

Barbara Zehnpfennig*

Die analytisch-hermeneutische Methode

<https://doi.org/10.1515/dzph-2021-0015>

Abstract: All understanding is dependent on interpretation. The hermeneutic tradition reflects the possibilities and problems associated with this. The analytical-hermeneutic method presented here draws partly on this tradition. It attempts to rationalise and objectify the process of interpretation. The analytical aspect of the method has the purpose of logically and rationally aligning and verifying the understanding of meaning (“Sinn-Verstehen”) of the hermeneutical part. After interpretation, when the question of truth is to be posed to the text, it is relevant once more. An indispensable basis for the successful application of the method, however, is the interpreter’s willingness to engage with the text without reservation and not to make himself or herself the criterion of interpretation. Seen in this light, understanding is a form of self-transcendence – a transgression of the ego, which transforms itself in the understanding of the other and the examination of its own thinking.

Keywords: hermeneutics, analysis, method of understanding, self-transcendence

Die analytische Philosophie wurde oft als Gegenprogramm zur hermeneutischen betrachtet, wollte sie doch mit allen metaphysischen Grenzüberschreitungen Schluss machen, die sie der hermeneutischen Philosophie zu begehen vorwarf. Stand die analytische Philosophie ihrem Selbstverständnis nach für Rationalität, Nüchternheit und begriffliche Präzision, so fand sie in allem, was den Verdacht des Metaphysischen erregte, Irrationalität, Verstiegenheit und Begriffsverwirrung. Aufgrund dieser tiefgehenden Gegnerschaft¹ mag es verwundern, wenn

¹ Die Gegnerschaft hat sich allerdings im Lauf der Zeit relativiert; sogar die Metaphysik stellt nicht mehr für alle analytischen Philosophen eine Verirrung des Geistes dar. So konstatiert Ansgar Beckermann in Bezug auf die Entwicklung innerhalb der analytischen Philosophie: „Mehr oder weniger unmerklich [...] kehrten die traditionellen Themen der Philosophie zurück, bis, so muss man es wohl sagen, die überkommene Philosophie eine vollständige Wiederauferstehung feiern konnte“ (Beckermann 2008, 601). Und Jürgen Habermas vertritt die Auffassung, dass die „hermeneutische und analytische Philosophie weniger konkurrierende als einander ergänzende

*Kontakt: Barbara Zehnpfennig, Universität Passau,
Professur für Politische Theorie und Ideengeschichte, 94030 Passau;
barbara.zehnpfennig@uni-passau.de

hier das Analytische und Hermeneutische in gewisser Weise zusammengespannt werden sollen. Allerdings werden beide Elemente in einem spezifischen Sinn verstanden.

Zunächst einmal dient das analytische Element dem hermeneutischen. Die im Folgenden vorgestellte Methode soll den Verstehensprozess durch logisch-rationale Analyse vertiefen und dazu beitragen, das Denken des Anderen systematisch aufzuschließen. Zudem geht es dabei nicht um Sprachanalyse, Prädikatenlogik, Empirismus etc. – also um das, was die analytische Philosophie zumindest in ihren Anfängen auszeichnete. Berührungspunkte mit der analytischen Philosophie bestehen insoweit, als sie sich um das bemüht, was im Grunde alles Philosophieren auszeichnen sollte, nämlich „begriffliche[] Klarheit und argumentative[] Rationalität“ sowie die Frage nach der überzeitlichen Geltung von Sachverhalten.² Das Verstehen steht bei der analytisch-hermeneutischen Methode im Mittelpunkt, und um es so weit wie möglich von bloß subjektiven und damit kontingenten Elementen zu befreien, soll die rationale Analyse den hermeneutischen Prozess grundieren und kontrollieren.

Das Ziel, mit Hilfe eines methodischen Vorgehens das Denken des Anderen tiefer zu erfassen und treffender zu deuten, erscheint nun alles andere als neu. Doch was immer bereits zur Erreichung dieses Ziels unternommen worden ist – auch nach zweieinhalbtausendjähriger Philosophiegeschichte mit all ihrem Reichtum an Reflexionen über den Zugang des Menschen zu Welt und Mitwelt bleibt das eines der menschlichen Grundprobleme: den anderen Menschen wirklich zu verstehen.

Zu viele Hemmnisse scheinen dem Verstehen im Wege zu stehen, und sie wurden in der Geschichte der Philosophie immer wieder und aus allen möglichen Perspektiven beleuchtet: Auch wenn wir dieselbe Sprache sprechen, verbindet jeder mit den Begriffen doch etwas ganz Eigenes, subjektiv und individuell Geprägtes; die Sprache wandelt sich fortwährend und mit ihr der Bedeutungsgehalt, den sie transportiert; das Gesagte muss nicht das Gemeinte sein, aber das Gemeinte lässt sich wiederum nur sprachlich erfassen; der Kontext des Sprechers beeinflusst den Inhalt seiner Rede, und dieser Kontext unterscheidet sich von dem des Adressaten; das Feststellen von Bedeutung ist möglicherweise nicht Rekonstruktion, sondern Konstruktion. Insofern besteht die Gefahr, dass jeder letztlich in seinen Setzungen verbleibt; bestimmte Sprechweisen sind Ausdruck

Traditionen“ bilden. Die Ergänzung sieht er im Hinblick auf die von beiden auf unterschiedliche Arten vollzogene „linguistische Wende“; Habermas (2004), 66 u. 65.

² So kennzeichnet Beckermann (2008, 610 u. 608) das, was sich in der Diffusion, die die analytische Philosophie im Lauf ihrer Entwicklung erlebt hat, noch als Gemeinsames formulieren lässt.

bestimmter Machtkonstellationen, und diese sind es, die in Wahrheit den Diskurs bestimmen usw.

Vergegenwärtigt man sich all die Schwierigkeiten, die sich dem Verstehen des Anderen in den Weg stellen könnten – und die gerade angeführten sind noch keineswegs erschöpfend –, so könnte man es als geradezu hoffnungsloses Unterfangen betrachten, ein Verstehen auch nur zu versuchen. Zwei Überlegungen könnten allerdings aus der Sackgasse herausführen. Erstens setzt alle Reflexion darüber, wie unmöglich Verstehen doch zu sein scheint, das Verstehen voraus. Denn worüber reflektiert man sonst? Entweder man erforscht bloß die Bedingungen der Möglichkeit einer Schimäre. Dann hätte man allerdings nur die eigenen Vorstellungen widerlegt, nicht aber die gemeinte Sache. Oder man bezieht sich in seiner Reflexion tatsächlich auf das Verstehen. Dann muss man es aber bereits in gewisser Weise verstanden haben, womit sich ein Verständnis doch als irgendwie möglich erweist. Zweitens hat Sprache gar keinen anderen Sinn, als sich mit ihr dem Anderen mitzuteilen. Natürlich gibt es dabei immer die Möglichkeit des Missverstehens. Aber das Missverstehen verweist, als missglücktes Verstehen, im Grunde auf die Möglichkeit des richtigen Verständnisses zurück. Die Tatsache, dass Sprache ihrem Wesen nach auf Intersubjektivität hin angelegt ist, darf wohl als deutliches Indiz dafür genommen werden, dass der Mensch von Natur aus nicht fensterlose Monade, sondern kommunikatives Wesen ist. Hätte er mit seinen Kommunikationsversuchen so gar keinen Erfolg, würde er wohl keinen Tag überleben können.

Die Probleme des Verstehens sollen also keineswegs geleugnet werden; zugleich aber sollte gezeigt werden, dass eine grundlegende Skepsis, was die Möglichkeit des Verstehens angeht, nicht widerspruchsfrei denkbar zu sein scheint. Auf dieser Basis – dem Wissen um die Schwierigkeiten, der Hoffnung, sie eindämmen zu können – soll nun die im Titel angekündigte analytisch-hermeneutische Methode dargestellt werden. Dazu erfolgt zunächst eine allgemeine Reflexion auf das Phänomen des Verstehens, und zwar unter Einbezug wichtiger hermeneutischer Positionen aus der philosophischen Tradition (1). Danach soll die Methode selbst vorgestellt und erklärt werden, in welcher Weise sich in ihr analytisches und hermeneutisches Instrumentarium verbinden (2). Und abschließend wird es um die Reichweite der Methode gehen, also die Frage, was sich gegebenenfalls mit ihr aufschließen lässt (3).

1 Verstehen

Dass es sich beim Verstehen um eine Übersetzungsleistung handelt, ist unmittelbar einsichtig, denn jeder Verstehensprozess ist eine Anverwandlung von Fremdem in das Eigene. Etwas müsste nicht erst verstanden werden, wenn es sich ohne weitere Vermittlung von selbst verstünde. Auch dass dasselbe von verschiedenen Menschen unterschiedlich verstanden werden kann, zeigt, dass es zwischen dem Gegebenen und demjenigen, der es rezipieren will, eine Kluft gibt, die er durch eigene Leistung überbrücken muss. Diese eigene Zutat ist aber zugleich, was das Vorhaben des Verstehens gefährdet. Denn nimmt man so das Fremde nicht nach Maßgabe des Eigenen wahr und eben nicht als das, was es an sich ist? Versteht man auf diese Weise am Anderen letztlich immer nur das Eigene, jedoch missverstanden, als wäre es das Andere?

Man sieht, dass man sich mit einigen kurzen Überlegungen zum Thema „Verstehen“ sofort in alle Aporien der Erkenntnistheorie begibt, was nicht weiter verwundert. Schließlich ist das Verstehen von Sprache, von Rede, von Texten nur ein Spezialfall des Weltverstehens.³ Es gibt keinen unmittelbaren Zugang zur Wirklichkeit; alles, womit sich der Mensch auseinandersetzt, muss den Filter seines Geistes passieren. Von daher ist der Mensch immer auf Auslegung, auf Deutung, auf Interpretation angewiesen. Weil der Mensch sich aber in allem, was er über die Welt aussagt, immer schon mitmeint, ist die Auslegung des Wirklichen zugleich Selbstausslegung des Menschen. Insofern hat es der Mensch stets auch mit sich selbst, seinem Welt- und Selbstverhältnis zu tun, wenn er Aussagen über das trifft, was nicht er selbst ist.

