

Vorlesung 5

Skizze der Grundlagen einer Hermeneutik

(1958)

Kommen wir auf das eigentliche Thema dieser Vorlesungen zurück. Wenn wir dieses mit der aristotelischen Art, das Problem des sittlichen Phänomens und des sittlichen »Wissens« zu behandeln, in Verbindung bringen, wird offenkundig, daß wir damit über ein ausgezeichnetes Modell zur Erläuterung der hermeneutischen Aufgabe verfügen. Die »Anwendung« kann – in der Hermeneutik ebensowenig wie bei Aristoteles – niemals bloß eine ergänzende Operation bedeuten, die nachträglich dem Verstehen angefügt wird; sondern das, worauf wir etwas »anwenden« sollen, bestimmt von vornherein und im ganzen den tatsächlichen und konkreten Inhalt des hermeneutischen Verstehens mit. »Anwenden« – dies bedeutet nicht etwas Allgemeines, im voraus Gegebenes anzupassen, um nachträglich die Fäden einer besonderen Situation zu entwirren. Im Angesicht eines Textes versucht der Interpret nicht, ein allgemeines Kriterium auf einen besonderen Fall anzuwenden. Im Gegenteil, er interessiert sich für die ursprüngliche Bedeutung des Zusammenhangs, mit dem er es zu tun hat.

Um den Sinn einer wahrhaft historischen Hermeneutik zu erläutern, sind wir vom Scheitern des Historismus ausgegangen, wie wir ihn bei Dilthey festgestellt haben, und haben dann die neuartigen ontologischen Horizonte von Husserl und Heidegger in Erinnerung gerufen. Das historische Wissen kann nicht nach dem Vorbild eines objektivistischen Wissens beschrieben werden, denn es ist selbst ein Prozeß, der alle Charakteristika eines geschichtlichen Geschehens besitzt. Verstehen muß als ein Akt der Existenz verstanden werden, die ihrerseits ein »geworfener Entwurf« ist. Der Objektivismus ist eine Illusion. Selbst als Historiker, d.h. als Repräsentant einer modernen und methodischen Wissenschaft, sind wir Glieder der ununterbrochenen Kette, dank derer sich die Vergangenheit an uns wendet. Wir haben gesehen, daß sittliches Bewußtsein zugleich sittliches Wissen und sittliches Sein ist. Diese Integration des Wissens in die Substanz der Moralität bedeutet – in der »Erziehung« und in der »Kultur« (im etymologischen Sinn) – die »Zugehörigkeit« des sittlichen Bewußtseins zu der konkreten Erkenntnis der Pflichten und Ziele, die uns als Modell dienen soll, um die ontologischen Implikationen des historischen Be-

wußtseins zu analysieren. Genau wie bei Aristoteles, freilich auf einer ganz anderen Ebene, werden wir sehen, daß das historische Bewußtsein zugleich geschichtliches Wissen und geschichtliches Sein ist.

Es wird nun darum gehen, die Struktur des Verstehens genauer zu bestimmen, wie sie die Grundlage der Hermeneutik darstellt. Wie wir gesehen haben, ist sie soetwas wie eine »Zugehörigkeit« zur Tradition. An dieser Stelle kommt uns eine alte hermeneutische Regel zur Hilfe. Sie wurde zum ersten Mal von der romantischen Hermeneutik formuliert, doch geht ihr Ursprung auf die antike Rhetorik zurück. Es handelt sich um das zirkuläre Verhältnis zwischen dem Ganzen und seinen Teilen. Der antizipierte Sinn eines Ganzen wird über seine Teile erfaßt, und doch gewinnen die Teile ihre klärende Funktion erst im Licht des Ganzen.

Das Studium eines fremdsprachigen Textes mag uns als Beispiel dienen. Allgemein gilt, daß wir zuerst, bevor wir irgend etwas von einem Satz verstehen, eine Konstruktion finden, von der alles spätere Verstehen abhängt. Dieser Vorgang wird also von einer globalen Sinnerwartung dirigiert, die uns der Zusammenhang des Vorhergehenden bietet. Doch muß der so antizipierte globale Sinn je bestätigt oder aber berichtigt werden, um sich zur Einheit eines kohärenten Ganzen zusammenschließen zu können. Denken wir uns diese Strukturmöglichkeit, dann stellen wir schnell fest, ob das Verstehen die effektive Einheit des globalen und finalen Sinns – die das Kriterium *des* Verstehens ist – in konzentrischen Kreisen erweitert und erneuert. Wo es an Kohärenz mangelt, sprechen wir vom Scheitern des Verstehens.

Dieser hermeneutische Zirkel zwischen dem Ganzen und seinen Teilen wurde schon von Schleiermacher untersucht, und zwar seine objektive und seine subjektive Seite. Auf der einen Seite gehört jeder Text zuerst dem Ganzen der Werke des Autors an, und damit dem Ganzen der Literatur, der er entstammt. Auf der anderen Seite muß man aber den Text, wenn man ihn in der Authentizität seines ursprünglichen Sinns erfassen will, als Ausdruck eines schöpferischen Augenblicks begreifen und ihn ins Ganze des Seelenlebens des Autors einfügen. Nur aus einem solchen Ganzen, das nicht nur von objektiven Faktoren, sondern von der Subjektivität des Autors bestimmt wird, kann Verstehen entstehen. In der Fortführung der Theorie Schleiermachers treffen wir auf Dilthey, der von einer »Zentrierung auf den Mittelpunkt« spricht, um das Verstehen des Ganzen zu beschreiben. Auf diese Weise wendet Dilthey das traditionelle Prinzip der Hermeneutik auf die Gesamtheit der historischen Probleme an: Ein Text muß aus sich selbst verständlich sein. Freilich bleibt offen, ob diese Vorstellung den Zirkel des Verstehens richtig beschreibt.

