

Die Universalität des hermeneutischen Problems*

Von HANS-GEORG GADAMER (Heidelberg)

Warum hat in der heutigen philosophischen Diskussion das Problem der Sprache eine ähnlich zentrale Stellung erworben wie vor etwa 150 Jahren der Begriff des Denkens oder des sich selber denkenden Denkens? Ich möchte mit dieser Frage indirekt auf *die* Frage eine Antwort geben, die wir als die zentrale Frage der Neuzeit, wie sie uns durch die Existenz der modernen Wissenschaft aufgegeben ist, bezeichnen müssen. Ich meine die Frage, wie sich unser natürliches Weltbild, die Welterfahrung, die wir als Menschen haben, sofern wir unsere Lebensgeschichte und unser Lebensschicksal durchleben, zu jener unangreifbaren und anonymen Autorität verhält, welche die Stimme der Wissenschaft darstellt. Seit dem 17. Jahrhundert ist das die eigentliche Aufgabe der Philosophie geworden, diesen neuen Einsatz des menschlichen Wissen-Könnens und Machen-Könnens mit dem Ganzen unserer menschlichen Lebenserfahrung zu vermitteln. Das spricht sich in vielem aus und umfaßt auch noch den Versuch, den die heutige Generation zu machen unternimmt, wenn sie das Thema der Sprache, diese Grundvollzugsweise unseres In-der-Welt-Seins, die alles umgreifende Form der Weltkonstitution, in den Mittelpunkt der Philosophie rückt. Wir haben dabei immer die in den sprachlosen Zeichen erstarrende Aussage der Wissenschaften im Auge und die Aufgabe der Rückbindung der durch sie verfügbar gemachten und in unsere Willkür gestellten gegenständlichen Welt, die wir die Welt der Technik nennen, an die unwillkürlichen und nicht mehr von uns zu machenden, sondern zu ehrenden Grundordnungen unseres Seins.

Ich will ein paar schlichte Dinge explizieren, an denen sich die Universalität dieses Gesichtspunktes, den ich unter Anknüpfung an eine von Heidegger in seiner Frühzeit entwickelte Sprechweise und damit in Fortführung einer aus der protestantischen Theologie ursprünglich stammenden und durch Dilthey in unser Jahrhundert überlieferten Perspektive, ‚hermeneutisch‘ genannt habe.

Was ist Hermeneutik? Ich möchte ausgehen von zwei Verfremdungserfahrungen, die uns in dem Bereiche der uns angehenden Bedeutsamkeiten unseres Daseins begegnen. Ich meine die Entfremdungserfahrung des ästhetischen Bewußtseins und die Entfremdungserfahrung des historischen Bewußtseins. Was ich damit meine, läßt sich in beiden Fällen mit wenigen Worten angeben: Das ästhetische Bewußtsein realisiert die Möglichkeit, die wir als solche weder ableugnen noch in ihrem Werte mindern können, daß man sich zur Qualität eines künstlerischen Gebildes kritisch oder affirmativ verhält; das heißt aber: so daß

* Dieser Veröffentlichung liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verfasser am 12. 10. 1965 bei der Philosophischen Arbeitsgemeinschaft der Albertus-Magnus-Akademie in Walberberg gehalten hat.

das Urteil, das wir selber haben, über die Aussagekraft und die Geltung dessen, was wir so beurteilen, letzten Endes entscheiden. Das, was wir verwerfen, hat uns nichts zu sagen oder wir verwerfen es, weil es uns nichts zu sagen hat. Das charakterisiert unser Verhältnis zur Kunst im großen Sinne des Wortes, die ja bekanntlich, wie Hegel gezeigt hat, auch noch die ganze griechisch-heidnische religiöse Welt mit umfaßt, als die Kunst-Religion, als die Weise, das Göttliche zu erfahren in der bildnerischen Antwort des Menschen. Wenn nun diese ganze Erfahrungswelt sich zum Gegenstand ästhetischer Beurteilung verfremdet, dann verliert sie offenbar ihre ursprüngliche und fraglose Autorität. Wir müssen uns eingestehen, daß uns die Welt der künstlerischen Überlieferung, die großartige Gleichzeitigkeit, die uns die Kunst mit so vielen menschlichen Welten verschafft, mehr ist als ein bloßer Gegenstand unseres freien Annehmens und Verwerfens. Ist es nicht in Wahrheit so, daß das, was uns als Kunstwerk ergriffen hat, uns gar nicht mehr die Freiheit läßt, es noch einmal von uns wegzuschieben und von uns aus anzunehmen oder zu verwerfen? Und stimmt es nicht obendrein, daß diese Gebilde der menschlichen Kunstfertigkeit, wie sie durch die Jahrtausende gehen, ganz gewiß nicht für solches ästhetische Annehmen oder Verwerfen gebildet worden sind? Kein Künstler der religiös gebundenen Kulturen der Vergangenheit hat je sein Kunstwerk in einer anderen Absicht aufgestellt als in der, daß das, was er da geschaffen hat, in dem, was es sagt und darstellt, angenommen wird und hineingehört in die Welt, in der die Menschen miteinander leben. Das Bewußtsein von Kunst, das ästhetische Bewußtsein, ist immer ein sekundäres Bewußtsein, sekundär gegenüber dem unmittelbaren Wahrheitsanspruch, der von dem Kunstwerk ausgeht. Insofern ist es eine Verfremdung von etwas, was uns in Wahrheit viel innerlicher vertraut ist, wenn wir etwas auf seine ästhetische Qualität hin beurteilen. Solche Verfremdung zum ästhetischen Urteil greift immer dort Platz, wo einer sich entzogen hat, wo einer dem unmittelbaren Anspruch dessen, was ihn ergreift, sich nicht stellt. Deswegen war einer der Ausgangspunkte meiner Überlegungen eben dieser, daß die ästhetische Souveränität, die sich im Bereiche der Erfahrung der Kunst geltend macht, gegenüber der eigentlichen Erfahrungswirklichkeit, die uns in der Gestalt der künstlerischen Aussage begegnet, eine Verfremdung darstellt.