Daraus kann man die verschiedensten Konsequenzen ziehen. Man kann, dies die empiristische Variante, auf die vermeintlich unmittelbar gegebenen Sinnesdaten verweisen, um beim Erkennen und Verstehen das interpretatorische Element auszuschalten – ein hoffnungsloses Unterfangen, wie schon Platons *Theaitetos* zeigt, weil natürlich auch die Sinnesdaten für den Menschen nur verfügbar sind, sofern er sie denkt und damit deutet.⁴ Man kann, dies die idealistische Variante, das Erkennen und Verstehen gleich zur Selbstschöpfung des Geistes erklären – was, und das gilt natürlich für alle Formen des Konstruktivismus, die in Platons *Parmenides* behandelte Frage aufwirft, was das Denken dann denkt, wenn es sich selbst des Gegenstands jenseits eigener Setzung beraubt.⁵ Und man kann, dies

³ So auch Gadamer: Der Begriff Hermeneutik „bezeichnet die Grundbewegtheit des Daseins, die seine Endlichkeit und Geschichtlichkeit ausmacht, und umfasst daher das Ganze seiner Welterfahrung“ (Gadamer 1975, XVIII).

⁴ *Tht.*, 151e–186d.

⁵ *Parm.*, 132b–133a.

die transzendentalphilosophische Variante, in Rückbeugung auf die Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens und Verstehens die subjektive Überformung des möglicherweise objektiv Gegebenen ins Bewusstsein zu heben versuchen – allerdings unter der bereits oben genannten, begründungsbedürftigen Prämisse, dass das, was man da reflektiert, bereits Erkennen und Verstehen ist.

All diesen Versuchen haftet etwas Aporetisches an; sie stellen sich wechselseitig in Frage und sind in sich nicht widerspruchsfrei denkbar. Von ihnen her zu denken, ist auf jeden Fall sehr voraussetzungsreich, was die Frage nach der Begründung umso heftiger aufwirft. Das bedeutet nun andererseits kein Plädoyer für ein naives Verhältnis zur Frage des Verstehens, so als bräuchte man die genannten Schwierigkeiten sowie die Versuche, sie zu lösen, nicht zur Kenntnis zu nehmen und könne sozusagen bei null anfangen. Vielmehr könnte man versuchen, das Angeführte im Hegel'schen Sinn aufzuheben, was das *negare, conservare* und *elevare* beinhaltet: Die angebotenen Lösungen erscheinen nicht hinreichend, müssen aber als durchdachte und in ihrer Problematik bewusst gemachte bewahrt und auf diese Weise in das eigene Bemühen um Verstehen integriert werden.

Wenn Welt- und Textverstehen das gemeinsam haben, dass sie ein Sich-Hinwenden zum Nicht-Eigenen bedeuten, so unterscheiden sie sich doch – und das gibt der Möglichkeit des Verstehens Rückhalt – im Grad der Fremdheit. Das Außermenschliche ist dem Menschen notwendig fremder als alles, was vom Menschen selbst geschaffen ist. Zwar ist die äußere Natur nicht das ganz und gar Fremde für den Menschen, da die Natur auch in ihm ist. Dennoch fällt ihm Verstehen zweifellos dort leichter, wo das Wirken menschlicher Absicht erkennbar ist.⁶ Natürlich kann der Mensch auch in der Natur eine Absicht walten sehen, sofern er in ihr das Wirken des göttlichen Willens vermutet. Sich in diesen hineinzuversetzen, erforderte allerdings eine Anverwandlung, die die Möglichkeiten des Menschen wohl etwas übersteigt.

Wo es hingegen um menschliche Absichten geht, gibt es das menschlich Verbindende, das eine Brücke zum Anderen zu schlagen ermöglicht. Seine Individualität ist ihm spezifisch; sein Mensch-Sein ist es nicht. Deswegen sind auch Kulturen, die von uns zeitlich oder räumlich weit entfernt sind, zumindest potentiell verstehbar. Sofern sich in ihnen das ausdrückt, was auch uns bewegt, Liebe und

⁶ Diltheys Unterscheidung zwischen geisteswissenschaftlichem Verstehen und naturwissenschaftlichem Erklären, auf das man hier rekurren könnte, gründet sich bekanntlich auf die Unterscheidung von innerer und äußerer Erfahrung. Aufgrund dieser Rückführung von allem auf die menschliche Rezeption wird die Unterscheidung zwischen Natur und Mensch bei Dilthey allerdings transzendentalphilosophisch relativiert, insofern „diese ganze Natur nur als Korrelat unseres Selbstbewußtseins besteht“ (Dilthey 1957a, 249).

Hass, Freude und Trauer, das Verhältnis zu sich selbst, zur Gemeinschaft, zu Gott und Natur, erkennen wir Bekanntes wieder und können dadurch sowohl das Ähnliche als auch das Unterschiedliche ausmachen. Deshalb können wir noch heute das Gilgamesch-Epos oder die Upanischaden mit Gewinn lesen. Und je mehr wir über den Entstehungskontext wissen, um so besser lassen sich die Texte aufschlüsseln.

Gegenüber anderen menschlichen Zeugnissen wie Architektur, Malerei, technischen Produkten oder politischen Institutionen hat die Rede, hat der Text den Vorteil, dass der Urheber in ihm explizit ausdrückt, worum es ihm geht. In den anderen Zeugnissen ist die Absicht nur implizit erkennbar. Und dennoch erfordert auch das Textverstehen eine Übersetzungsleistung. Das Gesagte muss gedeutet, es muss interpretiert werden.⁷ Dabei erscheint das Grundproblem der Interpretation banal, es ist aber gewichtig: Das, was die Interpretation erschließt, steht so nicht im Text. Interpretation ist das Einfangen des Geistes, der im Text zum Ausdruck gebracht wird, das Verstehen des Sinns, den die Worte transportieren. Doch selbst, wenn der Autor selbstreflexiv fortwährend noch einmal thematisierte, was er zum Ausdruck zu bringen beabsichtigt, müsste der Leser deutend tätig werden: denn erstens kann ein Autor nicht alles, was er aussagen will, meta-reflexiv verdoppeln. Zweitens bringt er möglicherweise mehr und anderes zum Ausdruck, als ihm selbst bewusst ist. Und drittens unterscheiden sich aller Wahrscheinlichkeit nach die Kategoriensysteme von Autor und Leser, so dass der Leser genötigt ist, das Fremde in das Eigene zu übersetzen.

Die Notwendigkeit, den Sinn von Geäußertem durch Deutung erst zu ermitteln, wurde schon sehr früh in der Geschichte des Geistes bewusst, und nicht zufällig entwickelte sich die Kunst der Auslegung, die Hermeneutik, wohl vor allem im Umfeld der Religion. Das delphische Orakel, das sich via Pythia nur in Rätselsprüchen äußerte, führte bei der Priesterschaft, die mit der Auslegung der dunklen Sätze betraut war, zu einer regelrechten Professionalisierung der Hermeneutik. Ebenso waren die bei dem Orakel Ratsuchenden dazu aufgerufen, den Sinn seiner enigmatischen Verheißungen zu ergründen.⁸ Die Biblexegese, die jüdische wie die christliche⁹, leistete ebenfalls ihren Beitrag zur Ausbildung der

⁷ Wittgenstein würde diese Gleichsetzung von Verstehen und Interpretation zwar vehement ablehnen, weil für ihn Verstehen etwas ist, das einem geschieht (Wittgenstein 1971, § 151), während Interpretation etwas Aktives ist. Aber sein Verstehensbegriff reduziert das Verstehen auf dessen Endergebnis, während im Folgenden der Prozesscharakter des Verstehens hervorgehoben werden soll. Vgl. dazu auch Busse (2015), 290–293.

⁸ Vgl. dazu Fröhlich (2017), 44–70.

⁹ Luthers Grundsatz „sola scriptura“, allein aus der Schrift, war ein entscheidender Impuls, sich der Glaubensprinzipien nicht mehr durch Rückgriff auf die Dogmatik, sondern durch unmittelbare Deutung der Heiligen Schrift zu versichern. So war die Reformation (neben Luther

Hermeneutik als Kunstlehre, wie sie dann besonders prominent im 19. Jahrhundert von Friedrich Schleiermacher vertreten und fortgebildet wurde. Und auch das Recht hatte seinen Anteil an der Entwicklung der Kunst der Textauslegung: denn das Gesetz, das auf alle möglichen Fälle anwendbar sein muss, muss einen so hohen Allgemeinheitsgrad aufweisen und in wenigen Worten so vieles verdichten, dass es eigener Techniken bedarf, um den in ihm inkorporierten Sinn zu finden und für den Anwendungsfall fruchtbar zu machen.¹⁰

Dass Religion und Recht für die Exegese so bedeutsam waren, bedeutsamer vielleicht noch als die Dichtung, die ja mittels Metaphern, Allegorien, Mythologemen etc. direkt zur Auslegung auffordert, könnte damit zusammenhängen, dass Religion und Recht Instanzen sind, die im Hinblick auf Sinnstiftung und Distanz zum Alltagsbewusstsein eine herausragende Position einnehmen. Das Recht ist zwar Ergebnis menschlichen Nachdenkens, doch es steht mit seiner Sinn-Geschlossenheit, Verdichtung von Erfahrung und Allgemeinheit so weit über dem individuellen Bewusstsein, dass die Notwendigkeit einer interpretatorischen Übersetzungsleistung unmittelbar einleuchtet. Noch mehr gilt das für die Religion. In ihr hat ein Anderer gesprochen, und der Mensch ist aufgerufen, trotz seiner Inferiorität den Weg zum Verstehen des Gesagten zu suchen, den Sinn zu ermitteln, der in diesem Fall mit seinem eigenen Lebenssinn zusammenhängt.

Bei Religion und Recht besteht also ein Gefälle zwischen Adressat und „Sender“, das als solches schon auf die Notwendigkeit der eigenen Anstrengung zur Überbrückung der Distanz verweist. Zudem sind die Inhalte existentiell von Bedeutung, was das richtige Verstehen umso dringlicher macht. Und schließlich weist das Gesagte so offenkundig auf eine andere, nicht im Wort enthaltene Dimension hin, dass ein wortwörtliches Verständnis sich von vorneherein verbietet.