Denn auf der einen Seite scheint uns alles, was Schleiermacher und die Romantiker über die subjektiven Faktoren des Verstehens gesagt haben, wenig überzeugend. Wenn wir einen Text verstehen, versetzen wir uns nicht an die Stelle des anderen, noch geht es darum, die seelische Verfassung des Autors zu

verstehen; das Problem ist nicht einfach das, den Sinn, die Bedeutung, das Gemeinte dessen zu erfassen, was man uns überliefert. Sondern es geht darum, den wirklichen, inneren Wert der vorgetragenen Argumente zu erfassen und zwar so vollständig wie möglich. Wir befinden uns mit einem Schlag in der Sphäre des Sinns, der schon aus sich verständlich ist und ohne daß er einen zusätzlichen Blick in die Subjektivität des Partners beansprucht. Der Sinn der hermeneutischen Untersuchung ist, das Wunder des Verstehens aufzuklären und nicht die mysteriöse Kommunikation der Seelen. Verstehen ist Teilhabe am gemeinsamen Sinn.

Auf der anderen Seite muß auch die objektive Seite des hermeneutischen Zirkels anders beschrieben werden als Schleiermacher es getan hat. Denn gerade das, was wir mit der Tradition, auf die wir uns beziehen, *gemein* haben, bestimmt unsere Vorgriffe und leitet unser Verstehen. Folglich ist dieser »Zirkel« keineswegs rein formaler Natur: er ist es weder von einem subjektiven, noch von einem objektiven Standpunkt aus gesehen. Sein Spiel findet vielmehr im Inneren des Raumes statt, der sich zwischen dem Text und dem, der ihn versteht, auf tut. Die Absicht des Interpreten ist es, sich zu einem *Vermittler* zwischen dem Text und dem diesen einschließenden Ganzen zu machen. Es ist das Ziel der Hermeneutik stets, das Einverständnis wiederherzustellen, die Lücken aufzufüllen. Dies wird von der Geschichte der Hermeneutik ganz und gar bestätigt, wenn man sich an ihren wichtigsten Höhepunkten orientiert: der heilige Augustin spricht vom Alten Testament, das durch die christlichen Wahrheiten betrachtet werden muß; der Protestantismus übernimmt während der Reformation dieselbe Aufgabe; im Zeitalter der Aufklärung ist man überzeugt, daß es der »vernünftige« Sinn eines Textes ist, kraft dessen sich dieser Text dem Verstehen von vornherein darbietet, und daß nur die Abwesenheit dieses »vernünftigen« Sinns eine historische Interpretation erfordert. Seltsamerweise denken Schleiermacher und die Romantik, als sie sich zu den Begründern des historischen Bewußtseins machen, nicht daran, die Tradition, aus der sie kommen, als eine wirkliche Grundlage anzuerkennen.

Noch unter den unmittelbaren Vorgängern Schleiermachers gab es einen – den Philologen Friedrich Ast –, der eine klare Vorstellung der Aufgabe der Hermeneutik hatte. Ihm zufolge hatte die Hermeneutik eine Vermittlungsfunktion: die nämlich, das Einverständnis zwischen den wahren Traditionen der Antike und des Christentums herzustellen. Gegenüber der Aufklärung* schaffte diese Perspektive eine neue Situation, insofern es nicht mehr darum ging, die Autorität der Überlieferung mit der natürlichen Vernunft zu versöhnen, sondern darum, zwei verschiedene Traditionen zueinander in Beziehung zu setzen. Ast hielt dabei daran fest, ein wirkliches und konkretes Einverständnis zwischen Antike und Christentum anzustreben, und hielt so die wirkliche Aufgabe einer nicht-formalen Hermeneutik aufrecht. Diese Aufgabe hat die Epoche Schleiermachers und seiner Nachfolger preisgegeben. Der Philologe

Ast hat sich vor einer solchen Preisgabe bewahrt dank der geistigen Macht der idealistischen Philosophie und vor allem dank Schelling, von dem er sich inspirieren ließ.

Gegenwärtig entdecken wir die Bedeutung der Zirkelstruktur des Verstehens dank der existenzialen Analyse Heideggers wieder.

Heidegger schrieb folgendes: »Der Zirkel darf nicht zu einem *vitiosum* und sei es auch nur zu einem geduldeten herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern.«¹

Diese Zeilen benennen als solche nicht nur die Forderungen, die sich der Praxis des Verstehens aufdrängen. Sie beschreiben wie die Auslegung je schon vorgeht, die ein Verstehen anstrebt, in dem die »Sache selbst« das Maß ist. Dies ist das absolut erste Mal, daß jemand explizit den *positiven ontologischen Sinn* des Verstehenszirkels bekräftigt. Jede authentische Auslegung muß sich gegen die Zufälligkeit der eigenartigen Vorstellungen schützen, die den Geist nur leicht berühren, und gegen die Grenzen schützen, die aus unbewußten Denkgewohnheiten herrühren. Es ist offensichtlich, daß der Blick der Untersuchung, um authentisch zu sein, von der »Sache selbst« geleitet werden muß, und zwar derart, daß sie sozusagen »in Person« begriffen wird. Ebenso offensichtlich ist, daß etwa das Verstehen, das dem Sinn eines Textes treu bleiben will, nicht die Angelegenheit eines mehr oder minder vagen Wunsches ist, noch »guter und frommer Absichten«, sondern die Bedeutung des Problems selbst konstituiert, das Heidegger als »erste, ständige und letzte Aufgabe« des auslegenden Verstehens bezeichnet hat. Der zirkuläre Charakter des Verstehens ist das Ergebnis der Anstrengungen, die der Interpret unternimmt, um strikt das beschriebene Programm einzuhalten, trotz der Irrtümer, die ihm im Verlauf seiner Untersuchungen unterlaufen können.