Vor etwa 30 Jahren wurde das hier liegende Problem auf entstellte Weise bewußt, als die nationalsozialistische Kunstpolitik auf dem Wege und zu dem Zwecke ihrer eigenen politischen Ziele den Formalismus einer reinen ästhetischen Kultur durch ihre Rede von der volksverbundenen Kunst zu kritisieren versuchte, eine Redeweise, der man bei allem Mißbrauch, der diese Parole mit sich führte, doch nicht absprechen kann, daß sie auf etwas Wirkliches hinweist. Jedem echten künstlerischen Schaffen ist seine Gemeinde zugeordnet, und eine solche ist immer etwas anderes als die Bildungsgesellschaft, die von der Kunstkritik informiert und terrorisiert wird.

Die zweite Weise von Verfremdungs-Erfahrung ist das, was man das historische Bewußtsein nennt, jene langsam sich ausbildende großartige Kunst des Sich-selber-gegenüber-kritisch-Werdens in der Aufnahme der Zeugnisse vergangenen Lebens. Die bekannte Rankesche Formulierung von der Auslöschung der

Individualität hat in eine populäre Formel gekleidet, was das Ethos des historischen Denkens ist: daß das historische Bewußtsein sich die Aufgabe stellt, alle Zeugnisse einer Zeit aus dem Geiste dieser Zeit zu verstehen, sie wegzurücken von den uns einnehmenden Aktualitäten unseres gegenwärtigen Lebens und ohne moralische Besserwisserie die Vergangenheit zu erkennen, wie auch sie eine menschliche war. Nietzsches bekannte Abhandlung über Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben hat den Widerspruch zwischen einer solchen historischen Distanzierung und dem unmittelbaren Formungswillen, der immer der Gegenwart eignet, formuliert und zugleich manche der Folgen dieses, wie er es nannte, alexandrinischen, geschwächten Formwillens des Lebens, der sich als die moderne historische Wissenschaft darstellt, aufgezeigt. Ich erinnere an seine Anklage der Wertungsschwäche, die den modernen Geist befallen hat, weil er sich so sehr gewöhnt habe, in immer wieder anderes und wechselndes Licht zu treten, daß er geblendet sei und zu einer eigenen Wertung dessen, was sich ihm zeigt, zu einer Standortbestimmung gegenüber dem, was ihm gegenübertritt, nicht mehr fähig ist; die Wertblindheit des historischen Objektivismus wird hier zurückgeführt auf den Konflikt zwischen der verfremdeten geschichtlichen Welt und den Lebenskräften der Gegenwart. Nietzsche ist gewiß ein ekstatischer Zeuge, aber daß es mit dem historischen Bewußtsein und seinem Anspruch auf historische Objektivität eigene Schwierigkeiten hat, das hat die geschichtliche Erfahrung, die wir mit diesem historischen Bewußtsein in den letzten hundert Jahren gemacht haben, eindrucksvoll gelehrt. Es gehört zu den Selbstverständlichkeiten unserer wissenschaftlichen Erfahrung, daß wir die Meisterwerke historischer Forschung, in denen Rankes Forderung der Selbstausslöschung des Individuums zu einer Art Vollendung gebracht scheint, dennoch mit unfehlbarer Sicherheit den politischen Tendenzen ihrer eigenen Gegenwart zuordnen können. Wir wissen, wenn wir Mommsens römische Geschichte lesen, wer das nur geschrieben haben kann, d. h. in welcher politischen Situation der eigenen Zeit dieser Historiker die Stimmen der Vergangenheit zu einer sinnvollen Aussage zusammengeordnet hat. Wir wissen es ebenso von Treitschke oder von Sybel, um nur ein paar recht markante Beispiele aus der preußischen Historiographie zu wählen. Das will zunächst nur heißen: offenbar ist es nicht die ganze Wirklichkeit der geschichtlichen Erfahrung, die in der Selbstauffassung der historischen Methode zur Sprache kommt. Es ist unbestreitbar ein berechtigtes Ziel, die Vorurteile der eigenen Gegenwart so sehr unter Kontrolle zu nehmen, daß man die Zeugnisse der Vergangenheit nicht mißversteht. Aber es ist offenbar nicht die ganze Aufgabe des Verstehens der Vergangenheit und ihrer Überlieferung, die sich darin vollendet. Ja, es könnte sein – und diesem Gedanken nachzugehen, ist in der Tat eine der ersten Aufgaben, die sich bei der kritischen Prüfung der Selbstauffassung der historischen Wissenschaft stellen –, daß nur die *belanglosen* Dinge in der historischen Forschung diesem Ideal einer totalen Auslöschung der Individualität nahekommen erlauben, während die großen produktiven Forschungsleistungen stets etwas von dem glanzvollen Zauber einer unmittelbaren Spiegelung von Gegenwart in Vergangenheit und Vergangenheit in Gegenwart bewahren.