Dies erklärt aber möglicherweise auch, wieso die Hermeneutik, die sich nicht zuletzt aus den Quellen von Religions- und Rechtsauslegung gespeist hat, die Aversion der Metaphysikkritiker auf sich gezogen hat. Die Struktur des Textverstehens ähnelt jener der traditionellen Metaphysik: Hinter dem Sichtbaren liegt das Eigentliche, Nicht-Sichtbare, und dieses hat den höheren Rang. Es erschließt das Sichtbare überhaupt erst und verleiht ihm seinen Sinn. Dies setzt natürlich

auch Melanchthon und Matthias Flacius) ganz wesentlich an der Entwicklung der Hermeneutik beteiligt. Vgl. dazu Grondin (2012), 59–74, sowie Ficara (2015), 13 u. 44–46.

10 Man unterscheidet hier vor allem die historische Auslegung eines Gesetzes (aus seinem Entstehungszusammenhang), die grammatische (nach seinem Wortsinn), die systematische (aus seiner Stellung im Gesetzeskorpus) und die teleologische. Letztere unterteilt sich in subjektive (aus der Intention des Gesetzgebers) und die objektive (aus dem Geist des Gesetzes).

voraus, dass es einen solchen Sinn gibt, dass es ein Subjekt gibt, das mit dem Gesagten eine Intention verfolgt, und dass die Sprache in der Lage ist, eine solche Intention zu transportieren – alles Voraussetzungen, die in Moderne (z. B. Friedrich Nietzsche, Ludwig Wittgenstein) und Postmoderne (z. B. Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault) als realitätsfern bestritten werden.¹¹ Den Verlust des Sinns, des Subjekts und des Glaubens an die welterschließende Funktion der Sprache in Moderne und Postmoderne kann man allerdings als Ausdruck eines viel umfassenderen Verlusts sehen, der diese Epochen geprägt hat: den der Transzendenz. In der Tat, das wird gleich noch zu zeigen sein, ist auch das Verstehen des Anderen eine Form von Transzendenz, erfordert es doch eine sehr tiefgehende Selbstüberschreitung. Wenn man aber überhaupt an Sinn zweifelt, ist es konsequent, auch am Textsinn zu zweifeln, jedenfalls an einem Sinn, der den Adressaten des Textes erreichen könnte.

Dieser radikalen Skepsis¹² soll aus den zuvor genannten Gründen nicht gefolgt werden, vielmehr sollen nun aus der reichen Tradition hermeneutischer Texterschließung jene Elemente benannt werden, die für den im nächsten Abschnitt dargestellten eigenen Verstehensansatz eine Rolle spielen.¹³

Als Anfang und Vorbild ist der sokratische Dialog zu nennen, jene spezifische Darstellungsform Platons, die dem Leser gar keine andere Wahl lässt, als hermeneutisch vorzugehen. Denn der Dialog lebt nicht so sehr aus den Aussagen, die im Verlauf des Gesprächs getätigt werden, vielmehr lebt er aus dem, was sich zwischen den Dialogpartnern abspielt: die sokratische Suche nach dem „Was“ der Rede, das Ergründen des in den Aussagen des Anderen verborgenen Sinns. Hier wird ein Denkprozess vorgeführt, der sich nicht auf seine Ergebnisse reduzieren lässt. Alles kommt auf den Zusammenhang an, in dem etwas gesagt wird; das Verstehen ergibt sich nicht aus dem Begriff, sondern aus der Logik der Argumentation.¹⁴ Eine Philologie, die sich primär am Wortsinn festmacht, führt hier also nicht weiter. Dass Schleiermacher als Platon-Übersetzer über die bisherige

11 Zum postmodernen Dekonstruktivismus vgl. bspw. Grondin (2012), 186–193.

12 Diese wiederholt im übrigen nur die skeptische Haltung, wie sie schon in der Sophistik vertreten wurde, etwa mit dem subjektivistischen Perspektivismus des Protagoras (vgl. dazu die Darstellung in Platons *Theaitetos*) oder dem Dreisatz des Gorgias: „Es ist nichts. Auch wenn es etwas gäbe, wäre es doch nicht erkennbar. Auch wenn es erkennbar wäre, wäre es doch nicht mitteilbar“ (im griechischen Original: Diels 1960, 279).

13 Dass damit eine Art „Blütenlese“ betrieben wird, ist methodologisch natürlich höchst anfechtbar. Die bessere Alternative, nämlich die Begründung der Auswahl anhand einer systematischen Darstellung der historischen Entwicklung der Hermeneutik, ist im Rahmen eines Aufsatzes aber leider nicht realisierbar.

14 Vgl. Zehnpfennig (2012), 853–856.

philologische Auslegung hinausgeht und eine für die Geschichte der Hermeneutik maßstabgebende Theorie entwickelt, mag nicht nur seinem theologischen Hintergrund, sondern eben auch seiner Auseinandersetzung mit Platon geschuldet sein.

Nicht nur in praxi, sondern auch *expressis verbis* finden sich im platonischen Werk immer wieder Hinweise auf die Notwendigkeit, Verstehen durch Deutung zu erringen. So sind in den *Nomoi*, dem Gesetzeskorpus, das für einen fiktiven Stadtstaat entworfen wird, den wichtigsten Gesetzen Vorreden, Proömien, vorangestellt, die den Sinn der Gesetze erklären sollen. Bei einem dieser Gesetze wird als „hermeneus“, als Ausleger des Folgenden, eine Rede vorangeschickt, die den möglichen Gesetzesbrecher von einer Änderung seiner Einstellung überzeugen soll, so dass die Anwendung des (Straf-)Gesetzes überflüssig wird.¹⁵ Der Sinn des Gesetzes besteht also nicht in der Bestrafung, sondern in der Verhinderung der Straftat durch Bewusstmachung des Frevels. Ein anderes Beispiel findet sich in der *Politeia*, als Sokrates auf die Widersprüchlichkeit der verschiedenen Wahrnehmungen hinweist: Das Harte erscheint im Vergleich zum noch Härteren weich etc., etwas scheint zugleich es selbst und sein Gegenteil zu sein. Diese Deutung der Wahrnehmung, diese „Hermeneia“, bringt die Seele in Verwirrung und macht ein tiefergehendes Nachdenken über das unverstandene Phänomen erforderlich.¹⁶ Hier hat die Auslegung also zu kurz gegriffen, sie gibt jedoch den Anstoß zur philosophischen Reflexion. Der Weg zum Verstehen führt über die Deutung, aber diese kann ebenso sehr gelingen wie fehlgehen.

Man könnte nun versucht sein, die Entwicklung der Hermeneutik nach Platon als geradlinige Fortschrittsgeschichte zu interpretieren: von der bewussten Ausbildung der Hermeneutik als Methode¹⁷ über die speziellen Hermeneutiken (z. B. die theologische, juristische, medizinische, philologische) zur allgemeinen Hermeneutik als einem disziplinübergreifenden Verfahren¹⁸ und schließlich zur Universalhermeneutik, die das hermeneutische Verstehen auf das gesamte menschliche Weltverhältnis ausdehnt.¹⁹ Doch es sind in dieser Geschichte der philosophischen Hermeneutik immer wieder einige zentrale Aspekte, um die die Erkenntnisbemühung kreist, und ob das spätere Denken das

15 leg., 907d.

16 rep., 524b.

17 Ob dazu bereits Aristoteles' *Peri Hermeneias* (int.) zählt, ist insofern fraglich, als sich Aristoteles in dieser Schrift mit der Logik von Aussagen befasst, nicht mit der Deutung von Texten.

18 Wohl erstmals konzipiert in der Renaissance von Johann Conrad Dannhauer in *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris* aus dem Jahr 1630. Vgl. dazu Ficara (2015), 54–58, sowie Grondin (2012), 77–80.

19 So bei Gadamer (1975) im Anschluss an Heideggers Daseinsanalyse in *Sein und Zeit*.

frühere grundsätzlich überholt, ist zumindest fraglich. Deshalb sei beim Zugriff auf diese Aspekte ein systematisches anstelle eines chronologischen Vorgehens gestattet. Dabei ist die Trennung der Aspekte künstlich. In der Deutung greifen alle ineinander.

Ein wesentlicher Aspekt des Verstehens ist die Rolle, die der *Sprache* dabei zukommt. Die Sprache drückt einen Sachverhalt aus, der sich zwangsläufig von ihr selbst unterscheidet.²⁰ Die erste Übersetzungsleistung vor jeder externen Deutung liegt also beim Autor, der seine Wirklichkeitserfahrung in Sprache übersetzt. Die Textdeutung ist dann die Übersetzungsleistung auf der zweiten Ebene. Schleiermacher unterscheidet eine doppelte Beziehung, in der die zu interpretierende Rede steht, nämlich „die Gesamtheit der Sprache“ und „das gesamte Denken ihres Urhebers“²¹. Beides ist in der Deutung zu berücksichtigen, und bei der „Gesamtheit der Sprache“ ist deren Eigengesetzlichkeit, Struktur etc. miteinzubeziehen, beim „gesamten Denken“ des Autors die gedankliche Welt, aus der heraus er spricht. Die „grammatische“ und die „psychologische“ Deutung sind für Schleiermacher gleichgewichtig, beide wirken ineinander. Eine rein sprachliche Texterklärung kann für das Sinnverstehen also niemals ausreichen.²²

Ein Verstehen, dem es um den Zugang zur Gedankenwelt des Anderen geht, muss außerdem notwendig den *Zweck* bzw. die *Zielsetzung* eines Textes ermitteln. Das als allerersten Schritt zu unternehmen, empfiehlt der protestantische Theologe Matthias Flacius im Zusammenhang mit der Bibelexegese.²³ Die Zielsetzung eines Textes meint den Sinn, den der Autor selbst mit seinem Text verbindet, den subjektiven Sinn bzw. die Intention. Schleiermacher bezeichnet den Weg zu dem Verstehen dessen, was den Autor selbst bewegt, als „divinatorisch“²⁴, als eine Art von (weiblicher) Einfühlung in die individuelle Eigenart des Autors, die allerdings von der (männlichen) „Komparation“, dem Vergleich mit dem Über-

20 Für Augustinus, der großen Einfluss auf die mittelalterliche Bibelexegese ausübte, ist die Sprache Teil eines doppelten Zeichensystems: Das sprachliche Zeichen steht für das bezeichnete Ding, das Ding steht für die hinter ihm stehende nicht-sinnliche Wirklichkeit. Vgl. *doctr. christ.*, Buch I–III.

