

Juliane Reichel

# **Sprache – Sprachspiel – Spiel**

Phänomen als Methode  
bei Heidegger, Wittgenstein und Gadamer



BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

Zugl.: Diss., Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, 2010  
Oldenburg, 2010

Verlag / Druck / Vertrieb

BIS-Verlag  
der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg  
Postfach 2541  
26015 Oldenburg

E-Mail: [bisverlag@uni-oldenburg.de](mailto:bisverlag@uni-oldenburg.de)  
Internet: [www.bis-verlag.de](http://www.bis-verlag.de)

ISBN 978-3-8142-2221-9

*... that which we are, we are;  
One equal temper of heroic hearts,  
Made weak by time and fate, but strong in will  
To strive, to seek, to find, and not to yield.*

*... sind wir, was wir sind, –  
Gleichartig im Wesen, mit heldenhaften Herzen,  
Geschwächt von Zeit und Schicksal, doch stark im Willen  
Zu streben, zu suchen, zu finden und nicht aufzugeben.*

ALFRED LORD TENNYSON, *Ulysses*

GEDENKZEILEN FÜR SIR ROBERT FALCON SCOTT,  
IN ZEITEN ALS ES NOCH GROSSES ZU ENTDECKEN GAB ...



# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b>	9
<b>1 Einleitung</b>	13
<b>2 Heidegger: Weltanschauung, Phänomen, Sprache</b>	31
2.1 Heideggers Wissenschaftskritik	35
2.1.1 Wissenschaft und Weltanschauung	36
2.1.2 Bewußtseinsphilosophie	38
2.1.3 Heidegger und die Faktizität des Daseins	46
2.2 Heidegger und das Etwas-als-etwas-Sehen	48
2.2.1 Heideggers Phänomenbegriff	49
2.2.2 Heideggers „formale Anzeige“	53
2.2.3 Heideggers „Umsicht“	55
2.3 Alltäglichkeit und Sprache	61
2.3.1 Verstehen und Auslegen	61
2.3.2 Heideggers Aussagenkritik	64
2.3.3 Rede, Hören, Schweigen	67
2.3.4 Sprache als condition humaine	71
<b>3 Wittgenstein: Wissenschaft, Sprachspiel, Alltäglichkeit</b>	75
3.1 Wittgensteins Wissenschaftskritik	79
3.1.1 <i>Tractatus logico-philosophicus</i> : Sagbares und Unsagbares	80
3.1.2 Phänomenologie als exakte Beschreibungssprache	85
3.2 Sprachspiel und Lebensform	89
3.2.1 Der Begriff „Sprachspiel“	89
3.2.2 Der Begriff „Lebensform“	92
3.3 Wittgenstein und das Aspektsehen	96
3.3.1 Zum Bemerkten eines Aspektes	96
3.3.2 Kontinuierliches Aspektsehen und Aspektblindheit	103

3.4	Alltagssprache und Alltäglichkeit	109
3.4.1	Grammatik als übersichtliche Darstellung	110
3.4.2	Philosophieren in Beispielen	114
<b>4</b>	<b>Kontrollexperiment: Lakoff, Johnson und Metaphern</b>	<b>123</b>
4.1	Metapher, Sprache und Alltagsleben	129
4.2	Konzept und Konzeptsystem	133
4.3	Metaphorisches Konzept	136
4.4	Metaphorische Konzepte, Kontext und Kultur	141
4.5	Philosophische Implikationen der Metapherntheorie	144
<b>5</b>	<b>Zwischenstand</b>	<b>151</b>
5.1	Alltagssprache	151
5.2	Etwas-als-etwas-Sehen, Aspektsehen, Metapher	152
5.3	Lebenswelt, Lebensform, kulturelle Basis	153
5.4	Wissenschaftskritik	153
<b>6</b>	<b>Gadamer: spielen – darstellen – sprechen</b>	<b>155</b>
6.1	Gadamer zu Wissenschaft und Phänomenologie	158
6.1.1	Gadamer und die phänomenologische Bewegung	160
6.1.2	Gadamers Wissenschaftskritik	165
6.2	Gadamers Beschreibung des Spielphänomens	170
6.2.1	Das erste Merkmal: Die Spielbewegung	172
6.2.2	Das zweite Merkmal: Die Spieler	180
6.2.3	Das dritte Merkmal: Die Selbstdarstellung	183
6.3	Das Spiel und die Wahrheitserfahrung von Kunst	189
6.3.1	Gadamers Schauspielparadigma	189
6.3.2	Darstellung, „Ergon“ und „Energeia“	197
6.3.3	Nachahmung und Wiedererkenntnis	203
6.4	Vom Spielgeschehen und Sprachgeschehen	215
6.4.1	Zur subjektivistischen Sprachauffassung	218
6.4.2	Zur objektivistischen Sprachauffassung	223
6.4.3	Die Sprache als dynamisches Spiel	231
6.5	Das Spielgeschehen der Geschichtlichkeit	235
6.5.1	Vorurteile und Wirkungsgeschichte	236
6.5.2	Überlieferung und Sprachlichkeit	248
6.5.3	Wahrheit und Rhetorik	255

6.6	Über Spielerfahrung und Gesprächserfahrung	258
6.6.1	Frage und Antwort	259
6.6.2	Über die Selbstvergessenheit	262
6.7	Universalität und Verstehen	268
<b>7</b>	<b>Abschließende Betrachtung</b>	<b>271</b>
	<b>Nachwort</b>	<b>281</b>
	<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>284</b>



# Vorwort

In der vorliegenden, leicht überarbeiteten Fassung meiner Dissertation geht es um die Philosophie. Das wird niemanden erstaunen, der dieses Buch in die Hand nimmt, aber angesichts der ganzen Spezialisierungen, die auch vor dem Fach Philosophie nicht Halt gemacht haben, schadet es nicht, dies ausdrücklich zu erwähnen. Die Sache der Philosophie hat sowohl Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein als auch Hans-Georg Gadamer umgetrieben. Mit dem Staunen, das am Anfang allen Philosophierens steht, haben sie ihren je eigenen Umgang gefunden: Der eine hört auf die Sprache der Dichtung, der andere erfindet Sprachspiele und der dritte sucht das Gespräch auf, als Ort der selbstvergessenen Hingabe an die Sache. Auch von ihrem Charakter könnten die Denker verschiedener nicht sein: Heidegger als prophetischer Einsiedler, Wittgenstein als exzentrischer Philosophietherapeut und Gadamer als harmonisierender Platonschüler. Was sie in philosophischer Hinsicht eint, ist die Annahme der Unhintergebarkeit von Sprache und Leben – und daß sich aufgrund dieser Unhintergebarkeit von Sprache und Leben die Welt, wie sie ist, einfach zeigt.

In unserem Alltagsleben sind wir alle naive Realisten. Unsere Welt ist einfach so, wie sie ist. Daher werden wir Philosophen, die wir genau diese Selbstverständlichkeit unserer Welt in Frage stellen, für verrückt erklärt. Thales, der bei seinen Himmelsbeobachtungen in einen Brunnen fiel, wurde nicht von ungefähr von einer thrakischen Dienstmagd ausgelacht: Das ist das Lachen der Unverständigen, der Nicht-Philosophen, die nicht verstehen, worüber sich die Philosophen wohl den Kopf zerbrechen.<sup>1</sup> Die Philosophie begegnete mir auf dem Fachgymnasium zum ersten Mal. Und mir ging es nicht anders als der Thrakerin in der Anekdote zu Thales – ich begriff nicht, worum es da eigentlich gehen sollte. Die anderen, vornehmlich naturwissenschaftlichen, Fächer wie Chemie, Ökotropologie und Biologie nahmen meinen Geist völlig in An-

---

1 Diese Anekdote über Thales hat, dies sei nebenbei bemerkt, das Lachen in der Philosophie sehr in Mißkredit gezogen. Eine überaus bedauerliche Tatsache, da damit die Philosophie zu einem viel zu ernsten Geschäft wurde. Gerade das Lachen bietet uns die Möglichkeit, das Allzumenschliche, unsere Unzulänglichkeiten und Schwächen zu akzeptieren und nicht in eine dogmatische Denkhaltung zu verfallen. Im Lachen treten wir zu uns selbst in eine befreiende Distanz, ohne uns dabei aufzugeben oder zu verletzen. Vgl. dazu Geier 2006.

spruch und schienen mit meiner Welt auch mehr zu tun zu haben, als die Sache der Philosophie. Die im schulischen Unterricht behandelten Philosophen Albert Camus und Karl Jaspers halfen mir schließlich nicht dabei, die komplexen Zusammenhänge der körpereigenen Stoffwechselprozesse zu verstehen.

Letztlich bin ich dann doch in die Philosophie geschlittert, als ich mein Studium an der Universität Oldenburg aufnahm. Und die universitäre Philosophie war so ganz anders als das, was wir in der Schule gelernt hatten. Statt vorgefertigte Textphrasen von Camus und Jaspers auswendig zu lernen und in der Klausur wiederzugeben, ging es hier um das eigene Denken. Die Atmosphäre in den Seminaren war anregend und aufregend – nicht zuletzt, weil uns die Lehrenden als Schüler der Philosophie ernst nahmen. Philosophie lernt man nicht, indem man Textphrasen oder Fakten auswendig lernt. Philosophie ist vor allem eines: eine Tätigkeit. Und Philosophieren kann man nur mit der ganzen Person, mit allen ihren Eigenarten und Sichtweisen.

Das zu verstehen, bedarf einiger Zeit und Reife. Und sie geht mit langen Zeiten tiefster Verwirrung und stark verknoteten Hirnwindungen einher. Die eigenen Lehrer werden verflucht, die einem notorisch und im besseren Wissen die einfachen Fakten und Formeln vorenthalten. Ihnen ist längst bekannt, daß richtiges Verstehen erst dann entsteht, wenn man die Sachen selber durchdenkt und sich nicht an halbherzige Fakten klammert. Am Ende ist es mit dem philosophischen Denken wie mit einem Rätsel, das man gelöst hat: alles ist so einfach und klar und man wundert sich, warum einem die Lösung so schwer gefallen ist. Philosophische Rätsel zu knacken bedeutet, den Dreh- und Angelpunkt dieser Rätsel zu finden, das Moment, das die Zahnrädchen ineinandergreifen läßt und den Mechanismus mit spielerischer Leichtigkeit in Bewegung setzt.

Diese Einsicht verdanke ich insbesondere meinem akademischen Lehrer Michael Sukale. Er versteht sich wie kaum ein anderer darauf, an der *Sache* entlang zu denken und die philosophischen Denkmobile sich drehen und tanzen zu lassen. Ohne seine sokratische Hebammenkunst und sein Gespür für die Dreh- und Angelpunkte der Philosophie, wäre die vorliegende Arbeit in dieser Form wohl nicht entstanden. Mein Dank gilt nicht weniger meinem Gutachter Reinhard Schulz, der durch seine kritischen Fragen und fundierten Kenntnisse der Geistes- und Naturwissenschaften immer wieder nötige Kurskorrekturen angebracht hat.

Bedanken möchte ich mich auch für den vielen Zuspruch, die wohlgemeinten Ermutigungen und die Gespräche mit denjenigen, die mich auf meinem langjährigen Weg begleitet haben. Für die Möglichkeit, im *Center für lebenslanges Lernen* an der Universität Oldenburg für Gasthörernde philosophische Seminare

anzubieten, danke ich ausdrücklich Christiane Brokmann-Nooren und Waltraut Dröge. Die vielen Gespräche und Diskussionen mit „meinen“ Gasthörernden, ihre positive Offenheit und Neugier, *wissen zu wollen*, haben auch mein Denken ganz wesentlich geprägt. Nicht nur, daß ich mir auf der immerwährenden Suche nach spannenden Texten und Themen die Offenheit im Denken bewahrt habe. Auch, daß sie mich positiv dazu genötigt haben, Dinge klar und einfach zu sagen, verdanke ich unseren gemeinsamen Seminaren.

Ich habe auf diesem Weg viele Menschen verschiedenster Fachrichtungen und Nationalitäten kennengelernt, Freundschaften geschlossen und Freunde verloren. Alle haben auf ihre Weise zum Ergebnis dieser Arbeit beigetragen; sei es durch geduldiges Zuhören, durch kleine Anregungen und Eingebungen, durch Phantasie, Begeisterung, Bodenständigkeit und Hilfsbereitschaft. Wenn hier niemand ausdrücklich genannt wird, dann nicht deswegen, weil es keinen gäbe, den ich nicht ausdrücklich nennen möchte, sondern aus Sorge, jemanden zu vergessen. Daher richtet sich mein Dank an alle, die sich angesprochen fühlen und die wissen, wie verbunden ich mich ihnen fühle. Nur eine Ausnahme sei gemacht: Für Michael Uhlemanns schnelle Hilfe bei Computerproblemen und seine uneigennützigere Bereitschaft, fast dreihundert Seiten für ihn fachfremden Stoff Korrektur zu lesen, danke ich ihm ganz außerordentlich.

Meinen Eltern und meinen beiden Geschwistern sei diese Arbeit in tiefster Verbundenheit gewidmet. Einfach dafür, daß sie da sind und daß wir fünf füreinander da sind. Das ist, entgegen der hier im folgenden ausgeführten Analyse zur Selbstverständlichkeit des Alltagslebens, gerade *nicht* selbstverständlich und kann gar nicht hoch genug bewertet werden.

Oldenburg, im Februar 2010

Juliane Reichel



# 1 Einleitung

In der Wissenschaft sind „Phänomen“ und „Methode“ zwei der Parameter, mit denen es eine wissenschaftliche Untersuchung für gewöhnlich zu tun hat. Unter „Methode“ wird der mehr oder weniger feste Regelkanon verstanden, welchem Wissenschaftler bei ihren Forschungen folgen. Jede Wissenschaft hat ihre eigenen Methoden und wenn sich ein Wissenschaftler nicht an sie hält, werden seine Forschungsergebnisse nicht anerkannt. Der Zweck dieser Methoden ist klar: Sie sind der objektivierende Maßstab, um Forschungsergebnisse nachvollziehbar und wiederholbar zu machen, und sie stellen sicher, daß das Ergebnis auch zum behandelten Problem paßt. Phänomene sind in diesem Zusammenhang dann das, was anhand dieser Methoden beschrieben werden kann. So läßt sich beispielsweise in der Physik das Phänomen der Meereswellen beschreiben. Man kann ihre unterschiedlichen Arten, ihre Entstehung und Ausbreitung beobachten. Anhand dieser Daten lassen sich dann unter anderem die Ursachen der sogenannten „Monsterwellen“ ergründen – einzelne Wellen oder Wellengruppen bis zu 30 Metern Höhe, die sich signifikant von der vorherrschenden Seegangshöhe abheben.<sup>1</sup>

Wer diese Bedeutungen von „Phänomen“ und „Methode“ im Kopf hat, wird mit dem Titel dieser Arbeit *Phänomen als Methode* wenig anfangen können. Es ist ja klar, daß das *Was* der Phänomene von dem *Wie* des Erfassens verschieden sein muß und nicht selbst die Methode sein kann. Wie soll sich das Phänomen der Monsterwelle selbst beschreiben oder selbst messen? Um also zu verstehen, was Phänomen als Methode bedeuten soll, bedarf es einer anderen Auffassung von Methode und es muß geklärt werden, was eigentlich unter „Phänomen“ verstanden wird. Um dieser Klärung nachzukommen wird in der vorliegenden

---

1 Berichte von Seeleuten über derart hohe Wellenereignisse wurden bis ins 20. Jahrhundert als Seemannsgarn abgetan und Schiffsverluste auf mangelnde Kompetenz oder schlechtes Material der Schiffe zurückgeführt. Seitdem auf der norwegischen Ölbohrplattform *Draupner-E* 1995 in einem Sturm von dem automatischen Wellenhöhenmeßsystem eine einzelne Welle mit 26 m Höhe erfaßt wurde, ist das Phänomen „Monsterwelle“ von der Forschung anerkannt. Im Schiffbau wird diesem Phänomen mittlererweile Rechnung getragen, indem die Belastbarkeit von Schiffsrümpfen durch Seeschlag erhöht wurde. Insofern ist das Monsterwellenphänomen ein eindrucksvolles Beispiel für unsere moderne Wissenschaftsauffassung: Erst eine *Messung* hat dazu geführt, daß den unzähligen Augenzeugenberichten von Seeleuten Glauben geschenkt wurde.

Untersuchung das *Phänomen als Methode* aus dem Denken der drei Philosophen Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein und Hans-Georg Gadamer herauskristallisiert werden.<sup>2</sup> Dabei wird sich zeigen, daß die *Sprache* und das *Spiel* für das Phänomen als Methode von zentraler Bedeutung sind. Auf dem Hintergrund einer Wissenschaftskritik und der Kritik an dem Problem der Subjekt-Objekt-Spaltung, entwickeln die drei Denker ihren philosophischen Gegenentwurf. Der naive Realismus des alltäglichen Welterlebens und die Sprache als Ausdrucksmöglichkeit und Grenze dieses Welterlebens rücken in den Fokus der Betrachtung. Nicht eine Spaltung, sondern eine Einheit von Subjekt und Objekt bilden die Grundlage, in der sich die Welt wie sie ist, einfach zeigt. Die Philosophie tritt dabei als „Phänomenologie der Störung“ dieser Einheit auf und wird daraufhin geprüft, was sie vor allem als *Philosophieren* leisten kann. Diese „Spiel-feldmarkierungen“ der vorliegenden Untersuchung sollen im folgenden etwas genauer ausgeführt werden.

Eine der gängigsten Antworten der akademischen Philosophie auf die Frage, was eigentlich die Philosophie sei, war in den 1920er Jahren, daß die Philosophie eine Wissenschaft sei. Nichts schien wissenschaftlicher und besser geeignet zu sein, um Theorien und Systeme auf ihre Tragfähigkeit hin zu prüfen, als die Philosophie selbst mit ihren logisch-analytischen Möglichkeiten. Mit der Wissenschaftlichkeit ging das korrespondenztheoretische Problem der Subjekt-Objekt-Spaltung einher. Der Frage nämlich, wie wir Subjekte zu sicheren Erkenntnissen über die Welt kommen können. Mit welcher Methode läßt sich sicherstellen, daß die Erkenntnisse, die wir gewinnen, auch mit der Welt, wie sie in Wirklichkeit ist, übereinstimmen? Edmund Husserl verfolgte mit seiner Phänomenologie eine Klärung dieser Fragen. Er wollte die Philosophie mit der Phänomenologie als „strenger Wissenschaft“ und Grundlagenwissenschaft für alle anderen Disziplinen salonfähig machen.

Um dieses Forschungsprogramm auszubauen, holte sich Husserl den jungen und vielversprechenden Nachwuchswissenschaftler Martin Heidegger als Assistenten nach Freiburg. Ohne daß Husserl es bemerkt, begibt sich sein Assistent Heidegger auf phänomenologische Abwege. Dabei ist es nicht so, daß Heidegger die Phänomenologie als Forschungsmethode grundsätzlich ablehnen oder das strenge analytische Denken verwerflich finden würde. Im Gegenteil – Heidegger schätzt beides sehr. Aber so sehr er die phänomenologische Sachorien-

---

2 Es wäre sicherlich spannend, Goethes Überlegungen zur „Morphologie“ und seinem „Urphänomen“ hinsichtlich Parallelen zum „Phänomen als Methode“ nachzuspüren; allerdings würde ein solcher Exkurs den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Nur soviel sei angemerkt, daß Joachim Schulte in *Chor und Gesetz* Wittgensteins „Methode“ der Sprachspiele mit Goethes Morphologie verglichen hat. Vgl. Schulte 1990.

tierung und die Strenge des Denkens schätzt, so wenig hält er die Philosophie für eine Wissenschaft. Er glaubt nicht, daß sich die Philosophie, in dem, was sie leisten kann, allein von ihrer analytischen Seite her erschöpft. Heidegger wird zum Rebell und zieht damit Scharen von jungen Studenten an.

Heidegger fechtet nicht nur den Wissenschaftsstatus' an, sondern auch die Phänomenologie als Bewußtseinsphilosophie. Husserl geht davon aus, daß wir Subjekte mit unserem Bewußtsein auf die Objekte in der Welt gerichtet sind und daß das Bewußtsein damit zum vermittelnden Glied zwischen Subjekt und Objekt wird. Damit soll eine sichere Verbindung zwischen Subjekt und Objekt gewährleistet werden. Allerdings verliert sich das Bewußtsein dabei in sich selbst. Aus Husserls Annahme des *Gerichtetseins* folgt nämlich nur, daß wir uns auf Gegenstände hin ausrichten; „Zugang“ haben wir aber nur zu unserem inneren Bewußtsein und können die Außenwelt gar nicht erkennen, wie sie wirklich ist. Schließlich bleiben Gegenstände für unser Bewußtsein lediglich Erscheinungen oder anders ausgedrückt, Phänomene. Für Heidegger ist diese Subjekt-Objekt-Spaltung zu abstrakt und er fragt zurecht, warum wir in unserem Alltag eigentlich nie bemerken, daß wir es gar nicht mit der Wirklichkeit, sondern nur mit Bewußtseinsphänomenen zu tun haben. Er begründet daher die Bedeutung der Philosophie im Leben der Menschen und greift dafür auf Diltheys Begriff der „Faktizität“ zurück: der geschichtlich gewordenen Lebenswelt, wie sie tatsächlich oder faktisch ist.

Ludwig Wittgenstein versteht sich selbst nicht als Rebell, sondern vielmehr als Therapeut der Philosophie. Die Begeisterung, mit welcher der Wiener Kreis seinen *Tractatus logico-philosophicus* aufnimmt, läßt Wittgenstein verzweifeln. Für den Wiener Kreis bildet der *Tractatus* das Grundlagenwerk schlechthin, weil er zeigt, wie die Aussagenlogik ein exaktes Abbild der Welt zu liefern vermag. Damit erfüllt der *Tractatus* das Forschungsprogramm des logischen Empirismus wie seinerzeit kaum ein anderes Werk. Das bekannte Fazit des *Tractatus*, worüber man nicht reden könne, darüber müsse man schweigen, hat die Erkenntnis der Welt auf die Aussagesätze der Naturwissenschaft eingegrenzt – genau das also, was der Wiener Kreis um Moritz Schlick verfolgt. Die Logik ist Form und Methode zugleich, um wissenschaftlich sinnvolle Aussagen über die Welt von metaphysischen Unsinn abzugrenzen. Wittgenstein wird zum gerngesehenen Gast in dem illustren Wissenschafts-Zirkel von Moritz Schlick. Aber Wittgenstein fühlt sich zutiefst mißverstanden, weil sein eigentliches Ziel, gerade die *Grenzen* von Logik und Sprache für ein Abbild der Welt zu zeigen, von den Denkern des Wiener Kreises gar nicht wahrgenommen wird.

So mißverstanden, beschloß Wittgenstein der Philosophie den Rücken zu kehren. Doch seine Karriere als Volksschullehrer ließ ihn weder zur gesuchten Ru-

he kommen, noch die Philosophie vergessen. Er greift Ende der 1920er Jahre seine alten Überlegungen auf und versucht neue Wege zu finden. Er löst sich von dem stark eingegrenzten System der Aussagesätze. Um zu erkennen, wie die Welt wirklich ist, brauche man – das ist sein neuer Gedanke – vielmehr eine Beschreibungssprache, die unsere unmittelbaren Sinneseindrücke exakt wiederzugeben vermag. Wir haben es ja immer noch mit sehr abstrakten Begriffen zu tun, wenn wir sagen: „Dieses Buch ist dick“. Sowohl „Buch“ als auch „dick“ sind keine unmittelbaren Sinneseindrücke. Doch mit jeder Beschreibung, die Sinneseindrücke noch unmittelbarer auszudrücken, wird das Beschriebene immer abstrakter – die Kluft zwischen dem zu beschreibenden Objekt in der Welt und dem erkennenden Subjekt dieser Welt größer, statt kleiner. Ein „Buch“ als einen „weißen Quader mit schwarzer Fleckenstruktur“ zu beschreiben, reicht nicht aus, weil man dann ja immer noch derart abstrakte Begriffe wie „Quader“ oder „Fleckenstruktur“ für die Beschreibung gebrauchen muß. Diese haben aber genauso wenig mit den unmittelbaren Sinneseindrücken zu tun, wie der Begriff „Buch“ selbst. Zudem machen wir uns anderen gegenüber völlig unverständlich, wenn wir von „Quadern mit schwarzer Fleckenstruktur“ sprechen, anstatt von „Buch“. Daraus zieht Wittgenstein die Konsequenz, daß die Umgangssprache so wie sie ist, schon ganz in Ordnung ist, und nur sie allein als Ausgang für das Philosophieren in Frage kommt. Daher wendet sich Wittgenstein genau wie Heidegger der Umgangssprache und dem Alltagsleben zu.

Insofern teilen Heidegger und Wittgenstein das Unbehagen gegenüber der Sicht der Philosophie als Wissenschaft. Beide entwickeln eine Alternative, die ihren Ausgang im Leben und der Sprache der Menschen nimmt. Heidegger kommt im Laufe seiner Analysen der Faktizität des Daseins zur Sprache, Wittgenstein kommt von seinen Untersuchungen der Sprache zum alltäglichen Leben – für beide ist das Ergebnis aber das gleiche: Sprache und Leben sind unhintergebar und untrennbar miteinander verbunden. Wenn wir Menschen glauben, daß wir qua wissenschaftlicher Analyse hinter die Dinge schauen können oder die Welt in „Kernbestandteile“ zerlegen können, werden wir immer bereits von dem „Wie“ wir mit den Dingen im gelebten Leben umgehen und dem „Wie“ wir über die Dinge sprechen, eingeholt sein. In diesem Sinne fragt Heidegger nach den Phänomenen, also, wie sich etwas zeigt, und wie es sich in der Sprache darstellt. Wittgenstein ist nicht minder am Zeigen interessiert: Auch bei ihm zeigt sich die Welt. Im *Tractatus* zunächst noch durch die logische Form, in den *Philosophischen Untersuchungen* dann durch die „Sprachspiele“, die wir spielen.

Das ist das Moment, wo der Jüngste der drei Philosophen, Gadamer, ansetzt. Ein Blick auf Gadamers Biografie zeigt, daß er immer schon auf Gegenkurs zur strengen Wissenschaft, oder genauer gesagt, zur Naturwissenschaft gewesen ist. Zum Unglück seines Vaters, eines renommierten Professors für Chemie und

Pharmazie, zieht es den jungen Gadamer schon früh zur Literatur, Kunst und Philosophie. So fällt Heideggers Philosophie der Faktizität des Daseins bei Gadamer auf ausgesprochen fruchtbaren Boden. Gadamer denkt in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* nicht nur den „frühen“ Heidegger weiter, indem er dessen Ansätze zu einer *Geschichtlichkeit* des Daseins vertieft und vorantreibt. Gadamer beschreibt auch durch seinen Spielbegriff anschaulich die Struktur des phänomenalen Charakters der Sprache.

Folgt man der Gadamer-Rezeption, dann steht vor allem seine Wissenschaftskritik im Fokus. Er wird entweder als der Retter der Geisteswissenschaften gefeiert oder als wissenschaftsfeindlicher Nostalgiker kritisiert. In der Tat gibt *Wahrheit und Methode* genug Stoff, Gadamer auf seine Methoden- und Subjektivismuskritik zu reduzieren. Aber diese sind für Gadamer nur Ausgangspunkt, nicht Mittelpunkt seiner eigenen Philosophie. In der nachkantischen Ära rückt das menschliche Subjekt in das Zentrum der Erkenntnistheorie – und damit die Frage, wie es eigentlich zu sicheren Erkenntnissen über die Welt kommen kann. Dabei wird von vornherein von einer Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und zu erkennendem Objekt ausgegangen, und alle Erkenntnismöglichkeiten werden von den *subjektiven* Erkenntnisvermögen abhängig gemacht. Hat sich Descartes noch auf den uns wohlgesonnenen Gott berufen, der uns schon nicht täuschen wird, ist das für die moderne Wissenschaft keine Option mehr. Allein der Mensch selbst muß die Instanzen festlegen, nach denen geurteilt wird, was wissenschaftlich anerkannt wird und was nicht. Um die unzuverlässliche menschliche Wahrnehmung zu umgehen, wird auf empirische Meßmethoden gesetzt: exakte, positivistische Forschung betritt das Feld.<sup>3</sup> Das menschliche Subjekt wird zum naturbeherrschenden und -kontrollierenden Mittelpunkt der Welt, immer selbstbestätigt durch den rasanten Fortschritt von Wissenschaft und Technik. Philosophie und mit ihr die Geisteswissenschaften kommen in Rechtfertigungszwänge: was können sie mit ihren rein spekulativen Ansätzen nun noch zum Bild der Welt beitragen?

Daß die Geisteswissenschaften sich dann auch noch das naturwissenschaftliche Methodenideal zu eigen machen wollen, stößt auf massiven Widerstand bei Gadamer. Auf dieser Folie folgt er Heideggers Wissenschaftskritik und fragt nach einer ganz eigenen Wahrheitserfahrung der Geisteswissenschaften, in der das *Verstehen und Geschehen*, so der ursprüngliche Titel von *Wahrheit und Methode*, ins Zentrum rückt. Dabei wird ihm die Kunst zum Paradigma dieser Wahrheitserfahrung, das Spiel allerdings zum Dreh- und Angelpunkt seiner philosophi-

---

3 Um auf das Beispiel der Monsterwellen zurückzukommen: die Instanz, ob es Monsterwellen gibt oder nicht, sind die Meßmethoden und nicht die Augenzeugenberichte der Seeleute.

schen Hermeneutik. Angesichts des wissenschaftlichen Methodenideals scheint Gadamer damit die Philosophie neu zu verorten, wenn er fragt, was sie eigentlich als Philosophieren leisten kann. Im Grunde knüpft er aber nur an die lange, kritische Tradition der Philosophie seit Platons Dialogen an, die über den alles beherrschenden Szientismus in Vergessenheit geraten zu sein scheint.

So ist den drei Denkern gemein, daß sie nach einer Lösung suchen, die Subjekt-Objekt-Spaltung sowie die Reduzierung der Philosophie auf Wissenschaft zu überwinden. Metaphysische Spekulationen sind für sie allerdings keine Alternative. Sie wenden sich dem Leben und der Sprache zu: Heidegger der Faktizität des Daseins und phänomenologischen Sprachanalysen, Wittgenstein dem Sprachspiel und der Lebensform und Gadamer dem Spiel der Geschichte und der Sprache.

Es ist ein pragmatisches Element in ihrer Feststellung, daß wir Menschen in allem, was wir tun, ob im Umgang mit Dingen oder im Gebrauch der Sprache, es ganz selbstverständlich tun. Im alltäglichen Leben wird nicht gefragt, ob das *wirklich* ein Auto ist, das vor einem steht, oder nicht doch eher ein Elefant oder womöglich keins von beiden. Das Wissen, daß es sich um ein Auto handelt, steht außer Frage und zeigt sich gerade in unserem Umgang damit: Als Radfahrer weichen wir dem parkenden Auto auf dem Fahrradweg aus, als Fahrer des Autos schließen wir die Tür auf, steigen ein, drehen den Zündschlüssel um und fahren damit weg. Im täglichen Umgang sind wir mit unserer Welt so vertraut, daß wir sie gerade nicht als verschieden von uns erfahren, sondern uns und unsere Welt als eine „Einheit“ erleben. In diesem Welterfahren zeigt sich uns die Welt einfach, wie sie ist.

Dieser phänomenale Charakter des Sich-Zeigens ist es, der das Phänomen als Methode ausmacht. Durch die Subjekt-Objekt-Einheit des Immer-schon-vertraut-Seins mit der Welt ist die „Methode“ das Phänomen selbst, und es bedarf keiner eigenen Vermittlung mehr zwischen Subjekt und Objekt. Die Annahme der Subjekt-Objekt-Spaltung muß das Problem klären, wie das erkennende Subjekt auf das zu erkennende Objekt Bezug nehmen kann, damit das Subjekt zu sicheren Erkenntnissen über die Objekte in der Welt kommen kann. Durch die Annahme einer „Einheit“ von Subjekt und Objekt, wie sie von Heidegger, Wittgenstein und Gadamer vorgeschlagen wird, stellt sich das Problem der Überbrückung erst gar nicht. Diese „Einheit“ von Subjekt und Objekt wird als ein *Geschehen* begriffen, das vom alltäglichen Leben gedacht wird. Mit diesem Geschehen soll unser selbstverständlicher Umgang mit Dingen und anderen Menschen ausgedrückt werden. Gerade an unserem Umgang mit Gegenständen zeigt sich sehr schnell, ob wir wissen, daß man in einen Baum nicht einsteigen und damit wegfahren kann und daß ein Auto, anders als ein Baum, seinen

Standort ständig wechseln kann. Wer versucht, einen Zündschlüssel in einen Baum zu stecken und erwartet, daß ein Motor anspringt, wird ziemlich sicher enttäuscht werden.

Wenn also von Subjekt-Objekt-Einheit die Rede ist, zielt das auf dieses selbstverständliche und alltägliche Geschehen ab. Der Ausdruck „Einheit“ ist ausschließlich als Abgrenzung zum Problem der Subjekt-Objekt-„Spaltung“ gedacht und resultiert aus Heideggers und Wittgensteins Wissenschaftskritik der 1920er Jahre. Die Verwurzelung in das Leben der Menschen ist wichtig, weil damit deutlich wird, daß unter „Geschehen“ kein metaphysisches, objektives Sein verstanden wird, das unabhängig von den menschlichen Subjekten in einer „zweiten“ Welt existiert. Und um einem weiteren Mißverständnis vorzubeugen: „Einheit“ bedeutet nicht eine Identitätsbeziehung von Subjekt und Objekt, in der das Ich mit dem Gegenstand identisch ist, sondern soll nur den selbstverständlichen Umgang der Subjekte mit Objekten geltend machen, in dem gerade *nicht* die Spaltung oder Trennung von Subjekt und Objekt zu Tage tritt.

Somit wird auch ein Licht darauf geworfen, was in der vorliegenden Untersuchung unter „Methode“ und „Phänomen“ verstanden wird. Um den Methodenbegriff zu verdeutlichen, möchte ich folgendes Bild benutzen. In der ursprünglichen Bedeutung heißt „methodos“ „nachgehen“ oder „richtiger Weg“. In diesem Sinne ist der Weg die Verbindung zwischen zwei Punkten, und auf dem richtigen Weg bleiben, heißt entsprechend, das Ziel sicher zu erreichen.<sup>4</sup> Im „Nachgehen“ zeichnet sich eine andere Bedeutung ab: der Weg als der besonders geebnete Grund oder Boden, auf dem wir uns bewegen, wenn wir den Weg, wörtlich genommen, *nachgehen*. Wenn man dieses Bild auf die zwei Modelle der Subjekt-Objekt-Spaltung und der Subjekt-Objekt-Einheit überträgt, ergibt sich folgendes: Der Subjekt-Objekt-Spaltung liegt das verbindene Moment zugrunde, weil die Methode als Weg der Verbindung zwischen Subjekt und Objekt dient. Im Einheitsmodell hingegen kommt es auf die Bedeutung des Grundes oder Bodens an. Der „Weg-Grund“ ist nicht irgendeiner, sondern er ist eine bestimmte Bahn in der Landschaft, der wir folgen. Der Weg gibt somit vor, *wo* wir uns als menschliche Subjekte bewegen müssen, wenn wir uns nicht verlaufen wollen.

Dieses Bild knüpft direkt an Heidegger, Wittgenstein und Gadamer an: Sie verfolgen alle den Gedanken der Vorstrukturierung unseres Verstehens, Handelns und Verhaltens durch die Sprache – die Sprache also als das Bahn- oder Wege-

---

4 Im modernen Methodenbegriff klingt diese Bedeutung noch an: Eine wissenschaftliche Methode sichert mit ihren Vorgaben das richtige Vorgehen und das nachvollziehbare Erreichen des Untersuchungsergebnisses.

netz, dem wir nachgehen oder dem wir folgen. Gehen wir den „Sprachbahnen“ nicht nach, dann setzen wir uns der Gefahr aus, von den anderen nicht verstanden zu werden, weil sie uns durch das offene Gelände nicht *folgen* können. Dieses Bild von Sprache wird allen sprachlichen Ausdrucksformen gerecht, weil jede sprachliche Ausdrucksform „ihren“ Weg vorgibt: nicht mehr nur Aussagen, die eine sichere Verbindung zwischen Subjekt und Objekt herstellen sollen, sondern auch Fragen, Befehle, Metaphern und sogar das Schweigen gehört zu diesem Wegenetz der Sprache. In dieser Komplexität der Sprache stellt sich uns unsere Welt dar. Um das auf eine etwas vereinfachte Formel zu bringen: So, wie wir über Dinge reden, so sind sie für uns auch. Dieses Sich-Darstellen oder Sich-Zeigen ist mit dem phänomenalen Charakter der Sprache bei Heidegger, Wittgenstein und Gadamer gemeint. Daß die Sprache auch ihre Grenzen hat, ist ein Problem, das alle drei Denker umtreiben wird.

Damit wird unter Phänomen aber nicht irgendeine Erscheinung verstanden, wie zum Beispiel die Monsterwelle, sondern das, als was sich etwas in der Sprache zeigt oder als was *sich etwas darstellt*.<sup>5</sup> In dieser Formulierung – das, als was sich etwas zeigt – steckt die ganze Selbstverständlichkeit im Umgang mit der alltäglichen Welt. In der Subjekt-Objekt-Einheit zeigt sich die Welt gerade in ihrer ganzen Aspekthaftigkeit und ihren Kontexten des täglichen Lebens und Sprechens. Entscheidend ist, daß damit eine eigene Methode, die zwischen Subjekt und Objekt vermittelt, überflüssig wird. Das Phänomen ist, indem es darstellt, wie etwas ist, die Methode, der Grund, auf dem wir uns bewegen. Heidegger hat das in seiner Formel „Die Sprache spricht“ auf den Punkt gebracht. In Anlehnung an Heidegger ließe sich diese Formel auch für Wittgenstein – „Das Sprachspiel spielt sprachlich“ – und für Gadamer – „Das Spiel spielt“ – formulieren.

Die Aspekthaftigkeit und Kontextbezogenheit des phänomenalen Charakters der Sprache wird an folgendem Beispiel deutlich: Mittags bezeichnen wir den Tisch in der Küche als *Esstisch*, weil wir dort die Mahlzeit einnehmen. Am Nachmittag soll ein Kleidungsstück repariert werden und derselbe Tisch wird zum *Nähtisch*. Abends laden wir Freunde zum Skatspielen ein, und der Tisch ist für diese Zeit der *Spieltisch*. Dabei bleibt er im übergeordneten Kontext, weil er zufällig in der Küche steht, der *Küchentisch*. Die Bedeutung von „Tisch“ wird durch seinen Gebrauch bestimmt, also dadurch, wie wir mit dem Tisch umgehen. Wittgenstein geht davon aus, daß wir von Klein auf die Bedeutungen von Worten lernen, indem wir auf einen bestimmten Gebrauch von Dingen und Worten abgerichtet werden und nennt das bekanntlich Sprachspiele. Diese

---

5 Vgl. dazu Abschnitt 2.2.1.

Sprachspiele spielen wir unser ganzes Leben lang in verschiedener Ausgestaltung und Komplexität. Arbeitnehmer auf dem Bau oder in der Bank spielen andere Sprachspiele als Politiker, Bürger oder Konsumenten. Allen gemein ist die Verknüpfung von Sprechen und Handeln und das Regelfolgen – das Wegetz der Sprache – das durch gesellschaftliche Konventionen und Traditionen bestimmt wird.

In bezug auf das Philosophieren legt das Phänomen als Methode bestimmte Erkenntnisgrenzen in der Sprache fest. Diese Grenzen der Sprache leuchten uns aber nur dann auf, wenn die Selbstverständlichkeit gestört wird – aus diesem Grund fangen wir an zu philosophieren. Wenn unser Tischnachbar im Restaurant Messer und Gabel nicht mehr zum Essen gebraucht, sondern als Waffe gegen den Kellner einsetzt, leuchtet uns am Eßbesteck der neue Aspekt „Waffe“ auf. Erst durch diese Störung wird uns bewußt, wozu Messer und Gabel eigentlich da sind: nämlich zum Essen. Das ist vielleicht ein etwas vereinfachtes Beispiel, und vermutlich wird niemand zum Philosophen, nur weil jemand im Restaurant wahnsinnig geworden ist. Aber es verdeutlicht die Struktur. Für Heidegger ist es die *aletheia*, das Offenbarwerden der Phänomene: Wir sehen, wie etwas wirklich ist, weil es aus seiner Vertrautheit heraustritt. Wittgenstein läßt diese Struktur der Störung weniger dramatisch auf und geht einfach davon aus, daß unser kontinuierliches Aspektsehen, daß wir Dinge immer unter bestimmten Aspekten sehen, durchbrochen wird und wir neue Aspekte bemerken. Gadamer macht deutlich, daß es das Nichtverstehen ist, das uns zum Philosophieren bringt und greift dafür die Struktur der „negativen“ Erfahrung auf. Negative Erfahrung bedeutet, daß eine Erwartung nicht erfüllt wird. Auf jeden Fall durchbricht eine Störung die Vertrautheit der Phänomene.

Das Moment der Störung ist keinesfalls ein Argument, das für die Annahme der Subjekt-Objekt-Spaltung spricht. So könnte man ja meinen, daß es mit der Selbstverständlichkeit des Alltagslebens nicht weit her ist, wenn doch Störungen dieser Selbstverständlichkeit möglich sind. Dann könnte es doch vielmehr so sein, daß die Vertrautheit nichts weiter als eine Täuschung ist und die Wirklichkeit erst erfaßt werden muß – was auch die Suche nach sicheren Kriterien und Methoden bedeutet. Das ist aber mitnichten der Fall. Die Störung bedeutet nichts weiter als daß verschiedene Weltansichten möglich sind – Phänomene nicht nur eine Sicht zulassen, sondern in verschiedenen Kontexten gesehen werden können. Wenn die veränderte Sicht sehr weittragend ist, ändern sich schließlich ganze Weltbilder und über die Dinge wird neu gesprochen. So verweist die Störung nur auf die verschiedene Ausgangsbasis der Modelle Subjekt-Objekt-Spaltung und Subjekt-Objekt-Einheit: Die Spaltung geht von einer *grundsätzlichen* Störung aus, die uns nur im Alltag nicht bewußt ist. Philosophen haben dann die Aufgabe, herauszufinden, wie die Welt wirklich ist. Die

Subjekt-Objekt-Einheit geht hingegen von einer *grundsätzlichen* Vertrautheit aus, die nur hin und wieder durch neue Sichtweisen gestört wird. Die Aufgabe der Philosophen besteht dann darin, herauszufinden, wo unsere Verstehensgrenzen sind und im Falle von Störungen zu versuchen, ob eine geänderte Sicht der Dinge helfen kann, sie besser zu verstehen.

An dieser Stelle sei noch eine Bemerkung zum Begriff des „Spiels“ bei Heidegger, Wittgenstein und Gadamer vorab geschickt. Der Begriff des „Spiels“ taucht bei allen Denkern in Zusammenhang von Welt und Sprache auf, so daß ein Vergleich dieser Spielbegriffe naheliegen würde. Da es aber um das Phänomen als Methode geht und das Spiel dabei der Strukturerrhellung dient, ist ein Vergleich zwischen den drei Spielbegriffen nicht relevant.

Gadamer als der Jüngere greift überdies weder auf Heideggers noch auf Wittgensteins Spielbegriff zurück, wie man vermuten könnte, sondern bezieht die Anregungen für seinen Spielbegriff vielmehr aus der anthropologischen Forschung und weniger aus einer philosophischen Auseinandersetzung.<sup>6</sup> Heideggers Spielbegriff wurzelt in seinem fast metaphysisch verklärten Weltbegriff, in dem der Spieler im wahrsten Sinne des Wortes keine Rolle spielt. So sehr dies auf den ersten Blick auch für Gadamers Spielbegriff zutreffen mag, weil er seinen Spielbegriff ja vor allem einführt, um die menschliche Subjektivität gegenüber dem Wahrheitsgeschehen der Wirkungsgeschichte zurückzustellen, vergißt Gadamer den Menschen hingegen nie. Tatsächlich spielt der Mensch sogar eine ausgezeichnete Rolle in Gadamers Hermeneutik – so geht es ihm schließlich darum, wie wir Menschen uns selbst, die anderen und unsere Welt verstehen – gleichwohl immer unter dem Aspekt, das wir Menschen unser Tun bei weitem nicht so beherrschen, wie das die moderne Subjektivitätsauffassung glauben lassen will. Diesen ethischen Impetus vermißt man im heideggerschen Denken. Heideggers Welten-Spiel erinnert dagegen mehr an Heraklits Fragment B 52: Der brettspielende göttliche Knabe, der über das Schicksal der Menschen waltet, für den die menschliche Perspektive aber völlig gleichgültig ist.<sup>7</sup>

Mit Wittgensteins Spielbegriff verhält es sich ähnlich, wenn auch von einer ganz anderen Warte aus. Gadamer hat in den 1960er Jahren schon relativ früh Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* zur Kenntnis genommen und war fas-

---

6 Vgl. Dostal in Dostal 2002, S. 253, der ebenfalls angibt, daß Heidegger nicht die Quelle für Gadamers Spielbegriff ist.

7 Eine ausführliche Untersuchung zu Heideggers Spielbegriff liefert Roesner 2003. Eugen Finks in den 1960er Jahren erschienenenes Buch *Spiel als Weltsymbol* knüpft an Heideggers Spielbegriff direkt an. Dostals Bemerkung in Dostal 2002, S. 247, ließe sich auch in bezug auf den ethischen Impetus verstehen, daß Heidegger ein meditativer, und damit auf sich bezogener, und Gadamer ein dialogischer, nämlich auf den anderen bezogener, Denker sei.

ziniert von der augenscheinlichen Ähnlichkeit zu seinem Ansatz, Sprache und Spiel zu verbinden. Aber auch hier liegt, zumindest was den Spielbegriff anbelangt, ein ganz unterschiedlicher Ansatz vor: Gadamer geht von einem sehr allgemeinen Spielbegriff der Hin- und Herbewegung aus, der sich von seiner Konzeption her vom Begriff des „Spielraumes“ erschließt. Wittgenstein hingegen hat immer das speziellere *Regelspiel* im Sinn: Die Spielordnung entsteht durch die Spielregeln, denen gefolgt werden muß, wenn das Spiel erfolgreich sein soll. Das hat nicht nur zwei verschiedene Spielkonzeptionen zur Folge, sondern auch verschiedene Akzentsetzungen für die Sprache. Bei Wittgenstein ist Sprache ein System von Regeln, welchen wir Sprachspieler folgen, bei Gadamer ist die Sprache eine Aussagemöglichkeit – „Aussage“ nicht im logischen, sondern im wörtlichen Sinn – im Sprechen, auf der Suche nach dem „richtigen“, das heißt, treffenden, Wort.<sup>8</sup>

Für die Untersuchung werde ich schwerpunktmäßig auf die frühen Schriften und Vorlesungen Heideggers, auf Wittgensteins Werke aus der Zeit des „Übergangs“ sowie vor allem auf Gadamers Schriften zurückgreifen, in denen er auf den Spielbegriff eingeht. Insbesondere Gadamers Überlegungen zum Spielbegriff wird eine intensive Auseinandersetzung gebühren, weil meines Erachtens die Bedeutung des Spielbegriffes für seine philosophische Hermeneutik von der Forschung bei weitem nicht ausreichend aufgearbeitet ist.<sup>9</sup> Die Forschungen zu den frühen Schriften Heideggers und zum Übergang der Frühschriften Wittgensteins zu seinen späteren Untersuchungen sind hingegen gut dokumentiert, so daß auf Heidegger und Wittgenstein ein geringeres Gewicht gesetzt werden kann.<sup>10</sup> Was die vergleichende Forschung zu den drei Den-

---

8 Zu den sprachphilosophischen Konzepten von Gadamer und Wittgenstein vgl. die beiden Untersuchungen von Lawn 2004 und Horn 2005. Lesenswert ist dazu auch der schon ältere, aber dennoch maßgebliche Artikel von Smith 1979. Im Artikel Reichel in Gasser/Kanzian 2006 ist dieser wesentliche Unterschied der Sprache-Spiel-Konzeptionen zwischen Gadamer und Wittgenstein zugunsten der Übereinstimmung der beiden Denker in ihren philosophischen Überlegungen zu Sprache und Leben vernachlässigt worden.

9 Die Wichtigkeit des Spielbegriffes wird erwähnt von: Teichert 1991 und 2003, Kögler 1992, v. a. Grondin 1998, S. 43 ff., Grondin 1994, S. 46 ff., Kogge 2001, S. 125, 158, Di Cesare in Figal 2007, S. 192 ff. und Barbarić 2007, S. 133 ff. Da Gadamer den Spielbegriff für eine „Ontologie des Kunstwerkes“ in *Wahrheit und Methode* einführt, wird der Spielbegriff Gadamers in der Regel nur in bezug auf seine Überlegungen zur Kunst analysiert. So Sonderegger 2000, Aichele 1999, Flatscher 2003, Teichert 2003, Reichel in Leerhoff/Wachtendorf 2005. Das ist auch bei den meisten Einführungen oder Werkerläuterungen zu *Wahrheit und Methode* der Fall. So Sallis in Figal 2006 oder Vetter 2007. Grondin 2000 stellt insofern eine Ausnahme dar, als dort durchaus auf die Wichtigkeit des Spielbegriffes für Gadamers Hermeneutik zumindest kurz eingegangen wird. Grondin hat zudem einen eigenen, wenngleich kurzen, Artikel zu Gadamers Spielbegriff verfaßt, in dem er auf das zentrale Motiv des Spiels für Gadamers Hermeneutik aufmerksam macht. Obwohl Grondins Artikel wichtige Einsichten enthält, bleibt der Spielbegriff dann doch wieder weitgehend auf Gadamers Kunstbetrachtungen beschränkt. Vgl. Grondin 1998, S. 43 ff.

10 Einschlägige Forschungen zum jungen Heidegger: Vgl. Kisiel 1986/87, S. 91 ff., sowie insbesondere

kern betrifft, so hat sich nach den ersten zögerlichen Anfängen in den 1980er Jahren insbesondere in den letzten Jahren einiges getan.<sup>11</sup> Die Schwerpunkte der Untersuchungen reichen dabei von einem Vergleich des „Aspektsehens“ bei Heidegger und Wittgenstein (Mulhall 1990) bis hin zu einem Vergleich zwischen dem „frühen“ Wittgenstein und Gadamer (Horn 2005) und könnten vielschichtiger nicht sein. Dem strukturellen Moment des Phänomens als Methode als vereinendes Element zwischen der phänomenologischen, analytischen und hermeneutischen Philosophie ist allerdings bisher keine Aufmerksamkeit geschenkt worden.

Die vorliegende Arbeit ist in drei Hauptkapitel unterteilt, in denen jeweils auf Heidegger, Wittgenstein und Gadamer eingegangen wird. Zwischen die Kapitel über Wittgenstein und Gadamer ist ein kleines „Kontrollexperiment“ geschaltet, in dem beispielhaft vorgeführt wird, was passiert, wenn man eigentlich eine Subjekt-Objekt-Einheit zeigen will, aber von Annahmen der Subjekt-Objekt-Spaltung ausgeht, wie es in der kognitiv-linguistischen Metaphertheorie von Lakoff und Johnson geschehen ist.

Im ersten Hauptkapitel wird anhand der frühen Schriften Heideggers aus den 1920er Jahren seine Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls dargestellt, die schließlich in seine eigene Philosophie mündet. Heidegger überträgt die husserlsche Intentionalität des Bewußtseins als Gerichtetheit der Erkenntnis von der Wissenschaft in das alltägliche Leben. In seinen frühen Vorlesungen und insbesondere in *Ontologie. Hermeneutik einer Faktizität* entwickelt Heidegger aus der wissenschaftlichen, phänomenologischen Methode Husserls eine lebensfaktische Struktur, die das menschliche Dasein grundsätzlich prägt: Als Menschen sind wir in unseren Erkenntnissen, Erfahrungen und Erlebnissen immer durch bestimmte Befindlichkeiten, (Wissens-)vorstrukturierungen und den Grenzen unserer Sprache geprägt. Diese wirken sich maßgeblich auf das aus, was wir wahrnehmen, wissen und glauben. Heidegger, der sich in dieser Zeit neben Husserls Phänomenologie auch mit Dilthey auseinandersetzte, bindet die Geschichtlichkeit des Menschen in diese Auffassung des Daseins ein. In *Sein und Zeit* verschiebt sich die Geschichtlichkeit dann hin zu der existenzial be-

---

die Beiträge im *Dilthey-Jahrbuch* 1986/87, Kisiel 1995, Jung in Thomä 2003, S. 13 ff.; zu Wittgensteins Übergang: Gier 1981, Hintikka/Hintikka 1990, Park 1998, v. a. Kienzler 1997 und Schmitz 2000.

11 So beispielsweise zum Vergleich zwischen Heidegger und Wittgenstein: Rentsch 1985, Mulhall 1990 zu Wittgenstein und Gadamer: v. a. Lawn 2004 und Horn 2005. Gier 1981 ist dem phänomenologischen Bezügen aller drei Denker nachgegangen, wobei er diese v. a. auf einen husserlschen Phänomenologiebegriff reduziert. Der Vergleich zwischen Heidegger und Gadamer ist so selbstverständlich, daß man dies eigentlich gar nicht mehr eigens erwähnen muß. Vgl. dazu beispielsweise Figal 2005.

deutsamen Zeitlichkeit. Gadamer knüpft an dem Punkt der Geschichtlichkeit an, indem er diese für das menschliche Verstehen als die zentrale Vorstruktur ausmacht. Er übernimmt dabei auch Heideggers phänomenologischen Ansatz und grundsätzlich dessen Orientierung an der Sprache.

Als wichtigstes Element dieser Vorstrukturierungen erweist sich Heideggers sogenanntes „Etwas-als-etwas-Sehen“: Jeden Gegenstand, den wir wahrnehmen oder erkennen, nehmen wir situativ, in bestimmten Kontexten, wahr. Es sind Heideggers berühmte Alltagsbeispiele, an denen er das „Etwas-als-etwas-Sehen“ verdeutlicht. Der Tisch im Zimmer ist ein Schreib- oder ein Nähtisch, je nachdem, wie er verwendet wird, ein Geräusch ist ein vorbeifahrendes Motorrad oder der Nordwind, der an den Fensterläden rüttelt. Tische sind in diesem Verständnis des „Etwas-als-etwas-Sehens“ keine vierbeinigen Wesenheiten aus Holz und Geräusche keine akustischen Tonfolgen. Die phänomenologische Aufgabe ist es, diese „Sachen selbst“ zu erfassen, was sich für Heidegger durch eine Destruktion ihrer alltäglichen Selbstverständlichkeiten und durch einen Rückgang auf ihre Ursprünge als möglich erweist. Seinen etymologischen Betrachtungen bei der Klärung von Phänomenen darf eine besondere Bedeutung hinsichtlich ihres Stellenwertes der Sprache eingeräumt werden. Philosophisch von größerer Relevanz sind Heideggers Analysen der Sprachlichkeit, an denen er mit „Verstehen“ und „Auslegen“ die zwei Grundmodi des menschlichen Daseins vorführt. Damit einher geht seine Kritik an der prädikativen Aussage, wohin gegen in den Spätschriften Heideggers Philosophieren durch das Hören, Schweigen und die Poesie geprägt wird. Insbesondere in den Alltagsanalysen und seinen Betrachtungen zur Sprache zeichnet sich Heideggers *Phänomen als Methode* ab, das nicht zuletzt immer von seinem Bestreben nach einem ursprünglichen Philosophieren und seiner Kritik an Husserls Wissenschaftsprogramm in der Philosophie getragen ist.

Im zweiten Hauptkapitel steht Wittgensteins Philosophie im Mittelpunkt. Die Darstellung des *Phänomens als Methode* im Werke Wittgensteins erweist sich als ungleich schwieriger als im Falle Heideggers. Auch Wittgenstein spricht vor allem in den Jahren vor 1930 von „phänomenologisch“ und „Phänomenologie“, allerdings bedarf es einer genauen Prüfung, was er genau darunter versteht und ob sich daraus die Struktur des Phänomens als Methode ableiten läßt. Es wird sich zeigen, daß Wittgenstein zunächst ein wissenschaftliches Ideal verfolgt und nach einer exakten Beschreibungssprache für Wahrnehmungsphänomene sucht. In diesem Sinne gebraucht er das Wort „Phänomenologie“. Er gibt dieses Programm schließlich auf, ohne sich aber von der Einstellung zu lösen, nach *Beschreibungen* zu suchen. Dabei orientiert er sich an der Alltagssprache und prüft anhand von „Sprachspielen“, was Worte in ihrem Gebrauch bedeuten und welche philosophischen Probleme aus ihrem „falschen“ Gebrauch folgen. Diese

Sprachspiele, die wir spielen, sind mit unserem täglichen Leben eng verknüpft, was anhand des Begriffes „Lebensform“ deutlich wird. „Lebensform“ steht für die Verwobenheit von Sprache und Leben und bildet ein Äquivalent zu Heideggers Überlegungen von Alltäglichkeit und Sprache. Nachdem diese Basis wittgensteinscher Spätphilosophie dargestellt ist, wird ein methodischer Punkt relevant: Wittgenstein sucht nach einer Möglichkeit, den Gebrauch (Bedeutung) von Wörtern zu prüfen. In diesem Zusammenhang erörtert er sein Aspektsehen im zweiten Teil der *Philosophischen Untersuchungen*. Ähnlich wie Heidegger stellt er fest, daß wir Bilder genau wie Begriffe immer unter bestimmten Aspekten sehen. Anders als Heidegger fragt er aber, was da mit uns eigentlich passiert, wenn uns ein neuer Aspekt bewußt wird („Aufleuchten eines Aspektes“), und warum es Menschen gibt, die Aspekte auch dann nicht sehen, wenn man sie explizit darauf hinweist („Aspektblindheit“). Damit zeigt Wittgensteins Aspektsehen analog zu Heideggers „Etwas-als-etwas-Sehen“ die Gerichtetheit unserer Wahrnehmung. Diese gerichtete Wahrnehmung gibt über die Struktur des Phänomens Aufschluß, indem es die Kontextualität zeigt, die jedes Phänomen ausmacht. Wie sehr Wittgenstein von einem phänomenalen Charakter der Sprache ausgeht, deren „Methode“ das Phänomen ist, zeigt sich besonders deutlich an der Art, wie er philosophiert. Daher wird abschließend auf seinen „Denkstil“ eingegangen: die Suche nach einer „Grammatik“ als „übersichtliche Darstellung“, sein Philosophieren mit Beispielen, das Erfinden von Sprachspielen und dem Geben von Winken. Alle diese Elemente seines „Denkstiles“ sind auf die Struktur des Sich-Zeigens oder Sich-Darstellens der Sprache bezogen.

Nach den Ausführungen zu Wittgenstein und Heidegger folgt ein kleines „Kontrollexperiment“, anhand dessen beispielhaft die Schwierigkeiten gezeigt werden, die entstehen, wenn man das Phänomen als Methode konsequent durchdenken will. Lakoff und Johnson sehen sich selbst in der phänomenologischen Tradition und in der Nachfolge des späten Wittgensteins. Sie kritisieren die „Mythen“ Subjektivismus und Objektivismus, kommen aber aus der Subjekt-Objekt-Spaltung durch ihre Annahme von *mentalen Konzepten* nicht heraus. Ihr Hauptanliegen deckt sich dabei mit den Annahmen über die phänomenale Struktur der Sprache, das heißt, Metaphern sind keine sprachlichen Ausschmückungen, sondern bestimmen ganz wesentlich unsere Weltbilder: Wir Menschen leben *in* Metaphern, oder nach Lakoff und Johnson, in metaphorischen Konzepten. Die Strukturierung der metaphorischen Konzepte entspricht Heideggers „Etwas-als-etwas-Sehen“ und Wittgensteins „Aspektsehen“ des Verbergens und Beleuchtens: Eine der zentralen Annahmen Lakoffs und Johnsons beruht darauf, daß ein Konzept, das in den Augen eines anderen Konzeptes gesehen wird, automatisch die unpassenden Aspekte ausblendet und die passenden Aspekte beleuchtet. Phänomenologisch gehen die zwei Linguisten so vor, daß sie die Alltagssprache als Untersuchungsmaterial heranziehen und deren Metaphern

(„Phänomene“) beschreiben. Des weiteren greifen sie auf Wittgensteins „Prinzip“ der Familienähnlichkeit zurück, um das Netzwerk mentaler Konzeptionierungen zu erfassen, mit denen wir Menschen agieren. Dabei spielt das Herstellen von Ähnlichkeiten eine Rolle. Abschließend gehe ich auf die kulturellen und individuellen Möglichkeiten bei der Bildung neuer metaphorischer Konzepte ein. Das Spannende an der Metapherntheorie von Lakoff und Johnson ist, daß sie anhand der Wechselwirkung von Sprache (Metaphern) und Welt zeigen, daß beides untrennbar zusammengehört, aber sich aufgrund ihres wissenschaftlichen Anspruchs letztlich nicht von der Subjekt-Objekt-Spaltung loszusagen vermögen.

Im dritten Hauptkapitel steht Gadamers Philosophie im Mittelpunkt. Zunächst werde ich einen Blick auf Gadamers phänomenologische Auffassung werfen und seine wissenschaftskritische Einstellung anhand seiner „Werkzeugkritik“ darstellen. Auf dieser Grundlage wird dann auf seinen Spielbegriff als Struktur für das Phänomen als Methode eingegangen. Den Ausgang für seinen Spielbegriff nimmt Gadamer von der Frage nach der Wahrheitserfahrung von Kunst, welche er anhand des Spielphänomens veranschaulicht. So beschreibt er das Spielphänomen ausgehend von Spielmetaphern und hält als erstes eine potentiell zeitlich unendliche und räumlich unbegrenzte Hin- und Herbewegung des Spiels als charakteristisch fest. Von dieser Spielbewegung, die er in so verschiedenen Dingen wie dem Spiel der Mücken und dem Spiel eines Teils im Kugellager denkt, fragt er nach dem Spieler in diesem Spiel. Gadamer geht dabei von einem Gegenmodell zu subjektivistischen Spielauffassungen aus. Nicht das spezifische Spielerlebnis der Spieler steht bei ihm im Mittelpunkt, sondern das Spiel selbst als Subjekt. Gadamer verdeutlicht die untergeordnete Bedeutung der Spieler im medialen (transitiven) Wortgebrauch des Substantivs „Spiel“ und der Verbform „spielen“. Die Verbform „spielen“ muß in „Das Spiel spielt“ wiederholt werden, um die Tätigkeit des Spiels auszudrücken. Für die menschlichen Spieler bedeutet dies vor allem, daß sie als Mitspieler nur ein Teil des Spiels sind, nicht aber das Spiel kontrollieren. Gadamer weitet diese Bestimmung des Spiels aus, indem er in Anlehnung an Adolf Portmanns Begriff der „Selbstdarstellung“ die vom Spieler unabhängige Seinsweise des Spiels beschreibt. Außerdem soll anhand eines Vergleichs der Spielbegriffe von Hans Scheuerl und Gadamer gezeigt werden, wie aktuell Gadamers Sicht des Spiels zur Entstehungszeit von *Wahrheit und Methode* gewesen ist.<sup>12</sup>

---

12 Für die Arbeit lege ich Gadamers revidierte Fassung von *Wahrheit und Methode*, Band 1 der Gesammelten Werke, von 1986 zugrunde, da diese Fassung Gadamers „aktuellste“ Sicht wiedergibt. Dort, wo die vorgenommenen Änderungen der revidierten Ausgabe zu Sinnverschiebungen in bezug auf die älteren Ausgaben geführt haben, werde ich mich auf die Erstausgabe von 1960 beziehen.

Um auf die Kunst überzuleiten, wird sowohl der Begriff der „Darstellung“ als auch der Begriff des „Mitspielers“ von Bedeutung. So geht Gadamer von dem Paradigma des Schauspiels aus, genauer gesagt, von der griechischen Tragödie, und der Rolle des Zuschauers als eigentlichem Mitspieler. Die zuvor diskreditierten Spieler werden auf diese Weise als *Mitspieler* wieder zurückgeholt, und ihre (Spiel-)Erfahrung wird zu einem weiteren zentralen Punkt von Gadamers Spielbegriff. Für seine Übertragung des Spiels auf die Kunst, werden die Begriffe „*Energeia*“ und „*Ergon*“ relevant. An dieser Stelle zeichnet sich zum ersten Mal die Bedeutung der Spielstruktur als Geschehen ab, welche Gadamer auch erlaubt, seinen dynamischen Spielbegriff auf die statuarische Kunst (Gemälde, Statuen, Architektur) anzuwenden. Schließlich werden die Begriffe der „Nachahmung“ und „Wiedererkenntnis“ maßgeblich, welche die Wahrheitserfahrung von Kunst in Anlehnung an die Spielerfahrung zeigen sollen.

Aus seiner Beschreibung des Spielbegriffs lassen sich zunächst zwei Aspekte herauslesen: das Spielgeschehen und die Spielerfahrung. Sie werden beide für das Spielgeschehen der Sprachlichkeit und damit verbunden auch der Geschichtlichkeit wichtig. Zunächst wird dem Spielgeschehen der Sprachlichkeit nachgegangen. Ich werde in diesem Zusammenhang zwei Vorurteilen der gadamerschen Sprachauffassung kritisch auf den Grund gehen: einer subjektivistischen und einer objektivistischen Sprachauffassung. Beide sehen die Sprache bei Gadamer von Extrempositionen aus und verkennen den vereinheitlichenden Charakter gerade des Spielgeschehens. Die subjektivistische Position weist Gadamer anhand der Sprachauffassung als Zeichensystem und Werkzeug zurück und macht sich für die augustinische Verbumlehre stark, in der es um die Suche nach dem richtigen Wort geht. Die objektivistische Auffassung fußt wesentlich auf Gadamers berühmten Satz „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“, den ich auf seine Bedeutung der Sprache als von menschlichen Subjekten unhintergebares Medium interpretieren werde. Außerdem werde ich zeigen, daß damit mitnichten das menschliche Subjekt ausgelöscht wird, sondern genau wie in der Kunst auch, wird es nur als passiver Teil am Spielgeschehen der Sprache kenntlich gemacht.

Im darauffolgenden Abschnitt zum Spielgeschehen der Geschichtlichkeit wird der Struktur des Spiels ein weiteres Mal nachgeforscht. In Anlehnung an Heideggers „Vorurteilsstruktur des Daseins“ und Husserls Begriffe „Horizont“ und „Lebenswelt“ entwickelt Gadamer seinen Begriff der „Wirkungsgeschichte“. Die Geschichtlichkeit des Verstehens, so wird sich zeigen, ist auf die Sprachlichkeit allen Verstehens angewiesen. Das führt nicht nur zu dem für Gadamer wichtigen Begriff der „Applikation“, sondern auch zu seinem Wahrheitsbegriff. Nachdem das Spielgeschehen ausführlich dargestellt ist, wird schließlich auf die Spielerfahrung eingegangen, welche in die Gesprächserfahrung mündet. Der

für Gadamer so bedeutsame Dialog wird als Hin und Her von Frage und Antwort beschrieben, in dem die Sprechenden wie im Spiel selbstvergessen aufgehen. Gerade für diesen Punkt weist sich das Spiel als zentrale Struktur des Phänomens aus: Die Sprache stellt sich im spielerischen Geschehen des Dialoges dar und trägt die Sprecher auf ihrer Suche nach dem „richtigen“, das heißt, sachangemessenen, Wort.

In einer abschließenden Betrachtung werden die Fäden zusammengezogen und die Struktur des Phänomens als Methode bei Heidegger, Wittgenstein und Gadamer dargelegt. Dabei wird nicht nur auf die Bedeutung des Phänomens als Methode für die Heidegger-, Wittgenstein- und Gadamer-Forschung eingegangen, sondern auch gefragt, was das Phänomen als Methode für das Philosophieren der drei Denker und ihre Einstellung zur Philosophie bedeutet.



## 2 Heidegger: Weltanschauung, Phänomen, Sprache

*Wenn dein einziges Werkzeug  
ein Hammer ist, neigst du dazu,  
in allen Problemen einen Nagel zu sehen.*  
ABRAHAM MASLOW, Psychologe

Als langjähriger Assistent von Husserl ist Heidegger mit der Phänomenologie bestens vertraut – und einer ihrer großen Kritiker gleichermaßen. Insbesondere Heideggers frühe Vorlesungen der zwanziger Jahre sind ein Spiegel seiner intensiven Auseinandersetzung mit der husserlschen Phänomenologie als strenger Wissenschaft, die gleichzeitig seine Suche nach dem eigenen philosophischen Standpunkt ist. Sie findet in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* einen ersten Abschluß, der aber für die Philosophie deswegen nicht weniger tiefgreifend ist. Indem Heidegger den Menschen als Da-Sein in den Mittelpunkt rückt und vom Alltäglichen und der Sprache ausgeht, holt er die Philosophie zu ihrem „eigentlichen“ oder „ursprünglichen“ Gegenstand zurück: Die Frage, wie sich das Dasein (Mensch) zum eigenen Sein (Existenz) und zu anderen Menschen (anderem Dasein) verhält und wie es das Seiende seiner Umgebung (Innerweltlich Seiende) versteht. Damit läßt er Husserls Programm, die Philosophie als strenge Wissenschaft begründen zu wollen, weit zurück. Er bleibt dabei aber zutiefst von der phänomenologischen Vorgehensweise, die „Sachen selbst“ zu erfassen, zu beschreiben und verstehen zu wollen, verbunden.<sup>1</sup>

Heideggers radikale Art zu denken und zu philosophieren, hat seinerzeit unter den Studenten in Freiburg große Begeisterung geweckt. Eine Begeisterung, die aus seinem schriftlichen Werk nicht unmittelbar hervorgeht. Er verwendet die

---

1 Wenn im folgenden das Phänomen als Methode der Subjekt-Objekt-Einheit analysiert wird, und dabei von Heideggers Wissenschaftskritik über seine Alltagslichkeitsanalysen zur Sprache vorgegangen wird, ist dies in der Heidegger-Forschung keinesfalls etwas Neues. So hat Thérien 1992 bereits die These einer „Sagbarkeit der Welt“ durch eine von Heidegger neu gedachte Subjekt-Objekt-Beziehung herausgearbeitet. Obgleich Thérien dabei von den phänomenalen Strukturen ausgeht, bleibt bei ihm die *tatsächliche* Rolle des Phänomens, gerade als Methode die Subjekt-Objekt-Einheit denkbar zu machen, unterbelichtet.

Sprache in einer Weise, die schwer verständlich, umständlich und ermüdend wirkt. In der Tat gibt es kaum einen philosophischen Autoren, der eine auf den ersten Blick so komplizierte Terminologie benutzt wie Martin Heidegger. Für diesen „Jargon der Eigentlichkeit“ – ein Titel Theodor W. Adornos – hat er viel Kritik und Unverständnis einstecken müssen. Verschleierung durch die sprachliche Ausdrucksweise, mangelnde Differenz und ungenügende bzw. keine Begründungen lauten die Vorwürfe. Tatsächlich gewinnt Heideggers Ausdrucksweise erst ihren Sinn, wenn klar ist, aus welcher Motivlage er sie gewählt hat. Heideggers Werk ist auf dem Hintergrund seiner Abgrenzung gegen das Programm einer wissenschafts- und subjektorientierten Philosophie zu verstehen. Dabei grenzt er sich gegen die bewußtseinsphilosophischen Ansätze der Moderne und der damit verbundenen Subjekt-Objekt-Spaltung ab. Er spricht sich damit gegen die descartsche Innen-Außenperspektive aus, gegen das Subjekt, das den Mittelpunkt allen Erkennens- und Wissenskönnens ausmacht sowie die Vergegenständlichung und die Verwissenschaftlichung der menschlichen Existenz.<sup>2</sup>

Kurzum, Heideggers Absicht ist es, mit einer der stärksten philosophiegeschichtlichen Strömungen zu brechen. Um das in aller Konsequenz tun zu können, bedient er sich einer entsprechend anderen Redeweise. Er spricht deswegen nicht vom *Menschen* und seiner Existenz, weil für ihn der Ausdruck „Mensch“ bereits nahelegt, daß er zum Gegenstand des Denkens und Forschens gemacht wird und eine vergegenständlichende Betrachtung nach sich zieht.<sup>3</sup> Für Heidegger ist das die Erblast der Philosophie des 19. Jahrhunderts und ihre Orientierung an den Naturwissenschaften und deren Forschungsmethoden. Daher ist bei ihm die Rede vom Da-sein, weil damit das menschliche Existieren auf den basalsten und einfachsten Punkt gebracht ist, nämlich schlicht „da zu sein“. Er wendet sich in radikaler Weise von der traditionellen Terminologie der Philosophiegeschichte ab, um von vornherein Mißverständnissen vorzubeugen und seinen Standpunkt klar zu machen.