Auch diese zweite Erfahrung, von der ich ausgehe, die historische Wissenschaft, bringt nur einen Teil dessen zur Sprache, was unsere wahrhafte Erfahrung, d. h. was die Begegnung mit der geschichtlichen Überlieferung für uns ist, und kennt sie nur in einer entfremdeten Gestalt. Wenn ich nun das hermeneutische Bewußtsein als eine umfassendere Möglichkeit, die es zu entwickeln gilt, dem gegenüberstelle, so gilt es auch da, zunächst die wissenschaftstheoretische Verkürzung zu überwinden, mit der das, was man traditionellerweise ‚Wissenschaft der Hermeneutik‘ nennt, in die moderne Wissenschaftsidee eingegliedert worden ist. Wenn wir uns der Schleiermacherschen Hermeneutik zuwenden, in der Schleiermacher die Stimme der historischen Romantik geführt hat und zugleich das Anliegen des christlichen Theologen dabei wach im Auge behielt, sofern seine Hermeneutik als eine allgemeine Kunstlehre des Verstehens der Sonderaufgabe der Auslegung der Heiligen Schrift zugute kommen sollte, so zeigt sich seine Perspektive für diese hermeneutische Disziplin durch den modernen Wissenschaftsgedanken eigentümlich beschränkt. Schleiermacher definiert die Hermeneutik als die Kunst, Mißverständnis zu vermeiden. Sicherlich ist das keine ganz verkehrte Beschreibung der hermeneutischen Bemühung, das Fremde, das zu Mißverständnis Verführende, der durch den Zeitenabstand, die Veränderung von Sprachgewohnheiten, den Wandel von Wortbedeutungen und von Vorstellungswesen uns nahegelegt ist, durch kontrollierte methodische Besinnung auszuschalten. Nur ist auch hier die Frage: Ist das Phänomen des Verstehens angemessen definiert, wenn ich sage: Verstehen heißt, Mißverstehen vermeiden? Liegt nicht in Wahrheit allem Mißverstehen etwas wie ein „tragendes Einverständnis“ voraus? Es ist ein Stück Lebenserfahrung, das ich hier zu evokieren suche. Wir sagen etwa: Verstehen und Mißverstehen spielt zwischen Ich und Du. Schon die Formulierung „Ich und Du“ bezeugt aber eine ungeheure Verfremdung. So etwas gibt es ja gar nicht. Es gibt weder das Ich noch das Du, es gibt ein Du-Sagen eines Ich und es gibt ein Ich-Sagen gegenüber einem Du; aber das sind Situationen, denen immer schon Verständigung vorhergeht. Zu jemandem Du-Sagen – wir wissen es alle – setzt ein tiefes Einverständnis voraus. Da trägt schon etwas, was dauerhaft ist. Auch bei dem Versuch, uns über eine Sache zu verständigen, in der wir verschiedener Meinung sind, ist das immer mit im Spiele, selbst wenn wir dieses Tragenden uns nur selten bewußt werden. Nun will uns die Wissenschaft der Hermeneutik glauben machen, die Meinung, die wir zu verstehen haben, sei etwas Fremdes, das uns zum Mißverständnis zu verführen suche, und es gelte, durch ein kontrolliertes Verfahren historischer Erziehung, durch historische Kritik und kontrollierbare Methode im Bunde mit psychologischer Einfühlungskraft alle die Momente auszuschalten, durch die ein Mißverstehen sich einschleichen kann. Das ist, wie mir scheint, eine in einem Teilaspekt gültige, aber doch sehr teilhafte Beschreibung eines umfassenden Lebensphänomens, das das Wir, das wir alle sind, konstituiert. Es scheint mir die Aufgabe, über die Vorurteile, die dem ästhetischen Bewußtsein, dem historischen Bewußtsein und dem zu einer Technik des Vermeidens von Mißverständnissen restringierten hermeneutischen Bewußtsein zugrunde liegen, hinauszukommen und die in ihnen gelegenen Verfremdungen zu überwinden.