21 Schleiermacher (1977), 77.

22 Das bestätigt aus linguistischer Perspektive auch Busse (2015), 240 u. 244, der sich ebenfalls gegen sprachwissenschaftliche Textdeutungsversuche wendet, die nicht den Satz, sondern das Wort zur entscheidenden Bezugsgröße machen (ebd., 245).

23 „Wenn Du an die Lektüre eines Buches herangehest, so richte es gleich am Anfang [...] ein, daß du zuerst den Gesichtspunkt, den Zweck oder die Absicht dieser ganzen Schrift, was wie das Haupt oder das Gesicht derselben ist, unverändert und gehörig im Auge behältst“; aus: *Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift* 9 (1567), zit. nach Ficarra (2015), 44.

24 Schleiermacher (1977), 169.

Individuellen, Allgemeinen, begleitet sein muss. Auch der Adressat des Textes muss berücksichtigt werden,²⁵ denn der Sinn, den der Autor mit seinem Text verbindet, richtet sich naturgemäß nicht nur danach, was, sondern ebenso sehr auch danach, wen er mit seinen Aussagen erreichen will.

Unumgänglich zur Erschließung eines Textes ist ebenfalls die Berücksichtigung des *Kontextes*. Dies betrifft zum einen den Kontext einzelner Aussagen, also den inneren Text-Zusammenhang. Es betrifft aber auch den äußeren Kontext, nämlich die Zeit- und Lebensumstände, vor deren Hintergrund ein Autor schreibt. Den Zusammenhang des Textes bzw. des Gedankengangs zu beachten, ist schon deshalb geboten, weil die Isolierung einzelner Aussagen aus dem Gesamten zu einer Verzerrung der Intention führen kann, bzw. in den Worten von Flacius: Man muss bei einem Text „sehr aufmerksam beobachten, wo sozusagen das Haupt, die Brust, die Hände, die Füße usw. sind“²⁶, sonst kommt es durch eine falsche Gewichtung des Einzelnen zu einer Fehldeutung des Ganzen. Was den äußeren Kontext angeht, so urteilt Schleiermacher: „Der Sprachschatz und die Geschichte des Zeitalters eines Verfassers verhalten sich wie das Ganze, aus welchem seine Schriften als das Einzelne müssen verstanden werden, und jenes wieder aus ihm.“²⁷ Indem der Interpret bewusst macht, wovon der Autor als dem ihm Selbstverständlichen eher unbewusst ausgeht, muss er versuchen, „die Rede zuerst ebensogut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber“.²⁸

Weil die textimmanente Kontextualisierung immer auch die Bezugnahme zwischen Einzelaussage und Gesamtsinn erfordert, hat sich der *hermeneutische Zirkel* als ein wesentliches Instrument der Texterschließung etabliert. Beim Altphilologen Friedrich Ast ist mit diesem Zirkel, ähnlich wie in dem gerade angeführten Schleiermacher-Zitat, die Tatsache angesprochen, dass sich der Geist einer Epoche nur durch die Werke ihrer Autoren, diese Werke sich aber wiederum nur durch den universellen Geist jener Zeit verstehen lassen.²⁹ Bei Schleiermacher³⁰, Dilthey³¹ und Gadamer³² ist darüber hinaus auch das Hin- und Herwechseln zwischen Einzelem und Gesamtem in Bezug auf den zu deutenden Text

25 Ebd., 170.

26 Ficara (2015), 44.

27 Schleiermacher (1977), 95.

28 Ebd., 94.

29 Ast (1808), 179–180. Ast bezieht sich hier explizit auf die Antike.

30 Schleiermacher (1977), 95.

31 Dilthey (1957b), 330 u. 334.

32 Gadamer (1975), 164. Gadamer verweist an dieser Stelle darauf, dass man den hermeneutischen Zirkel bereits in der antiken Rhetorik kannte, bevor ihn Luther für die Bibelexegese fruchtbar machte.

gemeint. Der Sinn der konkreten Aussage erschließt sich nur durch ihre Bedeutung für den Sinn des Textes, der Textsinn erschließt sich nur durch das Verstehen der konkreten Aussagen. Trotz der Zirkularität dieser Gedankenbewegung vertieft sich durch sie das Verständnis des Autors und des Textes.

Ein Aspekt, der bei der hermeneutischen Anstrengung unbedingt berücksichtigt werden muss, ist die *Perspektivität des Lesers*. Dies betrifft dessen individuelle Eigenart ebenso wie die Prägung, die sich seinem Leben in einem bestimmten kulturellen Umfeld und in einer bestimmten geschichtlichen Epoche verdankt. Diese von dem evangelischen Theologen Johann Martin Chladenius als „Sehe-Punct“ bezeichnete Perspektivität, die sich bei jeder Deutung von Texten geltend macht,³³ erscheint, wie schon oben angemerkt, als ernsthaftes Hindernis für das Verstehen des Anderen. Die historistische Konsequenz, etwa in der Nachfolge von Ranke und Droysen, die Singularität und Unvergleichbarkeit jeder historischen Situation zu behaupten, führt allerdings konsequent in den Relativismus. Auch wenn der Historismus maßgeblich zur Herausbildung jener als spezifisch geisteswissenschaftlich gekennzeichneten Methode des Verstehens beigetragen hat, wie sie vor allem Dilthey entwickelte, bleibt das Problem, ob ein Verstehen überhaupt möglich ist, wenn Perspektivität und Historizität als unüberwindlicher Grundmodus des Weltzugangs gedeutet werden.³⁴ Denn dann wäre letztlich nicht einmal eine Selbstverständigung möglich, ist doch auch der Einzelne ständigem Wandel unterworfen.

2 Die analytisch-hermeneutische Methode

Die Frage, wie es gelingen kann, das Denken eines Anderen zu verstehen, hat, wie angedeutet, in der Geschichte eine Vielzahl von Antworten hervorgebracht, aber auch eine Vielzahl von Aporien aufgedeckt. Trotz dieser reichen Tradition der Hermeneutik ist jeder Einzelne selbst wieder vor das Problem gestellt, die Brücke vom Ich zum Nicht-Ich zu schlagen. Kann man dabei noch einmal ganz grundsätzlich ansetzen, trotz allem, was dazu schon gedacht und geschrieben wurde?

Ganz grundsätzlich scheint es, sich vor dem Bemühen um Verstehen bewusst zu machen, welch hohe Anforderung dieser Akt an den Interpreten stellt. Die unmittelbare und wohl natürliche Welthaltung ist es, alles von sich her auszu-

³³ Zu Chladenius vgl. Grondin (2015), 80–86; zur Frage der Perspektivität und der Vertreter der Hermeneutik, die sich vor Chladenius mit dieser Frage befasst haben, vgl. ebd., 85–86.

³⁴ Dass der späte Dilthey ganz explizit mit diesem Problem, „der historischen Skepsis und der subjektiven Willkür“, rang, betont Grondin (2012), 130.

legen. Das geschieht ganz unwillkürlich und umso entschiedener, je verfestigter die Weltsicht ist, die sich im Lauf des Lebens herausgebildet hat – eine Art geistiges Endoskelett, das die intellektuelle Beweglichkeit mindert, aber das eigene Leben stabilisiert. Die Prägung der Perspektive durch Zeitumstände, Charakter und soziales Milieu ist das eine, doch mindestens ebenso gewichtig ist das selbstgewählte Verharren in den eigenen Setzungen. Das ist das entscheidende Verstehenshindernis, die Weigerung, das Ich zu überschreiten. So gesehen, ist Verstehen-Wollen zuallererst ein ethisches Problem – ein Aspekt, der in der Tradition möglicherweise nicht hinreichend berücksichtigt wurde. Das Verstehen des Anderen bedeutet eine Absage an den eigenen Willen zur Macht, es bedeutet die Bereitschaft, sich dem Akt des Verstehens in gewisser Weise zu unterwerfen.

Meist wurde Verstehen so gedeutet, als ob sich dabei Ich und Nicht-Ich als monolithische Blöcke gegenüberstünden und es deshalb äußerer Techniken bedürfte, um zu dem, was der andere mit seinen Worten transportieren will, eine Verbindung herzustellen. Vielleicht ist das aber ein falsches Bild. Derjenige, der sich im Verstehensakt als seinerseits bildbar begreift, legt von sich aus einen Weg vom Ich zum Nicht-Ich zurück. Dabei kann ihm ein rationales Verfahren helfen, es kann jedoch nicht seine Bereitschaft ersetzen, sich selbst im Verstehen des Anderen zu verändern. Insofern hilft die Methode nur, soweit sie Ausdruck einer Haltung ist.

Auch die analytisch-hermeneutische Methode ist ein Hilfsmittel, das nur funktioniert, wenn man bei der Bemühung um Verstehen des Anderen zur Selbsttranszendenz willens ist. Allerdings soll die Methode diesen Prozess befördern. Wie verbinden sich nun in ihr die beiden namensgebenden Elemente?³⁵ Der analytische Teil bezieht sich auf die formale Seite des Textes: Welches ist seine gedankliche *Struktur*?³⁶ Der hermeneutische Teil erfasst die inhaltliche Seite: Was ist der *Sinn* des Textes? Zu unterscheiden sind dabei der subjektive und der objektive Sinn. Mit dem *subjektiven* Sinn ist die vom Autor selbst verfolgte Intention gemeint, mit dem *objektiven* Sinn derjenige, der sich aus den logischen Zusammenhängen seiner Gedankengänge ergibt.³⁷ Subjektiver und objektiver Sinn müssen keineswegs übereinstimmen, denn aus den Ausführungen des Autors kann sich logisch Anderes ergeben, als von ihm selbst intendiert war. Dies geschieht z. B. regelmä-

35 Eine Kurzfassung der nun folgenden Darstellung findet sich in Zehnpfennig (2018), 11–12.

36 Dies ist die basale Funktion der Analyse. Dass sie noch weitergehende Anwendungsbereiche hat, ist im Folgenden zu zeigen.

37 Das ist ein anderer Objektivitätsbegriff als bei Schleiermacher, der sich dabei auf das objektiv vorhandene Sprachsystem bezieht (vgl. Schleiermacher 1977, 93–94; vgl. auch Busse 2015, 244). Hier bezieht sich der Begriff auf die inhaltliche Seite eines Textes.