Denken wir noch einmal an die Auslegung eines Textes. Sobald der Interpret einige verständliche Elemente entdeckt, entwirft er einen Sinn für den gesamten Text. Die ersten bedeutsamen Elemente kommen nur zum Vorschein unter der Voraussetzung, daß man die Lektüre mit einem mehr oder minder klaren Interesse beginnt. Eine »Sache« zu verstehen, die da vor mir auftaucht, ist nichts anderes, als einen ersten Entwurf auszuarbeiten, der sich im Nachhinein in dem Maß korrigiert, in dem die Entzifferung voranschreitet.

¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, S. 153.

Diese Beschreibung ist offensichtlich nur eine Art »Abbréviation«, da der Vorgang selbst sehr viel komplizierter ist: Zuerst einmal gibt es ohne die Revision des ersten Entwurfs nichts, um die Grundlagen einer neuen Bedeutung zu konstituieren; danach – aber auch zugleich – versuchen nicht miteinander übereinstimmende Entwürfe, die Einheit des Sinns zu formen, bis daß die »erste« Auslegung dahin kommt, die in Anschlag gebrachten Begriffe durch angemessenere zu ersetzen. Eben dies unaufhörliche Oszillieren der Auslegungsbedeutungen hat Heidegger beschrieben. Verstehen sei ein Prozeß der Formung eines neuen Entwurfs. Wer auf diese Weise vorgeht, riskiert stets, unter den Einfluß seiner eigenen Entwürfe zu geraten; er läuft Gefahr, daß der Vorgriff, der auf diese Weise entstanden ist, nicht mit der Sache selbst übereinstimmt. Die fortwährende Aufgabe des Verstehens besteht daher in der Ausarbeitung authentischer Entwürfe, die dem Gegenstand des Verstehens entsprechen. Es handelt sich, mit anderen Worten, um ein Wagestück, das darauf wartet, vom Gegenstand selbst bestätigt zu werden. Objektivität wäre hier nichts anderes als die Bestätigung eines Vorgriffs im Verlauf seiner Ausarbeitung. Denn wie sollen wir uns sonst vergewissern, daß ein Entwurf ein zufälliger ist und der Aufgabe nicht entspricht, wenn nicht dadurch, daß wir ihn der Sache gegenüberstellen, die allein seine Leere beweisen kann? Jede Auslegung eines Textes muß folglich mit einer Besinnung des Interpreten auf die Vorurteile einsetzen, die der »hermeneutischen Situation« entstammen, in der er sich befindet. Er hat diese Vorurteile zu legitimieren, d.h. er muß ihren Ursprung suchen und ihren Wert ergründen. Unter diesen Bedingungen versteht man, wieso die hermeneutische Aufgabe, wie Heidegger sie beschreibt, nicht nur die Empfehlung einer Methode ist. Im Gegenteil, was er fordert ist nichts anderes als eine Radikalisierung des Verstehens, so wie jeder, der versteht, es je schon vollzieht.

Um ein Beispiel für den Vorgang zu geben, von dem ich gerade gesprochen habe: Denken wir an die Fragen, vor die uns ein alter oder auch ein zu übersetzender Text stellt. Unbestreitbar muß das Unternehmen mit einer Anstrengung einsetzen, die je persönliche Art und Weise des Autors zu erfassen, in der er sich der Worte und der Bedeutungen in seinem Text bedient: Es ist nicht schwer zu begreifen, wie zufällig es wäre, wollten wir den Text einzig mit Hilfe unseres besonderen Vokabulars und unseres Begriffsbestecks verstehen. Offenkundig muß unser Verstehen vom Sprachgebrauch der Epoche oder des Autors selbst geführt werden. Gleichwohl muß man sich fragen, wie diese Aufgabe *in concreto* verwirklicht werden kann, vor allem in bezug auf die Semantik: Wie soll man zwischen einer ungewöhnlichen Sprache im allgemeinen und der ungewöhnlichen Sprache des Textes unterscheiden? Man kann darauf nicht anders antworten als mit dem Verweis auf die Tatsache, daß wir unsere erste Einführung notwendigerweise vom Text selbst erhalten. Daß wir nichts vom Text verstehen oder daß seine Antwort unseren Vorgriffen wider-

spricht, ist die Erfahrung des Scheiterns, die die Möglichkeit eines ungewöhnlichen Sprachgebrauchs erst aufdeckt.

Was für die impliziten Bedeutungen eines Sprachgebrauchs gilt, für die Bedeutungstendenzen, mit denen die *Worte* beladen sind, gilt noch mehr in bezug auf unsere den *Inhalt* eines Textes betreffenden Vorgriffe, die positiv das Vorverständnis bestimmen, das wir von diesem Inhalt haben. Auch ist dieser Fall noch komplexer als der, den wir gerade betrachtet haben.

Es wird gemeinhin angenommen, daß, wenn man die gängige Sprache spricht, man die Worte in ihrer gewöhnlichen Bedeutung verwendet. Indem man jedoch *dies* annimmt, nimmt man *nicht* an, daß das Denken, oder besser: das »fremde Sagen«, das gerade vernommen wurde, *selbst* – eben weil es erfaßt worden ist – organisch in mein besonderes System von Meinungen und Erwartungen eingelassen ist. Etwas »begreifen«, was mir gesagt wurde, heißt nicht zugleich es »billigen«. Es wird stets unterstellt, daß ich – *zuerst* – Kenntnis vom »fremden Sagen« nehme, ohne daß dies meine eigenen Meinungen auf den Plan ruft.