Was ist es denn, was uns in diesen drei Erfahrungen als das Ausgelassene erschien, als dasjenige, was ihre Partikularität uns so fühlbar macht? Was ist das ästhetische Bewußtsein angesichts der Fülle dessen, was uns immer schon angesprochen hat und was wir in der Kunst ‚klassisch‘ nennen? Ist nicht auf diese Weise immer schon bestimmt, was für uns sprechend wird und was wir bedeutsam finden? All das, wovon wir mit einer instinktiven – wenn auch vielleicht irrigen – Sicherheit, aber für unser Bewußtsein zunächst gültig, sagen: ‚das ist klassisch, das wird bleiben‘, hat doch schon unsere Möglichkeit, etwas ästhetisch zu beurteilen, vorgeformt. Es ist nicht so, daß es rein formale Kriterien wären, welche das Gestaltungsniveau oder den Formungsgrad beliebig auf seine artistische Virtuosität hin zu beurteilen und gutzuheißen beanspruchten. Wir stehen vielmehr mitten in einem durch die Stimmen, die uns ständig erreichen, geweckten ästhetischen Resonanzraum unserer sensitiv-geistigen Existenz – und das liegt aller ausdrücklichen ästhetischen Beurteilung voraus.

Ähnlich steht es mit dem *historischen* Bewußtsein. Auch da werden wir gewiß zugeben, daß es unzählige Aufgaben historischer Forschung gibt, die keinen Bezug zu unserer eigenen Gegenwart und ihrer geschichtlichen Bewußtseinstiefe haben. Wohl aber scheint es mir kein Zweifel, daß sich der große Vergangenheitshorizont, aus dem heraus unsere Kultur und unsere Gegenwart lebt, bei allem als wirksam erweist, was wir in die Zukunft hinein wollen, hoffen oder fürchten. Die Geschichte ist mit da und ist selbst nur da im Lichte dieser unserer Zukünftigkeit. Hier haben wir alle durch Heidegger gelernt, der gerade den Primat der Zukünftigkeit für das mögliche Erinnern und Behalten und damit für das Ganze unserer Geschichte gezeigt hat. Das wirkt sich an dem, was Heidegger über die Produktivität des hermeneutischen Zirkels gelehrt hat, aus, und ich habe dem die Formulierung gegeben, daß nicht so sehr unsere Urteile als unsere Vorurteile unser Sein ausmachen. Das ist eine provokatorische Formulierung, sofern ich damit einen positiven Begriff des Vorurteils, der durch die französische und englische Aufklärung aus dem Sprachgebrauch verdrängt worden ist, wieder in sein Recht einsetze. Es läßt sich nämlich zeigen, daß der Begriff des Vorurteils ursprünglich durchaus nicht den Sinn allein hat, den wir damit verbinden. Vorurteile sind nicht notwendig unberechtigt und irrig, so daß sie die Wahrheit verstellen. In Wahrheit liegt es in der Geschichtlichkeit unserer Existenz, daß die Vorurteile im wörtlichen Sinne des Wortes die vorgängige Gerichtetheit all unseres Erfahren-Könnens ausmachen. Sie sind Voreingenommenheiten unserer Weltoffenheit, die geradezu Bedingungen dafür sind, daß wir etwas erfahren, daß uns das, was uns begegnet, etwas sagt. Gewiß heißt das nicht, daß wir, durch eine Mauer von Vorurteilen eingefriedet, nur das durch die enge Pforte lassen, was seinen Paß vorweisen kann, auf dem steht: hier wird nichts Neues gesagt. Gerade der Gast ist uns willkommen, der unserer Neugier Neues verheißt. Aber woher erkennen wir den Gast, der zu uns eingelassen wird, als einen, der uns etwas *Neues* zu sagen hat? Bestimmt sich nicht auch unsere Erwartung und unsere Bereitschaft, das *Neue* zu hören, notwendig von dem Alten her, das uns schon eingenommen hat? Das Bild soll eine Art Legitimation dafür geben, warum der Begriff des Vorurteils, der mit dem Begriff der Auto-

rität in einem tiefen inneren Zusammenhang steht, einer hermeneutischen Rehabilitation bedarf. Wie jedes Bild ist auch dieses schief. Die hermeneutische Erfahrung ist nicht von der Art, daß etwas draußen ist und Einlaß begehrt: Wir sind vielmehr von etwas eingenommen, und gerade durch das, was uns einnimmt, aufgeschlossen für Neues, Anderes, Wahres. Es ist, wie Plato es mit dem schönen Vergleich zwischen den leiblichen Speisen und der geistigen Nahrung klarmacht: während man jene zurückweisen kann, z. B. auf Anraten des Arztes, hat man diese immer schon in sich aufgenommen.