ßig in den sokratischen Dialogen, wenn sich in der Prüfung der Antworten der Dialogpartner zeigt, dass sie auf der Basis ihrer Prämissen eigentlich zu einem ganz anderen Ergebnis kommen müssten, als sie selbst glauben.³⁸

Nun ist die Trennung zwischen analytischem und hermeneutischen Teil der Textdeutung und damit auch die Trennung zwischen Form und Inhalt aus mehreren Gründen eine künstliche. Erstens wirkt die Ermittlung der gedanklichen Struktur eines Textes auf das inhaltliche Verständnis zurück. Wenn man verstanden hat, wie ein Text aufgebaut ist, hat man bereits einen großen Schritt zur Ermittlung der mit ihm verbundenen Intention getan. Zweitens gilt die Analyse auch der Untersuchung der logischen Bezüge im Text. Dadurch wird der Inhalt noch einmal von der logischen Seite her aufgeschlossen. Drittens muss auch das Vorgehen des Interpretieren sich einer analytischen Prüfung stellen. Das beeinflusst dann natürlich sein Textverständnis. Insofern könnte man sagen, dass der „harte“ Faktor der strukturellen und logischen Analyse den „weichen“ des hermeneutischen Verstehens anleitet, ausrichtet und kontrolliert.

So viel zu einer allerersten Kennzeichnung dessen, was mit der titelgebenden Methode gemeint ist. Im Folgenden soll noch einmal ausführlicher über die vom Interpretieren zu erwartende Einstellung (1), die Rolle der Logik beim Textverstehen (2) und das konkrete Verfahren (3) gesprochen werden.

1. Wenn Verstehen darin besteht, sich Fremdes „anzueignen“, suggeriert dies, das Eigene sei der Maßstab für das Fremde. Man übersetzt die fremden Gedanken in die eigene Sprache, man wandelt die Kategorien des Anderen in das eigene Kategoriensystem um, man geht mit den eingeübten Denkstrukturen an den Text heran und ordnet das Gefundene entsprechend ein. So bliebe das Ich das Fixum, dem sich das Fremde einzufügen hätte. Damit wäre aber nicht viel gewonnen, denn wenn jeder den Anderen nur nach Maßgabe des eigenen (Vor-)Verständnisses interpretierte, bliebe der zu Verstehende letztlich unverstanden und sein Interpret letztlich unbelehrt.

Erst die Bereitschaft, sich gänzlich auf das Denken des Anderen einzulassen, bricht diesen Bann. Der Verstehensprozess erfordert Empfänglichkeit, ein – horribile dictu – möglicherweise weibliches Verhältnis zum Text,³⁹ das darin

38 So ergeht es z. B. Thrasymachos im 1. Buch der *Politeia* (rep., 399d, s. u. S. 192–193). Seitens der Dialogpartner, und oft genug auch in der Forschung, wird diese Diskrepanz zwischen Anspruch und Realität auf das angeblich sophistische Vorgehen des Sokrates zurückgeführt. Tatsächlich ergeben sich die Widersprüche meist aber aus dem Widerspruch zwischen Prämisse und Konklusion, die von deren Urheber gezogen wurde.

39 Das Weibliche, von dem Schleiermacher sprach, nämlich das divinatorische Sich-Einfühlen (vgl. Fn. 24), hat die Konnotation des Nicht-Rationalen, was hier nicht gemeint ist.

besteht, eben nicht herrschen zu wollen, sondern offen zu sein für etwas, das vor dem Verstehen noch nicht eingeschätzt werden kann. Insofern fordert diese Offenheit großen Mut, denn die Auswirkungen des Sich-Einlassens sind nicht vorausberechenbar. Vielleicht führt das vorbehaltlose Eingehen auf die Denkweise des Anderen zu einem Einbruch in das eigene Weltbild; vielleicht muss etwas grundsätzlich revidiert werden, auf das sich das eigene Selbstverständnis wesentlich stützte. Natürlich ist mit dieser Offenheit keine kritiklose und distanzlose Übernahme gemeint; davor soll die gleich zu schildernde Rationalität des Verfahrens bewahren. Die Kritik soll dem Verstehen allerdings auch nicht vorausgehen oder es ersetzen. Dies scheint ein banaler Grundsatz zu sein, der in der Praxis allerdings oft missachtet wird.

Verstehen zu wollen ist somit nicht nur eine intellektuelle, sondern auch eine existentielle Anstrengung. Der größte Feind des Verstehens ist das Ich – die Selbstprojektion in den Text. Was in der Hermeneutik immer wieder gefordert wurde, nämlich die Bewusstmachung der Standortgebundenheit des Interpreten, muss demnach auf seine Einstellung zum Verstehensprozess erweitert werden: Auch hier bedarf es der Selbstreflexion. Kritisch zu prüfen ist, inwieweit die Bereitschaft zur Einlassung auf den Text, auf die Sache schon gegeben ist; möglicherweise bedarf es der Einwirkung auf sich selbst, um diese Bereitschaft trotz aller Unwägbarkeiten der Folgen zu erzeugen. Sich selbst auf diese Weise hinter sich zu lassen, ist das Schwierigste und Folgenreichste. Aber es bezeichnet eben jenen Bildungsprozess, der im Verstehen nicht Wissensaneignung, sondern Persönlichkeitsbildung sieht.

2. Welche Rolle kommt der Logik bei dem Verfahren nach der analytisch-hermeneutischen Methode zu? Sie spielt im Grunde die zentrale Rolle, denn sie ist der Prüfstein, an dem alles zu messen ist. Da die hermeneutische Seite aufgrund des interpretatorischen Spielraums, der ihr gegeben werden muss, schwer fassbar zu sein scheint, bedarf es einer formalen und „unbestechlichen“ Instanz, an die der Deutungsprozess rückgebunden bleibt. Wie logisch ist der Aufbau der Gedanken im Text? Wie schlüssig sind die vorgebrachte Argumente? Und wie stringent ist die eigene Deutung – folgt sie nicht den eigenen Idiosynkrasien und Sympathien und gewichtet von daher voreingenommen? Die gebotene Nüchternheit, die zum Verstehen unabdingbare Sachlichkeit, hat in der Logik ihren sichersten Grund. Denn die Logik „richtet“ immer gleich, ohne Ansehen des konkreten Inhalts, ohne Ansehen der beteiligten Personen.

Darüber hinaus ist sie das entscheidende Medium der Verständigung. Denn bei aller individuellen Verschiedenheit der Vorstellungen, Meinungen und Denkgelände ist sie als nicht hintergehbare Grundstruktur des Denkens das allgemein Verbindliche und Verbindende. Natürlich gibt es in der Philosophie hinreichend

Versuche, den Wert der Logik in Frage zu stellen, sie ihrerseits als Machtinstrument zur Gängelung des Geistes zu entlarven etc. Aber solange man versucht, solche Positionen zu begründen, verwendet man doch wieder das Kausalitätsprinzip, und solange man sich bei der Begründung um eine schlüssige Argumentation bemüht, nutzt man den Satz vom Widerspruch usw. Für eine rationale Theorie ist Logik unverzichtbar. Aber auch eine Theorie der Irrationalität müsste zumindest logisch-rationale Elemente enthalten, um dem Anderen vermittelbar zu sein.

3. Wie verfährt man konkret, wenn man die analytisch-hermeneutische Methode anwenden will? Die *Analyse* betrifft zuerst einmal den gedanklichen Aufbau des Textes; die Struktur ist das Gerüst, an dem sich die inhaltliche Auslegung entlangbewegen muss. Was sind die Kernthese und die einzelnen Schritte der Argumentation, was ist Beispiel, was Gegenargument, welcher Querbezug liegt an dieser Stelle vor, handelt es sich hier um die zuvor angekündigte Aufzählung, folgt der These irgendwo eine Begründung etc.? Erst wenn man dies geklärt hat, hat man den – zumindest groben – Überblick, den man zum Verstehen braucht. Denn nun kann man Einzelaussagen richtig zuordnen. Das nämlich ist der entscheidende Grundsatz der Interpretation: Alles erschließt sich nur aus dem Zusammenhang. Den großen Zusammenhang zu erfassen, ist sozusagen das Kerngeschäft der Deutung.

Ist man durch den hermeneutischen Anteil an der Methode, auf den gleich einzugehen ist, tiefer in das Denken eines Autors eingedrungen, kann die Analyse vom vorliegenden Text auch auf die spezifische Denkweise des Autors übergreifen. Gibt es eine gedankliche Grundstruktur, die für den Autor typisch ist? Wer mit Hegel vertraut ist, weiß um die Bedeutung des triadischen Schemas in seiner Philosophie: Position – Negation – Negation der Negation sind die Stationen, die seiner Welterklärung zugrundeliegen und deren Geschichtlichkeit begründen.⁴⁰ Wer den Marx'schen Ansatz kennt, weiß, dass sein Materialismus ein prinzipielles Abhängigkeitsverhältnis alles Geistigen, Kulturellen etc. von der gesellschaftlichen Basis impliziert.⁴¹ Solche autorspezifischen Schemata in die Deutung miteinzubeziehen, kann vor grundlegenden Irrtümern schützen: denn dann weiß man z. B., dass der Freiheitsbegriff von Marx niemals so verstanden werden kann, als gäbe es eine geistige Freiheit jenseits der Bedingtheit durch die materiellen Verhältnisse.

⁴⁰ Vgl. dazu z. B. die Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*, in: Hegel (1976), 11–67, bes. 23.

⁴¹ Marx (1990), 26–27.