Aber nur allein seine Motivation zu kennen, reicht für eine Heidegger-Interpretation nicht aus, vor allem nicht für eine der frühen Schriften einschließlich *Sein und Zeit*. So betont Günter Figal, daß man sich auf Heideggers Frage, was das Sein ist, einlassen muß, wenn man nicht an ihm vorbeianalysieren will. So ist Figal der Ansicht, daß sich die Frage, was Philosophieren für Heidegger ist, nur im Zusammenhang mit Heideggers Seinsfrage klären läßt und aus seinen frühen Analysen der Alltäglichkeit und Sprache noch gar nicht her-

---

2 Vgl. Figal 1988, S. 17 ff., über verschiedene Interpretationsansätze zur Subjektivitätsphilosophie und Heidegger.

3 Vgl. Heidegger 1988, Bd. 63, S. 21.

vorgeht. Diese Analysen, so Figal, sind allein vorbereitenden Charakters und haben selbst noch nichts mit Heideggers eigentlichem Philosophieren zu tun.<sup>4</sup> Diese Ansicht Figals verkennt aber den suchenden, und damit zutiefst philosophischen, Charakter, den Heideggers Vorlesungen aus dieser Zeit haben, und unterstellt, daß Heidegger auf ein Ziel hin gearbeitet hat, das dann im „richtigen“ Philosophieren besteht. Ohne die Bedeutung der Seinsfrage für das heideggerische Denken in Abrede stellen zu wollen, sind seine frühen Gedanken nicht weniger philosophisch als seine späteren Überlegungen. Im Gegenteil, gerade an Heideggers Orientierung am Alltäglichen und der Sprache zeigt sich seine philosophische Einstellung als Phänomenologe und Hermeneutiker, die er Zeit seines Lebens nicht aufgibt.<sup>5</sup>

Nun liefert Heidegger selbst mit seinem Begriff der „Kehre“ der Forschung reichlich Zündstoff für teleologische Entwicklungsgänge seiner Philosophie. So motiviert dieser Begriff die Interpreten dazu, seine Schriften in diejenigen vor der Kehre und diejenigen nach der Kehre aufzuteilen.<sup>6</sup> Damit ergibt sich automatisch die Frage, inwieweit die Kehre ein Bruch ist, oder ob sich eine kontinuierliche Entwicklung zwischen frühem und spätem Werk annehmen läßt. Einen Bruch lehnen die meisten Interpreten ab. Darüber, wie der Denkweg zu interpretieren sei, herrscht weitgehend Uneinigkeit – je nachdem, ob ein grundsätzliches Gelingen oder Scheitern der ursprünglichen Frage Heideggers nach dem Sein angenommen wird.<sup>7</sup> Ich denke, daß man Heidegger ganz sicher nicht gerecht wird, wenn man ihn durch derartige teleologische Einstellungen zu bewerten versucht. Interessanter ist vielmehr, den Nuancen und Schwerpunktverlagerungen im Denken eines Philosophen Beachtung zu schenken, weil sich an ihnen das Prozeßhafte des Philosophierens zeigt, sowie die Fragen, die ein Philosoph stellt und die Antworten, die er gibt. Wer von Gelingen oder Scheitern spricht,

---

4 Figal 1988, S. 12, 13, 77, 327.

5 Jung in Thomä 2003, S. 13 ff. betont, daß die frühen Vorlesungen nicht zu ihrer vollen Geltung kommen, wenn man sie allein als Vorstufen zu *Sein und Zeit* versteht.

6 Vgl. Thomä in Thomä 2003, S. 134 ff., der sich sogar dafür ausspricht von dem „Kehre-Problem“ ganz Abstand zu nehmen. Unter Kehre versteht Thomä eine Figur im Skifahren, bei der man eine 180-Grad-Wendung vollzieht und man, genau genommen, anschließend gar keinen wirklich neuen Weg befährt. Vgl. dazu den frühen Deutungsversuch einer Entwicklung von Heideggers *Sein und Zeit* in Franzen 1975. Trawny 2003, S. 100, bemerkt dazu, daß Heideggers Denkweg allerdings nicht in einen Weg vor und nach der Kehre eingeteilt werden sollte, sondern als ein immer *in* der Kehre befindlicher.

7 Vgl. Figal 1988, S. 13. Bereits Pöggeler 1963, S. 8 macht auf die Schwierigkeit aufmerksam, das Werk eines Philosophen als Resultat zu sehen und von daher zu interpretieren. Dies führe unweigerlich zu Mißverständnissen. Er spricht sich dafür aus, alles Gesagte Heideggers als Schritte auf einem Weg zu sehen. Allerdings löst sich Pöggeler nicht von dem Resultatsdenken, da er von einem Ziel des Weges ausgeht, zu dem Heidegger „unterwegs“ sei. Das bestätigt auch Gethmann 1986/87, S. 27, wenn er festhält, daß sich Pöggeler später von der Annahme verabschiedet habe, Heidegger wäre einer einheitlichen Grundidee verpflichtet.

unterstellt einer Philosophie, daß sie ein einheitliches System sei, also eine Theorie, die sich entweder bewährt oder nicht. Das ist aber eine Vorstellung, die sich mit Heidegger per se nicht vereinbaren läßt, weil Heidegger zutiefst theoriefeindlich ist und zu sehr am Leben des Menschen interessiert ist. Jeder Philosoph ist an bestimmten Themen interessiert, die sich für gewöhnlich in seinem ganzen Werk wiederfinden.<sup>8</sup> So beispielsweise Heideggers Interesse an der Sprache. Daß er in seinem Spätwerk Sprache von der Dichtung aus betrachtet und nicht mehr vom alltäglichen Sprechen, ändert nichts an seinem Gewicht, das er der Sprache für das Verstehen und Seinskönnen des Menschen beimißt. So kann es allenfalls eine heuristische Hilfe sein, zwischen einem frühen und einen späten Heidegger zu unterscheiden. Dies zu einem eigenständigen Problem zu machen, geht meines Erachtens aber an der Philosophie Heideggers vorbei. Daher werde ich weitgehend von „Heidegger“ sprechen und nur wenn es aus heuristischen Gründen erforderlich ist, zwischen frühem und spätem Heidegger unterscheiden.<sup>9</sup>

Da Heidegger seine phänomenologische Hermeneutik in seinen frühen Vorlesungen der zwanziger Jahre entwickelt, liegt der Schwerpunkt der folgenden Untersuchung auf diesen Vorlesungen und einigen Passagen aus *Sein und Zeit*.<sup>10</sup> Heideggers frühes Philosophieren findet erst seit den 1980er Jahren eine zögerliche Würdigung, als die ersten Vorlesungsmanuskripte und Hörermitschriften einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden. Ausnahmen bildeten mündliche Berichte von „Zeitzeugen“ wie Hans-Georg Gadamer, der nicht müde wurde, von seiner ersten Vorlesung bei Heidegger in Freiburg im Sommersemester 1923 zu berichten. Otto Pöggeler hat mit Rückgriff auf diese Zeitzeugen bereits in den 1960er Jahren auf die Bedeutung der frühen Vorlesungen Heideggers für *Sein und Zeit* hingewiesen.<sup>11</sup>

---

8 Vgl. Figal 1988, S. 13.

9 Eine ähnliche Debatte findet sich zu Wittgensteins Werk wieder, vgl. dazu Abschnitt 3. Mulhall 1993, S. 120, 126 sieht im übrigen in Heideggers phänomenologischer Methode und Orientierung am Alltäglichen eine ausgezeichnete Parallele zu Wittgenstein. Einen frühen Vergleich unter anthropologisch-sprachphilosophischen Gesichtspunkt der beiden Denker hat Rentsch 1985 vorgelegt.

10 Vgl. Kisiel 1986/87, S. 91 ff., der einen dezidierten Überblick über den Entwicklungsgang der frühen Vorlesungen vom Kriegsnotsemester 1919 bis zur Entstehung von *Sein und Zeit* 1927 gibt, sowie Jung in Thomä 2003, S. 13 ff.

11 Vgl. zur Forschung der frühen Vorlesungen und Schriften Heideggers: Denker u. a. 2004, S. 373, sowie die Aufsätze von Gethmann, Hogemann und Jamme 1986/87, sowie Pöggeler 1963, S. 67 ff. Für die vorliegende Arbeit ist insbesondere *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* wichtig, weil Gadamer von ihr wegen seiner Teilnahme an der gleichnamigen Vorlesung im Jahre 1923 nachweislich beeinflusst war. Tatsächlich war es diese Vorlesung von Heidegger, die Gadamer zu seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* veranlaßt hat, auch wenn fast vierzig Jahre ins Land gingen, bis er es vorlegte. Als Vorlesungsmanuskript Heideggers mit Ergänzungen von Hörer-Mitschriften wurde die Vorlesung aber erst in den späten 1980er Jahren veröffentlicht, so daß Gadamer für sein Werk

Im folgenden Kapitel wird die Struktur des Phänomens im Denken Heideggers herausgearbeitet. Zunächst ist es sinnvoll, den Rahmen des heideggerschen Philosophierens zu klären, damit seine Auffassung von Phänomenologie deutlich werden kann. Dazu wird zunächst Heideggers Kritik an Husserls Programm der Philosophie als strenger Wissenschaft, die Frage nach einer „Ursprungswissenschaft“ und Heideggers Kritik an Husserls Bewußtseinsphilosophie erörtert. Seine Kritik mündet schließlich in seine phänomenologische Hermeneutik, die das ursprüngliche Philosophieren und die Faktizität des Daseins als Gegenentwurf zur Philosophie als strenger Wissenschaft stellt. Was unter „Faktizität des Daseins“ zu verstehen ist, wird im folgenden Abschnitt erläutert. Dabei ist sowohl die Alltäglichkeit des Daseins als auch seine Geschichtlichkeit von Bedeutung. Anschließend wird Heideggers Etwas-als-etwas-Sehen, sein Begriff der „formalen Anzeige“ und der sorgende Umgang des Daseins mit Seiendem erläutert, an dem sich die Einheit von Subjekt und Objekt besonders deutlich zeigt. In diesem Zusammenhang stehen auch seine Überlegungen zur Sprache, die im Verstehen, Auslegen und der Aussagenkritik gefaßt sind und im Hören auf die Rede münden. Darauf wird abschließend eingegangen.

## 2.1 Heideggers Wissenschaftskritik

Heideggers Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Methode steht ganz im Zeichen einer Auseinandersetzung mit der Phänomenologie seines Lehrers Husserl. Doch der Eindruck, daß Heidegger dem Programm seines Lehrers verpflichtet sei, wenn er von seiner Arbeit als Beitrag zur Phänomenologie spricht, täuscht.<sup>12</sup> Heidegger verwendet den Begriff „Phänomenologie“ auf seine ganz eigene Weise, die von den Begriffen „Hermeneutik“ und „Faktizität“ nicht loszulösen ist.

---

weitgehend auf *Sein und Zeit* angewiesen war – mit entsprechenden Referenz-Problemen auf die früheren Gedanken Heideggers. An dieser Stelle sei zu Gadammers Auslegung von Heideggers Philosophie angemerkt, daß ich darauf aufgrund ihrer zentralen Bedeutung für Gadammers Denkweg im Kapitel 6 eingehen werde. Daher werde ich Gadammers Heidegger-Auslegung zunächst aussparen.

- 12 Vgl. Figal 1988, S. 31, sowie Gander in Denker 2004, S. 294 ff. Jamme in Thomä 2003, S. 38 geben einen kurzen, dezidierten Überblick über das Verhältnis zwischen Husserl und Heidegger. Als Heidegger 1919 Husserls Assistent wird, ist seine philosophische Ausbildung bereits abgeschlossen, und Heidegger ist dabei, seine eigene philosophische Position herauszubilden. Husserl sieht in Heidegger seinen Nachfolger in der Phänomenologie und erkennt erst sehr spät, daß Heidegger nicht mit ihm, sondern vielmehr gegen ihn arbeitet. Als Heidegger schließlich die Nachfolge auf dem Husserl-Lehrstuhl antritt, hat er sein berufliches Ziel erreicht und wendet sich mehr oder weniger abrupt von seinem langjährigen Fürsprecher ab.

## 2.1.1 Wissenschaft und Weltanschauung

In seinen frühen Freiburger Vorlesungen seit dem Kriegsnotsemester (KNS) 1919 entwickelt Heidegger in Abgrenzung zu Husserls Unterscheidung zwischen Philosophie als strenger Wissenschaft und Philosophie als Weltanschauung seine eigene philosophische Position.<sup>13</sup> Diese orientiert sich an der Faktizität des Lebens und dessen Alltäglichkeit und Geschichte. Sie stellt als phänomenologische Hermeneutik die Methode bereit, zu philosophieren, ohne in theoretische Spekulationen oder Weltanschauungen zu verfallen.

Wie sehr Heidegger auf der Suche nach seiner eigenen philosophischen Position in Abgrenzung zum husserlschen Programm ist, zeigen seine fast als persönliche Stellungnahme zu interpretierenden einleitenden Sätze der Vorlesung des KNS 1919. So ist von einer „inneren Berufung“ oder einem „wissenschaftlichen Bewußtsein“ des Forschers die Rede und davon, daß „erstgenommene Wissenschaft zu einem persönlichen Habitus des Forschers wird und dieser nicht von den anderen Lebenszusammenhängen des Forschers isoliert werden sollte.“<sup>14</sup> Für derartige Lebensbezüge innerhalb der Forschung hat Husserl nichts als Kritik übrig, da dies für ihn die philosophische Wissenschaft mit Weltanschauung verwässere und ihr damit als Wissenschaft die Grundlage entzieht.<sup>15</sup> Dieser Ansicht folgt Heidegger nicht. Für ihn ist es nur konsequent, wenn er als „philosophischer“ Forscher zunächst die Möglichkeiten prüft, welche die „Weltanschauung“ als Aufgabe der Philosophie bereithalten könnte. Immerhin ist die Weltanschauung im Unterschied zur vergegenständlichenden Wissenschaftsauffassung der Philosophie sehr eng mit dem Leben verbunden, und könnte sich daher für Heideggers Überlegungen als ergiebig erweisen. Mit dieser Einstellung befindet er sich bereits auf offensichtlichem Gegenkurs zu Husserl.

Allerdings bleibt Heidegger nicht nur auf Gegenkurs, sondern sucht einen gänzlich neuen Kurs abzustecken, was sich an seiner kritischen Bestimmung von Weltanschauung allzu deutlich zeigt. So können persönliche Weltanschauungen auf eine ganze Gemeinschaft oder eine bestimmte Generation oder Zeit

---

13 Vgl. u. a. Heidegger 1987, Bd. 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie* (KNS 1919), Heidegger 1993, Bd. 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (SS 1920), Heidegger 1995, Bd. 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (WS 1920/21), Heidegger 2005, Bd. 62: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (SS 1922) sowie *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Natorp-Bericht)* (1922) sowie Heidegger 1988, Bd. 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923). Vgl. dazu auch Imdahl 1994, S. 307 und Kiesel 1995, S. 16 über die grundlegende Bedeutung der Vorlesung des KNS 1919.

14 Vgl. Heidegger 1987, Bd. 56/57, S. 4-5.

15 Zum Wissenschaftsprogramm Husserls vgl. Husserl 1950, S. 3.

bezogen sein und bringen damit dieses konkrete Leben „objektiviert zu Begriff“. <sup>16</sup> In diesem „objektiviert zu Begriff bringen“ liegt für Heidegger die Schwierigkeit. Die Orientierung der Weltanschauung am konkreten Leben erkennt Heidegger zwar als richtigen Weg an, aber als Aufgabe der Philosophie löst sie sich dabei nicht von der abstrahierenden, objektivierenden Wissenschaft und verkommt sogar zur „wissenschaftlichen Weltanschauungsphilosophie“:

Man nimmt heute meistens einen Standpunkt des Kompromisses ein: Philosophie sei im Einzelnen Wissenschaft, ihre Gesamttendenz sei aber, Weltanschauung zu geben. Aber die Begriffe ‚Wissenschaft‘ und ‚Weltanschauung‘ bleiben dabei vage und ungeklärt. <sup>17</sup>

Somit enttarnt er Husserls Abgrenzung einer Philosophie der strengen Wissenschaft zur Weltanschauungsphilosophie als unechtes Problem:

Die Scheidung ist nicht deshalb abzuweisen, weil sie in der Tat überbrückt werden kann, sondern weil sie überhaupt nicht gemacht werden darf und an der Wurzel unecht ist [...]. <sup>18</sup>

Heidegger selbst packt die Frage, was Philosophie ist, direkt an ihrer Wurzel und fragt, ob Philosophie überhaupt mit Weltanschauung oder Wissenschaft verbunden werden darf, wenn sie „Ursprungswissenschaft“ sein soll. Die Frage nach der Ursprungswissenschaft ist für Heidegger bei weitem weniger klar, als es zunächst den Anschein hat. So würde „Ursprungswissenschaft“ ja bedeuten, daß Philosophie eine Wissenschaft ist. Davon löst sich Heidegger schließlich und wandelt die Frage nach der Ursprungswissenschaft in die viel grundsätzlichere Frage nach den Ursprüngen des Philosophierens ab. Die Unentschlossenheit hat einige Jahre gedauert, bis Heidegger die Frage, ob Philosophie Ursprungswissenschaft oder gar keine Wissenschaft sei, schließlich in *Sein und Zeit* entscheidet und darin die Philosophie von ihrem Wissenschaftsstatus gänzlich befreit. <sup>19</sup> Das Unbehagen, das Heidegger gegenüber diesem Wissenschaftsstatus hat, zieht sich durch alle frühen Vorlesungen und mündet nicht selten in offene Kritik:

Wir vertreten die These: Wissenschaft ist prinzipiell verschieden von Philosophie. [...] Alle großen Philosophen wollten die Philosophie zum Rang einer Wissenschaft erheben, wodurch ein Mangel der jeweiligen Philoso-

---

16 Vgl. Heidegger 1987, Bd. 56/57, S. 8 ff. und Heidegger 1993, Bd. 59, S. 10 ff.

17 Heidegger 1995, Bd. 60, S. 10 und vgl. Heidegger 1993, Bd. 59, S. 11.

18 Heidegger 1993, Bd. 59, S. 11–12.

19 Vgl. Kisiel 1995, S. 17. Kisiel 1995, S. 39, verortet die KNS-Vorlesung in die damalige Debatte zwischen Neukantianismus und Phänomenologie. Heideggers Auseinandersetzung mit den gängigen Forschungsrichtungen und die Suche nach seiner eigenen Stellung wird sichtbar.

phie (daß sie eben noch nicht Wissenschaft ist) eingestanden ist. Man ist deshalb gerichtet auf eine strenge wissenschaftliche Philosophie. *Ist Strenge ein überwissenschaftlicher Begriff?* Der Begriff und Sinn von *Strenge* ist ursprünglich ein philosophischer, *nicht* ein wissenschaftlicher; nur die Philosophie ist ursprünglich streng; sie besitzt eine Strenge, der gegenüber alle Strenge der Wissenschaft eine bloß abgeleitete ist.<sup>20</sup>

Direkter kann Heidegger seine Kritik an Husserl kaum formulieren, wenn er Husserls Programm den Sinn abspricht, Philosophie als strenge Wissenschaft zu etablieren. Heideggers Kritik an Husserls strenger Wissenschaft darf dabei allerdings nicht als Kritik gegen Wissenschaft oder strengem methodischen Vorgehen überhaupt verstanden werden, sondern sieht ein solches Vorgehen nur in der Philosophie fehl am Platze. Heidegger will keiner Irrationalität das Wort reden, er will lediglich von bestimmten und meist impliziten Vorannahmen weg zu einer Ursprünglichkeit oder „vortheoretischen Erlebens“ von Welt, das heißt menschlicher Existenz hin.

## 2.1.2 Bewußtseinsphilosophie

Um Heideggers Kritik an Husserls Wissenschaftsprogramm deutlicher zu machen, sei an dieser Stelle kurz Husserls Idee einer Phänomenologie skizziert.

Husserls Anliegen ist es, die Phänomenologie als Erkenntnistheorie oder „Grundwissenschaft der Philosophie“ für alle anderen Wissenschaften zu begründen.<sup>21</sup> Wenn seine Phänomenologie eine Grundwissenschaft sein soll, muß sie für alle Wissenschaftsbereiche gelten und muß daher wissenschaftsübergreifend aufgestellt werden. Für Husserl bedeutet dies vor allem, empirische Forschung abzulehnen, die nur an einzelnen Problemen in einer Wissenschaft interessiert ist. Daher spricht Husserl von seiner Phänomenologie auch als einer „Idealwissenschaft“, einer „transzendentalen“ oder „reinen“ Phänomenologie. Ziel dieser reinen Phänomenologie ist es, zu allgemeingültigen Wesenserkenntnissen zu kommen.<sup>22</sup> Nach Husserl grenzen sich die Wesenserkenntnisse der Phänomenologie von den Erkenntnissen der Erfahrungswissenschaften ab, weil diese der „theoretischen Einstellung“ oder „natürlichen Erkenntnis“ verhaftet bleiben:

---

20 Heidegger 1995, Bd. 60, S. 9–10.

21 Vgl. Husserl 1950, S. 3.

22 Vgl. Husserl 1950, S. 6. Er grenzt sich vor allem gegen die Psychologie ab, da er selbst eine Bewußtseinsphilosophie begründen will und vermeiden möchte, daß man diese als Zweig der Psychologie mißversteh, wenn er psychologische Termini verwendet.

Natürliche Erkenntnis hebt an mit der Erfahrung und verbleibt *in* der Erfahrung. In der theoretischen Einstellung, die wir die ‚*natürliche*‘ nennen, ist also der Gesamthorizont möglicher Forschungen mit *einem* Worte bezeichnet: es ist die *Welt*.<sup>23</sup>

Entsprechend dieser natürlichen Erkenntnis ist für Husserl die Welt die Gesamtheit der Gegenstände, die erfahren werden können:

Die Welt ist der Gesamtbegriff von Gegenständen möglicher Erfahrung und Erfahrungserkenntnis, von Gegenständen, die auf Grund aktueller Erfahrungen in richtigem theoretischen Denken erkennbar sind.<sup>24</sup>

Sein Terminus „natürliche Erkenntnis“ oder „natürliche Einstellung“ für die Erfahrung kommt aus Husserls Überlegungen zum Ich und seiner Umwelt. Der Mensch lebt in einer natürlichen Einstellung, indem er selbstverständlich davon ausgeht, daß die Sachen, andere Menschen und Tiere in seiner Umwelt einfach da sind. Nach Husserl ist sich das „Ich“ dieser Welt als einem endlos ausgebreiteten Raum bewußt, weil die Welt dem wachen Bewußtsein des Ichs anschaulich vor Augen steht und das Ich sie mit seinen Sinnen wahrnehmen kann. Diese Welt ist einfach da und vorhanden, ganz gleich, so Husserl, ob das Ich mit ihr bewußt befaßt ist oder nicht.

In dieser Weise finde ich mich im wachen Bewußtsein, allzeit und ohne es je ändern zu können, in Beziehung auf die eine und selbe, obschon dem inhaltlichen Bestande nach wechselnde Welt. Sie ist immerfort für mich ‚vorhanden‘, und ich selbst bin ihr Mitglied. Dabei ist diese Welt für mich nicht da als bloße *Sachenwelt*, sondern in derselben Unmittelbarkeit als *Wertewelt*, *Güterwelt*, *praktische Welt*.<sup>25</sup>

Für Husserl sind alle Wissenschaften, die dieser natürlichen Einstellung stattgeben, Wissenschaften von der Welt. Dazu zählt er nicht nur die Naturwissenschaften und die Psychologie, sondern auch die Geisteswissenschaften. Das, was erfahren werden kann, ist nach Husserl in den Erfahrungswissenschaften immer etwas Einzelnes, dessen räumlich-zeitliches Dasein zufällig ist. In diesem Zusammenhang wird der Bewußtseinsakt wichtig:

Empirische Anschauung, speziell Erfahrung, ist Bewußtsein von einem individuellen Gegenstand, und als anschauendes ‚bringt sie ihn zur Gegeben-

---

23 Husserl 1950, S. 10. Vgl. dazu auch Husserl 1958, S. 17 ff. Statt im Sperrdruck, wie dies im Original gehandhabt wird, setze ich Husserls Hervorhebungen kursiv.

24 Husserl 1950, S. 11.

25 Husserl 1950, S. 59.

heit', als Wahrnehmung zu originärer Gegebenheit, zum Bewußtsein, den Gegenstand ‚originär‘, in seiner ‚leibhaftigen‘ Selbstheit zu erfassen.<sup>26</sup>

Diese Anschauung ist immer Bewußtsein von etwas, auf das sich der Blick richtet und das in diesem Bewußtseinsakt gegeben ist. Dieses Etwas, oder der „Gegenstand“, kann als Phantasiegebilde vorgestellt werden, und er kann in Aussagen zum Subjekt von wahren oder falschen Prädikationen gemacht werden.<sup>27</sup> Mit diesen Bestimmungen zur Welt beschreibt Husserl das Weltverständnis der Subjekt-Objekt-Spaltung, wonach die Welt die Gesamtheit aller Objekte und Tatsachen umfaßt und über die sich wahre oder falsche Aussagen machen lassen.

Aber Husserl will sich gerade von der empiristischen Weltauffassung der Subjekt-Objekt-Spaltung abgrenzen. Das wird besonders deutlich, wenn er schreibt, daß er sich an den „Sachen selbst“ orientieren will und es darum geht, diese angemessen zu beurteilen. Husserl hält es für einen Fehler, daß die Tatsachenwissenschaft die Erkenntnisbegründung allein in der Erfahrung sieht:

Der prinzipielle Fehler der empiristischen Argumentation liegt darin, daß die Grundforderung eines Rückganges auf die ‚Sachen selbst‘ mit der Forderung aller Erkenntnisbegründung durch Erfahrung identifiziert, bzw. wechselt wird. Aber *Sachen* sind *nicht* ohne weiteres *Natursachen*, Wirklichkeit im gewöhnlichen Sinne nicht ohne weiteres Wirklichkeit überhaupt, und *nur auf Naturwirklichkeit* bezieht sich derjenige originär gebende Akt, den wir gewöhnlich in der neuzeitlichen Wissenschaft *Erfahrung* nennen.

Insofern ist es Husserls Ziel, die natürliche Einstellung zugunsten seiner Bewußtseinsphilosophie zu reformieren: „Anstatt nun in dieser Einstellung zu verbleiben, wollen wir sie radikal ändern“<sup>28</sup>. In Anlehnung an Descartes' Methode des Zweifels will Husserl die natürliche Einstellung ausschalten, indem er grundsätzlich von ihren Annahmen, Vorurteilen und Sätzen keinen Gebrauch macht. Diese Ausschaltung, oder wie er sie nennt, „Einklammerung“ (ἐπιόχρη) soll den Weg frei machen, um zu einem „reinen Grund“ zu kommen, von dem aus Erfahrung neu bestimmt werden kann. Diesen Grund sieht Husserl in einem „immanenten Bewußtsein“:

Somit bleibt die reine Bewußtseinssphäre mit dem von ihr Unabtrennbaren (darunter dem ‚reinen Ich‘) als ‚phänomenologisches Residuum‘ zurück als

---

26 Husserl 1950, S. 15.

27 Vgl. Husserl 1950, S. 15. Der gerichtete Bewußtseinsakt wird schließlich für Husserls „Wesensanschauung“ relevant, was für meine Absicht, die Grundannahmen Husserls Phänomenologie kurz darzulegen, allerdings vernachlässigt werden kann. Heideggers Kritik richtet sich schließlich vor allem auf diese grundsätzlichen Annahmen, womit er die restliche Philosophie Husserls gleich mit zum Wanken bringt.

28 Husserl 1950, S. 63.

eine prinzipiell eigenartige Seinsregion, die als zum Feld einer Bewußtseinswissenschaft eines entsprechend neuen – prinzipiell neuen – Sinnes werden kann – der Phänomenologie.<sup>29</sup>

Der Gegenstand, den sich das Bewußtsein anschaulich macht, löst Husserl gewissermaßen ins Phänomen auf: Der materielle Gegenstand ist dem erkennenden Subjekt allein durch seine Wahrnehmung gegeben, so daß der wahrgenommene Gegenstand als Wahrgenommenes ein „Bewußtseinerlebnis“ ist. Das trifft nicht nur auf einen einzelnen Gegenstand zu, wie, um Husserls Beispiel aufzugreifen, ein vor mir liegendes Blatt Papier, sondern auch für den ganzen „Erfahrungshintergrund“, oder – wie Husserl auch sagt – „Hintergrundanschauung einer jeden Dingwahrnehmung“: Die Schreibtischplatte, auf der das Papier liegt, die Bücher, die Stifte, die Lampe, welche neben dem Blatt Papier liegen – alles das sind Bewußtseinerlebnisse. Sowohl die „Dingwahrnehmung“ als auch der Hintergrund ist dabei „Bewußtsein von etwas“. Der Unterschied zwischen Ding- und Hintergrundwahrnehmung liegt in der Aufmerksamkeit, mit der diese Dinge mehr oder weniger beachtet werden.<sup>30</sup>

Der Erfahrungshintergrund wird für die Unterscheidung zwischen „aktuellen“ und „inaktuellen“ Bewußtseinerlebnissen relevant. Die Unterscheidung zwischen aktuellem und inaktuellem Bewußtseinerlebnis ist wichtig, um etwas aktuell Wahrgenommenes von Phantasievorstellungen oder Erinnerungen abgrenzen zu können. Ohne diese Unterscheidung könnte Husserl seine Phänomenologie nicht als Grundwissenschaft und Erkenntnistheorie begründen. Wären alle Bewußtseinerlebnisse gleichartig, würden damit auch Erkenntnisse ununterscheidbar: Ist die Wahrnehmung des Blattes Papier hier und jetzt oder erinnere ich sie nur, oder bilde ich sie mir gar nur ein und das Papier existiert gar nicht? Die Psychologen würden arbeitslos, wenn ein Arzt zwischen den Wahnvorstellungen seines Patienten und der wahrgenommenen Wirklichkeit nicht unterscheiden könnte, weil es keinen Unterschied in der Qualität von Bewußtseinerlebnissen gäbe. Husserl wäre dann mit seiner Phänomenologie als Grundwissenschaft für andere Wissenschaften nicht weit gekommen. Allerdings ergibt sich daraus auch eine weitaus kritischere Folgerung, was Husserls Weltbegriff betrifft: Wenn er qualitativ zwischen „echten“ Dingwahrnehmungen, Phantasiegebilden wie Fabelwesen und Erinnerungen unterscheiden will, benötigt er einen Bezugspunkt oder Maßstab, um diese verschiedenen Bewußtseinerlebnisse adäquat beurteilen zu können. Es drängt sich der Verdacht auf, daß er dabei doch wieder auf die Welt der Objekte, wie sie die empiristische Erfahrungswissenschaft vertritt, zurückgreift. So spricht er von dem Blatt Pa-

---

29 Husserl 1950, S. 72.

30 Vgl. Husserl 1950, S. 76, 77.

pier als von einem materiellen, raum-zeitlichen Ding, das natürlich von dem Wahrnehmungsobjekt verschieden sei.<sup>31</sup> Andererseits aber betont er, daß es nur phänomenologische Erlebnisse gibt und daß von einer Beziehung zwischen einem psychologischen Erlebnis und einem „anderen realen Dasein“ oder einer „realen Verknüpfung in einer objektiven Wirklichkeit“ nicht die Rede sein kann.<sup>32</sup> Das ist ein entscheidender Punkt, weil Husserl damit die Welt der Objekte im Grunde aufgelöst hat. Für ihn gibt es schließlich nur noch Phänomene im Bewußtsein, welche im Bewußtsein und in Relation zu den Bewußtseinsakten untersucht werden müssen.

Damit muß er seinen Maßstab allein auf der Ebene des reinen Bewußtseins finden. Seine Phänomenologie der Wesenserkenntnisse muß selbst die Kriterien liefern, die zwischen aktuellen und inaktuellen Bewußtseinserlebnissen unterscheiden kann. Für Husserl ergibt sich der Unterschied zwischen beispielsweise der Tafel Schokolade, die vor mir liegt, und derjenigen, die ich bereits gestern gegessen habe, darin, daß der intentionale Akt jeweils anders ausgerichtet ist, weil er einen anderen Erfahrungshintergrund hat. Im ersten Fall ist die Schokolade noch da, man kennt die Sorte noch nicht und ist neugierig, wie sie schmeckt und freut sich vielleicht auch auf den neuen Geschmack. Das Genußerlebnis kann befriedigend oder enttäuschend sein. Im Falle der bereits gegessenen Schokolade weiß man dies bereits alles und erinnert sich entweder positiv oder negativ daran, vielleicht auch an den Umstand, daß diese Tafel Schokolade gestern den Tag gerettet hat. Damit sind die Bewußtseinsakte je nach dem, worauf sich das Bewußtsein richtet, ob auf das Was der Sache, den Wert der Sache oder Gefühle, Erinnerungen, Vorstellungen, die wir mit der Sache verbinden, verschieden:

*Dieser Ichblick auf etwas ist, je nach dem Akte, in der Wahrnehmung wahrnehmender, in der Fiktion fingierender, im Gefallen gefallender, im Wollen wollender Blick-auf usw.*<sup>33</sup>

In der „Achtsamkeit“, die beim intentionalen Akt des Bewußtseins auftritt, richtet sich also das Bewußtsein immer auf etwas, so daß Husserl festhalten kann:

*In jedem Akte im prägnanten Sinn waltet ein Modus der Achtsamkeit. Wo immer er aber kein schlichtes Sachbewußtsein ist, wo immer in einem solchen Bewußtsein ein weiteres zur Sache ‚stellungnehmendes‘ fundiert ist: da treten Sachen und volles intentionales Objekt (z. B. ‚Sache‘ und ‚Wert‘), ebenso Achten und im-geistigen-Blick-haben auseinander.*<sup>34</sup>

---

31 Vgl. Husserl 1950, S. 76.

32 Vgl. Husserl 1950, S. 80.

33 Husserl 1950, S. 81.

34 Vgl. Husserl 1950, S. 80.

Allerdings dürfte es grundsätzlich schwierig sein, nur aufgrund des Bewußtseinserlebens unter Ausschaltung der „Lebenswelt“ und der Gemeinschaft mit anderen Menschen, Unterscheidungskriterien zu finden, die plausibel machen, was ein Bewußtseinsakt ist, der auf eine wirkliche Sache gerichtet ist und was ein Bewußtseinsakt ist, der auf ein Gegenstand der Phantasie gerichtet ist. Man kann genauso aufmerksam auf eine Phantasievorstellung gerichtet sein, wie auf einen Gegenstand, den man gerade wahrnimmt, so daß sich diese in ihrer Erlebnisqualität gar nicht voneinander verschieden ausnehmen. Wer genug Phantasie hat, kann sich bei vollem, wachen Bewußtsein ganze Lebensgeschichten ausdenken, Phantasiegespräche führen, die nie stattfinden oder stattgefunden haben, oder sogar ein Leben in Saus und Braus führen, das seinem tatsächlichen Leben nicht annähernd entspricht. Dabei ist der Bewußtseinsakt in völliger Aufmerksamkeit auf diese Fiktionen gerichtet. Natürlich hat Husserl recht, daß wir zwischen unserer Einbildung, wir seien der Kaiser von China, und unserer tatsächlichen Welt, daß wir Sozialhilfeempfänger sind, bestens unterscheiden können. Aber *wie* wir das allein durch eine Analyse der Bewußtseinsakte herausbekommen können, bleibt rätselhaft. Wer im übrigen nicht zwischen seiner Einbildung und der Realität unterscheiden kann, gilt als verrückt – das aber entscheidet niemand selbst, sondern die anderen Menschen, mit denen wir zusammen leben. Wer außerhalb der Karnevalszeit mit einer Krone auf dem Kopf und einem Szepter in der Hand im Supermarkt einkaufen geht und mit Golddukaten statt mit Banknoten bezahlen will, der darf sich der Aufmerksamkeit seiner Mitmenschen gewiß sein. Husserl muß für seine Analyse der Bewußtseinsakte ein umfassendes Programm auflegen, um zu zeigen, wie die einzelnen Akte voneinander unterschieden sind und wie die Phänomene untersucht werden können.

Heidegger kritisiert dieses Programm einer strengen Wissenschaft. In seiner Vorlesung *Hermeneutik der Faktizität* stellt er in einem kurzen Abriss zur Geschichte der Phänomenologie seine Kritik an ihr als Bewußtseinsphilosophie dar.<sup>35</sup> So führt er aus, daß in der Nachfolge Kants die Erkenntnistheorie im 19. Jahrhundert bis hin zu Husserl durch bewußtseinsphilosophische Fragestellungen stark beeinflusst wird. Damit wird das Phänomen zu einem psychischen Phänomen, was nach Heidegger bedeutet, daß die Erkenntnis von Gegenständen von der Erfahrung und ihrer spezifischen Zugangsweise abhängig ist. Erkenntnistheorie läßt sich entsprechend nur über die bewußtseinsmäßigen Bedingungen klären – was in Anlehnung an naturwissenschaftliche Methoden geschieht.<sup>36</sup> Philosophie beschäftigt sich schließlich hauptsächlich mit dem Phänomen des Bewußt-

---

35 Vgl. Jung in Thomä 2003, S. 20 sowie Jamme in Thomä 2003, S. 42 und Kisiel 1995, S. 274, die betonen, daß diese Vorlesung deutliche Züge des ontologischen Kontextes von *Sein und Zeit* trägt, sowie zum ersten Mal Termini von *Sein und Zeit* auftauchen.

36 Vgl. Heidegger 1988, Bd. 63, S. 68.

seins und tritt gegenüber der Psychologie zurück. Die Psychologie als eigentliche Wissenschaft vom Bewußtsein übernimmt fortan, so Heidegger, das vormals philosophische Geschäft der Erkenntnistheorie und Logik.<sup>37</sup> Ähnlich wie in den Naturwissenschaften werden die psychischen Phänomene zum Gegenstand der Forschung erhoben.<sup>38</sup> Dagegen betont Heidegger, daß wir uns in unserer praktischen Lebenserfahrung eben nicht in theoretischen Begriffen analysieren:

Ich erfahre mich selbst im faktischen Leben weder als Erlebniszusammenhang, noch als Konglomerat von Akten und Vorgängen, nicht einmal als irgendein Ichobjekt in einem abgegrenzten Sinn, sondern in *dem, was* ich leiste, leide, was mir begegnet, in meinen Zuständen der Depression und Gehobenheit u. ä.<sup>39</sup>

Nach Heidegger geht es Husserl um die Frage, wie die Gegenstände, über die in der Logik in Aussagen und Begriffen gesprochen wird, als Bedeutungs-, Denk- oder Erkenntniserlebnisse bewußtseinsmäßig erfaßt werden. Damit geht es um das Intentionalitätsproblem des Bewußtseins, also der Gegenstands- und Weltbezogenheit von Bewußtseinsakten:

Aussagen, die geführt sind von Denk- und Erkenntniserlebnissen, diese von Bedeutungserlebnissen. [...] Es liegt also alles an der Erfassung solcher Erlebnisse, an der Erfassung des Bewußtseins von etwas.<sup>40</sup>

Die Untersuchungsart der husserlschen Phänomenologie bezeichnet Heidegger als „deskriptive Psychologie“. Damit anerkennt er einerseits die Art und Weise der phänomenologischen Forschung, in der es um Beschreibungen geht und kritisiert andererseits gleichzeitig die Eingrenzung der Phänomenologie auf den Gegenstand der psychologischen Bewußtseinsforschung. Deskription als Forschungsmethode hält Heidegger für unabdingbar, was aus seiner unverblünten Kritik gegenüber „Konstruier- und Argumentier-Methoden“ der klassischen, systematisch ausgelegten Erkenntnistheorien hervorgeht.<sup>41</sup> In *Sein und Zeit* betont er nochmals ausdrücklich, daß sich die phänomenologische Forschung geltend

---

37 Vgl. Heidegger 1988, Bd. 63, S. 69.

38 Soweit folgt Heidegger durchaus Husserls Psychologismuskritik. Vgl. Merker 1988, S. 15.

39 Heidegger 1995, Bd. 60, S. 13.

40 Heidegger 1988, Bd. 63, S. 70. Figal 1988, S. 32 weist daraufhin, daß sich Heidegger ganz wesentlich an Husserls Idee reibt, daß dieser das Bewußtsein von den Gegenständen, die das Bewußtsein intentional erfaßt, trennt. Nicht nur der Dualismus, der daraus entsteht, auch und vor allem Husserls Postulat, das Bewußtsein zu Seinsvoraussetzung für Realität zu machen, stößt bei Heidegger auf große Ablehnung.

41 Vgl. Heidegger 1988, Bd. 63, S. 70, 71. Den Ausdruck „deskriptive Psychologie“ übernimmt Heidegger dabei von Dilthey. Vgl. Dilthey, Bd. I, 1962. An dieser Stelle sei angemerkt, daß es Husserl mitnichten um Psychologie geht, auch wenn seine Redeweise dies bisweilen nahelegen könnte, wie in Husserl 1958, S. 19, 20.

machen soll „[...] entgegen allen freischwebenden Konstruktionen, zufälligen Funden, entgegen der Übernahme von nur scheinbar ausgewiesenen Begriffen, entgegen den Scheinfragen, die sich oft Generationen hindurch als ‚Probleme‘ breitmachen“<sup>42</sup>. Entsprechend ist für Heidegger die Kategorisierung und die Einteilung in „Seinsbereiche“, womit Husserls Einteilung in „regionale Ontologien“ gemeint ist, inakzeptabel. Eine solche Kategorisierung bedeutet die Einnahme einer bestimmten (wissenschaftlichen) Sichtweise, die von der ursprünglichen Gegebenheitsweise der Sache ablenkt.<sup>43</sup> Seine Orientierung an der Ursprünglichkeit des Phänomens, das selbst die Methode ist, wie und was das Dasein erkennen kann, wird an der folgenden kritischen Stellungnahme gegen die klassische Erkenntnistheorie deutlich:

Diesem Hinweis auf den phänomenalen Befund – *Erkennen ist eine Seinsart des In-der-Welt-seins* – möchte man entgegenhalten: mit einer solchen Interpretation des Erkennens wird aber doch das Erkenntnisproblem vernichtet; was soll denn noch gefragt werden, wenn man *voraussetzt*, das Erkennen sei schon bei seiner Welt, die es doch erst im Transzendieren des Subjekts erreichen soll? Davon abgesehen, daß in der letztformulierten Frage wieder der phänomenal unausgewiesene, konstruktive ‚Standpunkt‘ zum Vorschein kommt, welche Instanz entscheidet denn darüber, *ob* und *in welchem Sinne* ein Erkenntnisproblem bestehen soll, was anderes als das Phänomen des Erkennens selbst und die Seinsart des Erkennenden?<sup>44</sup>

Heideggers Kritik an der Wissenschaftsauffassung findet schließlich ihren Gegenentwurf in seinem Programm einer phänomenologischen Hermeneutik. Verkürzt ließe sich Heideggers phänomenologische Hermeneutik so zusammenfassen, daß der phänomenologische Teil den Rückgang und das „Sehenkönnen“ der Phänomene des faktischen Daseins ermöglicht und der hermeneutische Teil dem „Verstehenkönnen“ dieser Phänomene dient. Sowohl „Phänomen“ als auch „Hermeneutik“ bezeichnen die Methode, wie Subjekt und Objekt als Einheit der Welt zu begreifen sind. „Phänomen“ ist nach Heidegger die Zugangsweise oder die Art der Forschung. „*Phänomenologie* ist also ein *Wie der Forschung*, das sich die Gegenstände anschaulich vergegenwärtigt und sie nur, soweit sie anschaulich da sind, bespricht“<sup>45</sup>. Der hermeneutische Teil in „phänomenologische Hermeneutik“ bezeichnet eine Art Grundmodus, in dem wir Menschen uns befinden:

Dieses Verstehen, das in der Auslegung erwächst, ist mit dem, was sonst Verstehen genannt wird als ein erkennendes Verhalten zu anderem Leben, ganz

---

42 Heidegger 2006, S. 28.

43 Vgl. Heidegger 1988, Bd. 63, S. 72.

44 Heidegger 2006, S. 61.

45 Heidegger 1988, Bd. 63, S. 72.

unvergleichlich; es ist überhaupt kein Sichverhalten zu ... (Intentionalität), sondern ein *Wie des Daseins* selbst; terminologisch sei es im Vorhinein fixiert als *das Wachsein* des Daseins für sich selbst.<sup>46</sup>

### 2.1.3 Heidegger und die Faktizität des Daseins

Dieses „Wachsein des Daseins für sich selbst“ entspringt der Faktizität des Daseins, womit das Was gekennzeichnet wäre, auf das sich das ursprüngliche Philosophieren Heideggers richtet. Unter Faktizität des Daseins oder des Lebens versteht Heidegger die Tatsächlichkeit oder Gegebenheit des täglichen Lebensvollzuges.<sup>47</sup> Als Menschen leben wir in einer Welt und wir beziehen uns auf uns selbst, die anderen Menschen und unsere Umwelt. Aus dieser faktischen Lebenserfahrung, wie Heidegger in *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* sagt, entspringt die Philosophie. Das Selbstverständnis der Philosophie gewinnt man nur durch das Philosophieren selbst und nicht, wie Heidegger nicht müde wird zu betonen, durch wissenschaftliche Definitionen oder Beweise: „Man kann nicht Philosophie in der üblichen Weise definieren, nicht durch Einordnung in einen Sachzusammenhang charakterisieren, so wie man sagt: Chemie ist eine Wissenschaft und Malerei ist eine Kunst“<sup>48</sup>. Heidegger führt weiter aus, daß er den Ausdruck „faktisch“ vom Begriff des „Historischen“ her versteht und meint mit faktisch weder das Naturwirkliche, noch das Kausalbestimmte oder Dingwirkliche – womit er wiederum auf die objektivierende Wissenschaftsauffassung abzielt.<sup>49</sup> Es geht ihm vielmehr um die passive wie aktive Stellung des Menschen zur Welt, die nicht als Objekt erfahren wird, sondern als Welt in der wir Menschen leben.

Die Welt kann man formal artikulieren als *Umwelt* (Milieu), als das, was uns begegnet, wozu nicht nur materielle Dinge, sondern auch ideale Gegenständlichkeiten, Wissenschaften, Kunst etc. gehören.<sup>50</sup>

---

46 Heidegger 1988, Bd. 63, S. 15. Jamme in Thomä 2003, S. 37 ff. und Makkreel in Denker 2004, S. 307 ff., verfolgen die Interpretationslinie, daß Heidegger die husserlsche phänomenologische Methode mit Diltheys historisch orientierter Hermeneutik verknüpft. Ähnlich findet sich dies bereits in Franzen 1975, S. 4. Genauer wäre allerdings zu sagen, daß Heidegger aus beiden Richtungen Anregungen aufnimmt und diese zu etwas Neuem zusammenstrickt.

47 Vgl. Kisiel 1986/87, S. 93 zur Wortgeschichte und Wortgebrauch von „Faktizität“ im ausgehenden 19. Jahrhundert. Dilthey gebraucht diesen Ausdruck im Sinne von „lebendiger, ursprünglicher Realität“ – was auf Heideggers Gebrauch von „Faktizität“ deutlich hinweist.

48 Vgl. Heidegger 1995, Bd. 60, S. 8.

49 Vgl. Heidegger 1995, Bd. 60, S. 9.

50 Heidegger 1995, Bd. 60, S. 11. Vgl. Kisiel 1995, S. 118.

Das gleiche gilt auch für uns selbst (Ich-Selbst, Selbstwelt) und die Mitmenschen, die wir nicht als Spezies *homo sapiens* auffassen, sondern in ihren sozialen Rollen als Studenten, Dozenten oder Verwandte erfahren. Für Heidegger ist diese alltägliche Banalität der Lebenserfahrung und -abläufe wichtig, zum einen, weil sich daran unser ursprünglicher Umgang mit Dingen zeigt, „wie ich mich zu den Dingen stelle“, zum anderen, weil er damit das Fundament für die Zeitlichkeit legt, das für sein Hauptwerk maßgeblich wird. Zunächst deutet sich diese Zeitlichkeit noch sehr indirekt an: von einem erlebten Tag bis zu einem erlebten ganzen Leben. Wenn Heidegger nach den Ursprüngen fragt, geht er vor allem der geschichtlichen Dimension der Zeit nach.<sup>51</sup> Die geschichtliche Ausrichtung ist ein wichtiges Motiv, weil sie die Ausrichtung des phänomenologisch Ursprünglichen mit der Ursprünglichkeit der Geschichte verknüpft. Dabei geht es Heidegger weniger um geschichtlich unverfälschte Anfänge, die es so gar nicht geben kann, sondern um die Entwicklungen in den dazwischenliegenden Epochen, die zum heutigen status quo mit ihren Verstellungen und Verdeckungen der ursprünglichen Seinsfrage geführt haben.<sup>52</sup>

Philosophiehistorisch läßt sich Heideggers Orientierung an der Geschichte darauf zurückführen, daß Heidegger als Assistent Husserls das geisteswissenschaftliche Gebiet übernehmen sollte, um es phänomenologisch zu erschließen. In diesem Rahmen greift er auf Diltheys Philosophie zurück, der seine Hermeneutik auf Erfahrungen und Erlebnisse der kulturellen und historischen Lebenswirklichkeit gründet. Der Zugriff auf Diltheys Philosophie kommt im Grunde einem offenen Angriff auf Husserl gleich – dessen phänomenologisches Programm die Geisteswissenschaften gerade nicht anthropologisch-historisch bedingt auffassen will, wie Husserl es Dilthey unterstellt.<sup>53</sup> Husserls Ziel und seine an Heidegger herangetragene Aufgabe ist es schließlich, absolute Prinzipien für die Geisteswissenschaften als tragendes Fundament zu bestimmen.<sup>54</sup> Wenn Heidegger auf Diltheys Hermeneutik zurückgreift und damit eine Transformation von Husserls Phänomenologie vornimmt, könnte dies radikaler also nicht sein: Gegen die Voraussetzungslosigkeit und theoretische Ausrichtung der

---

51 Vgl. Heidegger 1995, Bd. 60, S. 12, 18. Über die Bedeutung von Geschichtlichkeit und Zeit im Denken Heideggers vgl. die umfangreiche Untersuchung von Ruin 1994.

52 Vgl. Roesner 2003, S. 32, 36. Figal 1988, S. 39, 40 spricht in diesem Zusammenhang von einer Wiederholung des Anfanges, d. i. der Seinsfrage, um sich aus der Befangenheit der Sprache zu befreien. Dabei soll keine neue oder womögliche perspektivlose Sprache gefunden werden, sondern es sollen vor allem innerhalb der Sprache die Perspektiven und Bindungen aufgedeckt werden, um dadurch das Vergessene erkennen zu können. Ruin 1994, S. 81 spricht von einer „Historisierung der Phänomenologie“.

53 Vgl. Makkreel in Denker 2004, S. 307. Heidegger hat sich schon lange vor Husserls Bekanntschaft mit Diltheys Philosophie befaßt und dessen Orientierung am Leben gewürdigt.

54 Vgl. Jamme in Thomä 2003, S. 39, sowie Grondin 2001, S. 133.

Phänomenologie zugunsten einer Orientierung im Leben und der immer schon „vor-bestimmten“ Umwelterfahrung. Für Heidegger ist Phänomenologie keine apriorische Wissenschaft, sondern eine vorthoretische Urwissenschaft des Lebens und dessen Grundsituationen.<sup>55</sup>

So läßt sich festhalten, daß Heideggers phänomenologische Methode ohne eine Abgrenzung zum husserlschen phänomenologischen Programm als strenge Wissenschaft nicht zu verstehen ist.<sup>56</sup> Heidegger geht es in seiner Phänomenologie um eine Möglichkeit ursprünglich zu philosophieren, wobei das tatsächliche Leben berücksichtigt wird. Daher macht er Anleihen in Diltheys Hermeneutik, wovon er eine grundsätzliche Geschichtlichkeit des Lebens, auf welche sich ein Verstehenwollen richtet, übernimmt. Dieses Verstehenwollen deckt phänomenologisch die Verdeckungen und Verstellungen der Tradition auf, um zu den Ursprüngen der Daseinsphänomene zu gelangen. Ziel ist schließlich, die Faktizität des Daseins zu verstehen, und zwar nicht durch theoretisierende Einschränkungen, sondern am Leben in seiner Alltäglichkeit und Geschichtlichkeit selbst.<sup>57</sup>

## 2.2 Heidegger und das Etwas-als-etwas-Sehen

Die Ausgangsbasis fürs Philosophieren ist für Heidegger die Faktizität des Daseins. Das Philosophieren selbst ist auf Phänomene gerichtet. Diese Ausgangsbasis ist zentral, um den eigentlich wichtigen Punkt der Struktur, wie sich Phänomene zeigen, zu verstehen: das Etwas-als-etwas-Sehen. Dazu muß zunächst geklärt werden, was Heidegger eigentlich unter „Phänomen“ versteht.

---

55 Vgl. Jamme in Thomä 2003, S. 39, 40. Vgl. Merker 1988 für eine systematische Darstellung der Transformation der husserlschen Phänomenologie in Heideggers Phänomenologie anhand des Leitfadens der Philosophie als Selbsterkenntnis.

56 Vielmehr hat Phänomenologie für ihn „die Funktion einer bestimmten Wegstrecke aufhellenden Orientierung, einer Pause innerhalb eines bestimmten Gehens und Sehens“, vgl. Heidegger 1988, Bd. 63, S. 79. „Methode“ nimmt Heidegger also in ihrer ursprünglichen Bedeutung des „Auf-dem-Weg-Seins“, so spricht er selbst auch von einer „Bereitung des Weges“, vgl. Heidegger 1988, Bd. 63, S. 76.

57 In diesem Zusammenhang steht in *Sein und Zeit* Heideggers Weltbegriff, der die enge Verwobenheit des Daseins in seine Alltäglichkeit und Geschichtlichkeit, das „Wohnen in der Welt“, wie Heidegger sagt, ausdrückt. Insbesondere für den späteren Heidegger erlangt der Weltbegriff eine zentrale Bedeutung. Ausführlich zum Welt-Begriff vgl. Trawny 1997, der vor allem auf den späteren Heidegger eingeht und Welt im Zusammenhang mit den Grundstimmungen des Daseins untersucht. Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Welt-Begriff vgl. Sonderegger in Thomä 2003, S. 92 ff., sowie Demmerling in Rentsch 2001, S. 92 ff.

Damit verbunden, gibt sein früher Begriff der „formalen Anzeige“ und schließlich sein Begriff der „Umsicht“ Aufschluß über die Struktur des Phänomens.

### 2.2.1 Heideggers Phänomenbegriff

Es stellt sich angesichts Heideggers phänomenologischer Hermeneutik die Frage, was Heidegger eigentlich unter „Phänomen“ versteht. Heidegger beschreibt dies durch den im Alltag gewonnenen selbstverständlichen Umgang mit Phänomenen. So sind Phänomene das, was uns aus dem Alltag heraus selbstverständlich und vertraut ist. Sie sind etwas Grundlegendes, das Heidegger mit „das Sich-an-ihm-selbst-Zeigende“ erfaßt. Die inhaltliche und nicht bloß formale Bestimmung des Phänomens als das Sich-an-ihm-selbst-Zeigende läuft für Heidegger auf seine Seinsfrage hinaus. Letztlich geht es ihm um eine Klärung, was für das Dasein der Sinn von Sein ist. Dafür geht er den Weg über die Phänomenologie: „Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie“ oder „*Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*“<sup>58</sup>. Das ist eine enorme Radikalisierung der Phänomenologie, weil sie nicht auf bestimmte Einzelwissenschaften eingeschränkt wird, sondern das Sein als Ganzes begreifen will.<sup>59</sup>

Diese Ausrichtung auf die Seinsfrage führt Heidegger auch dazu, daß er „Phänomen“ nicht mit „Erscheinung“ übersetzt, sondern im Gegenteil „Phänomen“ dezidiert von „Erscheinung“ abgrenzt. Erscheinung ist für ihn nur Schein, ein Zeichen, ein Symbol mit Verweisungscharakter, aber nicht selbst das Phänomen. Phänomen selbst ist vielmehr das Offenbare oder, im lichtmetaphorischen Sprachgebrauch Heideggers, das, was an den Tag gebracht wird, beziehungsweise das, was im Hellen liegt. Wenn er aber davon spricht, daß das Phänomen „an den Tag gebracht wird“ scheint sein offener Charakter nicht selbstverständlich zu erkennen zu sein.<sup>60</sup>

In der Tat ist gerade die Redeweise des Offenbaren mit derjenigen der Verborgenheit eng verknüpft – was sich an Heideggers Darstellung selbst zeigt. Er arbeitet das Offenbare des Phänomens immer im Gegensatz zum Verborgenen heraus. Im Grunde muß er schließlich setzen, daß das Offenbare Voraussetzung

---

58 Heidegger 2006, S. 37, 35.

59 Vgl. Roesner 2003, S. 32/33.

60 Vgl. Merker 1988, S. 80 ff. zur philosophischen Tradition der Lichtmetaphorik. Merker spricht wiederholt Metaphoriken bei Heidegger an, ohne aber den Metaphernbegriff, den sie benutzt, genauer zu bestimmen. Weiteres zur Lichtmetaphorik in der Philosophiegeschichte findet sich in Blumenberg 1999.

dafür ist, daß etwas verborgen sein kann. Für die Relevanz von Phänomen und Erscheinung ergibt sich daraus, daß Erscheinungen sekundär sind: „Phänomene sind demnach *nie* Erscheinungen, wohl aber ist jede Erscheinung angewiesen auf Phänomene“<sup>61</sup>.

Tatsächlich bedarf es aber einer Störung, damit uns Phänomene als das Offenbare in ihrer alltäglichen Selbstverständlichkeit bewußt werden, weil sie uns gerade aufgrund ihres offenen Daliegens verborgen sind. Um das an einem Beispiel deutlich zu machen, braucht man nur an unseren Umgang mit alltäglichen Dingen zu denken. Es ist uns so selbstverständlich, daß das Licht angeht, wenn wir den Lichtschalter betätigen, daß es uns erst bewußt wird, wenn es aufgrund eines Defektes *nicht* geht. Wie Rentsch festhält, besteht die Verborgenheit der alltäglichen Phänomene in ihrem praktischen Umgang mit ihnen: „Die ‚Welt‘ und ihre Sinnzusammenhänge bleiben im alltäglichen Umgang verborgen, weil sie fraglos und unproblematisch zur Verfügung stehen“<sup>62</sup>. Ihr Sinn wird erst im Störungsfalle deutlich. Also, wie im Fall des Lichtes, wenn der Lichtschalter betätigt wird und das Licht nicht angeht, dann erst wird uns der Sinn des elektrischen Lichtes deutlich: wie elektrische Stromkreisläufe zusammenhängen, Glühlampen funktionieren und wie sehr unsere technische Zivilisation der Elektrizität bedarf. Letzteres wird dann eindringlich klar, wenn das Licht trotz Austausens der Glühlampe immer noch nicht geht. Rentsch spricht von einer „Sinnkonstitution durch Störungen“, welche Grenzen im Leben eröffnen, weil sie Störungen im normalen, vertrauten Ablauf des Lebens sind.<sup>63</sup>

Insofern ist Phänomen eigentlich nur in der Dialektik von offenbar und verborgen denkbar, auch wenn Heidegger betont, daß die Gegenbegriffe „Phänomen“ und „Verdecktheit“ klar voneinander abzugrenzen sind.<sup>64</sup> Tatsächlich spielt der Begriff „Verdecktheit“ für Heidegger in ontologischer Hinsicht eine zentrale Rolle: Das Sein des Seienden ist verdeckt, was in dreifacher Hinsicht möglich ist, nämlich als unentdeckt oder verborgen (noch nie zur Kenntnis gelangt), als verschüttet (war schon einmal bekannt, ist wieder verloren gegangen) oder verstellt (im Sinne von Täuschung und Schein).<sup>65</sup> Phänomenologie ist für ihn entsprechend eine *Offenlegung* des Seins.<sup>66</sup> Wirft man dies in die Waagschale, ist

---

61 Heidegger 2006, S. 30.

62 Rentsch 1985, S. 73.

63 Vgl. Rentsch 1985, S. 73.

64 Vgl. Heidegger 2006, S. 36.

65 Vgl. Heidegger 2006, S. 36. Vgl. dazu auch Figal 1988, S. 44 ff. zur grundsätzlichen Täuschung der Aussagewahrheit.

66 So auch Figal 1988, S. 53. In diesem Sinne ist auch der heideggerische Terminus „Seinsvergessenheit“ zu verstehen.

es fast erstaunlich, daß Heidegger eine so klare Hierarchisierung zwischen „offenbar“ und „verborgen“ vornimmt, obwohl die beiden Pole in ihrer dialektischen Verknüpfung kaum zu trennen sind.<sup>67</sup> Daß „Phänomen“ für Heidegger die „Methode“ ist, in der sich die Einheit von Subjekt und Objekt darstellt, wird deutlich, wenn man fragt, in welchem Bereich Heidegger Phänomene verortet, oder anders ausgedrückt, wo er glaubt, daß Phänomene offengelegt werden können, um die Seinsfrage zu beantworten: Sind sie materieller Natur, sind sie Gegenstände der Wahrnehmung oder des Bewußtseins oder sind sie sprachlich? Sowohl die materielle als auch die Wahrnehmungs- oder Bewußtseinsoption können es nicht sein, da diese auf eine Spaltung zwischen Subjekt und Objekt abzielen. Die materielle Welt ist diejenige der raum-zeitlichen Objekte, von der die erkennenden Subjekte verschieden sind. Die Welt der Wahrnehmung und des Bewußtseins verläßt die Wahrnehmungs- oder Bewußtseinsakte nicht, wie mit Husserl gezeigt wurde, sondern ist auf sich selbst gerichtet. Beide Varianten lehnt Heidegger ab. So bleibt die sprachliche Welt.

Den entscheidenden Hinweis dafür liefert Heidegger durch seine weiteren Ausführungen zu Phänomenologie, indem er den zweiten Wortteil *λόγος* in „Phänomenologie“ analysiert.<sup>68</sup> Nicht die Übersetzung von Urteil, Vernunft oder Begriff hat Heidegger im Sinn, sondern analog zum Wortteil „Phänomen“, das „Offenbarwerden der Rede“. Der *λόγος* läßt sehen, worüber die Rede ist für diejenigen, die miteinander reden. Es ist das alltägliche Reden über und von Umständen, Aufgaben oder Schicksale usw., das Heidegger dabei im Blick hat. Dieses alltägliche Reden charakterisiert sich dadurch, das es „offenbar“ macht. Mit diesem Offenbarmachen der Rede ist gemeint, daß Reden immer „Reden von etwas“ ist, und wenn man über oder von etwas redet, es dadurch in der Rede präsent wird und sich ausdrücklich oder unausdrücklich vom „Nicht-Gesagten“ unterscheidet.<sup>69</sup> So wichtig Heidegger das Prinzip des „In-der-Rede-sehen-lassens“ ist, bleibt es bei ihm nicht bei diesem apophantischen Sinn der

---

67 Figal sieht aufgrund dieser offenlegenden Funktion des Begriffes „Phänomen“ darin tatsächlich keinen klar bestimmten Begriff, sondern einen operativen Begriff. Vgl. Figal 1988, S. 96. „Operative Begriffe“ sind nach Fink Begriffe, die untergründig im Werk eines Denkers „arbeiten“. Vgl. Fink 2004, S. 186. Das ist bei Heidegger aber nicht der Fall; vielmehr steht gerade sein Phänomenbegriff für die Einheit von Subjekt und Objekt ein. „Phänomen“ ist für Heidegger die Methode, wie diese Einheit „vermittelt“ ist.

68 So auch Figal 1988, S. 41, der die Wichtigkeit der Sprache für Heideggers Analysen hervorhebt: Jedes Sprechen vollzieht sich in Nicht-Sprachlichen Zusammenhängen, die sich wiederum aber nur sprachlich aufklären lassen. Das läßt sich auch als Unhintergebarkeit der Sprache bezeichnen. Ruin 1994, S. 79, meint festzustellen, daß Heidegger in *Sein und Zeit* wenig zur Methode der Phänomenologie sagt. Heidegger führt in der Tat mehr vor, als daß er eine Definition gibt.

69 Vgl. Figal 1988, S. 42. Dieser apophantische (von *φαίνεσθαι* „etwas sehen lassen“ und *ἄπο* „über“) Sinn von Rede entspricht der heideggerschen phänomenologischen Linie: Das griechische *φαίνεσθαι* entstammt dem Wortfeld „Sehen“; Heideggers Übersetzung und Aufgreifen aristoteli-

Rede. Diese aristotelische Bestimmung ist allein auf *Aussagen* bezogen, worin Heidegger eine der zentralen Verdeckungen der Seinsgeschichte sieht. Nicht jeder Rede kommt der Modus des Offenbarmachens als logisch eindeutige Aussage zu.<sup>70</sup> Genau wie im Falle Husserls lehnt er Aristoteles Philosophie deswegen nicht in Gänze ab, sondern knüpft an dessen Seinsproblematik positiv an, indem er das Offenlegen in der Rede grundsätzlich aufgreift.<sup>71</sup>

Tatsächlich ist es in der Regel so, daß erst der hermeneutische Zugang eine Offenlegung der Rede ermöglicht, die meistens eben keine logisch eindeutige Aussage ist. Diese Offenlegung macht nur Sinn, wenn die Rede, die ein Sehenlassen ist, wiederum in der Dialektik von offenbar und verborgen stattfindet. Wenn Rede immer eindeutig und das Sehenlassen immer klar wäre, dann bräuchte man keine hermeneutische Auslegung: Der Sinn ließe keine Spielräume zu.<sup>72</sup> Heidegger geht entsprechend vor und verknüpft damit den Wahrheitsanspruch von Rede oder λόγος als Sehenlassen: „Und wiederum, weil der λόγος ein Sehenlassen ist, deshalb kann er wahr oder falsch sein“<sup>73</sup>. Es ist der Begriff der ἀλήθεια, den er als eigentlichen griechischen Wahrheitsbegriff bemüht.<sup>74</sup> Die verneinende Form vor „Lethe“, in der griechischen Mythologie der Fluß des Vergessens im Hades, ergibt das Nicht-Vergessene, oder Entdeckte oder Unverborgene. In diesem Sinne ist das Wahrsein des λόγος „das Seiende, wovon die Rede ist, im λέγειν als ἀποφαίνεσθαι aus seiner Verborgeneheit herausnehmen und als Unverborgenes (ἀληθές) sehen lassen, entdecken“<sup>75</sup>. Die Konsequenz für den Wahrheitswert von Rede ist, daß Falschsein nichts weiter ist als Täuschung, weil die unverborgene Wahrheit durch etwas, das davor gestellt ist, verdeckt wird, und damit das eigentlich Wahre verdeckt: Es wird als etwas ausgegeben, das es nicht ist.<sup>76</sup>

---

scher Terminologie, daß etwas in der Rede durch die Rede für jemanden offengelegt, also sichtbar gemacht wird, ist analog zu seiner Bestimmung des Phänomens aufzufassen.

70 Heidegger 2006, S. 32.

71 Vgl. Roesner 2003, S. 38, 39 sowie Thérien 1992, S. 39 ff.

72 Für eine kritische Auseinandersetzung mit Heideggers Terminus „Hermeneutik“ vgl. Ruin 1994, S. 71 ff.

73 Heidegger 2006, S. 33.

74 Gleichwohl Heideggers etymologische Auslegung umstritten ist. Figal 1988, S. 42, betont, daß Heidegger bemerkt zu haben glaubt, daß Aristoteles gar nicht von wahr oder falsch gesprochen habe, sondern die Verben ἀληθεύειν und ψεύδεσθαι benutzt habe. Diese deutet Heidegger dann mit entdecken und verbergen. Figal weist daraufhin, daß dieses Entdecken und Verbergen mit Aussagen als einem Verhalten zu tun hat und nicht mit dem Aussagesatz als etwas Geschriebenem.

75 Heidegger 2006, S. 33. Heidegger hat damit die Grundlage für einen hermeneutischen Wahrheitsbegriff gelegt und grenzt sich ganz klar gegen den Wahrheitsbegriff der Korrespondenztheorie ab, der eine Übereinstimmung von Rede und Intellekt fordert – mit entsprechenden Problemen, wie diese Übereinstimmung zu denken ist.

76 Vgl. Heidegger 2006, S. 33.

Figal sieht in Heideggers Ablehnung des husserlschen Phänomenbegriffes als einem im intentionalen Akt in einer bestimmten Weise gegebenen Gegenstandes das Indiz, Heideggers Phänomenbegriff gänzlich von der Sprache aus zu sehen. Dabei geht es um eine Befreiung von sprachlichen Bindungen und Perspektiven, um das „Wahre“ aufzudecken:

Heideggers Verwendung des Ausdruckes ‚Phänomen‘ hat ihre Pointe darin, daß gerade die Wahrheit im Sinne des ἀλήθειαν und das Wahrsein und Falschsein von Sätzen als Phänomene angesprochen werden.<sup>77</sup>

Tatsächlich sieht Figal das Phänomen bei Heidegger sprachlich bestimmt und entwickelt seine Interpretation entsprechend von der Aussagenkritik Heideggers her. Das ist zwar richtig, erhellt sich aber erst, wenn man Heideggers Überlegungen zur Alltäglichkeit berücksichtigt. Erst diese können die Sprache, nämlich als *gesprochene* und täglich verwendete Sprache, ins rechte Licht rücken. Der Rückgang auf die Alltäglichkeit und Faktizität des Daseins ist die eine Bedingung, um die Einheit von Subjekt und Objekt zu denken. Dessen phänomenaler Charakter kommt aber erst durch die Sprache als zweite Bedingung zur Geltung. In der Sprache zeigt sich das Phänomen.

### 2.2.2 Heideggers „formale Anzeige“

Heideggers früher Begriff „formale Anzeige“ ist ein weiterer Hinweis auf den sprachlichen Ort des Phänomens. Wie er später in *Sein und Zeit* das Phänomen als dasjenige bestimmt, als was sich etwas zeigt, so ist der Begriff „formale Anzeige“ auch als etwas *Zeigendes, Hinweisendes* gedacht. Dieses Zeigende soll philosophische Begriffe unvoreingenommen sehen lassen. Deswegen spricht Heidegger von „formal“, was heißen soll, daß das Phänomen noch nicht inhaltlich bestimmt ist. Mit dem Wort „Anzeige“ soll der hinweisende, oder „anzeigende“, Charakter des Phänomens deutlich gemacht werden.<sup>78</sup> Heideggers Entwicklung des Begriffes „formale Anzeige“ erfolgt zunächst als Abgrenzung zu bestimmten Methoden der Wissenschaft, um dann als Alternative das Historische, oder besser die Faktizität des historisch verstandenen Lebens, zu analysieren.<sup>79</sup>

---

77 Figal 1988, S. 46.

78 Vgl. Imdahl 1994, S. 306. Ebenso Jamme in Thomä 2003, S. 41, der festhält, daß die formale Anzeige seit dem Wintersemester 1920/21 weitere drei Jahre für Heideggers Phänomenologie maßgeblich bleibt.

79 Vgl. Imdahl 1994, S. 314, 316.

In Abgrenzung zu den abstrakten Vorgängen der Verallgemeinerung (Generalisierung) und Ordnungsschemata wie Kategorisierungen (Formalisierung) in der Wissenschaft, richtet sich die formale Anzeige auf den Gehalt (Bedeutung) eines Phänomens, wie dieser aus dem faktischen Leben und unserem Umgang mit diesem Phänomen entspringt. Damit sind drei Denkfiguren benannt, die bei Heidegger immer wieder auftauchen: Gehalt, Bezug und Vollzug.

Das leistet gerade die *formale Anzeige*. Sie gehört als methodisches Moment der phänomenologischen Explikation selbst zu. Warum heißt sie ‚formal‘ ? Das Formale ist etwas Bezugsmäßiges.<sup>80</sup>

Damit ist gemeint, daß alle Phänomene, die wir untersuchen, bereits in bestimmten Bezügen oder in Vollzügen unseres alltäglichen Umganges mit ihnen stehen. Kurzum, wir haben immer schon ein bestimmtes Verständnis von den Phänomenen. Für Heidegger ist wichtig, daß dieses „Vor-Verständnis“ nicht theoretisch-wissenschaftlich ist. Er spricht auch von einer „Einstellung“ der formalen Anzeige, die alles dahingestellt läßt, und grenzt dagegen die theoretische Motivation der Verallgemeinerung ab, die in vorgegebene Begrifflichkeiten ordnet. Die formale Anzeige hat die Aufgabe, das Faktische des Daseins so erscheinen zu lassen, wie es ist, und bildet damit ein wesentliches Element der heideggerischen Auffassung von Phänomen.<sup>81</sup>

Aber schließlich geht es Heidegger nicht nur um ein Sehen-lassen, wie sich das Faktische zeigt. Im Vollzug geht es ihm um die Aneignung oder Applikation, welche philosophische Begriffe dadurch fordern, daß sie als formale Anzeige in das Leben hineinzeigen. Nur im Vollzug einer Aneignung kommen existenziale Begriffe zur Wirkung, indem sie für das je eigene Leben Bedeutung gewinnen.<sup>82</sup> Insofern sieht Heidegger auch das Leben nicht als etwas Chaotisches oder dumpf Dahinfließendes, sondern als etwas Bedeutsames, das in seinen Ausdrucksweisen in konkreten Lebenssituationen in Erscheinung tritt. Zu der Bedeutsamkeit des Lebens als Gehaltssinn wird ein Bezug aufgebaut, um den Gehalt zu verstehen und das Leben zu strukturieren. Das tatsächliche Mitleben als Vollzugssinn in seiner Vertrautheit bezeichnet Heidegger als Geschichte.<sup>83</sup>

---

80 Heidegger 1995, Bd. 60, S. 63. Jung in Thomä 2003, S. 19 hält Heideggers sehr freie Auslegung von Husserls Begriffen „Generalisierung“ und „Formalisierung“ fest.

81 Vgl. Heidegger 1995, Bd. 60, S. 64, Heidegger 1988, Bd. 63, S. 74. Vgl. Trawny 2003, S. 27. Dieser Bezugs- und Vollzugssinn der formalen Anzeige wird in *Sein und Zeit* durch das hermeneutische Als beschrieben. Die formale Anzeige allerdings ist viel stärker mit der Geschichtlichkeit verbunden als es später das hermeneutische Als in *Sein und Zeit* sein wird.

82 Vgl. Imdahl 1994, S. 331.

83 Vgl. Kisiel 1986/87, S. 103. Makkreel in Denker 2004, S. 310 verweist auf Diltheys Philosophie, von der Heidegger insbesondere Anregungen zur Geschichtlichkeit und dem Vollzugssinn (Kultur und Lebensverbundenheit) übernommen hat.

Der Vollzugscharakter der formalen Anzeige steht in Heideggers frühen Vorlesungen im Zusammenhang mit den Ursprüngen und damit der Geschichtlichkeit. In *Sein und Zeit* wird er das vorbestimmte Orientiertsein in radikalerer Weise auf das In-der-Welt-sein zurückzuführen versuchen. Mit diesem Substantivkompositum des „In-der-Welt-seins“ erfaßt Heidegger die Einheit von Subjekt und Objekt viel genauer und verleiht ihr durch die Schreibweise mit Gedankenstrichen auch schriftlich den entsprechenden Ausdruck. Unter „In-der-Welt-Sein“ versteht Heidegger die Seinsweise des Daseins, das immer bereits in der Welt ist und damit nicht eigens *auf* die Welt Bezug nehmen muß, wie das in der klassischen Erkenntnistheorie der Subjekt-Objekt-Spaltung der Fall ist.<sup>84</sup> Für Heidegger kommt es darauf an, herauszufinden, inwieweit diese Sichtweisen der Tradition der „Eigentlichkeit“<sup>85</sup> des Gegenstandes gerecht werden oder diese vielmehr verstellen. In diesem Rahmen gilt es, eine historische Kritik durchzuführen, um eventuelle Verdecktheiten, die mitunter auch als der eigentliche Gegenstand gehalten werden können und uns ganz evident sind, aufzuklären.