Nun fragt es sich freilich, wie sich die hermeneutische Bedingtheit unseres Seins gegenüber der Existenz der modernen Wissenschaft legitimieren soll, die doch mit prinzipieller Unvoreingenommenheit und Vorurteilslosigkeit steht und fällt. Es wird sicherlich nicht damit getan sein – ganz abgesehen davon, daß solche Deklamationen immer etwas Lächerliches haben –, daß man der Wissenschaft Vorschriften macht und ihr empfiehlt, sich zu mäßigen. Den Gefallen wird sie uns nicht tun. Sie wird mit einer nicht in ihrem Belieben liegenden inneren Notwendigkeit ihre Wege weitergehen und immer mehr an Erkenntnisse und Machbarkeiten heranführen, bei denen uns der Atem stockt. Sie wird nicht anders können. Es ist sinnlos, etwa einem Forscher auf dem Gebiete der Erbgenetik wegen der drohenden Züchtung des Übermenschen in den Arm zu fallen. So kann das Problem nicht aussehen, daß sich unser menschliches Bewußtsein in einen Gegensatz zum wissenschaftlichen Gang der Dinge stellt und sich herausnimmt, hier eine Art von Gegen-Wissenschaft aufzubauen. Trotzdem ist der Frage nicht auszuweichen, ob sich nicht das, was wir an scheinbar so harmlosen Gegenständen wie dem ästhetischen Bewußtsein und dem historischen Bewußtsein gewahren, am Geist unserer modernen Naturwissenschaft und unseres technischen Weltverhaltens in ähnlicher Weise zeigt. Wenn wir auf der Grundlage der modernen Wissenschaft die neue technische Zweckwelt errichten, die alles um uns herum verändert, so unterstellen wir nicht, daß der Forscher, der die dafür entscheidenden Erkenntnisse gewonnen hat, auch nur mit *einem* Blick auf die technischen Verwertbarkeiten geblickt hat. Es ist echter Erkenntniswille und nichts sonst, was den echten Forscher befeuert. Und trotzdem ist die Frage zu stellen, ob sich nicht auch gegenüber dem Ganzen unserer modernen wissenschaftlich fundierten Zivilisation wiederholt, daß hier etwas ausgelassen ist – und daß Voraussetzungen, unter denen diese Erkenntnis-Möglichkeiten und Machens-Möglichkeiten stehen, in einem Halbdunkel bleiben, das zur Folge haben kann, daß die Hand, die diese Erkenntnisse anwendet, zerstörerisch wird.

Das Problem ist wirklich universell. Die hermeneutische Frage, wie ich sie charakterisierte, ist durchaus nicht beschränkt auf die Gebiete, von denen aus ich meine eigenen Untersuchungen begonnen habe. Es ging nur darum, erst einmal eine theoretische Basis zu befestigen, die auch das Grundfaktum unserer gegenwärtigen Kultur, die Wissenschaft und ihre industrielle technische Verwertung, zu tragen vermag. Ein nützliches Beispiel dafür, wie die hermeneutische Dimension das gesamte Verfahren der Wissenschaft umfaßt, ist die Statistik. Sie lehrt als Extrembeispiel, daß Wissenschaft stets unter bestimmten methodischen Abstraktionsbedingungen steht und daß die Erfolge der modernen Wissenschaft

ten darauf beruhen, daß andere Fragemöglichkeiten durch Abstraktion abgedeckt werden. An der Statistik kommt das daran handgreiflich heraus, daß sie sich durch die Vorgreiflichkeit der Fragen, die sie beantwortet, so sehr zu Propagandazwecken eignet – was Propagandaeffekt machen soll, muß ja immer das Urteil des Angesprochenen vorgängig zu beeinflussen und seine Urteilmöglichkeit einzuschränken suchen. Was da festgestellt wird, sieht so aus wie die Sprache der Tatsachen; aber auf welche Fragen diese Tatsachen eine Antwort geben und welche Tatsachen zu reden begönnen, wenn andere Fragen gestellt würden, das ist eine hermeneutische Fragestellung. Sie würde erst die Bedeutung dieser Tatsachen und damit die Folgerungen, die aus dem Bestehen dieser Tatsachen sich ergeben, legitimieren.

Ich greife damit vor und habe unwillkürlich die Wendung gebraucht, welche Antworten auf welche Fragen eigentlich in den Tatsachen stecken. Das ist in der Tat das hermeneutische Urphänomen, daß es keine mögliche Aussage gibt, die nicht als Antwort auf eine Frage verstanden werden kann und daß sie nur so verstanden werden kann. Das beeinträchtigt die großartige Methodik der modernen Wissenschaft nicht im geringsten. Wer eine Wissenschaft lernen will, muß ihre Methodik beherrschen lernen. Wir wissen aber auch, daß Methodik als solche überhaupt noch nicht für die Produktivität ihrer Anwendung garantiert. Es gibt vielmehr (das ist etwas, was eines jeden Lebenserfahrung zu bestätigen vermag) die methodische Sterilität, d. h. die Anwendung der Methodik auf etwas Nicht-Wissenswürdiges, auf etwas, was gar nicht aus einer echten Fragestellung heraus zum Gegenstand von Forschung gemacht wird.

Das methodische Selbstbewußtsein der modernen Wissenschaft freilich steht dem entgegen. So wird einem etwa der Historiker entgegenhalten, das sei ja alles sehr schön mit dieser geschichtlichen Überlieferung, in der allein die Stimmen der Vergangenheit Bedeutung gewinnen, und durch die die Vorurteile, die die Gegenwart bestimmen, inspiriert seien. Aber es sei doch ganz anders, wo es sich ernsthaft um historische Forschung handele. Wie könne man im Ernste meinen, daß z. B. die Aufklärung der Steuergewohnheiten der Städte im XV. Jahrhundert oder der Ehesitten der Eskimos irgendwie von dem Gegenwartsbewußtsein und seinen Antizipationen ihre Bedeutung erst verliehen bekäme. Das seien doch Dinge der historischen Erkenntnis, die man ganz unabhängig von jedem Gegenwartsbezug als Aufgaben ergreife.