Diese Unterscheidung gilt es aufrechtzuerhalten. Man muß jedoch hinzufügen, daß es praktisch nie geschieht, daß ich Kenntnis vom »fremden Sagen« nehme und mich nicht *ipso facto* aufgefordert fühle, Stellung zu beziehen; aus Gewohnheit fühle ich mich gar zu einer wohlwollenden Stellungnahme aufgefordert. Man versteht, in welchem Sinn wir sagen können, daß die hermeneutische Absicht stets das Übergehen zu einer Frage von ganz anderer Ordnung einschließt: Was ist der »akzeptable« Sinn einer geäußerten »Meinung«, der »annehmbare« Sinn einer Bedeutung? Daß in einer konkreten Situation die beiden Momente nicht voneinander zu trennen sind, ist offensichtlich; der »spätere« Moment, der mehr ist als reines und einfaches »Begreifen«, bestimmt *von nun an* den konkreten Sinn des »Begreifens« selbst, und genau da setzt das Problem der Hermeneutik ein.

Was folgt nun aus dieser Beschreibung? Man mache mich nicht sagen, was ich nicht gesagt habe; und ich habe *nicht* gesagt, daß, wenn man jemandem zuhört oder etwas liest, man seine eigenen Meinungen vergessen soll oder daß es verboten sei, sich eine Vorstellung zu machen, die dem Inhalt des Gesprächs vorgreift. In Wirklichkeit bedeutet von nun an, sich für das »fremde Sagen«, für einen Text usw. zu öffnen, daß sie im System meiner Meinungen *situiert* sind, oder aber, daß ich mich selbst in Beziehung zu ihnen setze. Anders gesagt: tatsächlich kann das »fremde Sagen« – wie alle Welt zugesteht – »an sich« eine unbestimmte Anzahl von unterschiedlichen Bedeutungen haben (im Gegensatz zu den relativ perfekten Wortkonkordanzen der Wörterbücher). *In concreto* nehmen wir, wenn wir jemandem zuhören oder einen Text lesen, unsere aktuelle Situation wahr, um zwischen verschiedenen *möglichen* Bedeutungen zu unterscheiden: solche, die *wir* als möglich ansehen, und solche, die wir als »von vornherein absurd« verwerfen. Daher geben wir auch, trotz starker Voreingenommenheit zugunsten des »geschriebenen Wortes«, unserer natür-

lichen Tendenz nach, alles das zu opfern, was wir nicht in unser System von Vorgriffen zu integrieren vermögen, indem wir es als »unmöglich« einstufen.

Die selbstverständliche Absicht des Verstehens ist jedoch folgende: wenn wir einen Text lesen, wollen wir ihn verstehen; worauf wir uns stets einstellen ist, daß der Text uns etwas *lehrt*. Ein wirklich hermeneutisches Bewußtsein wird von vornherein für die gänzlich fremden Ursprünge und den gänzlich fremden Charakter dessen empfänglich sein, was von außen auf es zukommt. Doch wird diese Empfänglichkeit nicht durch eine »objektive Neutralität« erlangt. Es ist weder möglich, noch notwendig, noch wünschenswert, daß man sich selbst dabei einklammert. Die hermeneutische Haltung setzt nur eine Bewußtwerdung voraus, die, indem sie unsere Vormeinungen und Vorurteile charakterisiert, sie als eben solche bestimmt und damit ihnen im selben Zug ihre Maßlosigkeit nimmt. Indem wir eine solche Haltung an den Tag legen, geben wir dem Anderen die Möglichkeit in seiner Andersartigkeit zu sprechen und die ihm eigene Wahrheit gegen die Vormeinungen zu setzen, die wir ihm zunächst entgegenhielten.

Die phänomenologischen Beschreibungen Heideggers sind als solche vollkommen zutreffend, wenn sie im Zentrum der behaupteten »unmittelbaren Gegebenheiten« der Vorstruktur des Verstehens Geltung verschaffen. Aber das ist nicht alles. *Sein und Zeit** ist zugleich ein Anwendungsbeispiel für die universelle hermeneutische Aufgabe auf einen konkreten Fall, die sich aus der Vorstruktur des Verstehens herleitet. In *Sein und Zeit** ist dieser »konkrete Fall« das ontologische Problem. Freilich muß man die Frage, die man an die Ontologie richtet, *konkret* stellen, d. h. ohne von der hermeneutischen Situation zu abstrahieren, die den Sinn der Frage bedingt. Um die hermeneutische Situation der »ontologischen Frage«, d. h. die ihr impliziten »Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff« erklären zu können, ist es nach Heidegger unverzichtbar, die allgemeine »ontologische Frage« konkret zu erproben. Daher stellt er diese Frage an entscheidende Augenblicke der Geschichte der Metaphysik. Ganz offensichtlich hat Heidegger seinen Gang durch die Geschichte nur in bezug auf diese universelle Aufgabe unternommen, die sich mit all ihren Forderungen nur einem historisch-hermeneutischen Bewußtsein stellt.

Seitdem wächst das Bedürfnis, in uns ein Bewußtsein auszubilden, das die impliziten Vorgriffe mithilfe unseres Denkens leitet und kontrolliert. Auf diese Weise versichert man sich eines wirklich gültigen Verstehens, weil dieses eng mit dem unmittelbaren Gegenstand unserer Absichten verbunden ist. Dies will Heidegger sagen, wenn er fordert, daß »wir unser wissenschaftliches Thema durch die Ausarbeitung von Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff aus den Sachen selbst sichern«, deren Horizont sie konstituieren.