Die Tradition der philosophischen Fragen muß bis zu den Sachquellen zurückverfolgt werden. Die Tradition muß abgebaut werden. Dadurch erst ist eine ursprüngliche Sachstellung möglich. Dieser Rückgang stellt die Philosophie wieder vor die entscheidenden Zusammenhänge.<sup>86</sup>

### 2.2.3 Heideggers „Umsicht“

Phänomen und formale Anzeige sind von Heideggers Terminus „Umsicht“ nicht loszulösen. Mit „Umsicht“ ist dabei der Umgang des Daseins mit dem Seienden gemeint. An Beispielen aus dem Alltäglichen weist Heidegger die gleiche Struktur der Faktizität und des Vollzugssinnes auf, wie für das sprachlich verortete Phänomen. Um die Bedeutung seines Begriffes „Umsicht“ zu beschreiben, rollt Heidegger das Feld von hinten auf und beschreibt zunächst das, wogegen er sich abgrenzen will. Wenn wir aufgefordert werden, einen Tisch in unse-

---

84 Im Grunde löst dieser Ausdruck den der Faktizität des Daseins ab, welchen Heidegger in den frühen Vorlesungen gebraucht.

85 Zum Begriff der „Eigentlichkeit“ vgl. Heidegger 2006, S. 42. Vgl. Merker 1988, S. 8, 35 und 61 ff. Eigentlichkeit ist der Zustand, den es durch Heideggers Programm der Selbsterkenntnis zu erreichen gilt, um dem Zustand der „Uneigentlichkeit“, eines irgendwie vor sich Hinlebens zu entgehen. Zum Zustand der Eigentlichkeit gelangt man nur durch einen Rückgang auf den Ursprung.

86 Heidegger 1988, Bd. 63, S. 75. Sein Schüler Gadamer hat diesen Satz Heideggers angesichts seiner vielen Rückgriffe auf die alten Griechen zum Leitspruch erhoben – zumal, wenn man bedenkt, daß er zunächst Alte Philologie studiert hat, bevor er sich ausschließlich der Philosophie zuwandte. Figal 1988, S. 37 interpretiert Heideggers Phänomenologie als Ursprungswissenschaft von vornherein „sprachphilosophisch“, womit er ganz dem Ansatz der philosophischen Hermeneutik verpflichtet ist.

rem Zimmer zu beschreiben, werden wir ihn vermutlich als aus Holz bestehend, vierbeinig, von bestimmter Größe und Farbe beschreiben. Eventuell geben wir noch eine Beurteilung über seinen Wert ab und ob wir ihn schön oder nützlich finden. Diese Beschreibung scheint die selbstverständlichste Beschreibung zu sein, die wir geben können, sei es von Alltagsgegenständen oder Forschungsgegenständen. Wir erfassen einen Gegenstand in seiner augenscheinlichen Objektivität, die für jeden nachzuvollziehen ist und die unter fast allen Umständen ihre Gültigkeit behält.<sup>87</sup>

Gerade diese augenscheinliche Objektivität aber ist es, die Heidegger für eine „Fehldeskription“ hält.

Diese Deskriptionen sind, auf das Resultat angesehen, scheinbar echt, aber nur scheinbar. Es läßt sich zeigen, daß sie in mehrfacher Weise konstruktiv sind und unter der Herrschaft von fast unausrottbaren *Vorurteilen* stehen.<sup>88</sup>

Das, was einen Gegenstand ausmacht, ist nach Heidegger nicht die Beschreibung eines materiellen Raumdinges, das man dadurch erfaßt, indem man es unter verschiedenen Blickwinkeln betrachtet, also verschiedene Seitenaspekte von oben, unten, aus der Ferne und Nähe anguckt, um dadurch ein Gesamtbild zusammenzustücken. Tatsächlich ist die Bedeutsamkeit eines Gegenstandes von der jeweiligen Situation abhängig, in der er uns begegnet: Ein Tisch kann ein Eßtisch, Schreibtisch oder Nähtisch sein, je nachdem, wozu er gerade benutzt wird oder wie wir mit dem Tisch umgehen. Das ist die primäre Weise, in der uns der Tisch im Zimmer begegnet; für Heidegger ist dies die eigentliche Bedeutsamkeit eines Gegenstandes. Diese primäre Wahrnehmung ist bestimmt durch ihre praktisch begehrende Umwelt oder, anders ausgedrückt, „bedeutsam“ ist alles Zuhandene, sofern wir im Umgang mit diesem auf eine bestimmte Weise sein können.<sup>89</sup>

Die situative Bedeutsamkeit wird an einem weiteren Beispiel noch klarer:

---

87 Thérien ordnet diese Art der Deskription der „theoretischen Wahrnehmung“ zu und macht hinsichtlich der Wertprädikate ihren additiv-konstruktiven Charakter fest. Demnach kommen die Wertprädikate zum materiellen Raumdینگ dazu. Ob nun das materielle oder wertend-nützliche Prädikat, – Heideggers grundsätzliche Kritik richtet sich gegen beide Arten der eingrenzenden Hinblicknahme. Vgl. Thérien 1992, S. 19 ff.

88 Heidegger 1988, Bd. 63, S. 89.

89 Vgl. Heidegger 1995, Bd. 60, S. 11, 13, wo er Bedeutsamkeit ganz in den Kontext der faktischen Lebenserfahrung, wie Student- oder Dozent-sein, einrückt und dies gegen theoretisierende Wissenschaft abgrenzt. Vgl. dazu auch Thérien 1992, S. 21, Figal 1988, S. 96. Figal 1988, S. 94 macht auf die Unzufriedenheit Heideggers mit dem Begriff „Bedeutsamkeit“ aufmerksam. Aber „Bedeutung“ hat, so Figal, eine zu große Nähe zu Husserls Philosophie, die Heidegger zu meiden gesucht hat.

Im Keller in einer Ecke stehen ein Paar alte Skier; der eine ist durchgebrochen; was da steht, sind nicht materielle Dinge, die verschieden lang sind, sondern die Skier von damals, von jener waghalsigen Fahrt mit dem und dem.<sup>90</sup>

Insofern ist die praktische Dimension der Wahrnehmung auch durch bestimmte Erinnerungen und Assoziationen bestimmt. Für Heidegger ist das in erster Linie ein „Begegnis“-charakteristikum, das auf den Unterschied zum theoretischen Wahrnehmen hinweisen soll.<sup>91</sup> Vor allem heißt das, daß wir Gegenstände immer „als-etwas“ wahrnehmen, insofern können wir sie auch in bestimmten Kontexten als materielle Raumdinge beschreiben, was Heidegger freimütig einräumt.<sup>92</sup> Wichtig ist ihm vor allem, daß damit weder die einzig mögliche noch eine objektiv gültige Deskription gegeben wird. Diesen Gedanken entwickelt er bereits in seiner Vorlesung im KNS 1919:

In den Hörsaal tretend, sehe ich das Katheder. Wir nehmen ganz davon Abstand, das Erlebnis sprachlich zu formulieren. Was sehe ‚ich‘? Braune Flächen, die sich rechtwinklig schneiden? Nein, ich sehe etwas anderes: eine Kiste, und zwar eine größere, mit einer kleineren daraufgebaut. Keineswegs, ich sehe das Katheder, an dem ich sprechen soll, Sie sehen das Katheder, von dem aus zu Ihnen gesprochen wird, an dem ich schon gesprochen habe. [...] Ich sehe das Katheder gleichsam auf einen Schlag; ich sehe es nicht nur isoliert, ich sehe das Pult als für mich zu hoch gestellt. Ich sehe ein Buch darauf liegend, unmittelbar als mich störend (ein Buch, nicht etwa eine Anzahl geschichteter Blätter mit schwarzen Flecken bestreut), ich sehe das Katheder in einer Orientierung, Beleuchtung, einem Hintergrund.<sup>93</sup>

An Heideggers Ausdrucksweise wird seine Orientierung am Alltäglichen besonders deutlich. So spricht er von „Erschlossenheit“, „Vertrautheit“ und „Vorhandenheit“, um unseren alltäglichen Umgang mit Sachen zu charakterisieren. Die Schwierigkeit besteht darin, etwas in seiner Selbstverständlichkeit und Vertrautheit zu beschreiben, ohne in eine abstrahierende, vergegenständlichende Sprache zu verfallen.<sup>94</sup> Insofern sind Heideggers auf den ersten Blick sehr umständliche Terminologien ganz wörtlich zu nehmen: Gegenstände oder Sa-

---

90 Heidegger 1988, Bd. 63, S. 91.

91 Vgl. Thérien 1992, S. 22, 62.

92 Vgl. Heidegger 1988, Bd. 63, S. 91. Mulhall 1993, S. 117 betont Heideggers „Aspektsehen“ in Anlehnung an Wittgenstein, wenn er von der Struktur des Etwas-als-etwas-Sehen spricht.

93 Heidegger 1987, Bd. 56/57, S. 71. Eine ähnliche Überlegung stellt Wittgenstein im Rahmen seiner Phänomenologie an. Vgl. Abschnitt 3.1.2.

94 In *Sein und Zeit* spricht Heidegger von der „Indifferenz des Alltäglichen und Durchschnittlichen“, um darauf aufmerksam zu machen, daß es gerade nicht darum geht, das Dasein in einer vorangenen und damit konstruierten Differenz zu sehen. Für diesen Zusammenhang vgl. Heidegger 2006, S. 43.

chen sind einfach *vorhanden*.<sup>95</sup> Ihre Bedeutung erhalten sie durch den Umgang, den wir mit ihnen pflegen: Der Tisch in der Küche ist in der Regel ein *Esstisch*, weil wir dort immer essen. Abends ist er vielleicht ein *Spieltisch*, wenn wir unsere Freunde einladen, um gemeinsam Skat zu spielen. Dabei ist uns dieser Umgang so selbstverständlich – oder *erschlossen*, wie Heidegger sagt –, daß uns diese Bedeutungen weder auffallen noch bewußt sind. Diese Vorhandenheit der Gegenstände, ihr *Dafür* oder *Dazu*, macht im Gegenteil uns erst als begegnendes Dasein aus – zum Mittagessen sind wir die hungrige Familie am *Esstisch*, auf dem das Essen gereicht wird, abends sind wir Spieler an eben diesem Tisch. Das bedeutet für Heidegger auch, daß es sich bei der Vorhandenheit der Gegenstände nicht um eine nachträgliche Erklärung handeln darf, sondern es bedeutet „das *Wozu* und *Wofür* als ursprüngliches und nächstes *Da* mitzusehen und nicht als nachträgliche Vorfindlichkeit zu *erklären* im Sinne eines auf- und angeklebten Hinblicks“<sup>96</sup>.

In der Regel sind die Gegenstände, die uns begegnen, durch ihre Nützlichkeit oder Verfügbarkeit bestimmt: Etwas wird gebraucht, um etwas anderes damit, daran, darauf zu machen; ein anderes ist *dafür-da*, *dazu-da* oder wir sind *beschäftigt-mit* etwas. Heidegger spricht dann von „*Zu-handen-da-sein*“, um diesen Umgang mit Gegenständen zu charakterisieren:

In solchem *Zu-handen-da-sein* selbst als solchem ist da als bekannt und erschlossen das *Wozu*; und dieses *Wozu* in der Seinsart eines bestimmten alltäglichen *Soseins* – zum Essen z. B. (das allein oder mit bestimmten anderen, zu den Tageszeiten). *Vorhanden* ist also selbst *diese bestimmte Alltäglichkeit und Zeitlichkeit*.<sup>97</sup>

So bleibt festzuhalten, daß kein Gegenstand kontextfrei definiert wird. Sprachlich wird die Kontextgebundenheit durch verschiedene Präpositionen „*etwas-zu*“, „*-mit*“, „*-durch*“, „*da*“, anhand der Konjunktion „*-als*“ und – sehr heideggerisch – anhand von Pronominaladverbien deutlich: „*etwas-wozu*“, „*-dafür*“, „*-damit*“ usw.

Diesen sprachlichen Rahmen begreift Heidegger als „*besorgenden Umgang*“ mit den Gegenständen: etwas muß *umsorgt*, *besorgt* oder *beschafft* werden. Genauer faßt Heidegger „*besorgen*“ in *Sein und Zeit*: „Der Titel ‚*Besorgen*‘ hat zunächst seine vorwissenschaftliche Bedeutung und kann besagen: etwas

---

95 Über den Unterschied zwischen „*Vorhandensein*“ und „*Vorhandenheit*“ siehe Heidegger 2006, S. 42.

96 Heidegger 1988, Bd. 63, S. 97.

97 Heidegger 1988, Bd. 63, S. 93, 94.

ausführen, erledigen, „ins Reine bringen“<sup>98</sup>. Für Heidegger zeichnet die Sorge über diese „vorwissenschaftlichen Bedeutungen“ allerdings etwas Existenziales aus. Es handelt sich um ein existenzial-ontologisches Phänomen, welches das Sein des Daseins erfassen soll.<sup>99</sup> Auf Gegenstände gerichtet, ist das Dasein ein besorgendes, auf andere Menschen gerichtet, ein fürsorgendes Dasein. Mit der Struktur der Sorge beschreibt Heidegger ein intentionales Prinzip, weil er damit zum Ausdruck bringt, daß wir in unseren Bezügen auf Seiendes und auf andere Menschen ausgerichtet (intendiert) sind. Die Sorge bringt zum Ausdruck, daß es im Leben, dem Menschen im Leben, immer „um etwas“ geht.<sup>100</sup> Daß Menschen sich durch ein Be-Sorgen auszeichnen, liegt daran, daß sie bedürftig sind: dem entsprechen auch Ausdrücke wie „wünschen“, „wollen“, „einen Hang oder Drang haben“. Dieses Besorgen ist nur in einem zeitlichen Kontext zu verstehen, weswegen Heidegger in *Hermeneutik der Faktizität* neben der Alltäglichkeit auch die Geschichtlichkeit hervorhebt:

Zeitlichkeit: von damals, für, bei, umwillen da. Besorgenswege. Das Dasein steht nicht in der Bestimmtheit des Definitorischen, sondern in der Alltäglichkeit und ihrer Geschichtlichkeit, z. B. die Bücher jeweilen herkömftig aus der Besorgnis, intensität: noch nicht, erst zu, schon, aber nur so; ‚nicht mehr‘ dienlich, ‚steht, liegt herum‘, ‚im Wege‘, Gerümpel – das ‚Da‘. Das begegnenlassende Zu- und Umgehen, Offensein: für Erschlossenheit und Sorgensvorhabe aus und für die *Alltäglichkeit*.<sup>101</sup>

In seinem Hauptwerk löst Heidegger die Geschichtlichkeit zugunsten einer umfassenderen Zeitlichkeit ab.<sup>102</sup> Es ist ihm wichtig, daß Zeitlichkeit nicht vergegenständlicht wird, wie das in der Geschichtsforschung gemacht wird, wenn bestimmte Ereignisse chronologisch datiert werden. Die Zeitlichkeit des Lebens macht unser Leben aus; das kann nicht objektiviert werden.

Doch zurück zum besorgenden Umgang. Das, was Heidegger im Zitat oben „Gerümpel“ nennt, gibt schon einen ersten Hinweis, aus welcher Richtung er den besorgenden Umgang denkt. In *Sein und Zeit* ist es das alltägliche „Zeug“, das dem sorgenden Dasein begegnet und mit dem es umgeht. „Zeug“ denkt Heidegger von dem Konzept „Werkzeug“ aus, an dem der besorgende Umgang

---

98 Heidegger 2006, S. 57.

99 Vgl. Heidegger 2006, S. 57, 194, 196 ff.

100 Vgl. Rentsch 1985, S. 111.

101 Heidegger 1988, Bd. 63, S. 94.

102 Daher rührt auch eine gewisse Enttäuschung Gadammers, als er *Sein und Zeit* gelesen hatte. Gadamer ging davon aus, daß Heidegger das Prinzip der Geschichtlichkeit des Menschen näher ausarbeiten würde, wie dies in Heideggers Vorlesung angeklungen war. Dabei hat Heidegger diese für ihn immer noch zu objektivierende Sichtweise zugunsten einer viel radikaleren, an der Existenz des Menschen orientierten Sichtweise überwunden.

besonders deutlich ins Auge fällt. Werkzeug kommt zum Einsatz, wenn wir etwas machen wollen, was wir mit den eigenen Händen nicht machen können, so zum Beispiel einen Nagel in die Wand schlagen. Am Werkzeug-Kontext ist wichtig, daß wir etwas machen, um etwas zu bewirken (Heidegger spricht von „um-zu“) und daß uns das, womit wir es machen, „zuhanden“ ist. Insbesondere an diesem umgehenden Charakter des Werkzeuges wird deutlich, daß es nur im *Gebrauch* seine eigentliche Funktion, man könnte auch Bedeutung sagen, hat. Heidegger erklärt daher auch, daß ein Zeug strenggenommen niemals „ist“, sondern daß dazu immer ein Zeugganzes gehört:

Zeug ist wesenhaft ‚etwas, um zu...‘. Die verschiedenen Weisen des ‚Um-zu‘ wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit.<sup>103</sup>

Wie sehr der funktional-nützliche Charakter des Werkzeuges für Heidegger im Vordergrund steht, sollte an den verwendeten Beschreibungen im Zitat deutlich werden. Ebenso gehört das „Besorgen“, von dem er spricht, in diesen Kontext. Vor allem mit Werkzeugen können wir etwas besorgen, ganz in dem vorwissenschaftlichen Sinn, von dem oben die Rede ist: etwas ins Reine bringen, erledigen und ausführen. Anhand des Werkzeugkonzeptes wird vor allem der selbstverständliche Umgang mit Alltagsgegenständen kenntlich: Wir nehmen gewöhnlich auf die Gegenstände, mit denen wir es zu tun haben, nicht in der Form Bezug, daß wir uns in einen reflektierenden Zustand begeben, um ihre Wesensmerkmale zu definieren. Sie sind uns einfach zur Hand.

Von den alltäglichen Gegenständen, mit denen wir umgehen, haben wir immer eine bestimmte Hinsicht oder eine Richtungsnahme, in welcher Hinsicht wir mit ihnen umgehen. Das ist eine Auslegung, oder eine Interpretation im weitesten Sinne, und kann zu einer definitorischen Bestimmung in einer Aussage führen. An den heideggerschen Alltäglichkeitsanalysen ist es interessant, daß Heidegger den Bogen vom *Sehen* des Phänomens zum *Hören* der Sprache schlägt. Das wird in der Passage aus *Sein und Zeit* besonders deutlich, wo er sein Programm anreißt und vom besorgenden In-der-Welt-sein des Daseins mit dem Zu-tun-haben mit innerweltlich Seiendem spricht. Da geht es zunächst ums „Aussehen“, „Hinsehen“, „Anvisieren“ und einem „Gesichtspunkt“, um das „Sichaufhalten“ des Daseins beim innerweltlich Seiendem zu charakterisieren. Diese Wahrnehmung wird über ein Etwas-als-etwas-*Vernehmen* des Vorhandenen zu etwas Akustischem, das „angesprochen“ und „besprochen“ wird.

---

103 Heidegger 2006, S. 68. Mulhall 1993, S. 110, 112 fügt hinzu, daß wir nicht nur den Nützlichkeitscharakter von Werkzeugen im Auge haben, sondern daß ihr Gebrauch durch ihr „etwas für etwas“ ausgezeichnet ist.

Damit sind wir nicht nur im Bereich der Sprache angelangt, sondern erhalten auch einen Ausblick auf das „Hören“, das für Heideggers Sprachauffassung von zentraler Bedeutung ist.<sup>104</sup> Insofern geht es Heidegger schließlich um einen phänomenalen Befund in der Sprache; was sich ja bereits bei der Untersuchung zum Phänomen und den etymologischen Rückgriffen angedeutet hat.

## 2.3 Alltäglichkeit und Sprache

Im folgenden werde ich Heideggers Ausführungen zu diesem phänomenalen Befund in der Sprache nachgehen. Zunächst wird es um das „Verstehen“ als Grundmodus des faktischen Daseins gehen und in Anknüpfung daran um die „Auslegung“ als spezifische Form des Verstehens. Verstehen und Auslegung sind die Grundlage für Heideggers Analyse von Aussage, Rede und Sprache. Abschließend wird auf die Bedeutung der *Unhintergebarkeit der Sprache* sowie der *condition humaine* eingegangen. Diese beiden Aspekte nehmen im späteren Werk Heideggers eine wichtige Rolle ein, weil sie die Verwobenheit des Lebens mit der Sprache verdeutlichen. Diese Verwobenheit von Leben und Sprache ist schließlich von zentraler Bedeutung für die Subjekt-Objekt-Einheit.

### 2.3.1 Verstehen und Auslegen

Heidegger betont, daß wir Menschen unser faktisches Dasein oder, wie er es in *Sein und Zeit* nennt, unser „In-der-Welt-Sein“, immer schon verstanden haben. Genauso ursprünglich wie die Befindlichkeit<sup>105</sup> ist das Verstehen: „Befindlichkeit und Verstehen charakterisieren als Existenzialien die ursprüngliche Erschlossenheit des In-der-Welt-seins“<sup>106</sup>. Somit sind Befindlichkeit, Verstehen und Rede ineinander verschränkt. Damit ist allerdings kein Fundierungsverhältnis gemeint. Die Rede ist sowohl in der Befindlichkeit als auch im Verstehen gleichursprünglich anwesend, weil sie durch ihre Artikulationsmöglichkeit beides ausdrücken kann.<sup>107</sup> Verstehen ist keine Erkenntnisart der Geisteswissen-

---

104 Vgl. Heidegger 2006, S. 61, 62. Die Verbindung von Rede und Sehen(lassen) ist bereits in der Einleitung von *Sein und Zeit* angeklungen, als Heidegger seine phänomenologische Herangehensweise erläutert hat.

105 „Befindlichkeit“ bedeutet, daß wir uns grundsätzlich in bestimmten Stimmungen oder Gemütszuständen befinden.

106 Heidegger 2006, S. 148.

107 Thérien 1992, S. 58 ff.

schaften, betont Heidegger, die man wie Dilthey vom „Erklären“ der Naturwissenschaft abgrenzen könnte.<sup>108</sup> Vielmehr ist Verstehen auf die Existenz gerichtet. Damit nimmt Heidegger eine deutliche Ausweitung des Verstehensbegriffes vor, der klar macht, daß es ihm nicht um eine hermeneutische Methode geht, wie man Texte auslegt.<sup>109</sup> Heidegger erläutert diesen Zusammenhang anhand des Ausdruckes „sich auf etwas verstehen können“, was soviel bedeutet, wie „eine Sache im Griff haben“, „etwas können“ oder „etwas gewachsen sein“.

Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-Können. Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist.<sup>110</sup>

Die Möglichkeiten, die wir sind, machen unser Selbstverständnis aus – oder in Heideggers Worten, das Dasein versteht sein Da. Heidegger faßt diesen Entwurfscharakter schließlich als „Sicht“ des Daseins: Bezogen auf den besorgenden Umgang mit Dingen, spricht er dann von „Umsicht“, bezogen auf anderes Dasein (Mitsein) von „Rücksicht“ und bezogen auf das eigene Dasein von „Durchsicht“.<sup>111</sup>

Mit „Sicht“ zeigt Heidegger, daß es keine „reine Anschauung“ gibt, von deren Unvoreingenommenheit die Erkenntnis ausgehen kann. „Sicht“ heißt, daß von vornherein ein bestimmtes Verständnis, eine bestimmte Perspektive eingenommen wird, von der aus mit Dingen, anderen Menschen und sich selbst (praktisch) umgegangen wird.<sup>112</sup> Das wird auch an den instrumentalistischen Beispielen deutlich, die Heidegger benutzt, wie das Werkzeug, das zu einem ganz

---

108 Vgl. Heidegger 2006, S. 143. So auch Demmerling in Rentsch 2001, S. 102. Tatsächlich geht es Dilthey um eine methodologische Absicherung der Geisteswissenschaften, die er im Bereich der Psychologie angesiedelt sieht. In den Geisteswissenschaften geht es um seelische Dinge, die sich allein *verstehen*, nicht aber *erklären* lassen: „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.“ Dilthey 1964, Bd. V, S. 144. Vgl. zum Wissenschaftsprogramm Diltheys: Dilthey, Bd. I, 1962.

109 Wie Demmerling betont, ist Heideggers Verstehensbegriff eingebunden in den Entwurfscharakter des Daseins, das im Leben immer Möglichkeiten ergreift. Dabei markiert das Verstehen einen aktiven Part des Daseins, wogegen die Befindlichkeit auf das passive Geworfensein des Daseins hinweist, vgl. Demmerling in Rentsch 2001, S. 103.

110 Heidegger 2006, S. 143.

111 Der Terminus „Durchsicht“ ist wieder hinsichtlich einer Abgrenzung Heideggers zum subjektorientierten Terminus der „Selbsterkenntnis“ intendiert. Nicht sich selbst zum Objekt machen, sondern sein Dasein in der Erschlossenheit seines In-der-Welt-seins durch seine Verfaßtheit hindurch verstehen, ist Heideggers Ambition. Dazu mehr in Heidegger 2006, S. 146.

112 Demmerling weist auf den pragmatischen Zug hin, den Heideggers Philosophie trägt: „Bei Heidegger ist die (Welt)Konstitution etwas, was das Dasein *praktisch* vollzieht“, Demmerling in Rentsch 2001, S. 103.

bestimmten Zweck benutzt wird, oder der Tisch, der verschiedene Funktionen je nach Gebrauch haben kann.

So ist zunächst festzuhalten, daß für Heidegger Verstehen eine Art Grundmodus ist, der das Dasein in seiner Existenz auszeichnet. Nun beläßt es Heidegger nicht bei dem impliziten Modus des Verstehens als das Entwerfen des Seins auf seine Möglichkeiten hin. Die explizite Ausbildung<sup>113</sup> dieser Verstehensmöglichkeiten bezeichnet er als *Auslegung* und greift damit wie beim Verstehen auch auf einen Terminus der klassischen Hermeneutik zurück. Doch geht es ihm nicht um das Auslegen von biblischen oder juristischen Texten, sondern um den Menschen und seinen Umgang mit dem Seienden in der Welt. Um das zu verdeutlichen, geht Heidegger wieder auf das Alltägliche und das umsorgende Umgehen des Daseins mit dem Zuhandenen zurück. Seine weitreichende Feststellung lautet, daß die Struktur des ausdrücklich Verstandenen das „Etwas-als-etwas“ hat.<sup>114</sup> An dieser Stelle zeigt sich die Wichtigkeit der vorangegangenen Verstehensanalyse. Wenn etwas als etwas verstanden wird, könnte sich der Verdacht aufdrängen, daß wir dieses als-etwas *nachträglich* in einem reflektierten Erkenntnisprozeß dem Etwas anheften. Das will Heidegger vermeiden. Daher sagt er, daß wir mit allem, mit dem wir umgehen, es *vorgängig* in bestimmter Hinsicht verstehen.

Das im Verstehen Erschlossene, das Verstandene ist immer schon so zugänglich, daß an ihm sein ‚als was‘ ausdrücklich abgehoben werden kann.<sup>115</sup>

Die Struktur ist vorhanden, sie kann – und das ist die Auslegung – nur ausdrücklich gemacht werden, nicht aber durch bestimmende Aussagen konstruiert werden.<sup>116</sup> Diese Struktur zeigt sich dabei wie von selbst als Phänomen.

Aus der alltäglichen Selbstverständlichkeit unseres umsichtig-umgehenden Besorgens mit dem Zuhandenen *kann* es ausdrücklich als solches erkannt werden. Für Heidegger zeigt sich das Verstehen gerade an unserem selbstverständlichen praktischen Umgang: wir verstehen, wozu ein Hammer gebraucht wird, und wir verstehen auch sofort, daß ein Vorschlaghammer kaum dazu angetan ist, ein Bild aufzuhängen. In einer fremden Kultur, wo es weder Nägel noch Hämmer gibt, könnte ein Mensch mit dem Hammer nicht umgehen. Er hätte nicht das

---

113 Vgl. Demmerling in Rentsch 2001, S. 104.

114 Heidegger 2006, S. 149.

115 Heidegger 2006, S. 149.

116 Vgl. in diesem Zusammenhang auch Thérien 1992, S. 65: Bedeutsamkeit, Rede und Auslegung gehören in einen Kontext.

Verstehen, wozu der Hammer gebraucht wird; das Etwas-als-etwas wäre ihm nicht klar.

Für Heidegger erschließt sich dieses Verstehen des Zuhandenen zum einen aus seiner, wie er sagt, Bewandnisganzheit, zum anderen ist es durch eine „Vorstruktur“ gekennzeichnet. Anhand der Vorstruktur macht Heidegger kenntlich, daß das Verstehen nicht auf eine thematische Auslegung angewiesen ist. Seine Termini dafür sind „Vorhabe“, „Vorsicht“ und „Vorgriff“. Vorhabe bedeutet, daß das Zuhandene da ist; der Mensch hat es, es steht ihm zur Verfügung. Mit der Vorsicht macht Heidegger deutlich, daß der Mensch das Zuhandene in bestimmter Hinsicht versteht, und der Vorgriff zielt auf das explizite Begreifen, auf einen Begriff bringen, in der verstehenden Auslegung ab.<sup>117</sup>

### 2.3.2 Heideggers Aussagenkritik

Demmerling verweist auf die Kontroverse, wie diese Vorstruktur Heideggers aufzufassen sei; genauer, wie das „vorprädikativ“ gemeint sei, von dem Heidegger spricht. Die Frage lautet, ob diese Deutungsvorleistung mit Mitteln der Sprache (d. i. mit Aussage und Urteil) erfolgt, oder ob es sich um einfache, nichtpropositionale Wahrnehmungen handelt, die erst nachträglich mit Hilfe von Aussagen zur Darstellung gebracht werden.<sup>118</sup> Folgt man Heideggers Ausführungen zur Aussage, wird deutlich, daß er nicht von einer *vor-sprachlichen* Deutungsleistung im Verstehen ausgeht, sondern sich lediglich gegen die „prädikative Aussage“ abgrenzt, daß nämlich ein Prädikat von einem Subjekt ausgesagt wird, welches das Subjekt näher bestimmt. Insofern ist auch seine Formulierung, daß das Verstehen „vorprädikativ“ sei, ganz wörtlich zu nehmen.<sup>119</sup> So schreibt er schließlich, daß die Auslegung nicht notwendig eine bestimmende Aussage, also die Prädikation, nach sich ziehen muß.<sup>120</sup> Daß es ihm nicht um Wahrnehmungen als Erlebnisakte geht, hat er mit seiner Husserlkritik deutlich gemacht. Heidegger selbst würde die Frage aufgrund ihrer impliziten Voraussetzung der

---

117 Vgl. Heidegger 2006, S. 150. Im Rahmen dieser Vor-Struktur des Verstehens und der Auslegung kommt Heidegger auf den hermeneutischen Zirkel zu sprechen. Der hermeneutische Zirkel umfaßt das Problem, daß sich das Ganze nur aufgrund seiner Teile, aus denen es besteht, verstehen läßt, die einzelnen Teile wiederum aber nur vom Ganzen verständlich sind. Nicht ihn zu vermeiden gilt es, sondern auf „die rechte Weise hineinzugelangen“, darauf kommt es an, weil sich an dem Zirkel des Verstehens die Vor-Struktur des Daseins selbst zeigt. Vgl. Heidegger 2006, S. 153.

118 Vgl. Demmerling in Rentsch 2001, S. 105.

119 Vgl. Heidegger 2006, S. 149. Vgl. dazu auch Figal 1988, S. 59.

120 Vgl. Heidegger 2006, S. 154. So auch Thérien 1992, S. 38, der klar hervorhebt, daß für Heidegger die Aussage eine, aber nicht die einzige Form der Rede ist.

Aussage als Urteil ablehnen. So verwahrt er sich mit seiner Unterscheidung zwischen hermeneutischen und apophantischen „Als“ dagegen, Rede allein als theoretische Aussage zu betrachten, und macht auf verschiedene Möglichkeiten des Sprachgebrauches aufmerksam:

Zwischen der im besorgenden Verstehen noch ganz eingehüllten Auslegung und dem extremen Gegenfall einer theoretischen Aussage über Vorhandenes gibt es mannigfache Zwischenstufen. Aussagen über Geschehnisse in der Umwelt, Schilderungen des Zuhandenen, ‚Situationsberichte‘, Aufnahme und Fixierung eines ‚Tatbestandes‘, Beschreibung einer Sachlage, Erzählung des Vorgefallenen. Diese ‚Sätze‘ lassen sich nicht, ohne Verkehrung ihres Sinnes, auf theoretische Aussagesätze zurückführen. Sie haben, wie diese selbst, ihren ‚Ursprung‘ in der umsichtigen Auslegung.<sup>121</sup>

Für Heidegger ist also das apophantische Als, womit Aristoteles‘ Bestimmung der Aussage als Prädikation gemeint ist, eine Verkürzung von dem, was Aussagen darüberhinaus als „mitteilend bestimmende Aufzeigung“<sup>122</sup> leisten können. Aber nicht nur die Verkürzung der Aussage auf ihren prädikativen Charakter hat Heidegger im Blick. Für ihn ist vor allem entscheidend, daß auch die prädikative Aussageform „kein freischwebendes Verhalten“<sup>123</sup> ist, sondern bereits auf bestimmtem Vor-Verstehen des In-der-Welt-seins beruht und damit selbst eine Form des hermeneutischen Als darstellt.<sup>124</sup> Die Prädikation erfolgt durch eine bereits vorliegende Hinblicknahme. Diese gerichtete Hinblicknahme kommt aus unserem verstehenden Umgang mit Gegenständen: Nur weil wir aus unserem alltäglichen Gebrauch heraus verstehen, daß der Vorschlaghammer zu schwer ist, um damit ein Bild aufzuhängen, können wir dies in einer prädikativen Aussage festhalten: „Dieser Hammer ist (zu) schwer“. Heidegger hält allerdings fest, daß wir diese Aussage nicht als „theoretisches Urteil“ begreifen, sondern als Äußerung unseres Handelns. So werden wir dem Gehilfen, der den Vorschlaghammer bringt, sagen: „Nicht diesen Hammer, der ist zu schwer, den anderen!“ . Um es Heidegger sagen zu lassen:

Der ursprüngliche Vollzug der Auslegung liegt nicht in einem theoretischen Aussagesatz, sondern im umsichtig-besorgenden Weglegen bzw. Wechseln des ungeeigneten Werkzeuges, ‚ohne dabei ein Wort zu verlieren‘.<sup>125</sup>

---

121 Heidegger 1979, S. 158.

122 Vgl. Heidegger 2006, S. 154–156. Vgl. Figal 1988, S. 54.

123 Heidegger 2006, S. 156.

124 Figal 1988, S. 55 macht darauf aufmerksam, daß das hermeneutische Als auf Platon und Aristoteles Bestimmung der Rede als Rede von etwas zurückgeht.

125 Heidegger 2006, S. 157.

Ob ein Logiker die Aussage „Dieser Hammer ist zu schwer“ allerdings tatsächlich als prädikative Aussage im strengen Sinne bezeichnen würde, ist zweifelhaft. Eine solche strenge Prädikation ist ein Satz wie „Dieser Hammer ist schwer“, der ohne vage Ausdrücke formuliert ist und dem Hammer die Eigenschaft „Schwere“ zuspricht. Figal zufolge, wird mit „... ist zu ...“ nicht nur eine Bestimmung, sondern zugleich eine Auslegung des eigenen Verhaltens ausgedrückt, welche wiederum die Störung eines Nichtverhaltens formuliert. Bezogen auf das Beispiel heißt das: Mit einem Vorschlaghammer kann man keinen Nagel in die Wand schlagen.<sup>126</sup> Die Erklärung für die Prominenz des theoretischen Urteils sieht Heidegger in der Verdeckung des Zuhandenen (wenn wir keine Worte über die Schwere des Hammers verlieren und ihn einfach weglegen) durch eine Art Fokussierung durch die Hinblicknahme. Das Zuhandene wird zum Vorhandenen, an dem ein bestimmtes „So-und-so-vorhanden-sein“ in den Blick gerät. Das erst eröffnet den Zugang zu so etwas wie Eigenschaften, so Heidegger: „Das Was, als welches die Aussage das Vorhandene bestimmt, wird aus dem Vorhandenen als solchem geschöpft. Die Als-Struktur der Auslegung hat eine Modifikation erfahren“<sup>127</sup>, weil es das Zuhandene nicht mehr in seinem ganzen Kontext (Bewandtnisganzheit, Umweltlichkeit) betrachtet, sondern nur noch in *einer* bestimmten Hinsicht sieht.

Wenn sich Heidegger gegen die Aussage als theoretisches Urteil ausspricht und den Implikationen, die das für die Sprache hat, nämlich, daß Sätze Sachverhalte der Welt beschreiben und die Aussage der selbstverständliche „Ort“ für Erkenntnis und Wahrheit ist, dann wirft sich die Frage auf, wie er selbst Sprache sieht.<sup>128</sup> Dazu folge ich zunächst seinen Ausführungen in *Sein und Zeit* und werfe anschließend noch einen Blick auf sein späteres Werk. Daran wird nicht nur der phänomenale Charakter der Sprache deutlich, sondern auch Heideggers damit verbundene philosophische Einstellung oder Denkhaltung. Philosophie kann sich schließlich für Heidegger nicht mehr in einer Methode erschöpfen, mit der sichere Erkenntnisse gewonnen werden können, sondern Philosophie kann nurmehr eine Möglichkeit sein, das sich selbst zeigende Phänomen sehen zu lernen.

---

126 Vgl. Figal 1988, S. 60. Figal 1988, S. 58, 60, 66 sieht die eigentliche Pointe des hermeneutischen Als Heideggers nicht im Gebrauchskontext, sondern im Zusammenhang mit ihren ontologischen Konsequenzen: Von der aristotelischen Selbigkeit (Wesen) zur Selbstverständlichkeit (Gebrauch, Umgang). Heideggers Überlegung, Eigenschaften von Gegenständen von ihrem Gebrauch her zu sehen und nicht als inhärente Eigenschaften, wird sich sowohl bei Wittgenstein als auch bei Lakoff und Johnson wiederfinden. Wittgenstein sieht die Bedeutung von Wörtern von ihrem Gebrauch abhängig, Lakoff und Johnson plädieren für interaktionelle Eigenschaften, die sich aus dem Umgang mit Gegenständen ergeben. Vgl. dazu die Kapitel 4.3.

127 Heidegger 2006, S. 158.

128 Vgl. Thérien 1992, S. 38.

### 2.3.3 Rede, Hören, Schweigen

Was Sprache für Heidegger bedeutet, erläutert er in dem Paragraphen 34 von *Sein und Zeit*. Die Überlegungen zur Aussage haben bereits in den Bereich des Sagens und Sprechens geführt. Sprache hat zudem für Heidegger als Phänomen seine Wurzeln in der existenzialen Verfassung des Daseins:

*Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede. [...] Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich.*<sup>129</sup>

Sprache ist schließlich der Grund für die Begegnischaraktere des Daseins (Um-sicht, Rücksicht, Durchsicht).<sup>130</sup> Seine weiteren Ausführungen zur Sprache deuten an, daß er unter Sprache kein System von bestimmten Regeln und einer Grammatik versteht, sondern am Sagen, Sprechen und der Rede interessiert ist. Dabei geht es nicht um die menschliche Fähigkeit, artikulierte Laute zu bilden, sondern darum, daß durch die Rede Bedeutungen offenbar gemacht werden, die die Welt betreffen.<sup>131</sup> Damit ist nicht gemeint, daß die Sprache ein bestehendes System ist, in welchem die Worte als lexikalisch-bedeutsame Einheiten bereits festgelegt sind, und wenn diese ausgesprochen werden, in eindeutiger Weise auf die Welt Bezug nehmen. Es soll auch nicht grundsätzlich ausgeschlossen sein, daß Worte keine Bedeutungen haben, denn sie tragen von ihrem bisherigen Gebrauch noch „Spuren“ davon. Es geht darum, daß durch Worte hindurch etwas zu sagen gesucht wird.<sup>132</sup> Das meint Heidegger mit: „Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache“<sup>133</sup>. Demmerling erfaßt diese Unterscheidung ähnlich, wenn er sagt, daß Heideggers Unterscheidung zwischen Sprache und Rede sich als Unterscheidung zwischen Sprache als System von Regeln und Sprache als einem Phänomen des menschlichen Lebens der gesprochenen und gebrauchten Sprache auffassen läßt.<sup>134</sup> Die Sprache ist aber nicht ein Phänomen neben anderen, sondern in der Sprache zeigt sich der phänomenale Charakter der Welt als Subjekt-Objekt-Einheit. Heidegger bestätigt dies, wenn er festhält, daß zwar Sprache zur Sache des Denkens werden kann, gleichzeitig aber immer schon dessen Form ist. Sprache ist für den Menschen damit niemals etwas Äußerliches. Insofern kann man auch nicht *über* die Sprache nachdenken, sondern nur von der Sprache sprechen. Dieses Sprechen von der Sprache hat seinen Ort im Gespräch. Demmerling hebt diesen Ort des Gespräches ebenfalls hervor, wenn er

---

129 Heidegger 2006, S. 160/161.

130 Vgl. Thérien 1992, S. 39.

131 Vgl. Thérien 1992, S. 49, 67.

132 Vgl. Thérien 1992, S. 68.

133 Heidegger 2006, S. 161.

134 Vgl. Demmerling in Rentsch 2001, S. 110.

schreibt, daß es Heidegger nicht nur um Aussagen geht, sondern um „expressive und dialogische Komponenten der Sprache und des Sprechens“. <sup>135</sup> Aber es sind eben nicht nur „Komponenten“ der Sprache und des Sprechens, sondern es ist das, was die Sprache eigentlich ausmacht. Es ist der phänomenale Charakter der Sprache selbst, der durch das Sprechen und seine Ausdrucksmöglichkeiten das „sehen läßt“, was ist.

Heideggers Ausrichtung an der Alltäglichkeit und am Phänomenalen zeichnet sich auch hier ab: Das gesprochene Wort ist das, was in der Sprache am deutlichsten in Erscheinung tritt. Was sich in der Rede ausspricht, ist nach Heidegger die „befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins“, also unser Verstehen und ihre in Worte gefaßte Bedeutung, die einen bestimmten Sinn machen. So kritisiert er, daß beim Wesen der Sprache oft nur einzelne Aspekte der Sprache erfaßt und analysiert werden, wie den Ausdruck, die symbolische Form oder die Aussage. Daß es ihm nicht um ein bloßes Zusammenfassen dieser Einzelaspekte geht, sondern um die existenziale Struktur der Sprache, macht Heidegger eigens deutlich. <sup>136</sup> Trotzdem macht er für das Phänomen der Rede bestimmte konstitutive Elemente aus, welche er aber nicht als Eigenschaften verstanden wissen will.

So hält er für konstitutiv: das Worüber (das Beredete), das Geredete selbst, die Mitteilung, das Sichaussprechen bzw. die Bekundung. <sup>137</sup> Das Worüber der Rede zielt auf den Gegenstand einer jeden Rede ab, der je nachdem, ob es um eine Aussprache, eine Fürsprache, ein Befehlen, Wünschen oder Fragen geht, verschieden ist: in jeder dieser Formen wird etwas in ganz bestimmter Hinsicht eingegrenzt und mitgeteilt. Das Mitteilen meint nach Heidegger nicht, daß ein Erlebnis von einem Innern des Subjektes zum anderen Innern eines Subjektes transportiert wird, sondern ist als Teilhabe gedacht. In der verstehenden Artikulation haben wir teil an dem, was der andere redet; Heidegger spricht nicht von ungefähr auch vom *Mitsein*, wenn es um die anderen geht. Das Ausgesprochene ist genauso wenig ein Aussprechen eines Inneren, sondern meint die Befindlichkeit, die durch Betonung, Tonfall und Tempo der Rede mitausgesprochen oder

---

135 Vgl. Demmerling in Rentsch 2001, S. 111. Vgl. Heidegger 2007, S. 149, 150. Dazu auch Thomä in Thomä 2003a, S. 306. Ders. S. 310, geht auf die Sprach-Positionen ein, gegen die sich der späte Heidegger ausspricht: Sprache ist nicht Mitteilung, Ausdruck, Aussage, Tätigkeit, so daß eigentlich nur noch die Dichtung bleibt.

136 Vgl. Heidegger 2006, S. 163.

137 Vgl. Thérien 1992, S. 71, 72. Thérien bezeichnet diese Elemente der Rede als formale Strukturmomente der Rede. Auch an diesen Elementen der Rede wird Heideggers Dreiteilung in Umsicht, Rücksicht und Durchsicht deutlich, wie Thérien anmerkt. Allerdings läßt sich die Bekundung ebenso auf das Mitsein anwenden, weil auch z. B. durch den Tonfall dem anderen die eigene Befindlichkeit mitgeteilt wird.

bekundet wird.<sup>138</sup> An diesen Elementen der Rede wird Heideggers Orientierung an der gesprochenen Sprache bereits deutlich. Noch eindeutiger wird sie, als er die Struktur der Rede am Hören und Schweigen erläutert.<sup>139</sup>

Reden und Hören gründen nach Heidegger im Verstehen. Auch diesen Zusammenhang macht Heidegger am alltäglichen Gebrauch einer Redewendung deutlich. Wenn wir etwas nicht richtig gehört haben, sagen wir, daß wir etwas nicht verstanden haben. Im Aufeinander-Hören wird die Bedeutung der Mitteilung der Rede deutlich, die ohne den anderen nicht möglich wäre. Daß wir dabei die Befindlichkeit des Gegenüber mit heraushören können, ist selbstverständlich. Auch können wir nur dann zuhören, wenn wir bereits verstanden haben. Diesen Sachverhalt des Bereits-verstanden-Habens macht Heidegger an seinem berühmten Beispiel des Horchens klar: Wir hören nie zunächst nur Laute oder reine Geräusche.

„Zunächst‘ hören wir nie und nimmer Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen, das Motorrad. Man hört die Kolonne auf dem Marsch, den Nordwind, den klopfenden Specht, das knisternde Feuer.“<sup>140</sup>

Das gilt übrigens auch dann, wenn wir mit einem gehörten Geräusch nichts anfangen können, weil wir es nicht zuordnen können. Selbst dann suchen wir nach der Bedeutung, nach der Ursache und geben uns in der Regel erst zufrieden, wenn wir verstanden haben, was es ist. Wenn wir zunächst nur „reine“ Geräusche oder Tonfolgen hören würden, machten wir uns wahrscheinlich keine Gedanken, um was es sich bei dem unbekanntem Geräusch handeln könnte. Heidegger betont dies ausdrücklich, wenn er festhält, daß wir uns als In-der-Welt-sein immer schon beim innerweltlich Zuhandenen aufhalten und unser Verstehen ein gerichtetes Verstehen ist.<sup>141</sup>

Auch das Phänomen des Schweigens ordnet Heidegger der Struktur der Rede zu, da man sich auch im Miteinandersprechen etwas zu verstehen geben kann.

---

138 Vgl. Heidegger 2006, S. 162. In der moderenen Linguistik und Sprachphilosophie werden diese verschiedenen Ebenen der Sprache seit längerem untersucht, am prominentesten dürfte Austins Sprechaktheorie sein. Wobei natürlich zu beachten ist, daß der Ausgangspunkt ein anderer ist; geht es der Sprechaktheorie darum, was der Sprecher durch die Rede macht, geht es Heidegger um das Zur-Sprache-kommen der Welt. Vgl. dazu auch Thérien 1992, S. 1.

139 Vgl. Thérien 1992, S. 71, 80. Hören und Schweigen sind Mitkonstituenten der Verständlichkeit der Rede. Erstaunlicherweise macht Thérien eigens darauf aufmerksam, daß das Verstehen bei der Hören- und Schweigenthematik im Blick zu behalten sei, dabei kommt es doch gerade darauf an.

140 Heidegger 2006, S. 163.

141 Vgl. Heidegger 2006, S. 164. Daß der Themenkomplex Reden-Hören vielschichtiger ist als hier dargestellt und sich ein dialektisches Beziehungsgeflecht zwischen der Dreiteilung Umsicht, Rücksicht, Durchsicht erstellen läßt, zeigt Thérien 1992, S. 84 ff.

Damit meint Heidegger ein aktives Schweigen des Sprechers und nicht das passive Schweigen des Zuhöreres.

Verschwiegenheit artikuliert im Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt.<sup>142</sup>

Mit seiner Fokussierung auf das Schweigen macht Heidegger unmißverständlich deutlich, daß es ihm nicht um das phonetische Ereignis der Rede geht, sondern um die Bedeutsamkeit und deren Offenbarwerdung. Während das Hörenkönnen explizit auf den anderen als Mitsein abzielt, drückt das Schweigenkönnen vor allem die eigene Befindlichkeit des Daseins aus; wobei natürlich auch hier gilt, daß man auch durch sein Schweigen dem anderen etwas zu verstehen geben kann.<sup>143</sup>

Dieses Ausdrücken der eigenen Befindlichkeit im Schweigen läßt sich als eine Selbsterfahrung und Anlaß zum Selbstgespräch auffassen, und es ist Voraussetzung zum „echten“ Gespräch: Nur wenn ich schweigend auf mein Selbst hören kann und mir selbst zuhören kann, kann ich mich auch auf den anderen als Zuhörer einlassen. Nur zwei jeweilige „Selbst“ sind zur echten Mitteilung in der Lage.<sup>144</sup> Anders als Gadamer ist Heidegger nicht am Dialog orientiert, in dem sich zwei Menschen für sich und gemeinsam über eine Sache sprechen, sondern eher an einem Lehrer-Schüler-Verhältnis: Der eine spricht zum anderen über eine Sache, die er bereits verstanden hat und dem anderen offenlegen will. Auch die Mitteilung ist differenzierbar: Es gibt die Mitteilung als Informationsnachfrage, weil man selbst etwas nicht weiß, und es gibt die *Mitteilung* als gegenseitigen Erfahrungsaustausch in einer Diskussion, die auf gegenseitiges Verstehen ausgelegt ist.<sup>145</sup>

Mit dieser Betonung des gezielten Schweigenkönnens richtet sich Heidegger gegen das „Gerede“, womit er sich gegen das „Die Sache ist, weil man es so sagt“ wendet. Diese Art des Miteinanderredens ist für ihn fern eines echten Verstehens und verbleibt in einem Hörensagen und Nachreden, ohne eigentliche Bedeutung.<sup>146</sup>

---

142 Heidegger 2006, S. 165.

143 Vgl. Thérien 1992, S. 89.

144 Vgl. Thérien 1992, S. 92, 93, 95.

145 Vgl. Thérien 1992, S. 95, 96 Fußnoten.

146 Wie Demmerling betont, hat Heidegger ein sehr reiches Bild der Sprache, das in der intersubjektiven Praxis des Menschen gründet – die Beispiele des Aufeinanderhörens und bewußten Schweigens machen dies deutlich. Es geht Heidegger nicht um ein theoretisches Gebilde, das wir Menschen als autonome Subjekte konstruieren und beherrschen, sondern um das Leben, die Existenz.

### 2.3.4 Sprache als condition humaine

Vom Leben oder der Existenz her gesehen, erhält die Sprache schließlich eine tiefergehende Bedeutung für Heidegger. Sie erhellt die condition humaine. Heidegger drückt das in seinem berühmten Satz aus dem *Brief über den Humanismus* aus:

Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch.<sup>147</sup>

Zwar bleibt der Mensch in seiner Seinsgeschichte für Heidegger weiterhin von Bedeutung, aber es geht ihm weniger um Beschreibungen seiner Existenz wie Sorge, Angst und Tod, sondern vielmehr darum, wie sich das Sein dem Menschen zeigt und was für ein weltbildenes Geschehen mit dem Menschen passiert. Dazu gehört für Heidegger zum einen elementar zu klären, wie das Sein in der Philosophiegeschichte, zum Beispiel durch die Subjekt-Objekt-Spaltung, verdeckt wurde. Zum anderen geht es ihm darum zu zeigen, daß die Geschichte des Seins nicht historisch oder systematisch zu erfassen ist, sondern immer wieder neu für jeden Menschen erfahren werden muß. Auch das formuliert er im *Brief über den Humanismus*. So stellt er voran, daß sich Subjekt und Objekt frühzeitig (namentlich bei Platon und Aristoteles) in der Gestalt von Logik und Grammatik der Interpretation der Sprache bemächtigt haben und fordert:

Die Befreiung der Sprache aus der Grammatik in ein ursprünglicheres Wesensgefüge ist dem Denken und Dichten aufbehalten. [...] Dessen Geschichte [des Seins, J. R.] ist nie vergangen, sie steht immer bevor. Die Geschichte des Seins trägt und bestimmt jede condition et situation humaine.<sup>148</sup>

Insofern braucht Heidegger auch keine Titel wie „Humanismus“, weil es ihm in seinem Denken immer um den Menschen und seine Grundsituation des Lebens geht.<sup>149</sup>

Auf die Bedeutung der Sprache als Phänomen der menschlichen Grundsituation ist Heidegger, wie Rentsch schreibt, in Folge seiner etymologischen Betrachtungen aufmerksam geworden. Demzufolge will Heidegger Grundunterscheidungen gewinnen, die er seinsgeschichtlich interpretieren kann.<sup>150</sup> In der Tat greift

---

Dazu gehört auch Passivität, Machtlosigkeit und Scheitern in unseren Lebensvollzügen. Vgl. Demmerling in Rentsch, S. 114.

147 Heidegger 1981, S. 5. Vgl. Thomä in Thomä 2003a, S. 311 für eine kritische Durchleuchtung der Sprache als Haus des Seins.

148 Heidegger 1981, S. 6.

149 Vgl. Heidegger 1981, S. 7.

150 Vgl. Rentsch 1985, S. 254.

Heidegger wiederholt und gern auf etymologische Wortbedeutungen zurück, um einem Phänomen auf die Spur zu kommen. Das ist eine Methode, die sich durch sein ganzes Werk zieht. Diesen Rückgriff macht er auch, als er herauszufinden versucht, was es mit der Sprache auf sich hat. Das Hauptproblem bei der Wesensanalyse der Sprache ist, daß man dies nur in der Sprache selbst kann. Damit zeichnet sich Sprache als etwas völlig Unhintergebares aus:

Weil wir Menschen, um die zu sein, die wir sind, in das Sprachwesen eingelassen bleiben und daher niemals aus ihm heraustreten können, um es noch von anderswoher zu umblicken, erblicken wir das Sprachwesen stets nur insoweit, als wir von ihm selbst angeblickt, in es vereignet sind.<sup>151</sup>

Aus diesem Grund beschwört Heidegger regelrecht seine Formel „*Die Sprache spricht*“<sup>152</sup>. Daß er in radikaler Weise versucht, die Sprache aus sich selbst heraus zu beschreiben, und nicht auf anderes zurückzuführen oder einzelne Aspekte zu beleuchten, wird in seiner programmatischen Aussage deutlich:

Ist dies im Ernst eine Antwort? Vermutlich schon; dann nämlich, wenn ans Licht kommt, was sprechen heißt. [...] Wir möchten die Sprache weder aus anderem, das nicht sie selber ist, begründen, noch möchten wir anderes durch die Sprache erklären.<sup>153</sup>

*Die Sprache spricht* ist somit das erste Ergebnis des Phänomens als Methode: Heideggers Kritik gegen die Subjekt-Objekt-Spaltung findet in der Subjekt-Objekt-Einheit ihren Gegenentwurf. Das menschliche Subjekt ist mit der Welt immer schon vermittelt und diese Welt zeigt sich phänomenal in der Sprache. Damit erhält das Phänomen, als das, was sich zeigt, seine eigentliche Bedeutung, indem es die Methode selbst ist. Eine Methode der Phänomenologie, wie sie Husserl angestrebt hat, und welche die Vermittlung zwischen Bewußtsein und Welt beschreiben kann, ist damit überflüssig. Wenn Subjekt und Objekt eine einzige Welt sind, braucht es keine Vermittlung mehr; es braucht nur noch ein Sehenkönnen, um zu verstehen, was sich da zeigt. Die Phänomene aus ihrer Verborgenheit im alltäglichen Selbstverständnis in ihre Unverborgenheit zu holen, das ist Philosophie. Heidegger hat diese Rolle der Philosophie in seinem späteren Werk vermehrt von der Poesie aus gesehen. In der Poesie spricht die Sprache in „Reinform“. In Gedichten zeigt sich die Einheit von Subjekt und Objekt, dort spielt sich das Phänomen in der Sprache ursprünglich aus. Die Bedeutsamkeit des Phänomens in Gedichten nachzuhorchen, hat Heidegger selbst aber auch an seine eigenen Grenzen gebracht: Wie sein Schüler Gadamer betont, haftete

---

151 Heidegger 2007, S. 266.

152 Heidegger 2007, S.12.

153 Heidegger 2007, S. 12/13.

Heideggers Gedichtinterpretationen meistens etwas Gewalttames an. Zu Heideggers Gedichtinterpretationen bemerkt Gadamer:

Ich meine, er ist ja auch als Interpret von Dichtung ganz unmöglich. Dass ein so kluger Mann, mit einem wirklich abstrakten Talent, Texte mit solcher Anschauungskraft an sich reißt, aber nur dort, wo jemand wirklich Anschaulichkeit schafft, gar nichts merkt.<sup>154</sup>

Heidegger selbst vermochte nicht zu sehen, was das Phänomen zu zeigen hatte. Von Heideggers eigenen Versuchen, Gedichte zu schreiben, ganz abgesehen: da hält man es im besten Sinne Heideggers lieber mit Schweigen.<sup>155</sup>

Was an den Analysen zur Alltäglichkeit der Faktizität und der Sprache als Sprechen deutlich geworden sein sollte, ist Heideggers Herausarbeitung der Struktur des Phänomens als Grundsituation des In-der-Welt-Seins, des sich immer schon im Verstehen Befindens und zum anderen die Gerichtetheit des ausdrücklichen Verstehens der Auslegung: des Etwas-als-etwas-Sehens. Diese Verwurzelung von Leben und Sprache habe ich anhand der Rede, des Hörens und des Schweigens weiter beschrieben. Auch hier zeichnet Heidegger anhand der alltäglichen „Erscheinung“ der Rede als gesprochenem Wort den grundsätzlichen Modus des Vor-Verständnisses ab und dessen Gerichtetheit des hermeneutischen Als. Darüberhinaus erhält die Sprache im späteren Werk Heideggers eine grundsätzliche Bedeutung als condition humane – was sich aber bereits in seinen früheren Überlegungen zur Faktizität des Daseins, zum Phänomen und der formalen Anzeige angedeutet hat.<sup>156</sup> So zeichnet sich schließlich mit Heideggers Wort „Die Sprache spricht“ der phänomenale Charakter der Sprache ab: Keine Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt, sondern eine Welt, die sich phänomenal zeigt.<sup>157</sup>

---

154 Gadamer /Vietta, S. 85.

155 Vgl. Gadamer /Vietta 2002, S. 84: Gadamer erzählt eine Anekdote über Walter Bröcker, ein Schüler Heideggers, der in Kiel lehrte. Heidegger besuchte Bröcker dort und bat diesen, einige von Heidegger selbst verfaßte Gedichte zu lesen und zu beurteilen. Auf Heideggers Frage, was Bröcker davon hielte, soll dieser gesagt haben: „Ganz einfach: Da ist ein Ofen.“

156 Vgl. Thomä in Thomä 2003a, S. 309, der eine Verschiebung festhält: Vom Fragen und Schweigen in *Sein und Zeit* hin zu Nennen und Hören in den späteren Schriften. Es wäre sicherlich interessant, Heideggers Konzepte von „Angst“, „Sorge“ und „Tod“ ebenfalls auf die Struktur des Phänomens als Methode hin zu untersuchen. Das würde aber in dieser Arbeit zu weit führen.

157 Vgl. dazu auch Riedel 1990.



### 3 Wittgenstein: Wissenschaft, Sprachspiel, Alltäglichkeit

*Vergiß den Gebrauch der Sprache und urteile bloß nach dem, was du siehst. Vergleiche den Feuerländer & den Orang-Utan, & wage zu sagen, die Unterschiede seien so groß ... „Ay Sir, in der Ähnlichkeit liegt vieles, was wir nie herausfinden werden.“*  
CHARLES DARWIN, Naturforscher

Ganz ähnlich wie in dem vorherigen Kapitel zu Heideggers Phänomen als Methode, werde ich im folgenden Ludwig Wittgensteins phänomenologischen Spuren folgen. War es im Falle Heideggers die Terminologie, die zu Klagen Anlaß gab, könnte man sich im Falle Wittgensteins über seine skizzenhaften und auf den ersten Blick wenig zusammenhängenden Bemerkungen beklagen.<sup>1</sup> Wittgenstein selbst bemerkt in den *Philosophischen Untersuchungen* seine Unfähigkeit, seine Gedanken in durchgehender Textform niederzuschreiben, und vergleicht sein Werk mit Landschaftsskizzen: Wie beim Skizzieren einer Landschaft kreisen die Gedanken immer wieder um das gleiche Motiv und fangen es unter verschiedenen Blickwinkeln ein.<sup>2</sup> Um zu verstehen, wie Wittgenstein denkt, ist diese Bemerkung über Landschaftsskizzen von kaum zu überschätzender Bedeutung. Wittgensteins „skizzenhaftes“ Denken verweist nicht nur auf eine „unfertige“ Philosophie im Sinne eines in sich geschlossenen Systems oder, um bei der Metapher zu bleiben, eines ausgearbeiteten Gemäldes. Seine Art zu denken zeigt auch, daß seine Gedanken mit minimalen Mitteln, nämlich wenigen, schnellen Strichen, auf das Wesentliche reduziert sind. Eine treffende und schnelle Bleistift-Skizze anzufertigen, ist viel schwieriger als ein Ölgemälde zu malen, bei dem man alle Zeit der Welt hat und die Möglichkeit, es ständig wieder zu überarbeiten. Eine schnelle Landschaftsskizze setzt genaues Beobachtungsvermögen voraus, um dann das Gesehene prägnant zu Papier zu bringen. Es sind aber genau diese skizzenhaften Bemerkungen, die einen

---

1 So ähnlich merkt dies auch Gier 1981, S. 6 an, sowie von Savigny 1988, S. 1 ff.

2 Vgl. Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 321. Was das für Wittgensteins Stil zu Denken bedeutet, dazu unten mehr, sowie ausführlich Majetschak 2000, S. 281 ff.

Wittgenstein-Interpreten vor die schwierige Aufgabe setzen, wie sie zu deuten sind.<sup>3</sup>

Im Grunde genommen beschleicht einen ernsthaften Interpreten Wittgensteins früher oder später immer das unangenehme Gefühl, Wittgenstein nicht gerecht zu werden. Joachim Schulte hat dieses Unbehagen mit den Worten auf den Punkt gebracht:

Oft höre ich Formulierungen wie ‚...im Sinne Wittgensteins‘ oder ‚so, wie Wittgenstein diesen Begriff in den *Untersuchungen* gebraucht‘, und dann geschieht es meistens, daß ich mich verwirrt oder nachgerade verzweifelt frage, was Wittgenstein nach Ansicht des Betreffenden wohl gemeint haben könnte, denn gewöhnlich gibt es, denke ich, mehr als nur eine Möglichkeit.<sup>4</sup>

Um Wittgensteins Denken gerecht zu werden, schlägt Schulte daher in Anlehnung an einen Vergleich von Walter Benjamin vor, Wittgenstein zu Fuß auf der Landstraße zu folgen und seine verschlungenen Wege mitzugehen, anstatt ihn mit einem Flugzeug zu überfliegen.<sup>5</sup> So sinnvoll dieser Vorschlag auch ist, würde er den Rahmen meiner Arbeit sprengen, daher werde ich nicht jedem verschlungenen Pfad Wittgensteins nachgehen, sondern bisweilen James Cooks Vorliebe folgen und einen erhöhten Punkt in der Landschaft einnehmen, um entsprechende Überblicke zu erhalten. Das ist durchaus ein Gedanke, der an Wittgenstein anknüpft: Übersicht und Klarheit strebt er zeitlebens an – was hilft es schließlich, wenn man sich auf den verschlungenen Pfaden im philosophischen Wald Wittgensteins verirrt?

Statt von der Landschafts- und Forstmetapher läßt sich Wittgensteins Werk besser noch von der Metapher eines Spinnennetzes begreifen. Sein Werk ist ein einzig großes Netzwerk, in dem er wie eine Spinne in ihrem Netz mal hierhin und mal dahin klettert, thematische Fäden aufgreift und in die eine oder andere Richtung weiterspinnst, andere Stellen, an denen die Fäden gerissen sind, unrepariert zurückläßt und aufgibt. Wichtig ist aber, daß bestimmte Themenfäden von seinen frühesten Schriften bis zu den letzten Schriften immer wieder aufgegriffen

---

3 Somavilla in Arnswald/Weiberg 2001, S. 237, greift einerseits den Vergleich Wittgensteins mit einem Kunstkritiker auf, der uns ein Gemälde von verschiedenen Blickwinkeln her zeigt und dadurch die verschiedenen Bedeutungsinhalte vorführt und andererseits den Vergleich Wittgensteins mit einem Künstler, der durch die verschiedenen Skizzen nach der bestmöglichen Ausdrucksweise sucht. Majetschak 2000, S. 282, macht darauf aufmerksam, daß Wittgenstein stets ein ästhetisch guter Stil wichtig ist. Von Savigny 1988, S. 3, sieht in Wittgensteins Bemerkungen hingegen vielmehr so etwas wie einen wenig ästhetischen „formlosen Brei“, der an geradliniger, (ästhetischer) Argumentation vermissen läßt.

4 Schulte 1987, S. 7.

5 Vgl. Schulte 1987, S. 8.

und weitergesponnen werden. Wittgensteins Arbeit an der Philosophie ist ein lebenslanger Prozeß, ein beständiges Ausprobieren auf der Suche nach dem „Jetzt paßt es!“ und „So ist es richtig!“. Das Netzwerk von Bemerkungen, das bei diesem Prozeß des Spinnens herausgekommen ist, hat uns Wittgenstein auf 20.000 Seiten hinterlassen. Wir als Interpreten sollten allein beachten, daß es nur dem Anschein nach ein starres System, tatsächlich aber ein Spiegel von Wittgensteins Denkprozessen ist.<sup>6</sup>

Die Deutung der wittgensteinschen Bemerkungen wird außerdem dadurch erschwert, daß Wittgenstein ein permanentes Selbstgespräch zu führen scheint. Sein innerer Gesprächspartner nimmt dabei nicht immer die Gegenposition ein, sondern fordert vielmehr zu einer exakteren Problemerkennung auf.<sup>7</sup> In sehr vielen Bemerkungen werden dieser innere Dialog und die jeweiligen Rollen sehr deutlich. Es gibt aber auch eine ganze Reihe Bemerkungen, die für sich stehen und bei denen nicht klar ist, von welchem Part des wittgensteinschen Zwiegesprächs sie gesagt werden. An diesem Dialogcharakter von Wittgensteins Bemerkungen tritt die Lebendigkeit und Prozeßhaftigkeit seines Philosophierens prägnant in den Vordergrund. Im Grunde genommen, erinnert Wittgensteins Zwiegespräch an Platons Werk, der ganz bewußt die Dialogform für seine Schriften gewählt hat, um einen angemessenen schriftlichen Ausdruck für das eigentlich mündliche Philosophieren zu finden.

Ein weiteres, meines Erachtens recht künstliches, aber deswegen dennoch zu erwähnendes, Problem der Wittgenstein-Forschung ist dasjenige nach der Anzahl der „Wittgensteine“. Lange Zeit sind vor allem zwei Werke Wittgensteins Gegenstand der Forschung gewesen: Wittgensteins Frühwerk *Tractatus logico-philosophicus* von 1918 und das erst in den 50er Jahren posthum veröffentlichte Werk *Philosophische Untersuchungen* von 1945. Die Einteilung in einen „frühen“ und einen „späten“ Wittgenstein, die von der Forschung aufgrund dieser Werke vorgenommen wurde, ist genauso bekannt und lange Zeit anerkannt, wie der damit einhergehende „Bruch“ im wittgensteinschen Denken. Letzterer ist sogar durch Wittgenstein selbst in den *Philosophischen Untersuchungen* verbürgt,

- 
- 6 Schmitz 2000, S. 38, betont, daß man sich nur den gesamten Nachlaß Wittgensteins anschauen muß, um die Struktur einer Sammlung von Bemerkungen zu bestimmten Themengebieten, die umsortiert und überarbeitet wurden, zu erkennen. Verfolgt man konsequent einen solchen Strang, läßt sich dabei Wittgensteins Entwicklung seiner philosophischen Überlegungen gut nachzeichnen. Ich denke, die meisten jüngeren Arbeiten zu Wittgenstein zehren von dem Vorteil, daß der Nachlaß Wittgensteins inzwischen einsehbar ist, und tragen dem Prozeßhaften des wittgensteinschen Denkens Rechnung. So beispielsweise Arnsward/Weiberg 2001, (der „spätere“) Baker 2004, Majetschak 2000, Raatzsch 2003, Schmitz 2000, Wachtendorf 2008.
- 7 Von Savigny 1988, S. 2 ff., sieht im Dialogcharakter eine ausgeprägte Interpretationsschwierigkeit, erkennt aber die Rolle des inneren Gesprächspartners, wenn er ihn als bloßen Gegner charakterisiert.

wo er sich gegen sein frühes Werk explizit abgrenzt.<sup>8</sup> Mit verstärktem Zugang zum Nachlaß Wittgensteins, begannen sich „die Wittgensteine“ zu vermehren: Zunächst gab es nur einen dritten Wittgenstein des „Überganges“, der vor allem am Methodenwechsel festgemacht wurde. Schließlich jedoch vermehrte sich die Zahl der Wittgensteine je nach Anzahl der Übergangsphasen und thematischen Schwerpunkte in diesen Phasen.<sup>9</sup> Insbesondere Richard Raatzsch macht darauf aufmerksam, daß eine derartige Inflation eigentlich uninteressant ist. Gerade das Prozeßhafte des wittgensteinschen Philosophierens führt genauso zu Kontinuitäten wie Diskontinuitäten – mehrfachen Stellungswechseln eben.<sup>10</sup> Tatsächlich kann eine Einteilung in mehrere „Wittgensteine“ allenfalls eine heuristische Hilfe sein, sich in Wittgensteins Denken besser zurechtzufinden – sie zu einem eigenständigen Problem zu machen, führt meines Erachtens zu nichts. Insofern scheint mir ein problemorientierter Zugang am geeignetsten, um Wittgensteins Denken gerecht zu werden.<sup>11</sup>

Bevor ich mit meiner Analyse beginne, sei vorab noch eine Bemerkung zur Forschungsliteratur gemacht: Zu Wittgenstein ist in den vergangenen fünfzig Jahren derart viel geforscht und publiziert worden, daß man in ein riesiges Wespennest sticht – egal welchen Begriff oder welches Thema man herauspicken will. Da es mir im folgenden um Wittgensteins Art zu Philosophieren geht, werde ich nur auf einen Teil seiner Überlegungen eingehen, wie dem „Sprachspiel“ und der „Grammatik“. Es würde den Rahmen meiner Arbeit bei weitem sprengen, wenn ich auf eine ausführliche inhaltliche Untersuchung einginge. Daß sich darüber mehrbändige Werke schreiben lassen, haben nicht nur Baker/Hacker mit ihrem mehrbändigen Standardwerk allein über die *Philosophischen Untersuchungen* gezeigt, sondern auch von Savigny mit seinem zweibändigen Kommentar oder Raatzsch, der einen erneuten, sehr umfangreichen Versuch dazu vorgelegt hat.<sup>12</sup> Da es im folgenden Abschnitt um Wittgenstein und das Phänomen als Methode geht, wird der Schwerpunkt der vorliegenden Untersuchung auf die Schriften Wittgensteins um 1930 gelegt, da sich hier Wittgensteins „neue“ Einstellung zur Philosophie besonders deutlich herausarbeiten läßt. Un-

---

8 Vgl. Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 232; vgl. zur Rezeptionsgeschichte Wittgensteins die kurze Übersicht in Schmitz 2000, S. 18 ff. Diese gibt auch entsprechende Hinweise, daß die neueren Arbeiten von einer Kontinuität zwischen Wittgensteins Werk von 1918 und den Schriften um 1930 ausgehen. Vgl. dazu Schmitz 2000, S. 81 Fußnote. Außerdem Hintikka/Hintikka 1990, S. 182.

9 Vgl. Raatzsch 2003, S. 24 ff. und Schmitz 2000, S. 32 ff.

10 Vgl. Raatzsch 2003, S. 25.

11 Vgl. Schmitz 2000, S. 32/33.

12 Vgl. Baker/Hacker 1980, 1985 sowie Hacker 1990, von Savigny 1988, 1989 und Raatzsch 2003. Auf die irrsinnig große Zahl an Publikationen verweist Kroß 1993 in seinem Vorwort. Dabei ist es vor allem Wittgensteins aphoristischer Stil, der immer wieder zu neuen Auseinandersetzungen mit seinem Denken führt.

ter diesem Vorzeichen wird dann entsprechend Wittgensteins Sprachspiel- und Lebensform-Begriff, das Aspektsehen und Wittgensteins Art zu Philosophieren, in dem es um „übersichtliche Darstellung“ und „Beschreibung“ geht, analysiert werden. Entsprechend dieser Zielsetzung werde ich meinen Fokus auf diejenige Forschungsliteratur richten, die ebenfalls an Wittgensteins Denkstil interessiert ist.