Auf diesen Einwand ist zu antworten, daß das Extrem dieses Standpunktes dem ähneln würde, was es in gewissen großindustriellen Forschungseinrichtungen gibt, so vor allem in Amerika und in Rußland, ich meine den sogenannten Seriengroßversuch, in dem man die Materien, mit denen man zu tun hat, ohne Rücksicht auf Verluste und Kosten einfach durchmißt mit der Chance, daß schließlich einmal unter Tausenden von Messungen eine Messung einen interessanten Befund ergibt, d. h. sich als Antwort auf eine Frage erweist, von der aus man weiterkommt. Kein Zweifel, daß die moderne Forschung in gewissem Umfange so arbeitet. Man denke etwa an die großen Editionen und insbesondere an die immer perfekteren Indices. Ob freilich die moderne historische Forschung bei solchen Verfahren die Chance wirklich vergrößert, die interessante

Tatsache zu bemerken und aus ihr dann die entsprechende Bereicherung unserer Erkenntnis zu gewinnen, muß offen bleiben. Aber selbst wenn es so wäre, dürfte man fragen: ist das ein Ideal, daß von tausend Historikern ungezählte Forschungsvorhaben, d. h. also Feststellungen von Tatsachenzusammenhängen, erarbeitet werden, damit der 1001. Historiker dabei etwas bemerkt, was interessant ist? Gewiß zeichne ich damit eine Karikatur echter Forschung. Aber wie in jeder Karikatur, ist auch in dieser Wahrheit. Sie enthält eine indirekte Antwort auf die Frage: Was macht eigentlich den produktiven Forscher? Daß er die Methoden gelernt hat? Das hat gerade auch der, der nie etwas Neues herausbringt. Phantasie ist die wichtigste Ausstattung des Forschers. Phantasie meint hier natürlich nicht ein vages Vermögen, sich allerhand einzubilden, Phantasie steht vielmehr in hermeneutischer Funktion und dient dem Sinn für das Fragwürdige, dem Freilegen-Können von wirklichen Fragen, wie es im allgemeinen nur dem gelingt, der alle Methoden seiner Wissenschaft beherrscht.

Als alter Platoniker liebe ich die unvergeßlichen Szenen besonders, in denen Sokrates mit den sophistischen Alles-Künstlern in Streit gerät und sie durch seine Fragen zur Verzweiflung bringt, bis sie es schließlich nicht mehr aushalten können und ihrerseits die Rolle des Fragers beanspruchen, die so erfolgreich scheint. Und was geschieht dann? Sie wissen nichts zu fragen. Es fällt ihnen einfach nichts ein, was man in der Weise fragen kann, daß es lohnt, darauf einzugehen und beharrlich eine Antwort zu suchen.

Ich ziehe die Konsequenz. Das hermeneutische Bewußtsein, das ich anfangs nur von bestimmten Punkten aus bezeichnete, hat seine eigentliche Wirksamkeit immer darin, daß man das Fragwürdige zu sehen vermag. Wir haben uns damit nicht nur die künstlerische Überlieferung der Völker, nicht nur die historische Überlieferung, nicht nur das Ganze der modernen Wissenschaft in seinen hermeneutischen Vorbedingungen vor Augen gestellt, sondern das Ganze unseres Erfahrungslebens. Auf diese Weise gelangen wir dahin, an unsere eigene, allgemeine und menschliche Lebenserfahrung auch die Erfahrung der Wissenschaft wieder anzuschließen.

Denn jetzt haben wir die Fundamentalschicht erreicht, die man (mit Johannes Lohmann) die sprachliche Weltkonstitution nennen kann. Sie stellt sich dar als das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein, das alle unsere Erkenntnismöglichkeiten vorgängig schematisiert. Ich sehe davon ab, daß der Forscher, auch der Naturforscher, von Mode und Gesellschaft und von allen möglichen Faktoren seiner Umwelt vielleicht nicht ganz unabhängig ist – was ich meine, ist, daß es *innerhalb* seiner wissenschaftlichen Erfahrung nicht so sehr die „Gesetze des eisernen Schließens“ (Helmholtz) als vielmehr unvorhersehbare Konstellationen sind, die ihm die fruchtbare Idee eingeben, ob es nun Newtons fallender Apfel ist oder welche zufällige Beobachtung immer, an der der Funke der wissenschaftlichen Inspiration zündet.