Man wird unsicher nicht vorwerfen, uns zu weit vorzuwagen, wenn wir im weiteren Verlauf unserer Analysen davon ausgehen, daß das historische Bewußtsein kein offenes Projekt mehr ist. Es ist unverzichtbar, daß das Bewußtsein seiner jahrhundertealten Vorurteile und seiner aktuellen Vorgriffe inne wird. Ohne diese »Bereinigung« ist das Licht, das uns das historische Bewußtsein spendet, verhängt und wirkungslos, und unsere Kenntnisse des geschichtlich »anderen« sind nuschlichte Reduktionen; das heißt: ein Denkprozeß, der Vorurteile, Vorgriffe oder Vormeinungen über die Methode und über das enthält, was eine geschichtliche Gegebenheit sein »muß«, und der damit die Erfahrung nivelliert und so unvermeidlich dazu führt, das spezifisch »andere« zu leugnen.

Wir werden nun untersuchen, wie man im Bereich der Hermeneutik dem Geltung verschaffen kann, was wir gerade für den Fall des »verwirklichten« historischen Bewußtseins festgestellt haben. Auch in dieser Frage markiert Heideggers Beschreibung des hermeneutischen Zirkels einen bedeutenden Wendepunkt. Denn die Theorien, die der Heideggers vorausgingen, hielten sich alle stets im Rahmen einer rein formalen Relation vom Ganzen und seinen Teilen. Um dieselbe Sache von einem subjektiven Standpunkt aus darzustellen, werden wir den hermeneutischen Zirkel bestimmen. Er ist eine Dialektik zwischen der »Divination« des Sinns des Ganzen und seiner nachfolgenden Erklärung durch die Teile. Anders gesagt: nach den romantischen Theorien ist die Zirkelbewegung nicht ein Ergebnis, sondern eine defiziente, gleichwohl notwendige Forschungsmethode. Nachdem sie einen Text in all seinen Richtungen und Artikulationen durchlaufen hat, hebt sich die Zirkelbewegung schließlich im Licht eines vollendeten Verständnisses auf. Bei Schleiermacher findet diese Theorie des hermeneutischen Verstehens demnach ihren Höhepunkt in der Vorstellung eines rein divinatorischen Aktes, der ganz der des Subjekts, d. h. wirklich subjektiv ist. Eine solche Vorstellung vom hermeneutischen Verstehen ist offensichtlich nicht dafür geschaffen, die Unverletzlichkeit alles Fremden und Befremdenden im Text zu garantieren. Heidegger macht dagegen in seiner Beschreibung des hermeneutischen Zirkels nachdrücklich geltend, daß das Verstehen eines Textes *nie aufhört*, von der vorgreifenden Bewegung des Verstehens bestimmt zu werden.

Gehen wir noch einen Schritt weiter. Ich habe gerade behauptet, daß jedes Verstehen als ein Komplex von Zirkelbeziehungen zwischen dem Ganzen und seinen Teilen charakterisiert werden kann. Die Charakterisierung durch die Zirkelbeziehung muß jedoch durch eine zusätzliche Bestimmung ergänzt werden: ich nenne diese den »Vorgriff der Vollkommenheit«. Die Vollkommenheit könnte zuerst als eine rein formale Antizipation verstanden werden, da sie ja eine »Vorstellung« ist. Doch ist sie in jedem Moment wirksam, in dem es darum geht, zu einem Verstehen zu gelangen. Sie bedeutet, daß nichts wirklich verstehbar ist, wenn es sich nicht in Form ihrer vollen Bedeutung darbietet. So schließt etwa die Lektüre eines Textes von nun an ein, daß wir

den Text für voll verständlich halten; wenigstens so lange sich diese Annahme nicht als ungenügend erweist, oder anders gesagt: wenigstens so lange sich der Text nicht als unverstehbar entpuppt. In genau diesem Augenblick taucht erst der Zweifel auf, und wir beginnen mit unserer Kritik. Die Regeln dieser kritischen Untersuchung brauchen wir hier nicht genauer zu bestimmen, denn ihre Zweifel könnten niemals vom vollen Verstehen des Textes abgelöst werden. Was unser Verstehen leitet ist der Vorgriff der Vollkommenheit und erweist so, daß es bereits einen nicht nur formal bestimmten Inhalt besitzt. Der konkrete Vorgang des Verstehens setzt tatsächlich nicht nur eine *immanente* Sinneinheit voraus, sondern jedes Textverständnis wird auch von *transzendenten* Erwartungen geleitet, deren Ursprung in der Beziehung zwischen dem Sinn des Textes und der *Wahrheit* zu suchen ist.

Wenn wir einen Brief erhalten, sehen wir die darin übermittelten Dinge mit den Augen des Briefeschreibers; doch indem wir die Dinge mit seinen Augen sehen sollen, glauben wir nicht seine persönlichen Ansichten, sondern das Ereignis selbst durch den Brief kennenzulernen. Bei der Lektüre eines Briefes die *Meinung* des Briefeschreibers zu suchen und nicht *das was* er denkt, widerspricht dem, was einen Brief ausmacht. Auf gleiche Weise beruhen unsere Vorgriffe beim Verstehen eines von der Geschichte überlieferten Dokumentes auf unser Verhältnis zu den »Sachen« und nicht auf der Art, wie uns diese »Sachen« überliefert werden. Genauso, wie wir den in einem Brief mitgeteilten Neuigkeiten glauben, weil wir annehmen, daß der Briefeschreiber persönlich am Ereignis teilgenommen hat oder korrekt unterrichtet worden ist, so schließen wir auch die Möglichkeit nicht aus, daß der überlieferte Text der »Sache selbst« besser entspricht, als es unsere eigenen Hypothesen tun. Nur die Enttäuschung, die wir erleiden, wenn wir, nachdem wir den Text selbst haben sprechen lassen, zu keinem befriedigenden Resultat gelangen, könnte uns dazu veranlassen, den Text auch aus psychologischer oder historischer Sicht »verstehen« zu wollen.