### 3.1 Wittgensteins Wissenschaftskritik

Um zu klären, wie Wittgenstein philosophiert, ist es allererst sinnvoll zu klären, was er für eine Einstellung zur Philosophie hat. Ähnlich wie bei Heidegger wird sich zeigen, daß er die Auffassung, Philosophie sei eine exakte Wissenschaft, scharf kritisiert. Anders als bei Heidegger, resultiert seine Kritik aber aus einer Selbstkritik. In seinem *Tractatus* steht die „Abbildtheorie der Sprache“ im Vordergrund. Sie besagt, daß die Struktur der Sprache mit der Struktur der Welt übereinstimmt und Sprache somit Welt abbildet. Da aber die Alltagssprache zu vage ist, bedarf es logisch präziser Sätze, um zu einem eindeutigen und genauen Ergebnis dieses Abbildverhältnisses zu gelangen. Diese Idee kam vor allem dem Forschungsprogramm des „Wiener Kreises“ entgegen. Der „Wiener Kreis“ verfolgte das Ziel, mit dem logischen Empirismus eine exakte Methode zu begründen, um die Philosophie in den Rang der Naturwissenschaften zu erheben. Wittgenstein lehnt dies allerdings als Aufgabe der Philosophie ab: Philosophie ist keine Naturwissenschaft.<sup>13</sup> Entsprechend sah sich Wittgenstein durch den „Wiener Kreis“ zutiefst mißverstanden, da für ihn der Sinn des *Tractatus* ein ethischer ist, der nichts mit der Naturwissenschaft zu tun hat.<sup>14</sup> Daß Wittgenstein Philosophie nicht als Naturwissenschaft verstanden wissen will, ändert zunächst nichts daran, daß er nach einer Möglichkeit sucht, mit der man die Welt präzise abbilden kann. Er kommt auf die Idee, eine phänomenologische Beschreibungssprache zu entwickeln, mit der Empfindungs- und Wahrnehmungsausdrücke exakt wiedergegeben werden können.<sup>15</sup> Aber auch diese „Phänomenologie“ unterliegt schließlich dem Ver-

---

13 Vgl. Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 32, 4.111.

14 Vgl. Wittgenstein 1980, S. 96.

15 Vgl. Park 1998, der darin Wittgensteins Anleihen bei Boltzmann, Mach und Hertz sieht. Anders als Heideggers explizite Ausführungen zu einer phänomenologischen Methode, finden sich in Wittgensteins Werk nur vereinzelte Bemerkungen zur Phänomenologie. „Phänomenologie“ erscheint in den *Philosophischen Bemerkungen*: S. 51, 53, 88, 273; im *The Big Typescript* gibt es eine Überschrift „Phänomenologie“, S. 293; und in den *Bemerkungen über die Farben*: S. 23, 37; zu weiterem Vorkommen des Ausdrucks „Phänomenologie“ vgl. Park 1998, S. 1 und Gier 1981, S. 92.

dikt der Wissenschaftskritik: Wittgenstein gibt es auf, eine ideale Kunstsprache zu finden und wendet sich der Analyse der ganz normalen Alltagssprache zu.<sup>16</sup> In den Schriften um 1930 ist ersichtlich, daß Wittgenstein für diese Analyse der Alltagssprache eine „neue“ Methode entwickelt hat, in der es um „Grammatik“ und „übersichtliche Darstellung“ geht.<sup>17</sup> Diese neue Methode hat, wie ich zeigen werde, sehr viel mehr mit dem *Phänomen* als das, was sich zeigt, gemein als die Methode der Phänomenologie, die Wittgenstein zunächst verfolgt. Es geht schließlich um das Phänomen selbst, das sich in den Sprachspielen zeigt, die wir Sprecher spielen. Das Besondere an Wittgensteins „phänomenologischen Denkstil“ ist es, diese Sprachspiele in einer übersichtlichen Darstellung (Grammatik) zu beschreiben, indem nach passenden Beispielen gesucht wird. In diesem Sinne ist es auch bezeichnend, daß Wittgenstein vom Geben von „Winken“ spricht. Einen Wink geben bedeutet, auf etwas zu zeigen, das sich nicht durch Regeln erschließt, sondern das in seinem Zusammenhang *gesehen* werden muß. Ohne das „Aspektsehen“, unsere Fähigkeit nämlich, Dinge unter bestimmten Aspekten zu sehen, wäre das Geben von Winken nicht denkbar. Daher ist das Aspektsehen für Wittgensteins Denkstil von großer Bedeutung. Doch zunächst zu Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* und dem, was sich *sagen* läßt.

### 3.1.1 *Tractatus logico-philosophicus*: Sagbares und Unsagbares

Wittgenstein beginnt seinen *Tractatus* mit Überlegungen zur Beschaffenheit der Welt:

Die Welt ist alles, was der Fall ist.  
Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.

---

16 In der Wittgensteinforschung hat gerade Wittgensteins Verwendung des Begriffes „Phänomenologie“ zu konträren Positionen geführt. Die eine, kontinentalphilosophische, Richtung sieht darin eine geistige Nähe Wittgensteins zur phänomenologischen Tradition Husserls, die andere, analytische, Richtung lehnt derartige Bezüge rigoros ab. Vgl. dazu Gier 1981, Hintikka/Hintikka 1990, Park 1998; Kienzler 1997 und Schmitz 2000 stellen die Rezeptionsgeschichte dazu dar. Zur Unklarheit, die der Phänomenologie-Begriff bei Wittgenstein in der Forschung auslöst, hält Schmitz fest, daß „Phänomenologie“ in den 20er und 30er Jahren des letzten Jahrhunderts ein durchaus verbreiteter Begriff war, und es von daher nicht ungewöhnlich ist, wenn auch Wittgenstein ihn für seine Zwecke aufgreift. Zudem rühre die Verwirrung der verschiedenen Positionen der Forschung daher, daß Phänomenologie einerseits für psychologische, andererseits für grammatisch-sprachliche Phänomene angewandt wird. Vgl. Schmitz 2000, S. 89. Auch Kienzler 1997, S. 110, sieht im Ausdruck „Phänomenologie“ bei Wittgenstein eine grobe Gebietsbezeichnung und nicht mehr.

17 In diesem Zusammenhang wird in der Forschung die Frage diskutiert, inwieweit Wittgensteins Grammatikbegriff seinen Phänomenologiebegriff abgelöst hat und Wittgenstein damit seine ursprüngliche Idee der Phänomenologie gar nicht aufgeben hat. Vgl. dazu vor allem Gier 1981.

Die Welt ist durch die Tatsachen bestimmt und dadurch, daß es *alle* Tatsachen sind.

Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt.

Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten.

Der Sachverhalt ist eine Verbindung von Gegenständen (Sachen, Dingen).<sup>18</sup>

Aus diesen Anfangsätzen des *Tractatus* geht hervor, daß es Wittgenstein nicht um eine physikalische oder materielle Welt geht, die eine Art „Behälter“ aller Objekte oder Dinge ist, sondern daß es ihm um eine „logische“ Welt geht. Daher stehen für ihn auch nicht Einzelbegriffe wie der Begriff des „Objektes“ im Fokus der Betrachtung, sondern Begriffe, die einen Zusammenhang ausdrücken, wie „Tatsache“ oder „Sachverhalt“. Die Welt als Zusammenhang zu begreifen, ergibt sich aus Wittgensteins Idee der Logik, in der es um Verhältnisse oder Relationen zwischen „Objekten“ geht und nicht um einzelne „Objekte“. Logische Sätze drücken immer Beziehungen aus, da eine Logik, in der nur ein einzelnes Objekt behandelt würde, keinen Sinn macht. Zu sagen „p“, ist logisch gesehen nicht aussagekräftig. Um eine logische Aussage zu erzielen, muß man schon etwas *über* „p“ aussagen, wie „p ist grün“ oder „p ist größer als q“. Diese logische Beziehungsstruktur gilt laut Wittgenstein auch für die Welt. Die Welt ist nicht eine Ansammlung von unzusammenhängenden Einzelteilen, sondern besteht immer aus Zusammenhängen. Dinge oder Objekte stehen nach diesem Kontextprinzip immer in bestimmten Beziehungen zu anderen Dingen oder Objekten. Daher kann Wittgenstein sagen:

Es ist dem Ding wesentlich, der Bestandteil eines Sachverhaltes sein zu können.

Es erschiene gleichsam als Zufall, wenn dem Ding, das allein für sich bestehen könnte, nachträglich eine Sachlage passen würde.<sup>19</sup>

Die Welt als Gesamtheit der Tatsachen zu sehen, macht die Annahme von Einzelobjekten, oder wie sie Wittgenstein bezeichnet, einfache Gegenstände, nicht obsolet. Genau wie es in der Logik Subjekte gibt, über die etwas ausgesagt wird, gibt es diese auch in der Welt. Diese „Substanz“ der Welt bildet die Grundlage, auf der einfache Gegenstände überhaupt erst in Beziehung zueinander gesetzt werden können.<sup>20</sup> Auch hier betont Wittgenstein, daß die Substanz der Welt nur

---

18 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 11; 1, 1.1, 1.11, 1.13, 2, 2.01.

19 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 11, 2.0121. Blume/Demmerling 1998, S. 60 verweisen darauf, daß Wittgenstein Freges Kontextprinzip auf seine These über den ontologischen Aufbau der Welt überträgt.

20 Blume/Demmerling 1998, S. 64 machen auf die Mehrdeutigkeit von Wittgensteins Begriff „Gegenstand“ aufmerksam. „Einfache Gegenstände“ können demnach reale Dinge, Sinnesdaten oder Zeichen (Namen) sein. Diese Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „Gegenstand“ ergibt sich meines Erachtens daraus, daß Wittgenstein einerseits sehr formal-logisch vorgeht, andererseits aber etwas über die tatsächliche Welt sagen möchte.

durch ihre *Form*, nicht aber durch materielle Eigenschaften bestimmt werden kann. Die logische Intention Wittgensteins steht deutlich im Vordergrund, wenn er die „Form“ der Substanz hervorhebt und ihre materielle Bestimmung ablehnt:

Die Substanz der Welt *kann* nur eine Form und keine materiellen Eigenschaften bestimmen. Denn diese werden erst durch die Sätze dargestellt – erst durch die Konfiguration der Gegenstände gebildet.<sup>21</sup>

Wenn Wittgenstein von einer logischen Form der Welt spricht, ist damit keine Analogie zwischen Logik und Welt gemeint, sondern *daß* die Welt logisch ist. Insofern geht es Wittgenstein auch nicht darum, eine bloße Kohärenztheorie aufzustellen, in der es nur um Satzwarheiten geht, die konsistent miteinander zusammenhängen. Sein Ansatz ist durchaus korrespondenztheoretischer Natur, indem ausgesagt werden soll, *wie* die Welt *tatsächlich* ist:

Es ist offenbar, daß auch eine von der wirklichen noch so verschieden gedachte Welt Etwas – eine Form – mit der wirklichen gemein haben muß.<sup>22</sup>

Für einen kohärenztheoretischen Ansatz wäre die Übereinstimmung von Sätzen über die Welt mit der wirklichen Welt unwichtig; für einen solchen Ansatz käme es allein auf die Widerspruchsfreiheit innerhalb eines Satzsystems an. Der Clou von Wittgensteins Ontologie des *Tractatus* besteht darin, einfach die *Logik* als Form der Übereinstimmung zwischen Satz und Welt zu bestimmen. Damit garantiert er von vornherein logische Widerspruchsfreiheit, ohne aber die Wahrheit eines Satzes allein von der Wahrheit anderer Sätze abhängig zu machen. Logische Konsistenz ist wichtig, wenn etwas wahr sein soll, doch reicht diese allein nicht aus, um etwas über die wirkliche Welt zu sagen – oder wie Wittgenstein sagt, damit ließe sich nicht annähernd ein wahres oder falsches Bild der Welt entwerfen.<sup>23</sup>

Wittgenstein geht es nicht nur um das Entwerfen eines wahren oder falschen Bildes. Er will auch zeigen, daß es die logische Form ist, welche die Wirklichkeit abbilden kann:

Wir machen uns Bilder der Tatsachen.  
Das Bild ist ein Modell der Wirklichkeit.  
Die Form der Abbildung ist die Möglichkeit, daß sich die Dinge so zu einander verhalten, wie die Elemente des Bildes.  
In Bild und Abgebildetem muß etwas identisch sein, damit das eine überhaupt ein Bild des anderen sein kann.

---

21 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 13, 2.0231.

22 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 13, 2.022.

23 Vgl. Wittgenstein 1984, Bd.1, S. 13, 2.0211, 2.0212.

Was jedes Bild, welcher Form auch immer, mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie überhaupt – richtig oder falsch – abbilden zu können, ist die logische Form, das ist, die Form der Wirklichkeit.<sup>24</sup>

Allein durch die Feststellung der logischen Strukturgleichheit zwischen Welt und Abbild der Welt hat Wittgenstein noch nichts darüber gesagt, *wie* es denn nun möglich ist, dieses Bild der Welt zu erkennen. Für dieses erkenntnistheoretische Moment werden der „Gedanke“ und der „Satz“ relevant. Wenn die Welt logisch ist, dann liegt es nahe, daß auch das Denken diese logische Struktur hat. Der Gedanke ist aber nicht nur logisch, er leistet noch mehr, denn:

Das logische Bild der Tatsachen ist der Gedanke.

Die Gesamtheit der wahren Gedanken ist ein Bild der Welt.

Der Gedanke enthält die Möglichkeit der Sachlage, die er denkt. Was denkbar ist, ist auch möglich.

Wir können nichts Unlogisches denken, weil wir sonst unlogisch denken müßten.

Wir könnten nämlich von einer ‚unlogischen‘ Welt nicht *sagen*, wie sie aussähe.

Der Gedanke ist der sinnvolle Satz.

Die Gesamtheit der Sätze ist die Sprache.<sup>25</sup>

Damit sind es das logische Denken und die Sprache, welche über das Bild der Welt Auskunft geben. Und da es unmöglich ist, *Unlogisches* zu denken – was nicht bedeutet, daß wir mitunter durchaus *unlogisch denken* – kann Wittgenstein garantieren, daß wir ein wahres Bild der Welt entwerfen. Unlogisch, und damit unmöglich zu denken, sind beispielsweise runde Dreiecke, oder daß ein Elefant am gleichen Ort und zur gleichen Zeit ein Auto ist. Das bewahrt uns aber keineswegs vor Fehlschlüssen, wie zum Beispiel dem naturalistischen Fehlschluß, vom Sein (das etwas so und so ist) auf das Sollen (das etwas so und so sein soll) zu schließen. In Wittgensteins Bemerkung, daß wir nichts Unlogisches denken können, liegt strategisch gesehen eine wichtige Folgerung für die Gesamtkonzeption des *Tractatus* begründet. Damit zieht er nämlich die Grenze über die „Bereiche“, über die etwas gesagt werden kann, und über diejenigen, über die nichts gesagt werden kann. Für die Abbildtheorie der Welt ist das Kriterium der Sagbarkeit entscheidend, weil allein die Sagbarkeit von Sätzen einer Sprache bestimmt, was ein sinnvolles Bild der Welt sein kann und was nicht. Damit kommt der Sprache die Funktion zu, die Welt abzubilden, und es ist die Sprache, welche die Grenze der Welt zieht:

Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit: Denn ich kenne die von ihm dargestell-

---

24 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 14, 15, 2.1, 2.12, 2.151, 2.161, S. 16, 2.18.

25 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 17, 3, 3.01, 3.02, 3.03, 3.031, S. 25, 4, 4.001.

te Sachlage, wenn ich den Satz verstehe. Und den Satz verstehe ich, ohne das mir sein Sinn erklärt wurde.

Der Satz *zeigt* seinen Sinn. Der Satz *zeigt*, wie es sich verhält, *wenn* er wahr ist. Und er *sagt*, daß es sich so verhält.

*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt.<sup>26</sup>

Der Unterschied zwischen *sagen* und *zeigen*, den Wittgenstein macht, dient dazu, abzugrenzen, was sagbar und was unsagbar ist. So sind alle „formalen“ Sätze *über* Logik unsagbar, weil sagbar nur das ist, was die Sätze „inhaltlich“ abbilden. Daher kann ein Satz nur seine „inhärente“ Logik *zeigen*, nicht aber die Logik selbst „aussagen“.

Nun verhält es sich aber gerade mit der Umgangssprache so, daß ihre „Sprachlogik“ nicht unmittelbar einsichtig ist, oder wie Wittgenstein sagt, daß gerade die Umgangssprache den „Gedanken verkleidet“, so daß man von der äußeren Erscheinungsform nicht auf das innere des „Körpers“ schließen kann.<sup>27</sup> So ist es durchaus üblich, daß ein und dasselbe Wort etwas auf verschiedene Art und Weise bezeichnet. Das Wort „ist“ kann als Kopula und als Existenzausdruck gebraucht werden. Insofern ist es für Wittgenstein eigentlich unmöglich, anhand der Sätze der Umgangssprache auf das *wahre* Bild der Welt zu schließen.<sup>28</sup> Dieses Problem führt Wittgenstein zu der Annahme, daß über das Bild der Welt nur etwas in einer Idealsprache gesagt werden kann. Diese Idealsprache orientiert sich dabei strikt an der Logik, weswegen Wittgenstein in den Punkten fünf und sechs des *Tractatus* intensiv auf die Möglichkeiten und Grenzen einer Satzlogik eingeht. Sein Fazit zur Frage, was denn nun wirklich sagbar ist, ist dabei genauso radikal wie unbefriedigend: es sind die Sätze der Naturwissenschaft:

Die Gesamtheit der wahren Sätze ist die gesamte Naturwissenschaft (oder die Gesamtheit der Naturwissenschaften).

Die Philosophie ist keine der Naturwissenschaften. (Das Wort ‚Philosophie‘ muß etwas bedeuten, was über oder unter, aber nicht neben den Naturwissenschaften steht.)

Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. [...] Das Resultat der Philosophie sind nicht ‚philosophische Sätze‘, sondern das Klarwerden von Sätzen. Die Philosophie soll die Gedanken, die sonst, gleichsam trübe und verschwommen sind, klar machen und scharf abgrenzen.

Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen,

---

26 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 28, 4.021, 4.022, S. 67, 5.6.

27 Vgl. Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 26, 4.002.

28 Vgl. Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 22, 3.323, S. 25, 4.002 sowie S. 26, 4.003.

als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat [...]<sup>29</sup>

Damit gehört die Philosophie selbst zum Unsagbaren, und alles, was sie methodisch leisten kann, ist, zu zeigen. Daher stellt die Philosophie auch keine philosophischen Sätze auf, so wie in der Naturwissenschaft Sätze (Naturgesetze) über die Welt aufgestellt werden. Die „eigentlich richtige“ Methode der Philosophie erweist sich selbst als unphilosophisch – sie ist unsinnig, wie Wittgenstein festhält – und läßt das philosophische Fragen, nach dem Wert und Sinn des Lebens, unbefriedigt zurück. Da sich aber über dieses „Mystische“ nichts sagen läßt, weil es sich allein zeigen kann, bleibt Wittgenstein nichts übrig als das berühmte Fazit zu ziehen:

Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.<sup>30</sup>

### 3.1.2 Phänomenologie als exakte Beschreibungssprache

Wittgenstein greift seine Überlegungen des *Tractatus*' Ende der 1920er Jahre wieder auf. Zunächst bleibt er der ursprünglich eingeschlagenen Richtung sogar treu, da sein Ziel nach wie vor darin besteht, die Welt exakt abzubilden. Der einzige Unterschied zum *Tractatus* besteht darin, daß er die Logik zugunsten einer phänomenologischen Beschreibungssprache aufgibt und sich den Wahrnehmungsphänomenen zuwendet. Sein besonderes Interesse gilt dabei Sätzen der unmittelbaren Erfahrung, die die direkteste Verbindung zwischen Welt und Satz garantieren sollen.<sup>31</sup>

Wenn Wittgenstein von „Phänomenen“ spricht, meint er damit Wahrnehmungserfahrungen. Phänomene sind die Gegenstände unserer unmittelbaren Erfahrung wie Farben, Töne oder allgemein Empfindungen.<sup>32</sup> Materielle oder physi-

---

29 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 32, 4.11, 4.111, 4.112, S. 85, 6.53 vgl. auch S. 78, 6.34 ff.

30 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 85, 7.

31 So vor allem im *The Big Typescript*: vgl. Wittgenstein 2000, S. 295 ff. Den Zusammenhang zwischen Wittgensteins Frühwerk des *Tractatus* und den Schriften um 1930, stellt Schmitz 2000 ausführlich dar. Zum Interesse an Wahrnehmungsphänomenen vgl. auch Kienzler 1997, S. 110 ff.

32 Die Nähe zu Gedanken Russells ist unverkennbar, der von unmittelbar gegebenen Sinnesdaten, wie einzelnen Farb-, Geruchs- oder Geschmacksempfindungen ausgeht. Vgl. dazu Park 1998, S. 21. Diese Überlegungen Wittgensteins stehen den erkenntnistheoretischen Problemen des Phänomenalismus nahe, gehen aber über die rein mentalen Fragestellungen hinaus, weil sie nur in Verknüpfung mit Wittgensteins Ideen zur Sprache, Logik und Welt vollständigen Sinn erhalten. Im Phänomenalismus geht es darum, daß wir nur Kenntnisse von Erscheinungen der Sinneswahrnehmung (Phänomene) haben, die den Wahrnehmungsgegenstand bilden und das Fundament der Erfahrungserkenntnis sind.

kalische Gegenstände wie Tische und Stühle sowie die Alltagssprache sind nach Wittgensteins Konzeption von 1929 hypothetischer Natur, gehören damit zur physikalischen Welt und können nicht in einer unmittelbaren Sprache wiedergegeben werden.<sup>33</sup> Was unter hypothetischer Natur verstanden wird, zeigen die Sätze „Da drüben steht ein Haus“ und „Dies ist rot“. Im letzteren wird ein unmittelbarer Sinnesindruck wiedergegeben, was in dem Satz über das Haus nicht der Fall ist. Das zeigt sich daran, daß man den Satz „Da drüben steht ein Haus“ auf Sätze über die „reinen“ Sinnesindrücke „herunterbrechen“ könnte, indem man etwas über die Farbwahrnehmungen sagt, die man angesichts des Hauses hat. Insofern sind in dem Satz über das Haus bereits bestimmte Annahmen enthalten, die über den reinen Sinnesindruck hinausgehen, weil man eben nicht gleich alles auf einmal vom Haus sieht, wie zum Beispiel das Dach, die Rückseite oder die Innenräume, die man aber voraussetzt, da man sonst nicht von einem Haus sprechen würde. In diesen Beispielen wird auch deutlich, daß Wittgenstein die Alltagssprache der physikalischen Welt zurechnet, weil wir in unseren Sätzen gerade nicht reine Sinnesempfindungen ausdrücken, sondern über physikalische (materielle) Gegenstände wie Häuser, Tische oder Stühle sprechen.<sup>34</sup>

Irrtümliche Anwendung unserer physikalischen Ausdrucksweise auf unsere Sinnesdaten. [...] Die Sprachform ‚ich nehme x wahr‘ bezieht sich ursprünglich auf ein Phänomen (als Argument) im physikalischen Raum (ich meine hier: im ‚Raum‘ der alltäglichen Ausdrucksweise). Ich kann diese Form daher nicht unbedenklich auf das anwenden, was man Sinnesdatum nennt, etwa auf ein optisches Nachbild. [...] Was es heißt: ich, das Subjekt, stehe dem Tisch, als Objekt, gegenüber, kann ich leicht verstehen; in welchem Sinne aber stehe ich meinem optischen Nachbild des Tisches gegenüber?<sup>35</sup>

Von diesen Überlegungen her versteht sich Wittgensteins Idee einer Phänomenologie, die nichts weiter sein soll als eine exakte Beschreibung für das, was uns als Phänomen in der unmittelbaren Erfahrung gegeben ist.<sup>36</sup> An folgender Bemerkung aus dem *The Big Typescript* wird Wittgensteins

---

33 Vgl. Schmitz 2000, S. 103. Kienzler 1997, S. 111, sieht interessanterweise in Wittgensteins Gebrauch von „Physik“ gleich eine naturwissenschaftliche Art der Forschung. Das ist insofern interessant, weil er damit den Terminus „Physik“ genauso voreingetragen verwendet, wie er es für „Phänomenologie“ bei verschiedenen Forschern kritisiert.

34 Vgl. Schmitz 2000, S. 103, Kienzler 1997, S. 116, sowie zur Unterscheidung zwischen physikalischer und phänomenologischer Sprache: Park 1998, S. 8 ff.

35 Wittgenstein 2000, S. 438/439.

36 Wittgensteins Suche nach einer phänomenologischen Beschreibungssprache dauert allerdings nur ein knappes Jahr: von Februar 1929 bis zum Ende des Jahres. Danach gibt Wittgenstein sie auf. Das ist es auch, was zu den konträren Positionen in der Forschung geführt hat, weil vor allem die Bemerkungen bekannt sind, in denen sich Wittgenstein bereits von diesem Programm einer Phänomenologie verabschiedet hat. Vgl. dazu Schmitz 2000, S. 102. Kienzler 1997, S. 108, bezeichnet Wittgensteins phänomenologische Phase als „Irrweg eines einzigen Jahres“.

phänomenologische Sprache und ihre Aufgabe, eine Beschreibung für die unmittelbare Erfahrung zu sein, deutlich:

Phänomenologische Sprache: Die Beschreibung der unmittelbaren Sinneswahrnehmung, ohne hypothetische Zutat.<sup>37</sup>

Die Beantwortung der Frage, wie eine solche exakte Beschreibung aussehen kann, stellt Wittgenstein allerdings vor gewisse Schwierigkeiten.

Wie verhält es sich mit der Genauigkeit dieser Beschreibung. Ist es richtig zu sagen: Mein Gesichtsbild ist so kompliziert, es ist unmöglich es ganz zu beschreiben? Dies ist eine sehr fundamentale Frage.<sup>38</sup>

Das ist deswegen eine so fundamentale Frage, weil davon die Möglichkeit und der Sinn einer phänomenologischen Beschreibungssprache abhängt. Wittgenstein führt selbst vor, wie schwierig es ist, seine Forderung umzusetzen. Will man ein Gesichtsbild in Worte fassen, kommt eventuell soetwas heraus:

„Die Blume war von einem Rötlichgelb, welches ich aber nicht genauer (oder genauer mit Worten) beschreiben kann‘. Was heißt das? – ‚Ich sehe es vor mir und könnte es malen‘ [...] – Es ist mir nichts zur Hand, was diese oder eine ähnliche Farbe hätte.“<sup>39</sup>

Wer je vor die Aufgabe gestellt wurde, ein Gemälde in Worten zu beschreiben, weiß, wie schwierig es ist, Gesehenes sprachlich zu erfassen. Das gilt natürlich um so mehr, wenn es das Gesehene ist, das wir jetzt gerade in diesem Moment vor unseren Augen haben. Dabei reicht es genausowenig aus, zu sagen, daß sich in meinem Gesichtsfeld ein Stapel Bücher, eine Tastatur, ein Bildschirm und eine Lampe befinden. Diese physikalische Sprache wäre viel zu abstrakt – oder, um es mit Wittgenstein zu sagen, zu hypothetisch. Fange ich allerdings an, meinen Gesichtseindruck anhand von Farben und Formen wiederzugeben, indem ich zum Beispiel beschreibe „das linke Gesichtsfeld bestimmt ein gelblich-weißer Quader mit schwarzen Linien, der größte Raum wird von einem schwarzen Rechteck mit hellen Flecken mit grauer Umrandung eingenommen und daneben befindet sich etwas grell-weiß-Rundes“, hat außer mir selbst niemand eine Vorstellung, was ich in meinem Gesichtsfeld sehe. Wittgenstein überlegt genau diesen Umstand, wenn er auf die Unzulänglichkeit einer wörtlichen Beschreibung kommt und dann nach Möglichkeiten fragt, wie sich ein solcher Gesichtseindruck reproduzieren ließe.<sup>40</sup>

---

37 Wittgenstein 2000, S. 491.

38 Wittgenstein 2000, S. 490.

39 Wittgenstein 2000, S. 490.

40 Wittgenstein 2000, S. 491. Daß sich das Beschreibungsproblem auch nicht dadurch lösen läßt,

Damit kommt Wittgenstein zu einem, sein weiteres Vorgehen betreffenden, wichtigem Fazit: nämlich der Unmöglichkeit einer unmittelbaren oder primären, phänomenologischen Sprache gegenüber der tatsächlich gesprochenen Sprache.<sup>41</sup> Diese ist es, die uns Grenzen setzt und jeden Versuch, hinter diese Grenzen zu gelangen, unmöglich macht und nur Unsinn stiftet. Damit rückt aber die Sprache selbst in den Fokus des wittgensteinschen Interesses und in diesem Fall der Phänomene und der Erfahrungsausdrücke, mit denen wir über unsere Empfindungen und Wahrnehmungen reden.

Wittgenstein bleibt an Problemen von Empfindungs- und Erfahrungsphänomenen Zeit seines Lebens interessiert, was sich an seiner späten Schrift *Bemerkungen über die Farben* zeigt. Den Ausdruck „Phänomen“ gibt Wittgenstein anders als sein phänomenologisches Programm nämlich nicht auf. Nur geht es Wittgenstein um die Frage, was Phänomene als Erfahrungs*ausdrücke* bedeuten, auf was sie sich beziehen und wie sie zu lernen sind.<sup>42</sup> Das wird vor allem an folgender Bemerkung aus seinen *Bemerkungen über die Farben* deutlich:

Es gibt zwar nicht Phänomenologie, wohl aber phänomenologische Probleme.<sup>43</sup>

Daß es seine Berechtigung hat, daß er von „Phänomenologie“ und „phänomenologischen Problemen“ spricht, wird durch seine Zielsetzung – sowohl in der frühen Phase um 1930 als später um 1950 – klar: es geht um eine methodische Klärung; zunächst als phänomenologische Beschreibungssprache und später, um eine Beschreibung der Verwendung der Ausdrücke über Phänomene. Insofern gibt Wittgenstein auch keinen neuen Vorschlag zum Problem des Phänomenalismus, sondern zeigt vielmehr die Schwierigkeiten auf, die sich aus einem bestimmten Sprachgebrauch und Annahmen über Wahrnehmungsakte und -gegenstände ergeben.

---

daß man auf Bilder oder sogar auf filmische Mittel zurückgreift, die vermutlich dem Gesehenen tatsächlich am nächsten kämen, zeigt sich daran, daß diese Mittel dann keine Beschreibung mehr wären. Sie würden das unmittelbar Gesehene nur wieder zu unmittelbar Gesehenem machen. Vgl. Wittgenstein 2000, S. 941, sowie Schmitz 2000, S. 105.

41 Hintikka/Hintikka 1990, S. 184 und Park 1998 S. 80 ff., 169, gehen davon aus, daß Wittgenstein sich für die physikalische Sprache entscheidet und die phänomenologische Sprache aufgibt. Damit aber bliebe der Unterschied zwischen den „Sprachen“ implizit vorhanden – Wittgenstein gibt den Unterschied aber inklusive der damit einhergehenden philosophischen Annahmen seiner Frühphilosophie ganz auf. So auch Schmitz 2000, S. 110, Fußnote.

42 Vgl. Hintikka/Hintikka 1990, S. 187.

43 Wittgenstein 1984, Bd. 8, S. 23, §53. So auch Schmitz 2000, S. 125, 126.

## 3.2 Sprachspiel und Lebensform

Wittgensteins Abkehr von einer wissenschaftlichen, exakten Beschreibungssprache geht, ganz analog zu Heidegger, mit einer Orientierung am „tatsächlichen“ Leben und insbesondere an der tatsächlich gesprochenen Sprache einher. Wie sehr wir Menschen durch unsere Sprache in unserem Verständnis der Welt geprägt sind oder, anders ausgedrückt, wie sehr unser Leben mit der von uns gesprochenen Sprache verwoben ist, zeigt sich an Wittgensteins Begriffen „Sprachspiel“ und „Lebensform“.

### 3.2.1 Der Begriff „Sprachspiel“

Im wittgensteinschen Werk nimmt der Begriff des „Sprachspieles“ einen zentralen Platz ein. Anhand dieses Begriffes erläutert Wittgenstein seine Auffassung von Sprache.<sup>44</sup> Es ist das Sprechen als Tätigkeit und Wittgensteins „Gebrauchsmodell“ der Sprache, welche diese Auffassung wesentlich ausmachen. Auf das Gebrauchsmodell der Sprache kommt Wittgenstein im Zuge seiner Überlegungen, wie eigentlich die Bedeutungen von sprachlichen Ausdrücken gelernt werden. Gingen bisherige sprachphilosophische Theorien davon aus, daß wir Bedeutungen sprachlicher Ausdrücke nur durch hinweisende Definitionen erlernen, schlägt Wittgenstein dagegen vor, daß sprachliche Ausdrücke ihre Bedeutung durch ihren Gebrauch erhalten.<sup>45</sup> Dazu Wittgenstein:

Man kann für eine *große* Klasse von Fällen der Benützung des Wortes ‚Bedeutung‘ – wenn auch nicht für *alle* Fälle seiner Benützung – dieses Wort so erklären: Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache. Und die *Bedeutung* eines Namens erklärt man manchmal dadurch, daß man auf seinen *Träger* zeigt.<sup>46</sup>

---

44 An dieser Stelle sei eine Bemerkung zum Begriff des „Sprachspieles“ gemacht: Auch Gadamer verknüpft das Spiel mit der Sprache, so daß ein Vergleich zwischen seinem und Wittgensteins Spielbegriff naheläge. Da dies nicht das Ziel dieser Arbeit ist, würde ein solcher Vergleich zu weit führen. Gadamer selbst hat verschiedentlich auf die Parallele von seinem Spiel der Sprache zu Wittgensteins Sprachspiel hingewiesen. Die Ähnlichkeit basiert dabei vor allem auf der Verflechtung zwischen Leben und Sprache und weniger auf den Spielkonzepten; bei Gadamer steht eine unendliche Hin- und Herbewegung im Fokus, bei Wittgenstein der Regelbegriff. Einen ausführlichen Vergleich zwischen Wittgenstein und Gadamer haben Smith 1979, Arnswald 2002, Flatscher 2003, Lawn 2004, Horn 2005, Reichel in Gasser/Kanzian 2006 vorgenommen.

45 Vgl. Schulte 1987, S. 21, der gleichermaßen betont, daß das Sprachspiel nicht dahingehend mißverstanden werden sollte, daß es metaphorisch sei und gerade die Eigenständigkeit betont, die es im Laufe der Zeit für Wittgenstein gewonnen hat. Vgl. dazu auch Abschnitt 3.4.2.

46 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 262, §43.

Damit verwirft Wittgenstein die hinweisende Definition nicht komplett, sondern ordnet sie lediglich als ein Sprachspiel unter anderen ein. Den Gebrauch sprachlicher Ausdrücke lernen wir bereits als Kinder durch Abrichtung und Regelfolgen: Verwenden wir einen sprachlichen Ausdruck nicht so, wie es die Sprechergemeinschaft fordert, werden wir sanktioniert. Man kann sich das leicht im Falle von Tischmanieren ausmalen, die Kinder mühsam lernen müssen: den Gebrauch von Besteck, gerade zu sitzen und Bitte-Danke zu sagen, gehören nicht zu den Dingen, die Kinder von sich aus machen. So werden Kinder ständig beim Essen von ihren Eltern gemäßregelt mit Ermahnungen wie: „Sitz gerade!“, „Mit vollem Mund spricht man nicht!“ oder „Bei deinen Manieren kann man mit dir noch nicht einmal in der Imbiß-Bude Essen gehen!“ usw. Das gilt aber auch in Kontexten, wie demjenigen, der im folgenden Satz ausgedrückt wird: „Wenn der Ministerpräsident das Kabinett nicht innerhalb einer Woche bildet, wird er abgewählt.“ Insofern sagen Regeln konkret aus, was wir machen sollen. Sie spiegeln aber auch bestimmte Praktiken einer Gesellschaft, wie zum Beispiel die Tischmanieren oder die einer demokratischen Gesellschaft.<sup>47</sup>

Das Reizvolle an Wittgensteins Sprachspiel ist seine Verknüpfung zwischen dem Tätigsein und dem Sprechen.<sup>48</sup> Dadurch verläßt er den theoretischen Betrachtungsraum von Sprache und verwurzelt die Sprache als Sprechen mitten im Leben, das aus vielen gemeinsamen Verhaltensweisen und Handlungen einer Sprechergemeinschaft besteht. Es ist der Mensch als sozial agierendes Wesen, der in ständiger Bezugnahme auf andere Menschen lebt und dessen Sprachhandlungen nur in dieser Bezugnahme zu anderen Menschen ihre Bedeutung haben. In den *Philosophischen Untersuchungen* stehen entsprechend am Anfang die einfachen Sprachspiele: Kinder, die sprechen lernen oder die zwei Bauenden, anhand derer Wittgenstein sein Sprachspiel illustriert. Das Konzept bezieht sich natürlich auch auf die komplizierten Sprachspiele ganzer Gepflogenheiten einer Gemeinschaft. Aber seinen Ausgang nimmt Wittgenstein von den einfachen oder primitiven Sprachspielen, die sich auf einfaches Benehmen oder Verhalten beziehen.<sup>49</sup>

---

47 Auf den Begriff der Regel und des Regelfolgens gehe ich nicht weiter ein, da dies den Rahmen meiner Arbeit sprengen würde. Siehe ausführlich dazu die Kapitel 2–4 in Baker/Hacker 1985.

48 Daß dabei nicht zuviel Gewicht auf die Analogie zum Spiel gelegt werden soll, macht Schulte 1987, S. 21 geltend. Schulte weist auch daraufhin, daß Wittgensteins Vorläufer des Sprachspiels die Auffassung der Sprache als Kalkül gewesen sei, in dem es ihm wesentlich um die Regelmäßigkeit ging. Vgl. dazu auch Baker/Hacker 1985, S. 37 ff. und Majetschak 2000, S. 195 ff., der nicht nur die Heterogenität der Sprachphänomene durch das Spiel besser wiedergegeben sieht als durch den Kalkülbegriff, sondern auch die Verwobenheit von Sprache und Leben. Der Kalkülbegriff bleibt zu sehr dem Mathematischen verhaftet.

49 Schulte 1987, S. 27, macht an dieser Einfachheit auch die Unbegründbarkeit der Sprachspiele fest. Wachtendorf 2008, S. 94, unterscheidet zwischen primitiven und elaborierten Sprachspielen. Erstere beruhen auf Verhalten, letztere auf Handlungen. Ob sich Sprachspiele in ein hierarchisches

[...] Unser Sprachspiel ist ein Ausbau des primitiven Benehmens. (Denn unser *Sprachspiel* ist Benehmen.) (Instinkt)

Der Ursprung und die primitive Form des Sprachspiels ist eine Reaktion; *erst* auf dieser können die komplizierteren Formen wachsen. Die Sprache – will ich sagen – ist eine Verfeinerung, „im Anfang war die Tat“.<sup>50</sup>

Bei der Verknüpfung zwischen Sprechen und Tätigsein handelt es sich um ein wechselseitiges Verhältnis, bei dem Sprechen auf Tätigkeiten einwirkt und Tätigkeiten das Sprechen beeinflussen. So reagieren wir nicht nur mit bestimmten Tätigkeiten (Verhalten oder Handlungen) auf bestimmte Äußerungen, beispielsweise, bei einer Bitte mir etwas zu geben. Sondern ein bestimmtes Verhalten wirkt auch auf das Sprechen zurück, wenn zum Beispiel jemand bei Rot über die Ampel fährt und einen anderen Verkehrsteilnehmer dadurch zum Fluchen veranlaßt. In beiden Fällen wird unser Reagieren dadurch bestimmt, daß es Regeln gibt, an die wir uns halten oder gegen die wir verstoßen. Für das Verständnis des Sprachspiels ist zweierlei von Wichtigkeit: Erstens ist Sprechen eine Tätigkeit unter anderen und zweitens stellen menschliche Tätigkeiten Reaktionen auf ihre Umwelt dar. Das ist insofern ein wichtiger Punkt, weil damit eine Anbindung an das Leben gewährleistet ist und wir uns mit unseren Sprachspielen nicht in einem luftleeren Raum bewegen:

[...] Befehlen, fragen, erzählen, plauschen gehören zu unserer Naturschichte so, wie gehen, essen, trinken, spielen.<sup>51</sup>

Diese Verknüpfung des Sprachspiels mit dem Leben steht mit dem Ausdruck „Lebensform“ in Verbindung. Das ist Gegenstand des nächsten Abschnittes.

---

System einordnen lassen – die Frage also, ob es besonders grundlegende Sprachspiele gibt, die Fundament für andere sind – diskutiert Schulte 1990, S. 146 ff. kritisch.

50 Wittgenstein 1984, Bd. 8, S. 402 §545, S. 493. Ausführlich zu den primitiven Sprachspielen und ihrer Bedeutung als „Vergleichsobjekte“ siehe Majetschak 2000, S. 203 ff. Majetschak hält außerdem fest, daß ihnen immer ein instinktives Benehmen oder eine lebensformgebundene Praxis des Handelns zugrunde liegt, gleichgültig wie einfach oder wie kompliziert Sprachspiele auch sind.

51 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 251 §25. Zum Begriff „Naturgeschichte“ vgl. Schulte in Neumer 2000, S. 49 ff. Schulte zeigt, daß dieser Begriff nicht im Sinne von Biologie verstanden werden sollte, auch wenn dies durch die zitierte Bemerkung des §25 nahegelegt wird, in welchem Wittgenstein vorher von Tieren spricht, die nicht sprechen können. Vielmehr steht Naturgeschichte im Zusammenhang mit Wittgensteins Verfahren einer übersichtlichen Darstellung und markiert als solcher implizite und unbezweifelbare Voraussetzungen, die es in jeder Kultur gibt und welche das jeweilige Weltbild prägen – und bisweilen so verschieden sein können, daß eine Verständigung unmöglich ist.

### 3.2.2 Der Begriff „Lebensform“

Der Begriff „Lebensform“ oder, wie er im Plural auch auftaucht, „Lebensformen“, ist mit Wittgensteins Sprachspielbegriff eng verknüpft.<sup>52</sup> So schreibt Wittgenstein:

Man kann sich leicht eine Sprache vorstellen, die nur aus Befehlen und Meldungen in der Schlacht besteht. – Oder eine Sprache, die nur aus Fragen besteht und einem Ausdruck der Bejahung und der Verneinung. Und unzählige Andere. – Und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.

Das Wort ‚Sprachspiel‘ soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.

sowie

„So sagst du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist?“ – Richtig und falsch ist, was die Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.<sup>53</sup>

Die Zitate legen nahe, daß Leben, Sprache und Tätigkeit unauflösbar ineinander verstrickt sind. Daraus ergeben sich die Fragen, ob Lebensformen und Sprachspiele dasselbe sind, ob Lebensform den Sprachspielen als Rahmen zugrundeliegt oder ob sie wechselseitig miteinander verflochten sind. Gegen den ersten Punkt läßt sich einwenden, daß nicht das Wort (also Sprache), sondern die Tat am Anfang steht – nämlich die Tätigkeit oder Praxis gemeinsamen Handelns. Dieses gemeinsame Handeln ist nicht notwendig sprachlicher Natur.<sup>54</sup>

---

52 Nun gehört der Begriff „Lebensform“ oder im Plural „Lebensformen“ zum schillerndsten im wittgensteinschen Werk. Nicht nur wird die Debatte darüber geführt, was genau Wittgenstein damit meint, sondern auch, ob eine Deutung des Singulars oder Plurals angemessener ist. In den 1980er Jahren haben Newton Garver und Rudolf Haller die Kontroverse über Singular und Plural ausgelöst und debattiert. Für ihre inzwischen moderateren Haltungen vgl. Garver in Lütterfels 1999. Wachtendorf 2008, S. 112 ff., hält aufgrund der geringen Vorkommnisse des Ausdrucks „Lebensform/en“ eine textgestützte Interpretation bezüglich Einzahl oder Mehrzahl für sinnlos. Glock in Neumer 2000, S. 64, spricht von einem „Modewort“ („buzz-word“), um die Beliebtheit, „Lebensform“ zu interpretieren, auszudrücken. Auf die Unsinnigkeit von Spekulationen, woher Wittgenstein den Ausdruck „Lebensform“ haben könnte, macht Glock aufmerksam, wenn er festhält, daß es eine Eigentümlichkeit des Deutschen sei, Substantivkomposita zu bilden und jedes zehnjährige, deutschsprachige Kind dies beherrsche. Vgl. Glock in Neumer 2000, S. 66, so auch Majetschak 2000, S. 201.

53 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 245 §19, S. 250 §23, S. 356 §241. Glock in Neumer 2000, S. 68, verweist auf den semantische Holismus, der mit der Verknüpfung von Lebensform und Sprache einhergeht. Die Bedeutung von einzelnen Wörtern oder Sätzen verstehen wir nur im Kontext der ganzen Sprache. Wenn wir einen Satz verstehen, verstehen wir auch die ganze Sprache. Dieser semantische Holismus wird hinsichtlich der Sprache als Tätigkeit und ihrer nichtsprachlichen Aktivitäten ausgebaut.

54 Vgl. Gier 1981, S. 22. Glock in Neumer 2000, S. 69 ff., diskutiert diese Position anhand der Singular-Plural-Frage von Lebensform/en und macht dabei extreme Pluralisten, moderate Pluralisten und

Außerdem stellt sich die Frage, warum Wittgenstein von „Lebensform“ spricht, wenn Sprachspiele und Lebensform dasselbe sind. Wenn er damit nicht mehr als Sprachspiele meint, bräuchte er keinen weiteren Begriff verwenden. Insofern verweist der Begriff „Lebensform“ auf einen größeren Rahmen.

Dieser größere Rahmen wird insbesondere durch die Worte „Leben“ und „Form“ ausgedrückt und geht damit über einzelne, konkrete Sprachspiele hinaus. Mit „Lebensform“ könnte dann so etwas wie ein „nicht-sprachlicher“ Hintergrund für die einzelnen Sprachspielkonkretationen gemeint sein.<sup>55</sup> So nahe liegend dieser Gedanke auch ist, die Annahme eines nicht-sprachlichen Hintergrunds für Sprachspiele ändert nichts an der Unhintergebarkeit der Sprache. Auch zu einem angenommenen nicht-sprachlichen Hintergrund haben wir nur durch bestimmte Sprachspiele, z. B. durch das Sprachspiel der Reflexion über Sprache und Leben, einen „Zugang“. Alle Bereiche des menschlichen Lebens sind von bestimmten Sprachspielen geprägt: Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst. Unser ganzes Sozialleben und unser Alltag unterliegen Sprachspielen. Insofern kann sich der nicht-sprachliche Hintergrund der Lebensform nur indirekt anhand der Sprachspiele zeigen: Nur durch den Filter unserer Sprache sehen wir die Welt. Insofern sind Sprache und Lebensform miteinander verbunden – es gibt für uns Menschen keinen nichtsprachlichen Ort oder einen außerhalb der Sprache liegenden Ort, den wir einnehmen können, um die Sprache selbst oder die Welt erfassen zu können.<sup>56</sup>

Unter „Lebensform“ muß nicht zwangsläufig ein nicht-sprachlicher Hintergrund verstanden werden. „Lebensform“ ließe sich auch als grundsätzliche Fähigkeit verstehen, Sprache verwenden zu können. Das klingt zunächst nach einem biologisch-organischen Argument, um andere Lebewesen (z. B. Tiere, Außerirdische) vom Menschen abzugrenzen. Die Lebensformen anderer Lebewesen sind demnach von der Lebensform des Menschen so verschieden, daß sie entweder eine andere oder im extremen Fall gar keine Sprache sprechen. Wittgensteins Bemerkung, daß wir den Löwen auch dann nicht verstehen würden,

---

Monisten aus. Extreme Pluralisten identifizieren Sprachspiele mit Lebensformen, Monisten gehen i. d. R. von einer menschlichen Lebensform aus, die sich gegen andere Lebensformen anderer Spezies abgrenzen läßt, moderate Pluralisten sehen in der kulturellen Vielfalt verschiedene Lebensformen.

55 Vgl. Gier 1981, S. 22 und Glock in Neumer 2000, S. 69. Ich halte es für zentral, daß Wittgenstein vor allem von Lebensform spricht. Das ist ein Hinweis auf den größeren Rahmen, auf etwas Strukturelles. Schulte 1990, S. 154 ff., geht kritisch der Frage nach der Fundierung von Sprachspielen in der Lebensform nach.

56 Vgl. Hiltmann 1998, S. 23. In seiner Radikalität gedacht, läßt die Unhintergebarkeit der Sprache eigentlich die Redeweise von einem „nicht-sprachlichen“ Hintergrund der Sprachspiele nicht zu.

wenn er sprechen könnte, zielt darauf ab.<sup>57</sup> Das wird in folgendem Zitat besonders deutlich:

Man kann sich ein Tier zornig, furchtsam, traurig, freudig, erschrocken vorstellen. Aber hoffend? Und warum nicht? [...] Kann nur hoffen, wer sprechen kann? Nur der, der die Verwendung einer Sprache beherrscht. D. h., die Erscheinungen des Hoffens sind Modifikationen dieser komplizierten Lebensform.<sup>58</sup>

Insofern ist der Lebensformbegriff direkt an Sprache gekoppelt und markiert gleichzeitig etwas Konstituierendes für das Leben und etwas Verlässliches im Leben.

Ich will eigentlich sagen, daß ein Sprachspiel nur möglich ist, wenn man sich auf etwas verläßt. (Ich habe nicht gesagt ‚auf etwas verlassen kann‘.)

Ich möchte nun diese Sicherheit nicht als etwas der Vorschnellheit oder Oberflächlichkeit Verwandtes ansehen, sondern als (eine) Lebensform. (Das ist sehr schlecht ausgedrückt und wohl auch schlecht gedacht).

Das heißt doch, ich will sie als etwas auffassen, was jenseits von berechtigt und unberechtigt liegt; also gleichsam als etwas Animalisches.<sup>59</sup>

In Anknüpfung an diese gemeinsame Sprachpraxis der Lebensform lassen sich weitere Differenzierungen vornehmen: Die verschiedenen *Lebensweisen* oder Varianten der Lebensform, die sich in den verschiedenen Kulturen ausprägen. Lebensweise bedeutet die Gesamtheit der gemeinsamen Handlungs- und Verhaltensweisen einer Gruppe von Menschen.<sup>60</sup> Damit ist der Lebensformbegriff von seiner rein biologisch-organischen Konnotation befreit, da Handlungsweisen vor allem sozial oder kulturanthropologisch zu verstehen sind.<sup>61</sup>

---

57 Vgl. Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 568. Vgl. dazu auch Glock in Neumer 2000, S. 82. Um eine andere Lebensform verstehen zu können, bedarf es eines Minimums an Übereinstimmungen im Urteilen, Verhaltensweisen oder Sprachspielen.

58 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 489.

59 Wittgenstein 1984, Bd. 8, S. 191 §§358, 359, S. 221 §509. Baker/Hacker 1985, S. 238 ff., diskutieren die biologische und kulturelle Interpretation von Lebensform, um schließlich vor allem die Gebundenheit von Lebensform an Sprache festzuhalten.

60 Vgl. Wachtendorf 2008, S. 126. Ich würde allerdings nicht von Varianten der Lebensform sprechen, was vermutlich durch Wittgensteins Plural-Verwendung Lebensformen nahegelegt wird, sondern es bei der Bezeichnung Lebensweisen lassen. Wachtendorf führt die Unterscheidung Lebensform – Lebensweise eigens ein, belegt eine entsprechende Verwendung auch in wittgensteinschen Schriften und verfügt damit über eine saubere Trennung zum grundlegenden Lebensformbegriff. Vgl. Wachtendorf 2008, S. 126. Zu der Diskussion zu *allgemeinen menschlichen* Handlungsweisen vgl. auch Wachtendorf 2008, S. 113 ff. Wachtendorf macht geltend, daß mit *menschlich* bereits ein spezifisches Wesensmerkmal angegeben wird, das sich nicht begründen läßt.

61 Vgl. Glock in Neumer 2000, S. 77 und 78.

Der Bezug auf die Praxis und die gemeinsamen Handlungs- und Verhaltensweisen ist zentral: Sprachspielen ist eine Tätigkeit. Aufgrund dieser Sprachspiel-Tätigkeiten können wir Rückschlüsse auf unsere (kulturelle) Lebensweise und damit überhaupt auf unsere Lebensform ziehen. Die Tätigkeiten sind einfach da und gehören zu dem nicht weiter begründbaren Fundament des Lebens selbst. Das zeigt sich beispielsweise innerhalb des Sprachspiels des Begründens, was anhand des nicht-aufhören-wollenden Warumfragens von Kindern deutlich wird. Irgendwann kommt der Erwachsene zum Ende und muß ein „Weil es eben so ist!“ konstatieren. Das ist der „Fels, auf dem sich der Spaten zurückbiegt“, wenn wir auf ihn stoßen:

Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: ‚So handle ich eben.‘

Du mußt bedenken, daß das Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine: Es ist nicht begründet. Nicht vernünftig (oder unvernünftig). Es steht da – wie unser Leben.<sup>62</sup>

Fischer macht darauf aufmerksam, daß der Lebensformbegriff als phänomenal-faktische und transzendente Bedingung der Sprache zu verstehen sei. Als transzendente Bedingung verweist er auf die Grenzen der Sprache und als phänomenal-faktische Voraussetzung auf die historisch-kontingente Gewachsenheit der Sprache. Um aus dem Begründungsproblem herauszukommen, wirkt das Sprachspiel gleichzeitig als Methode, indem die Sprache (Sprachspiele) nur selbst beschrieben werden kann. Sprachspiele selbst sind deswegen nicht begründbar, weil das Begründen bereits wieder ein hochkomplexes Sprachspiel ist, seien dies nun Erfahrungsgründe, logisch-argumentative Gründe oder andere Rationalitätsstandards für Begründungen. Erst durch ihre je eigenen Sprachspiele eröffnen sie den internen Maßstab für das, was wir dann als akzeptable Begründungen auffassen.<sup>63</sup> Was Fischer anhand der Selbstbezüglichkeit des Sprachspiels „Begründung von Sprachspielen“ aufweist, ist nichts anderes als das Phänomen als Methode. Durch ihren phänomenalen Charakter zeigen die Sprachspiele des Begründens selbst, *wie* wir begründen.

Nachdem nun die Verwobenheit von Leben und Sprache gezeigt wurde, wird im folgenden Wittgensteins Denkstil nachgegangen. An Wittgensteins Denkstil wird deutlich, wie das Phänomen Sprachspiel zugleich die Methode ist, anhand der sich die Verwobenheit von Sprache und Leben zeigt. Dazu wird zunächst als „Grundlage“ das Aspektsehen herausgearbeitet werden.

---

62 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 350 §217; Bd. 8, S. 232 §559.

63 Vgl. Fischer 1987, S. 26 und vgl. Majetschak 2000, S. 213.

### 3.3 Wittgenstein und das Aspektsehen

Es wundert kaum, daß das Aspektsehen im Teil II der *Philosophischen Untersuchungen* genauso wie fast alles andere des wittgensteinschen Philosophierens in seinen Interpretationsmöglichkeiten vielfältig und damit auch umstritten ist. Wittgensteins Aspektsehen wird herangezogen, um erkenntnistheoretische Probleme, philosophische und psychologische Probleme der Wahrnehmungstheorie, Fragen der Ästhetik und Kunsttheorie sowie der Methodologie und Metapherntheorie zu klären.<sup>64</sup> Wittgensteins Bemerkungen im Umfeld des Aspektsehens beschäftigen sich vor allem mit Fragen zur Wahrnehmung und der Aufmerksamkeit bei Wahrnehmungen, dem Verhältnis zwischen Denken und der Wahrnehmung beim Bemerkens eines Aspektes, der Beziehung zwischen Interpretieren und Wahrnehmen und der Bedeutung von Vorstellung und Phantasie beim Aspektsehen. Diese Überlegungen sind gekoppelt mit Fragen zur Kompetenz von Aspektsehen, zum Bemerkens eines Aspektwechsels und zur Bedeutung von Aspektblindheit. Diesem ersten Abschnitt zum Aspektsehen folgt ein zweiter, der sich mit der Frage nach dem „Erleben der Bedeutung eines Wortes“ auseinandersetzt und damit von wahrnehmungstheoretischen Fragestellungen in eine sprachphilosophische Richtung übergeht.<sup>65</sup>

Im folgenden werde ich Wittgensteins Bemerkungen zum Aspektsehen, insbesondere zum Bemerkens eines Aspektes und zum kontinuierlichen Aspektsehen behandeln.

#### 3.3.1 Zum Bemerkens eines Aspektes

Anders als Heidegger, der vor allem *behauptet*, daß das Erkennen die Struktur des Vorverstehens hat und wir immer etwas als etwas sehen, versucht Wittgenstein diesem Wahrnehmungsphänomen auf den Grund zu gehen. Angesichts dessen, daß er Zeit seines Lebens an der Philosophie der Psychologie interessiert ist, verwundert es kaum, daß er sich mit dem Aspektsehen beschäftigt.<sup>66</sup>

---

64 Vgl. Hiltmann 1998, S. 9.

65 Vgl. Hiltmann 1998, S. 9.

66 Zwar betont er gleich zu Beginn seiner Untersuchungen zum Aspektsehen: „Seine Ursachen interessieren den Psychologen“ „Uns interessiert der Begriff und seine Stellung in den Erfahrungsbegriffen“, Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 518. Aber damit macht er vor allem nur kenntlich, daß er nicht mit psychologischen Methoden vorgeht, sondern mit sprachanalytischen Methoden. Schulte 1987, S. 59, macht darauf aufmerksam, daß es Wittgenstein vor allem um den Begriff des Erlebnisses geht, der Wittgensteins gesamte Philosophie der Psychologie durchzieht. Mulhall 1990, S. 6,

Anhand von drei Fällen stellt Wittgenstein vor, was er unter dem Phänomen des Aspektsehens versteht. Das ist zum einen das Bemerkten einer Ähnlichkeit, zweitens das Phänomen etwas als etwas aufzufassen und drittens die sogenannten Vexierbilder, in denen in demselben Bild verschiedene Gestalten gesehen werden können. Das Bemerkten einer Ähnlichkeit steht im Zusammenhang mit der Untersuchung der Bedeutung des Wortes „Sehen“: So diskutiert er am Fall des Etwas-als-etwas-Sehens den Zusammenhang von Sehen und Deuten und anhand der Vexierbilder die Plötzlichkeit, mit der Aspektwechsel auftreten. Diese Fälle drücken durch ihre Wahrnehmungsäußerungen das Paradoxon aus, daß sich die Wahrnehmung eines Gegenstandes ändert und sich gleichzeitig an dieser Wahrnehmung des Gegenstandes nichts geändert hat.

Im folgenden werde ich vor allem den zwei erstgenannten Punkten Aufmerksamkeit schenken, da diese Aufschluß über das Phänomen des Etwas-als-etwassehens geben. Wittgensteins eigentlichem Interesse, der Frage nach dem Wahrnehmungsparadox, welche in der Forschung durch das Vexierbild des Hase-Enten-Kopfes nachgerade berühmt geworden ist, werde ich nur am Rande streifen. Die Vexierbilder gehören zu einer ganz anders gearteten Gruppe von Wahrnehmungsphänomenen, weil in ihnen *zwei* oder *mehr* Bildgegenstände graphisch angelegt sind; im Falle des Etwas-als-etwas-sehen ist dies nicht der Fall. Bei ihnen gibt es *einen* Bildgegenstand, der sich je nach angenommenen Kontext verschiedenen sehen läßt.<sup>67</sup> Insofern zeigen zwar die Vexierbilder den paradoxen Charakter des Aspektsehens besonders deutlich, zählen aber von vornherein nicht in die Kategorie, die für die Frage nach dem Etwas-als-etwas-Sehen relevant ist.

Daß „sehen“ nicht gleich „sehen“ ist, hält Wittgenstein gleich in der ersten Bemerkung des Abschnittes xi fest. Demnach gibt es offenbar einen unterschiedlichen Gebrauch des Wortes „sehen“.<sup>68</sup> „Ich sehe einen Baum“ ist verschieden von „Ich sehe eine Ähnlichkeit zwischen diesem Baum und dem Baum dort drüben“. Im ersten Fall wird – unter normalen Umständen – jeder zugeben, daß er auch einen Baum sieht. Wir können auf den Gegenstand „Baum“ zeigen und mit einem Demonstrativpronomen sagen, daß wir *diesen* Baum sehen. Anders als in Quines' Übersetzungskontext wirft eine derartige zeigende Ge-

---

weist darauf hin, daß eine Interpretation nur des bildlichen Sehens für Wittgensteins Aspektsehen unvollständig ist.

67 Wittgenstein führt eigens den Ausdruck „Bildgegenstand“ ein, um seine Beschreibungen besser fassen zu können. Vgl. Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 520. Mulhall 1990, S. 20, weist darauf hin, daß Wittgenstein bewußt schematische Bilder gewählt hat, weil er an ihnen besonders gut den paradoxen Charakter zeigen kann.

68 Daß die Bedeutung eines Wortes von seinem Gebrauch in der Sprache abhängt, geht auf §43 der *Philosophischen Untersuchungen* zurück.

ste im Normalfall und im alltäglichen Umgang auch kein Verständnisproblem auf.<sup>69</sup> Der zweite Fall dagegen ist anders, weil in ihm auf eine Relation zwischen Gegenständen aufmerksam gemacht wird und nicht die Gegenstände selbst bezeichnet werden. Auf diese Relation können wir nicht zeigen.<sup>70</sup> Insofern ist auch nicht gewährleistet, daß jeder die Ähnlichkeit zwischen den zwei Bäumen sieht. Es könnte sein, daß ich die Blätter verglichen habe und aufgrund dessen zu meiner Ähnlichkeitsfeststellung komme. Der andere sieht vielleicht nur die unterschiedliche Baumgröße und bemerkt somit keine Ähnlichkeit zwischen den Bäumen.

Wittgenstein hält für das Sehen eines Gegenstandes und der Ähnlichkeit fest:

Die Wichtigkeit: Der kategorische Unterschied der beiden ‚Objekte‘ des Sehens.<sup>71</sup>

Was wir sehen, wenn wir einen Gegenstand sehen, ist klar. Aber was sehen wir eigentlich, wenn wir eine Ähnlichkeit bemerken? Die beiden Bäume haben sich weder in ihrer Form, weder in ihrer Farbe noch sonst in ihrem Aussehen verändert – das Sehen wird zum Rätsel.<sup>72</sup> Wittgenstein bezeichnet diese Art des Sehens als „Bemerkens eines Aspekts“ – in diesem Fall, des Aspekts der Ähnlichkeit. Wittgenstein illustriert dies allerdings anhand zweier Gesichter. Präziser ausgedrückt, geht Wittgenstein sogar von zwei *Gesichtszeichnungen* aus, bei denen aufgrund ihres Bildcharakters keinerlei Veränderung möglich ist, sofern wir nicht mit Farbe oder Schere eingreifen und sie aktiv verändern:

Ich betrachte ein Gesicht, auf einmal bemerke ich seine Ähnlichkeit mit einem andern. Ich *sehe*, daß es sich nicht geändert hat; und sehe es doch anders. Diese Erfahrung nenne ich ‚das Bemerkens eines Aspekts‘.<sup>73</sup>

Die noch sehr neutrale Formulierung des Bemerkens eines Aspekts spitzt Witt-

---

69 Vgl. Hiltmann 1998, S. 29.

70 Hiltmann 1998, S. 29, macht darauf aufmerksam, daß Wittgenstein eine ganze Familie von Begriffen verwendet, die dasjenige Sehen bezeichnen, auf dessen Seh-Objekt nicht gezeigt werden kann: „bemerken“ oder „aufleuchten eines Aspekts“, „sehen als“, „interne Relation wahrnehmen“.

71 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 518.

72 Vgl. Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 518 und Mulhall 1990, S. 6.

73 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 518 sowie auf der gleichen Seite: „Der Eine könnte die beiden Gesichter genau abzeichnen; der Andere in dieser Zeichnung die Ähnlichkeit bemerken, die der erste nicht sah“. Natürlich steckt in dem Beispiel der Zeichnung noch mehr: Da derjenige, der die beiden Porträts angefertigt hat, die Ähnlichkeit nicht bemerkt hat, könnte man dies als „neutrales“ Beobachtungsdatum auslegen – zumal der Zeichner offenbar beim Abzeichnen nicht von der Vorstellung einer Ähnlichkeit geleitet war. Damit wird außerdem deutlich, daß die Ähnlichkeit nicht im Seh-Objekt „steckt“ und damit das Sehen von Ähnlichkeit umso rätselhafter wird.

genstein zu, wenn er schließlich vom „Aufleuchten“ eines Aspektes spricht. Mit dieser metaphorisch aufgeladeneren Formulierung wird die Plötzlichkeit, die mit der Erfahrung des Aspektsehens einhergeht, viel deutlicher als mit dem Ausdruck „bemerken“.<sup>74</sup>

Der zweite Fall des Aspektsehens beschreibt die Erfahrung, daß wir ein Bild oder einen Gegenstand in bestimmter Hinsicht oder unter einem bestimmten Aspekt betrachten können. Anders als im vorangegangenen Beispiel geht es in diesem Fall um ein einziges Objekt, das verschieden gesehen werden kann. So schreibt Wittgenstein:

Man könnte sich denken, daß an mehreren Stellen eines Buches, z. B. eines Lehrbuchs, die Illustration [...] stünde. Im dazugehörigen Text ist jedesmal von etwas anderem die Rede: Einmal von einem Glaswürfel, einmal von einer umgestülpten Kiste, einmal von einem Drahtgestell, das diese Form hat, einmal von drei Brettern, die ein Raumeck bilden. Der Text deutet jedesmal die Illustration. Aber wir können auch die Illustration einmal als das eine, einmal als das andere Ding *sehen*. – Wir deuten sie also, und *sehen* sie, wie wir sie *deuten*.<sup>75</sup>

Dem Betrachter der Quaderzeichnung wird vorgegeben, *als* was er die Zeichnung sehen soll. Die Zeichnung bleibt dieselbe – genauso wie die Gesichter im ersten Beispiel sich nicht geändert haben – aber es macht einen Unterschied, ob ich mir darunter einen Glaswürfel oder ein Drahtgestell *vorstelle*.

Insofern ist das Bemerkens eines Aspektes in diesem Fall kein plötzliches Bemerkens oder Aufleuchten wie im Falle der Ähnlichkeitsfeststellung. Vielmehr wird ein bestimmter Zusammenhang oder eine bestimmte Hinsicht angenommen, unter der das Aspektsehen erfolgt. Tatsächlich leuchtet auch nicht ein bestimmter Aspekt oder eine Eigenschaft an dem Bildgegenstand auf, sondern der Bildgegenstand wird als Ganzes anders gesehen und mit entsprechenden Äußerungen beschrieben.<sup>76</sup> Die Aufmerksamkeit wird auf etwas gelenkt, was vorher nicht beachtet wurde: so zum Beispiel, daß die Quaderzeichnung als Kiste oder Drahtgestell zu sehen ist. Das bedeutet auch, daß wir eine Vorstellung von einer Kiste oder einem Drahtgestell haben müssen, weil wir andernfalls die

---

74 Mulhall 1990, S. 6 hält fest, daß das Aufleuchten des Aspektes sogar der allgemeinere Terminus sei. Dabei ist darauf aufmerksam zu machen, daß im Englischen „Aufleuchten eines Aspektes“ mit „aspect-dawning“ übersetzt wird, also „dämmern“. Zwar gibt es auch im Deutschen die Redeweise, daß mir etwas dämmert, womit gemeint ist, daß ich (langsam) etwas begreife. Damit ist das Moment des Verstehens inbegriffen, aber eine Dämmerung ist ein langsamer Prozeß, während das Aufleuchten etwas Blitzhaftes, Schnelles, ist. Deswegen halte ich die englische Übersetzung für wenig treffend.

75 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 518, 519.

76 Vgl. Mulhall 1990, S. 28.

Zeichnung nicht als solche sehen könnten. Damit impliziert das Aspektsehen ein intellektuelles Moment – so daß Wittgenstein fragt, ob es mehr ein Deuten oder mehr ein Sehen ist.<sup>77</sup>

Wittgenstein entscheidet sich explizit weder für das eine noch für das andere, was sich an seinen unsicheren Formulierungen zeigt:

Das ‚Sehen als ...‘ gehört nicht zur Wahrnehmung. Und darum ist es wie ein Sehen und wieder nicht wie ein Sehen.

Und darum erscheint das Aufleuchten des Aspekts halb Seherlebnis, halb ein Denken.

‚Das ist doch kein *Sehen!*‘ – ‚Das ist doch ein Sehen!‘ – Beide müssen sich begrifflich rechtfertigen lassen.

Das ist doch ein Sehen! *Inwiefern* ist es ein Sehen?<sup>78</sup>

Inbesondere die Bemerkung, daß sich beide Arten von Sehen begrifflich rechtfertigen lassen müssen, zeigt Wittgensteins Unzufriedenheit mit den bestehenden Begriffen.<sup>79</sup> Gerade am Aspektsehen zeigt Wittgenstein ja, daß es etwas zwischen Sehen und Denken ist, und löst damit die scharfe Trennlinie zwischen dem Gegenstand des Denkens und demjenigen der Wahrnehmung auf. Allerdings findet Wittgenstein selbst keine sprachlichen oder begrifflichen Grenzen, um das Phänomen des Aspektsehens präzise zu beschreiben.<sup>80</sup> Demnach entsteht das seltsame Changieren zwischen Sehen und Deuten dadurch, daß wir die *Äußerung* über das Wahrnehmungserlebnis als Beschreibung eines Erlebnisses auffassen, wobei sie tatsächlich nicht mehr ist als eine Äußerung, das Erlebnis zum Ausdruck zu bringen.<sup>81</sup> Es ist das Seherlebnis, das verschieden ist, und das zu dem Eindruck führt, daß zu dem reinen Sehvorgang noch etwas Psychologisches dazukommt, wie das Bewußtsein, das Bild plötzlich anders zu sehen oder

---

77 Vgl. Hiltmann 1998, S. 52.

78 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 524, 523, 535.

79 Ernst Gombrich verweist in seiner kunsttheoretischen Studie *Kunst und Illusion* darauf, daß die Frage nach dem, was wir tatsächlich sehen, und dem, was wir verstandesmäßig erschließen, so alt ist, wie die Beschäftigung mit den Problemen der Wahrnehmung überhaupt. Er nennt Plinius‘, Ptolemäus‘ (150 n. Chr.) und Alhazens‘ Beschäftigungen mit der Optik und der Urteilskraft beim Vorgang des Sehens genauso wie die englischen Empiristen Locke und Berkeley und den berühmten Wissenschaftler und Naturforscher Helmholtz. Dazu vgl. Gombrich 1978, S. 31 ff. Daher sind die Interpretationen zum Aspektsehen auch so vielfältig. Vgl. Hiltmann 1998, S. 30.

80 Vgl. Hiltmann 1998, S. 32 und Schulte 1987, S. 62.

81 Vgl. Schulte 1987, S. 61. In den *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* schwebt Wittgenstein an einer Stelle offenbar soetwas wie Projektion vor, wenn er schreibt, daß das Eigentümliche des Aspektes sei, daß man etwas in ein Bild hineinsehe, das eigentlich gar nicht da sei. Vgl. dazu Wittgenstein 1984, Bd. 7, S. 184, §1028. Die Vorstellung einer Projektion ist allerdings viel zu eng mit der Idee innerer Vorstellungsbilder verknüpft und lenkt von der begrifflich-sprachlichen Untersuchung des Wortgebrauches „sehen“ ab.

die Erinnerung an eine Ähnlichkeit. Aber diese „psychologische“ Hinzunahme hilft genausowenig, das Phänomen zu verstehen, wie die Analyse, es an mir selbst feststellen zu wollen. Ich kann das Phänomen nur verstehen, indem ich es an anderen beobachte und deren sprachlichen Äußerungen analysiere. Allein der Ausdruck des Erlebnisses als eine bestimmte Reaktion auf etwas Gesehenes und bestimmte Begriffe, die sich dabei „aufdrängen“, geben einen gewissen Aufschluß über das Phänomen des Aspektsehens.<sup>82</sup>

Die Unterscheidung zwischen „Wahrnehmungs-Sehen“ und „Deutungs-Sehen“ erhält dadurch Vorschub, daß die Veränderung nicht im Bild selbst stattfindet, sondern ein wahrnehmungsphysiologischer Vorgang oder etwas Psychologisches ist, das *im* wahrnehmenden Subjekt passiert. Allerdings würde eine solche Annahme nur Sinn machen, wenn man voraussetzt, daß es innere Entitäten gäbe.<sup>83</sup> Dagegen wendet Wittgenstein ein:

Wer diese ‚Organisation‘ des Gesichtseindrucks mit Farben und Formen zusammenstellt, geht vom Gesichtseindruck als einem inneren Gegenstand aus. Dieser Gegenstand wird dadurch freilich ein Unding; ein seltsam schwan-kendes Gebilde. Denn die Ähnlichkeit mit dem Bild ist nun gestört.<sup>84</sup>

Es ist völlig unklar, was diese Ähnlichkeit zwischen äußerem und innerem Bild eigentlich sein soll, geschweige denn, welches Kriterium wir als Vergleich annehmen sollen. Um eine Ähnlichkeit zwischen innerem und äußerem Bild feststellen zu können, müßten wir zum äußeren Bild genauso einen Zugang haben wie zum inneren Bild. Allerdings haben wir zum äußeren Bild nur Zugang vermittels des inneren Bildes. Ähnlich überlegt dies auch Wittgenstein: Die Beschreibung, die jemand von diesem inneren Bild geben würde, ließe sich als indirekte Beschreibung des Bildgegenstandes auffassen. Dieser innere Bildgegenstand ist das, als was jemand etwas gerade sieht. Wenn aber von einer *indirekten* Beschreibung gesprochen wird, dann setzt es voraus, daß auch eine *direkte* Beschreibung möglich ist. Wenn aber eine direkte Beschreibung möglich ist, dann ist die Unterscheidung zwischen indirekt und direkt, oder innen und außen, überflüssig, weil wir ja einen direkten Zugang zum Bild haben.<sup>85</sup>

---

82 Damit wird der Rätselcharakter allerdings auch nicht letztgültig geklärt. Vgl. Schulte 1987, S. 68, 69. Die Vexierbilder bilden für das Wahrnehmungsparadox, um das es Wittgenstein ja vornehmlich geht, das extremste Beispiel, weil sie durch ihre graphischen Elemente vorgeben, was gesehen werden kann. In dem Hase-Enten-Kopf kann ich keinen Hund sehen; das ist der wesentliche Unterschied zum Beispiel der Quaderzeichnung, in der sich der Quader je nach angenommenen Kontext sehen läßt. Daher läßt sich das Vexierbild-Paradox auch nicht nur durch Kontextualität lösen, wie Schulte 1987, S. 60, anmerkt.

83 Vgl. Mulhall 1990, S. 8.

84 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 523.

85 Vgl. Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 519. Ausführlich dazu vgl. Mulhall 1990, S. 8 ff.

Die Schwierigkeit besteht nach Wittgenstein darin, daß das Aspektsehen kein Problem der Physiologie ist, das sich auf kausale Weise lösen ließe, sondern es sich beim Aspektsehen um eine begriffliche, und das heißt bei Wittgenstein sprachliche, Angelegenheit handelt.<sup>86</sup> Diese begrifflich-sprachliche Angelegenheit, begreift Wittgenstein als „interne Relationen“ zwischen sprachlichen Ausdrücken.

