114) Gadamer richtet sich damit gegen die rein aktivistische Fassung der *existentialen* Hermeneutik: Ein Vollzug des Verstehens aus der Perspektive der ersten Person Singular wähnt diesen Vollzug notwendigerweise an einem existentialen Nullpunkt der Entscheidung zwischen Möglichkeiten. Demgegenüber insistiert Gadamer darauf, dass es einen solch ›archimedischen‹ Nullpunkt rein individueller Entscheidungen nicht gibt, denn auch die (individuelle) Entscheidung zwischen Möglichkeiten ist je schon historisch formatiert. Gadamer zahlt dafür jedoch, so Jung, den Preis, dass aus dem *Vollzug* des Verstehens ein rein passives *Geschehen* wird, da Gadamer sich aller Möglichkeiten be-raube, die historisch-situative Formatiertheit jenes Ortes individueller Entscheidungen noch seinerseits als gestaltbar zu denken. Das ist eine direkte Konsequenz der von Gadamer unterstellten „schlechten Unendlichkeit“ jenes „Horizont“, also der Vorstellung des je historisch „unvollkommen“ bestimmten Vorverständnisses. Weil und insofern der Horizont des Verstehens niemals eingeholt werden könne, sei er letztlich auch durch Individuen nicht gestaltbar, „sondern“ vorgegeben.

Beiden Konzeptionen gegenüber ist die Göttinger Lebensphilosophie eine Alternative. Formelhaft gesprochen: Existenz ist *Seinkönnen* (Möglichkeit, gr.: *dynamis*), Leben ist *energeia* (Wirklichkeit, Wirksamkeit, Tätigkeit). Misch, König und Plessner halten an dem modalen Gefälle von Möglichkeit und Wirklichkeit fest, aber

verkehren den Primat gegenüber Heidegger: Weil und insofern es keinen geschichtlich unbefleckten Nullpunkt von Entscheidungen zwischen Möglichkeiten gibt, haben wir immer nur Möglichkeiten im Rahmen einer je gegebenen Wirklichkeit.³ Gleichwohl wird nunmehr aus dem Verstehen kein bloß passives Geschehen. Auch Misch wahrt wie Heidegger die „pragmatische Wendung“, aber hier ist es ein Vollzug aus der Perspektive der ersten Person *Plural*: „Sonach geht dem Ich das Wir voran.“ (Misch 1994, 259) Die Pointe dabei ist, und das charakterisiert die „pragmatische Wende“, dass es hier nicht um eine „ideelle Beziehung“ eines Wir zur Welt geht, sondern um eine „ursprüngliche Verbundenheit der Lebewesen miteinander und mit der Umwelt“; das „Wir bedeutet hier in der Schicht des leibhaftigen Lebensverhaltens überhaupt nichts von Subjekt, Subjekt gegenüber von Objekt, es bedeutet die Aktionszentren des Verhaltens im Hinblick auf ihre gemeinschaftlichen Ausdrucks-, Benehmens- und Verständigungsformen hin“ (ebd.).

3.4 Erklären vs. Verstehen : Subsumtion vs. Typenbildung

Erklären hat es immer mit einer Subsumtion eines besonderen Falls unter ein feststehendes Allgemeine zu tun, während das Verstehen es mit einer Veränderung eines bestehenden Allgemeinen anhand eines besonderen Falls zu tun hat.

In beiden Fällen geht es also das *Verhältnis* besonderer Fälle zu dem diesen Fällen allgemeinen Wissen. In traditioneller Terminologie kann man sagen, dass es in beiden Fällen darum geht, etwas auf seinen Begriff zu bringen – in dem Sinne, eine allgemeine(re), über den besonderen Fall hinausgehende Geltung von etwas auszuweisen und zu behaupten. Anders gesagt: *Erklären* und *Verstehen* sind unterschiedliche Weisen, etwas zu *begreifen*.

Die Unterscheidung von Erklären und Verstehen hat mittlerweile schon eine längere Geschichte hinter sich. Ohne diese Worte zu gebrauchen, ist die Sache selbst natürlich schon ganz alt und findet sich bereits in der griechischen Antike. Aber in spezifischer Bedeutung ist diese Unterscheidung, das überrascht jetzt nicht mehr, an die Moderne gebunden, denn die Unterscheidung selbst bleibt solange völlig harmlos, solange man von einem letztlich, im letzten Grunde, unveränderlichen Allgemeinen, also einem absolut wahren, unbedingten Wissen ausgeht. Erst wenn man diese Vorstellung aufgibt – in der Moderne – wird der Unterschied von Erklären und Verstehen wirklich brisant, und dann wird er eben auch mit einer eigenen Terminologie festgehalten und als solche thematisiert.