Der Vorgriff der Vollkommenheit setzt nicht nur voraus, daß der Text der angemessene Ausdruck eines Denkens ist, sondern auch, daß er uns die Wahrheit selbst sagt. Dies bestätigt, daß die Urbedeutung der Idee des Verstehens die ist, daß man sich »auf etwas versteht« und daß ein Verstehen, das sich darauf beschränkt, die persönliche Meinung des anderen zu erfassen, nur ein abgeleitetes ist. Damit kommen wir auf die erste Bedingung aller Hermeneutik zurück: Sie soll eine gemeinsame und verständliche Bezugnahme auf »die Sache selbst« sein. Von dieser Bedingung hängt ab, daß überhaupt ein einheitlicher Sinn angestrebt werden und damit folglich auch der Vorgriff der Vollkommenheit zur Anwendung kommen kann.

Durch die Neubewertung der Rolle, die einige absolut grundlegende, uns allen *gemeinsame* Vorgriffe in unseren Verstehensprozessen spielen, sind wir nun in der Lage, genauer die Bedeutung des Phänomens der »Zugehörigkeit«

zu bestimmen, d.h. das Moment der Tradition im historisch-hermeneutischen Verhalten. Die Hermeneutik muß von der Tatsache ausgehen, daß Verstehen bedeutet, mit der Sache selbst verbunden zu sein, die mit der Tradition zur Sprache kommt, und zugleich *mit einer Tradition*, aus der die Sache spricht. Auf der anderen Seite muß, wer ein hermeneutisches Verstehen vollzieht, sich bewußt sein, daß die Verbindung mit den »Sachen« sich nicht »von selbst versteht«, nicht auch Probleme mit sich bringt. Wir gründen die hermeneutische Aufgabe genau auf der Spannung zwischen der »Vertrautheit« und der »Fremdheit« der von der Tradition überlieferten Botschaft. Doch ist die Spannung, von der wir sprechen, keine psychologische Spannung, wie sie es für Schleiermacher war. Im Gegenteil, sie ist *Sinn* und *Struktur* der hermeneutischen Geschichtlichkeit selbst. Nicht ein psychischer Zustand, sondern die von der Tradition überlieferte »Sache selbst« ist der Gegenstand der hermeneutischen Untersuchung. In bezug auf den zugleich »vertrauten« und »fremden« Charakter der historischen Botschaft beansprucht die Hermeneutik gewissermaßen eine »Vermittlerrolle«. Der Interpret bewegt sich hin und her zwischen seiner Zugehörigkeit zu einer Tradition und seinem Abstand zu den gemeinten Gegenständen seiner Forschung.

Diese »hermeneutische Situation«, die von nun an die Hermeneutik im »Zentrum der Dinge« verortet, dient dazu, noch ein anderes Phänomen sichtbar zu machen, das man bis dato nur selten in Augenschein genommen hat. Es geht um den »*Zeitenabstand*« und seine Bedeutung für das Verstehen. Denn im Gegensatz zu dem, was man bisher gedacht hat, ist die Zeit kein Abgrund, den man überbrücken muß, um zur Vergangenheit zu gelangen; sie ist in Wahrheit der Grund, der die Zukunft trägt und in dem die Gegenwart wurzelt. Der »*Zeitenabstand*« ist kein Abstand in dem Sinn, in dem man von einem Abstand spricht, den es zu überbrücken oder zu überwinden gilt, wie es das naive Vorurteil des Historismus getan hat. Der Historismus glaubte, er könnte das Gebiet historischer Objektivität erreichen, indem er sich bemüht, sich in die Perspektive der untersuchten Epoche zu versetzen und mit den dieser Epoche »eigenen« Begriffen und Vorstellungen zu denken. In Wahrheit geht es eher darum, den »*Zeitenabstand*« als Grundlage einer positiven und produktiven Möglichkeit des Verstehens anzusehen. Er ist nicht ein zu überwindender Abstand, sondern eine lebendige Kontinuität von Elementen, die sich ansammeln, um eine Tradition zu werden, d.h. er ist das Licht, in dem alles das zur Erscheinung gelangt, was wir aus unserer Vergangenheit mit uns tragen, was uns übermittelt wird.

Man kann hier ohne Übertreibung von einer Produktivität des geschichtlichen Geschehens sprechen. Jeder weiß um die mehr oder minder starke Zufälligkeit unserer Urteile dort, wo unsere Vorstellungen nicht vom Abstand

der Zeit aufgeheilt worden sind. Um uns auf ein Beispiel zu beschränken, denken wir nun an die Unsicherheit bei der Einnahme einer Haltung gegenüber zeitgenössischer Kunst: Unzweifelhaft verdecken unkontrollierte Vorurteile den wahren Gehalt dieser Werke, sei dieser nun authentisch oder auch nicht. Die aktuelle Situation wird getilgt werden müssen, damit wir ermessen können, ob es sich um Meisterwerke handelt oder nicht, und damit wir den wahren Sinn entdecken können, der die zeitgenössische Kunst zu einem Teil einer durchgehenden Tradition werden lassen könnte. Dies geschieht natürlich nicht in einem Augenblick, sondern entwickelt sich in einem unendlichen Prozeß. Der »Zeitenabstand«, der diese Filterung leistet, hat keine bestimmbare Größe, sondern entwickelt sich in einer ständigen Universalisierungsbewegung. Die durch die verfließende Zeit immer reicher werdende Universalität ist ein weiterer produktiver Aspekt der Zeitlichkeit. Deren Werk ist es, eine neue Art von »Vorurteilen« zur Geltung zu bringen. Es handelt sich dabei um »Vorurteile«, die nicht partikularer Natur sind, sondern sie sind im Gegenteil die Leitideen des wahrhaften Verstehens.