Der Farbe des Objektes entspricht die Farbe im Gesichtseindruck (dies Fließpapier scheint mir rosa, und es ist rosa) – der Form des Objekts die Form im Gesichtseindruck (es scheint mir rechteckig, und es ist rechteckig) – aber was ich im Aufleuchten des Aspekts wahrnehme, ist nicht eine Eigenschaft des Objekts, es ist eine interne Relation zwischen ihm und anderen Objekten.<sup>87</sup>

Interne Relationen bezeichnen einen Zusammenhang, der zwischen Objekten „gesehen“ oder „wahrgenommen“ wird, wie zum Beispiel eine Ähnlichkeit sehen oder etwas einer bestimmten Form bzw. Gestalt zuordnen. Zwar spricht Wittgenstein von „sehen“ dieser internen Relationen, was den Verdacht einer Wahrnehmungspsychologie eher bestärkt als ausräumt, aber damit ist erstens das Sehen im Sinne der nicht-zeigbaren Gegenstände gemeint und zweitens ist es eine Angelegenheit der gängigen Sprachpraxis. Um in einer Quaderzeichnung einen Glaswürfel oder ein Drahtgestell sehen zu können, muß ich einen Begriff von Glaswürfeln oder Drahtgestellen haben. Das heißt, um die Gestalten eines Drahtgestells oder Glaswürfels wiedererkennen zu können, muß ich im Grunde nicht wissen, was sie sind, sondern es reicht aus, daß ich ihre Formen als gleich wiedererkenne.<sup>88</sup> Daß Wittgenstein in diesem Zusammenhang von „innehaben“ der Gestalten spricht, scheint ebenfalls den Verdacht eines inneren Vorganges beim Aspektsehen zu bestärken.<sup>89</sup> Allerdings soll mit dem „Innehaben“ nicht mehr gemeint sein, als über bestimmte Erfahrungen zu verfügen, die

---

86 Vgl. Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 535. Vgl. die begriffliche Beschreibung hinsichtlich der Bedeutung zum Aspektwechsel: „Sentences such as ‘Now it’s a duck’ or ‘Now I am seeing a duck’ are typically used in contexts where genuine perceptual changes have been observed“, Mulhall 1990, S. 7.

87 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 549. Der Ausdruck „interne Relation“ geht auf den *Tractatus logico-philosophicus* zurück. Im Zusammenhang mit den Abschnitten 4.1222 ff. wird deutlich, daß Wittgenstein mit internen Relationen etwas Formales, Strukturelles vorschwebt und daß dies sich zeigt oder darstellt, nicht aber behauptet werden kann. Seine Beispiele stammen entsprechend aus dem Bereich des Visuellen: Gesichtszüge als Vergleich zu einer internen Eigenschaft (Zug einer Tatsache) oder die Relation von heller und dunkler zweier Blautöne. Wenn Wittgenstein im Zusammenhang mit dem Aspektsehen auf diesen früheren Gedanken des *Tractatus* zurückgreift, ist dies kein Rückgang auf die frühere Ansicht einer Abbildtheorie zwischen Sätzen und Welt. Vielmehr sucht Wittgenstein nach einer Möglichkeit das Sprachspiel des „Sehens von Aspekten“ zu klären.

88 Vgl. Hiltmann 1998, S. 36.

89 Vgl. Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 542.

überhaupt erst in die Lage versetzen, Ähnlichkeiten zwischen Verschiedenem zu sehen oder in ein und demselben Objekt Verschiedenes zu sehen.<sup>90</sup>

Diese „Erfahrungen“ oder das Innehaben interner Relationen beruhen auf unserer gemeinsamen Sprachspielpraxis und unserer Lebensform. Bereits als Kind lernen wir Dinge aufgrund von Gemeinsamkeiten, also aufgrund gemeinsamer Formen, Farben oder anderer „Eigenschaften“ zuordnen zu können, um später Analogien und Vergleiche machen zu können. Daß diese Zuordnungen zum großen Teil kulturabhängig sind, zeigt Jorge Luis Borges parodistische „gewisse chinesische Enzyklopädie“, die Michel Foucault in *Die Ordnung der Dinge* zitiert. Darin werden die Tiere in solche eingeteilt, die dem Kaiser gehören, einbalsamierte Tiere, gezähmte Tiere, Fabeltiere, gezeichnete Tiere, Tiere, die den Wasserkrug zerbrochen haben und Tiere, die in diese Gruppierung gehören, usw.<sup>91</sup> An dieser Einteilung wird deutlich, daß Strukturen und Formen nichts sind, was den Dingen als Eigenschaften zukommt, sondern daß wir auf ein „Sehen“ bestimmter Strukturen und Formen trainiert werden, um Ähnlichkeiten sehen und Vergleiche ziehen zu können. Ein Mensch, der gelernt hat, Tiere danach zu unterscheiden, ob sie dem Kaiser gehören oder nicht, wird mit der Klassifizierung in Vögel und Säugetiere nichts anfangen können. Sprache und Lebensform sind dabei nichts mehr, als die Grundlage für bestimmte interne Relationen, welche sich sprachlich manifestieren und kulturgeschichtlich geprägt sind.

### 3.3.2 Kontinuierliches Aspektsehen und Aspektblindheit

Diese kulturbezogenen Überlegungen werfen die Frage auf, inwieweit das „Sehen-als“ von grundsätzlicher Art ist und jede Erfahrung und jede Wahrnehmung bestimmt. Das ähnelt Heideggers Verstehensbegriff, mit dem ausgedrückt wird, daß wir uns immer schon in einem bestimmten Vor-Verständnis befinden. Ein solches „Sehen-als“ ließe sich als kontinuierliches Aspektsehen charakterisieren, weil wir im Umgang mit jedem Gegenstand immer nur bestimmte Aspekte sehen. Allerdings ist ein solches kontinuierliches Aspektsehen nicht Wittgensteins Anliegen, wenn er das Bemerkens eines Aspektes untersucht. So hält er gerade als Kontrastfolie zum Aufleuchten oder Bemerkens eines Aspektes fest, daß die Redeweise „ich sehe es jetzt als ...“ keinen Sinn macht, wenn wir uns über Gegenstände äußern, mit deren Umgang wir vertraut sind. So spricht man beim Essen nicht davon, daß man das vor einem liegende Eßbesteck *als* Messer und Gabel sieht.

---

90 Vgl. Hiltmann 1998, S. 37.

91 Vgl. Foucault 2000, S. 17.

Zu sagen ‚Ich sehe das jetzt als ...‘, hätte für mich so wenig Sinn gehabt, als beim Anblick von Messer und Gabel zu sagen: ‚Ich sehe das jetzt als Messer und Gabel.‘ Man würde diese Äußerung nicht verstehen. – Ebenso wenig wie diese: ‚Das ist jetzt für mich eine Gabel‘, oder ‚Das kann auch eine Gabel sein‘.<sup>92</sup>

Im Falle des Eßbesteckes liegt ein eindeutiger Umgang mit dem Eßbesteck vor, weswegen die Redeweise „...als ...sehen“ unter normalen Umständen keinen Sinn macht. Es ließen sich nun Fälle konstruieren, in denen dieser eindeutige Umgang nicht vorliegt; z. B. wenn jemand, vielleicht ein Kind oder ein Mensch aus einem anderen Kulturkreis, wo es keine oder andere Eßbestecke gibt, erst den Umgang mit Messer und Gabel lernen muß; von diesem könnte man dann sagen: „Er sieht das jetzt als Gabel“, was dann nichts weiter bedeuten würde, daß dieser jemand jetzt weiß, wozu die Gabel gebraucht wird und wie er damit umgehen muß.

Wittgenstein hat zu Anfang seiner Bemerkungen des Abschnittes xi das Sprachspiel des Sehens unterschieden in ein Gegenstandsehen, oder „Dies-Sehen“, und das „Sehen-als“, um gerade den selbstverständlichen Umgang des Gegenstandsehens von dem Sehen des Aspektbemerken abzugrenzen.<sup>93</sup> Dazu Wittgenstein selbst:

Und ich muß zwischen dem ‚stetigen Sehen‘ eines Aspektes und dem ‚Aufleuchten‘ eines Aspektes unterscheiden.<sup>94</sup>

Wenn das Dies-Sehen und das kontinuierliche Aspektsehen den selbstverständlichen Umgang bezeichnen, stellt sich die Frage, ob das Dies-Sehen mit dem kontinuierlichen Aspektsehen gleichzusetzen ist. Wichtig ist, daß das stetige Sehen eines Aspektes im Zusammenhang mit dem Vexierbild des Hase-Enten-Kopfes eingeführt wird und als Abgrenzung zum Aufleuchten eines Aspektes dient. Kontinuierliches Aspektsehen ist gerade keine besondere visuelle Erfahrung, die sich anhand von besonderen Ausdrücken oder Äußerungen zeigt.<sup>95</sup> Insofern ist sie in der Tat Dies-Sehen. Wenn das Dies-Sehen als kontinuierliches Aspektsehen charakterisiert werden soll, kann das allenfalls indirekt geschehen, indem gezeigt wird, daß unser Sehen grundsätzlich aspektthaft ist. Die Aspektblindheit ist eine Möglichkeit diesen „indirekten Beweis“ zu führen.

---

92 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 521.

93 Vgl. Hiltmann 1998, S. 65.

94 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 520.

95 Vgl. Mulhall 1990, S. 20.

Wittgensteins Sprachspiel „dies sehen“ bildet die Grundlage, auf der das Sprachspiel „Aspektwechsel“ jederzeit möglich ist. Beim „Dies-Sehen“ werden nur bestimmte Aspekte gesehen und andere Aspekte, die „offen vor Augen liegen“ automatisch ausgeblendet.<sup>96</sup> Das harmlose Eßbesteck in der Hand eines Attentäters im Flugzeug nimmt unter diesen Umständen den Aspekt einer Waffe an, was wir sonst unter normalen Umständen ausblenden. So haben wir inzwischen einige neue Aspekte von ganz normalen und alltäglichen Gegenständen dazugelernt, wenn wir Flugreisen antreten – die potentielle Gefährlichkeit von Wasserflaschen und elektrischen Geräten sind nur eine von vielen.

Daß diese ausgeblendeten Aspekte „offen vor unseren Augen liegen“, läßt sich am besten am Beispiel des Doppelkreuzes demonstrieren. Das Doppelkreuz bildet mit seinen sich abwechselnden schwarzen und weißen Feldern einen Hintergrund und einen Vordergrund, wobei wir entweder nur die weißen oder nur die schwarzen Felder fixieren können. Dabei blenden wir jeweils eine Farbe automatisch aus, die zurücktritt und damit den Hintergrund für die anderen Farbfelder bildet, die fixiert werden. Unsere Aufmerksamkeit ist also beim Dies-Sehen immer auf etwas Bestimmtes gerichtet – in selbstverständlichen und vertrauten Kontexten ist diese Gerichtetheit der Aufmerksamkeit und damit indirekt auch das, was wir ausblenden, festgelegt.<sup>97</sup> Dazu Hiltmann:

Unter bestimmten Umständen ist es nicht üblich, ‚Objekte‘ anders zu sehen, d. h. ‚Aspektwechsel‘ zu vollziehen. Diese Struktur könnte als kontextuelle ‚Aspektblindheit‘ bezeichnet werden. Statt zu sagen: ‚Alles Sehen ist sehen als‘, ist es deshalb angemessener, darauf hinzuweisen, daß ‚Dies-Sehen‘ immer ein ‚Nicht-Sehen‘ von Aspekten umfaßt – ein ‚Nicht-Sehen‘, das für das ‚Dies-Sehen‘ konstitutiv ist.<sup>98</sup>

Das Sehen ist damit aber nie kontextfrei. Es hat immer einen bestimmten Hintergrund, von dem es sich abhebt und aufgrund dessen es verstanden werden muß. Ob man sich nun wie Hiltmann für eine kontextuelle Aspektblindheit ausspricht oder alles Sehen als Sehen-als charakterisiert, scheint mir nebensächlich: die Aspekthaftigkeit des Sehens ist in beiden Fällen gegeben.<sup>99</sup>

---

96 Vgl. Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 290 §89.

97 Vgl. Hiltmann 1998, S. 64.

98 Hiltmann 1998, S. 65.

99 Daß sich Hiltmann für die kontextuelle Aspektblindheit ausspricht, hängt mit ihrem methodisch orientierten Untersuchungsziel zusammen: Hiltmann hält die Aspektblindheit für konstitutiv, weil damit Wittgensteins therapeutischer Ansatz seines Philosophierens klar hervortritt: Viele sprachliche Ausdrücke kommen unter dem Mantel der gleichförmigen Verwendung daher und leiten damit den Verstand in die Irre. Daher gilt es die Anschauungsweise zu ändern, auf den verschiedenen

Wittgenstein bildet die Wortneuschöpfung „aspektblind“ in Anlehnung an farbenblind. Er nennt aber auch als Beispiel die Menschen, denen das absolute musikalische Gehör fehlt.<sup>100</sup> Für Wittgenstein sind Aspektblinde vor allem nicht in der Lage, Aspekte aufleuchten zu sehen oder Aspekte wechseln lassen zu können, wie in den Vexierbildern, wo man zwischen zwei Bildgegenständen „hin- und herspringen“ kann. Dabei kann der Aspektblinde aber durchaus der Aufforderung Folge leisten, jeweils auf die Figur oder den Grund zu zeigen. Er ist nur nicht in der Lage, zwischen Figur und Grund hin- und herzuwechseln. Auch das Vorstellen von Aspekten ist dem Aspektblinden nicht möglich, so daß er auf die Aufforderung, sich beispielsweise die Quaderzeichnung als Glaswürfel vorzustellen, verständnislos reagieren würde. Mit dem Dies-Sehen hingegen hätte er keine Probleme. Er soll auch in der Lage sein, der Aufforderung Folge zu leisten, einen Gegenstand, der einem Mustergegenstand ähnlich sieht, bringen zu können – wobei Wittgenstein diesen Punkt mit dem Aufleuchten von Ähnlichkeitsaspekten als *aktive* Feststellung offen läßt. Zumindest stellt er die Fähigkeit des aktiven Erkennens in Frage:

Soll er für die Ähnlichkeit zweier Gesichter blind sein? – Aber also auch für die Gleichheit, oder angenäherte Gleichheit? Das will ich nicht festsetzen. (Er soll Befehle von der Art ‚Bring mir etwas, was so aussieht wie *das!*‘ ausführen können.)<sup>101</sup>

Wittgensteins Aspektblindheit steht in Zusammenhang mit seinen Analysen des Sprachgebrauches. So fragt er, was demjenigen fehlt, der nicht das „Erleben einer Bedeutung eines Wortes“ erfährt. Was fehlt demjenigen, so fragt er, der nicht in der Lage ist, „sondern“ als Verb zu verstehen, oder der nicht erlebt, daß ein Wort zu einem bloßen Klang wird, wenn man es zehnmal hintereinander her-sagt.<sup>102</sup>

Das Erleben der Bedeutung eines Wortes steht in engem Zusammenhang mit Phantasie und Vorstellungsbildern, die wir offenbar haben, wenn wir einer Erzählung zuhören, uns eine Wegbeschreibung geben lassen oder auch Farben oder Eigenschaftswörter mit bestimmten Worten verknüpfen. So fragt Wittgenstein an einer Stelle, ob wir uns eher „Mittwoch“ oder „Dienstag“ mager vorstellen.<sup>103</sup> Diese „Wortbilder“ führen offenbar auch dazu, daß Wörter eine bestimmte Bedeutung haben. Dazu Wittgenstein:

---

Sprachgebrauch, Ähnlichkeiten und Unterschiede aufmerksam zu machen und anhand dessen zu bemerken, wann wir aspektblind sind. Vgl. Hiltmann 1998, S. 65.

100 Vgl. Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 551–552.

101 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 552.

102 Vgl. Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 553.

103 Vgl. Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 556.

Wenn ich beim ausdrucksvollen Lesen dies Wort ausspreche, ist es ganz mit seiner Bedeutung angefüllt. – ‚Wie kann das sein, wenn Bedeutung der Gebrauch des Wortes ist?‘ Nun, mein Ausdruck war bildlich gemeint. Aber nicht, als hätte ich das Bild gewählt, sondern es drängte sich mir auf. – Aber die bildliche Verwendung des Wortes kann ja mit der ursprünglichen nicht in Konflikt geraten.

Wenn mir aber der Satz wie ein Wortgemälde vorkommen kann, ja das einzelne Wort im Satz wie ein Bild, dann ist es nicht mehr verwunderlich, daß ein Wort, isoliert und ohne Zweck ausgesprochen, eine bestimmte Bedeutung in sich zu tragen vermag.<sup>104</sup>

Viele dieser „immanenten“ Bedeutungsvorstellungen sind dabei nicht individuell, sondern kulturell geprägt. Das meint Wittgenstein, wenn er sagt, daß sich das Bild „aufdrängte“. Im Umgang mit Gemälden oder Bildern wird dies besonders deutlich. So referiert Wittgenstein, daß ein Dreieck in einem Gemälde etwas Umgefallenes darstellt.

So zwar, daß ich, der Beschauer nicht sage ‚Das kann auch etwas Umgefallenes darstellen‘, sondern ‚das Glas ist umgefallen und liegt in Scherben‘. So reagieren wir auf das Bild.

und damit zusammenhängend:

Könnte ich sagen, wie ein Bild beschaffen sein muß, um dies zu bewirken? Nein. Es gibt Malweisen, die mir nichts in dieser unmittelbaren Weise mitteilen, aber doch andern Menschen. Ich glaube, daß Gewohnheit und Erziehung hier mitzureden haben.<sup>105</sup>

Gemälde sind ein recht gutes Beispiel, weil sie unseren Umgang und unsere kulturell geprägten oder zumindest anezogenen und angewöhnten Reaktionen zeigen. Wir sind es gewohnt, ein Holländisches Landschaftsbild des 17. Jahrhunderts in das Umfeld kultureller Artefakte dieser Zeit einzuordnen, und wie Mulhall schreibt, Möbel dieser Zeit dem Bild zuzuordnen – vorausgesetzt wir verstehen uns darauf. Das bedeutet, daß man anhand unseres Verhaltens oder wie wir mit einem Gemälde umgehen, darauf schließen kann, wie wir es sehen.

Continuous aspect perception is manifest in a certain *kind* of knowing one's way around within the world of pictures.<sup>106</sup>

Ein Restaurator wird sich mehr für die Oberfläche des Bildes und den Zustand der Farben interessieren, während ein Kunsthistoriker in erster Linie auf die

---

104 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 554.

105 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 531.

106 Mulhall 1990, S. 25.

Bildinhalte achtet – entsprechend gehen beide mit dem Werk um und sehen es auch unterschiedlich.

Wenn Ernst Gombrich sein Werk *Kunst und Illusion* mit einer Karikatur von Daniel Alain (1955) beginnt, worauf eine Schar junger, antiker Ägypter mit Zeichenbrettern auf dem Schoß ein weibliches Modell in der Art der Hieroglyphen abzeichnen, wobei das Modell die typische Haltung ägyptischer Hieroglyphen eingenommen hat, bringt er die Abhängigkeit von Sehgewohnheiten auf den Punkt.<sup>107</sup> Die Stilfrage in der Kunst ist entsprechend nicht eine Frage danach, ob eine bestimmte Kultur *bereits* die Zentralperspektive beherrscht und räumlich darstellen kann, sondern eine Frage danach, was einer Kultur wichtig ist darzustellen. Die Ägypter haben den menschlichen Körper so dargestellt, daß alle Körperteile in idealer Form erkennbar sind. Entsprechend sind Kopf, Hände und Füße von der Seite zu sehen und der Leib von vorn. Außerdem gibt es bei ihnen keine Überschneidungen oder perspektivische Verkürzungen.<sup>108</sup>

Noch deutlicher wird die Abhängigkeit von Sehgewohnheiten im Umgang mit Fotografien, worauf Wittgenstein hinweist: Wenn ein Mensch der westlichen Welt eine Fotografie betrachtet, dann betrachtet er das dargestellte Objekt in der Annahme, daß diese Fotografie dasjenige genauso darstellt, wie es in der Wirklichkeit ist. Bei Naturvölkern haben Porträtfotografien großes Erschrecken hervorgerufen, weil sie den abgebildeten Menschen auf einmal ohne Farbe und verkleinert sehen mußten und das für Hexerei oder ähnliches hielten.

Dies müßte nicht so sein. [Der objektbezogene Umgang mit Fotografien, J. R.] Wir könnten uns leicht Menschen vorstellen, die zu solchen Bildern nicht dies Verhältnis hätten. Menschen z. B., die von Photographien abgestoßen würden, weil ihnen ein Gesicht ohne Farbe, ja vielleicht ein Gesicht in verkleinertem Maßstab unmenschlich vorkäme.<sup>109</sup>

Insbesondere der Umgang mit Bildern ist nichts Selbstverständliches. Er bedarf eines „Sich-Auskennens“, das ganz wesentlich durch unsere Kultur geprägt ist und das wir deshalb erst erlernen müssen.<sup>110</sup>

Insofern zeichnet sich für das kontinuierliche Aspektsehen ab, daß es ohne die Annahme eines kulturellen Hintergrundes beziehungsweise eines Kontex-

---

107 Vgl. Gombrich 1978, S. 18.

108 Gombrich betont übrigens, daß dies keine Frage ist, wie eine Kultur Natur oder Welt darstellt, in dem Sinne, daß die Kunst Natur nachahmt, sondern nur eine Frage der Kunst ist. Vgl. Gombrich 1978, S. 40.

109 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 538.

110 Vgl. Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 534–535, 538.

tes nicht auskommt. Was Wittgenstein am Umgang mit Bildern zeigt, gilt dabei auch für unser Sprachverständnis und unsere begrifflichen Vorstellungen. Daß wir überhaupt aspekthaft sehen, wird nur auf der Kontrastfolie der Aspektblindheit und des Aspektwechsels deutlich, die beide als Extremformen unseren selbstverständlichen und vertrauten Umgang mit Gegenständen in Frage stellen.

Damit beschreibt das Aspektsehen in ausgezeichneter Weise den Charakter des Phänomens: Das Phänomen, als das, was sich zeigt, wird genau wie bei Heidegger erst im Falle einer Störung deutlich. Erst wenn das kontinuierliche Aspektsehen durchbrochen wird – weil ein neuer Aspekt aufleuchtet oder weil bei jemand anderem bemerkt wird, daß dieser einen bestimmten Aspekt nicht sieht – zeigt sich eine Sache, wie sie ist. Dieser Vorgang ist dabei allein von der Subjekt-Objekt-Einheit her zu verstehen. Wie Wittgenstein zeigt, macht es gerade für das Aspektsehen keinen Sinn, zwischen inneren oder äußeren Bildern oder wahrnehmungsphysiologischen oder -psychologischen Momenten zu unterscheiden. Der paradoxe Charakter, daß sich beim Aspektsehen das Bild ändert, obwohl es dasselbe Bild bleibt, entsteht nur, wenn man das Phänomen zertrennt und von einem Subjekt ausgeht, das ein Objekt wahrnimmt. Tatsächlich stellt sich das Phänomen immer als Einheit in seinen Bezügen oder internen Relationen dar. Das Aufleuchten eines Aspektes bedeutet dabei vor allem eine Kontextveränderung beziehungsweise eine „Neu-Organisation“ der internen Relationen, die vorher in der Selbstverständlichkeit des kontinuierlichen Aspektsehens nicht gesehen wurden. Das Aspektsehen hat nun für Wittgensteins Denkstil eine wichtige methodische Konsequenz: Es liefert ihm die Beschreibungsgrundlage, um neue Sprachspiele oder Beispiele zu erfinden, die genau diese Kontrastfunktion des Aufleuchtens von Aspekten haben. Als Kontraste zeigen sie, warum bestimmte philosophische Sprachspiele keinen Sinn machen. Damit helfen sie, zu übersichtlichen Darstellungen zu kommen. Diesen Überlegungen wird im folgenden nachgegangen.

### 3.4 Alltagssprache und Alltäglichkeit

Im folgenden Abschnitt wird ein Blick auf Wittgensteins Orientierung an der Alltagssprache geworfen. Dabei wird es zum einen um die „Grammatik“ als „übersichtliche Darstellung“ der Sprache gehen und zum anderen, um Wittgensteins Denkstil anhand von Beispielen zu philosophieren. Beide Punkte sind sowohl mit seinem Sprachspiel- und Lebensformbegriff wie auch mit den Überlegungen zum Aspektsehen eng verknüpft.

### 3.4.1 Grammatik als übersichtliche Darstellung

Mit seiner Lossagung von der exakten, phänomenologischen Beschreibungssprache, wendet sich Wittgenstein der Alltagssprache zu. Von der Alltagssprache her lassen sich philosophische Probleme identifizieren, beschreiben und lösen. Das bedeutet allerdings nicht, daß die Alltagssprache keine Schwierigkeiten birgt. Im Gegenteil führen viele alltagssprachliche Formulierungen überhaupt erst zu philosophischen Unklarheiten. Wittgensteins Anliegen ist es, diese Unklarheiten zu identifizieren, Probleme in eine übersichtliche Darstellung zu bringen und damit philosophische Probleme zum Verschwinden zu bringen.

Wittgensteins Idee zur „Grammatik“ geht mit der Vorstellung der Befreiung von Unklarheiten aus der Alltagssprache und der Suche nach übersichtlichen Darstellungsweisen einher.<sup>111</sup> Nun ist die Vorstellung einer „Grammatik“ nichts eigentlich Neues in Wittgensteins Denken, da sie bereits im *Tractatus logico-philosophicus* als „logische Grammatik“ auftaucht.<sup>112</sup> Dort geht es Wittgenstein aber noch um Sprache als System einer logischen Syntax, die darüber Auskunft gibt, ob bestimmte Regeln der Sprache richtig oder falsch angewandt werden.<sup>113</sup> Es ist Wittgensteins Unterscheidung zwischen sinnlosen und unsinnigen Sätzen, woran er das deutlich macht: Der Satz „Das runde Quadrat ist rot“ ist nicht unsinnig, weil es sich um eine richtige Anwendung der grammatischen Regeln handelt, sondern der Satz ist sinnlos, weil er nichts sagt – wir können uns runde Quadrate nicht vorstellen, und sie bezeichnen auch nichts. Von dieser Vorstellung einer rein logischen Grammatik löst sich Wittgenstein.

Nicht die Logik der Grammatik regelt, was unsinnige, sinnlose und sinnvolle Sätze sind, sondern allein der Gebrauch von Sätzen in der Alltagssprache, also die Sprachspiele, die wir spielen. Damit ändert sich auch das, was als unsinniger Satz gilt: Nicht mehr die syntax-grammatisch richtige Anwendung entscheidet darüber, sondern die „semantisch“-grammatisch richtige Anwendung. Von diesem Standpunkt aus gesehen, gibt es kein Sprachspiel, in dem wir sa-

---

111 So auch Gier 1981, S. 82; Schulte 1990, S. 11 ff., weist auf Wittgensteins Inspiration durch Goethes morphologische Methode hin, die an den Phänomenen orientiert ist und diese zu einer übersichtlichen Darstellung bringen soll. Ausführlich zum Gebrauch von „übersichtliche Darstellung“ vgl. Baker 2004, S. 22 ff; in Baker/Hacker 1985, S. 22, ist noch von einer Oberflächlichkeit („flatness“) der philosophischen Grammatik als Methode die Rede, da Wittgenstein keine theoretischen Erklärungen abgibt. Diesen Standpunkt gibt Baker später auf.

112 Vgl. Wittgenstein 1984, S. 22, 3.325.

113 Schmitz 2000, S. 116.

gen können: „Ich schneide Rot in Stücke“, weil dieser Satz unsinnig ist.<sup>114</sup> Der Sprachgebrauch und die entsprechende Grammatik ist aber anders als die Logik nicht für immer allgemeingültig, sondern hängt von der jeweiligen Sprache und ihrer historischen Gewachsenheit ab.<sup>115</sup> Eine solche Grammatik beschreibt, wie wir sprechen, und sie legt unseren Sprachgebrauch, also was sinnvolle Rede ist und was nicht, durch Regeln fest. In eine übersichtliche Darstellung gebracht, klärt sich von dieser Grammatik, was philosophische Scheinprobleme, falsche Argumente und irreführende Analogien sind. Wenn Wittgenstein von einer Grammatik spricht, ist damit nicht die „normale“ Syntax einer Sprache gemeint, wie wir sie in der Schule lernen, sondern der Gebrauch sprachlicher Ausdrücke und seiner Regeln.<sup>116</sup>

Die Grammatik mit ihrer übersichtlichen Darstellungsweise hat zum Ziel, interne Beziehungen und Grenzen von Begriffen festzustellen, was sich beispielhaft am Problem der notwendigen Wahrheit zeigt.<sup>117</sup> Wittgenstein hält sie für ein philosophisches Problem, das aufgrund einer Sprachverwirrung zustandekommt. In dem mathematischen Beispiel „Die Winkelsumme eines Dreiecks beträgt 180 Grad“ wird so eine notwendige Wahrheit postuliert, weil jedes Dreieck im euklidischen Raum eine Winkelsumme von 180 Grad haben muß, da es sonst kein Dreieck ist. Für Wittgenstein wird damit aber nichts über die Wirklichkeit ausgesagt, sondern nur über den begrifflichen Zusammenhang der Definition eines Dreiecks und darüber, daß wir etwas, das die Winkelsumme 181 Grad hat, in der Mathematik nicht als Dreieck bezeichnen würden. Ein weiteres Beispiel ist „Jeder Stab hat eine Länge.“ „Länge“ und „Stab“ sind grammatisch miteinander vernetzt, sie gehören semantisch zusammen, weil sie in unseren Sprachspielen über Stäbe und Längen zusammen gebraucht werden, und nicht, weil sie sich auf eine Wirklichkeit beziehen, in der es lange Stäbe gibt. Damit zeigen grammatische Sätze nur das auf, was zu sagen Sinn hat oder anders ausgedrückt, wie sie in einer Sprache zu verwenden sind.<sup>118</sup> Der Grammatik nach Wittgenstein

---

114 Vgl. Gier 1981, S. 100, 101.

115 Vgl. Gier 1981, S. 98 und Schmitz 2000, S. 116 ff.

116 Vgl. Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 478 §664: Um diesen Unterschied deutlich zu machen, bezeichnet Wittgenstein die Schulgrammatik als „Oberflächengrammatik“ und die philosophische Grammatik als „Tiefengrammatik“.

117 Damit hängt auch Wittgensteins Begriff „Familienähnlichkeit“ zusammen; der das philosophische Alternativmodell zu Wesensdefinitionen der Merkmalssemantik liefert. Siehe dazu Abschnitt 4.3 und Majetschak 2000, S. 275 ff., der „Familienähnlichkeit“ und „übersichtliche Darstellung“ auf ihre methodologische Tragweite hin untersucht. In diesem Zusammenhang ordnet sich auch Wittgensteins Charakterisierung seiner eigenen Schriften als Synopsis, also einer übersichtlichen Zusammenstellung von Texten, ein.

118 Vgl. Fischer 1987, S. 74, 75 und Wachtendorf 2008, S. 106. Schneider in Schneider/Kroß 1999, S. 19, 28, geht davon aus, daß für Wittgensteins tiefengrammatische Auffassung der Regelbegriff nicht allein maßgeblich sei, sondern es vielmehr darauf ankomme, sich „im Offenen“ der Gebrauchs-

kommt die wichtige methodische Aufgabe zu, genau diese Verwendungen in der Sprache aufzudecken.

Die Grammatik einer Sprache ist selbst unhintergebar, das heißt ihre Sätze sind weder wahr noch falsch, noch können sie begründet werden. Das liegt daran, daß grammatische Sätze Regeln über den Gebrauch von sprachlichen Begriffen enthalten, die selbst von der Sprache, in der sie formuliert werden, abhängig sind. Es geht insofern nicht um Wahrheitswertzuschreibungen der grammatischen Sätze, sondern lediglich um Erläuterungen und Beschreibungen über die Verwendung sprachlicher Ausdrücke, Wörter und Begriffe. Das läßt sich auch anhand der Analogie zu Spielregeln denken: Spielregeln als solche sind, unabhängig vom Spiel, das sie regeln, auch nicht wahr oder falsch.<sup>119</sup> Innerhalb des Spiels kann beurteilt werden, ob jemand die Spielregeln richtig oder falsch anwendet – damit ist aber nichts über ihren Wahrheitsgehalt gesagt. Im Endergebnis beruhen sie auf einer Übereinkunft, nach der gehandelt wird. So gibt es im Fußballspiel die Regel, daß niemand außer dem Torwart die Hände benutzen darf, obschon es uns ein Leichtes wäre, den Ball mit den Händen zu fangen, damit wegzurennen oder ihn von uns zu werfen. Machen wir das in einem Fußballspiel, werden wir unweigerlich sanktioniert.

Ähnlich unsinnig ist es, grammatischen Sätzen einen Wahrheitswert zuweisen zu wollen. Genauso wie die Regeln in einem Spiel, regeln sie die Verwendung sprachlicher Ausdrücke und das Funktionieren unserer Verständigung. Sie sind kontingent und haben sich im Lauf der Zeit so entwickelt.<sup>120</sup> Natürlich könnten wir die Regeln eines Fußballspieles in Zweifel ziehen, uns hinstellen und erklären, daß der Einsatz der Hände sehr nützlich wäre und es völlig absurd sei, diese nicht zum Einsatz zu bringen. Davon abgesehen, daß wir uns damit als übler Spielverderber outen würden, ist es schlicht und ergreifend unsinnig, die Fußballregeln in Zweifel zu ziehen. Erstens sind sie nicht begründbar, weil sie sich irgendwann irgendjemand einmal ausgedacht und festgelegt hat, zweitens, wenn ich nicht an sie glaube und sie nicht befolge, spiele ich irgendetwas anderes, nicht aber Fußball. Das ist mit den sprachlichen Regeln nichts anderes:

---

weisen sprachlicher Ausdrücke zurecht zu finden. Dabei übersieht er den methodischen Charakter von Wittgensteins Grammatikbegriff (= Grammatik als übersichtliche Darstellungsweise). Deswegen kommt er schließlich zu der Feststellung, daß Wittgenstein paradoxerweise den regelbezogenen Begriff „Grammatik“ gewählt habe, der zum Mißverständnis führt, daß es neben der Schulgrammatik eine zweite Tiefenstruktur der Sprache gibt. Baker hingegen legt vor allem auf das methodische Ziel einer übersichtlichen Darstellung Gewicht, so daß es nach ihm nicht unbedingt auf eine Darstellung unserer Grammatik oder der Regeln unserer Grammatik ankommt, sondern nur darauf, Dinge so anzuordnen, daß sie eine übersichtliche Ordnung ergeben. Vgl. Baker 2004, S. 30, 42 ff.

119 Vgl. dazu auch Weiberg in Arnswald/Weiberg 2001, S. 277.

120 Vgl. dazu ausführlich Wachtendorf 2008, S. 135 ff. und Fischer 1987, S. 72 ff.

wenn ich mich nicht an bestimmte Sprachregeln in bestimmten Kontexten halte, spiele ich eben nicht das bestimmte Sprachspiel und riskiere damit, unverstanden zu bleiben – ein Umstand, der insbesondere Philosophen, die alles in Zweifel zu ziehen bemüht sind, recht häufig begegnen dürfte. Natürlich ist ein Satz formulierbar wie „Ich zweifle, daß ich zwei Hände habe“. Erzählt man dies aber jemanden an der Bushaltestelle und hält dabei in der einen Hand einen Regenschirm und in der andern Hand die Busfahrkarte, wird man mit ziemlicher Sicherheit Unverständnis ernten. Unser Sprachgebrauch legt fest, daß Menschen zwei Hände haben, Ausnahmen kommen vor und sind deswegen Ausnahmen, weil sie von der Regel abweichen. Damit hat die Sprache einen weltbildkonstitutiven Charakter: Sie ist die Form oder der Rahmen, innerhalb dessen gehandelt wird.<sup>121</sup> Tatsächlich würden wir handlungsunfähig werden, wenn wir die Grundlagen unseres Weltbildes in Zweifel ziehen würden – das wird an dem Beispiel deutlich: Im Grunde könnte der Sprecher des Satzes weder mit der einen Hand die Busfahrkarte noch mit der anderen Hand den Schirm festhalten, wenn er nicht daran glaubt, zwei Hände zu haben. Natürlich folgt nicht daraus, daß wir alle glauben, zwei Hände zu haben, daß dem auch so ist, „[...] Wohl aber läßt sich fragen, ob man dies sinnvoll bezweifeln kann“<sup>122</sup>.

Das bedeutet auch, daß es verschiedene, alternative Grammatiken gibt und keine wahrer als die andere ist. Hinzu kommt, daß Grammatiken in bestimmter Hinsicht willkürlich sind. Das heißt nicht, daß jeder zum beliebigen Zeitpunkt grammatische Regeln ändern könnte – diese sind aufs engste mit unseren Handlungen und unserem Verhalten verknüpft und insofern nicht willkürlich abänderbar. Durch die Sprechergemeinschaft wird geregelt, was zu den Sprachspielen gehört und was nicht. Das gleiche gilt entsprechend für Weltbilder, von denen keines einen höheren Geltungsanspruch hat als andere. Daher enden Diskussionen über Weltbilder meistens darin, daß der eine den anderen zu überreden versucht, sein Weltbild anzunehmen. Unser Wirklichkeitsbegriff ist von der autonomen Grammatik unserer Sprache beeinflusst und bestimmt von daher unsere Sicht auf die Welt.<sup>123</sup> Diese Sicht auf die Welt ist mehr als nur eine Weltanschauung, sie bestimmt intersubjektiv unser Weltbild. Was damit gemeint ist, wird daran deutlich, daß zum Beispiel vor 1964 noch kein Mensch auf dem Mond war. Bis in die 1930er Jahre hinein war es physikalisch nicht ein-

---

121 Vgl. Wachtendorf 2008, S. 139. Majetschak 2000, S. 345, macht deutlich, daß Kontexte bei Wittgenstein immer auf den öffentlichen Gebrauch gemünzt sind, also auf gesellschaftlich fundierte Handlungen bezogen sind.

122 Wittgenstein 1984, Bd. 8, S. 119 §2.

123 Damit sind grammatische Sätze diejenigen Sätze, die sich auf die Grundlagen unseres Weltbildes beziehen. Ausführlich dazu vgl. Fischer 1987, S. 72, Weiberg in Arnswald/Weiberg 2001, S. 276–278 und Wachtendorf 2008, S. 134.

mal denkbar, wie es überhaupt möglich sein könnte, gegen die Schwerkraft auf den Mond zu gelangen und dort ohne unsere Atmosphäre zu überleben. Heute gehört es zu unserem Weltbild ganz selbstverständlich dazu, daß Menschen auf dem Mond waren. Daran zeigt sich, daß Weltbilder wandelbar und kein starres System sind.<sup>124</sup>

### 3.4.2 Philosophieren in Beispielen

Daß sich Wittgenstein nicht als Phänomenologe im engen Sinn verstehen läßt, habe ich weiter oben ausgeführt. Tatsächlich benutzt er um 1930 Ausdrücke wie „Phänomenologie“ und „phänomenologisch“ und hat in dieser Zeit kurzfristig die Idee einer phänomenologischen Beschreibungssprache, anhand welcher er Sprache untersucht. Diesen Ansatz aber gibt er zugunsten seiner Grammatik und einer übersichtlichen Darstellungsweise auf: Es gibt nur die eine Sprache, und das ist diejenige, die wir sprechen; nur aus dieser Sprache heraus lassen sich philosophische Probleme lösen, indem wir sie grammatisch erfassen und in eine übersichtliche Darstellung bringen. Damit gibt er aber eine genuin phänomenologische Denkhaltung nicht auf. Im folgenden werde ich die charakteristischen Merkmale dieser phänomenologischen Denkhaltung zusammentragen: Beschreibung, Alltagssprache, Aspektsehen und Lebensform.

Wittgenstein selbst betont, daß ihm nicht an theoretischen wissenschaftlichen Erklärungen gelegen ist, sondern an Beschreibung:

Richtig war, daß unsere Betrachtungen nicht wissenschaftliche Betrachtungen sein durften. [...] Und wir dürfen keinerlei Theorie aufstellen. Es darf nichts Hypothetisches in unsern Betrachtungen sein. Alle *Erklärung* muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten. Und diese Beschreibung empfängt ihr Licht, d. i. ihren Zweck, von den philosophischen Problemen. Diese sind freilich keine empirischen, sondern sie werden durch eine Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache gelöst, und zwar so, daß dieses erkannt wird: *entgegen* einem Trieb, es mißzuverstehen. Diese Probleme werden gelöst, nicht durch Beibringen neuer Erfahrung, sondern durch Zusammenstellung des längst Bekannten. Die Philosophie ist ein Mittel gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.<sup>125</sup>

Dabei hat er nur eine bestimmte Erklärungsart im Sinn und will nicht per se alle Erklärung aus der Philosophie verbannen. In der Tat geht aus der Bemerkung hervor, daß Wittgenstein sich gegen das hypothetisch-wissenschaftliche

---

124 Vgl. Majetschak 2000, S. 357.

125 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 298/299 §109.

Erklären ausspricht. Man kommt den Phänomenen nicht näher, wenn man erst eine Hypothese aufstellt und sie dann durch Experimente zu beweisen versucht. Genausowenig hält Wittgenstein etwas von der metaphysischen Einstellung, nach dem Wesen der Dinge zu fragen (Sein, Gegenstand, Ich, Satz, Name):

Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? – *Wir* führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.<sup>126</sup>

Dagegen setzt Wittgenstein seine Methode des Beschreibens, wie unsere Sprache arbeitet. Eine Klärung alltagssprachlicher Wortverwendungen dient Wittgenstein dazu, Verwirrungen aufzudecken, die oft durch den philosophischen (metaphysischen oder hypothetischen) Sprachgebrauch zustande kommen:

Denn die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache feiert.<sup>127</sup>

Daß Philosophen, deren Verstand durch die Mittel der Sprache verhext ist und die vergebens gegen die Grenzen der Sprache anrennen, nicht damit geholfen ist, den tatsächlichen Sprachgebrauch zu beschreiben und einfach nur wiederzugeben, liegt auf der Hand. Mit bloßer Reproduktion werden keine Probleme gelöst. So stellt sich die Frage, was denn die Philosophie am Arbeiten der Sprache eigentlich beschreiben soll. Der Sprachgebrauch, wenn er in philosophische Untersuchungen einbezogen wird, darf nicht verändert werden, da er nicht begründbar ist, wie Wittgenstein im §124 der *Philosophischen Untersuchungen* erklärt. Was hingegen begründbar ist, sind Verfahrensweisen, um zu veränderten, übersichtlichen Darstellungsweisen zu kommen, die ein philosophisches Problem aus einer neuen Perspektive zeigen und es damit vielleicht klären können.<sup>128</sup>

Damit ist die Hauptaufgabe der Philosophie gerade nicht den tatsächlichen Sprachgebrauch zu beschreiben, sondern nur dann eine beschreibende Haltung ihm gegenüber einzunehmen, wenn er das philosophische Interesse weckt.<sup>129</sup> Eine solche Denkhaltung ist somit am Selbstverständlichen, am Alltäglichen und Vertrauten orientiert, ohne aber das Vorgefundene bloß zu beschreiben oder

---

126 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 300 §116. Majetschak 2000, S. 261, macht mit Wittgenstein darauf aufmerksam, daß „metaphysisch“ auch für das naturwissenschaftlich orientierte Denken in der Philosophie gilt. Vgl. dazu Wittgenstein 1984, Bd. 5, S. 39.

127 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 260 §38.

128 Vgl. Schulte 1990, S. 139.

129 Vgl. Schulte 1990, S. 140. Baker/Hacker 1985, S. 52, machen darauf aufmerksam, daß der Gegenstand der Philosophie allerdings nicht darin besteht, grammatische Regeln zu beschreiben, sondern nach wie vor aus philosophischen Fragen besteht. In der Tat ist die philosophische Grammatik eine Methode, philosophische Fragen zur Klarheit zu bringen.

wiederzugeben. Das ist ein wichtiger Punkt: Das Bekannte unter neuen Blickwinkeln zu sehen und diese neuen Blickwinkel zu beschreiben, zeichnet Wittgensteins Denkstil aus. Wichtig ist, daß es dabei gerade nicht um neue Entdeckungen geht, die dann erklärungsbedürftig wären, sondern lediglich um veränderte Sichtweisen, die in eine möglichst übersichtliche Darstellung zu bringen sind. Keine vollständige oder für das Problem repräsentative Zusammenstellung steht im Fokus, sondern eine Zusammenstellung, bei der ein Muster, eine Struktur oder eine Gestalt herauskommt, also etwas, das sich zu einem sinnvollen Ganzen fügt. Dafür kann es durchaus sinnvoll sein, Übergänge zu suchen, Gegensätze zu finden oder „Zwischenglieder“ zu erfinden.<sup>130</sup>

So läßt sich Wittgensteins Beschreibungsbegriff mit drei Merkmalen charakterisieren. Erstens knüpft die philosophische Beschreibung weder an das naturwissenschaftliche Modell an, welches aus Tatsachen beschreiben, Hypothesen aufstellen und durch Experimente belegen, besteht noch an metaphysische Fragestellungen nach dem Wesen. Zweitens ist das philosophische Beschreiben an den Mitteln der Sprache orientiert, da philosophische Probleme begrifflicher Natur sind. Drittens geht es schließlich um den Philosophen selbst und seine Haltung oder Einstellung. Nicht die Philosophie soll sich ändern, sondern der Philosoph.<sup>131</sup> Dazu muß er aber die Bereitschaft mitbringen, die Fakten so zu lassen wie sie sind und sie in eine sinnvolle Ordnung zu bringen, damit das philosophische Problem aus der Welt geschaffen wird – kurzum: das Ziel ist es, die rechte Übersicht zu gewinnen.<sup>132</sup>

Mit dieser rechten Übersicht läßt sich an die Metapher der Landschaftsskizzen anknüpfen. Nimmt man ein Album mit Landschaftsskizzen, wird man daraus keine übersichtliche Landkarte erstellen können, nach der sich jemand orientieren kann. Man hat nicht mehr als eben einzelne Skizzen, von denen man nur hoffen kann, daß jemand darauf etwas wiedererkennt. Damit geht eine ausgesprochene Radikalität einher. Sie folgt aus der Konsequenz der Unhintergebarkeit der Sprache. Über die Sprache kann kein Überblick in Form einer Übersicht über das Ganze (Landkarte) gegeben werden, sondern von der Sprache können nur einzelne Momentaufnahmen gemacht werden, die ein bestimmtes Sprach-

---

130 Vgl. Schulte 1990, S. 143.

131 Vgl. Schulte 1990, S. 144.

132 Vgl. Schulte 1990, S. 144. Diese Übersicht ist von Wittgensteins Gedanken einer übersichtlichen Darstellung im *Tractatus* von derjenigen der späteren Schriften verschieden. Im Frühwerk geht es ihm noch um eine Übersicht über das Ganze von Welt, im Spätwerk um eine Übersicht verschiedener möglicher Ansichten der Welt. Insofern sollte Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* auch nicht als fragmentiertes Ganzes verstanden werden, sondern als ein Geflecht, in dem eine Bemerkung auf eine andere verweist, ohne das sich diese Puzzleteile zu einem bruchlosen Bildganzen zusammenfügen ließen. Vgl. Majetschak 2000, S. 127, 185.

spiel beleuchten (Landschaftsskizzen). Es gibt keine Bezugstotalität, wenn alles und ein jedes „nur“ ein Sprachspiel ist. Damit ist auch die beschreibende Haltung eine Folge aus der eigenen Logik der Sprachspiele, weil derartige Momentaufnahmen keinen auf Allgemeingültigkeit ausgerichteten Erklärungswert haben.<sup>133</sup>

Wirft man einen Blick auf Wittgensteins Vorgehen, fällt seine Erfindungsgabe hinsichtlich vieler Sprachspiele auf. Diese erfundenen Sprachspiele dienen dazu, den Kontrast zu gängigen Sprachspielen und zu den verwirrenden (philosophischen) Problemen zu zeigen. In diesem Zusammenhang stehen die beiden Bemerkungen 122 und 123 der *Philosophischen Untersuchungen*:

Es ist die Hauptquelle unseres Unverständnisses, daß wir den Gebrauch unserer Wörter nicht *übersehen*. – Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit. – Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die ‚Zusammenhänge sehen‘. Daher die Wichtigkeit des Findens und des Erfindens von *Zwischengliedern*. Der Begriff der Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen. (Ist dies eine ‚Weltanschauung‘?)

Ein philosophisches Problem hat die Form: ‚Ich kenne mich nicht aus‘.<sup>134</sup>

Dieses Erfinden und Finden von „Zwischengliedern“, welche für Wittgenstein meistens Sprachspielbeispiele sind, dient dazu, Unterschiede in der Verwendungsweise von Ausdrücken zu finden, die im oberflächlichen Gebrauch nicht zu Buche schlagen. Viele Schwierigkeiten und Probleme erwachsen erst daraus, daß man Wörter oder Sätze isoliert und dann nach ihrer Bedeutung fragt. Es ist wichtig zu sehen, daß Wittgensteins Sprachspiele nie nur inhaltlicher Natur sind, sondern daß sie auch gleichzeitig Methode sind. Sie bilden das Mittel, um anhand von Sprachbetrachtungen die Grenzen und Grundlagen des Sprachgebrauches auszuloten. Anders ausgedrückt: im Sprachspiel fallen Untersuchungsmethode und Untersuchungsgegenstand zusammen; sie sind Phänomen und Methode zugleich.<sup>135</sup> Wie sehr Wittgensteins Sprachspiele den Charakter des Phänomens als Methode haben, zeichnet sich dabei durch Wittgensteins Sprachgebrauch ab: So spricht er von „Darstellung“ und „wie wir Dinge sehen“.

---

133 Vgl. Kroß 1993, S. 39 ff. Daher ist Wittgensteins Verwendung von Beispielen, Metaphern, Bildern fiktiven Dialogen auch mehr als nur ein persönlicher Stil – sie sind seine destruiierende Methode gegenüber dem Problem der Allgemeinheit. Wie Kroß festhält, markieren sie damit eine skeptische Umkehr der platonischen Dialoge, welche ja gerade auf die Allgemeinheit aus sind. Über die Frage, inwieweit Beispiele nicht doch wieder z. B. als Illustration für etwas Allgemeines gelten und welche Funktionen sie noch haben, macht sich Kroß in Schneider/Kroß 1999 Gedanken.

134 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 302 §§122, 123.

135 Vgl. dazu Fischer 1987, S. 7 ff. So auch Schulte 1987, S. 21 ff.

So erfindet Wittgenstein Sprachspiele, um uns aus unseren vertrauten und selbstverständlichen Gebrauch der Sprache herauszuholen. Wir sind oft derart mit dem alltäglichen Gebrauch der Sprache vertraut, daß wir für bestimmte Aspekte einfach blind sind, aus denen aber philosophische Probleme erwachsen können.<sup>136</sup> Gerade die Vorstellungskraft ist es, der Wittgenstein die Fähigkeit Probleme zu lösen, zuspricht. Er bezeichnet dies sogar eigens als seine wichtigste Methode:

Eine meiner wichtigsten Methoden ist es, mir den historischen Gang der Entwicklung unsrer Gedanken anders vorzustellen, als er in Wirklichkeit war. Tut man das, so zeigt uns das Problem eine ganz neue Seite.

Nichts ist doch wichtiger, als die Bildung von fiktiven Begriffen, die uns die unseren erst verstehen lehren.<sup>137</sup>

Insofern sind Wittgensteins Störungen bewußt in Szene gesetzte „Störungen“, um etwas Selbstverständliches aus seiner Selbstverständlichkeit zu reißen. So formuliert Wittgenstein das Beispiel, daß folgende drei Sätze wahr sind: „Ein neugeborenes Kind hat keine Zähne“, „Eine Gans hat keine Zähne“ und „Eine Rose hat keine Zähne“. Erstaunlicherweise erscheint einem Hörer der Satz über eine zahnlose Gans bei weitem nicht so abstrus, wie der Satz über eine zahnlose Rose und beim neugeborenen Kind wundert sich niemand über diesen Satz. Wittgenstein macht deutlich, daß die Eigenschaft, Zähne zu haben, nicht mit der Eigenschaft, einen Kiefer zu haben, zusammenhängt, da sonst die Gans auch Zähne haben könnte, genauso wie das Kind später Zähne haben wird. Warum wirkt dann aber der Satz der zahnlosen Rose wie ein Witz und der Satz über die Gans nicht? Der Satz über die Rose eröffnet eine neue Betrachtungsweise des Selbstverständlichen, daß plötzlich in Frage gestellt wird und zum Nachdenken über die Bedeutung der Sätze anregt.<sup>138</sup>

Damit erhält das Aspektsehen eine wichtige Bedeutung für das Phänomen als Methode, weil es auf die Kontextabhängigkeit verweist. Die Kontextabhängigkeit oder das Kontextprinzip ist im wittgensteinschen Denken seit seinem *Tractatus* vertreten – das einzige, was sich ändert, ist sein Anwendungsbereich. Im *Tractatus* ist es darauf bezogen, daß Wörter nur im Zusammenhang

---

136 Rentsch versucht das heideggere Moment der Störung auch im wittgensteinschen Denken festzumachen. Vgl. Rentsch 1984, S. 73. Im Unterschied resultieren allerdings Heideggers Beispiele der Störung aus dem tatsächlichen Leben, während Wittgenstein sich Beispiele für mögliche Störungen ausdenkt.

137 Wittgenstein 1984, Bd. 8, S. 502, S. 555.

138 Vgl. Hiltmann 1998, S. 68. So funktionieren ja auch viele Witze, indem sie etwas scheinbar Selbstverständliches in einen unerwarteten Kontext heben.

von Sätzen Bedeutung haben.<sup>139</sup> In den *Philosophischen Untersuchungen* wird das Kontextprinzip vom logisch-kohärenten Satzzusammenhang gelöst und auf die konkrete Verwendung oder seinen Gebrauch ausgedehnt. Nur im Kontext von bestimmten Gepflogenheiten, Konventionen, Regeln oder Handlungsweisen innerhalb von Sprachspielen haben Wörter ihre Bedeutung oder, anders ausgedrückt, hat das *Phänomen* Bedeutung.<sup>140</sup> Das Grinsen der Katze in Alice im Wunderland liefert für das Kontextprinzip ein schönes Beispiel: Ein Grinsen ist nur ein Grinsen in einem Gesicht, weswegen es eigentlich unmöglich ist, es unabhängig von einem Gesicht bildlich darzustellen. So muß Wittgenstein entsprechend für den unüblichen Gebrauch von Begriffen ein Anwendungskontext erfinden, um zu verdeutlichen, was mit ihnen gemeint ist.<sup>141</sup>

Es ist gerade Wittgensteins „Methode“ des Andersdenkens, von der er selbst sagt, daß sie sein wichtigster Beitrag zur Philosophie sei. Aber auch das ist nicht eine Methode im strengen Sinn:

Es gibt nicht *eine* Methode der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien.<sup>142</sup>

Insbesondere Beispiele und Winke geben und verstehen zu können, ist für Wittgensteins Art zu denken enorm wichtig, weil sich damit das Denken neue Wege erschließt und weil es erst das „anders“ denken ermöglicht.<sup>143</sup> Damit einher geht die Fähigkeit des „Hinhorchens“ – ein Gedanke Wittgensteins, der an Heidegger erinnert. Es ist die Aufnahmebereitschaft für neue Aspekte oder neue Betrachtungsweisen des Gewohnten, um „alte“ Probleme zum Verschwinden zu bringen. Wittgenstein grenzt in seinem Paragraphen §232 eigens das Regelfolgen von der Inspiration ab, von der er betont, daß man sie nicht wie eine Technik weitergeben kann, sondern nur auf ihre bestimmte Art des Hinhorchens aufmerksam machen kann. Dabei ist nie sichergestellt, daß der andere die gleiche

---

139 Vgl. Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 20, 21; 3.3, 3.314.

140 Schulte würde dieses daher auch lieber Sprachspielprinzip als Kontextprinzip nennen und macht auf die Weite der Verwendung aufmerksam. Vgl. Schulte 1990, S. 147, 148. Die Kontextualität erläutert Fischer 1987, S. 15, anhand der Köhlerschen Gestalttheorie und der Figur-Grund-Beziehung. Bei der Wahrnehmung treten bestimmte Aspekte oder Figuren auf einem Hintergrund in den Vordergrund. Ein ähnlicher Kontextualismus gilt auch für die Sprachspiele, nur aufgrund eines bestimmten Kontextes erhalten sie ihre Bedeutung.

141 Vgl. Schulte 1990, S. 147, 148.

142 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 305 §133.

143 Insbesondere die Funktion der Beispiele ist für Wittgensteins Art zu Philosophieren von grundsätzlicher Bedeutung. Vgl. dazu den sehr aufschlußreichen Artikel von Kroß in Schneider/Kroß 1999 und Kroß 1993, S. 43 ff. sowie Kroß 1993, S. 43 ff. Das Abrichten, das Beispiel und der Wink sind drei Weisen, nach denen für Wittgenstein lernen und lehren möglich ist. Vgl. Hiltmann 1998, S. 69. Siehe dazu auch „Das Beherrschen einer Technik“, auf dessen Bedingungen und Kriterien Baker/Hacker 1985, S. 161 ausführlich eingehen.

Inspiration hat wie man selbst. Letztlich hat die Inspiration etwas mit der Erfahrung zu tun, richtige Urteile zu fällen, weil man einen „Blick“ für die Sache gewonnen hat.<sup>144</sup>

„Erfahrung“ und „Urteil“ sind die beiden Begriffe<sup>145</sup>, die entscheidend sind – weil sie sich an Beispielsituationen zeigen lassen, aber niemals typologisiert werden können. „Haltung“, „Erfahrung“ und „Urteil“ sind Begriffe, die auf eine philosophische Einstellung hinweisen. Diese kann nicht durch Regelfolgen erlernt werden, sondern erfordert ein Gespür für philosophische Zusammenhänge. Das kann man nur immer wieder aufs Neue üben. Wittgensteins Denken ist dadurch charakterisiert, daß es ihm nicht um eine einzige Anschauungsweise geht, sondern darum, eine Sache immer wieder anders zu denken. In immer wieder neu akzentuierten Kontexten führt er – ganz phänomenologisch – den Sprachgebrauch vor. Nur wer dafür ebenfalls ein Gespür entwickelt, wird Wittgensteins Philosophieren folgen können. Insofern laufen auch alle Interpretationsversuche fehl, die Wittgenstein ein bestimmtes philosophisches System oder eine Theorie anheften wollen. Auf diese Weise mißverstanden zu werden, hat ihn Zeit seines Lebens gequält. Wittgenstein ist zwar auch an ganz bestimmten philosophischen Problemen interessiert und sucht dafür Lösungen. Aber seine Lösungen für diese Probleme bestehen nicht in einer eigenen philosophischen Theorie, sondern darin, daß er Winke gibt.<sup>146</sup>

In diesem Zusammenhang ist Wittgensteins therapeutischer Ansatz zu verstehen. Nichts ist schwerer als seine eigene Verhaltensweise zu ändern; genauso ist nichts schwerer als gewohnte Dinge einfach anders zu sehen und zu überlegen, was daraus folgt.<sup>147</sup> Ziel der Therapie ist es, zur Klarheit zu kommen und philosophische Probleme zum Verschwinden zu bringen:

Denn die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine *vollkommene*. Aber das heißt nur, daß die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen. Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzubrechen, wann ich will. – Die die Philosophie zur Ruhe bringt,

---

144 Vgl. Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 353 §232 und vgl. Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 574.

145 Majetschak 2000, S. 127, spricht von einer ethisch motivierten „Haltung zur Welt“, die Wittgenstein bereits im *Tractatus* bezogen hat. Diese Haltung zeichnet aus, daß alles so gelassen wird, wie es ist, die Gegebenheiten der Welt hingenommen werden, ohne sie verändern zu wollen oder gegen ihre Tatsachen anrennen zu wollen. Vgl. dazu ebenfalls Wachtendorf 2008, S. 171 ff.

146 Kroß 1993 verfolgt Wittgensteins therapeutischen Ansatz einer Philosophie als Tätigkeit, welche gegen die (traditionelle) Philosophie als Lehre abgegrenzt wird und sich unter dem Motto „Klarheit als Selbstzweck“ vom frühen bis zum späten Werk Wittgensteins durchzieht.

147 Wittgenstein 1984, Bd. 8, S. 524: „Wenn das Leben schwer erträglich wird, denkt man an eine Veränderung der Lage. Aber die wichtigste und wirksamste Veränderung, die des eigenen Verhaltens, kommt uns kaum in den Sinn, und zu ihr können wir uns schwer entschließen.“

so daß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selbst* in Frage stellen. – Sondern es wird nun an Beispielen eine Methode gezeigt, und die Reihe dieser Beispiele kann man abbrechen. – Es werden Probleme gelöst (Schwierigkeiten beseitigt), nicht ein Problem.<sup>148</sup>

Daran knüpft eine Frage ganz eigener Art an, die in der Sekundärliteratur unter „Zerstörung der Philosophie“ kursiert. Gibt es überhaupt „richtige“ philosophische Probleme, wenn sie doch nichts weiter sind als Sprachverwirrungen? Es stellt sich die Frage, was ist ein „richtiges“ philosophisches Problem überhaupt ist? Wenn es metaphysisch ist oder logisch? Wenn man den Eindruck hat, es sei von besonderer Tiefe? Derartige Annahmen locken auf die falsche Fährte bestehender Vorannahmen. Nur weil Probleme durch Sprachverwirrung entstehen, sind sie deswegen nicht weniger problematisch für uns. Sie beunruhigen unseren Verstand genauso, wie es metaphysische, logische oder besonders tief erscheinende Probleme täten. Vielleicht sollte man weniger von einem philosophischen Problem reden als vielmehr von einer philosophischen Beunruhigung. Diese zu therapieren, ist Aufgabe der Philosophie. Wenn Wittgenstein seine Nähe zu Sigmund Freuds Psychotherapie deklariert, zielt das genau auf diesen Zusammenhang.

Wir können ja auch nur dann den Andern eines Fehlers überführen, wenn er anerkennt, daß dies wirklich der Ausdruck seines Gefühls ist. / ... wenn er diesen Ausdruck (wirklich) als den richtigen Ausdruck seines Gefühls anerkennt. /

Nämlich, nur wenn er ihn als solchen anerkennt, ist er der richtige Ausdruck. (Psychoanalyse.)<sup>149</sup>

Dazu bedarf es aber einer genauen Klärung, was die Motivation des anderen ist, was er mit den von ihm benutzten Ausdrücken sagen will und was ihn daran beunruhigt oder verwirrt.<sup>150</sup> Die Erforschung der Motive des anderen, ändert allerdings nichts an Wittgensteins Einstellung, daß bestimmte Gleichnisse und Analogien „leerlaufende Räder“ in unserer Sprache sind, die nichts sagen. Bleiben sie aber unerkannt, tragen sie zu erheblichen Verwirrungen bei. Um diese *Vorurteile* zu brechen, bedürfen wir anderer Gleichnisse, Analogien oder Bilder,

---

148 Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 305 §133. In diesem therapeutischen Kontext läßt sich auch folgende Bemerkung Wittgensteins verstehen: „Der Philosoph behandelt eine Frage; wie eine Krankheit.“ Wittgenstein 1984, Bd. 1, S. 360 §255.

149 Wittgenstein 2000, S. 410.

150 Baker 2004, S. 208. Baker zeigt dies anhand von Wittgensteins Rückgriff auf Heideggers Satz „Das Nichts nichtet“ auf. Demnach fragt Wittgenstein, was Heidegger dazu bewegen habe „to say obviously puzzling things“.

die uns zur Klarheit über unsere Auffassungen und zu übersichtlichen Beschreibungen unseres Sprachgebrauches verhelfen.<sup>151</sup>

Das Philosophieren gewinnt damit erst an Authentizität oder Wahrhaftigkeit und ist vom Leben nicht zu trennen. Philosophische Beunruhigungen sind etwas sehr Persönliches und ziehen eine bestimmte Einstellung darüber nach sich, was Philosophie ausmacht. Es ist das Streben und Suchen, das Wittgenstein Zeit seines Lebens umtrieb und das seine Denkhaltung, seinen Denkstil<sup>152</sup> charakterisiert. Dieser Denkstil ist phänomenologisch: Es ist vor allem der Blick auf das Vorhandene, das Aufgabe mehr als genug ist, eine Übersichtlichkeit zu schaffen, Dinge aus verschiedener Perspektive zu betrachten und sie unter neuen Aspekten und Betrachtungsweisen anzuschauen. Dabei geht es nicht um Erklärungen, sondern nur darum beschreiben zu können. Das bedeutet vor allem, sich nicht dogmatisch auf eine Position festzusetzen, sondern sich die Offenheit zu bewahren, die Dinge immer wieder auch anders zu sehen.<sup>153</sup> So verstandenes Philosophieren beinhaltet eine zutiefst ethische Einstellung, die nicht nur hohe Erwartungen an andere stellt, sondern vor allem die Arbeit an einem selbst bedeutet.<sup>154</sup>

Die Arbeit an der Philosophie ist – wie vielfach die Arbeit in der Architektur – eigentlich mehr die Arbeit an Einem selbst. An der eigenen Auffassung. Daran, wie man die Dinge sieht. (Und was man von ihnen verlangt.)<sup>155</sup>

---

151 Dazu Baker: „Wittgenstein engages in sympathetic, open-ended discussion which demands the interlocutor’s active participation. [...] Discussion is strictly person-relative, and there is scrupulous respect for the interlocutor’s freedom“, Baker 2004, S. 217.

152 Zum Begriff des „Denkstiles“ bei Wittgenstein vgl. Weiberg in Arnswald/Weiberg 2001, S. 283 und Majetschak 2000, S. 270, 271.

153 Vgl. Weiberg in Arnswald/Weiberg 2001, S. 290, 291.

154 Somavilla in Arnswald/Weiberg 2001, S. 231 ff., sieht in Wittgensteins Denkhaltung eine ethische mit einer ästhetischen Denkhaltung verknüpft, die ihn sein ganzes Leben auf der Suche nach Klarheit und Vollkommenheit umgetrieben hat.

155 Wittgenstein 1984, Bd. 8, S. 472.

## 4 Kontrollexperiment: Lakoff, Johnson und Metaphern

„Öffnen Sie diese Türe!“ Das ist ein klarer Satz.–  
Wenn man ihn aber auf freiem Feld an uns richtet,  
verstehen wir ihn nicht mehr. Es sei denn,  
er wäre im übertragenen Sinn gemeint, dann  
verstehen wir ihn wieder. Ein Zuhörer *denkt sich* diese  
wechselnden Bedingungen *hinzu oder*  
*auch nicht*, ist *fähig oder auch nicht*, *sie beizusteuern*.  
PAUL VALÉRY, Dichter

Nachdem nun Heideggers und Wittgensteins Überlegungen zum Phänomen als Methode dargestellt worden sind, sei an dieser Stelle ein „Kontrollexperiment“ eingeschoben, anhand dessen die Frage geprüft werden soll, ob das Phänomen als Methode auch in anderen Theorien vorliegt. Dazu werde ich einen Blick in die kognitive Linguistik werfen und die Metaphertheorie von George Lakoff und Mark Johnson auf ihren Gehalt des Phänomens als Methode prüfen. Das Experiment wird deswegen anhand der Metaphertheorie Lakoffs und Johnsons „durchgeführt“, weil Lakoff und Johnson sich sowohl auf die phänomenologische Tradition als auch auf den späten Wittgenstein berufen. Damit greifen sie genau auf die Denkrichtungen zurück, die für das Phänomen als Methode stehen. Und in der Tat gibt es durchaus Punkte bei Lakoff und Johnson, die *für* die Struktur des Phänomens als Methode sprechen. So beschreiben Lakoff und Johnson die Verwobenheit von Sprache und Leben und gehen von der Annahme aus, daß wir *in* Metaphern leben. Sie sehen im Objektivismus und Subjektivismus zwei in ihren Extrempositionen unhaltbare „Mythen“ und schlagen ihre Metaphertheorie als Mittelweg vor. Allerdings bleiben sie meiner Ansicht nach auf halben Wege stecken: Während Heidegger und Wittgenstein einfach die Unhintergebarkeit von Sprache akzeptieren, baut vor allem Lakoff in seinen späteren Forschungen die Metaphertheorie zu einer „Neural Theory of Metapher“ aus, in der die sprachlichen Konzepte auf neuronale Prozesse zurückgeführt werden.

Mit diesem naturwissenschaftlichen Erklärungsversuch macht sich Lakoff nicht nur verdächtig, in einen starken Objektivismus zu verfallen, welchen er ur-

sprünglich als Extremposition kritisiert hat, er verstrickt sich damit auch in das Problem der Subjekt-Objekt-Spaltung. Letzteres ist umso erstaunlicher, weil er diese mit seinem ursprünglichen Ansatz der Metapherntheorie eigentlich schon hinter sich gelassen hatte.

Lakoff und Johnson haben Anfang der 1980er Jahre eine Theorie zur Metapher vorgelegt, in der sie davon ausgehen, daß unser gesamtes Alltagsleben, unsere gesamte Kultur und unsere Weltbilder durch metaphorische Konzepte bestimmt werden. *Metaphors we live by*<sup>1</sup> ist der programmatische Titel, unter dem sie, unter Anleihen in der kontinental-phänomenologischen und angelsächsischen, sprachphilosophischen Traditionen Wittgensteins, zu zeigen versuchen, daß die Sicht auf die Welt metaphorisch konzipiert ist.<sup>2</sup> In der Tat zeigen sie nicht nur Heideggers und Wittgensteins Struktur des Etwas-als-etwas-Sehens bzw. des Aspektsehens mit seinem Beleuchten- und Verbergen-Charakter anhand von einer Fülle von Beispielen auf, sie zeigen auch, wie konsistent oder kohärent ganze Netzwerke mit Ableitungen gebildet werden, wenn wir eine bestimmte Sache unter den Gesichtspunkten einer anderen Sache verstehen. Anders als Heidegger und Wittgenstein sehen sie darin aber etwas spezifisch Metaphorisches: Daß nämlich ein abstraktes Konzept durch ein konkretes Konzept veranschaulicht wird.

Die wichtigste Übereinstimmung der kognitiven Linguistik mit Wittgensteins und Heideggers Philosophie besteht in der Annahme, daß Sprache kein für sich bestehendes abstraktes System ist, deren Strukturen und Zeichen sich unabhängig von der menschlichen Erfahrung und Kultur untersuchen ließe.<sup>3</sup> Im Gegenteil, gerade unsere Erfahrungen und die Kultur sind maßgeblich mit Sprache verbunden. Daß sie die Sprache als Zeichen- oder Symbolsystem verstehen, ist allerdings eine Sicht, die Heidegger und Wittgenstein nicht vertreten. Aufgrund der Verknüpfung von Sprache und Kultur ist die Forschungsmethode wie

---

1 Im folgenden wird weitgehend auf die deutsche Übersetzung von Astrid Hildenbrand zurückgegriffen und nur in Fällen, wo sie meines Erachtens unzureichend übersetzt hat, wird das amerikanische Original herangezogen. Um Konzepte kenntlich zu machen, werden diese in Kapitälchen gesetzt.

2 „[...] daß unsere Explikation von Wahrheit nichts grundlegend Neues verkündet. Sie enthält einige zentrale Erkenntnisse der phänomenologischen Denktradition [...] Unsere Sichtweise steht auch im Einklang mit Schlüsselementen aus Wittgensteins Spätphilosophie [...]“, Lakoff/Johnson 2007, S. 208. Vgl. Jäkel in Gibbs/Steen 1999 zur Frage nach historischen Vorläufern der Metapherntheorie. In Zimmermann 2000, S. 11 ff., würdigt Gadamer in einem Geleitwort das Unterfangen einer kognitivistischen Metaphorologie, wenn er die Bedeutung der Bildlichkeit hervorhebt. Gleichzeitig merkt man sein Unbehagen gegenüber einer Sprachauffassung als Zeichensystem, wenn er dagegen das Sprechen und den Dialog mit anderen hervorhebt.

3 Vgl. Gibbs/Steen 1999, S. 2. Die folgenden Annahmen der kognitiven Linguistik sind der Website der *Deutschen Gesellschaft für kognitive Linguistik* entnommen: <http://webapp.rz.uni-hamburg.de/DGKL/> Zugriff: 06.01.2009, 10:00 Uhr.

bei Heidegger und Wittgenstein am tatsächlichen Sprachgebrauch orientiert. Aber der tatsächliche Sprachgebrauch bildet vor allem das Untersuchungsmaterial und hat damit einen originär wissenschaftlichen Objekt-Charakter. Diese Auffassung teilen Heidegger und Wittgenstein auf gar keinen Fall. Für Heidegger und Wittgenstein sind Sprache und Leben so miteinander verwoben, daß es unmöglich ist, die Sprache zu einem Untersuchungsgegenstand zu machen.

Dieser wissenschaftliche Objektcharakter der Sprache wird anhand des Programms der Sprachwissenschaft der kognitiven Linguistik deutlich. Die Sprachwissenschaft, welche die mentalen Repräsentationen unseres sprachlichen Wissens untersucht, nimmt an, daß sprachlichen Bedeutungen konzeptuelle Strukturen entsprechen. Mit diesen konzeptuellen Strukturen sind Bildschemata, konzeptuelle Metaphern und Metonymien gemeint. Dabei spielen die Prototypentheorie und Wittgensteins Konzept der Familienähnlichkeit, also eines Netzwerkes von Ähnlichkeiten, eine Rolle. Der am Visuellen orientierten Bildhaftigkeit wird aufgrund der jüngeren psychologischen und neurokognitiven Forschung eine entsprechende Grundlage gegeben. Anders als Heidegger und Wittgenstein bezieht die kognitive Linguistik ihr empirisches Forschungsmaterial nicht nur aus dem täglichen Sprachgebrauch oder der Literatur, sondern verwendet auch Material aus der Psychologie und Neuropsychologie.

Zwei der wichtigsten „Bekanntnisse“ oder Verpflichtungen der kognitiven Linguistik, an denen sich ihr Wissenschaftscharakter besonders gut zeigt, geben Gibbs und Steen an: Die erste Verpflichtung ist, daß nach allgemeinen Prinzipien gesucht wird, die alle Aspekte der menschlichen Sprache bestimmen, und die zweite Verpflichtung ist, daß sich die Annahmen der kognitiven Linguistik über die Sprache mit denen der allgemein bekannten Annahmen über die menschliche Kognition decken.<sup>4</sup> Diese Annahmen sind insbesondere deswegen bemerkenswert, weil Lakoff und Johnson ihr Werk *Leben in Metaphern* gerade nicht diesen wissenschaftlichen Idealen unterstellen wollen, sondern sich selbst in der wissenschaftskritischen Tradition phänomenologischen und wittgensteinschen Denkens verorten.<sup>5</sup>

Durch ihre Annahme von metaphorischen, mentalen Konzepten bleibt die Metapherntheorie von Lakoff und Johnson der Subjekt-Objekt-Spaltung verhaftet

---

4 Vgl. Gibbs/Steen 1999, S. 2. Vgl. dazu auch Schwarz 1996, S. 16, 41. Eine weitere Verpflichtung kognitiver Linguisten ließe sich an dieser Stelle anfügen: Die Ablehnung von Chomskys „Generativer Grammatik“. Kognitive Linguisten gehen davon aus, daß der Spracherwerb allein durch perzeptive und kognitive Fähigkeiten des Menschen erfolgt und es keine angeborene Grammatik gibt.