Das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein hat seinen Vollzug im Sprachlichen. Wir können von dem denkenden Sprachforscher lernen, daß die Sprache in ihrem Leben und Geschehen nicht bloß als ein sich Veränderndes gedacht werden muß, sondern daß darin eine Teleologie wirksam ist. Das will sagen, daß die

Worte, die sich bilden, die Ausdrucksmittel, die in einer Sprache auftreten, um bestimmte Dinge zu sagen, sich nicht zufällig fixieren, soweit sie nicht überhaupt wieder abfallen, sondern daß auf diese Weise eine bestimmte Weltartikulation aufgebaut wird – ein Vorgang, der wie gesteuert wirkt und den wir ja alle immer wieder beobachten können bei dem sprechenden Kind. Ich berufe mich dafür auf eine Stelle des Aristoteles, die ich genauer explizieren möchte, weil an ihr der Akt der Sprachbildung von einer bestimmten Seite aus genial beschrieben ist. Es handelt sich um das, was Aristoteles die Epagoge nennt, d. h. die Bildung des Allgemeinen. Wie kommt es zum Allgemeinen? In der Philosophie sagt man: zum Allgemeinbegriff, aber auch Worte sind in diesem Sinne offenkundig Allgemeines. Wie kommt es dazu, daß sie ‚Worte‘ sind, d. h. eine allgemeine Bedeutung haben? Da findet sich das sinnlich ausgestattete Wesen bei seinen ersten Apperzeptionen in einem flutenden Reizmeer, und es beginnt schließlich eines Tages etwas, wie wir sagen, zu erkennen. Offenbar wollen wir damit nicht sagen, daß es vorher blind war – sondern wir meinen, wenn wir sagen: erkennen – ‚wiedererkennen‘, d. h. etwas als dasselbe herauserkennen aus dem Strom vorbeiflutender Bilder. Dieses so Herauserkannte wird offenbar festgehalten. Aber wie eigentlich? Wann erkennt ein Kind zum ersten Male seine Mutter? Dann, wenn es sie zum ersten Male gesehen hat? Nein. Ja wann eigentlich? Wie geschieht denn das? Können wir überhaupt sagen, daß das ein einmaliges Ereignis ist, in dem ein erstes Erkennen das Kind aus dem Dunkel des Unwissens herausreißt? Es scheint mir offenkundig, daß es so nicht ist. Aristoteles hat es wunderbar beschrieben. Er sagt, es ist so, wie wenn ein Heer auf der Flucht ist, panisch gejagt von Angst, und schließlich fängt einer an stehen-zubleiben und sich umzusehen, ob eigentlich der Feind so gefährlich nahe ist. Das Heer bleibt nicht dadurch stehen, daß einer stehenbleibt. Es bleibt dann ein Zweiter stehen. Das Heer bleibt nicht dadurch stehen, daß zwei stehenbleiben. Wann bleibt dann eigentlich das Heer stehen? Plötzlich steht es wieder. Plötzlich gehorcht es wieder dem Kommando. Bei dem, was Aristoteles hier beschreibt, ist noch ein sehr feiner sprachlicher Scherz dabei. Kommando heißt nämlich auf griechisch Arche, d. h. Principium. Wann ist das Prinzip als Prinzip da? Durch welches Vermögen? – Das ist in der Tat die Frage nach dem Zustandekommen des Allgemeinen. Genau die gleiche Teleologie ist es, wenn ich Joh. Lohmanns Darlegungen nicht mißverstehe, die sich ständig im Leben der Sprache auswirkt. Wenn Lohmann von den sprachlichen Tendenzen spricht, in denen sich als dem eigentlichen Agens der Geschichte bestimmte Formen ausbreiten, so weiß er natürlich, daß sich das in diesen Formen des – wie das schöne deutsche Wort sagt – Zustandekommens, des Zum-Stehen-Kommens vollzieht. Was sich dabei zeigt, ist, wie ich meine, die eigentliche Vollzugsweise unserer menschlichen Welterfahrung überhaupt. Das Sprechen-Lernen ist gewiß eine Phase besonderer Produktivität, und das Genie unserer Dreijährigkeit haben wir alle inzwischen in ein karges und spärliches Talent umgewandelt. Aber im Gebrauch der am Ende zustande gekommenen sprachlichen Weltauslegung bleibt noch etwas von der Produktivität unserer Anfänge lebendig. Wir kennen das alle z. B. bei dem Versuch des Übersetzens, im Leben oder in der Literatur oder