So präzisiert sich die hermeneutische Aufgabe noch einmal. Nur dank dem Phänomen des »Zeitenabstandes« und der Klärung seines Begriffes kann man die eigentlich *kritische* Aufgabe der Hermeneutik lösen, d.h. die verblendenden Vorurteile von den klärenden unterscheiden, die falschen von den richtigen. Man muß die das Verstehen leitenden Vorurteile beseitigen und so zugleich der »Andersmeinung« der Tradition ermöglichen, sich von diesen zu befreien; dies erst schafft die Möglichkeit, daß etwas *als anderes* verstanden wird.

Etwas als Vorurteil zu brandmarken bedeutet, es in seiner vermeintlichen Geltung zu suspendieren. Tatsächlich kann ein Vorurteil im eigentlichen Sinn des Wortes nur wirksam sein, insofern wir seiner nicht genügend bewußt sind. Doch ist das Aufdecken eines Vorurteils nicht möglich, wenn es einfach wirksam bleibt; es muß auf gewisse Weise gereizt werden. Diese Reizung unserer Vorurteile ist eben das Ergebnis einer erneuten Begegnung mit der Überlieferung, die vielleicht selbst ihr Ursprung war. Unsere Verstehensanstrengungen erfordern tatsächlich das, was sich im Voraus und von selbst in seiner Andersheit zeigt. Dies führt uns zu einer schon gemachten Feststellung, nämlich daß jedes Verstehen damit beginnt, daß uns etwas *anspricht*. Und da wir nun die genaue Bedeutung dieser Feststellung kennen, beanspruchen wir *ipso facto* die Einklammerung unserer Vorurteile. Damit gelangen wir zu unserer ersten Schlußfolgerung: Die Einklammerung unserer Urteile im allgemeinen und natürlich zuerst unserer Vorurteile führt uns zur Forderung einer radikalen Reflexion über die Vorstellung der *Frage* als solcher.

Das Wesen der Frage ist das Offenlegen und Offenhalten von Möglichkeiten. In welchem Sinn werden wir gleich sehen. Wenn eine unserer Überzeugun-

gen oder eine unserer Meinungen in der Folge einer neuen hermeneutischen Information problematisch wird, weil sie sich als ein Vorurteil erweist, bedeutet dies nicht, daß sie nun ihren Platz einer Art von »unumstößlicher Wahrheit« überläßt – dies wäre die naive These des objektivistischen Historismus. Es hieße zu vergessen, daß die Überzeugung, die Platz macht, und die »Wahrheit«, die diese Überzeugung brandmarkt und zugleich den frei gewordenen Platz einnimmt, Glieder einer zusammenhängenden Kette von Geschehnissen sind. Das »frühere« Vorurteil ist nicht einfach disqualifiziert. Denn es wird tatsächlich im folgenden eine wichtige Rolle zu spielen haben, auch wenn diese Rolle eine andere ist als die, die es bisher gespielt hat, als es noch implizit war. Zugleich muß hervorgehoben werden, daß das gebrandmarkt Vorurteil seine neue Rolle nur spielen kann, wenn es bestmöglich verwertet wird. Wenn es schwierig ist, eine Überzeugung zu ersetzen, sie als Vorurteil zu brandmarken, dann deshalb, weil die Überzeugung, die ihren Platz beansprucht, ihr Beglaubigungsschreiben nicht vorlegen kann, solange die angegriffene Überzeugung sich nicht selbst als Vorurteil demaskiert und brandmarkt. Jede »neue« Position, die eine andere ersetzt, hat die »frühere« weiterhin nötig, denn solange sie nicht weiß, *in* was und *durch* was sie sich der »früheren« entgegengesetzt, kann sie sich nicht selbst explizieren.

Wie man sieht, gibt es eine dialektische Beziehung zwischen dem »Früheren« und dem »Neuen«, zwischen dem Vorurteil, das ein organischer Teil meines besonderen Systems von Überzeugungen und Ansichten, d.h. ein implizites Vorurteil ist, und dem neuen Element, das dieses brandmarkt, d.h. das fremde Element, das mein System oder eines seiner Teile herausfordert. Das gleiche gilt für das Verhältnis zwischen der »je meinigen« Ansicht, die *gerade dabei ist*, ihre implizite Überzeugungskraft zu verlieren, weil sie sich als Vorurteil entpuppt, und dem noch außerhalb meiner Weltansicht befindlichen »neuen« Element, das *gerade dabei ist*, ein »je Meiniges« zu werden, weil es sich als wahrhaft »anders« entpuppt als die vorhergehende »je meinige« Ansicht. Mit anderen Worten, es gibt dialektische Beziehungen zwischen dem nicht-authentischen »je Meinigen« und dem authentischen »je Meinigen«, d.h. dem impliziten Vorurteil, das dabei ist, sich als Vorurteil zu entpuppen; oder auch zwischen dem »je Meinigen«, das durch die Provokation der neuen hermeneutischen Information dabei ist, authentisch zu werden, und der hermeneutischen Information selbst, d.h. der Information, die dabei ist, Eingang in mein System von Ansichten und Überzeugungen zu finden, d.h. eine »je meinige« zu werden. Dies bedeutet, daß die neue Information dadurch Eingang in das alte System findet, daß sie sich dem gebrandmarkten Vorurteil entgegengesetzt und sich so *als befremdlich »anders«* erweist. Die universelle Vermittlerin dieser Dialektik ist die *Frage*. Eine Meinung als ein Vorurteil zu enthüllen und in der hermeneutischen Information das zum Vorschein zu bringen, was wirklich *verschieden* ist, aus dem impliziten »je Meinigen« ein authentisches »je

Meiniges« zu machen und aus dem nicht assimilierbaren »Anderen« ein *wahrhaft* »Anderes« und daher assimilierbares, dies schafft je aufs neue eine offen bleibende oder neue Möglichkeit, die durch die Frage offengelegt wird.