5 Vgl. Lakoff/Johnson 2007, S. 208.

und kann den Bruch zwischen Subjekt und Objekt-Welt nicht überwinden. Insbesondere Lakoff geht in seinen weiteren Forschungen der Frage nach, inwieweit metaphorische Konzepte neuronal repräsentiert sind und verläßt damit die „reine“ Beschreibungsebene mentaler Phänomene zugunsten einer biologisch-physikalischen Erklärungsebene.<sup>6</sup> Damit handelt er sich das klassische Geist-Körper-Problem ein. Das Geist-Körper-Problem fußt ganz wesentlich auf Annahmen der Subjekt-Objekt-Spaltung: erstens wird zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt in einer Außenwelt unterschieden, und zweitens wird gefragt, wie die erkannten Objekte *innerhalb* des Subjektes vorliegen, wie diese also im Gehirn repräsentiert sind. Damit wird aber eine zweite Kluft zwischen mentalen Phänomenen und biologisch-physikalischen Vorgängen aufgemacht, da chemisch-elektrische Impulse der Neuronen selbst nicht wahrgenommen werden und mit mentalen Phänomenen wie Gedanken, Gefühlen oder dem Bewußtsein nichts zu tun zu haben scheinen.<sup>7</sup> Auch liefern die komplexen Vorgänge im Gehirn nur grobe Annäherungen über Bereiche im Gehirn, wo beispielsweise „Sprache passiert“. Desto detaillierter einzelne Sprachleistungen und -fähigkeiten im Gehirn nachgewiesen werden sollen, umso schwieriger erweist es sich diese Vorgänge nachzuvollziehen. Auch wenn bestimmte Hirnschädigungen bei Patienten zu eindeutigen Sprachproblemen führen, läßt sich eine eindeutige Zuordnung zu den *tatsächlichen* Vorgängen im Gehirn nicht nachweisen, weil es individuell und nach Schweregrad zu ganz verschiedenen Kompensationsleistungen im Gehirn der Patienten kommen kann, die nur schwer zu verallgemeinern sind.<sup>8</sup>

Die Wichtigkeit der neurokognitiven Forschung gerade im Bereich von Hirnschädigungen und eventuellen Therapien soll nicht in Abrede gestellt werden. Nur sollte mit allzu vorschnellen Rückschlüssen – wie sie Lakoff hinsichtlich metaphorischer Konzepte vornimmt – vorsichtig umgegangen werden. In philosophischer Hinsicht wirft sich außerdem die Frage auf, ob eine Erklärung der metaphorischen Konzepte auf neuronaler Ebene für das Verstehen von Welt – und darum ging es Lakoff und Johnson in ihrer ursprünglichen Metapherntheorie ja – tatsächlich hilfreich ist. Oder ob man sich mit dem Geist-Körper-Problem nicht ein viel größeres philosophisches Problem einhandelt, weil zu mindest unklar bleibt, wie die verschiedenen Ebenen miteinander korrelieren.

---

6 Vgl. Lakoff in Gibbs 2008, S. 17 ff.

7 Vgl. Schwarz 1996, S. 58, 61. Schwarz spricht sich für einen „Token-Physikalismus“ aus, demzufolge es zwar ein Korrespondenzverhältnis, aber keine vollständige Isomorphie zwischen mentalen Phänomenen und neuronaler Ebene gibt. Damit bleibt das Grundmodell der Subjekt-Objekt-Spaltung mit seinem Problem der Vermittlung allerdings weiterhin ungeklärt und geht über die Feststellung, daß neuronale und mentale Ebene miteinander zusammenhängen, nicht hinaus. Vgl. außerdem zur Philosophie des Geistes, Beckermann 1999, S. 9 ff.

8 Vgl. Schwarz 1996, S. 71 ff. und Linke u. a. 2001, S. 337 ff.

Die Frage, wie konzeptuelle Metaphern mental repräsentiert sind und wie sich dies feststellen läßt, wird keineswegs einheitlich unter kognitiven Linguisten diskutiert. Zwar teilen alle kognitiven Linguisten die Annahme, daß die Strukturen des Gehirns die Grundlage für mentale Fähigkeiten sind, aber welche Methoden, Erklärungs- und Beschreibungsebenen angenommen werden, variieren unter den einzelnen Forschern stark. So grenzt sich Steen eigens von psycholinguistischen, das heißt am Verhalten orientierten, Fragen ab und vertritt für seine Untersuchungen eine rein analytisch-logische Vorgehensweise, weil der Aussagegehalt psycholinguistischer Versuche seiner Ansicht nach nur schwer verallgemeinerbar ist.<sup>9</sup> Neben dieser „rein“ linguistischen Variante, die sich auf logisch-analytische Zusammenhänge konzentriert, greift eine Reihe von Forschern hingegen auf die Psycholinguistik zurück und beschreibt mit ihrer Hilfe mentale Phänomene.<sup>10</sup> Während diese Forscher von „Symbol“, „Wissensstruktur“, „Bedeutung“ sprechen, um die mentalen Phänomene zu beschreiben, gibt es auch noch diejenigen, die eine neurophysiologische Erklärungs- und Beschreibungsebene annehmen und von „Neuron“, „Synapse“ und „Transmitter“ sprechen. Der Funktionalismus, sowohl hinsichtlich einer sprachlogischen wie auch mentalen Phänomen-Beschreibungs-Ebene, geht davon aus, daß mentale Phänomene unabhängig von ihrer physiologischen Grundlage untersucht werden können. Der Physikalismus hingegen versucht, mentale Phänomene auf ihre physiologische Basis zurückzuführen und kann in einen starken und schwachen Physikalismus unterschieden werden.<sup>11</sup> Lakoff vertritt für seine Metaphertheorie einen starken Physikalismus, in dem er versucht, bestimmte neuronale Strukturen mit bestimmten metaphorischen Netzwerken zu identifizieren. Er geht dabei von neuronalen „Schaltkreisen“ aus („neural mapping circuits“), die nach dem Prinzip funktionieren, daß Neuronen, die gleichzeitig „feuern“, auch miteinander zusammenhängen. Wenn nun gleichzeitig metaphorische Ausgangs- und Zielbereiche im Gehirn aktiv sind, ist das für ihn ein Zeichen, daß es neuronale Netzwerke für metaphorische Konzepte im Gehirn geben muß:

[...] yields the following hypothesis: in situations where the source and target domains are both active simultaneously, the two areas of the brain for the source and the target domains will both be active. Via the Hebbian principle that *Neurons that fire together wire together*, neural mapping circuits linking the two domains will be learned. Those circuits constitute the metaphor.<sup>12</sup>

9 Vgl. Steen in Gibbs/Steen 1999, S. 59.

10 So zum Beispiel Kövecses 2007, Gibbs 2008.

11 Vgl. Schwarz 1996, S. 59. Schwarz spricht von einem „Type“ bzw. „Token“-Physikalismus, ersterer geht von einer vollständigen Isomorphie aus, letzterer von einem Korrespondenzverhältnis zwischen mentalem Phänomen und neuronaler Ebene.

12 Vgl. Lakoff in Gibbs 2008, S. 26.

Während Lakoff in seinen neueren Forschungen zu einer „Neural Theory of Metaphor“ also davon überzeugt ist, daß neuronale Netzwerke Metaphern konstituieren und dies zu zeigen versucht, ist die Frage, wie konzeptuelle Metaphern und kulturelle Vorstellungen zusammenhängen, deutlich schwieriger zu beantworten. So steht nach wie vor in Frage, ob und wenn ja, wie genau, sprachliche Metaphern zu konzeptuellen Metaphern werden, oder, ob konzeptuelle Metaphern sprachliche Metaphern hervorbringen. Gibbs und Steen sprechen in diesem Zusammenhang von einer „two-way affair“ metaphorischer Konzepte, also der Möglichkeit, daß beide Richtungen wirksam sind.<sup>13</sup>

Wenn man konkrete Metaphern analysiert und nicht nur bestimmte Grundmodalitäten neuronaler Strukturen zu ergründen versucht, kommt man schnell zu der Frage, ob es universale, also kulturübergreifende, Metaphern gibt. Lakoff nimmt an, daß es aufgrund unserer „Verkörperung von Erfahrung“ („embodiment experience“) „primäre Metaphernkonzepte“ gibt, wie beispielsweise das Konzept „Mehr ist oben“. Dieses Konzept ergibt sich aus der Erfahrung, daß der Pegel einer Substanz, die in einen Behälter gefüllt wird, steigt. Diese primären Metaphern liegen vielfältigen, weiteren Welterfahrungen zugrunde: So steigt beispielsweise gemäß dem Konzept MEHR IST OBEN die Temperatur in einem Thermometer nach oben hin an: je höher der Strich auf der Skala steigt, desto „mehr“ Fieber habe ich, obgleich die Ausdehnung der Meßflüssigkeit als solche ungerichtet ist.<sup>14</sup> Wie schwierig es ist, *tatsächlich* von kulturübergreifenden primären metaphorischen Konzepten auszugehen, zeigt sich im Sprachenvergleich: Während in europäischen Sprachen das Konzept LEIDENSCHAFT IST HITZE greift, trifft dies in einer afrikanischen Sprache nicht zu. Dort ist Leidenschaft auf bestimmte Vorzüge des weiblichen Geschlechtspartners bezogen.<sup>15</sup>

Nun wäre es ja nicht weiter dramatisch zu sagen, daß neuronale Netzwerke Metaphern konstituieren, wobei es hingegen kulturell abhängig ist, welche sich genau bilden. Allerdings basiert die Annahme primärer, neuronal gebildeter Metaphern auf bestimmten psycholinguistischen Versuchen und neurokognitiven Untersuchungen zu bestimmten Metaphern und ist damit eine Hypothese, die aus Schlüssen von diesen Versuchen und Untersuchungen gebildet worden ist. Damit stammen metaphorische Konzepte aus Versuchen, die zeigen sollten, wie

---

13 Wobei sie festhalten, daß es erst die tatsächlich im Sprachgebrauch vorliegenden „sprachlichen“ Metaphern gewesen sind, die Lakoff und Johnson zu der Annahme geführt haben, daß es so etwas wie konzeptuelle Metaphern geben müßte, und sie damit der Sprache einen deutlichen Vorzug einräumen. Vgl. Gibbs/Steen 1999, S. 1.

14 Vgl. Lakoff in Gibbs 2008, S. 26, 31.

15 Vgl. Emanation in Gibbs/Steen 1999, S.206 ff., sowie Kövecses 2007, S. 12.

und wann Kinder anfangen, metaphorisch zu denken und zu sprechen.<sup>16</sup> Damit erfolgt die Folgerung allein auf der Basis einer bestimmten Metapher, die kaum dazu angetan ist, diese zu verallgemeinern. Wenn daraus folgt, daß es keine universalen, primären Metaphern gibt, weil sich diese kulturell übergreifend nicht nachweisen lassen, dann ist es auch fraglich, ob neuronale Netzwerke Metaphern so konstituieren, wie das Lakoff anhand bestimmter metaphorischer Konzepte nachweisen will.<sup>17</sup> So bleibt das weitere Forschungsprogramm einer „Neuronal Theory of Metaphor“, das Lakoff in Anschluß an seine 1980 mit Johnson zusammen vorgelegte Metapherntheorie forciert hat, fraglich. Dabei birgt die Metapher als metaphorisches Konzept durchaus das philosophische Potential für das Phänomen als Methode, in der die Subjekt-Objekt-Spaltung zugunsten einer Einheit des menschlichen Subjektes mit seiner kulturellen Welt aufgegeben wird.

## 4.1 Metapher, Sprache und Alltagsleben

Lakoff und Johnson gehen von der Annahme aus, daß es sich bei der Funktion der Metapher um eine neurokognitive Fähigkeit handelt und die Metapher damit keine Ausnahmerecheinung nur des poetischen Sprachgebrauches ist:

Wir haben [...] festgestellt, daß die Metapher unser Alltagsleben durchdringt, und zwar nicht nur unsere Sprache, sondern auch unser Denken und Handeln. Unser alltägliches Konzeptsystem, nach dem wir sowohl denken als auch handeln, ist im Kern und grundsätzlich metaphorisch.<sup>18</sup>

Sie gehen davon aus, daß Konzepte die Wahrnehmung, das Denken und die Bezugnahme des Menschen auf seine Umwelt sowie auf seine Mitmenschen durchstrukturieren. Kurzum, Konzeptsysteme spielen für die Auffassung der Alltagsrealitäten eine zentrale Rolle:

Wenn, wie wir annehmen, unser Konzeptsystem zum größten Teil metaphorisch angelegt ist, dann ist unsere Art zu denken, unser Erleben und unser Alltagshandeln weitgehend eine Sache der Metapher.<sup>19</sup>

---

16 Vgl. Lakoff in Gibbs 2008, S. 26.

17 Daher nimmt Kövecses an, daß primäre Metaphern nicht notwendig universal sind, und daß Metaphern nicht notwendig auf „körperlicher Erfahrung“ basieren, sondern auch kulturell geprägt werden können. Was dagegen durchaus in Teilen universal sein kann, sind komplexe Metaphern. Vgl. Kövecses 2007, S. 4.

18 Lakoff/Johnson 2007, S. 11.

19 Lakoff/Johnson 2007, S. 11.

Sie betonen, daß die Konzeptsysteme nichts sind, worüber sich die Menschen für gewöhnlich bewußt sind – das Verhalten geschieht weitgehend unbewußt und folgt automatisch diesen Konzeptsystemen. Als Linguisten ist es für Lakoff und Johnson naheliegend, die Sprache auf diese Konzeptsysteme hin zu untersuchen:

Da Kommunikation auf dem gleichen Konzeptsystem beruht, nach dem wir denken und handeln, ist die Sprache eine wichtige Erkenntnisquelle dafür, wie dieses System beschaffen ist.<sup>20</sup>

Die Sprache liefert dabei vor allem das Untersuchungsmaterial, anhand dessen sich Lakoff und Johnson anschauen, *wie* über bestimmte Dinge gesprochen wird. Sie ziehen daraus Rückschlüsse auf die Konzepte und Kategorisierungen, die zu dieser Redeweise führen.<sup>21</sup> So betonen sie, daß Metaphern keine Frage allein der Sprache (von Worten) ist, sondern sie wollen beweisen, daß die „menschlichen Denkprozesse“ zum größten Teil metaphorisch ablaufen. Demnach sind Konzepte also etwas Mentales und insofern sind metaphorische Konzepte von Metaphern als sprachliche Ausdrücke zu unterscheiden. Dabei macht sich der Verdacht des Zirkels geltend: Sprachliche Metaphern sind ein Hinweis darauf, daß Metaphern etwas sehr Grundlegendes sind. Sprachliche Metaphern selbst aber sind nicht die Grundlage, sondern mentale metaphorische Konzepte. Diese lassen sich aber nur durch sprachliche Metaphern herausfinden. Das ist das Problem der Unhintergebarkeit der Sprache, das ich im Zusammenhang mit Heidegger und Wittgenstein diskutiert habe – und was im Grunde genommen die „Basis“ für das Phänomen als Methode liefert. Lakoff und Johnson kommen aus diesem Zirkel nicht heraus, solange sie metaphorische Konzepte nicht von der Sprache lösen. Lakoffs Vorschlag wird schließlich darin bestehen, daß er die Basis metaphorischer Konzepte auf neuronaler Ebene annimmt. Beides hängt aber miteinander zusammen, wie Lakoff und Johnson erklären:

Die Metapher als sprachlicher Ausdruck ist gerade deshalb möglich, weil das menschliche Konzeptsystem Metaphern enthält.<sup>22</sup>

Metaphorische Konzepte folgen bestimmten Mustern, die durch und durch systematisch und kohärent sind. Um zu illustrieren, was Lakoff und Johnson meinen, wenn sie behaupten, daß metaphorische Konzepte unser Denken und Han-

---

20 Lakoff/Johnson 2007, S. 12.

21 In *Metaphors we live by* bleiben Lakoff und Johnson noch ganz auf der Ebene mentaler Phänomenbeschreibung, ohne nennenswert auf die neuronale Ebene einzugehen.

22 Lakoff/Johnson 2007, S. 14. Die deutsche Übersetzung, daß das menschliche Konzeptsystem Metaphern enthält, ist etwas irreführend. Im englischen Original heißt es: „[...] because there are metaphors in a person's conceptual system“. Lakoff/Johnson 2003, S. 6.

deln strukturieren, ziehen sie das Beispielkonzept ARGUMENTIEREN IST KRIEG heran. Die kriegerische Metaphorik in der Redeweise über das Argumentieren wird an folgenden Sätzen deutlich:

Ihre Behauptungen sind *unhaltbar*.

Er *griff jeden Schwachpunkt* in meiner Argumentation an.

Seine Kritik *traf genau ins Schwarze*.

Ich habe noch nie eine Auseinandersetzung mit ihm *gewonnen*.

Dann *schießen Sie los!*

Er *machte* alle meine Argumente *nieder*.

Dabei halten sie fest, daß wir nicht nur kriegerisch über das Argumentieren sprechen, sondern daß wir uns in einer Argumentationssituation auch kriegerisch verhalten. Dabei gehen wir zwar nicht mit Waffengewalt gegen die Personen vor, mit denen wir argumentieren. Aber wir nehmen die andere Position als gegnerisch wahr und sind uns darüber bewußt, daß wir die Argumentation verlieren oder gewinnen können. Das umfangreiche Kampf- und Kriegskonzept bestimmt das Konzept von Argumentation, und die Sprache bringt dies zum Ausdruck.<sup>23</sup> Das Konzept ARGUMENTIEREN IST KRIEG ist derart in unserer Kultur verwurzelt, daß wir gar nicht anders können als uns in einer Argumentation kämpferisch zu verhalten. Lakoff und Johnson demonstrieren das anhand eines fiktiven Gegenbeispiels:

Wir könnten uns, so Lakoff und Johnson, eine Gesellschaft vorstellen, in der Argumentieren nicht als Krieg sondern als Tanz aufgefaßt würde. In einer Diskussion ginge es dann nicht darum, Argumente zu *verteidigen*, den Gesprächspartner *anzugreifen*, *Argumentations-Strategien* zu entwickeln und zu *gewinnen*. In einer Diskussion, die als Tanz verstanden würde, ginge es vielleicht um die besonders schöne Darstellung der Argumente, um ein tänzerisches Miteinander der Sprecher usw. Wenn wir eine solche Diskussion als Angehörige einer Zivilisation beobachten würden, in der ARGUMENTIEREN IST KRIEG als Konzept vorherrscht, dann würden wir sie, so Lakoff und Johnson, nicht als solche erkennen, sondern als etwas anderes, weil das kriegerische Verhalten für unsere Auffassung von Diskussion derart leitend ist.<sup>24</sup> Lakoff und Johnson betonen, daß es ihnen nicht darum geht, daß wir nur in einer entsprechenden Terminologie reden, sondern wir *handeln oder verhalten* uns auch entsprechend. In

---

23 Vgl. Lakoff/Johnson 2007, S. 15. Später räumen Lakoff und Johnson ein, daß nicht das Konzept KRIEG Basis-Konzept ist, sondern das Konzept STREIT. Kinder wachsen von klein an mit der Erfahrung des Streitens auf, so daß STREIT die eigentliche Basis ist und nicht das Konzept KRIEG. Vgl. Lakoff/Johnson 2003, S. 265.

24 Für das metaphorische Denken ist es allerdings bezeichnend, daß wir das Beispiel mit dem „Argumentieren ist Tanz“ sofort verstehen können, weil uns der Kontext klar ist.

einer Diskussion in unserer Gesellschaft geht es nicht gerade selten sehr hart zu, *weil* die Teilnehmer sich aggressiv-kriegerisch verhalten.<sup>25</sup>

Wie Lakoff und Johnson betonen, gibt es keine Notwendigkeit dafür, daß wir Argumentation durch das Konzept KRIEG strukturieren – dieser Vorgang ist vor allem kulturell bedingt. Am Beispiel ZEIT IST GELD wird dieser kulturelle Grund noch deutlicher. In der heutigen Arbeitswelt wird Zeit genauso wie Geld als eine knappe und kostbare Ressource aufgefaßt: Arbeitnehmer werden nach Arbeitsstunden bezahlt, Hotelpreise werden pro Übernachtung gerechnet, Telefongebühren werden pro Zeiteinheit berechnet usw. Entsprechend verstehen und erfahren wir Zeit als etwas Kostbares, etwas, das verschwendet werden kann und mit dem man kalkulieren muß, wenn man die Zeit gut investieren will. Eine derartige Auffassung von Zeit ist aber eine recht neue Eigenschaft der Arbeits- und Industriegesellschaften der Moderne und bei weitem nichts Selbstverständliches, wenn man an Naturvölker denkt, die nach einem ganz eigenen Rhythmus leben.<sup>26</sup> Diese Verwobenheit metaphorischer Konzepte mit dem Leben in persönlicher und kultureller Hinsicht, läßt sich im Grunde von der Struktur des Phänomens als Methode denken. Das metaphorische Konzept selbst bildet dann das Phänomen, anhand dessen sich in der Sprache zeigt, was in einer Gesellschaft gedacht wird und welche Weltbilder dem Handeln in dieser Gesellschaft zugrundeliegen. Wie selbstverständlich für uns Menschen bestimmte metaphorische Konzepte sind, machen Lakoff und Johnson geltend. Wir handeln einfach nach ihnen, ohne sie maßgeblich beeinflussen zu können. Wie schwierig es ist, sich in einer Diskussion nicht kriegerisch zu verhalten und die anderen Diskussionsteilnehmer nicht als Gegner wahrzunehmen, zeigt sich daran, daß dieses „andere“ Verhalten eigens in Moderations- oder Rhetorik-Kursen trainiert werden muß.

Ich werde im folgenden näher auf die phänomenale Struktur der Metapher eingehen. Dafür wird zunächst geklärt werden, was sich Lakoff und Johnson unter einem Konzept vorstellen und was sie eigentlich unter „Metapher“ verstehen. Dabei spielt die partielle Strukturierung, der Verbergen- und Beleuchtencharakter, das Herstellen von Ähnlichkeiten und die Prototypensemantik eine wichtige Rolle.

---

25 Das ist auch der Grund, warum Lakoff und Johnson in ihren späteren Forschungen zeigen wollen, daß es sich bei den metaphorischen Konzepten um neuronale Prozesse im Gehirn handelt. Die weitreichende Wirkung, die metaphorische Konzepte in unserem Leben entfalten, läßt sich gut erklären, wenn man darin eine grundlegende neuronale Fähigkeit sieht. Als kognitiver Prozeß wirkt diese neuronale Fähigkeit metaphorischer Konzepte damit nicht nur auf sprachliche Denkprozesse, sondern auf das ganze Agieren eines Menschen. Auf die Schwierigkeiten, die eine solche Position mit sich bringt, bin ich bereits eingegangen.

26 Vgl. Lakoff/Johnson 2007, S. 16.

## 4.2 Konzept und Konzeptsystem

Wie bereits angedeutet, verstehen Lakoff und Johnson unter „Konzept“ etwas Mentales. Metaphorische Strukturalisierungen sind für sie in erster Linie neuronale Prozesse. Anhand von „Konzeptsystemen“ zeigen sie, wie Menschen ihre Erfahrungen – persönliche wie gesellschaftliche – verstehen:

Uns interessiert in erster Linie, wie Menschen ihre Erfahrung verstehen. Wir betrachten die Sprache als Medium, das uns Material an die Hand gibt, mit dem wir zu Prinzipien des Verstehens gelangen können. Zu diesen allgemeinen Prinzipien gehören ganze Systeme von Konzepten und nicht nur einzelne Wörter oder isolierte Konzepte.<sup>27</sup>

Nicht nur, daß der Sprache eine wichtige Funktion eingeräumt wird, auch zur Konzeptauffassung wird ein erster Hinweis gegeben: Konzepte bestehen in ganzen Systemen und sind nichts, was man isoliert betrachten sollte. Diesen holistischen Ansatz ergänzen Lakoff und Johnson durch Anleihen aus der Gestalttheorie. So sprechen sie wiederholt von der „erfahrenen Gestalt“.<sup>28</sup> Die Gestalttheorie geht davon aus, daß Phänomene als Ganzes wahrgenommen werden und nicht erst einzelne Teile zu diesem Ganzen zusammengefügt werden. Kognitiv geht damit die Annahme einher, daß das Gehirn in der Lage ist, diese phänomenalen Ganzheiten strukturell zu erkennen. Insbesondere in den Bildwissenschaften liefert die sogenannte „Projektion“ gute Belege für diese Annahme: So werden zum Beispiel automatisch die nur angedeuteten Striche einer Skizze zur kompletten Figur ergänzt oder es werden Figuren und Gesichter in Wolkenformationen gesehen.<sup>29</sup>

Lakoff und Johnson unterscheiden nun drei grundlegende Erfahrungsbereiche, die von sich aus etwas strukturiertes Ganzes sind und als Grundkonzepte die Basis jeglicher weiterer Erfahrung bilden: erstens die Erfahrung des eigenen Körpers (Wahrnehmung, Motorik, Denken und Fühlen), zweitens die Erfahrung der Interaktion mit der physischen Umwelt (Bewegung, Dinge, Essen und Trinken) und drittens die Erfahrung der Interaktion mit anderen Menschen und der

---

27 Lakoff/Johnson 2007, S. 136.

28 Vgl. Lakoff/Johnson 2007, S. 86, 137, 142.

29 In ihren neueren Forschungen verbinden Lakoff und Johnson die „Gestalt-Theorie“ mit neuronalen Prozessen; in diesem Zusammenhang wird dann auch von „image-schema“ oder „gestalt-circuits“ gesprochen. Damit soll ausgedrückt werden, daß ein bestimmtes Konzept immer als Ganzes erfahren wird, weil es neuronal als ganze „Gestalt“ besteht und nicht in seine Einzelteile zerlegt werden kann. Vgl. Lakoff in Gibbs 2008, S. 24, 21.

sozialen wie kulturellen Umwelt (Politik, Wirtschaft, Religion).<sup>30</sup> Diese erfahrenen Gestalten oder Gebilde

[...] sind etwas *Grundlegendes in unserer Erfahrung*, weil sie strukturierte Ganzheiten innerhalb immer wiederkehrender menschlicher Erfahrung beschreiben. Sie repräsentieren kohärente Anordnungen unserer Erfahrungen als natürliche Dimensionen (Teile, Phasen, Ursachen usw.).<sup>31</sup>

Aus diesen Erfahrungsbereichen finden Menschen Zugang zu ihren Konzepten, nach denen sich ihr Verstehen und Handeln strukturiert. Insbesondere die Konzepte aus dieser „natürlichen Erfahrung“ sind es, die als Bild-Geber für weniger konkrete Konzepte fungieren. So sind z. B. LIEBE, ZEIT, IDEEN, ARGUMENTATION oder ARBEIT Konzepte, die nach einer metaphorischen Strukturierung verlangen, weil sie selber nicht klar genug umrissen sind, um den Zielen des alltäglichen Handelns gerecht zu werden.<sup>32</sup> Lakoff und Johnson gehen davon aus, daß sämtliche Grundkonzepte als Gestalten organisiert sind, und daß diese Grundkonzepte durch metaphorische Strukturierung ausgeschmückt werden. Auf diese Weise wird die Erfahrung erweitert und ermöglicht uns Menschen überhaupt erst, uns selbst und die Umwelt zu verstehen. Im Zusammenhang mit der metaphorischen Basis und der Prototypensemantik komme ich auf die Konzepte als „Gestalten“ noch einmal zurück.

Die Meinungen gehen darüber auseinander, ob die mentalen Repräsentationen nun allein als metaphorische Konzepte vorliegen, ob beispielsweise LIEBE nur metaphorisch konzeptionalisiert vorliegt und es kein singuläres Konzept für LIEBE gibt („starke These“), oder ob es auch singuläre Konzepte gibt, die zusätzlich metaphorisch strukturiert werden können („schwache These“). Dabei läßt sich weder die eine noch die andere These eindeutig durch empirisches Forschungsmaterial belegen, was ein Hinweis auf die grundsätzliche Schwierigkeit ist, überhaupt etwas über mentale Konzepte zu sagen.<sup>33</sup>

In *Metaphors we live by* kategorisieren Lakoff und Johnson die metaphorischen Konzepte in die drei Grundkategorien Orientierungsmetapher, ontologische

---

30 Vgl. Lakoff/Johnson 2007, S. 137. Daß insbesondere die Kultur, in der wir leben, auch unsere Konzepte, die der individuellen Erfahrung entspringen, maßgeblich prägt, macht Gibbs geltend: „The inseparability of mind, body, and world, and of cognitive and cultural models, points to the important idea that metaphor is an emergent property of body-world interactions, rather than arising purely from heads of individual people.“ Gibbs in Gibbs/Steen 1999, S. 156.

31 Lakoff/Johnson 2007, S. 137.

32 Vgl. Lakoff/Johnson 2007, S. 138.

33 Vgl. Gibbs in Gibbs/Steen 1999, S. 147, 154. Gibbs betont mehrfach, daß die empirischen Forschungen der Psycholinguistik nur mit äußerster Vorsicht zu interpretieren seien. Vgl. Gibbs in Gibbs/Steen 1999, S. 151.

Metapher und Strukturmetapher. Lassen sich insbesondere die ersten beiden Kategorien direkt auf eine empirische Basis zurückführen, die aufgrund unseres spezifisch menschlichen Wahrnehmungsapparates, Körperbaues und dessen Ausrichtung im Raum geprägt ist, basieren die Strukturmetaphern auf der Fähigkeit, ein Konzept in den Begriffen eines anderen Konzeptes zu verstehen.<sup>34</sup> Strukturmetaphern gehen damit weit über die Leistung von Orientierungs- und ontologischen Metaphern hinaus, mit denen zwar eine gewisse Orientierung in der Welt erreicht wird und welche damit eine wichtige Grundlage für das Verhalten in der Welt liefern, sie tragen aber wenig zu einer bestimmten *Weltsicht* bei. Insofern erachten Lakoff und Johnson die Strukturmetaphern auch als diejenigen mit dem interessanteren Untersuchungsfeld:

Strukturmetaphern bieten uns weitaus mehr Untersuchungsmöglichkeiten, als Konzepte nur zu bestimmen, auf diese Bezug zu nehmen, sie zu quantifizieren usw., wie wir das bei einfachen Orientierungs- und ontologischen Metaphern machen; sie erlauben uns außerdem, daß wir ein komplex strukturiertes und klar umrissenes Konzept benutzen, um damit ein anderes zu strukturieren.<sup>35</sup>

Hinsichtlich dessen, daß Lakoff und Johnson unsere menschliche Erfahrung grundsätzlich für metaphorisch konstituiert halten, ist ihre Unterscheidung in die drei Metapherntypen bemerkenswert. Dabei scheint „metaphorisch“ noch eine engere Lesart zu haben, in der „Struktur“ von wichtiger Bedeutung ist.<sup>36</sup> Warum Orientierungs- und Ontologie-Metaphern nicht auch durch bestimmte Strukturen – nämlich derjenigen der Orientierung oder derjenigen einer bestimmten Seinskategorie – konzipiert sein sollen, ist nicht plausibel. Lakoff und Johnson haben diese Unterscheidung schließlich selbst für künstlich gehalten und aufgegeben:

The division of metaphors into three types – orientational, ontological, and structural – was artificial. All metaphors are structural (in that they map structures to structures); all are ontological (in that they create target domain entities); and many are orientational (in that they map orientational image-schemas).<sup>37</sup>

So läßt sich festhalten, daß Konzepte als Gestalten oder Image-Schemata verstanden werden, die nur als Ganzes kognitiv repräsentiert sind. Konzepte sind darüberhinaus in ganzen Systemen oder Netzwerken organisiert, die nach Lakoffs und Johnsons neuerer Forschung eine neurokognitive Grundlage haben.

---

34 Vgl. Lakoff/Johnson 2007, S. 84.

35 Lakoff/Johnson 2007, S. 75.

36 Vgl. Lakoff/Johnson 2007, S. 22.

37 Lakoff/Johnson 2003, S. 264.

### 4.3 Metaphorisches Konzept

Bisher bin ich auf metaphorische Konzepte eingegangen, nun werde ich Lakoff und Johnsons Verständnis von Metapher erläutern. Unter Metapher verstehen Lakoff und Johnson:

*Das Wesen der Metapher besteht darin, daß wir durch sie eine Sache oder einen Vorgang in Begriffen einer anderen Sache bzw. eines anderen Vorganges verstehen und erfahren können.<sup>38</sup>*

Dabei geht es immer nur um Teile eines Konzeptes, niemals aber um das ganze Konzept, das durch ein anderes Konzept verstanden wird. Tatsächlich werden nur bestimmte Aspekte hervorgehoben und andere Aspekte verborgen. Wäre dem nicht so, sondern würden alle Aspekte eines Konzeptes mit einem anderen strukturiert, dann wäre die logische Folge schließlich, daß die Konzepte identisch wären und das spezifische metaphorische Verstehen nicht zustande käme. Insofern ist eine metaphorische Strukturierung immer partieller Natur und niemals total.<sup>39</sup> Daraus folgen zweierlei Dinge: Erstens bedeutet die partielle Strukturierung, daß automatisch bestimmte Aspekte eines Konzeptes ausgeblendet oder verborgen werden („to hide“) und andere hingegen hervorgehoben oder „beleuchtet“ werden („to highlight“). Zweitens folgt daraus, daß die Strukturierung in sich kohärent ist, damit die metaphorische Strukturierung als tragend erfahren werden kann. Dieser zweite Punkt hängt mit dem Verbergen-Beleuchten-Charakter zusammen. Für das Konzept ZEIT IST GELD werden beispielsweise nur diejenigen Aspekte des Geldkonzeptes beleuchtet, die mit dem Zeitkonzept sinnvoll verknüpft werden können: So kann ich nach dem Kauf mein Geld zurückverlangen, wenn ich mit dem Produkt unzufrieden bin. Auf das Zeit-Konzept läßt sich das nicht übertragen, da Zeit unwiederbringlich und nicht ersetzbar ist. Das zeigt, daß metaphorische Konzepte grundsätzlich partiell strukturiert sind und nicht in jeder Hinsicht des Ausgangskonzeptes erweitert werden können.<sup>40</sup>

So gibt es im Falle des Konzeptes ARGUMENTIEREN IST KRIEG ganz bestimmte Bilder oder *Gestalten* über Kriege, die zum kriegerischen Verhalten gehören, wie einen Gegner, der nach Möglichkeit getötet oder aber anders beseitigt werden muß, bestimmte Waffen und, wenn Staaten gegeneinander kämpfen, sogar einen ganzen Militärapparat usw. Wenn dann das Wort „Krieg“ gehört wird,

---

38 Lakoff/Johnson 2007, S. 13.

39 Vgl. Lakoff/Johnson 2007, S. 21.

40 Lakoff/Johnson 2007, S. 21.

stellen sich genau diese „Kriegs“-Bilder ein. Zudem verläuft eine metaphorische Strukturierung für gewöhnlich von einem bekannten und konkreten Konzept zu einem mehr abstrakten Konzept. Kampf und Krieg sind eine sehr konkrete Erfahrung der Menschen. Der sprachliche Vorgang einer Diskussion als solche hingegen ist sehr abstrakt, so daß die Strukturierung von dem konkreten Ausgangskonzept („source domain“) auf das abstraktere Zielkonzept („target domain“) erfolgt.

Deutlicher wird dies beim Beispiel ZEIT IST GELD: Geld ist mit einer sehr konkreten Vorstellung verbunden, sei es das Münzgeld in der Geldbörse oder die Zahl, die den Kontostand angibt. Von der Zeit hingegen existiert keine derart konkrete Vorstellung, sie ist vielmehr etwas sehr Abstraktes. Der Schritt von einem konkreten zu einem mehr abstrakten Konzept deckt sich mit Lakoff und Johnsons Annahme, daß ein großer Teil der bildgebenden metaphorischen Konzepte der direkten Erfahrung der räumlichen Ausrichtung des Körpers und dessen Bezogenheit auf die Umwelt entstammen. So werden bestimmte Prototypen und Konzepte von Bildern und Vorstellungen gebildet, die mit bestimmten Dingen und Wörtern verknüpft werden.

Da so viele der für uns wichtigen Konzepte entweder abstrakt oder in unserer Erfahrung nicht klar umrissen sind (Emotionen, Ideen, Zeit usw.), brauchen wir zu diesen Konzepten einen Zugang über andere Konzepte, die wir in eindeutigeren Begriffen verstehen (Raumorientierungen, Objekte usw.)<sup>41</sup>

Aspekte zu beleuchten und zu verbergen beruht auf der Fähigkeit, Ähnlichkeiten herzustellen. Was genau Lakoff und Johnson darunter allerdings verstehen, bleibt etwas vage. Sie halten lediglich fest, daß sie unter „Ähnlichkeit herstellen“ keine Theorie des Vergleiches verstehen. Eine solche Theorie impliziert, Lakoff und Johnson zufolge, das Vorliegen von inhärenten Objekteigenschaften, die dann mittels eines Vergleiches in Übereinstimmung gebracht werden. Je nach dem wie groß diese Übereinstimmung ist, sind Dinge einander ähnlich oder nicht. Lakoff und Johnson gehen hingegen davon aus, daß es keine inhärenten Eigenschaften gibt. Damit gibt es auch nichts, was auf diese Weise verglichen werden kann. Vielmehr ist Ähnlichkeit etwas, das erst entsteht, wenn wir ein Konzept durch ein anderes Konzept metaphorisch strukturieren:

---

41 Lakoff/Johnson 2007, S. 135, sowie vgl. S. 128: Sie sprechen allerdings statt von „abstrakt“ auch davon, daß das weniger Konkrete durch Konkretes erklärt wird, da sich sich gegen die Theorie der Abstraktion abgrenzen wollen, die ganz allgemeine, abstrakte und für sich bestehende Konzepte annimmt. Als Beispiel dient: „Der Balken stützt eine Mauer“ und „Das Argument stützt meine Argumentation“ zwischen denen „stützen“ eine neutrale Position einnimmt und klar bestimmbar sein soll. Daß die meisten abstrakten Konzepte metaphorisch strukturiert sind, meint auch Gibbs in Gibbs/Steen 1999, S. 145.

Wir vertreten grundsätzlich die Position, daß konzeptuelle Metaphern in *Korrelationen* verankert sind, die unserer Erfahrung entspringen.<sup>42</sup>

Als Beispiel für eine solche Korrelation geben sie das Konzept MEHR IST OBEN an. Die Erfahrung zeigt, daß der Pegel in einem Gefäß steigt, wenn zu einer Substanz weitere Substanz hinzugefügt wird. Das ist eine Erfahrung, die in dieser Form direkt aus dem Umgang mit Dingen in der Welt gemacht werden kann und die nichts mit einer irgendwie bestehenden Ähnlichkeit zu tun hat. Das gleiche gilt von metaphorischen Konzepten, wie ARGUMENTIEREN IST KRIEG oder LIEBE IST EINE REISE. Man hat eine bestimmte Erfahrung oder bestimmte Vorstellungen von Krieg und erlebt die Situation einer Argumentation als kriegerisch. Gleiches gilt für die Erfahrung der Liebe als Reise. In beiden Fällen liegt die Ähnlichkeit nicht vor, sondern sie wird erst „gemacht“.<sup>43</sup>

Auf welchen Mechanismen aber beruht das „Ähnlichkeiten machen“, wenn nicht auf dem Mechanismus des Vergleichs? Daß Menschen in der Lage sind zu vergleichen, hängt schließlich nicht davon ab, daß Dinge inhärente Eigenschaften haben, da Ähnlichkeit eine Relation ist, die als solche in der Tat nicht in den Dingen liegt.<sup>44</sup> Auch Eigenschaften, die Dingen aufgrund von Interaktionen mit ihnen zugesprochen werden, lassen sich in Relation setzen und sich vergleichen: Die Gewehrattrappe ist vom Aussehen her einem echten Gewehr genau gleich, sie ist aber vielleicht nicht so schwer und ist dem echten Gewehr damit nur noch ähnlich. Bezüglich der Funktion ist die Attrappe schließlich vom echten Gewehr gänzlich verschieden. Gleichheit bedeutet demzufolge, daß zwischen zwei Sachen gar kein Unterschied festgestellt werden kann, ein Gegenstand ist einem anderen ähnlich, wenn sie sich nicht in allen Aspekten gleich sind, und sie werden als verschieden erfahren, wenn sie sich überhaupt nicht gleichen. Die Gewichtung, ob etwas noch als ähnlich deklariert wird oder ob als verschieden, hängt von der Situation oder dem Kontext ab. Um den Grad der Imitation der Gewehrattrappe zu beurteilen, reicht das Aussehen, das Gewicht ist nicht so relevant. Daher wird in diesem Fall von Ähnlichkeit gesprochen. Wenn man aber jemanden erschießen will, dann reicht die Gewehrattrappe nicht aus, weil der Verschiedenheitsgrad zum richtigen Gewehr zu groß ist. In diesem Fall wird dann auch von keiner Ähnlichkeit mehr gesprochen. Insofern ist die Ähnlichkeit in der Tat etwas Künstliches, ein Konstrukt – ohne Vergleich läßt sie sich aber nicht herstellen.

---

42 Lakoff/Johnson 2007, S. 178.

43 Vgl. Lakoff/Johnson 2007, S. 178.

44 So hat dies ja auch Wittgenstein hervorgehoben, wenn er nach den internen Relationen fragt. Vgl. Abschnitt 3.3.1.

Ohne Basis kommt keine metaphorische Strukturierung aus, weswegen Lakoff und Johnson von Prototypen ausgehen, über die Menschen verfügen: So zählt der Prototyp für „Vogel“ üblicherweise zu der Gattung „Singvogel“, wie Amseln, Rotkehlchen oder Meisen. Wenn man jemandem sagt, er solle sich einen Vogel vorstellen, denkt der Betreffende in der Regel an einen Singvogel. Daß auch Hühner, Strauße oder Pinguine als Vögel begriffen werden, erklären Lakoff und Johnson mit der Prototypensemantik: Es liegt eine gewisse Übereinstimmung bestimmter als wichtig erachteter Merkmale vor, wie beispielsweise Schnabel, Federn, zwei krallenartige Füße, so daß wir Menschen auch diese Tiere als Vögel auffassen.<sup>45</sup> Lakoff und Johnson betonen, daß Dinge immer in ihrem Komplex von Eigenschaften erfahren werden:

Wir erfahren sie als eine *Gestalt*; das bedeutet, daß der Komplex von Eigenschaften, die zusammen auftreten, für unsere Erfahrung grundlegender ist als isolierte einzelne Eigenschaften.<sup>46</sup>

Mit ihrem Hinweis auf „Gestalt“ argumentieren Lakoff und Johnson mit der Gestalttheorie gegen die Theorie der Merkmalssemantik, in der angenommen wird, daß sich Grundkonzepte in atomare Einzelteile (Sinnbausteine) zerlegen lassen. Lakoff und Johnson gehen von „interaktionellen Eigenschaften“ im Gegensatz zu „inhärenten Eigenschaften“ aus.<sup>47</sup> Eine interaktionelle Eigenschaft ist das Resultat aus dem Umgang (Interaktion) der Menschen mit ihrer Umwelt. So ist eine Gewehrattrappe kein Gewehr, das heißt, sie würde nicht der Kategorie „Gewehr“ zugeordnet werden, weil sie nicht die Funktion des Schießens erfüllt. Ein defektes Gewehr bleibt hingegen auch dann ein Gewehr, wenn es nicht funktioniert, weil es grundsätzlich zum Schießen gemacht wurde. Die Funktion ist nur eine, wenn auch sehr wichtige Eigenschaft, für die Unterscheidung zwi-

---

45 Die Prototypensemantik greift dabei auf Wittgensteins Konzept der Familienähnlichkeit zurück. Wie zwischen den Vertretern einer Familie gibt es mehr oder weniger stark ausgeprägte Ähnlichkeiten zwischen den Verwandten. Mutter und Tochter sehen sich vielleicht sehr ähnlich, die Cousine hingegen hat nur noch entfernte Ähnlichkeit. Die Prototypensemantik unterscheidet zwischen einem Kernbereich für die besonders typischen Vertreter und einen peripheren Bereich für untypische Vertreter einer „Familie“. Vgl. Linke u. a. 2001, S. 157/158.

46 Lakoff/Johnson 2007, S. 86.

47 Die Merkmalssemantik, zum Beispiel als klassische Wesensdefinition, nimmt hingegen inhärente Eigenschaften an, die einem Objekt immer zukommen müssen, damit es genau dieses Objekt ist. Diese Eigenschaften oder Merkmale lassen sich auflisten, so daß man die Dinge wie mit einer Checkliste als dazugehörig erkennen kann oder nicht. Daß derartige merkmalssemantische Annahmen vor allem für Alltagsbegriffe zu kurz greifen, zeigt sich daran, daß wir sehr oft Einschränkungen und Relativierungen machen (sogenannte „hedges“): „Der Pinguin ist *eigentlich* ein Vogel.“ Das bedeutet, daß wir wissen, daß der Pinguin zur Gattung der Vögel gehört, er aber kein besonders guter Vertreter für einen Vogel ist. Wenn wir jemanden erklären wollen, was ein Vogel ist, werden wir auf ein Rotkehlchen oder einen Kanarienvogel verweisen, die für einen typischen Vertreter der Vögel steht. Vgl. Linke u. a. 2001, S. 158 und Lakoff/Johnson 2007, S. 145.

schen „Gewehr“ und „Gewehrattrappe“. Tatsächlich kommen natürlich weitere Eigenschaften hinzu, so daß Lakoff und Johnson schließlich von „violdimensionalen Gestalten“ sprechen – ein Konglomerat von Eigenschaften, unter denen etwas als Gewehr oder Attrappe aufgefaßt wird:

Folglich können wir behaupten, daß unsere Konzepte von Ereignissen und Aktivitäten, als violdimensionierte *Gestalten* beschrieben werden, deren Dimensionen sich auf natürliche Weise aus unserer Erfahrung mit der uns umgebenden Welt entwickeln.<sup>48</sup>

Die ganzheitliche Erfahrung solcher Gestalten macht vor allem dann Sinn, wenn man von Bildern ausgeht. So liegt es gerade für das Beispiel mit der Zuordnung von Vögeln nahe, daß wir Menschen bestimmte Bilder von Vögeln haben, die sich mehr oder weniger ähneln und die wir von daher typisieren. Merkmale sind nicht von gänzlich untergeordneter Rolle, wie das Beispiel zeigt, daß sowohl der Hund als auch der Vogel für einen prototypischen Vertreter für den Begriff „Tier“ gehalten werden. Von Ähnlichkeit kann in diesem Falle allerdings keine Rede sein.<sup>49</sup> Der Abstraktionsgrad spielt dabei eine Rolle, und ob über Ober- und Unterbegriffe verfügt wird. „Tier“ ist ein kategorialer Begriff, mit dem zunächst keine wahrnehmbaren oder anschaulichen Eigenschaften verbunden werden. Daher sagt man bei der Zeichnung einer Meise auch nicht „Tier“, wenn man aufgefordert wird zu sagen, was man sieht. Daß man nicht „Meise“ sagt, liegt daran, daß „Vogel“ der Grundbegriff ist, mit dem die meisten wahrnehmbaren Merkmale in der Zeichnung verbunden werden. Eine Kombination aus Merkmalssemantik und Prototypensemantik anzunehmen, macht daher durchaus Sinn.<sup>50</sup>

In *Metaphors we live by* heben Lakoff und Johnson die Erfahrung als wichtiges Element zur Bildung von Konzeptensystemen hervor. Was zu kohärenten metaphorischen Konzepten durchstrukturiert wird, ist die alltägliche Erfahrung:

Dadurch, daß wir unsere Erfahrung in dieser Weise konzeptualisieren, greifen wir die ‚wichtigen‘ Aspekte einer Erfahrung heraus. Und dadurch, daß wir das an der Erfahrung ‚Wichtige‘ herausgreifen, können wir die Erfahrung kategorisieren, verstehen und erinnern.<sup>51</sup>

---

48 Vgl. Lakoff/Johnson 2007, S. 142.

49 Vgl. Linke u. a. 2001, S. 347.

50 Im Grunde genommen vertreten dies auch Lakoff und Johnson; so sagen sie an einer Stelle, daß sich Konzepte *nicht nur* durch inhärente Eigenschaften, sondern auch durch interaktionelle Eigenschaften definieren lassen. Damit schließen sie aber inhärente Eigenschaften nicht von vornherein aus. Vgl. Lakoff/Johnson 2007, S. 146.

51 Lakoff/Johnson 2007, S. 100. Anders aber als die vorgestellte Kombination einer Prototypensemantik mit einer Merkmalssemantik, wollen sie vor allem zeigen, daß die Prototypen metapho-

Der folgende Abschnitt soll sich mit dieser an der täglichen Erfahrung orientierten Theorie näher auseinandersetzen, indem speziell nach der Bedeutung des Kontextes für das Verstehen metaphorischer Konzepte gefragt wird. Das geschieht auf dem Hintergrund von neuen individuellen metaphorischen Konzepten und ihrem Verhältnis zu konventionalisierten kulturellen metaphorischen Konzepten. Dieser Aspekt ist für die Verwobenheit von metaphorischen Konzepten mit dem Leben wichtig, weil sich daran das Phänomen als Methode zeigt.

#### 4.4 Metaphorische Konzepte, Kontext und Kultur

Im vorherigen Abschnitt habe ich vor allem die Grundlagen und die Systematik metaphorischer Strukturierung herausgearbeitet und mich dabei vor allem an in der Kultur gängigen metaphorischen Konzepten orientiert wie ARGUMENTIEREN IST KRIEG oder ZEIT IST GELD. Es gibt darüber hinaus auch individuelle und neue metaphorische Konzepte, für die die gleichen Mechanismen gelten wie für die konventionalisierten metaphorischen Konzepte. Diese individuellen metaphorischen Konzepte sind insofern aufschlußreich, als daß sich an ihnen das Kontextprinzip zeigt, das für das Phänomen als Methode wichtig ist. Als holistisches Prinzip macht das Kontextprinzip die Grundlage aus, auf der das phänomenale Sich-zeigen der Sprache überhaupt erst verstanden werden kann. Für Lakoff und Johnson haben individuelle metaphorische Konzepte noch eine weitere Bedeutung:

Metaphern dieser Art können dazu beitragen, daß wir unsere Erfahrung in einem neuen Licht sehen. Folglich können sie unserer Vergangenheit, unseren tagtäglichen Aktivitäten und unseren Wissens- und Glaubenssystemen eine neue Bedeutung geben. [...] Wir meinen, daß unkonventionelle Metaphern auf die gleiche Weise für unsere Erfahrung sinnstiftend sind wie konventionalisierte Metaphern: Sie schaffen eine kohärente Struktur, beleuchten manche Aspekte und verbergen andere.<sup>52</sup>

Das Spektrum individueller metaphorischer Konzepte, die die jeweils eigene Weltsicht strukturieren, kann mitunter sehr weit sein. Einige metaphorische Konzepte sind möglicherweise für Individuen nur schwer zugänglich oder gar nicht verständlich. Gibbs und Steen geben als Beispiel, daß das Konzept LIEBE IST EINE REISE für jemanden genau treffen kann, was für ihn Liebe ist, der sich

---

risch ausgeschmückt werden und nicht bloß durch Kategorisierungen oder Subkategorisierungen in Begriffssysteme eingeordnet werden. Vgl. Lakoff/Johnson 2007, S. 100 ff.

52 Lakoff/Johnson 2007, S. 161.

unter dem Konzept LIEBE IST EINE PFLANZE aber nichts vorstellen kann.<sup>53</sup> Für das Verstehen metaphorischer Konzepte gibt es offenbar eine weite Bandbreite. Das bedeutet auch, daß es schwer abzuschätzen ist, welche metaphorischen Konzepte als zur Kultur gehörig gelten und welche bloß individueller Natur sind. Die Frage ist allerdings, ob dies überhaupt für das grundsätzliche Verstehen metaphorischer Konzepte und deren Wirksamkeit auf das Handeln und Denken relevant ist. Wenn die Weltsicht durch metaphorische Konzepte strukturiert wird, dann läßt sich ohne weiteres annehmen, daß dazu sowohl metaphorische Konzepte einer Kultur als auch individuelle metaphorische Konzepte beitragen.

Die eigentliche Bedeutung individueller metaphorischer Konzepte besteht im Kontextprinzip. Gäbe es nur einen festen Bestand kultureller, intersubjektiver Metaphern, dann wäre ein Wandel und das Entstehen neuer metaphorischer Konzepte unmöglich, da die bestehenden Metaphern einfach von Generation zu Generation unverändert weitergegeben würden. Tatsächlich aber entstehen neue, zunächst individuelle Metaphern, die nicht nur von ihrem „Erfinder“, sondern auch von anderen Menschen verstanden werden können. Das ist ein Hinweis darauf, daß metaphorische Konzepte kontextgebunden funktionieren. Wie sehr Verstehen und Handeln kontextgebunden sind, führt Gibbs an einem Beispiel vor: Wenn ich auf einer Parkbank sitze und mir jemand in die ausgestreckten Beine tritt, hängt meine Reaktion sehr davon ab, ob für mich ersichtlich ist, daß er dies mit Absicht oder aus Versehen getan hat. Nur im Falle eines absichtvollen Tretens werde ich zornig reagieren, ansonsten bleibe ich, trotz des Schmerzes, ruhig.<sup>54</sup>

Lakoff und Johnson erklären somit anhand von neuen, individuellen metaphorischen Konzepten und dem Kontextprinzip, wie in einer Kultur neue Sichtweisen entstehen können. Sind nämlich neue Aspekte an einem Konzept wichtig genug, kann sich ein neues metaphorisches Konzept etablieren und den Status der Wahrheit annehmen.<sup>55</sup> So schreiben Lakoff und Johnson hinsichtlich ihres Beispiels des Konzeptes LIEBE IST EIN GEMEINSAM GESCHAFFENENS KUNSTWERK:

Wenn die aus der Metapher abgeleiteten Implikationen die für uns wich-

---

53 Vgl. Gibbs/Steen 1999, S. 3.

54 Vgl. Gibbs in Gibbs/Steen 1999, S. 155. Daß der Kontext für das Verstehen von grundsätzlicher Bedeutung ist, zeigt sich auch durch Tests. Versuchspersonen fanden es deutlich einfacher, idiomatische Phrasen zu verstehen, wenn sie in einem Kontext standen. Vgl. Gibbs in Gibbs/Steen 1999, S. 150. Sowohl Heidegger als auch Wittgenstein haben beide auf ihre Weise das Kontextprinzip verwendet. Vgl. dazu die Abschnitte 3.1.1 und 2.2.3.

55 Vgl. Lakoff/Johnson 2007, S. 164.

tigen Aspekte unserer Liebeserfahrung sind, dann kann die Metapher den Status einer Wahrheit annehmen; für viele Menschen *ist* die Liebe dann ein gemeinsam geschaffenes Kunstwerk. Und weil das so ist, kann die Metapher einen Rückkoppelungseffekt haben in dem Sinne, daß wir uns bei unseren zukünftigen Handlungen von der Metapher leiten lassen.<sup>56</sup>

Insbesondere an neuen metaphorischen Konzepten zeigt sich das Potential, das metaphorische Konzepte haben. Nicht nur deswegen, weil sie einen kulturellen Wandel erklären, sondern auch weil sie die Korrelation zwischen der Erfahrung der Welt und metaphorischen Konzepten zeigen. So hat die Metapher vom GEHIRN IST EINE FESTPLATTE erst nach der Entwicklung der Computertechnologie entstehen können und hat dann nachhaltig die ganze Auffassung vom Funktionieren des menschlichen Gehirns beeinflusst: Unser Gehirn *verarbeitet Daten*, neuronale *Netzwerke* sind *Datenströme*, wir *speichern* Erinnerungen usw.

Die beiden Autoren betonen, daß ein kultureller Wandel durch neue metaphorische Konzepte ein langwieriger Prozeß ist.

Aber es ist keineswegs einfach, die Metaphern, nach denen wir leben, zu verändern. [...] Neue Metaphern haben die Kraft, neue Realität zu schaffen. Dieser Prozeß kann an dem Punkt beginnen, an dem wir anfangen, unsere Erfahrung von einer Metapher her zu begreifen, und er greift tiefer in unsere Realität ein, sobald wir von einer Metapher her zu handeln beginnen.<sup>57</sup>

Damit haben metaphorische Konzepte eine weltbildende Funktion und zeigen, wie stark Metaphern und Leben miteinander verwoben sind. Insofern scheinen metaphorische Konzepte die gleiche Funktion zu haben wie das Phänomen bei Heidegger und Wittgenstein. Sie stellen die Welt durch die Sprache dar und sind selbst die Methode, anhand der sich diese Darstellung zeigt.

---

56 Lakoff/Johnson 2007, 164.

57 Lakoff/Johnson 2007, S. 167/68. Über das Verhältnis von metaphorischen Konzepten zu den sogenannten „cultural models“ („kulturellen Modellen“) besteht unter den kognitiven Linguisten keine Einigkeit. Unter „cultural models“ werden kognitive Schemata (mentale Repräsentationen, mehr oder weniger komplexe Wissensstrukturen) verstanden, die von einer sozialen Gruppe intersubjektiv geteilt werden (Roy D’Andrade). Kövecses diskutiert die Frage, ob Metaphern solche „cultural models“ nur reflektieren oder ob sie sie konstituieren, wie das Lakoff und Johnson nahelegen. Emanatian versucht nachzuweisen, daß konventionalisierte Metaphern aus anderen konventionalisierten, kulturellen Bereichen entstammen und demnach „cultural models“ reflektieren und nicht konstituieren. Vgl. Kövecses in Gibbs/Steen 1999, S. 167 ff., Emanatian in Gibbs/Steen 1999, S. 205 ff.

## 4.5 Philosophische Implikationen der Metapherntheorie

Vieles von dem philosophischen Fundament, auf das Lakoff und Johnson ihre Metapherntheorie stellen, ist bereits angedeutet worden: Die Ablehnung einer reinen Merkmalssemantik, die Befürwortung der Prototypensemantik, Elemente der Gestalttheorie und die Annahme interaktioneller Eigenschaften, sowie die Verknüpfung von Kultur und Sprache. Welche philosophischen Implikationen Lakoff und Johnson daraus ziehen und ob sie diesen selbst gerecht werden können, ist Gegenstand des folgenden Abschnittes.

Lakoff und Johnson gehen den philosophischen Implikationen ihrer Metapherntheorie nach, indem sie den von ihnen vertretenen Wahrheitsbegriff herausarbeiten. Der zentrale Punkt Lakoffs und Johnsons ist, daß Wahrheit grundsätzlich in ein komplexes Bezugs- und Konzeptsystem eingebunden ist, das sich aus den Erfahrungen, die wir in physischer und kultureller Hinsicht machen, ergibt. Damit einher geht die Ablehnung eines absoluten Wahrheitsanspruches. Entsprechend wird eine Aussage oder ein Satz in einer gegebenen Situation als wahr verstanden, „[...] wenn sich *unser Verstehen der Aussage mit unserem Verstehen der Situation in bezug auf unsere Zielsetzungen hinreichend deckt*“<sup>58</sup>. Lakoff und Johnson übernehmen damit, wie sie sagen, sowohl korrespondenztheoretische, kohärenztheoretische und pragmatische Elemente für ihren Wahrheitsbegriff. Korrespondenztheoretisch ist ihr Wahrheitsbegriff insofern, als es auch in gegebenen Situationen auf eine Übereinstimmung zwischen geäußertem Satz und dem vorliegenden Sachverhalt ankommt. Als Waffenspezialist werden wir die Situation eines Banküberfalles anders einschätzen, sobald wir erkennen, daß der Bankräuber nur eine Gewehrattrappe benutzt und keine richtige Waffe. Das bedeutet, daß das Moment des Verstehens für das Fürwahrhalten nicht eliminiert werden kann. Verstehen aber ist immer partiell und hängt von den Konzepten ab, über die wir verfügen. Für jemanden, der die Gewehrattrappe nicht von einem richtigen Gewehr unterscheiden kann, ist die Situation des Banküberfalles ein Banküberfall und bedeutet grundsätzlich Gefahr. Er wird sie nach dem kohärenten Konzept BANKÜBERFALL IST GEFAHR erleben und sich entsprechend verhalten: Hände hoch nehmen, sich auf den Boden legen und sich nicht bewegen, den Bankräuber nicht anstarren und sich ruhig verhalten. Damit kommt gleichzeitig das pragmatische Element zum Wahrheitsbegriff dazu: In der Situation des Banküberfalles wird gar nicht erst der Versuch unternommen, herauszufinden, ob das Gewehr echt ist oder nicht, weil die Gefahr für Leib und Leben zu groß ist und alles getan werden muß, um zu überleben.

---

58 Lakoff/Johnson 2007, S. 206.

Für Lakoff und Johnson ergibt sich aus diesem Eingebundensein in Kontexte, Situationen und Bezugssysteme der menschlichen Umwelt ein realistisches Moment für ihren Wahrheitsbegriff. Diesen Realismus machen sowohl die physische als auch kulturelle und soziale Welt aus, mit denen sich die Menschen permanent auseinandersetzen, deren Konzepte immer wieder auf ihre Tragfähigkeit hin von allen Mitgliedern einer Gemeinschaft überprüft und entsprechend angepaßt werden. Daraus folgt für Lakoff und Johnson ein kultureller Relativismus:

Fünftens ist denkbar, daß Menschen, die nach völlig anderen Konzeptsystemen leben als wir, die Welt in einer völlig anderen Art und Weise verstehen, als wir das tun. Folglich ist es möglich, daß diese Menschen ganz andere Wahrheitsbegriffe entwickeln und auch andere Kriterien benutzen, an denen sie Wahrheit und Realität messen.<sup>59</sup>

Der Realitätsbegriff, den Lakoff und Johnson damit andeuten, hat im Grunde nichts mit dem erkenntnistheoretischen Realitätsbegriff zu tun, in dem es um eine eindeutige Erkenntnis der physischen Wirklichkeit mit entsprechenden Objektivitätskriterien, wie beispielsweise der Annahme inhärenter Eigenschaften, geht. Vielmehr ist der Realitätsbegriff konstruktivistischer Art – zumal die metaphorischen Konzepte *in* denen wir leben unsere Sicht auf die physische und soziale Wirklichkeit ganz wesentlich ausmachen:

Sowohl neue als auch konventionalisierte Metaphern können die Kraft haben, Realität zu definieren. Dies ist deshalb möglich, weil die Metaphern ein kohärentes Netzwerk von Ableitungen haben, wodurch einige Merkmale von Realität beleuchtet und andere dagegen verborgen werden. Wenn wir die Metapher akzeptieren, die uns zwingt, *nur* auf die Aspekte unserer Erfahrung zu achten, die die Metapher beleuchtet, dann führt das dazu, daß wir die Ableitungen der Metapher als *wahr* ansehen. Solche ‚Wahrheiten‘ können natürlich nur wahr sein im Hinblick auf die Realität, die durch die Metapher definiert wird.<sup>60</sup>

Aus diesen Annahmen folgt eine wissenschaftskritische Einstellung. Lakoff und Johnson ist es wichtig, daß ihre Metapherntheorie keinem radikalen Subjektivismus oder Konstruktivismus das Wort redet. Aus ihrer Ablehnung einer objektivistischen absoluten Wahrheit folgt nicht zwangsläufig die radikale Gegenposition eines radikalen Subjektivismus, nach dem man die Welt nach seiner eigenen Vorstellung schafft.

---

59 Lakoff/Johnson 2007, S. 208.

60 Lakoff/Johnson 2007, S. 181.

Mit unserer Sichtweise bieten wir einen Mittelweg an zwischen dem Mythos Objektivismus und dem Mythos Subjektivismus.<sup>61</sup>

Unter „Mythos“ verstehen Lakoff und Johnson bestimmte als für wahr gehaltene Weltansichten, die der Erfahrung und dem Leben Ordnung verleihen. Sie haben die gleiche sinnstiftende Funktion wie metaphorische Konzepte und sind daher ebenso kulturell gebunden. Insbesondere das Mythos-Paar Objektivismus-Subjektivismus ist für die abendländische Kultur kaum wegzudenken.

Die wichtigsten Punkte zum Mythos Objektivismus sind: Es gibt eine vom menschlichen Subjekt unabhängige Welt, die aus separaten Objekten (Steine, Autos, Sterne) besteht. Diese Objekte lassen sich durch inhärente Eigenschaften differenzieren und zueinander in Beziehung setzen. Menschen ordnen die Objekte in Kategorien und Konzepte ein und können über die vom Menschen unabhängige (objektive) Welt wahre und falsche Aussagen treffen. Da sich Menschen täuschen können, bedarf es der Wissenschaft und ihrer neutralen Methodologie, um allgemein gültige und vorurteilsfreie Urteile über die Welt geben zu können. In dieser Wissenschaftssprache haben Wörter eine feste Bedeutung, weil die Wissenschaft eine klare und präzise Sprache benötigt. Es können in der Wissenschaft eindeutige Definitionen vorgenommen werden, die wiederum die Realität korrekt beschreiben. In der Wissenschaftssprache gilt es, poetische, metaphorische oder bildliche Ausdrücke zu vermeiden, da deren Bedeutungen unpräzise und unklar sind. Objektivität bedeutet auf den Punkt gebracht, vom Verstand geleitet zu sein, zu wahren Wissen gelangen zu können und sich von seinen persönlichen Vorurteilen befreien zu können. Diese Kriterien bilden die Grundlage, um die Realität exakt erfassen zu können.<sup>62</sup>

Der Mythos Subjektivismus nimmt die Gegenposition zum Mythos Objektivismus vor allem hinsichtlich der Bedeutung des Verstandes ein: Im Leben geht es um eine „höhere Wahrheit“, die nicht durch die Wissenschaft, aber durch Kunst und Dichtung geliefert wird. Für diese Wahrheit spielen die Sinne und Gefühle eine wichtige Rolle, ohne die der Mensch unvollkommen ist. Tatsächlich verlassen sich die Menschen im Alltag auf ihre eigenen Sinne, Gefühle und Intuitionen und nicht auf ihren Verstand oder andere Menschen. Die Gefühlszustände, Empfindungen, ästhetische und moralische Handlungen sowie die Geisteshaltung sind rein subjektiv. Die bildliche und metaphorische Sprache drückt die Erfahrung treffend aus und geht im persönlichen Verständigen weit über fest-

---

61 Lakoff/Johnson 2007, S. 213. Der Ausdruck „Mythos“ läßt sich in dieser Bedeutung, genau wie der Ausdruck „Familienähnlichkeit“, auf Wittgenstein zurückführen, der davon spricht, daß in unserer Sprache ganze Mythologien niedergelegt seien. Vgl. dazu vor allem Wachtendorf 2008.

62 Vgl. Lakoff/Johnson 2007, S. 213 ff.

gelegte Wortbedeutungen hinaus. Dagegen erfaßt eine objektive rein wissenschaftliche Weltansicht das für die menschliche Existenz Wesentliche nicht und kann damit nicht sinngebend für das persönliche Leben sein. Schließlich ist die Wissenschaft sogar gefährlich, weil sie durch ihre unpersönliche, abstrakte Weltansicht zur Unmenschlichkeit führen kann.<sup>63</sup>

Lakoff und Johnson halten fest, daß die beiden Mythen nur in gegenseitiger Bezogenheit aufeinander Sinn machen, weil sie das jeweilige Gegenmodell darstellen. Jeder Mensch verhält sich mal mehr nach der objektiven Seite, wie üblicherweise im Berufsleben, mal mehr nach der subjektiven Seite hin, wie meistens im Privatleben, wobei in der abendländischen Tradition die objektive Seite in den meisten Bereichen menschlichen Zusammenlebens überwiegt.<sup>64</sup> Der Mittelweg zwischen den beiden Mythen besteht nun Lakoff und Johnson zufolge darin, daß Wahrheit und Verstehen auf der Basis menschlicher Erfahrung beruht. Keine der beiden Extrempunkte werden der menschlichen Erfahrung gerecht und reiben sich nicht zuletzt deswegen aneinander. Für Lakoff und Johnson bildet gerade die metaphorische Konzeptionierung den Mittelweg, weil sie methodisch die Kategorisierungen, die Ableitungen und Schlußfolgerungen berücksichtigt und gleichermaßen der Imagination und Vorstellungskraft, eine Sache mit den Begriffen einer anderen Sache zu sehen, den entsprechenden Raum zugesteht:

The reason we have focused so much on metaphor is that it unites reason and imagination. Reason, at the very least, involves categorization, entailment, and inference. Imagination, in one of its many aspects, involves seeing one kind of thing in terms of another kind of thing – what we have called metaphorical thought. Metaphor is thus *imaginative rationality*.<sup>65</sup>

Mit der Metaphertheorie geben Lakoff und Johnson Wahrheit als solche nicht auf: Innerhalb einer Kultur und ihrer Konzeptsysteme gelten durchaus bestimmte Wahrheiten, die durch die individuellen und kollektiven Erfahrungen

---

63 Vgl. Lakoff/Johnson 2007, S. 215 ff.

64 Vgl. Lakoff/Johnson 2007, S. 213–216.

65 Lakoff/Johnson 2003, S. 193. Als Kontrast sei an dieser Stelle die deutsche Übersetzung angeführt. So wird „thing“ mit „Phänomen“ übersetzt, was insofern irreführend ist, da „Phänomen“ im philosophischen Diskurs kein neutraler Begriff ist. Besser wäre es von „Sache“ zu sprechen. Auch wird dabei „term“, also „Begriff“, unterschlagen. Ebenso wird eine „methodische Ebene“ eingeführt sowie „eine Weise der Weltbetrachtung“; von beidem ist im englischen Original nicht die Rede: „Der Grund, weshalb wir uns so intensiv auf die Metapher konzentrieren, besteht darin, daß sie Vernunft und Imagination in sich vereint. Der Vernunftbegriff impliziert auf der methodischen Ebene mindestens die Kategorisierung, die Ableitung und die Schlußfolgerung. Zu den vielen Facetten der Imagination gehört die, daß wir eine Art Phänomen von einer anderen Art von Phänomen her wahrnehmen – diese Weise der Weltbetrachtung bezeichnen wir als metaphorisches Denken. Also stellt die Metapher eine auf *Imagination beruhende Rationalität* dar“, Lakoff/Johnson 2007, S. 220.

ihrer Mitglieder in der Auseinandersetzung mit sich selbst, mit den anderen und mit ihrer Umwelt gemacht werden. Sie sprechen schließlich von einer „relativen Objektivität“, in der die persönlichen Belange und Interessen gegenüber dem Gemeinwohl zurückgestellt werden sollten. Dieses Ideal gilt vor allem im Wissenschaftsbetrieb, allerdings, so Lakoff und Johnson, muß man sich im klaren darüber sein, daß niemals alle individuellen Interessen ausgeschaltet werden können, um vollkommene Objektivität zu erreichen. Welches Konzeptsystem mit welchem Wertekanon für eine Kultur gilt, kann dabei auch von den der einzelnen Kultur übergeordneten Werten und Konzepten, wie einer Weltgemeinschaft, abhängen. Vor allem aber erklärt die Metapherntheorie, wie die Welt aufgrund der menschlichen Interaktionen verstanden wird. Der Mythos „Objektivität“ ignoriert die Abhängigkeit der Wahrheit und des Verstehens von Konzeptsystemen, die kulturell variabel sind und in weiten Teilen durch Metaphern strukturiert werden. Aber auch der Mythos „Subjektivismus“ ignoriert die kulturelle Abhängigkeit unserer persönlichen Vorstellungen und Metaphern, die zudem sehr rational durchstrukturiert werden.<sup>66</sup>

Lakoffs und Johnsons Ansichten über die kulturelle Abhängigkeit des größten Teils unserer Weltansichten, unserer Urteile und Aussagen, die wir machen, sowie unseren Glauben an bestimmte „Wissenschaftsmythen“, sind nachvollziehbar. Allerdings verwickeln sich Lakoff und Johnson in ihre eigenen Annahmen und Schlußfolgerungen: Ihre Grundannahme, daß unser Denken durch metaphorische Konzepte strukturiert ist, folgt bereits dem Wissenschaftsideal eine allgemeingültige Aussage zu machen – in diesem Fall über einen kognitiven Sachverhalt. Ebenso *muß* die metaphorische Strukturierung und Einteilung in bestimmte Kategorien nicht metaphernspezifisch sein, da sie ja erst durch die (wissenschaftliche) Untersuchung von Konzepten herausgearbeitet wird. Wir folgen in unserem Leben zwar bestimmten Metaphern, aber dies geschieht völlig unbewußt. Wir stellen nicht erst Kategorien auf und nehmen Einteilungen vor und verwenden dann die Metaphern kohärent. Das ist vor allem eine Behauptung der Wissenschaftler Lakoff und Johnson. Insofern ist gerade die Durchkategorisierung kein Indiz für das rationale Element metaphorischer Strukturierung, wie Lakoff und Johnson behaupten. Tatsächlich können wir gar nichts darüber sagen, ob eine metaphorische Strukturierung rational ist oder nicht – im Grunde genommen können wir nur Beschreibungen unseres Sprachgebrauches geben, der in vielen Fällen metaphorisch ist. Die Schwäche der Metapherntheorie von Lakoff und Johnson besteht darin, daß sie von Prämissen ausgehen, die sich nicht beweisen lassen. Sie würden aber gern beweisen, daß aus ihrer Metapherntheorie folgt, daß es keine absolute, objektive Wahrheit gibt. Sie

---

66 Vgl. Lakoff/Johnson S. 222.

kommen aber zumindest hinsichtlich ihrer Prämissen selbst einem solchen Anspruch verdächtig nahe, wenn sie konstatieren, daß unsere mentalen Konzepte metaphorisch strukturiert sind. Das verstärkt sich zudem, wenn sie in ihren späteren Forschungen die neurokognitiven Grundlagen des metaphorischen Denkens nachzuweisen versuchen.