Zu Ende des 19. Jahrhunderts kommt diese Unterscheidung auf, z.B. bei Dilthey oder auch bei Windelband. Damals galt diese Unterscheidung zugleich als eine Charakterisierung der Naturwissenschaften einerseits und der Geisteswissenschaften andererseits: Das Erklären sei das Geschäft der Naturwissenschaften, während es die Geisteswissenschaften, paradigmatisch die Geschichtswissenschaft, mit dem Verstehen zu tun haben. Diese Zuordnung ist falsch, denn es gibt Erklärungen auch in den

³ Das ist ein Unterschied, der entscheidende Unterschiede hinsichtlich der anthropologischen Konzeption mit entscheidend unterschiedlichen ethischen Konsequenzen macht (vgl. Plessner 1931, insbes. S. 160 unter ausdrücklicher Berufung auf Misch)

Geisteswissenschaften und Verstehen auch in den Naturwissenschaften. Aber die Grundidee ist einigermaßen brauchbar, obwohl sie dann eben letztlich schief ist.

Diese Grundidee liegt darin, dass es die Naturwissenschaften mit gesetzmäßigen Zusammenhängen zu tun habe und also doch wohl versuche, die einzelnen Fälle – das *dieser* Dachziegel bei *diesem* Hurrikan von *diesem* Dach gefallen ist – als Fälle eines allgemein bestehenden gesetzmäßigen Zusammenhangs zu erklären. Man hat eben begriffen, warum dieser Dachziegel von diesem Dach gefallen ist, wenn man diesen Fall als Spezialfall eines Allgemeinen erklärt hat.

Nach diesem Schema kann man aber nicht begreifen, warum Bundeskanzler Schröder ein Jahr vor Ende der Legislaturperiode Neuwahlen ausrufen lässt. Dafür gibt es gerade kein allgemeines Gesetz, an dem gemessen die Entscheidung von Schröder nur ein Spezialfall ist. Man hat hier nur die Chance des Begreifens, wenn man diese Entscheidung aus der besonderen Situation selbst heraus versteht. Diese Entscheidung kann man nicht erklären, sondern man kann sie verstehen. (Vorsicht: Das heißt *nicht*, dass sie ›objektiv unerklärlich‹ sei, und man höchstens „Verständnis“ haben könne. Die Alltagsbedeutungen von *erklären* und *verstehen* müssen hier völlig ausgeblendet werden. Hier werden sie als Fachbegriffe gebraucht.)

Jene Grundidee besagt, dass es Wissenschaften gebe, die auf Gesetzmäßigkeiten ihres Gegenstandsbereiches, auf Allgemeines, Wiederholbares zielen – dies seien die *nomothetischen* Wissenschaften (von griech. *nomos*: Gesetz) –, und dass es Wissenschaften gebe, die auf Individuelles, Eigentümliches, unwiederholbar Einmaliges zielen – dies seien die *idiographischen* Wissenschaften (von griech. *idios*: eigentümlich).

Die Idee hat also etwas durchaus Zutreffendes und Bedenkenswertes im Blick, ist aber in dieser Formulierung falsch, da es in beiden Fällen gerade nicht um das Allgemeine *oder* das Einmalige geht, sondern um einen Unterschied im *Verhältnis* von Allgemeinem und Individuellem geht.

„Die Fragestellung ist damit von vornherein mit einer Spannung durchsetzt; denn dieses Einmalig-Individuelle soll doch letztlich mit Begriffen, also mit etwas Allgemeinen [und vor allem: als verallgemeinerbar, als »typisch«], und zugleich als ein Ganzes erfasst werden, während umgekehrt dem Erklären Einzelereignisse zugrunde liegen, die gerade *so*, in ihrer Einzelgestalt, prinzipiell unwiederholbar sind.“
(Poser 2001, 211)

Der erste Unterschied liegt also in dem unterschiedlichen *Verhältnis* von Allgemeinem und Besonderem. Sowohl beim *Erklären* als auch beim *Verstehen* geht ein Wissen um ein Allgemeines *und* ein Wissen um ein Einzelfall ein; in beiden Fällen geht es um das *Begreifen* (eines Einzelfalls als Fall eines allgemeineren Zusammenhangs). Aber der Status des Allgemeinen ist ein anderer:

Erklären sind all solche Situationen des Begreifens, in denen das Allgemeine festgestellt worden ist (fest-gestellt in doppelter Bedeutung: ›feststellen, was der Fall

ist \langle und \rangle arretieren, festsetzen \langle), und es nunmehr darum geht, einzelne Fälle als Sonderfälle dieses Allgemeinen zu begreifen; die Fragehaltung ist: ist dieses b ein Fall von A oder ist es kein Fall von A.

Verstehen sind all solche Situationen des Begreifens, in denen das Allgemeine erst gewonnen werden muss oder soll im Ausgang und bei Gelegenheit vorliegender, bestimmter Fälle. Die Fragehaltung ist: was besagt dieser Fall bzw. diese Fälle eigentlich? *Wofür* sind sie typisch?