wo immer, dieses seltsame, unruhige und quälende Gefühl, solange man nicht das richtige Wort hat. Wenn man es hat, den rechten Ausdruck gefunden hat (es braucht nicht immer ein Wort zu sein), wenn es einem gewiß ist, daß man es hat, dann „steht“ es, dann ist etwas „zustande gekommen“, dann haben wir wieder einen Halt inmitten der Flut des fremden Sprachgeschehens, dessen unendliche Variation die Orientierung so sehr erschwert. Was ich so beschreibe, ist aber die Weise der menschlichen Welterfahrung überhaupt. Ich nenne sie hermeneutisch. Denn der so beschriebene Vorgang wiederholt sich ständig ins Vertraute hinein. Es ist stets eine sich schon auslegende, schon in ihren Bezügen zusammengeordnete Welt, in die Erfahrung eintritt als etwas Neues, das umstößt, was unsere Erwartungen geleitet hatte und das sich im Umstoßen selber neu einordnet. Nicht das Mißverständnis und nicht die Fremdheit ist das Erste, so daß die Vermeidung des Mißverständes die eindeutige Aufgabe wäre, sondern umgekehrt ermöglicht erst das Getragensein durch das Vertraute und das Einverständnis das Hinausgehen in das Fremde, das Aufnehmen aus dem Fremden und damit die Erweiterung und Bereicherung unserer eigenen Welterfahrung. So ist der Anspruch auf Universalität zu verstehen, der der hermeneutischen Dimension zukommt. Verstehen ist sprachgebunden. Darin liegt keineswegs eine Art Sprachrelativismus. Es ist zwar wahr: man lebt in einer Sprache. Sprache ist nicht ein System von Signalen, die man, wenn man in das Büro oder in die Sendestation tritt, mit Hilfe einer Tastatur losläßt. Das ist kein Sprechen, denn es hat nicht die Unendlichkeit des sprachbildnerischen und welterfahrenden Tuns. Aber obwohl man ganz in einer Sprache lebt, ist das kein Relativismus, weil es durchaus kein Gebanntsein in eine Sprache gibt – auch nicht in die eigene Muttersprache. Das erfahren wir alle, wenn wir fremde Sprachen lernen, und besonders auf Reisen, sofern wir die fremde Sprache einigermaßen beherrschen, und eben das heißt, daß wir nicht immerfort mit dem Blick auf unsere Welt und ihr Vokabular innerlich sozusagen nachschlagen, wenn wir uns in dem fremden Lande sprechend bewegen. Je besser wir die Sprache können, desto weniger ist solch ein Seitenblick auf die Muttersprache fühlbar, und nur weil wir fremde Sprachen nie genug können, fühlen wir etwas davon immer. Aber es ist gleichwohl bereits ein Sprechen, wenn auch vielleicht ein stammelndes, das wie alles echte Stammeln das Gestautsein eines Sagen-Wollens und daher ins Unendliche der Aussprachemöglichkeit geöffnet ist. In dem Sinne ist jede Sprache, in der wir leben, unendlich, und es ist ganz verkehrt, zu schließen, weil es die verschiedenartigen Sprachen gibt, gibt es eine in sich zerklüftete Vernunft. Das Gegenteil ist wahr. Gerade auf dem Wege über die Endlichkeit, die Partikularität unseres Seins, die auch an der Verschiedenheit der Sprachen sichtbar wird, öffnet sich das unendliche Gespräch in Richtung auf die Wahrheit, das wir sind.

Wenn das richtig ist, dann wird sich vor allem auf der Ebene der Sprache das eingangs geschilderte Verhältnis unserer modernen, durch die Wissenschaft begründeten Industrie- und Arbeitswelt spiegeln. Wir leben in einer Epoche steigender Nivellierung aller Lebensformen – das ist ein Gebot der rationalen Notwendigkeit der Lebenserhaltung auf unserem Planeten. Das Nahrungs-

problem der Menschheit z. B. ist überhaupt nur zu bewältigen durch die Opferung jener großartig schönen Verschwendung, mit der ehemals die Erde bebaut wurde. Es ist unvermeidlich, daß sich die maschinelle Industriewelt auch innerhalb des Lebens des Einzelnen als eine Art technischer Perfektionssphäre ausbreitet, und wenn wir moderne Liebespaare miteinander reden hören, dann fragen wir uns schon manchmal, ob das Worte sind, mit denen sie sich verständigen, oder Reklamemarken und Fachausdrücke aus der Zeichensprache der modernen Industriewelt. Es kann nicht ausbleiben, daß sich die nivellierten Lebensformen des Industriezeitalters auch auf die Sprache auswirken, wie in der Tat die Verarmung des Vokabulars der Sprache ungeheure Fortschritte macht und damit die Annäherung der Sprache an ein technisches Zeichensystem. Leute, die „trotz“ mit dem Dativ verbinden, wie ich das noch tue, werden bald eine Art Museumswert haben. Nivellierungstendenzen dieser Art sind unaufhaltsam. Und trotzdem dauert immer noch und gleichzeitig der Aufbau der eigenen Welt in der Sprache überall fort, wo wir einander etwas sagen wollen. Es ist die eigentliche Zuordnung der Menschen zueinander, die sich damit ergibt, daß jeder zunächst eine Art Sprachkreis ist und daß sich diese Sprachkreise berühren und mehr und mehr verschmelzen. Was so zustande kommt, ist immer wieder die Sprache, in Vokabular und Grammatik wie eh und je, und nie ohne die innere Unendlichkeit des Gespräches, das zwischen jedem solchen Sprechenden und seinem Partner im Gange ist. Das ist die fundamentale Dimension des Hermeneutischen. Echtes Sprechen, das etwas zu sagen hat und deswegen nicht vorgesehene Signale gibt, sondern Worte sucht, durch die man den anderen erreicht, ist allgemeine menschliche Aufgabe – es ist aber eine besondere Aufgabe für den Theologen, dem das Weitersagen einer Botschaft aufgetragen ist, die geschrieben steht.