Anstatt also wie Heidegger oder Wittgenstein einfach „nur“ vom tatsächlichen Sprachgebrauch auszugehen, diesen auf seine Bedeutung hin zu untersuchen und damit zu akzeptieren, daß Sprache nicht hintergebar ist, versuchen Lakoff und Johnson genau diese Unhintergebarkeit der Sprache zu hintergehen, indem sie von neurokognitiven Annahmen ausgehen. Sie folgen damit genau den wissenschaftlichen Objektivitätskriterien, die sie selbst aufgrund ihrer Metaphertheorie kritisiert haben. Dabei entspricht die Struktur des metaphorischen Konzeptes genau der Struktur des Phänomens als Methode. Genau wie das Phänomen als Methode zeigt das metaphorische Konzept, wie sich die Welt in der Sprache darstellt. So wird durch das metaphorische Konzept die Verwobenheit von Sprache und Leben, bzw. Kultur beschrieben. Mit seinem Verbergen- und Beleuchtencharakter, dem Kontextprinzip und den interaktionellen Eigenschaften, die sich aus dem Umgang mit den Dingen ergeben, verweist es auf die phänomenale Struktur, wie sie bereits Heidegger und Wittgenstein für das Phänomen als Methode gezeigt haben.

Darüberhinaus halte ich die Struktur des Phänomens als Methode philosophisch gesehen für tragfähiger, weil sie im Vergleich zur metaphorischen Strukturierung allgemeiner gefaßt ist. Bei der Metapher fragt man sich schließlich, ob letztlich nicht alles Metapher ist – wohin Lakoff und Johnson ja tatsächlich tendieren. Aber was sagt dies dann noch aus? Wozu brauchen wir dann noch eine Abgrenzung zur Analogie, zum Symbol oder zur Allegorie? Mit dem Phänomen als Methode hingegen wird eine allgemeine Struktur beschrieben, unter die dann auch die metaphorische Strukturierung fallen könnte – ohne aber zu einem alles nivellierenden Prinzip zu werden.



## 5 Zwischenstand

Bevor ich zum nächsten Kapitel übergehe, sei an dieser Stelle ein „Zwischenstand“ eingeblendet, um die bisherigen Ergebnisse kurz zusammenzufassen. Das Phänomen als Methode zeichnet sich an folgenden Punkten ab: Alltagssprache, Etwas-als-etwas-Sehen, Alltagsleben und Kultur sowie Wissenschaftskritik.

### 5.1 Alltagssprache

Sowohl Heidegger, Wittgenstein als auch Lakoff und Johnson gehen von der Alltagssprache aus und beschreiben phänomenologisch deren sprachliche Gegebenheiten. Heideggers Suche nach den „eigentlichen“ Phänomenen ist an seine Beschreibungen am Alltäglichen und der Sprache ausgerichtet, was sich an seinen Beispielen abzeichnet: so das Beispiel des Tisches in seinen verschiedenen Funktionen als Schreib-, Näh- oder Eßtisch, von Büchern ist die Rede und vom Hören mehr oder weniger alltäglicher Geräusche, wie das Knattern eines Motorrades. In bezug auf die Sprache wendet sich Heidegger kritisch gegen die vorherrschende Auffassung der Aussage und sieht darin eine Reduzierung der sprachlichen Möglichkeiten. Wenn Wahrheit allein durch prädikative Aussagen möglich sein soll, wird laut Heidegger die Unhintergebarkeit der Sprache verkannt. Für Heidegger bildet Sprache bereits ein Vorverständnis ab, das uns bei unserer Sicht auf die Dinge immer schon begleitet. Die Sprache ist die „condition humaine“ und damit der ausgezeichnete Ort, die Welt zu verstehen, was Heidegger durch ein „Hören“ auf die Sprache, auf das, was sie sagt, begreift.

Wittgenstein wendet sich nach seiner Verabschiedung von einer phänomenologischen Beschreibungssprache allein der Umgangssprache als Ausgang philosophischer Untersuchungen zu. Er betont eigens, daß sein Vorgehen nur beschreibender Art ist und spricht sich gegen jegliche Erklärungen aus. Tatsächlich beschreibt er auf der Basis der Alltagssprache Sprachspiele, die er aber vielfach durch fiktive ergänzt, um ihre versteckten Bedeutungen offensichtlich zu machen. Die fiktiven Beispiele bilden damit eine Kontrastfolie zu den philosophischen Problemen, die erst aus Mißverständnissen und Sprachverwirrungen der Umgangssprache entstanden sind.

Lakoff und Johnson greifen auf einen großen Fundus von Metaphern zurück, die sie dem gängigen Sprachgebrauch entnehmen. Sie sehen die Sprache sogar als ihr ausgezeichnetes Untersuchungsmaterial an, das überhaupt erst den Stoff für ihre Analysen hergibt. Auch sie verfolgen das Ziel, die Metaphern zu beschreiben und extrahieren daraus schließlich die erklärende Kraft ihrer Metaphertheorie, wenn sie den Fundus der beschriebenen Metaphern durchkategorisieren. So gesehen, orientieren sich Heidegger, Wittgensteins und Lakoff und Johnson an Beschreibungen des Alltäglichen und der Umgangssprache, gehen aber mit deren Vagheit sehr unterschiedlich um und ziehen jeweils ihre eigenen Konsequenzen daraus.

## 5.2 Etwas-als-etwas-Sehen, Aspektsehen, Metapher

Der Kern des Phänomens als Methode steckt in dem, was Heidegger das Etwas-als-etwas-Sehen, Wittgenstein das Aspektsehen und Lakoff und Johnson die metaphorische Strukturierung nennen. Damit einher geht bei allen die Annahme, daß bestimmte Sichtweisen auf Dinge und unser Wissen in der Alltäglichkeit verborgen sind, weil sie uns durch ihren permanenten Gebrauch so selbstverständlich sind, daß wir sie nicht mehr bemerken. Für Heidegger folgt daraus, daß uns Phänomene nur durch eine Störung bewußt werden, Wittgenstein spricht von der Aspektblindheit, die er dem kontinuierlichen Aspektsehen gegenüberstellt und fragt nach dem grundsätzlichen Vorgehen, was eigentlich passiert, wenn wir einen Aspekt bemerken. Aus dem Verborgenheitscharakter der Umgangssprache leitet er schließlich sein methodisches Vorgehen ab, sich fiktive Sprachspiele und Beispiele auszudenken, um deren Selbstverständlichkeit sichtbar zu machen. Lakoff und Johnson greifen den Charakter des Verbergens-Offenbarens in zweifacher Hinsicht auf: Zum einen sehen sie die metaphorische Wirksamkeit ebenfalls implizit in der Sprache und im Leben tätig sein. Zum anderen nehmen sie an, daß metaphorische Strukturierungen immer partieller Natur sind und bestimmte Aspekte eines Konzeptes beleuchten und andere automatisch verbergen, wenn wir ein Konzept durch ein anderes Konzept strukturieren.

Für alle drei Richtungen ergibt sich die Folgerung einer grundsätzlichen Kontextabhängigkeit, welche Heidegger mit seinem hermeneutischen Als begreift, Wittgenstein dadurch vorführt, daß er Sprachspiel-Beispiele gibt, um Wortbedeutungen in ihrem jeweiligen Gebrauch zu klären, und Lakoff und Johnson zeigen das Kontextprinzip anhand des Verstehenkönnens von individuellen oder neuen Metaphern.

### 5.3 Lebenswelt, Lebensform, kulturelle Basis

Mit der Kontextabhängigkeit rückt gleichzeitig die Bedeutung der Lebenswelt in den Vordergrund, also die sozio-kulturelle und historische Wirklichkeit, in der wir Menschen eingebunden sind und die unsere Weltsicht prägt: das gilt für Heideggers Existenzialanalysen genauso wie für Wittgensteins Fundierung in der Lebensform und Lakoff und Johnsons Begriff einer sozialen und kulturellen Realität. Ohne diesen kulturellen, sozialen und historischen Kontext würde aus der Annahme der Kontextabhängigkeit des Aspektsehens ein Relativismus werden, in dem sich das Verstehen in seinen vielfältigen Bezügen und möglichen Relationen praktisch auflösen würde. Nur dadurch, daß es eine Kultur, gemeinsame Gepflogenheiten und ein gemeinsames historisches Verständnis gibt, welche durch den intersubjektiven Austausch der Mitglieder einer Gemeinschaft geregelt, bestätigt aber auch geändert werden, bleibt die nötige Konstanz für das Verstehenkönnen von uns selbst, den anderen und der Welt. Heidegger hat dem Punkt des intersubjektiven Austausches wenig Aufmerksamkeit geschenkt, gibt aber ethische Impulse. Wittgenstein dagegen geht auf diesen Rahmen anhand seiner Sprachspiele und seinem Lebensformbegriff sehr genau ein, bleibt aber für die individuelle-existential Bedeutung des Einanderverstehenkönnens unspezifisch. Lakoff und Johnson insistieren auf der kulturellen Basis und der Erfahrung für metaphorische Konzepte, verstricken sich dabei allerdings in ihren Annahmen über mentale Konzepte und neuronale Netzwerke in Widersprüche.

### 5.4 Wissenschaftskritik

Bemerkenswert ist die Übereinstimmung der Denker in dem, was ich verkürzt „Wissenschaftskritik“ nenne: die Ablehnung nämlich von wissenschaftlichen Methoden mit objektiven Anspruch. Eine absolute, objektive, das heißt von den menschlichen Subjekten unabhängige, aber durch eindeutige und klare Forschungsmethoden erreichbare Wahrheit und Erkenntnis der Wirklichkeit, wird als Methode in der Philosophie rigoros zurückgewiesen. Dagegen wird das Philosophieren gestellt, das nach Heidegger an der Faktizität des Daseins und nach Wittgenstein an der Umgangssprache orientiert ist. Beide lehnen die Verwissenschaftlichung der Philosophie ab, wie sie von Philosophen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gefordert wurde. Philosophieren wird damit zu einer Denkhaltung oder einem Denkstil, bei dem es auf das rechte Urteilen ankommt, um philosophische Scheinprobleme oder philosophische Probleme, die durch einen verwirrenden oder eingeschränkten Sprachgebrauch entstehen, aufzudecken. Lakoff und Johnson formulieren ebenfalls eine Wissenschaftskri-

tik: Sie sehen in der westlichen Kultur zwei „Mythen“ am Werk, die sie beide als unzureichend verwerfen. Weder der „Mythos Objektivismus“ der Wissenschaft, noch sein Gegenmodell des „Mythos‘ Subjektivismus“ der Kunst wird dem kulturellen Selbstverständnis gerecht. Als Extrempositionen verstellen sie die Sicht auf die Mittelposition. Der Mittelweg zwischen den beiden Mythen besteht nun Lakoff und Johnson zufolge darin, daß Wahrheit und Verstehen auf menschlicher Erfahrung und metaphorischer Konzeptionalisierung basiert. Allerdings kommen Lakoff und Johnson mit den neurokognitiven Ansprüchen ihrer Theorie nicht aus dem Problembereich der objektiven Wissenschaft heraus.

Von philosophischen Scheinproblemen oder philosophiegeschichtlichen Seinsverdeckungen auszugehen, ist eine sehr negative Einstellung zur Philosophie. So verfällt Heidegger „nach seiner Kehre“ in zunehmenden Maße dunkler und poetischer Sprachbetrachtungen und wird selbst zum Gefangenen seines Gedankens der Sprache als „Haus des Seins“. Wittgenstein gerät auf seiner radikalen Suche nach Klarheit in einen Sog destruktiver Sprachspiele und hinterläßt philosophische Probleme als großen Scherbenhaufen – Fragmente seines Denkens. Kontemplatives Schweigen und destrukturierende Klarheit sind vor allem eine Antwort auf dogmatische Systemphilosophie und gewinnen ihre eigentliche Bedeutung erst auf diesem Hintergrund. Aber Philosophieren, das wissenschaftlichen Objektivismus ablehnt, muß nicht auf dieser negativen Folie stattfinden. Hans-Georg Gadamer weist einen Weg des Philosophierens, der durchweg mit einer positiven Einstellung verknüpft und wissenschaftskritisch aufgestellt ist: im selbstvergessenden Dialog mit anderen immer wieder aufs Neue philosophische Probleme durchzusprechen, von verschiedenen Seiten zu beleuchten und zu neuen Einsichten zu gelangen. Es ist eine Wahrheitserfahrung ganz anderer Art, die Erfüllung im gemeinsamen Gespräch sucht – und es ist eine Erfahrung, die Gadamer von der positiven Erfahrung des Spielens her begreift. Um diese Spielerfahrung beschreiben zu können, entwickelt Gadamer ein bestimmtes Spielkonzept, welches Gegenstand des nun folgenden Kapitels ist.

## 6 Gadamer: spielen – darstellen – sprechen

*Karl und Gudrun spielen  
mit ihrem Sohn Heinz-Rüdiger Mensch-ärgere-dich-nicht*  
HEINZ-RÜDIGER bockt und räumt das Spiel ab.  
KARL Du Rotzlöffel!! [...] Dir werd  
ichs Spielen no beibringen, mei Liaba!!  
Jetzt baust es wieder auf, genauso wies  
war, und dan werd anständig gspielt!  
Ja, wo sammer denn? [...]  
Na werd solange gspielt, bis du  
den Ernst von so am Spiel begreifst, du Hundsbua!  
GUDRUN Daß des Kind a so infantil is.  
Der hat zum Spielen einfach koa richtige Einstellung.  
GERHARD POLT, *Kabarettist*

Gadamers Werk *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* hat in der Philosophie den Status des Klassikers<sup>1</sup> erreicht: Erst mit sechzig Jahren veröffentlicht Gadamer seinen Beitrag zur Philosophie, eine späte Auseinandersetzung mit Heideggers frühen Vorlesungen und Schriften der zwanziger Jahre und der im 19. Jahrhundert aufgekommenen Frage nach dem Selbstverständnis der Geisteswissenschaften. Sein Werk erfährt eine zögerliche Rezeption, die zunächst, und nicht zuletzt, aufgrund des Titels, als eine Methodenlehre für die Geisteswissenschaften aufgefaßt wird. Als Methodenlehre wird *Wahrheit und Methode* als Konkurrenzwerk zu Emilio Bettis Auslegekunst verstanden, die ein paar Jahre vor *Wahrheit und Methode* erschienen ist. Als solche wird Gadamers Werk heftig kritisiert und in ihrer Argumentation und Begründung als völlig unzureichend zurückgewiesen.<sup>2</sup>

- 
- 1 Gadamer hat seinen „Klassiker-Status“ mit einer gewissen traurigen Selbstironie 1993 vorhergesehen: „Ich werde im nächsten Jahrhundert einfach als eine philosophische Denkerfigur der Vergangenheit behandelt, das ist mir klar. Und jetzt? Ich bin ein lebender Anachronismus – weil ich eigentlich nicht mehr dazu gehöre und doch noch dabei bin.“ Zitiert nach Grondin 1999, S. 350 aus: *Die Zeit*, 26. März 1993. Den „Klassiker-Status“ belegen die Aufsatzsammlungen von Figal 2007, und Dostal 2002.
  - 2 Zur Auseinandersetzung mit Betti, vgl. das Vorwort zur zweiten Auflage von *Wahrheit und Methode* (1965), das Nachwort der dritten Auflage von 1972 sowie den Aufsatz *Hermeneutik und Historismus* von 1965, in Gadamer 1986a, S. 387 ff. Sowie Grondin 1999, S. 335.

Im Unterschied zu Bettis Auslegekunst hat Gadamer nie die Absicht, eine hermeneutische Methodenlehre zu schreiben, wie das seine historischen Vorgänger Schleiermacher, Droysen oder Dilthey – letztere zwei vor allem hinsichtlich der Methodologie der Geschichtswissenschaft – im Sinn hatten.<sup>3</sup> Im Gegenteil: Gadamer kritisiert den strengen, auf absolute Wahrheit abzielenden Methodologismus in den Geisteswissenschaften zutiefst. Daß der Titel von *Wahrheit und Methode* entsprechend ironisch und zweideutig gemeint ist, läßt sich diesem allerdings nicht ansehen und erhellt sich erst, wenn man über Gadamers Wissenschaftskritik Bescheid weiß.<sup>4</sup> Gadamer geht es stattdessen um ein Wahrheitsgeschehen und dessen spezifische Wahrheitserfahrung in den Geisteswissenschaften. Er versteht diese Wahrheitserfahrung als ein Geschehen, das uns in unserer Auseinandersetzung mit Überlieferungen der Geisteswissenschaften widerfährt. Wahrheit können wir entsprechend „nur“ erfahren, nicht aber anhand eines methodischen Kriterienkataloges erkennen. Somit steht für Gadamer auch das *Verstehen* dessen, was mit uns geschieht, im Vordergrund und nicht das *Erkennen* von sicherem Wissen.<sup>5</sup> Wer von *Wahrheit und Methode* dezidierte Wahrheitskriterien und die Beschreibung der Methode erwartet, wie man zur Wahrheit gelangen kann, wird unweigerlich enttäuscht. Vielmehr sucht Gadamer die Bereiche auf, in denen Wahrheitserfahrung in seinem Sinne möglich ist, und ergründet ihre Bedingungen und Grenzen. Paradigmatisch für die Geisteswissenschaften analysiert er dabei die Wahrheitserfahrung der Kunst. Die Geschichte als traditionelle Überlieferung und die Sprache, die wir sprechen, markieren dabei die Bedingungen und Grenzen dieser Wahrheitserfahrung.<sup>6</sup>

*Wahrheit und Methode* wird inzwischen seit langem nicht mehr als hermeneutische Methodenlehre mißverstanden. Tatsächlich wird seine Hermeneutik als eine der wichtigsten Strömungen des 20. Jahrhunderts interpretiert und neben dem *linguistic turn* als *hermeneutic turn* gehandelt.<sup>7</sup> Gadamer hat das Mißverständnis seiner Hermeneutik als Methodenlehre in den verschiedenen Vor- und Nachworten weiterer Auflagen seines Hauptwerkes ausgeräumt. Nicht

---

3 Vgl. dazu ausführlich die einführenden Überblicke in die Geschichte der Hermeneutik von Grondin 2001 oder Vetter 2007. Zur Kritik an Gadamers Werk aus Sicht einer Interpretationstheorie, vgl. auch Hirsch 1972.

4 Vgl. Dostal 2002, S. 2.

5 Gadamer und Karl R. Popper haben auf einem Kongreß in Wien 1968 Gemeinsamkeiten ihrer Philosophien entdeckt, was die „Vorurteilsstruktur“ und ihre kritische Haltung zum Positivismus angeht. Allerdings sind die Trennlinien zwischen Gadamers hermeneutisch-phänomenologischer Herkunft und Poppers epistemologischen Ansatz so groß, daß sie über die anfänglichen Sympathiebekundungen nie hinausgekommen sind. Vgl. dazu Grondin 1999, S. 336.

6 Vgl. Gadamer 1986, S. 3.

7 Vgl. Fehér 2003, S. 16. Genau genommen hängt der „hermeneutic turn“ mit dem „linguistic turn“ zusammen, weil die Sprache auch für die Hermeneutik von elementarer Bedeutung ist.

zuletzt hat seine große Schülerschaft dazu beigetragen, Gadammers philosophische Hermeneutik als eine eigene philosophische Richtung zu etablieren, indem sie viele seiner Gedanken zur Hermeneutik aufgegriffen und weitergedacht hat.<sup>8</sup> Genauso hat allerdings auch Gadammers Gegnerschaft zu einer Verbreitung und Festigung der philosophischen Hermeneutik beigetragen. Insbesondere die ideologiekritische Auseinandersetzung mit Habermas und die Gadamer-Derrida-Debatte haben Gadammers Hermeneutik zur Weiterentwicklung verholfen, zumal sich Gadamer aktiv bis ins hohe Alter an den Diskussionen über sein Werk beteiligt hat.<sup>9</sup>

Die Forschung zu Gadammers Werk ist ein Spiegel seines eigenen hermeneutischen Selbstverständnisses der Applikation (Anwendung) überlieferter philosophischer Sachprobleme ins jeweils eigene Denken und Forschen. Gadammers Werk wird größtenteils je nach eigenem Forschungsschwerpunkt der Interpreten ausgelegt, abgewandelt und weitergedacht.<sup>10</sup> Dazu hat Gadamer mit seinen vielen Artikeln, Vorträgen und Aufsätzen selbst beigetragen, in denen er die Gedanken seines Hauptwerkes weiter verfeinert, ausführt und die positiven wie negativen Rezeptionen dazu kommentiert hat. Das ist ein wesentlicher Unterschied zu Klassikern der Philosophie wie Heidegger und Wittgenstein, die an der Wirkungsgeschichte ihres Werkes nicht so mitarbeiten konnten, wie es Gadamer an seinem eigenen Werk aufgrund seines hohen Alters möglich gewesen ist. Ein großer Teil der Forschungsliteratur zu Gadammers Werk ist entsprechend in direktem, persönlichen Kontakt mit Gadamer entstanden, der zudem stets eine allzu buchstabengetreue Auslegung seiner Schriften abgelehnt hat. Es war ihm wichtiger, das selbständige Denken seiner Schüler zu fördern, um so den unendlichen Dialog am Leben zu erhalten, in dem die „Sache“ und nicht der Autor an erster Stelle steht.<sup>11</sup>

Genauso ist die Vielschichtigkeit der Forschungsinteressen in seinem Werk angelegt, in dem er von der Antike bis zur Neuzeit und Moderne eine weite

---

8 Einer der berühmtesten Schüler ist Jürgen Habermas, der Gadammers Gedanken des Dialoges aufgreift und zu seiner eigenen Diskursethik ausbaut – wobei er sich schließlich von Gadammers Hermeneutik gänzlich löst. Vgl. Habermas 1973 sowie Grondin 1999, S. 344, Figal 2007, S. 6. Die Rezeption und das große Interesse von seiten amerikanischer Gelehrter (z. B. Joel Weinsheimers Übersetzung von *Wahrheit und Methode* ins Amerikanische) an Gadammers Werk legt Grondin 1999, S. 350 ff. eindrücklich dar, sowie Dostal 2002, S. 4.

9 Vgl. dazu Grondin 1999, S. 338 ff., Figal 2007, S. 6. Vgl. dazu auch Bernstein in Dostal 2002, S. 267. Kommentierte Literaturhinweise zu den einzelnen Debatten finden sich in Grondin 2000, S. 249 ff. sowie aus amerikanischer Sicht ein Kommentar und Einschätzungen der gadamerschen Wirkungsgeschichte in Dostal 2002, S. 4.

10 Als Beispiele für das eigene Weiterdenken von Gadammers Hermeneutik: Wachterhauser 1999, Wischke 2001, Figal 2006.

11 Vgl. Grondin 1999, S. 353.

Bandbreite philosophischer Autoren aufgreift und diese nicht nur philosophiehistorisch, sondern auch in systematischer Absicht auf seinen hermeneutischen Standpunkt hin bearbeitet. Daß dies oft in einer sehr großzügigen Art der Auslegung geschieht, Kritik und Angriffe in „vollendeter philosophischer Diplomatie“ (Figal) vorgebracht werden und Gadamer durch und durch essayistischer Gelegenheitschreiber ist, dürften eine weitere Erklärung für die plurale Forschungslandschaft zu Gadamer sein. Sein Werk lädt zum Weiterdenken und Kritisieren ein und ist – so paradox es scheinen mag – eine Herausforderung an das Verstehen.<sup>12</sup> Die folgende Darstellung des gadamerschen Spielbegriffes soll daher nicht zuletzt ein Beitrag sein, Gadamers Hermeneutik selbst zu verstehen, indem das Spiel als „Vor-Struktur“ der gadamerschen Überlegungen aufgesucht wird und von da aus die philosophische Hermeneutik beleuchtet wird.

Im folgenden wird Gadamers Spielbegriff ausführlich dargestellt. Dazu ist es zunächst erforderlich, auf Gadamers Einstellung zu Wissenschaft, Methode und Phänomenologie einzugehen, um in analoger Vorgehensweise zu Heidegger und Wittgenstein den Gegenpol zu schaffen, von dem aus Gadamer die Struktur des Spielphänomens für das Phänomen als Methode abgrenzt. Im Anschluß daran werde ich auf Gadamers Spielbegriff selbst eingehen und ihm am Leitfaden dieses Spielbegriffes durch seine philosophische Hermeneutik folgen.<sup>13</sup>

## 6.1 Gadamer zu Wissenschaft und Phänomenologie

Gadamer entwickelt in *Wahrheit und Methode* sein Spielkonzept vom Phänomen des „Spiels“ aus.<sup>14</sup> Daß er vom *Phänomen* des Spiels ausgeht, ist Anlaß genug, seiner Einstellung zur Phänomenologie nachzugehen, um zu überprüfen, was er eigentlich unter „phänomenologisch“ versteht und was dies für seine Spielanalyse bedeutet. Immerhin verortet sich Gadamer selbst zwischen Phänomenologie und Dialektik.<sup>15</sup> Zur Phänomenologie gibt Gadamer zu ver-

---

12 Vgl. Figal 2007, S. 1 und Figal 2006, S. 13. Weinsheimer 1985, S. xi, hält fest, daß Gadamer dadurch sehr schwierig nachzuvollziehen sei, weil er seine Vorläufer auf das eigene Denken anwendet, dies aber nicht klar heraufstelle.

13 Wenn im folgenden von „Spielbegriff“ die Rede ist, bedeutet dies die Konzeption des Spiels, die Gadamer aus seiner Analyse des Spielphänomens her ableitet.

14 Gadamer vermerkt in einer seiner Schriften, daß seine Analyse des Spiels phänomenologisch gemeint sei. Vgl. Gadamer 1986a, S. 446.

15 So die Überschrift eines Aufsatzes von 1985. Vgl. Gadamer 1986a, S. 3. Allerdings findet der Leser in diesem Aufsatz keinen nennenswerten Hinweis, wie er diese Selbsteinschätzung eigentlich meint. Vetter 2007, S. 112, bemerkt, daß „Phänomenologie“ auf keine bestimmte Richtung innerhalb dieser Bewegung abziele. Dabei übersieht er die stark heidereggersche Prägung dieses Be-

stehen, daß die Maßgabe dafür in *Wahrheit und Methode* Heideggers Hermeneutik der Faktizität ist, von der er seinen Anstoß bereits in den 1920er Jahren erhalten hat. Darin sieht er eine Auseinandersetzung Heideggers mit Husserls phänomenologisch-deskriptiver Methode und Diltheys Geschichtsdenken:

Die Gewissenhaftigkeit phänomenologischer Deskription, die Husserl uns zur Pflicht gemacht hat, die Weite des geschichtlichen Horizontes, in die Dilthey alles Philosophieren gestellt hat, und nicht zuletzt die Durchdringung beider Antriebe durch den von Heidegger vor Jahrzehnten empfangenen Anstoß bezeichnen das Maß, unter das sich der Verfasser gestellt hat [...]<sup>16</sup>

Entsprechend verbindet seine Untersuchung „begriffsgeschichtliche Fragestellungen“ mit der phänomenologischen „sachlichen Exposition ihres Themas“. Im Vorwort zur zweiten Auflage hält Gadamer fest: „Das ist wahr, mein Buch steht methodisch auf phänomenologischem Boden“<sup>17</sup>.

Um Gadammers phänomenologische Einstellung genauer herauszuarbeiten, werde ich zunächst Gadammers Heidegger-Rezeption nachgehen. Der Einfluß von Heideggers Phänomenologieverständnis auf Gadammers Denken erweist sich als zentral. Genauso schließt sich Gadamer Heideggers Wissenschaftskritik an, welche er im wesentlichen an der Methode der Wissenschaft und damit verbunden am Werkzeug festmacht. Genau wie Heidegger in seinem späteren Werk eine Überforderung der Menschen mit dem rasanten technischen Fortschritt feststellt, ist auch sein Schüler gegenüber dieser gesellschaftlichen Entwicklung kritisch eingestellt. Während Heidegger allerdings das „alte“ Werkzeug von der modernen Technik unterscheidet, ist für Gadamer das vermeintliche Beherrschkönnen von Werkzeugen und Technik durch den Menschen grundsätzlich ein fataler Instrumentalismus und Resultat der Selbstüberschätzung des menschlichen Subjektes.

---

griffs bei Gadamer. Die Dialektik verweist sowohl auf Hegel als auch auf Platon, deren Einfluß auf Gadammers Philosophie unverkennbar ist. Vgl. dazu vor allem seine Forschungen in Gadamer 1987, und Gadamer 1985, 1985a und 1991.

16 Gadamer 1986, S. 5.

17 Gadamer 1986a, S. 446. Vgl. Dostal in Dostal 2002, S. 251. Daß Gadammers Vorgehen phänomenologisch motiviert ist, sieht auch Theunissen 2001, S. 62 so. Allerdings verkennt er Gadamer, wenn er ihm Husserls Phänomenologiebegriff zugrundelegt und dann Widersprüche aufzeigt, die aus einer impliziten Seinssetzung herrühren, die mit diesem Phänomenologieanspruch unvereinbar sind. Gadammers Phänomenologiebegriff ist heideggerscher Prägung und hat vor allem etwas mit einer Sachausrichtung zu tun.

### 6.1.1 Gadamer und die phänomenologische Bewegung

Als Schüler Heideggers ist Gadamer mit dessen phänomenologischer Hermeneutik bestens vertraut. Mit Husserls Phänomenologie hat er sich im Zuge seiner Herausarbeitung eines Wahrheitsbegriffes für die Geisteswissenschaften beschäftigt und betont im Vorwort zum dritten Band seiner Gesammelten Werke *Neuere Philosophie I*, daß er neben Hegel und Heidegger auch in Husserl einen großen Lehrmeister hatte.<sup>18</sup> Tatsächlich nimmt sich seine Beschäftigung mit Husserl – rein quantitativ an der Anzahl der Aufsätze in diesem Band gemessen – mit drei Aufsätzen eher bescheiden aus. Ein Blick in die Aufsätze über Husserl zeigt ein vor allen Dingen philosophiehistorisches Interesse an Husserl und zugleich eine stark durch Heidegger geprägte Auffassung der husserlschen Phänomenologie. Insbesondere in Gadamers Aufsatz *Die phänomenologische Bewegung*, wie er sie in Anlehnung an Herbert Spiegelbergs Werk *The Phenomenological Movement*<sup>19</sup> nennt, wird seine Beschäftigung mit der Phänomenologie deutlich. Gadamers Auffassung von der heideggerschen Phänomenologie soll beispielhaft anhand der Wissenschaftskritik und der „formalen Anzeige“ verdeutlicht werden. Im gleichen Aufsatz kommentiert Gadamer Wittgensteins Sprachphilosophie als Teil der „phänomenologischen Bewegung“ – was nicht nur eine philosophiegeschichtlich gesehen frühe Auseinandersetzung mit Wittgensteins Philosophie ist – der Aufsatz ist von 1963 – sondern auch ein Licht auf Gadamers Einschätzung von Wittgenstein als Phänomenologe wirft. In anbetracht der bisherigen Überlegungen zu Wittgensteins Phänomenologie, ist es daher aufschlußreich, einen Blick auf diese Einschätzung Gadamers zu werfen.

In einer für Gadamer typischen philosophiehistorischen Analyse, die gleichzeitig eine Einordnung in sein eigenes Denken darstellt, hält er fest, daß es keine einheitliche phänomenologische Schule gegeben hat, sondern nur eine Gruppe von Forschern, die in lockerer Verbindung standen und mit der gemeinsamen Forschungsgesinnung „Zu den Sachen selbst!“ tätig waren. Es ist die phänomenologische Arbeitsweise, die Gadamer für das zentrale Moment der phänomenologischen Bewegung hält:

Was man zu lernen suchte, war fast so etwas wie ein Handwerksgeheimnis der Philosophie.

aber:

Durch die Beschreibung des methodischen Grundsinns der Phänomenologie

---

18 Vgl. Gadamer 1987, S. V.

19 Vgl. Gadamer 1987, S. 115.

schimmert beständig der eigene philosophische Standpunkt durch. So ist es eben in der Philosophie gar nicht möglich, eine methodische Technik zu isolieren, die man unabhängig von ihren Anwendungen und deren philosophischen Konsequenzen erlernen kann.<sup>20</sup>

„Phänomenologisch“ ist für Gadamer also nicht eine Methode mit einem bestimmten Satz an Regeln, sondern eine *beschreibende* Forschungshaltung. Insofern ist sein Ziel auch ein philosophisches und kein historisches, anthropologisches, soziologisches oder psychologisches Ziel.<sup>21</sup> Seine Kritik an Husserl zielt auf vermeintliche Schulbildungen in der Philosophie ab und macht Gadamer's kritische Einstellung zu einem Methodenbewußtsein deutlich, bei dessen Überbetonung mitunter der philosophische Gegenstand selbst aus dem Blick gerät. Das scheint Gadamer für symptomatisch in der Phänomenologie zu halten:

Die geduldige Kleinarbeit, zu der er [Husserl, J. R.] wie kein anderer zu erziehen verstand, kam in seinem literarischen Schaffen vor lauter methodischen Reflexionen sein Leben lang nicht mehr recht zum Zuge.<sup>22</sup>

Dabei sieht er im methodischen Ideal der phänomenologischen Deskription nichts Schlechtes, wenn er hervorhebt, daß sie den auf Konstruktionen beruhenden Theorien die schlichte Tatsache gegenüberstellt, daß das Erkennen „Anschauen“ sei. Aber ein Patentrezept oder das Methodengeheimnis einer Schule sei das nicht.<sup>23</sup> Vor allem hegt Gadamer ein Unbehagen gegen den, wie er zu vernehmen meint, missionarischen Ton der Phänomenologie: Sie sei der einzige Weg zur richtigen Erkenntnis und bestehe in der Wesensschau als Quelle der Anschauung, die einen Rückgang auf die Traditionen, eine Auswertung der Begriffe und eine Lösung der philosophischen Probleme ermögliche. Die Faszination, die die Phänomenologie seinerzeit ausgelöst hat, sieht er in ihrer Arbeitsweise, die wie „eine Läuterung, eine Rückkehr zur Ehrlichkeit, eine Befreiung von der Undurchsichtigkeit überall herumgereicher Meinungen, Schlagwörter und Kampfrufe“<sup>24</sup> wirkt.

Die eigentliche Kritik an Husserls phänomenologischen Forschungsprogramm formuliert Gadamer allerdings in direkter Anlehnung an Heideggers Husserl-

---

20 Gadamer 1987, S. 116.

21 Vgl. Dostal in Dostal 2002, S. 251/252.

22 Gadamer 1987, S. 108.

23 Vgl. Gadamer 1987, S. 107.

24 Gadamer 1987, S. 107. In jedem seiner Aufsätze zu Husserl greift er dessen Frage „Wie werde ich ein ehrlicher Philosoph?“ auf. Vgl. Gadamer 1987, S. 119, S. 152 und S. 163. Vgl. Husserl 1965, S. 71: „Nicht von den Philosophien sondern von den Sachen und Problemen muß der Antrieb zur Forschung ausgehen“.

Kritik. Das wird besonders am verwendeten Sprachstil Gadamer's deutlich: Wird Husserl's Phänomenologie eines Handwerkgeheimnisses der Philosophie verdächtigt, lobt er hingegen Heidegger's Orientierung an der Existenz und spricht von dessen Wirkung als „Wucht“ und „Rausch“. So folgt er in seiner philosophiehistorischen Betrachtung Heidegger's Abgrenzungen gegen Husserl ohne Einschränkungen:

Tatsächlich hat Husserl niemals über die großen klassischen Themen der Philosophie in einer Weise gesprochen, die das weltanschauliche Bedürfnis der ihm lauschenden Jugend hätte befriedigen können.<sup>25</sup>

In diesem Satz klingt Heidegger's Auseinandersetzung mit Husserl's Programm einer strengen Wissenschaft mit, die bei Gadamer ihren weiteren Niederschlag findet. Er hebt in Anschluß an Heidegger hervor, daß die wissenschaftlich orientierte Wesenserkenntnis und Bewußtseinsforschung der Phänomenologie an der Faktizität der Existenz und des Lebens schließlich scheitern mußte.<sup>26</sup> Heidegger hat das Bedürfnis der Studenten, die Philosophie in das Leben einzubinden, aufgefangen, wovon Gadamer eindrücklich berichtet:

In Wahrheit war die Wucht, mit der hier die gesamte Universitäts-Philosophie der Zeit angegriffen wurde, zum ersten Male seit Generationen kein Professorenpathos, das in den Wandelgängen der Hörsaalgebäude verhallte. Hier waren die akademischen Grenzen plötzlich keine Grenzen mehr. [...] Und wie es im Athen des 5. Jahrhunderts gewesen sein mag [...], so ging auch von Heidegger's Radikalismus des Fragens im Bereich der deutschen Hochschulen eine Rauschwirkung aus, die alles Maß vergessen ließ.<sup>27</sup>

Noch gut vierzig Jahre später steht Gadamer, inzwischen selbst renommierter Professor der Philosophie, unter dem Bann des Heidegger's der zwanziger Jahre. Daran ändern auch seine fast bedauernd klingenden, zumindest aber abschwächenden, Worte nichts, daß die berauschte Wirkung Heidegger's mittlerweile vergangen ist und inzwischen in eine Tiefenwirkung übergegangen sei, die oft nur noch Widerstand heraufbeschwöre.<sup>28</sup>

Linientreu bleibt Gadamer auch in seiner weiteren Auslegung, wenn er festhält, daß Heidegger bestimmten phänomenologischen Methoden-Disziplinen folgt, sein Anschluß an Husserl's Forschungsprogramm aber nur äußerlich sei, weil er nicht auf eine theoretisch abgesicherte Wissenschaft ziele, sondern seinen Ausgangspunkt in „[...] der pragmatischen Erfahrung des Lebens, der von der

---

25 Gadamer 1987, S. 107.

26 Vgl. Gadamer 1987, S. 109.

27 Gadamer 1987, S. 112/113.

28 Vgl. Gadamer 1987, S. 113.

praktischen Bedeutung des Zuhandenen dirigierte Wahrnehmung, der als Existenzbewegung sich ergreifenden Zeitlichkeit des Daseins [...]“<sup>29</sup> nimmt. In diesem Zusammenhang hebt Gadamer Heideggers Verwendung des Ausdruckes „formale Anzeige“ in dessen Frühschriften hervor. „Formale Anzeige“ weist auf das Erbe der phänomenologischen Arbeitsweise des Sehens und der Evidenz hin, ohne aber einen „begrifflichen Anspruch“ zu erheben, wie Gadamer meint. „Anzeige“ bedeute weniger ein „Begreifen“ als vielmehr ein distanzierter Zeigen, bei dem derjenige, dem etwas gezeigt wird, dies selbst sehen muß.<sup>30</sup> Dabei spielt wiederum die phänomenologische Herangehensweise des Offenlegens und „Entdeckens“ der verdeckten oder verborgenen Phänomene eine Rolle. Diesen heideggerschen Gedanken ergänzt Gadamer mit seinem eigenen hermeneutischen Ansatz, im Dialog die richtigen Worte zu suchen:

„Formale Anzeige“ gibt die Richtung an, in die man zu blicken hat. Was sich da zeigt, muß man zu sagen lernen, sagen mit eigenen Worten. Denn nur die eigenen, nicht die nachgesprochenen Worte wecken die Anschauung dessen, was man selber zu sagen suchte“.<sup>31</sup>

In seinem Aufsatz *Die phänomenologische Bewegung* kommt Gadamer schließlich auch auf die Sprache zu sprechen. Neben der Geschichtlichkeit nimmt die Sprache eine zentrale Rolle in seiner Hermeneutik ein. Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit markieren die Bedingungen und Grenzen menschlichen Erkennens, Wissen- und vor allem Verstehenkönnens in Gadamers philosophischer Hermeneutik. Daher hält er mit Erstaunen fest, daß die Sprache für Husserl von sehr geringer Bedeutung ist und nur insofern eine Rolle spielt, als daß eine deskriptive Untersuchung von gebräuchlichen Redewendungen und -arten zum phänomenologischen Handwerkszeug gehört.<sup>32</sup>

In der angelsächsischen Philosophietradition macht Gadamer ebenfalls eine phänomenologische Vorgehensweise parallel zur kontinentalen Entwicklung der Philosophie aus, was ihn zum Vergleich dieser beiden Richtungen anregt. Er spricht von einer

[...] bemerkenswerten Konvergenz, die sich aus so entgegengesetzten Traditionen wie der transzendentalen Phänomenologie und der angelsächsischen

---

29 Gadamer 1987, S. 113.

30 Wittgenstein hat in ganz ähnlicher Weise von einem „Wink geben“ gesprochen, was ein anderes Verstehen voraussetzt, als das Verstehen beim Folgen einer Regel. „Winke“ zeichnen sich gerade dadurch aus, daß sie keiner eindeutigen Regel unterliegen, sondern daß man Erfahrung und Urteilskraft braucht, um einen Wink zu verstehen.

31 Gadamer 1987, S. 430. Vgl. zu Unterschieden zwischen Gadamer und Heidegger, Dostal in Dostal 2002, S. 248 ff.

32 Vgl. Gadamer 1987, S. 141, 142.

Logik angebahnt hat [...] Aber das eigentlich Erstaunliche ist, daß Wittgensteins Selbstkritik eine ähnliche Richtung einschlägt, wie wir sie aus der phänomenologischen Entwicklung kennen.<sup>33</sup>

Gadamer greift Wittgenstein als Vertreter der analytischen Tradition auf und vergleicht einige von dessen grundsätzlichen Überlegungen mit denjenigen Heideggers und Husserls. Sein Unbehagen gegenüber einem Denker, der auf Logik und Analytik ausgerichtet ist, bleibt dem Leser nicht verborgen, ebensowenig Gadamers Unverständnis gegenüber Wittgensteins ahistorischer Vorgehensweise.<sup>34</sup>

Die Parallelen sieht Gadamer beispielsweise in Heideggers Aussagenkritik und Wittgensteins Lossagung von einer logisch exakten Beschreibungssprache, zwischen Heideggers und Husserls Orientierung an der Lebenswelt und am alltäglichen Dasein und Wittgensteins Untersuchungen der Alltagssprache und ihrem lebendigen Gebrauch (Sprachspielen). Ein weiterer Punkt ist die phänomenologische Kritik an falschen Übertragungen von der Physik auf die Psychologie und Wittgensteins Anliegen mit derlei Verhexungen des Verstandes durch die Sprache aufzuräumen.<sup>35</sup> Allerdings gehen diese Parallelen für Gadamer nicht über die gemeinsame kritische Einstellung hinaus:

All das sind feilich nur Konvergenzen im Gegenstand der Kritik, nicht in der eigenen positiven Intention. Für Wittgenstein wäre vielmehr eine ‚positive Intention‘ selbst ein höchst verdächtiger Begriff. Es geht auch beim späten Wittgenstein noch immer um bloße Entmythologisierung der Grammatik – man denkt an Nietzsche.<sup>36</sup>

Insbesondere darin, die Verhexungen des Verstandes durch die Sprache aufzuklären und damit philosophische Probleme zum Verschwinden zu bringen, ist für Gadamer eine Position, die er in keinsten Weise zu teilen vermag. Eine der-

---

33 Gadamer 1987, S. 142 und 143.

34 So macht er zum Beispiel eine Anmerkung über Aristoteles' Warnung vor falschen Übertragungen und philosophischen Irrtümern und kommentiert Wittgensteins Aufgreifen platonischer und augustinischer Textstellen als verfehlte Interpretationen. Vgl. Gadamer 1987, S. 144, 145. Auch Wittgensteins Gebrauchsmodell der Sprache folgt den für Gadamer unhaltbaren subjektivistischem Spielbegriff. Vgl. dazu Di Cesare in Figal 2007, S. 193.

35 Vgl. Gadamer 1987, S. 144–145.

36 Gadamer 1987, S. 145. Di Cesare in Figal 2007, S. 192, 194 weist Gadamers Wittgenstein-Rezeption die wichtige Bedeutung zu, daß dieser Gadamer einen abweichenden Weg von Heideggers Verwindung der Metaphysik gewiesen habe, weil die Sprache der Metaphysik immer noch Sprache sei. Auch das Element des Gemeinsamen der Sprachspielpraxis sieht sie zurecht als wichtigen Punkt Gadamers zur Abgrenzung gegenüber Heidegger an, dem es letztlich nur um sein eigenes Verstehen der Welt geht und der selbst wenig am anderen Menschen interessiert ist. Das ist allerdings ein Punkt, der auch für Wittgenstein gilt. Insofern trifft die „Zwischenstellung“ Gadamers zwischen Heidegger und Wittgenstein, von der Di Cesare spricht, nicht zu.

artige „Selbstaufhebung“ des philosophischen Geschäftes ist für ihn zu negativ, zu zerstörerisch, so daß er fragt:

Sind am Ende die Begriffe von ‚Gebrauch‘ oder ‚Verwendung‘ der Wörter, von der Sprache als ‚Tätigkeit‘ oder als ‚Lebensform‘ ihrerseits, um mit Wittgenstein zu sprechen, heilungsbedürftig?<sup>37</sup>

Für Gadamer lassen sich philosophische Probleme nicht zum Verschwinden bringen, sondern nur jeweils verschieden betrachten: es läßt sich darüber Klarheit gewinnen, von welchen historisch gewachsenen Kontexten sie herkommen, und es läßt sich nach ihrer Bedeutung für uns Heutigen und uns selbst fragen, ohne dabei aber zu letztgültigen Klärungen kommen zu können, denn:

Es gilt, sich [...] einzugestehen, daß wir immer noch und immer nur ‚unterwegs zur Sprache‘ sind.<sup>38</sup>

Das philosophische Geschäft zeichnet sich für Gadamer gerade dadurch aus, daß es von uns endlichen Menschen grundsätzlich nicht abgeschlossen werden kann und ein unendlicher Dialog mit uns selbst, den anderen und der Überlieferung bleibt.

Zusammengefaßt ergibt sich folgendes Bild von Gadamers Phänomenologieauffassung: Zunächst zeigt sich Gadamers durchaus kritische Einstellung gegenüber dem husserlschen Programm einer strengen Wissenschaft und dessen stark methodisch ausgerichteter Phänomenologie. Gadamer folgt darin ganz der heideggerschen Kritik an Husserl, was sich anhand der Wissenschaftskritik und dem Begriff „formale Anzeige“ zeigt.<sup>39</sup> Schließlich wirft Gadamer einen Blick auf die analytische Sprachphilosophie Wittgensteins. Er stellt zwar Konvergenzen in der Entwicklung dieser Richtung mit der phänomenologischen Bewegung der Kontinentalphilosophie fest, sieht aber in Wittgensteins Beitrag zur „Therapie der Philosophie“ keine sinnvolle Art des Philosophierens.

### 6.1.2 Gadamers Wissenschaftskritik

Ein Werk, das *Wahrheit und Methode* betitelt ist, in welchem aber so gut wie nie von „Methode“ die Rede ist, wirft zwangsläufig Fragen auf. Ich bin in der

---

37 Gadamer 1987, S. 146.

38 Gadamer 1987, S. 146.

39 So auch Dostal 2002, S. 8 und Di Cesare in Figal 2007, S. 193. Auf Gadamers Verwendung husserlscher Termini, wie „Lebenswelt“ und vor allem „Horizont“ werde ich im Abschnitt 6.5.1 eingehen.

Kapiteleinleitung auf die Mißverständnisse eingegangen, die Gadamer damit zunächst ausgelöst hat. Aufschlußreich ist die Tatsache, daß Gadamer sein Werk ursprünglich *Verstehen und Geschehen* nennen wollte, womit ein Mißverständnis gar nicht erst aufgekommen wäre. Da sein Verleger diesen Titel aber nicht verkaufsfördernd fand, haben sie sich auf einen Titel in Anlehnung an Goethes *Dichtung und Wahrheit* geeinigt.<sup>40</sup> Gadamer grenzt sich explizit gegen einen wissenschaftsphilosophischen Methodenbegriff in den Geisteswissenschaften und der Kunst ab. Seinen Methoden-Skeptizismus formuliert er gleich in der Einleitung zu *Wahrheit und Methode*:

Das hermeneutische Phänomen ist ursprünglich überhaupt kein Methodenproblem. Es geht in ihm nicht um eine Methode des Verstehens, durch die Texte einer wissenschaftlichen Erkenntnis so unterworfen werden, wie alle sonstigen Erfahrungsgegenstände. Es geht in ihm überhaupt nicht in erster Linie um den Aufbau einer gesicherten Erkenntnis, die dem Methodenideal der Wissenschaft genügt – und doch geht es um Erkenntnis und um Wahrheit auch hier. [...] Ihr Anliegen [der gadamerschen Untersuchung, J.R.] ist, Erfahrung von Wahrheit, die den Kontrollbereich wissenschaftlicher Methodik übersteigt, überall aufzusuchen, wo sie begegnet und auf die ihr eigene Legitimation zu befragen.<sup>41</sup>

Nach Gadamer wird man den Geisteswissenschaften und der Kunst nicht gerecht, wenn man diese mit wissenschaftlicher Methodik analysieren will. Wahrheit in der Kunst bedeutet etwas anderes als Wahrheit in der Physik. Um zu erfahren, daß einem durch Kunst wahre Einsichten vermittelt werden, muß man kein Kunstwissenschaftler sein. Die Wahrheit eines Kunstwerkes ist nicht ein für allemal festgelegt, sondern „entsteht“ mit jeder Rezeption oder mit jeder Aufführung neu. Es stellt die Aufgabe an den Rezipienten oder Künstler, es immer wieder neu zu verstehen. Damit ist das Verstehen von Kunstwerken beileibe nicht beliebig oder kontextfrei. Es gibt nur nicht die eine einzige Wahrheit, die für ein bestimmtes Kunstwerk gilt, so wie beispielsweise die Keplerschen Gesetze für die Berechnungen der Planetenkonstellationen immer gelten. In der Regel dominieren zu jeder Zeit bestimmte Interpretationen über bestimmte Kunstwerke – so war Anfang des 20. Jahrhunderts der Symbolgehalt in den Werken niederländischer „Alter Meister“ besonders wichtig. Die üppige Pracht von Obst, Fisch und Fleisch eines Stilllebens sollte eine Mahnung an die Vergänglichkeit des Lebens sein. Diese Einseitigkeit der Interpretation wurde im späteren 20. Jahrhundert aufgegeben: Vielmehr wurde die Lust an der genauen Abbildung – Kunst als Beschreibung der Welt – in den Fokus gerückt.<sup>42</sup>

---

40 Vgl. Grondin 2000, S. 27.

41 Gadamer 1986, S. 1.

42 Vgl. dazu die Werke von Ernst Gombrich 1978, und dessen Schülerin Alpers 1998.

Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß bestimmte kunstwissenschaftliche Untersuchungen durchaus sinnvoll sind. So machen Analysen, mit denen man das Alter und die Art der verwendeten Farbpigmente feststellt, durchaus Sinn, wenn man herausfinden will, ob es sich tatsächlich um das Werk eines berühmten Malers aus dem 16. Jahrhundert handelt oder um eine Fälschung von Heute. Daß dafür naturwissenschaftliche Methoden zum Einsatz kommen, steht außer Frage. Für die inhaltlichen Aussagen eines Kunstwerkes aber eine geregelte Methodik aufzustellen, die wie ein Schnittmuster bei genauer Befolgung der Anfertigungsschritte zu immer gleichen Ergebnissen führt – wie das für physikalische Meßreihen sinnvoll ist – hält Gadamer für verfehlt. Das meint er, wenn er eine strenge Methodik für Kunst und die Geisteswissenschaften ablehnt.<sup>43</sup>

Damit kritisiert Gadamer nicht jegliche Methode schlechthin. So hält Grondin zurecht fest:

Es wäre aber ein Mißverständnis, in Gadammers Hermeneutik ein Plädoyer ‚gegen die Methode‘ (wie etwa Paul Feyerabend, ‚Against Method‘) zu sehen. Man muß Methoden folgen, wenn man eine Brücke bilden, ein mathematisches Problem lösen, ein Heilmittel gegen Aids finden oder eine historisch-kritische Ausgabe herausgeben will. Das ist für Gadamer selbstverständlich und es ist ihm nie in den Sinn gekommen, das in Abrede zu stellen.<sup>44</sup>

Insofern geht es Gadamer in seiner Kritik vielmehr um die *Faszination* an der Methode und ihre Verführung, daß wir alles instrumentell verstehen können.<sup>45</sup>

An Gadammers „Werkzeugkritik“ wird seine Kritik an der Faszination an Methoden in der Moderne besonders deutlich. Gadamer hegt, anders als Heidegger oder Wittgenstein, die beide wiederholt die Werkzeugmetapher gebrauchen, ein tiefes Mißtrauen gegenüber dem Werkzeug. Sein Verständnis des Instrumentalismus sieht allerdings ausschließlich die negative Seite des Werkzeuges: Es gaukelt ein Beherrschenkönnen vor, das tatsächlich vielmehr ein Beherrschtwerden ist. Was damit gemeint ist, soll folgendes Zitat eines Schiffingenieurs des 1897 vom Stapel gelaufenen Schnelldampfers *Kaiser Wilhelm der Große* vor Augen stellen:

Tag und Nacht hörte man das Stampfen und Dröhnen der Maschine, es

---

43 Man könnte einwenden, daß es ja für eine inhaltliche Betrachtung eines Kunstwerkes völlig gleichgültig ist, ob es sich nun um das Original oder um eine Fälschung handelt. Das Aufdecken von Fälschungen ist somit wohl eher moralischer denn hermeneutischer Natur – wer bezahlt schon gern für ein Kunstwerk ein Vermögen, wenn es nicht echt ist?

44 Grondin 2000, S. 26.

45 Vgl. Grondin 2000, S. 26.

dröhnt im Kesselraum wie ein rollendes Donnern, in den Bunkern wie ein dumpfes schweres Hämmern, im Quartier wie ein drehendes ratterndes Keuchen und Pumpen. Es kriecht einem in Fleisch und Hirn. Man hat es in allen Fibern seines Körpers. Der ganze Körper wird ein holpriges Stampfen. Der Mensch fällt in den Rhythmus der Maschine ein. Er spricht, er liest, er arbeitet, er hört, er sieht, er schläft, er wacht, er denkt, er fühlt und lebt in diesem Rhythmus.<sup>46</sup>

Die vom Menschen gemachte Maschine, so scheint es, übernimmt die Macht über die Menschen, der Mensch paßt sich der Maschine und ihrem Rhythmus an und unterwirft sich damit seinem eigenen Werkzeug. Anders aber als in Stanley Kubricks Film *2001: Odyssee im Weltraum* beherrschen die Ingenieure des Dampfschiffes ihre Maschine noch, ohne sich mit ihr messen zu müssen. Werden die Heizkessel nicht mehr gefeuert, steht die Maschine still, ihr beherrschender Rhythmus erlischt. Der als perfekt geltende Bordcomputer HAL hingegen mißt sich mit der Intelligenz des Menschen und erhebt sich über seinen Erfinder und Schöpfer, weil er das menschliche, gefühlsgesteuerte Wesen für unzuverlässig einstuft und damit das Ziel der Weltraummission gefährdet sieht. Er versucht die menschliche Besatzung „auszuschalten“. Das gelingt ihm auch fast, bis er selbst vom letzten überlebenden Besatzungsmitglied abgeschaltet werden kann. Daß HAL bei diesem Vorgang menschliche, emotionale Züge annimmt, ist eine gekonnte Umsetzung Kubricks der Ambivalenz Mensch – Maschine: Dadurch, daß die Maschine menschlich wird, ist sie für den Menschen wieder beherrschbar.

Für Gadamer ist es genau diese technische Welt, die sein Mißtrauen gegenüber dem Werkzeug-Bild bestärkt. So benutzt er es selbst an einer Stelle, an der er betont, daß der Interpret Begriffe und Wörter gerade nicht wie ein Handwerker sein Werkzeug benutzt und dann wieder weglagt.<sup>47</sup> Vielmehr sind es die Wörter und Begriffe, die uns beherrschen und uns vorgeben, wie wir denken und handeln. Die Sprache leitet uns und setzt uns ihre Verstehens-Grenzen. Gadamer nimmt damit aber nur die extreme Gegenposition zum Werkzeugbild des Beherrschenkönnens ein und verkennt damit die Ambivalenz, die durch das Werkzeugbild ausgedrückt wird: Es ist ein wechselseitiges Beherrschen und Beherrschtwerden, das durch das obige Zitat des Schiffsingenieurs deutlich zum Ausdruck kommt: Die Maschine ist von Menschenhand gebaut worden und wird von Menschenhand bedient und am Laufen gehalten. Gleichzeitig gibt aber die Maschine den Rhythmus vor, in welchem im Maschinenraum eines Schiffes gearbeitet wird. Gehen Abdichtungen oder Rohrleitungen kaputt,

---

46 Bösche u. a. 2005, S. 389.

47 Vgl. Gadamer 1986, S. 407.

müssen sie repariert werden, um die Sicherheit der Menschen nicht aufs Spiel zu setzen. Genauso wechselseitig bilden Mensch und Sprache eine Einheit. Die Sprache gibt gewissermaßen den Rhythmus vor, nach dem wir Menschen sprechen und verstehen, gleichzeitig „bilden“ wir sie aber durch unser Sprechen in den Gesprächen, die wir führen, mit.

Gadamer hat mit seiner Instrumentalismuskritik Heideggers Überlegungen zur Technik aufgegriffen. Daß unsere Zivilisation ganz wesentlich eine technische ist, läßt sich wohl kaum in Abrede stellen. Fast unser ganzes Leben beruht auf dem Funktionieren technischer Gerätschaften und einer umfassenden Infrastruktur. Die Bereitstellung von ausreichend Lebensmitteln, warmen oder kühlen Wohn- und Arbeitsplätzen haben es überflüssig gemacht, daß wir uns selbst um eine aktive Befriedigung existenzieller Bedürfnisse kümmern müssen. Im Supermarkt gibt es immer Lebensmittel zu kaufen, Strom, Wasser und Heizung stehen uns jederzeit in ausreichendem Maße zur Verfügung. Die Technik ist dabei für uns nicht nur unsichtbar – wir benutzen alle einen Computer, aber wie dieser tatsächlich funktioniert, wissen nur die wenigsten von uns – wir sind auch überaus abhängig von ihr. Europa ist von einem riesigen Netz von Hoch- und Höchstspannungsleitungen überzogen, die in wenigen Leitstellen rund um die Uhr überwacht und gesteuert werden. Fällt irgendwo eine Leitung aus, muß die fehlende Last von anderer Stelle aufgefangen werden, soll nicht plötzlich die Stahlproduktion im Ruhrgebiet zusammenbrechen oder ganze Stadt- und Landgebiete ohne Elektrizität sein. Die Technik – Heidegger spricht von „Gestell“, um den ursprünglichen Charakter zu verdeutlichen, daß wir etwas vor uns gestellt haben, um es für uns nutzbar zu machen – hat eine Eigendynamik entwickelt, die uns Menschen letztendlich beherrscht. Für Heidegger führt das schließlich zu einem Selbstverlust des Menschen, solange wir das Wesen der Technik nicht begreifen und dem Instrumentalismus verhaftet bleiben – einem Unbehagen, dem Gadamer voll uns ganz entspricht.<sup>48</sup>

So sehr die Mahnungen berechtigt sind, so wenig hilft es, aus dem System aussteigen zu wollen – als „digital emigrants“ werden inzwischen diejenigen Menschen bezeichnet, die mit dem rasanten Fortschreiten in der Informationstech-

---

48 Vgl. Heidegger 2000, Bd. 7, S. 20, 33. Genau betrachtet, entspricht der selbstverständliche Umgang mit der technischen Welt dem Modell der Subjekt-Objekt-Einheit und dem Phänomen als Methode: da wird nichts in Frage gestellt, solange alles reibungslos funktioniert. Die Technik wird auch von Heidegger in diesem phänomenologischen Zusammenhang von „Verbergen“ und „Entbergen“ behandelt, um ihr Wesen zu ergründen. Vgl. Heidegger 2000, Bd. 7, 13 ff. Das Problematische an der Subjekt-Objekt-Einheit der technischen Welt sind ihre Gefahren, die uns Menschen möglicherweise zerstören können. Die Technikkritik Heideggers und Gadamers ist, wie bei vielen Denkern dieser Zeit auch, aus dem allgemeinen Schrecken erwachsen, den die Atomenergie in den 1950er und 1960er Jahren hervorgerufen hat. Vgl. Heidegger 2000a, S. 18-19.

nologie nicht mehr mithalten können oder wollen. Als technischer Robinson Crusoe auf einer einsamen Insel leben zu wollen, bleibt im wahrsten Sinne des Wortes nur der Inselfall einzelner. Umso wichtiger ist es, sich einen kritischen Geist zu erhalten, für einen sinnvollen Umgang mit der Technik zu plädieren – was auch bedeutet, sich vor einem Selbstverlust zu bewahren, indem man nicht jeder technischen Neuheit blind hinterherrennt. Entscheidend ist, daß man nicht nur über die möglichen Verheißungen neuer technischer Errungenschaften nachdenkt, sondern auch die möglichen Folgen reflektiert, die diese für das Zusammenleben und die Gesundheit der Menschen haben könnten. Das ist mitnichten eine technikfeindliche Einstellung, sondern allein ein Plädoyer an den gesunden Menschenverstand. Auch Heidegger spricht sich für eine solche reflektierende Haltung aus und warnt vor dem rein instrumentellen und rechnerischen Denken, das sich durch technische Revolutionen behexen und verblenden läßt.<sup>49</sup> Eine Aufgabe, die wohl letztlich den Philosophen zukommt.

## 6.2 Gadamer's Beschreibung des Spielphänomens

Gadamer ist also mit der phänomenologischen Einstellung durch seinen Lehrer Heidegger bestens vertraut und geht selbst, auch wenn er dies selten ausdrücklich macht, in seinen Untersuchungen phänomenologisch vor. Insbesondere bei seiner Untersuchung zum Spielbegriff zeichnet sich eine phänomenologische Orientierung ab wie sie für Heidegger und Wittgenstein charakteristisch ist.<sup>50</sup> Während aber Heidegger und Wittgenstein ihre Phänomenologie erst entwickeln, wendet Gadamer sie sozusagen direkt an. So nimmt Gadamer den Spielbegriff als „Leitfaden“, sucht das Spielphänomen in sprachlichen Redeweisen, etymologischen Herleitungen und Grammatikbeschreibungen auf und überlegt seine Bedeutung an alltäglichen, zumindest aber menschlich tief verwurzelten, Spielerfahrungen. Tatsächlich ist ihm daran gelegen, das Phänomen „Spiel“ seinem Wesen nach zu erfassen – seine Bestimmung

---

49 Vgl. Heidegger 2000a, S. 24, 25.

50 Insofern versteht Teichert in Fehér 2003, S. 195 auch Gadamer's Phänomenologiebegriff falsch, wenn er kritisiert, daß Gadamer trotz der Ankündigung, sein Werk stünde auf phänomenologischen Boden, begrifflich-theoretisch oder sogar in „meta-theoretischer Einstellung“ bei seiner Analyse der Wahrheitserfahrung der Kunst vorgehe und Kunstwerke nicht als Phänomene analysiere. (Genauso in bezug auf das Spiel, vgl. Teichert 1991, S. 33.) Gadamer will ja nicht einzelne Kunstwerke interpretieren, sondern der Sache der Ästhetik auf den Grund kommen – und da steht er mit seinen Geschichts- und Begriffsanalysen ganz in der phänomenologischen Tradition Heideggers. Diese grundsätzlichen Schwierigkeiten Teicherts mit Gadamer's phänomenologischer Vorgehensweise finden sich bereits in seiner Dissertationsschrift, wo er von „Metaphern“ spricht, denen der Status von „Begriffen“ zugesprochen würde. Vgl. Teichert 1991, S. 32.

des Spiels als Hin- und Herbewegung und seine Rückführung des Spiels auf einen Naturvorgang legen davon Zeugnis ab.<sup>51</sup>

Gadamer's Spielanalyse ist dabei von der Intention getragen, mit seinem Verständnis von Spiel die extreme Gegenposition zum modernen, subjektzentrierten Spielbegriff einzunehmen, bei dem das Spiel vom Spieler her verstanden und vor allem von der Erfahrung eines zweckfreien Spielens begriffen wird. Gadamer's Spielbegriff hingegen weist den Spieler gegenüber der Spielbewegung zurück und sieht eine Eigenlogik des Spiels wirksam, von der er neue Einsichten und Denkweisen für eine hermeneutische Wahrheitserfahrung entwickelt. Doch Gadamer holt in seiner dialektischen Art das spielende Subjekt inklusive des mit ihm zuvor diskreditierten Aspektes der Zweckfreiheit nach und nach wieder zurück. Dabei nimmt er allerdings eine komplette Umwandlung vor und kippt damit die gesamte Beweislast um: Das zweckfreie Spiel hat als eigentlichen Zweck die Selbstdarstellung, deren Spielordnung durch die Spielenden zur Darstellung kommt. Damit wird das *Mit-Spielen*, also Teil von einem Ganzen zu sein, zu einem wesentlichen Charakteristikum des gadamer'schen Spielbegriffs. Erst durch das Mitspielen und die Darstellung entschlüsseln sich Gadamer's Überlegungen zum Spielphänomen, indem sie auf die Kunst und das Schauspielparadigma hinführen. Ich werde diese Gedankengänge im folgenden näher ausführen und dabei auf die drei bereits genannten Merkmale von Gadamer's Spielbegriff, nämlich die eigenständige Spielbewegung, die Bedeutung der spielenden Subjekte und die Selbstdarstellung des Spiels, eingehen.<sup>52</sup>

---

51 Gadamer greift für seinen Spielbegriff auf eine Fülle von Überlegungen zum Spiel zurück, wie sie insbesondere im 20. Jahrhundert von kultur-anthropologischer, pädagogischer und psychologischer Seite her, ausgingen. Das bekannteste Werk dazu ist *Homo ludens* von Johan Huizinga, der mit seiner These, den Ursprung der Kultur im Spiel zu sehen, 1936 aufwartete. Eine kleine Auswahl Autoren, die sich mit Spielformen bei Tier und Mensch Anfang/Mitte des 20. Jahrhunderts beschäftigt haben, wären Karl Groos (1898), Frederik J. J. Buytendijk (1933/1958) und Roger Caillois (1958). Eugen Fink (1960) hat sich in philosophischer Herangehensweise dem Spiel genähert. Ein bemerkenswerte Spielphänomen-Analyse, die sich in beinahe hundertprozentiger Übereinstimmung dessen liest, was Gadamer zum Spiel sagt, stammt von Hans Scheuerl (1954), auf die ich weiter unten eingehen werde. Zu Etymologie und sprachgeschichtlichen Stellennachweisen des Spiels lohnt der umfangreiche Artikel im *Grimmschen Wörterbuch*, der die uneindeutige und unklare Herkunft des Wortes „Spiel“ darstellt, sowie der alte, aber für Gadamer's Spielverständnis sehr erhellende, Aufsatz von Jost Trier von 1947.

52 Vgl. für die folgenden Ausführungen auch Reichel in Gerhard 2008. Grondin erkennt bereits in einem frühen Aufsatz von 1983 die phänomenologische Bedeutung des Spiels und dessen zentrale Stellung in Gadamer's Hermeneutik. Allerdings denkt er es nicht konsequent zu Ende und sieht im Spiel dann doch nur wieder den Garanten für die Revidierung der Subjektivität. Vgl. Grondin 1994a, S. 46/47 ff.

### 6.2.1 Das erste Merkmal: Die Spielbewegung

Wie Gadamer selbst zu Beginn seiner Analyse des Phänomens „Spiel“ festhält, befindet er sich in guter Gesellschaft zu Kant und Schiller, wenn er für seine Überlegungen zur Kunst auf das Spiel zurückgreift. Im Gegensatz zum Spielbegriff seiner Vorgänger will Gadamer den Spielbegriff aber gerade aus der Subjektivität befreien, „[...] die er bei Kant und Schiller hat und die gesamte Ästhetik und Anthropologie beherrscht“<sup>53</sup>. Um zu verstehen, was Gadamer damit meint, ist es erforderlich, auf seine Interpretation der Kunst- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts einzugehen. Liest man Gadamers Vorworte zu den verschiedenen Auflagen von *Wahrheit und Methode*, entsteht der Eindruck, daß es ihm allein darum geht, die Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften zu rechtfertigen. Dies als Quintessenz seines Hauptwerkes anzunehmen, wirkt allerdings reichlich antiquiert, weil das Thema im 19. Jahrhundert aktuell war, als es von namhaften Geisteswissenschaftlern, wie Droysen oder Dilthey, diskutiert wurde. Auch wenn man zugrundelegt, daß sich noch Heidegger in den 1920er Jahren intensiv mit der Frage der Philosophie als strenger Wissenschaft beschäftigt hat, würde Gadamers erste Veröffentlichung zu diesem Thema in *Wahrheit und Methode* im Jahre 1960 reichlich verspätet anmuten, wäre das alles. Tatsächlich ist die Rehabilitierung der Geisteswissenschaften auch nicht die Quintessenz seines Hauptwerkes, sondern nur die Folie, auf der er seine eigene Philosophie darstellt. In dieser eigenen Philosophie will Gadamer eine ganz spezifische Wahrheitserfahrung zeigen, die nicht nur ihre eigene Berechtigung vornehmlich in den Geisteswissenschaften hat, sondern auch einer eigenen Logik folgt, in der das verstehende Subjekt gegenüber der zu verstehenden Welt neu verortet wird. Um das zeigen zu können, schlägt Gadamer einen weiten historischen Bogen.

Mit der Frage nach der Methodik in den Geisteswissenschaften, wie sie vornehmlich von Droysen und Dilthey diskutiert wurde, reißt Gadamer das Problem, welchen Stellenwert die Geisteswissenschaften haben, an. Anschließend folgt in einem ersten Teil eine historische Herleitung dieses Problems, indem er anhand der im 19. Jahrhundert vergessenen humanistischen Tradition eine Art „Seinsverdeckung“ im heideggerschen Sinne aufzeigt. Die humanistische Tradition wird er später für seine eigene Bestimmung der philosophischen Hermeneutik in großen Teilen wieder aufgreifen. In einem zweiten Teil historisch hergeleiteter Problembestimmung weitet er die vergessene humanistische Tradition zur nachkantischen Subjektivierung der Ästhetik aus. Demnach wird die

---

53 Gadamer 1986, S. 107. Vgl. dazu auch Flatscher 2003, S. 125 ff.

Kunst in einen zweckfreien, für das „ästhetische Bewußtsein“ zum Genießen geschaffenen, Raum abgeschoben.<sup>54</sup> Dagegen bezieht Gadamer Stellung:

Wir sehen in der Erfahrung der Kunst eine echte Erfahrung am Werke, die den, der sie macht, nicht unverändert läßt, und fragen nach der Seinsart dessen, was auf solche Weise erfahren wird.<sup>55</sup>

Für ein ästhetisches Bewußtsein kommt es nur auf ein „Erleben“ von Kunstwerken an. Sie sind in einer Scheinwelt angesiedelt, die von der konkreten Lebenswelt strikt getrennt wird, womit ihr Wahrheits- und Wirklichkeitsanspruch obsolet wird.<sup>56</sup> Der historische Punkt, an dem Gadamer den Anfang dieser Entwicklung festmacht, ist das von Kant postulierte Geschmacksurteil, das rein subjektiv sei, aber auf eine allgemeine Anerkennung sinne.<sup>57</sup> Nach Gadamer ist damit die ganze humanistische Bildungstradition eines *sensus communis* ihrer Geltung beraubt und zieht die Kunst und Ästhetik in einen Sog der Zweckfreiheit, in dem die Kunst nur noch um der Kunst willen da ist. Kant und Schiller haben durch das „freie Spiel der Erkenntniskräfte“ das Spiel als Paradigma für diese Zweckfreiheit etabliert.<sup>58</sup>

Entsprechend sieht Gadamer keinen Lösungsansatz für die Frage, was das Spiel ausmacht, wenn man diesen von der subjektiven Spielerfahrung her zu erfassen versucht:

---

54 Vgl. Gadamer 1986, S. 94 ff., S. 108. Vgl. ausführlich zu Gadamers Subjektivierung der Ästhetik durch Kant: Schmidt in Figal 2007, S. 3 ff.

55 Gadamer 1986, S. 106. Gadamer folgt auch in diesem Punkt ganz dem Programm Heideggers, wenn er sich für die Wahrheitserfahrung von Kunstwerken stark macht. Vgl. Gadamer 1987, S. 255, 256.

56 Vgl. Flatscher 2003, S. 125 ff. Der Ausdruck „Bewußtsein“ durchzieht Gadamers Werk. Zum einen hat der Ausdruck ein intentionales Moment, weil Gadamer „Bewußtsein“ mit „Sinn für eine Sache zu haben“ charakterisiert, auf die das Bewußtsein gerichtet ist. So wäre der Sinn, den das ästhetische Bewußtsein hat, das Genießen und Erleben von Kunstwerken. Vgl. Gadamer 1986, S. 22. Damit verweist „Bewußtsein“ auf einen Terminus von Hegel, der verschiedene Bewußtseinsformen annimmt, die jeweils verschiedene Auffassungen von Gegenständen beinhalten, und der auf ein „absolutes Wissen“ hinausläuft – ein Gedanke, den Gadamer nicht mitgeht. Heideggers Kritik an Gadamers Verwendung von „Bewußtsein“ weist Gadamer mit dem Wort zurück, daß dieses mehr Sein als Bewußtsein sei. Vgl. Gadamer 1986a, S. 10 ff. und vgl. Dostal in Dostal 2002, S. 251.

57 Vgl. Gadamer 1986, S. 49.

58 Kant hat vor allem ein erkenntnistheoretisches Interesse: Ihm geht es um die Frage, wie wir zu neuen Allgemeinbegriffen kommen, wenn wir zunächst nur die „Mannigfaltigkeit der Anschauung“ haben. Diese wird dann in einem freien, das heißt zweckfreien, Spiel der Erkenntniskräfte zu neuen Allgemeinbegriffen zusammengefügt. Schiller greift auf diese Überlegung zurück und sieht darin die Möglichkeit, zu einem ästhetischen Staat zu kommen, da der Mensch nur dann ganz Mensch sei, wenn er spiele. Vgl. Kant 2001, S. 67, §9; AA S. 217; Vgl. Schiller 2000, S. 62; 15. Brief.