Wenn alles auf den Zusammenhang ankommt – den Zusammenhang des Textes, den Zusammenhang im Denken des Autors auch über den einzelnen Text hinaus –, setzt das allerdings voraus, dass es einen solchen Zusammenhang gibt. Eine wohlwollende Deutung, und ohne eine solche kann man dem Autor schwerlich gerecht werden, muss zugunsten des Autors zunächst einmal unterstellen, dass ein nachvollziehbarer Zusammenhang seiner Gedanken vorhanden ist, dass er sich um logische Schlüssigkeit bemüht hat, dass er tatsächlich die Absicht hatte, etwas Bestimmtes mitzuteilen. All dies kann eventuell in der Auseinandersetzung mit dem Text falsifiziert werden. Nur: Wenn man es nicht sucht, kann man es auch nicht finden. „Dialektik besteht darin, dass man das Gesagte nicht in seiner Schwäche zu treffen versucht, sondern es erst selbst zu seiner wahren Stärke bringt.“⁴² Der Dialog, den der Interpret mit dem Autor zu führen hat, das Befragen des Textes, das in dem Gadamer-Zitat gemeint ist, versucht den Text in der Tat so stark zu machen, wie es geht. Das ist das anti-sophistische Prinzip, denn der sophistische Grundsatz war es, das (eigene) schwächere Wort zum stärkeren zu machen,⁴³ um sich im Meinungsstreit durchzusetzen.

Ist durch die Analyse der strukturelle Rahmen gesichert, kann das *hermeneutische* Verfahren einsetzen. Hier muss es zuerst um die Ermittlung des *subjektiven Sinns*, also der Intention des Autors, gehen, denn mit der Erschließung des objektiven Sinns, also dessen, was sich aus dem Gesagten rein logisch ergibt, ist bereits der Schritt zur möglichen Textkritik getan. Und diese setzt das Verstehen des subjektiven Sinns voraus.

Um letzteren zu finden, ist auf jeden Fall wiederholte Text-Lektüre erforderlich. Erst so gelangt man allmählich in die Denkweise und das Kategoriensystem des Autors hinein. Ganz entscheidend ist dabei, sich von der eigenen Vorstellung, was bestimmte Begriffe bedeuten, zu lösen. Der Autor verbindet mit den von ihm verwandten Begriffen vielleicht völlig andere Inhalte als man selbst. Welche das sind, erschließt sich immer nur aus dem Gebrauch der Begriffe.⁴⁴ Das ist das, was in der Sprachwissenschaft das „Ziehen von Inferenzen“ genannt wird – „das Schlussfolgern von nicht konventionell gemeinten Bedeutungen aus dem Kontext“.⁴⁵

42 Gadamer (1975), 349.

43 Der Satz, dass man das schwächere Wort zum stärkeren machen müsse, wird dem Sophisten Protagoras zugeschrieben, vgl. dazu rhet. 1402a23–24.

44 Auf diese Fluidität der Begriffsinhalte weist auch Platon im Dialog *Charmides* hin. Dort sagt Sokrates zu seinem Dialogpartner Kritias: „Ich aber will Dir gern gestatten, jedes Wort zu nehmen, wie du willst; erkläre dich aber nur, worauf du jedes Wort beziehst, dessen du dich bedienst“ (Charm., 163d).

45 Busse (2015), 246.

Im Grunde muss der Interpret also die vom Autor verwendeten Begriffe aus einem doppelten Zusammenhang heraus verstehen. Zuerst muss er ermitteln, welchen Stellenwert ein Begriff im vorliegenden Text, später auch: im Werk eines Autors hat. Ist das eine für ihn zentrale Kategorie, so wie etwa für Heidegger das „Sein“? Darüber hinaus ist dann aus dem Begriffsgebrauch zu erschließen, welchen Inhalt der Autor mit dem Begriff verbindet. Wenn ein Autor mit eigenen Begriffsprägungen arbeitet wie Hegel mit der der „Entäußerung“ oder Heidegger mit der des „Gestells“, weiß der Interpret sofort, dass er den Gehalt des Begriffs erschließen muss. Diese Notwendigkeit muss er sich aber oft erst bewusst machen, wenn ein Autor gängige Begriffe nutzt, die man ad hoc zu verstehen meint. Doch was versteht z. B. Rousseau unter „Freiheit“? Wenn er im *Contrat social* davon spricht, man müsse denjenigen, der nicht im Sinne der *volonté générale* handelt und insofern um sein eigenes wahres Wollen nicht weiß, dazu zwingen, frei zu sein,⁴⁶ ist offensichtlich, dass man hier mit dem gängigen Freiheitsbegriff nicht weiter kommt. Insofern sind Gesamturteile wie jenes, Rousseau sei der große Freiheitsdenker, mit Vorsicht zu genießen. Entscheidend ist der mit dem Begriff gemeinte Sachverhalt, nicht der Begriff als solcher.

Natürlich spielt für den Begriffsgebrauch auch der historische Kontext eine Rolle. Bei den Junghegelianern wird man viele Hegel'sche Termini und Denkfikturen wiederfinden, bei den Renaissance-Philosophen den Einfluss humanistischen Denkens und Vokabulars. Das Gebot der Kontextualisierung, das der Deutung vergangener Epochen aus dem Geist der Gegenwart vorbeugen soll, stößt jedoch an Grenzen. Denn auch der historische Kontext ist nicht unmittelbar gegeben, sondern seinerseits wieder nur per Interpretation zugänglich. Wenn man also glaubt, dass man als Interpret aus seinem eigenen Zeitalter nicht her austreten kann, gilt dies ebenfalls für alle Versuche der Kontextualisierung. Allerdings führt solche Total-Relativierung letztlich in den leeren Zirkel der bloßen Selbstbezüglichkeit. Denn konsequent weitergedacht, ist dann auch das zeitgenössische Denken, sofern es nicht das eigene ist, unzugänglich.⁴⁷ Es bleibt also nur, die historische Kontextualisierung in dem Bewusstsein miteinzubeziehen, dass sie mit ebensolchen Übersetzungsproblemen behaftet ist wie die Erschließung des Textes selbst.

Im Unterschied zu dem erwähnten leeren Zirkel stellt der hermeneutische Zirkel, der ein wichtiges Instrument bei der Anwendung des hermeneutischen

⁴⁶ Rousseau (1977), 21.

⁴⁷ Und noch weiter fortgeführt, müsste man genauso sich selbst ein Rätsel bleiben, weil man sich ständig wandelt, s. o.

Verfahrens ist, eine konstruktive Form des Zirkulären dar.⁴⁸ Das tiefere Sich-Ein-denken in den Text hat in der Tat den Charakter eines Kreisens: Das erste Lesen vermittelt ein Grundverständnis des Gesamtzusammenhangs, von dem her sich die Einzelaussagen besser einordnen lassen; der Rückgang zur Detaillektüre öffnet den Blick für anfänglich Überlesenes, was wiederum den großen Zusammenhang von innen her aufhellt und möglicherweise verändert. So erfährt das Bild vom Text im Hin- und Herwechseln zwischen Gesamt- und Teildeutung eine fortwährende Korrektur.

Das Verständnis der Struktur kann sich bspw. verändern, wenn man bei dem, was man zunächst für eine bloße Wiederholung hielt, erkennt, dass derselbe Inhalt im Gesamtzusammenhang eine ganz andere Funktion hat; dann handelt es sich eben nicht um eine bloße Wiederholung. Das Verständnis des Details kann sich verändern, wenn man bemerkt, dass derselbe Begriff vom Autor in unterschiedlicher Weise gebraucht wird, so dass ein Sich-Verlassen auf einen einmal festgelegten Begriffsinhalt in die Irre führt. Wenn bspw. Platon das „Tun des Seinen“ in der *Politeia* als Inbegriff der Gerechtigkeit behandelt,⁴⁹ im *Charmides* jedoch als bornierte Reduzierung auf das Ureigene tadelt,⁵⁰ ist offensichtlich, dass er im jeweiligen Zusammenhang jeweils Unterschiedliches meint. Das kann auch innerhalb eines Texts geschehen, so dass der Interpret stets wieder darauf zurückverwiesen ist, nichts isoliert zu deuten, anders, als es manchmal in der philologischen Behandlung von Texten geschieht.

Wie steht es bei der Ermittlung des subjektiven Sinns, also der vom Autor verfolgten Intention, nun mit dem „Divinatorischen“, mit der Einfühlung in den Autor, von der Schleiermacher sprach? Da es sich bei der analytisch-hermeneutischen Methode um ein rein rationales Verfahren handeln soll, ist Eingebung oder Einfühlung nicht der vorgesehene Weg. Das wäre zu unzuverlässig und zu subjektiv.⁵¹ Etwas anderes ist es, wenn man von einem „Gespür“ sprechen wollte, das sich bei intensiver Einlassung auf das Denken eines Autors allmählich einstellt.

48 Die dritte Art des Zirkels – neben dem leeren der Selbstbezüglichkeit und dem fruchtbaren hermeneutischen – wäre der *circulus vitiosus*: als Prämisse zu setzen, was man aus der Konklusion erst erschließen will.

49 rep., 433 a.

50 rep., 161d–162a.

51 Sehr stark an die Person gebunden erscheint hingegen Diltheys Verständnis der hermeneutischen Praxis: „Die Auslegung ist ein Werk der persönlichen Kunst, und ihre vollkommenste Handhabung ist durch die Genialität des Auslegers bedingt; und zwar beruht sie auf *Verwandtschaft*, gesteigert durch eingehendes Leben mit dem Autor, be[ständiges] Studium. [...] Hierauf beruht das *Divinatorische* in der Auslegung“ (Dilthey 1957b, 332; Hervorh. im Orig.). Damit würde dem Interpretieren ein Denken, das ihm wesensfremd ist, wohl verschlossen bleiben.

Damit ist so etwas wie ein detektivisches Aufspüren gemeint, das sich aus der Erfahrung mit der Denkweise des Anderen und der auf sie aufbauenden Reflexion speist. Es ist ähnlich wie mit der Intuition. Auch diese kann man rational schulen, indem man immer wieder gemachte Erfahrungen strukturell erfasst und mit ihrer Hilfe neue Situationen zu verstehen versucht – natürlich immer in Falsifikationsbereitschaft. Irgendwann muss dieses Vorwissen nicht mehr bewusst abgerufen werden, es ist zum festen Bestand geworden und leitet das Vorgehen dann eben „intuitiv“. Die Möglichkeit des Irregehens bleibt natürlich trotzdem bestehen, deshalb gehört es zur unverzichtbaren Grundeinstellung des Interpretierenden, stets aufs Neue revisionsbereit zu sein.