Der objektivistische Historismus ist naiv, weil er in seinen Reflexionen niemals bis ans Ende geht; indem er blind auf die Vorannahmen seiner Methode vertraut, vergißt er vollkommen die Geschichtlichkeit, die die »je seinige« ist. Ein historisches Bewußtsein, das sich vorgenommen hat, wahrhaft konkret sein zu wollen, muß *sich selbst schon* als wesenhaft geschichtliches Phänomen begreifen. Doch bleibt die Definition oder Bestimmung des Bewußtseins als historisches Bewußtsein eine bloße Worthülse solange das historische Bewußtsein nicht *verwirklicht* wird; d.h. man muß es befragen, und zwar *radikal* befragen. Es gibt die Vorstellung eines »historischen Objektes«, die sich auf das naive Gegenstück des historisch-objektivistischen Denkens beschränkt. Für den historischen Objektivismus ist die Geschichtlichkeit des Objekts eine zu überwindende Illusion: Das »wahrhafte«, jenseits aller Illusionen situierte Objekt ist kein geschichtliches. Anders gesagt: für den objektivistischen Historismus ist das »historische Objekt« ein Gemisch aus »an sich« und »für uns«, aus dem »wahrhaften historischen Objekt« und »unseren historischen Illusionen«. Die radikale Befragung verwirft die Vorstellung eines »historischen Objekts« als Konstrukt des objektivistischen Denkens; veranlaßt wird sie dazu – und ich sage bewußt *veranlaßt*, wiewohl es sich um eine stillschweigende Veranlassung handelt – durch die ursprüngliche Geschichtlichkeit des historischen Wissens und des historischen Objekts, die einander verwandt sind. Der Begriff der »historischen Illusion« war das Ergebnis einer subjektivistischen und phänomenalistischen Interpretation dieser Ursprünglichkeit; der Begriff des »wahrhaften und unhistorischen Objekts« ging aus einer objektivistischen und naturalistischen Interpretation hervor. Beide Interpretationen hängen im übrigen miteinander zusammen: sie vervollständigen sich gegenseitig.

Nicht nur der Begriff, sondern auch der Ausdruck »historisches Objekt« selbst scheint mir unbrauchbar. Was wir mit diesem Ausdruck bezeichnen wollen, ist kein »Objekt«, sondern eine »Einheit« des »je Meinigen« und des »Anderen«. Ich bringe noch einmal in Erinnerung, was ich schon mehrfach hervorgehoben habe: Jedes hermeneutische Verstehen beginnt und endet bei »der Sache selbst«. Doch muß man auf der einen Seite sich davor in Acht nehmen, die Rolle des »Zeitenabstandes« zwischen dem Anfang und dem Ende zu verkennen, und auf der anderen Seite davor, die »Sache selbst« idealisierend zu objektivieren, wie es der objektivistische Historismus tut. Die Entverräumlichung des »Zeitenabstandes« und die Ent-Idealisierung der »Sache selbst« führt uns dahin zu verstehen, wie es möglich ist, im »historischen Objekt« das *wahrhaft* »Andere« angesichts der »je meinigen« Überzeugungen und Ansichten zu erkennen, d.h. wie es möglich ist, *beide zugleich* zu erkennen. Das historische Objekt ist demnach tatsächlich kein »Objekt«, sondern eine »Ein-

heit« von beidem. Es ist der Zusammenhang, d.h. die »Zugehörigkeit«, durch die beide sich äußern: auf der einen Seite die Wirklichkeit der Geschichte, auf der anderen die Wirklichkeit des geschichtlichen Verstehens. Durch diese Einheit der ursprünglichen Geschichtlichkeit kommen das historische Wissen und das historische Objekt zur Erscheinung, und zwar in einer Weise, die ihre reziproke Zugehörigkeit respektiert. Ein aus der Geschichte kommendes Objekt ist nicht bloß eines, das man von weitem genau betrachtet, sondern das »Zentrum«, in dem das *effektive Sein* der Geschichte und das *effektive Sein* des historischen Bewußtseins erscheint.

Ich würde demnach behaupten, daß die Forderung der Hermeneutik, die eigentliche Wirklichkeit der Geschichte zu denken, aus dem stammt, was ich *Wirkungsgeschichte** nenne. Verstehen bedeutet, zwischen Gegenwart und Vergangenheit zu vermitteln, in sich die ganze Reihe der miteinander verbundenen Perspektiven zu entwickeln, in denen die Vergangenheit sich darstellt und an uns wendet. In diesem radikalen und universellen Sinn ist das Aufkommen des historischen Bewußtseins nicht gleichbedeutend mit der Preisgabe der ewigen Aufgabe der Philosophie, sondern der Weg, der uns gewiesen wurde, um die stets zu suchende Wahrheit zu erreichen. Im Bezug allen Verstehens zur Sprache sehe ich die Weise, in der sich das Bewußtsein der Wirkungsgeschichte entfaltet.²

² Die systematischen Implikationen einer wirklich historischen Hermeneutik, wie sie gerade skizziert wurde, und die Schlüsselfunktion, die dabei dem Phänomen der Sprachlichkeit zukommt, sind im dritten Teil meines Buches, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [dt. 1960; französisch 1976], ausgearbeitet worden.