Hinsichtlich des Entspringens(?)#Ausdrückens# von Sinn: evozierendes Sprechen vs. feststellendes, konstatierendes, axiomatisches Sprechen

In einer älteren, freilich für heutige Ohren sehr missverständlichen Terminologie kann man diesen Unterschied als Unterschied von *rational-diskursiv* und *intuitiv* fassen:

Allgemein weist immer die Unmöglichkeit, den Anfang rational-diskursiv zu begreifen oder besser, die Einsicht in das Fehlen des Anfangs überhaupt, auf zugrundeliegende Ganzheiten hin, deren wir uns intuitiv bemächtigen, wobei freilich das Wort \rangle intuitiv \langle noch nicht die Sache erklärt. Das \rangle rational Unerklärliche \langle hängt immer irgendwie mit dem Fehlen eines \rangle Anfangs \langle zusammen. Die \rangle Komposition \langle , die \rangle Zusammensetzung \langle ist das Urbild jedes \rangle rationalen \langle Prozesses, weil hier ein \rangle Anfang \langle deutlich und klar gegeben ist. Jeder \rangle echten \langle Korrelativität fehlt der Anfang.“ (König 1926, 17)

Die Betonung liegt in diesem Ansatz von Hermeneutik nicht auf \rangle unerklärlich \langle in dem Sinne, dass man jene Ganzheiten nur glauben könne, sondern die Betonung liegt auf \rangle rational-unerklärlich \langle , dem dann ein intuitiv-Verstehbares gegenübertritt. Auch intuitiv-Verstehbares ist mitteilbar und rechenschaftsfähig, und in *diesem* Sinne diskursiv (vgl. dazu besonders ein- und nachdrücklich Misch 1994).

Literatur

- Dilthey, W., 1924, Gesammelte Schriften, Bd. V: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. 1. Teil. Stuttgart/Göttingen: Teubner/ Vandenhoeck & Ruprecht ⁴1967.
- Gadamer, H.-G., 1960, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. (Gesammelte Werke 1: Hermeneutik I). Tübingen: Mohr 1986.
- Gadamer, H.-G., 1991, Die Hermeneutik und die Diltheyschule. In: PhR 38 (1991).
- Jung, M., 2001, Hermeneutik zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Kant, I., 1798, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. A: 1798; B: 1800. In: Kant Werkausgabe (hg.v. W. Weischedel), Bd. XII, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977.
- König, J., 1926, Der Begriff der Intuition. Halle/ Saale.
- König, J., 1947/49, Der logische Unterschied Theoretischer und Praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung. Unveröff. Beitrag f. geplante Festschrift Georg Misch. In: König, Nachlass, Cod.Ms. 68 (gemäß Mund, B., 1987, Nachlassverzeichnis Josef König. Professor der Philosophie, 1893-1974. Verzeichnet von B. Mund, Nieders. Staats- u. Univ. Bibliothek Göttingen, Acc. Mss. 1987.10, Göttingen 1987).
- König, J., 1967, Georg Misch als Philosoph. In: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1967. Philologisch-Historische Klasse, Göttingen 1967.

- Lindemann, G., 2006, Verstehen und Erklären bei Helmuth Plessner. In: Greshoff, R. u.a. (Hg.), Verstehen und Erklären. Eine Einführung in methodische Zugänge zum Sozialen, (i.V.).
- Misch, G., 1929/30, Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl. Darmstadt: WissBG ³1967.
- Misch, G., 1994, Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens. Hg. v. G. Kühne-Bertram/ F. Rodi. Freiburg/ München: Alber.
- Plessner, H., (GS), Gesammelte Schriften. Hg. v. G. Dux u.a. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980-1985.
- Plessner, H., 1928, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin/ New York: de Gruyter ³1975.
- Plessner, H., 1931, Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. In: Plessner GS Bd. V (1981), 135-234.
- Plessner, H., 1953, Mit anderen Augen. In: Plessner GS Bd. VIII (1983), 88-104.
- Plessner, H., 1967, Zur Hermeneutik nichtsprachlichen Ausdrucks. In: Plessner GS Bd. VII (1982), 459-477.
- Plessner, H./ Buytendijk, F.J.J., 1925, Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs. In: Plessner GS Bd. VII (1982), 67-129.
- Schürmann, V., 1999, Zur Struktur hermeneutischen Sprechens. Eine Bestimmung im Anschluß an Josef König. Freiburg/ München: Alber.
- Wahsner, R., 1998, Naturwissenschaft (Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, Bd. 2). Bielefeld: transcript ²2002.
- Wind, E., 1934, Das Experiment und die Metaphysik. Zur Auflösung der kosmologischen Antinomien. Neuausgabe, hg. v. B. Buschendorf. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.
- Wolff, M., 1986, Hegel und Cauchy. Eine Untersuchung zur Philosophie und Geschichte der Mathematik. In: Horstmann, R.-P./ Petry, J. (Hg.), Hegels Philosophie der Natur, Stuttgart.