Zum Verstehen des subjektiven Sinns gehört ebenfalls die Berücksichtigung des gemeinten Adressaten. Die emphatische Rhetorik in den *Federalist Papers*⁵² ist nur verständlich, wenn man weiß, dass die Autoren sich mit ihren Artikeln an die Bürger des Staates New York richteten, um sie zur Annahme der neuen amerikanischen Verfassung zu bewegen. J. G. Fichtes in der Zeit der Befreiungskriege verfassten *Reden an die deutsche Nation*⁵³ haben ähnlich appellativen Charakter und wollten ihre Adressaten, die deutsche Nation, im Grunde erst konstituieren. Das ist in der Tat ein Sonderfall – ein Text, der sich seine Leserschaft als Einheit erst zu erschaffen versucht. Als eine Art „negativer“ Adressat kann mit einem Text auch derjenige gemeint sein, gegen den ein Autor sich wendet. Das ist nicht selten ein naher oder auch entfernter liegender Vorgänger des Denkers, mit dem der Autor abrechnen möchte – etwa Thomas Hobbes mit Aristoteles oder Nietzsche mit den englischen Empiristen, Immanuel Kant und den Vertretern der abendländischen Metaphysik.

Schleiermacher hat nun für den gesamten hermeneutischen Prozess, für die „grammatische“ und die „psychologische“ Auslegung, einzelne Regeln aufgestellt, die den Interpretierenden leiten sollen.⁵⁴ Ein solcher Kanon ist sicher hilfreich, weil er zur Objektivierung des Verstehensprozesses beiträgt. Entscheidender als dieses technische Hilfsmittel ist aber immer wieder und auf jeder Stufe der Deutung die Einstellung des Interpretierenden: Ist er wirklich willens, sich der Führung durch den Text zu überlassen, oder möchte er den Text nicht doch sich selbst und seinem Verständnis unterwerfen? Der sokratische Verzicht auf eine schriftliche Fassung seines Philosophierens hat sicher mannigfaltige Gründe. Einige davon

⁵² Hamilton et al. (2007).

⁵³ Fichte (1971).

⁵⁴ Für die grammatische Auslegung z. B.: „Unverbundene Sätze können nur vorkommen, wenn ein Satz, sei es nach Kausalverknüpfung oder nach Aneinanderreihung, als Eins mit dem vorigen gesetzt wird“ (Schleiermacher 1977, 120).

nennt Platon im *Phaidros*, und sie haben eben auch damit zu tun, wie der Rezipient mit einem Text umgeht.

Das geschriebene Wort, so Sokrates zu Phaidros, bringt zwar etwas Bestimmtes zur Darstellung, schweigt aber auf Nachfrage. Es kann immer nur wieder sich selbst präsentieren, nicht aber das, was der Leser von ihm wissen möchte. Zudem ist es, einmal verfasst, für jeden verfügbar, für Verständige und Unverständige. Es spricht zu allen gleichermaßen und kann sich seinen Adressaten nicht aussuchen. Und so kommt es, dass es, derart schutzlos, zu Unrecht beleidigt und beschimpft wird. Um sich dagegen zu wehren, bedarf es doch wieder „der Hilfe seines Vaters“, also des Autors.⁵⁵ Als bessere Alternative zur schriftlich fixierten Rede empfiehlt Sokrates jene Rede, die „mit Einsicht geschrieben wird in des Lernenden Seele, wohl imstande, sich selbst zu helfen, und wohl wissend, zu reden und zu schweigen, gegen wen sie beides soll“.⁵⁶ Damit ist natürlich der sokratische Dialog gemeint, durch den dem Dialogpartner etwas in die Seele „eingeschrieben“ wird, was zu seiner eigenen Einsicht geworden ist und sich von daher ohne fremde Hilfe zu rechtfertigen weiß.

Wenn man dies ernst nimmt und dennoch auf die Lektüre von Geschriebenem nicht verzichten will, bleibt nur, sich in ein quasi-dialogisches Verhältnis zum Text zu begeben, das, was er nicht ausspricht, aus dem, was er impliziert, zu erschließen, und ihm dort zur Hilfe zu kommen, wo er zu leichte Angriffsflächen bietet. Das wirkt auf den Interpreten zurück und bringt im Fall des Gelingens tatsächlich eine Einsicht hervor – das Verstehen dessen, was der Autor mit seinem Text transportieren wollte, so weit jedenfalls, wie die Annäherung zwischen Sender und Empfänger nur möglich ist. Darüber hinaus hilft es, eine zunehmend sachliche Einstellung zu entwickeln, die sich nicht nur im Hinblick auf die Lektüre von Texten positiv bemerkbar macht.

Ist man aufgrund der geschilderten Kombination von Analyse und Hermeneutik dem subjektiven Sinn des Textes auf die Spur gekommen, was, wie die meisten Vertreter der Hermeneutik zu Recht betonen, ein nie abgeschlossener Prozess ist, so geht es im letzten Schritt um die Ermittlung des *objektiven Sinns*. Hier steht wieder der analytische Teil der Methode im Vordergrund, in Form der Konzentration auf die gedanklichen Strukturen des Textes. Was hat der Autor, unabhängig davon, wie er seinen Text selbst versteht, objektiv ausgesagt?⁵⁷ Das ist der erste Teil der Prüfung. Schleiermacher spricht davon, dass der Interpret

55 Phaidr., 275d–e.

56 Phaidr., 276a.

57 Methodologisch am nächsten kommt dieser Untersuchungsperspektive wohl die objektiv-teleologische Deutung in der Jurisprudenz, also die Frage, welcher Sinn sich aus einem Gesetz

die Rede „ebensogut und dann besser“ verstehen müsse als ihr Urheber.⁵⁸ Er meint damit, dass der Interpret durch die nachträgliche Bewusstmachung all dessen, was den Autor unbewusst beeinflusst haben mag (die Bedingtheit der Sprache, die Zeitumstände etc.), ein tieferes Verständnis des Textes erwerbe, als der Autor selbst es hat. Was hier gemeint ist, ist etwas anderes: Wenn der Interpret versucht, den Text besser zu verstehen als sein Autor, dann bezeichnet das die Einsicht in die mögliche Diskrepanz zwischen dem Selbstverständnis des Autors und dem, was tatsächlich aus seinen Gedanken logisch folgt. Insofern leitet das unmittelbar zum zweiten Teil der Prüfung über: Ist es logisch schlüssig, wie der Autor denkt? Letztlich ist damit die Wahrheitsfrage angesprochen, wobei das Kriterium der Wahrheit die Widerspruchsfreiheit sein soll.⁵⁹

Die Feststellung des objektiven Sinns eines Textes ist insofern heikel, als der Interpret sich nun über den Text zu stellen scheint. Deshalb muss dem erstens der skrupulöse interpretatorische Durchgang durch den Text, das tiefe Sich-Einlassen, vorausgegangen sein, und zweitens muss sich die Argumentation in Bezug auf den objektiven Sinn oder Gehalt des Textes jederzeit logisch-rational ausweisen und nachprüfen lassen. Vorbild ist wieder der sokratische Dialog. Wenn Thrasymachos im ersten Buch der *Politeia* Gerechtigkeit als „das dem Stärkeren Zuträgliche“ zu tun definiert, ermittelt Sokrates zunächst, was Thrasymachos subjektiv darunter versteht. Durch Nachfrage klärt sich, dass Thrasymachos damit meint, in jedem Staat sei es die jeweils herrschende Gruppe, die die Gesetze gebe, und sie tue dies zu ihren eigenen Gunsten. Dies wird von Thrasymachos auch als gerecht befürwortet. Zugleich konzidiert er, dass Menschen grundsätzlich fehlbar sind. Wenn aber, so die sokratische – logische – Schlussfolgerung, die bloße Durchsetzungsstärke im Diktieren der Regeln der Maßstab für Gerechtigkeit ist, dann muss Thrasymachos es ebenfalls als gerecht akzeptieren, wenn von den Beherrschten Gesetze exekutiert werden, die den Herrschenden tatsächlich schaden, eben, weil sich diese über ihren eigenen Nutzen getäuscht haben. Damit wäre es ebenso gerecht, das dem Stärkeren Zuträgliche wie das ihm Unzuträgliche zu tun.⁶⁰ Das ist eine von Thrasymachos keineswegs gewollte und auch nicht vorhergesehene Konsequenz seiner eigenen Prämissen. Insofern ist sie Ausweis seiner Selbsttäuschung.

sachlich ergibt, unabhängig davon, welchen Sinn der Gesetzgeber ursprünglich damit verband (vgl. auch Fn. 10).

58 Schleiermacher (1977), 94.

59 Das ist ein anderer als der Gadamer'sche Wahrheitsbegriff, den dieser verwendet, wenn er von dem „wahren Sinn, der in einer Sache liegt“, spricht (Gadamer 1975, 282). Gemeint ist bei ihm der Bedeutungsgehalt eines Textes, der sich mit der historischen Distanz immer besser erschließt, während hier die Prüfung auf logische Konsistenz gemeint ist.

60 rep., 338c–339d.

Und so kann es sich bei der Analyse eines Textes ebenfalls ergeben, dass der strukturelle Zusammenhang der in ihm entwickelten Gedanken vom Autor unerwünschte Konsequenzen zeitigt. Wenn bspw. Chantal Mouffe in ihrem Buch *Über das Politische*⁶¹ ein anti-liberales, auf das Kampfprinzip, den „Agonismus“, setzendes Politikkonzept entwickelt und dann doch wieder auf ein liberal-pluralistisches Wettbewerbssystem zurückgreifen muss, um die Hegemonie einer politischen Position verhindern und den Kampf zwischen den Alternativen bewahren zu können, befinden sich Selbstverständnis der Autorin und objektiver Sinn ihres Textes ganz offensichtlich nicht im Einklang. Und hierbei handelt es sich nicht um einen Nebenwiderspruch, sondern um die Grundlage des ganzen Ansatzes.

Was bedeutet das für die Wahrheitsfrage? Wahrheit wird hier, wieder in sokratischer Tradition, von der Seite ihrer Defizienz her angegangen: Etwas kann nicht wahr sein, was in sich widersprüchlich ist. Wenn man etwas und zugleich sein Gegenteil aussagt, hat man im Grunde nichts ausgesagt. Dieser einfachen „Wasserscheide“ zwischen wahr und falsch stehen selbstredend ebenso viele Ansätze philosophischer Kritik entgegen, wie sie gegen die Geltung der klassischen zweiwertigen Logik aufgefahren wurden. Das ändert aber nichts daran, dass das Widerspruchsprinzip eine unverzichtbare, ständig gebrauchte und auch bewährte Grundstruktur unseres Denkens darstellt; sie orientiert unser ganzes Alltagsleben. Widersprüche zu akzeptieren,⁶² hieße auch bloß, der Subjektivität freien Raum zu gewähren. Denn dann entscheidet man selbst, was man gelten lässt, wenn das sich Widersprechende doch nicht zugleich und in gleicher Hinsicht zutreffen kann.

Was sich widerspricht – und das ist der tiefste Punkt, zu dem die Prüfung des objektiven Sinns durchstoßen kann –, ist aber auch nicht begründet. Ein Denken, das in sich grundlos ist, negiert sich letztlich selbst, weil es ins Bodenlose fällt. Warum sollte man es also adaptieren? Dafür kann es selbst keinen Grund angeben. Als Motiv, dieses Denken für sich selbst ernst zu nehmen, bliebe nur der Glauben, die Sympathie oder eine andere irrationale Neigung – alles Motivationen, die wissenschaftlich und philosophisch kaum befriedigen können.

61 Mouffe (2007).

62 Die Akzeptanz von Widersprüchen ist ohnehin nur in der Theorie möglich. Die Praxis funktioniert schlicht nicht, wenn man einander Widersprechendes zugleich nebeneinander bestehen lassen wollte.

3 Reichweite

Wenn die analytisch-hermeneutische Methode dazu dient, das Sinn-Verstehen auf eine möglichst objektive Grundlage zu stellen, welches ist dann wiederum der Sinn dieses Verstehens? Und worauf lässt sich diese Methode anwenden? Vielleicht zunächst eine kurze Antwort auf die zweite Frage.

Die Anwendbarkeit der Methode ist grenzenlos. Sie bezieht sich auf jeden Versuch, einen Anderen zu verstehen, ob er sich nun mündlich oder schriftlich äußert, ob er einen Zeitungsartikel, einen Roman oder eine wissenschaftliche bzw. philosophische Abhandlung schreibt. Zweifellos ist ein strukturiertes Vorgehen im Gespräch viel schwieriger als bei der Lektüre eines Textes. Doch was man an Texten geschult hat, kann man ansatzweise auch im Gespräch praktizieren. Auf jeden Fall bleibt der strukturelle Blick, das Suchen nach Zusammenhängen, die Frage nach der Begründung. Das ermöglicht eine viel tiefere Einlassung, ein viel schnelleres Erfassen als bei ungeschultem Vorgehen. Was die wiederholte Anwendung der Methode ebenfalls bewirkt, ist die Einsicht, dass nichts unwert ist, um mit ihr bearbeitet zu werden, weil sich durch sie vielleicht doch bisher ungeahnte Dimensionen erschließen. Dann erweist es sich z. B. als sinnvoll und ertragreich, selbst eine so übel beleumundete Schrift wie Hitlers *Mein Kampf* einer entsprechenden Analyse zu unterziehen.⁶³ Vielleicht hat sich dort eine erstaunlich schlüssige und bisher unterschätzte Gedankenwelt verborgen, die ebenfalls zu einer Unterschätzung der Person und ihres unaufhaltsamen Vernichtungswillens geführt hat. Hätte man frühzeitig mehr wissen können, wenn man sich nicht im Gefühl der eigenen Überlegenheit eine ernsthafte Auseinandersetzung erspart hätte? Die Taten, die aus den Worten folgten, musste man dann ernst nehmen.

Und was ist, um auf die erste Frage zurückzukommen, der Sinn des Sinnverstehens? Das eben genannte Beispiel ist eine erste Antwort. Ein neues, tieferes Verständnis eines Denkens kann vielleicht manches zu verhindern helfen, zumindest aber im Nachhinein Zusammenhänge ganz neu aufschließen. Es kann darüber hinaus Zugang zu anderen geistigen Welten, zu anderen Dimensionen des Daseins, zu anderen, zuvor unbekanntem Wirklichkeitsebenen eröffnen, und es kann damit, und das scheint der entscheidende Ertrag zu sein, das Ich aus seinen Fixierungen und Beschränkungen lösen. Die Frage nach dem Sinn des Verstehens rührt an die Frage nach dem Sinn des menschlichen Geistes. Wenn sich dessen Funktion nicht auf die Überlebenssicherung des Mängelwesens Mensch beschränkt, dann ist ihm mit der Möglichkeit, etwas zu verstehen, Andere zu ver-

⁶³ Wie von der Verfasserin in zwei Monographien unternommen, vgl. Zehnpfennig (2006) u. dies. (2018).

stehen, auch der Weg zu einer Selbstbegründung jenseits leerer Selbstbezogenheit geebnet. Denn mit dem Verstehen dessen, was man nicht dem Ich unterworfen hat, ändert sich auch das Selbstverständnis grundlegend.

Was ist damit gemeint? Die Individuation hat das Großartige, den Menschen in seiner Einzigartigkeit auszuweisen. Sie birgt aber auch die Gefahr, an ihr sein Genüge finden zu wollen, obwohl sie sich nicht selbst zu genügen vermag. Das nur Spezielle ist grundlos, weil es nicht einmal sich selbst verstehen kann ohne den Bezug auf etwas Allgemeines, von dem her es sich als Spezielles erkennbar wird. Ohne Transzendenz, um es kurz zu sagen, bleibt nur die Leere des unverständenen Ich. Verstehen ist der Weg über sich selbst hinaus. Es ist die Chance, sich in der Einlassung auf die Position des Anderen und der rationalen Prüfung des schlechthin mit jeder Position verbundenen Wahrheitsanspruchs selbst zu versachlichen. Damit kann man in sich den intellektuellen und existentiellen Grund schaffen, den das nur auf sich bezogene Ich notwendig entbehrt. Platon hat für diesen Prozess das Bild des Aufstiegs gewählt. Impliziert das aber nicht jene ominöse, in der Regel als philosophisches Museumsstück abgetane Idee einer Letztbegründung? Ja, das tut es. Es kommt eben darauf an, wie man sie versteht.⁶⁴

Literatur

- Aristoteles (1994), *Peri Hermeneias* (= Werke in deutscher Übersetzung 1/II), hg. v. Flashar, H., Berlin [int.].
- Aristoteles (2002), *Rhetorik* (= Werke 4/II), Berlin [rhet.].
- Ast, F. (1808), *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut.
- Augustinus (2002), *Die christliche Bildung*, hg. v. Pollmann, K., Stuttgart [doctr. christ.].
- Beckermann, A. (2008), *Analytische Philosophie. Peter Bieris Frage nach der richtigen Art, Philosophie zu betreiben*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56, 599–613.
- Busse, D. (2015), *Sprachverstehen und Textinterpretation. Grundzüge einer verstehenstheoretisch reflektierten interpretativen Semantik*, Wiesbaden.
- Diels, H. (1960), *Die Fragmente der Vorsokratiker 2*, hg. v. Kranz, W., Berlin.
- Dilthey, W. (1957a), (Über vergleichende Psychologie). *Beiträge zum Studium der Individualität*, in: *Gesammelte Schriften 5, Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, 1. Hälfte*, Stuttgart u. Göttingen, 241–316.
- Dilthey, W. (1957b), *Die Entstehung der Hermeneutik*, in: *Gesammelte Schriften 5, Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, 1. Hälfte*, Stuttgart u. Göttingen, 317–338.
- Fichte, J. G. (1971), *Reden an die deutsche Nation [1808]*, in: *Werke 7*, Berlin, 259–499.

⁶⁴ Vgl. dazu dies. (2017), 26–29.

- Fröhlich, B. (2017), Selbsterkenntnis und Lebenspraxis. Zur apollinischen und platonischen Ethik, Göttingen.
- Ficara, E. (Hg.) (2015), Texte zur Hermeneutik. Von Platon bis heute, Stuttgart.
- Gadamer, H.-G. (1975), Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen.
- Grondin, J. (2012), Einführung in die philosophische Hermeneutik, 3. Aufl., Darmstadt.
- Habermas, J. (2004), Hermeneutische und analytische Philosophie. Zwei komplementäre Spielarten der linguistischen Wende, in: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main, 65–101.
- Hamilton, A., Madison, J., u. Jay, J. (2007), Die Federalist Papers, hg. v. Zehnpfennig, B., München.
- Hegel, G. W. F. (1976), Phänomenologie des Geistes (= Werke 3), Frankfurt am Main.
- Marx, K. (1990), Die deutsche Ideologie, in: ders. u. Engels, F., Marx-Engels-Werke 3, 9. Aufl., Berlin.
- Mouffe, C. (2007), Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt am Main.
- Platon (1970a), Charmides, in: Werke 1, Darmstadt, 287–349 [Charm.].
- Platon (1970b), Politeia (= Werke 4), Darmstadt [rep.].
- Platon (1970c), Phaidros, in: Werke 5, Darmstadt, 1–193 [Phaidr.].
- Platon (1970d), Parmenides, in: Werke 5, Darmstadt, 195–325 [Parm.].
- Platon (1970e), Theaitetos, in: Werke 6, Darmstadt, 1–217 [Tht.].
- Platon (1970f), Nomoi (= Werke 8), Darmstadt [leg.].
- Rousseau, J.-J. (1977), Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, Stuttgart.
- Schleiermacher, F. D. E. (1977), Hermeneutik und Kritik, hg. v. Frank, M., Frankfurt am Main.
- Wittgenstein, L. (1971), Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main.
- Zehnpfennig, B. (2006), Hitlers Mein Kampf. Eine Interpretation, 3. Aufl., München.
- Zehnpfennig, B. (2012), Die Begründung des Politischen in der Antike: Die sokratische Suche nach Begründung, in: Nida-Rümelin, J., u. Özmen, E. (Hg.), Welt der Gründe. Deutsches Jahrbuch Philosophie 4, Hamburg, 846–860.
- Zehnpfennig, B. (2017), Platon – von Gott als Maß in der *Politeia* bis zum göttlichen Gesetz in den *Nomoi*, in: Hidalgo, O., u. Polke, C. (Hg.), Staat und Religion. Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des politischen Denkens, Wiesbaden, 23–34.
- Zehnpfennig, B. (2018), Adolf Hitler: Mein Kampf. Studienkommentar, 2. Aufl., München.