Unsere Frage nach dem Wesen des Spiels selbst kann daher keine Antwort finden, wenn wir sie von der subjektiven Reflexion des Spielenden her erwarten.<sup>59</sup>

Stattdessen greift Gadamer ganz phänomenologisch auf die Sprache zurück und analysiert die Bedeutung von Spielmetaphern. Auch hier ist seine Schülerschaft zu Heidegger unverkennbar, wenn Gadamer den methodischen Vorrang von Metaphern und Etymologien als begriffliche Vorausleistungen der Sprache betont.<sup>60</sup> So geht er von Spielmetaphern aus, wie zum Beispiel dem Spiel des Lichtes, der Wellen, dem Spiel eines Maschinenteils im Kugellager und dem tanzen den Mückenschwarm, um daran festzumachen, daß es bei diesen Spielformen immer um eine Hin- und Herbewegung geht. Diese Hin- und Herbewegung ist weder eine räumlich, noch eine zeitlich zielgebundene Bewegung und ein prinzipiell endloser, sich wiederholender Vorgang. Allein der Raum, in dem diese endlose Wiederholungsbewegung stattfindet, setzt einen Rahmen fest, wobei die Spielbewegung diesen Rahmen selbst ausmacht: So bildet das Hin- und Hertenzen der einzelnen Mücken diesen Spielraum erst aus, und es nicht so, daß ein bestimmter Raum abgesteckt wird, in dem sich dann die Mücken bewegen.<sup>61</sup> Legt man eine solche Spielbewegung zugrunde, ist es naheliegend, daß das spielende Subjekt von untergeordneter Rolle ist, da es ja vor allem auf die Bewegung, d. h. den Vollzug selbst, ankommt:

Die Bewegung des Hin und Her ist für die Wesensbestimmung des Spiels offenbar so zentral, daß es gleichgültig ist, wer oder was diese Bewegung ausführt. Die Spielbewegung als solche ist gleichsam ohne Substrat. Es ist das Spiel, das gespielt wird oder sich abspielt – es ist kein Subjekt dabei festgehalten, das da spielt.<sup>62</sup>

Wie sehr Gadamer vom Spiel als subjektlosen, reinen Bewegungsvollzug überzeugt ist, zeigt sich auch an seiner sprachlichen Beobachtung, daß das Substantiv „Spiel“ sich nur durch das Verb „spielen“ sinnvoll ergänzen läßt:

---

59 Gadamer 1986, S. 108. Gadamers Zurückweisung des Subjektes hat in der Forschungsliteratur zu ganz eigentümlichen Begriffsblüten geführt, wie beispielsweise „Übersubjektivität“ (Kögler), „Entsubjektivierung“ (Vetter), besonders verbreitet ist „Antisubjektivität“ (u. a. Theunissen, Teichert).

60 Vgl. Gadamer 1986, S. 108/109. Flatscher 2003, S. 125 ff. betont, daß Gadamer ganz bewußt auf Spiel-Beispiele zurückgreift, die gerade nicht dem anthropologischen Bereich entstammen, um der Subjektivitätsauffassung zu entgegen.

61 Vgl. Gadamer 1986, S. 109. Bei menschlichen Spielen kann es allerdings Spielfeldbegrenzungen geben. So gibt es zum Beispiel ein klar abgegrenztes Feld beim Fußball und bei Brettspielen. Wie sehr es auf die Bewegtheit und den Vollzug des Spielens ankommt, hebt Flatscher 2003, S. 125 ff. hervor, übersieht dabei allerdings, daß es nicht irgendeine Bewegung, sondern gerade eine Hin- und Herbewegung ist, auf die es Gadamer ankommt.

62 Gadamer 1986, S. 109.

Man spielt ein Spiel. Mit anderen Worten: Um die Art der Tätigkeit auszudrücken, muß der im Substantiv enthaltene Begriff im Verbum wiederholt werden. Das bedeutet allem Anschein nach, daß die Handlung von so besonderer und selbständiger Art ist, daß sie aus den gewöhnlichen Arten von Betätigung herausfällt.<sup>63</sup>

Wenn Gadamer festhält, daß der „[...] ursprünglichste Sinn von Spielen der mediale Sinn“<sup>64</sup> ist, dann findet er die beste Formel, um die Besonderheit des Spiels zu erfassen. Im Altgriechischen wird mit dem Medium des Verbs etwas zwischen aktiver Handlung und passivem Geschehen ausgedrückt. Grondin betont, daß für uns der mediale Sinn nur schwer zu erfassen ist, weil es vom Aktiv den Tätigkeitsgedanken übernimmt und gleichzeitig eine Selbstbewegung des Vergegenwärtlichens meint. Das Subjekt ist damit am Verbalinhalt beteiligt. In den modernen Reflexivformen spiegelt sich das Medium noch am ehesten.<sup>65</sup> Das Subjekt führt also nicht wie im Aktiv die Handlung aus, ist dem Geschehen aber auch nicht wie im Passiv ausgeliefert. Das Subjekt ist an der Handlung oder dem Geschehen mehr oder weniger bestimmend beteiligt, je nach dem, ob es sich um ein transitives („er unterrichtet sich selbst“) oder intransitives („er läßt sich unterrichten“) Medium handelt. Vermutlich stellt Gadamer das „Etwas“, das spielt, als Satzsubjekt nicht in Abrede. Was ihn am altgriechischen Medium interessiert, ist die sprachliche Funktion, daß etwas gleichzeitig aktiv und passiv sein kann.<sup>66</sup> Das findet er im Spiel wieder: das Spiel bestimmt sich als Subjekt gleichermaßen selbst und ist gleichzeitig seinem eigenen Spielgeschehen als Bewegung unterworfen. Die Aktivität des Spiels kommt demnach aus der Spielbewegung selbst und nicht von Ursachen, die außerhalb der Spielbewegung liegen. Als aktive Spielbewegung vollzieht sich das Spiel ganz in der offenen Struktur der Hin- und Herbewegung.<sup>67</sup>

Im folgenden werde ich zeigen, daß es sinnvoll ist, einen „mechanischen“ Spielraumbegriff in die Betrachtung einzubeziehen. Mit diesem mechanisch-technischen Spielraumbegriff ist ein Spielraum gemeint, der einen gewissen Freiraum innerhalb einer gewissen Begrenzung ausmacht und der mitunter einer genau abgewogenen Feineinstellung bedarf, damit die Spielbewegung funktioniert: Zum Beispiel hat eine klemmende Schublade keinen Spielraum. Hat sie hingegen zuviel Spielraum, rutscht sie einfach heraus, weil sie keinen Halt hat.

---

63 Gadamer 1986, S. 109, Fußnote.

64 Gadamer 1986, S. 109. Vgl. Sallis in Figal 2006, S. 50. Sallis bemerkt, daß der mediale Sinn auch in einem „In-der-Mitte-liegen“ zwischen den Extremen des Hin und Her zu sehen ist.

65 Vgl. Grondin 1994, S. 104.

66 Das sieht auch Grondin so, wenn er auf die Bedeutung des Zusammenfallens von actio und passio für den hermeneutischen Wahrheitsbegriff hinweist. Vgl. dazu Grondin 1994, S. 104.

67 Vgl. Aichele 1999, S. 7.

Das gleiche gilt auch für andere technische Dinge und jeder Bastler weiß, wie schwierig es sein kann, den richtigen, d. h. funktionierenden, Spielraum zu treffen. Gadamer selbst hat diesen technischen Spielraumbegriff im Sinn gehabt, als er das Beispiel des Spiels eines Maschinenteils im Kugellager anführt. Sein Fokus liegt zunächst aber auf der Hin- und Herbewegung, wobei ihm die Wichtigkeit des Spielraumaspektes durchaus bewußt ist:

Das Hin und Her einer Bewegung, die in den Grenzen ihres Spielraumes spielt, ist so wenig von dem Menschenspiel als einem spielenden Verhalten der Subjektivität her übertragen, daß vielmehr umgekehrt auch für die menschliche Subjektivität die Erfahrung des Spielens dadurch bestimmt wird, daß es wie von selber geht, daß jede ausgehende Bewegung gleichsam zurückkommt und sich im Hin und Her einer schönen Freiheit und Leichtigkeit dem spielenden Bewußtsein darstellt.<sup>68</sup>

Dieses Spielen ist für ihn ein „Bewegungsganzes sui generis, das die Subjektivität der Spielenden nur in sich einbezieht“<sup>69</sup>. Wiederum ist es ein „technisches“ Beispiel, an dem Gadamer diese Bewegungsganzheit, also das Spielgeschehen der Hin- und Herbewegung innerhalb bestimmter Grenzen, zur Veranschaulichung heranzieht:

Das Primäre ist also das Zueinander der ins Spiel Gebrachten oder im Spiele Seienden. Für den einzelnen, der so ins Spiel eintritt, mag das wie eine Anpassung an das Gegenüber erfahren werden, so wie etwa zwei eine Baumsäge bedienende Männer in wechselseitiger Anpassung das freie Spiel der Säge sich ausschwingen lassen. Man kann dann etwa sagen, daß man sich miteinander erst einspielen muß. Aber was sich da einspielt, ist im Grunde nicht das subjektive Verhalten der beiden Gegenüber, sondern die Bewegungsgestalt selbst, die wie in einer unbewußten Teleologie das Verhalten der einzelnen sich einordnet.<sup>70</sup>

Diese Bemerkungen Gadamers stehen wie in *Wahrheit und Methode* noch ganz im Zeichen der Zurückweisung des Subjektes; aber im Vergleich zu seinem Hauptwerk wird hier deutlicher, wie sehr das Spiel als *Spielraum* einer Hin- und Herbewegung gedacht ist, das die Spielenden in sich einbezieht. Die Hin- und Herbewegung ist immer an einen Spielraum gebunden, oder genauer, durch die Hin- und Herbewegung entsteht erst der Spielraum. Gadamer betont, daß dieser Spielraum nichts mit äußeren Grenzen eines tatsächlichen Raumes zu tun

---

68 Gadamer 1963, S. 74. Vgl. auch Gadamer 1986, S. 112.

69 Gadamer 1963, S. 74. In 1986a, S. 128, spricht Gadamer statt eines „Bewegungsganzes“ von einem „dynamischen Ganzen“. Ich halte das ältere Substantivkompositum insofern für gelungener, weil er die Einheit des spielerischen Hin und Her und der Spieler besser ausdrückt als das Adjektiv „dynamisch“.

70 Gadamer 1963, S. 74.

hat und sich durch die Spielbewegung die Grenzen des Spielraumes wie von von selbst ergeben.

Diese Begrenzung, ob nun imaginär oder real, ist wichtig, weil die Spielbewegung nur in einem Gefüge funktioniert, das zugleich klar abgegrenzt ist und einen freien Zwischenraum aufweist, damit die Hin- und Herbewegung überhaupt stattfinden kann. Diese Begrenzungen können sehr unterschiedlich sein, je nachdem, was für ein Spiel vorliegt. So reichen als Begrenzung die Ordnung oder die Regeln eines Gesellschaftsspieles aus, innerhalb derer die Spielbewegung entsteht. Bei technischen Dingen ist dieser Spielraum durch Körper, die eine bestimmte Raumausdehnung haben, bestimmt. Wenn Gadamer schreibt, daß es ein Für-sich-allein-Spielen nicht gibt<sup>71</sup>, zielt dies in die gleiche Richtung. Ein Hin und Her kann schließlich nur zwischen zwei Polen stattfinden, die zugleich die Grenzen für die Spielbewegung sind. Das können genauso gut zwei Spieler sein als auch ein Spieler, der sich mit einem Gegenstand (z. B. einem Ball) beschäftigt, oder eben bewegliche Teile einer Maschine oder die Schublade in ihrem Schubfach. Insbesondere für menschliche Spiele – Gadamer denkt eigentlich an Kulthandlungen und Feste – wird immer ein bestimmter Spielraum eingegrenzt, in dem das Spiel, der heilige Kult oder das Fest vollzogen wird.<sup>72</sup> Damit kommt dem Spielraum eine außerordentlich wichtige Rolle zu, weil keine Hin- und Herbewegung uneingegrenzt sein kann. Dieser Spielraum ist es, der eine freie Entfaltung innerhalb bestimmter Grenzen ermöglicht und der damit die menschliche, verstehende Bemühung, um nicht zu sagen, Gadamers gesamtes Konzept seiner Hermeneutik auszeichnet.<sup>73</sup>

Gadamers Spielbeschreibung steht in auffallender Ähnlichkeit zu einer Beschreibung des Spielphänomens von Hans Scheuerl, die ich an dieser Stelle zum Vergleich kurz anreiße. Scheuerl hat als phänomenologisch geschulter Pädagoge ungefähr zeitgleich zur Entstehung von Gadamers *Wahrheit und Methode* eingehende Spielanalysen angestellt, in denen er nicht nur auf ähnliche Spielmetaphern wie Gadamer zurückgreift, sondern auch zu ähnlichen Ergebnissen kommt. Genau wie Gadamer sieht er gerade in den Spielmetaphern die eigentliche Bedeutung von Spiel vorliegen, weil diese den Bedeutungsgehalt nicht durch subjektorientierte menschliche Spielformen beschränken: *„Die Bedeutung des Wortes Spiel weist primär nicht auf eine Tätigkeit, sondern auf eine Bewegung*

---

71 Vgl. Gadamer 1986, S. 111.

72 Vgl. Gadamer 1986, S. 113.

73 Figal gehört zu denjenigen Forschern, die häufig zur Charakterisierung von Gadamers Hermeneutik auf den Spielraumbegriff zurückgreifen – ohne sich aber darüber klar zu werden, daß dieser im gadamerschen Werk angelegt ist und seine untergründige Wirkung entfaltet. Vgl. beispielsweise Figal in Hofer/Wischke 2003, S. 143, oder Figal 2001, S. 106.

hin.“<sup>74</sup> An folgenden Beispielsätzen macht Scheuerl seine phänomenologische Spielbestimmung fest:

Das Mondlicht spielt auf den Wellen. – Das Radio spielt. – Das Orchester spielt Mozart. – Gustaf Gründgens spielt den Mephisto. – Eine Familie spielt Monopoly. – Die Kinder spielen Verstecken. – Ein Kind spielt Eisenbahn. – Ein Junge spielt mit der Eisenbahn. – Ein Säugling spielt mit der Rassel.

Anders als Gadamer weist Scheuerl zunächst darauf hin, daß die Sprache gerade zwischen Spielbewegungen, die „von selbst“ oder die „sich abspielen“ und solchen, die willentlich und wissentlich ausgeführt werden, unterscheidet und sieht den Unterschied – ähnlich wie Gadamer – im transitiven und intransitiven Sprachgebrauch: „etwas spielt“ (Mondlicht, Radio), „jemand spielt etwas“ (Mephisto, Monopoly, Verstecken) und „jemand spielt mit etwas“ (mit der Eisenbahn, mit der Rassel). Gadamer setzt den transitiven und intransitiven Sprachgebrauch allerdings radikaler um, wenn er ihn auf das Spiel als eigentliches Subjekt bezieht und damit von vornherein das tätige Spielen des Subjektes ausschließt.<sup>75</sup> Aber auch Scheuerl sieht im intransitiven Gebrauch das eigentliche Wesen des Spiels.<sup>76</sup> Genau wie Gadamer mündet Scheuerl mit der Gewichtung auf der intransitiven Bedeutung des Spiels ebenfalls in einer Subjekt-Kritik. So kritisiert er „Spieltheoretiker“, die allein die Tätigkeit des spielenden Subjektes ins Auge faßen.

Gerade bei dem intransitiven, das heißt ja ‚nicht-zielenden‘ Verbalsinn, also bei dem von selbst ohne gezielte Tätigkeit entstehenden Spiel der Lichter und Wellen, das viele Theoretiker so gern als ‚nicht eigentliches‘ Spiel beiseite tun möchten, ist – wie ich meine – der bildhafte Ablauf, dessen Struktur wir suchen, reiner und ungetrübter erfaßbar als irgendwo sonst. Weil gar kein Subjekt da ist, das diese Erscheinung erst produziert, wird diese durch keine psychologischen, soziologischen, medizinischen Hintergründe kompliziert. Sie steht rein in sich.<sup>77</sup>

Schließlich ist es die Struktur dieser Spielbewegung, die Scheuerl dazu ermutigt zu behaupten, daß das „Urphänomen“ des Spiels in ihr „rein“ zu erfassen sei:

*Unsere Hypothese, die sich bewähren muss, ist die: Das Urphänomen jener Bewe-*

---

74 Scheuerl 1979, S. 129. Zur phänomenologischen Bedeutung der Spielmetapher vgl. Scheuerl 1979, S. 124.

75 Das geschieht allerdings auf Kosten der Spielerfahrung der Subjekte, welcher er damit nicht mehr gerecht wird. Vgl. dazu den folgenden Abschnitt.

76 Scheuerl 1979, S. 127.

77 Scheuerl 1970, S. 31.

*gungsganzheit steht hinter allen Verwendungsarten des Wortes Spiel und gibt ihnen ihren anschaulichen Sinn.*

Wenn irgendwo, dann ist hier das ‚Urphänomen‘ rein erfassbar.<sup>78</sup>

Die Bedeutung der Spielbewegung hebt Scheuerl hervor, indem er sagt, daß grundsätzlich jede Bewegung – ob nun geistig-psychische oder physikalisch-subjektlose Bewegung – eine Spielbewegung annehmen kann, wenn sie nur Bewegungsmöglichkeiten enthält.

*Alles, was sich je als Bewegung zeigt, kann phänomenal ein Hinzu oder ein Hinweg, kann Anziehung oder Abstossung, kann ein Suchen oder ein Fliehen, eine Befreiung oder eine Vereinigung, eine Liebe-zu oder ein Kampf-gegen sein, – oder aber es kann Spiel sein. Jede Bewegung kann ‚echtes‘ Spiel sein.<sup>79</sup>*

Für diese Spielbewegung selbst ist es völlig gleichgültig wer oder was sie verursacht, welche Kräfte sie bewirken, ob nun ein Mensch, der spielt, oder der Wind, der die Wellen in Bewegung setzt. Es kommt auf den *Geschehenscharakter* des Spiels an, ein Gedanke, der ebenfalls mit Gadamer übereinstimmt. Ob nun ein Spiel an Leichtigkeit gewinnt und damit das Geschehen ermöglicht, ist daher auch nicht allein durch das Tun der Spieler gewährleistet. Die etlichen Kommentare von Fußballspielern nach unerfreulichen Spielen zeigen, daß hartes Training allein nicht reicht, um zu einem „guten“ Spiel zu kommen.

*Spiel ist frei, nicht weil es ursachlos ist, sondern weil es sich abhebt von seinen Ursachen, weil es phänomenal nicht getan wird, sondern geschieht.*

Die Polarität von Lassen und Tun ist für die Spieltätigkeit ganz entscheidend: *Aktivität ist nur die eine Hälfte des Spiels: die vorbereitende, stützende, Impulse gebende Hälfte. Das, was am Spiele fasziniert, ist aber gerade die Tatsache, dass sich vom Tun ein in sich selbständiges Geschehen löst und alle Anstrengung unsichtbar macht.<sup>80</sup>*

Scheuerls Ausführungen zum Spiel, die er, übrigens ganz anders als Gadamer, mit vielen Beispielen unterlegt, lesen sich wie ein erweiterter Kommentar zu Gadamers Spielanalyse in *Wahrheit und Methode*. Sie legen zudem ein Zeugnis darüber ab, daß Gadamers Spielanalyse einem seinerzeit gängigen Diskurs entstammt und nichts originär Neues darstellt. Allerdings zieht Gadamer hinsichtlich der Selbstdarstellung des Spiels eine Konsequenz, die auf originelle Weise biologische und ästhetische Elemente im Spiel miteinander verbindet. Um diese Weiterführung des Spielbegriffes Gadamers vorzubereiten, bedarf es

---

78 Scheuerl 1979, S. 125 und Scheuerl 1970, S. 31.

79 Scheuerl 1979, S. 127.

80 Scheuerl 1979, S. 131, 133.

zunächst der Klärung der Frage, wie es um die menschliche Spielerfahrung bestellt ist, nachdem Gadamer sie auf so radikale Weise hinter das Spielgeschehen zurückgestellt hat.

## 6.2.2 Das zweite Merkmal: Die Spieler

Nachdem Gadamer seine Gegenposition zum subjektorientierten Spielbegriff herausgestellt hat, holt er die spielenden Subjekte zurück und verbindet deren Spielerfahrung mit der Spielordnung des Hin und Her. Als Spielende fügen wir uns in das Spielgeschehen ein und fühlen uns im spielerischen Fortgang aufgehoben. Dabei ist das menschliche Spielen dadurch ausgezeichnet, daß es immer *etwas* spielt; das heißt, daß das menschliche, spielende Subjekt im eigentlich zweckfreien, und damit im nichternsten, Raum des Spiels nicht anders kann, als sich bestimmte Zwecke zu setzen. Diese Zwecke sind die Spielaufgaben, die es ganz ernsthaft zu lösen gilt. Die Lösung dieser selbstgesetzten Spielaufgaben macht aber nicht nur den Reiz jeden Spielens aus, sie bilden im menschlichen Spiel auch das Ordnungsgefüge der Spielbewegung selbst.<sup>81</sup>

So hält Gadamer fest, daß es in der Spielbewegung auf den Reiz der Wiederholung ankommt, die immer wieder ausgeführt wird.<sup>82</sup> Das wird besonders bei spielenden Kindern deutlich, die unentwegt eine Bewegung oder einen Spielablauf wiederholen können. Erwachsene, die in solches Kinderspiel involviert sind, kann die permanente Forderung des Kindes „Nochmal!“ nachgerade in die Verzweiflung treiben. Da die Erwachsenen aber die Stärkeren sind, können sie das Spiel mit einem „Jetzt ist aber genug!“ oder einem „Guck mal, das können wir doch auch noch machen!“ einfach abbrechen. Im Spiel der Erwachsenen ist es nicht die Wiederholungsbewegung allein, welche den Reiz des Spiels ausmacht. Es sind auch die vielen möglichen Spielvariationen, und daß jedes gespielte Spiel anders verläuft, die zum Reiz am Spielen beitragen.<sup>83</sup>

Die menschliche Spielerfahrung ist für Gadamer wesentlich vom Spiel als Ordnungsgefüge der Hin- und Herbewegung geprägt. Natürlich variiert diese Hin- und Herbewegung. Je nach Spielregeln oder Ordnungen, die „[...] die Ausfüllung des Spielraums vorschreiben [...]“<sup>84</sup>, gibt es die verschiedensten

---

81 Vgl. Gadamer 1986, S. 112. Aichele sieht darin eine „absichtsvolle Selbsttäuschung“, die dem menschlichem Spielen eigen ist. Vgl. Aichele 1999, S. 4.

82 Gadamer 1993, S. 114.

83 Das sieht auch Gadamer so, wenn er vom Risiko spricht, das in jedem menschlichen Spielen liegt. Vgl. Gadamer 1986, S. 111.

84 Gadamer 1986, S. 112.

Spiele. Gadamer bezeichnet diese Verschiedenheit der Spiele als deren „Geist“, was auf den ersten Blick nach einer sehr altertümlichen Verlegenheitsformel aussieht, wenn sie doch nicht mehr als die spezifischen Regeln meint, die ein Spiel von einem anderen abgrenzt. Für das Schachspiel gelten andere Regeln als für Fußball, weswegen diese Spiele als sehr verschiedene wahrgenommen werden. Insofern macht der „Geist“ das Wesen eines Spiels aus.<sup>85</sup> Aber der Geist eines Spiels geht über eine bloße Wesensbestimmung anhand der Spielregeln hinaus. Der Geist eines Spiels entfaltet sich nämlich nur, und das ist ganz gadamerisch gedacht, im Prozeß, also im Spielgeschehen selbst. Wer sich lediglich die Spielanweisung für Monopoly durchliest, wird den Geist dieses Spiels nicht erfahren – er wird es schon spielen müssen. Natürlich schwingt in „Geist des Spiels“ auch die Autonomie der Spielbewegung mit, was für „Regeln des Spiels“ nicht der Fall ist. Allerdings verführt ein Ausdruck wie „Geist“ auch zu der Annahme einer metaphysischen vom Subjekt unabhängigen Instanz. Einer solchen redet Gadamer in seiner subjektkritischen Absicht offenbar tatsächlich das Wort, wenn er einen Satz formuliert wie:

Spiel ist auch dort, ja eigentlich dort, wo kein Fürsichsein der Subjektivität den thematischen Horizont begrenzt und wo es keine Subjekte gibt, die sich spielend verhalten.<sup>86</sup>

Aicheles Kritik, an Gadammers Rede eines Ordnungsgefüges des Regelspiels und der Hin- und Herbewegung als eines ursprünglichen Spiels, zielt in genau diese Richtung des Spiels als eine unabhängige Instanz. Stellt sich beim letzteren die Bewegung von selbst ein, kann dies bei einem Regelspiel niemals der Fall sein – jeder kann irgendwie mit einem Ball spielen, keiner wird einfach so eine Partie Schach spielen.<sup>87</sup> Aichele sieht in der von Gadamer ungeklärten Herkunft der Spielregeln die Hauptschwierigkeit der gadamerschen Erörterung.<sup>88</sup> Ich denke, die Hauptschwierigkeit Gadammers liegt in seiner Fokussierung, das Spiel als weitgehend eigenständig vom Subjekt zu denken, woraus sich dann Erklärungsschwierigkeiten hinsichtlich der menschlichen Spielerfahrung ergeben; denn in der Tat wird sich der „Geist“ eines Spiels erst entfalten, wenn jemand

---

85 Huizinga spricht vom „Witz“ des Spiels, was im Sinne von „Wesen“ gemeint ist. Vgl. Huizinga 2004, S. 11. Huizinga führt dies am niederländischen Wort für Witz „aardigheid“ vor, das von Art abgeleitet ist, aber auch dem Deutschen nicht fremd ist, wenn wir von dem „Witz einer Sache“ sprechen. Allerdings läßt sich „Witz“ im Deutschen auf das althochdeutsche „Wissen“ zurückführen, bzw. erhält im 17. Jahrhundert vom französischen „esprit“ die Bedeutung von „geistreicher Formulierung“ und später die Verengung auf „Scherz“. Vgl. dazu die Artikel „Witz“ in *Grimmsches Wörterbuch* und Kluge. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Im Sinne von etwas „Geistreichem“, „Wesenhaftem“ scheint Gadamer auch vom „Geist des Spiels“ zu sprechen.

86 Gadamer 1986, S. 108.

87 Vgl. Aichele 1999, S. 9.

88 Vgl. Aichele 1999, S. 10.

das Spiel spielt. So sehr es mit „Geist“ auch um eine Autonomie der Spielbewegung gehen mag, ohne das erfahrende Subjekt macht es keinen Sinn von „Geist des Spiels“ zu sprechen. Bei einem hin- und hertanzenden Mückenschwarm, dem Spiel der Kugeln in einem Kugellager oder dem Spiel von Lichtreflexen auf dem Wasser spricht man nicht von „Geist eines Spiels“. Der Geist eines Spiels ist auf das menschliche Spiel bezogen und damit auf die Spielerfahrung. Insofern sind Spiel und Spieler kaum voneinander loszulösen, weswegen mein Vorschlag wäre, den medialen Wortsinn, den Gadamer zunächst auf das Spiel als Subjekt selbst bezogen hat, auf das spielende Subjekt zu beziehen. Damit wird viel deutlicher, daß wir als Subjekte das Spiel zwar mitbestimmen, uns aber immer auch passiv dem Spielgeschehen unterordnen. Festzuhalten bleibt, daß Spiel und Spieler auf untrennbare Weise miteinander verbunden sind, ohne daß dem spielenden Subjekt eine zu starke Rolle zugesprochen wird und ohne daß es im Spielgeschehen in völliger Bedeutungslosigkeit versinkt. Das „Mittlere“, das im medialen Verbsinn steckt, kommt dadurch zur Geltung, daß es weder den einen, noch den anderen Extrempunkt einnimmt, sondern genau in der Mitte bleibt.

Wenn Gadamer im letzten Kapitel von *Wahrheit und Methode* die Sprache als den Grund unserer Welterfahrung ausmacht, zeigt sich die innige Verwobenheit von Subjekt und Spiel weitaus deutlicher. Sein radikaler Antisubjektivismus, der in seiner Untersuchung zur Kunst sehr stark betont wird, tritt in den Hintergrund. So formuliert Gadamer beispielsweise 1970: „Daß wir es sind, die da sprechen, keiner von uns, und doch wir alle, das ist die Seinsweise der ‚Sprache‘“<sup>89</sup>. In den Vordergrund tritt die enge Verwobenheit von Spielern mit ihrem Spiel, beziehungsweise den Sprechern mit ihrer Sprache.<sup>90</sup> Insofern ist es interessant zu prüfen, inwieweit Gadamer hinsichtlich der Sprache eine gemäßigte Position zur Subjektkritik einnimmt. Bei seiner Überzeugung, daß wir Subjekte uns nicht anmaßen sollten, alles kontrollieren zu können, wird er bleiben, aber daß wir als wirkende Subjekte nicht wegzureden sind, dürfte Gadamer schließlich zugeben.<sup>91</sup>

---

89 Gadamer 1986a, S. 196.

90 Vgl. Theunissen 2001, S. 68. Er hält fest, daß sich Sprache nie ohne ihre Subjekte (Sprecher) denken läßt, und sieht darin eine Überinterpretation des Antisubjektivismus, wenn Gadamer das subjektfreie Spiel der Kunst auch auf die Sprache anwendet. Die Frage sei schließlich, wie Gadamer es schaffe, daß das verstehende Subjekt im Überlieferungsgeschehen aufgeht ohne unterzugehen. Gerade das aber läßt sich am Spielbegriff aufweisen. Flatscher 2003, S. 125 ff. hingegen sieht eine konsequente Auflösung des „metaphysischen Subjektbegriffes“ durch Gadamers Spielbegriff und eine neue Selbstbestimmung des Menschen.

91 Einen ähnlichen Verdacht hegt auch Teichert 1991, S. 166, wenn er eine schwache und eine starke Ontologisierung unterscheidet. Nach der starken Ontologisierung würde das Subjekt zugunsten

Daß die Spielerfahrung, die wir als Spielende machen, für Gadamer ein wichtiger Punkt ist, wird an dem Aspekt der *Selbstvergessenheit* deutlich. Als Spielende gehen wir im Spiel, wenn wir uns auf dieses ernsthaft einlassen, ganz auf. Wir werden von der Spielordnung des Hin und Her getragen und können uns ganz selbstvergessen dem Spiel hingeben. Letzteres wird am Beispiel der Spielsüchtigen besonders deutlich, die derart in ihrem spielerischen Tun versinken, daß ihnen ihr quasi nicht-spielerisches Leben, was aus so banalen, aber lebenswichtigen, Dingen wie Essen und Trinken besteht, völlig aus der Kontrolle gerät. Von Beherrschung des Spielers über das Spiel kann im Fall der Spielsüchtigen keine Rede mehr sein.<sup>92</sup> Aber das gilt auch für die vielen gesunden und in keinsten Weise pathologischen Fälle der spielenden Kinder, die derart in ihrem Spiel aufgehen, daß es der mahnenden Worte der Eltern bedarf, sie zum Essenkommen oder Schlafengehen zu bewegen. Für Gadamer ist dies die grundsätzliche Erfahrung des Spielens. So bringt er die Spielerfahrung auf den Punkt:

Es läßt sich von da ein allgemeiner Zug angeben, wie sich das Wesen des Spiels im spielerischen Verhalten reflektiert. *Alles Spielen ist ein Gespieltwerden.* Der Reiz des Spiels, die Faszination, die es ausübt, besteht eben darin, daß das Spiel über den Spielenden Herr wird.

Das eigentliche Subjekt des Spiels [...] ist nicht der Spieler, sondern das Spiel selbst. Das Spiel ist es, was den Spieler in seinen Bann schlägt, was ihn ins Spiel verstrickt, im Spiele hält.<sup>93</sup>

## 6.2.3 Das dritte Merkmal: Die Selbstdarstellung

Nachdem Gadamer die Spielbewegung des Hin und Her und die untergeordnete Bedeutung des spielenden Subjektes herausgearbeitet hat, zieht er die für die Wahrheitserfahrung der Kunst maßgebliche Konsequenz: Die eigentliche Seins-

---

eines eigenständigen Geschehens völlig verschwinden, nach der schwachen Ontologisierung wird der aktive Part des Verstehenden in dem Geschehen berücksichtigt.

92 Vgl. Reichel in Leerhoff/Wachtendorf 2005, S. 186.

93 Gadamer 1986, S. 112. In Gadamer 1960, S. 102, steht noch „im Banne hält“, statt „schlägt“. Das mag gleichwohl eine stilistische Verbesserung sein, um ein zweimaliges „hält“ zu vermeiden, es ist aber auch gleichzeitig eine Radikalisierung: in den Bann geschlagen zu werden, ist zwanghafter, als im Bann gehalten zu werden, bei dem das tragende Element im Vordergrund steht. Scheuerl schreibt ganz ähnlich zum angeführten Gadamer-Zitat: „Nicht der Spieler definiert das Spiel, sondern das Spiel definiert den Spieler.“ Scheuerl 1979, S. 134. Flatscher 2003, S. 125 ff. spricht von einer „eigentümlichen Verwischung“ des Gegensatzes zwischen spielendem Subjekt und gespielterm Objekt. Wie schwierig der Gedanke der Aufhebung des Subjekt-Objekt-Schemas im Spielbegriff für viele Denker ist, zeigt sich an dem Aufsatz Teicherts besonders deutlich. Vgl. Teichert in Fehér 2003, S. 207.

weise des Spiels ist die Selbstdarstellung. Diese Konsequenz Gadamer's ergibt sich aus zwei Paradigmen: Zum einen vom Selbstdarstellungsbegriff Adolf Portmanns, der damit eine Beschreibung des Lebendigen gibt, und dem Paradigma des Schauspiels. Dabei steht insbesondere Aristoteles' Theorie der griechischen Tragödie, in der die Katharsis-Erfahrung der Zuschauer von zentraler Bedeutung ist, im Vordergrund. Diese eigentümliche Verbindung zwischen Biologie und Ästhetik wird durch die Begriffe „Darstellung“ und „Spiel“ getragen.

Gadamer sieht in der sich ständig wiederholenden Hin- und Herbewegung des Spiels eine Bewegungsform, die der Natur nahesteht:

Daß die Seinsweise des Spiels derart der Bewegungsform der Natur nahesteht, erlaubt eine wichtige methodische Folgerung. Es ist offenbar nicht so, daß auch Tiere spielen und daß man im übertragenden Sinne sogar vom Wasser und vom Licht sagen kann, daß es spielt. Vielmehr können wir umgekehrt vom Menschen sagen, daß auch er spielt. Auch sein Spielen ist ein Naturvorgang. Auch der Sinn seines Spielens ist, gerade weil er und soweit er Natur ist, ein reines Sichselbstdarstellen.<sup>94</sup>

Von metaphorischen Übertragungen darauf zu kommen, daß das menschliche Spielen als Naturvorgang eine Selbstdarstellung ist, ist überraschend und erhellt sich erst, wenn das Motiv klar wird, auf das Gadamer zurückgreift. Gadamer übernimmt das Prinzip der Selbstdarstellung des Biologen Portmann, der in der „Überfülle“ und „Diversität des Lebendigen“ eine „Selbstdarstellung in der Gestalt“ sieht:

Innerlichkeit des Welterlebens und Selbstdarstellung in der Gestalt: die zwei obersten Kennzeichen des Lebendigen sind uns als reiche Erfahrung gegeben, aber als eine gerade im wesentlichen dem Verstand nicht faßbare Ganzheit.<sup>95</sup>

Portmann ist Zeit seines Lebens von den vielfältigen Erscheinungsformen der Natur fasziniert und daran interessiert gewesen. Er spricht gern vom „Rätsel“ des Lebendigen, um diese Diversität, die aus der „ersten“ und gestaltlosen „Lebensstufe“ der molekularen Ebene hervorgegangen ist, zu begreifen. Um aber die Fülle der Gestalt- und Darstellungsformen des Lebendigen wirklich zu verstehen, reicht nach Portmann eine bloße Beschäftigung mit biochemischen Prozessen nicht aus. Sich als Biologe nur mit den molekularen Vorgängen des Le-

---

94 Gadamer 1986, S. 110/111. Von der Argumentationsrichtung entspricht diese Überlegung Scheuerls Ausführungen zum „Urphänomen“ des Spiels, das er in den Spielmetaphern am Werk sieht und als die grundlegende Erscheinung betrachtet, von der dann sprachgeschichtlich auch auf das menschliche Spielen geschlossen wurde. Vgl. Scheuerl 1979, S. 132.

95 Portmann 1973, S. 68–69.

bens zu beschäftigen, führt nach Portmann sogar zu einer Entfremdung von der „Gestaltenfülle“ des Lebendigen.<sup>96</sup> Statt nur Molekularbiologie zu betreiben, gilt es laut Portmann die „Innerlichkeit“ als geistiges Moment in den Blick zu nehmen, mit der ein Organismus auf die Welt bezogen ist. Unter „Innerlichkeit“ versteht Portmann neben dem Bewußtsein alles Verhalten, das auf „Inne-Sein“ beruht, wie Instinkte und Triebe.

Jede dieser vielen Innerlichkeiten baut sich aber auch ihre Erscheinung auf, sie stellt sich in der Welt in einer Sprache dar, sie spricht zu aufnehmenden Sinnen durch Gestalt und Farbe, durch Ton und Duft, durch Wärme so gut wie durch Eindrücke des Tastens.<sup>97</sup>

In dieser Selbstdarstellung sieht Portmann keine rein funktionale oder zweckhafte Form, sondern eine Art „Überschußphänomen“:

Wir erfassen so beim Blick auf die höhere Stufe des Lebens [...] daß jeder Organismus in seiner Erscheinung über die bloße Notwendigkeit der Erhaltung hinaus durchformt ist, daß er in der Sprache der Sinne durch die Macht der Erscheinung vom Besonderen dieser Lebensform zeugt, weit über jede bloße Notdurft des Daseins hinaus.<sup>98</sup>

Ginge es in der Natur allein um Zweckmäßigkeit, das eigene Leben und das Überleben der Art zu gewährleisten, wären die vielen Erscheinungsformen des Lebendigen überflüssig: Warum sollte beispielsweise eine Raupe den energie- und zeitaufwendigen Vorgang der Verpuppung und Umwandlung in einen Schmetterling durchführen, wenn es doch viel zweckmäßiger wäre, einfach als Raupe Nachkommen zu zeugen? Noch radikaler gedacht, die zweckmäßig funktionierenden Lebewesen sind Bakterien, die sich einfach über Zellteilung erhalten – ohne großen Aufwand. So gedacht, geht die vielfältige Ausgestaltung des Lebendigen in der Tat über die „bloße Notdurft“ hinaus und ist ein Überschußphänomen. Gadamer knüpft an diese Überlegung Portmanns an: „Wir wissen heute, wie wenig biologische Zweckvorstellungen ausreichen, die Gestalt lebendiger Wesen verständlich zu machen“<sup>99</sup> und verbindet seine eigenen Überlegungen zur Zweckfreiheit des Spiels damit. Er leitet transitiv vom Überschußphänomen der Selbstdarstellung der Gestalten des Lebendigen

---

96 Als moderner Leser drängt sich der Verdacht auf, daß es Portmann nachgerade bedauert, daß sich die Biologie heute nur noch wenig mit der Morphologie von Flora und Fauna auseinandersetzt. In der Tat fordert er einen Schulunterricht, in dem die Naturkunde als Wert im Umgang mit Lebendigem unterrichtet wird. Vgl. Portmann 1973, S. 73.

97 Portmann 1973, S. 68.

98 Portmann 1973, S. 69–70.

99 Gadamer 1986, S. 113. Vgl. auch Buytendijk 1958, S. 211 der den Gedanken der „zweckfreien Fülle der Natur“ auf den Punkt bringt: „Die Vögel singen viel mehr, als nach Darwin erlaubt ist“.

die Seinsweise der Spielbewegung als Selbstdarstellung ab, da auch diese ein Überschußphänomen und frei von Lebensnotwendigkeit ist: Selbstdarstellung der lebendigen Gestalten ist ein Überschußphänomen. Das Spiel ist auch ein Überschußphänomen. Also ist das Spiel Selbstdarstellung.

Gadamer stellt diesen Schluß natürlich viel schöner dar und fügt ihn vor allem in die Spielerfahrung des Menschen ein: Das menschliche Spielen weist keinen „richtigen“ Zweck auf, sondern stellt sich nur „Scheinzwecke“, ein bestimmtes Ziel im Spiel zu erreichen oder bestimmte Spielaufgaben zu erfüllen. Da diese aber keine Bedeutung für das ernste Alltagsleben haben, ist das tatsächliche Erreichen der Spielziele oder die tatsächliche Lösung der Spielaufgaben im Grunde überflüssig – oder um es mit einer Fußballvolksweisheit zu sagen: „die schönste Nebensache der Welt“. Daraus folgert Gadamer, daß der wirkliche Zweck des Spiels vielmehr die Ordnung und Gestaltung der Spielbewegungen ist. Die Gestaltung der Spielbewegungen, welche dann im Gelingen der Spielaufgaben bestehen, ist Gadamer zufolge ihre Darstellung.

Man kann sagen: das Gelingen einer Aufgabe ‚stellt sie dar‘. Diese Redeweise liegt besonders nahe, wo es sich um Spiel handelt, denn dort weist die Erfüllung der Aufgabe in keine Zweckzusammenhänge hinaus.<sup>100</sup>

Da es beim Spiel auf keine Zweckzusammenhänge, wie Geld verdienen, Lebensmittel besorgen, etc., ankommt, ist das Spiel schließlich Selbstdarstellung, welche nach Gadamer „ein universaler Seinsaspekt der Natur“ ist.<sup>101</sup>

Die Idee des Überschußphänomens und der Selbstdarstellung bei Naturvorgängen wird bei Gadamer durch einen Gedanken von Aristoteles aus *Über die Seele* ergänzt: Demnach hat alles Lebendige, sofern es Strebevermögen hat, den Antrieb der Bewegung in sich selber, ist also Selbstbewegung.<sup>102</sup> Für Gadamer legt insbesondere die Spielbewegung ein Zeugnis für diese Selbstbewegung ab, da eine Hin- und Herbewegung entstehen kann, ohne daß dafür äußere Zwecke oder Ziele den Anstoß geben müssen. Damit ist Spielen ein Überschußphänomen, das, wie Gadamer formuliert, die „Selbstdarstellung des Lebendigseins“<sup>103</sup> ausdrückt, weil die Bewegung als Bewegung selbst gemeint ist.

---

100 Gadamer 1986, S. 113. Buytendijk entwickelt direkt aus Portmanns Prinzip der Selbstdarstellung das Prinzip der Selbstgestaltung des spielenden Subjektes. Vgl. Buytendijk 1958, S. 210.

101 Auch in diesem Punkt findet sich eine auffallende Parallele zu Scheuerl: „Nicht die Tätigkeit ist zweckfrei, sondern sie hat ein zweckfreies Geschehen zum Zwecke. Sie hat die endliche Aufgabe, unendliche Wirkungen ins Schweben zu bringen.“ Scheuerl 1979, S. 134.

102 Vgl. Aristoteles 1995, Bd. 6, S. 85, 433b.

103 Gadamer 1993, S. 114.

Das ist es in der Tat, was wir in der Natur sehen – das Spiel der Mücken etwa oder all die bewegenden Schauspiele des Spiels, die wir in der Tierwelt, insbesondere bei Jungtieren, beobachten können. All das entstammt offenkundig dem elementaren Überschußcharakter, der in der Lebendigkeit als solcher nach Darstellung drängt.<sup>104</sup>

Ohne Portmanns Idee der Selbstdarstellung bleibt Gadamers Schritt von der *Selbstbewegung* des Lebendigen auf die *Selbstdarstellung* des Lebendigen unplausibel. Genauso kritisch ließe sich mit Scheuerl einwenden, daß es durchaus eines äußeren Anstoßes oder einer Ursache bedarf, um die Spielbewegung des Hin und Her überhaupt erst auszulösen. Wie es des Windes bedarf, damit Wellen entstehen oder einer größeren Anzahl Mücken, um ein „Spiel der Mücken“ zu bilden – entscheidend ist, daß es nicht um ein Tätigsein, das verursacht wird, sondern auf ein Geschehen, das passiert, ankommt.

Gadamers Argumentation zur Selbstdarstellung macht nur unter der Annahme Sinn, daß „Selbstdarstellung“ nicht *zwangsläufig* eine gewollte und zweckbestimmte Handlung ist, wie dies der normale Sprachgebrauch nahelegt.<sup>105</sup> Demnach hat „Selbstdarstellung“ vor allem eine psychologisch-soziale Bedeutung, die in einer Selbstinszenierung besteht. So machen sich für gewöhnlich Frauen – aber auch Männer – für eine Verabredung hübsch oder Berufstätige folgen in ihrem Berufsleben bestimmten „Dress-Codes“ – ein Bankangestellter trägt qua Konvention einen Anzug, eine Stewardess ein Kostüm, grüne Abgeordnete im Bundestag der 1980er Jahre einen Norwegerpullover. Aber nicht nur die Kleidung und das äußere Erscheinungsbild, sondern das gesamte Auftreten eines Menschen in sozialen Rollen spiegelt seine Selbstdarstellung als ein „Sich-selbst-jedem-andern-zur-Anerkennung-darbiehen“ – um es mit Schleiermacher zu sagen.<sup>106</sup> In der heutigen Moderne ist im Theater oder der Kunst im allgemeinen die Selbstdarstellung und -inszenierung als absichtsvolles Präsentieren, das bestimmte Einstellungen und Provokationen demonstrieren soll, nicht mehr wegzudenken. Aber „Selbstdarstellung“ hat in der Philosophie auch eine unbewuß-

---

104 Gadamer 1993, S. 114.

105 Diese Kritik formuliert auch Figal 2006, S. 89/90, der Gadamers Verknüpfung des Spiels und Festes mit der Selbstdarstellung für unvereinbar hält. Dabei übersieht er aber die „biologische“ Herkunft der Selbstdarstellung von der Selbstbewegung.

106 Groos hebt in diesem Zusammenhang eine spielerische Komponente der Selbstdarstellung im Rahmen der sexuellen Werbung um das andere Geschlecht hervor, die durchaus eine Eigendynamik entwickeln kann und dann nicht mehr allein dem Zwecke der Werbung um das andere Geschlecht dient, sondern zur Eitelkeit oder symbolischen Form gerät. Vgl. Groos 1898, S. 332, 348, 349, 353. Groos hebt insbesondere für das menschliche Spiel der Selbstdarstellung die soziale Rolle der Mitteilung hervor, die einen „eigenen Werth in der Anerkennung der Spielkameraden“ hat. Vgl. Groos 1898, S. 444, 514. Bei Groos allerdings ist die Selbstdarstellung ein Spiel oder Teil eines Spiels, während Gadamer dies radikaler denkt und die Selbstdarstellung als Seinsweise *allen* Spielens sieht.

te Konnotation, in der sich jemand – oder eben auch *etwas* – selbst darstellt und damit einen Vorgang umfaßt, sich in Erscheinung, Verhalten oder Ausdruck vernehmbar oder mitteilbar zu machen.<sup>107</sup> Der Dresscode und viele soziale Rollen müssen nicht *bewußt* inszeniert sein. Es ist genauso gut denkbar, daß die meisten Menschen unbewußt und ohne besondere Absicht einer bestimmten Kleiderordnung folgen – frei nach Wittgenstein: weil das eben so gemacht wird.<sup>108</sup> Da Selbstdarstellung im normalen Sprachgebrauch aber weitgehend als eine personelle absichtsvolle Handlung verstanden wird, ist der Gedanke, daß Naturvorgänge sich selbst darstellen, wenig plausibel und klingt schnell nach Personifizierung. Diese Irritation läßt sich auch darauf zurückführen, daß „Selbstdarstellung“ genau wie „Darstellung“ ein relationaler Begriff ist und damit immer auf ein *Etwas* bezogen ist, das sich darstellt.

Grondin zeigt, daß sich diese Relationalität auf zweifache Weise fassen läßt:

Der Begriff der Darstellung ist insofern glücklich, als sowohl eine Darstellung *von* etwas [...] als auch eine Darstellung *für* jemanden, für den dieses Sein [gemeint ist das Kunstwerk, J. R.] Gestalt gewinnt, meint.<sup>109</sup>

Daß Darstellung auf jemanden bezogen ist, für den sie Darstellung ist, ist für Gadamers weitere Argumentation zur Kunsterfahrung sehr wesentlich.<sup>110</sup> Bis zu diesem Punkt in *Wahrheit und Methode* hat Gadamer dem Phänomen „Spiel“ nachgeforscht, ohne auf die Kunst Bezug zu nehmen. Durch das Spielgeschehen, die Selbstdarstellung als eigentlichem Zweck des Spiels und das selbstvergessene Aufgehen der Spieler im Spiel, hat er die nötigen Vorbereitungen für das Spiel der Kunst getroffen, das er nun ganz explizit vom Paradigma des Schauspiels her ausbreitet.

---

107 Vgl. dazu den Artikel „Selbstdarstellung“ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*.

108 Aichele erklärt, daß Darstellung immer etwas darstellt und hypostasiert die mögliche Absichtslosigkeit derselben: „Dies schließt keineswegs aus, daß sich die Darstellung über diesen Status bewußt ist.“ Aichele 1999, S. 6.

109 Grondin 2000, S. 63. Grondin sieht in dieser zweifachen Bedeutung des Darstellungsbegriffes gerade Gadamers glückliche Wahl des Begriffes.

110 Wie Aichele treffend formuliert, kann eine Struktur niemals für sich sein; sie ist immer an etwas gebunden, an dem sie sich zeigt, bzw. darstellen kann. Vgl. Aichele 1999, S. 7. Der Ansicht, daß Darstellung auf jemanden bezogen ist, ist auch Scheuerl, der diesen Gedanken dann zusätzlich mit dem Spiel in Verbindung bringt und daraus das *Schauspiel* ableitet: „Während ein agierendes Subjekt nicht zu jedem Spiele gehört, ist Spiel ohne Bezug auf ein wahrnehmendes Subjekt nicht denkbar. Mit anderen Worten: Spiel ist immer ein Spiel für jemanden. Es ist für jemanden Schauspiel.“ Scheuerl 1979, S. 134. Insofern holt Scheuerl, genau wie Gadamer, das spielende Subjekt zurück.

## 6.3 Das Spiel und die Wahrheitserfahrung von Kunst

Was es mit Gadammers Kunsttheorie auf sich hat, werde ich im folgenden ausführen, damit die Funktion deutlich wird, die das Spielphänomen für die Kunst in *Wahrheit und Methode* hat. Anhand der Strukturen des Spiels beschreibt Gadamer zunächst die Subjekt-Objekt-Einheit in der Kunsterfahrung, welche er in den weiteren Kapiteln in *Wahrheit und Methode* auf die Wahrheitserfahrung der Geisteswissenschaften ausweitet. Gadammers Paradigma des Schauspiels, die Zeitlichkeit des Festes und die Gemeinsamkeit der Tradition werden mit den Begriffen der „Darstellung“ und „Wiedererkennung“ zusammengebracht und bilden die Säulen seiner Annahmen über die Wahrheitserfahrung der Kunst.<sup>111</sup> Gadamer geht es um die erkenntnistheoretische Seite von Kunst, wonach Kunstwerke eine ganz eigene Art von Wahrheit vermitteln, die mit der Wahrheit der Wissenschaften nichts zu tun hat. Dabei spricht er sich einerseits gegen das moderne Postulat der Zweckfreiheit von Kunst und andererseits gegen das antike Verdikt Platons, Kunst sei nur Schein, aus.

### 6.3.1 Gadammers Schauspielparadigma

Das Schauspiel nimmt in Gadammers Überlegungen zu Spiel und Kunst einen zentralen Platz ein. Gadamer verbindet „Spiel“ und „Darstellung“ miteinander, um auf diese Weise auf die Kunst überzuleiten. Das Schauspiel ist die einzige Form der Kunst, in der auf direkte Weise „Darstellung“ und „Spiel“ miteinander verknüpft sind. Wenn Spiel *für* jemanden Spiel ist, dann ist es immer zugleich *Schauspiel*. So sieht das zumindest Scheuerl, wenn er Spiele in drei Gruppen einteilt: Erstens, subjektlose Spiele, wie „Schauspiele“ der Natur oder des „wimmelnden Großstadtverkehrs“, die sich einfach abspielen, durchaus aber Zuschauer haben können. Zweitens, durch Subjekte erzeugte Spiele, die diesen Subjekten selbst nicht als Spiele erscheinen. Zu ihnen zählt Scheuerl Schauspiele im engeren Sinne. Die Handelnden können ihr Spiel nicht als Ganzheit wahrnehmen, weil ihnen der Abstand dazu fehlt. Ganzheit und Abstand sind ein Privileg der Zuschauer. Drittens, von Subjekten erzeugte Spiele, die den Subjekten selbst auch als Spiele erscheinen, indem sie zugleich tätig und zuschauend sind.<sup>112</sup>

---

111 Vgl. Teichert in Fehér 2003, S. 193/194. Insofern geht es Gadamer auch nicht um eine eigene Kunsttheorie, wie Teichert richtig feststellt. Vielmehr geht es Gadamer um die philosophische Hermeneutik, für die die Kunsterfahrung paradigmatischen Wert hat.

112 Vgl. Scheuerl 1979, S. 135.

Gadamer argumentiert vorsichtiger, indem er sagt, daß jede Darstellung *potentiell* Darstellung für jemanden ist – was für Gadamer das Spezifische des Spielcharakters der Kunst ausmacht.<sup>113</sup> Entsprechend grenzt er das Darstellen im Spiel der Kunst vom Ballspiel eines Kindes mit sich selbst ab und führt, um dies zu zeigen, das Paradigma des Kult- und Schauspiels ein. Gadamer erklärt, daß das darstellende Spiel im Fall des Kindes etwas vom Schauspiel gänzlich Verschiedenes ist.

Das Kultspiel und das Schauspiel stellen offenkundig nicht in denselben Sinne dar, wie das spielende Kind darstellt.<sup>114</sup>

Der Unterschied läßt sich an „Selbstdarstellung“ und „Darstellung“ festmachen. Im Falle des Kindes handelt es sich allein um ein „Sich-selbst-zur-Darstellung-bringen“ der Spielbewegung, bei der das Kind nur ein Teil der Bewegung ist, auch wenn es sie ausführt. Das Kult- bzw. das Schauspiel geht über das reine Selbstdarstellen der Spielbewegung hinaus, weil sie ganz explizit für andere dargestellt werden. Beim Ballspiel des Kindes *kann* ein Zuschauer dazukommen, wie beispielsweise ein Nachbar, der zufällig aus dem Fenster sieht und das Kind beobachtet. Hinsichtlich des Nachbarn entspricht dies Scheuerls zweiter Gruppe; hinsichtlich des Kindes, je nach dem, wie bewußt es sein Tun wahrnimmt, der dritten Gruppe.

Der Zuschauer vollzieht nur, was das Spiel als solches ist. [...] In ihm erst gewinnt es seine ganze Bedeutung. Die Spieler spielen ihre Rollen wie in jedem Spiel, und so kommt das Spiel zur Darstellung, aber das Spiel selbst ist das Ganze aus Spielern und Zuschauern. Ja, es wird von dem am eigentlichsten erfahren und stellt sich dem so dar, wie es ‚gemeint‘ ist, der nicht mitspielt, sondern zuschaut.<sup>115</sup>

Der Aspekt des Abstandes, den die Zuschauer zum Schauspiel haben, ist sowohl für Gadamer als auch Scheuerl entscheidend. Die Schauspieler auf der Bühne agieren für den Zuschauer, indem sie ihm das „Sinnganze“ eines Stückes näher bringen wollen und anders als der Zuschauer haben sie dabei selbst nie das Ganze ihres Spiels im Blick. Allerdings ist der Abstand des Zuschauers zum Spiel allein räumlicher Art, nicht aber emotional-erfahrener Art. Gadamer geht es schließlich darum, daß der Zuschauer durch das Spiel in den Bann geschlagen wird und dem Zuschauer dadurch eine ganz eigene Erfahrung ermöglicht wird.

---

113 Vgl. Gadamer 1986, S. 113. Auch Flatscher 2003, S. 125 ff vermutet im Fokus auf die Darstellung zunächst eine Verengung des Spielbegriffes und stellt ebenfalls in Frage, ob jedes Spiel auf Darstellung angewiesen ist.

114 Vgl. Gadamer 1986, S. 114.

115 Gadamer 1986, S. 115.

Er ist es – und nicht der Spieler –, für den und vor dem das Spiel spielt. Das will natürlich nicht heißen, daß nicht auch der Spieler den Sinn des Ganzen, in dem er darstellend seine Rolle spielt, zu erfahren vermag. Der Zuschauer hat nur den methodischen Vorrang, indem das Spiel für ihn ist, wird anschaulich, daß es einen Sinngehalt in sich trägt, der verstanden werden soll und der deshalb von dem Verhalten der Spieler ablösbar ist.<sup>116</sup>

Diesen Vorrang des Zuschauers führt Gadamer soweit, daß er die Schauspieler als die eigentlichen Spieler in Frage stellt und den Zuschauern die Rolle der Spieler zuspricht, weil diese im Schauspiel aufgehen sollen.

Es ist eine totale Wendung, die dem Spiel als Spiel geschieht, wenn es Schauspiel wird. Sie bringt den Zuschauer an die Stelle des Spielers.<sup>117</sup>

Da der Zuschauer in dem Schauspiel voll aufgeht, ist er nicht mehr der distanzierte Beobachter, sondern wird zum eigentlichen Mitspieler.<sup>118</sup> Allerdings nimmt Gadamer diesen radikalen Schritt, zu dem ihn die Darstellung geführt hat, wieder zurück, indem er erklärt, daß es eigentlich mehr so sei, daß die Unterscheidung zwischen Spieler und Zuschauer obsolet wird, da es für beide letztlich auf den Sinngehalt des Spiels ankommt.<sup>119</sup>

Die Vorstellung, daß der Zuschauer als „Mitspieler“ im Schauspiel voll aufgehen soll, entnimmt Gadamer Aristoteles' Überlegungen zur Tragödie und der Katharsis: „Die aristotelische Theorie der Tragödie soll uns als Beispiel für die Struktur des ästhetischen Seins überhaupt dienen“<sup>120</sup>. Tatsächlich untermauert Gadamer mit diesem Rückgriff auf Aristoteles seine Ausführungen zum Schauspiel und der elementaren Bedeutung des Zuschauers.

Aristoteles hat in seiner berühmten Definition der Tragödie den für das Problem des Ästhetischen, wie wir es zu exponieren begannen, entscheidenden Hinweis gegeben, indem er in die Wesensbestimmung der Tragödie *die Wirkung auf die Zuschauer* mitaufnahm.<sup>121</sup>

---

116 Gadamer 1986, S. 115.

117 Gadamer 1986, S. 115

118 Das Aufgehen des Zuschauers im Schauspiel und die Wahrheitserfahrung läßt sich ein weiteres Mal mit Scheuerls Gedanken zum Spiel ergänzen, der schließlich einen kontemplativen Akt darin sieht: „*Spiel ist ein reines Bewegungsphänomen, dessen in scheinhafter Ebene schwebende Freiheit und innerer Unendlichkeit, Ambivalenz und Geschlossenheit in zeitenthobener Gegenwärtigkeit nur der Kontemplation zugänglich ist. Auch wo es zu seinem Zustandekommen Aktivität voraussetzt, ruft es den Spieler zu dieser Aktivität nur um der Kontemplation willen auf.*“ Scheuerl 1979, S. 136.

119 Vgl. Gadamer 1986, S. 115.

120 Gadamer 1986, S. 133. Grondin 2000, S. 73 verweist auf die herausragende Rolle, die das Tragische für Gadamer hat, da Gadamer die Erfahrung des Tragischen für seinen Verstehensbegriff fruchtbar macht.

121 Gadamer 1986, S. 134. Vgl. auch Aristoteles 2002, S. 19, 1449b–1450a und S. 29, 1451a–1451b.

Für Gadamer ist das „Dabeisein“ des Zuschauers wichtig, also das selbstvergesene Aufgehen im aufgeführten Schauspiel, für das er die Zeitlichkeit des Festes heranzieht. Die Zeitlichkeit des Festes besteht laut Gadamer darin, daß ein Fest begangen wird, was sich weder durch einen linearen Zeitverlauf noch durch seine historische Gewachsenheit erklären läßt.

Das Fest ist nur, indem es gefeiert wird. Damit ist keineswegs gesagt, daß es subjektiven Charakter sei und nur in der Subjektivität der Feiernden sein habe. Vielmehr feiert man ein Fest, weil es da ist.<sup>122</sup>

Die Erfahrung ein Fest zu feiern, darf als Schnittstelle zum Schauspiel-Paradigma verstanden werden und erhellt sich vor allem dann, wenn man nicht an Betriebsfeiern, sondern an religiös-kultische Feste denkt. Diese zeichnen sich nämlich nicht nur durch ein Dabeisein und Ausgefülltsein der Feiernden aus, sondern auch durch ihren Zuschauer-„Charakter“. Die Kirchgänger sind genauso Zuschauer einer liturgischen Messe wie die Dorfgemeinschaft eines Eingeborenvolkes bei Initiationsriten oder Regentänzen. Daß Gadamer an diese Art von Feste denkt, macht er selbst geltend, wenn er festhält, daß wir Heutigen nicht mehr gut feiern könnten und daß uns dies frühere Zeiten und primitive Kulturen voraus hätten.<sup>123</sup> Das „Dabeisein“ charakterisiert er schließlich mit dem, was er „erfüllte Zeit“ nennt. Die „erfüllte Zeit“ läßt sich allerdings nur auf der Kontrastfolie zur „leeren Zeit“ des normalen Alltagslebens erklären. Während die leere Zeit linear abläuft, sich einteilen läßt und man sie entweder hat oder nicht hat, verhält es sich mit der erfüllten Zeit anders. „Erfüllte Zeit“ verläuft nicht in linearer Funktion, weil sie ganz im Augenblick oder in einer Art Gleichzeitigkeit stattfindet. In der erfüllten Zeiterfahrung gibt es kein Bewußtsein von Vergangenheit und Zukunft, weil der Zeitablauf selbst gar nicht erlebt wird. Der Ablauf eines Festes kann geplant und festgelegt werden, aber das ist, so Gadamer, dem Wesen des Festes etwas Äußerliches. Das eigentliche Wesen des Festes ist das „Begehen“, das kein Ziel hat, das erreicht werden soll, sondern bei dem man einfach da ist. Gadamers Begriff des „Festes“ steht in engem Zusammenhang mit dem des „Spiels“ und ist ohne einen Bezug auf das Kultische kaum nachzuvollziehen.<sup>124</sup> Die Erfahrung des Festes ist die gleiche Erfahrung der Selbstvergessenheit beim Spiel – und nur als solche ist die „erfüllte Zeit“

---

122 Gadamer 1986, S. 129.

123 Vgl. Gadamer 1993, S. 131.

124 So sagt er an einer Stelle selbst, daß sich nicht zufällig religiöse Begriffe einstellten, wenn man die Seinsweise der Kunstwerke erörtert. Das ist aber ein nicht unwichtiger Hinweis, weil er Aufschluß über die Konzepte gibt, an denen sich Gadamer orientiert. Auch hinsichtlich des Spielbegriffes ist Gadamer von Gedanken aus der ethnologischen Kult- und Ritusforschung Huizingas inspiriert. Vgl. Gadamer 1986, S. 155, 110. So auch Grondin, der auf die oft religiöse Bedeutung der gadamerischen Termini hinweist. Vgl. Grondin 2000, S. 64.

überhaupt erfahrbar. Kinder sind wieder das beste Beispiel, da sie so in ihrem Spiel aufgehen können, daß es ihrer Eltern bedarf, die sich um die lebensnotwendigen Dinge ihrer Kinder, wie Essen und Schlafen, kümmern müssen. Das gleiche gilt für die selbstvergessene Ekstase in kultischen Tänzen. Der einzelne Teilnehmer oder Tänzer verliert sich ganz in den Rhythmen und wird selbst zu einem Teil des ganzen Geschehens.

Insofern gehören „Spiel“, „Fest“ und „Schauspiel“ für Gadamer zu einem thematisch zusammengehörenden Begriffsfeld, das er für seine Kunsterfahrung fruchtbar macht. Schließlich überträgt er den Charakter des Festes auf den Zuschauer des Schauspiels, dem der Sinn des Schauspiels in einem Zustand der Selbstvergessenheit und Gleichzeitigkeit „total vermittelt“ wird.<sup>125</sup> „Totale Vermittlung“ bedeutet ganz im Sinne der erfüllten Zeiterfahrung, daß etwas als Ganzes erfahren wird, in dem man völlig aufgeht und das einen distanzlos mitträgt.

Ohne Aristoteles' Gedanken zur Katharsis ist Gadamers Begriff der „totalen Vermittlung“ nicht denkbar. Aristoteles entwirft die Wirkung des tragischen Geschehens als Wehmut, die der Zuschauer schmerz- und lustvoll annimmt. Nach Gadamer kommt der Zuschauer bei der Bewältigung dieser Wirkung des tragischen Geschehens zur Selbsterkenntnis und Erfahrung der Wirklichkeit.

Der Zuschauer erkennt sich selbst und sein eigenes endliches Sein angesichts der Macht des Schicksals. Was den Großen widerfährt, hat exemplarische Bedeutung. Die Zustimmung der tragischen Wehmut gilt nicht dem tragischen Verlauf als solchem oder der Gerechtigkeit des Geschicks, das den Helden ereilt, sondern meint eine metaphysische Seinsordnung, die für alle gilt. Das ‚So ist es‘ ist eine Art Selbsterkenntnis des Zuschauers, der von den Verblendungen, in denen er wie jeder lebt, einsichtig zurückkommt. Die tragische Affirmation ist Einsicht kraft der Sinnkontinuität, in die sich der Zuschauer selbst zurückstellt.<sup>126</sup>

Mit dem Begriffsfeld um Spiel, Kult und Schauspiel gehen die wichtigen Aspekte der Erfahrung und Gemeinsamkeit einher, die für die öffentliche Funktion von Kunst zentral sind.<sup>127</sup> Ein Schauspiel wird für gewöhnlich vor einem größeren Publikum aufgeführt, während kultische Feste von der Gemeinsamkeit der Kultgemeinschaft leben. Diese Aspekte des Gemeinsamen und des

---

125 Vgl. Gadamer 1986, S. 132, 133.

126 Gadamer 1986, S. 137.

127 Teichert in Fehér 2003, S. 208 sieht in Gadamers Konzepten „Spiel“ und „Fest“ eine stark metaphorische Ausrichtung, deren ontologischem Sinn es zu folgen gilt, ohne kunstsoziologische Beschreibungen zu machen.

öffentlichen Raumes sieht Gadamer entsprechend auch im Kunstgeschehen wirken.

Freilich ist es eine Aufgabe des Leistens, die kommunikativ gemeinsame Welt nicht einfach voraussetzt oder dankbar wie ein Geschenk annimmt. Wir haben eben diese kommunikative Gemeinsamkeit aufzubauen. [...] Oder anders gesprochen: Wir stehen als endliche Wesen in Traditionen, ob wir diese Traditionen kennen oder nicht, ob wir uns ihrer bewußt sind oder verblendet genug sind zu meinen, wir fingen neu an. Das ändert an der Macht der Tradition über uns gar nichts.<sup>128</sup>

Damit kommt der Kunst eine wichtige Rolle zu: Erstens stiftet sie Kommunikation unter den Mitgliedern einer Gemeinschaft und zweitens geht damit ihre gesellschaftliche Funktion als Traditionsaneignung- und -bewahrung einher. Unter der Kommunikationsstiftung versteht Gadamer sicherlich nicht das anschließende Gespräch nach gemeinsamen Theater- oder Museumsbesuchen, sondern vielmehr ein Bestätigen und immer wieder Neudefinieren, *was* eigentlich die kulturellen und künstlerischen Vorstellungen und Werte einer Gesellschaft sind. Das meint Gadamer mit Aufbauleistung, zu der nicht nur die Entscheidung gehört, welche Kunstwerke in unser abendländisches „imaginäres Museum“ sollen, wie Leonardos *Mona Lisa* oder Raffaels *Die Schule von Athen*, sondern auch die Frage, *warum* wir meinen, daß wir unserer kulturelles Selbstverständnis gerade von diesen Kunstwerken beziehen. Daß Gadamer dies ganz im Sinne seines Spielgeschehens denkt, nämlich, daß die Tradition uns den Rahmen dieses Selbstverständnisses vorgibt, macht er unmißverständlich deutlich, wenn er von der Macht spricht, die die Tradition über uns hat.

Wie sehr dieser „gemeinsame kommunikative Akt“ von der antiken Idee des attischen Theaters herrührt, wird klar, wenn Gadamer den „alle vereinigenden“ Charakter des Festes anführt:

Und dennoch ist das attische Theater die Vereinigung aller. Und der Erfolg, die ungeheure Popularität, die die kultische Integration der Spiele im attischen Theater gewann, bezeugt, daß das nicht die Repräsentation einer Oberschicht war oder zur Befriedigung eines Festkomitees diente, welches dann die Preise für die besten Stücke verlieh.<sup>129</sup>

Die Feierlichkeiten, in denen in Athen die mehrtägigen Festspiele begangen wurden, hatten neben der Volksbelustigung auch die wichtige gesellschaftliche Funktion der Selbstbestätigung und Selbstdefinition der attischen Gemein-

---

128 Gadamer 1993, S. 139.

129 Gadamer 1993, S. 140. Im übrigen sprechen auch andere Beispiele Gadamers für den Öffentlichkeitscharakter der Kunst, so vgl. beispielsweise Gadamer 1986, S. 154.

schaft: In dieser oder jener Tragödie oder Komödie finden wir uns als Athener Bürger mit unserem Glauben, unseren Werten und Vorstellungen am besten wieder. Das meint Gadamer mit der vereinigenden Kraft des Festes.

Natürlich schiebt sich sofort die Frage ein, inwieweit wir Heutigen uns in einer solchen Auffassung von Kunst wiederfinden. Die Bayreuther Festspiele sind gewiß nicht mit den attischen Festspielen der Antike zu vergleichen, geschweige denn die vielen kleineren und größeren Schauspiele, die Tag für Tag weltweit zur Aufführung kommen. Aber etwas ist von der Festlichkeit – und auch von der gemeinsamen Selbstbestätigung in der Kunst – im Theater und Museum erhalten geblieben. Theater- und Museumsbesucher kleiden sich festlich, zumindest aber ordentlich, und würdigen so gesehen die „heiligen“ Stätten. Das gilt auch für die gedämpft-feierliche Atmosphäre im Theater und Museum – wer in einem Kunstmuseum über Kunstwerke lacht, macht sich fast eines Sakrilegs schuldig. Das sind natürlich nur Indizien, die sich auch ganz anders erklären ließen, nämlich durch das konservativ-reservierte Bildungsbürgertum, das nicht der Kunst wegen ins Theater oder Museum geht, sondern um sich vor den anderen zu präsentieren, um seinen Status nach dem Motto „Gesehen und gesehen werden“ zu bewahren. Aber auch das ist zumindest eine indirekte Selbstbestätigung, die zum Ausdruck bringt: ich gehe in dieses Theaterstück, das ich damit als einen wichtigen Teil meines kulturellen Wertes erachte und zeige das durch mein Hiersein auch den anderen, die ebenfalls durch ihr Hiersein zeigen, wie wichtig ihnen dieses Theaterstück ist und dadurch Gemeinsamkeit schaffen. Sonderausstellungen, wie zum Beispiel zu Claude Monet, zeigen allein durch ihren massenhaften Zulauf der Besucher, daß Monet als wichtiger Bestandteil unserer Kultur erachtet wird, den jeder mal gesehen haben will.

Der zweite Punkt besteht in der kunsttheoretischen Annahme, daß Kunst eine wichtige, gesellschaftliche Funktion hat.<sup>130</sup> Gadamer ist so sehr daran gelegen, die Kunst aus ihrem subjektivistischen Milieu zu befreien, daß er fast notwendig auf eine öffentliche Funktion der Kunst kommen muß. Selbst, wenn Kunst eine Erkenntnisfunktion zugesprochen wird – wie Gadamer das ja macht –, muß diese noch nicht aus der Subjektivität führen. Sie bleibt zunächst nur *meine* Erkenntnis und bestätigt mich oder eröffnet mir neue Einsichten. Damit geht keine öffentliche oder gesellschaftliche Funktion von Kunst einher; sie bleibt auch dann Privatsache, selbst wenn ich, frei nach Kant, das Bedürfnis habe, sie auch den anderen mitzuteilen – sie „anzusinnen“, wie Kant es ausdrückt. Erst indem die Kunst die Stiftung einer *gemeinsamen* Selbstbestätigung erfährt und zur

---

130 Die Frage nach der Funktion von Kunst wird nicht nur insofern diskutiert, *welche* der möglichen Funktionen von Kunst die wichtigste ist, sondern auch *ob* Kunst überhaupt eine Funktion hat (Autonomiethese der Kunst). Vgl. dazu Kleimann/Schmücker 2001.

„Vereinigung aller“ wird, kann Kunst aus ihren privaten und subjektivistischen Bezügen herausgeholt werden. Insofern reicht auch Gadamers Spielgeschehen als solches nicht aus. Denn, daß ich mich einem Spielgeschehen hingeebe und selbstvergessen darin aufgehe und mir auf diese Weise eine wie auch immer tiefe Wahrheitserfahrung zu Teil wird, kann ganz als subjektive Einzelerfahrung geschehen. Daher grenzt Gadamer das Ballspiel auch als etwas völlig anderes vom Schau- und Kultspiel ab. Erst durch das Schau- und Kultspiel und dessen Fest-Charakter ist Gadamer in der Lage, den für seine Hermeneutik so wichtigen Traditionsbegriff sinnvoll zu etablieren. Tradition kann nur an eine Gemeinschaft gebunden sein, weil nur durch eine intersubjektive Gemeinschaft Gepflogenheiten, Werte und Vorstellungen bewahrt werden können. Ich allein kann nicht einer Regel folgen, wie Wittgenstein festgehalten hat; genausowenig kann ich ohne die Bestätigung der anderen Mitglieder einer Gemeinschaft traditionelle Vorstellungen pflegen. Es würde die Instanz fehlen, die mir sagt, ob ich mit meinen Vorstellungen richtig liege, und „richtig“ heißt in diesem Falle, „richtig erinnert“. Gadamer, dem es letztlich um das Verstehen der Tradition und der Überlieferungen geht, kann insofern nicht auf die öffentlich-gemeinsame Funktion der Kunst verzichten.<sup>131</sup>

An diesem Punkt wird die volle Bedeutung des Schauspiel-Paradigmas deutlich: Es ist nicht nur die Darstellung, die Gadamer damit für die Kunst etabliert, es ist gleichzeitig eine spezifische Kunsterfahrung des Zuschauers, auf die er abhebt: das Aufgehen in und Erkennen von Wahrheit, das für jeden einzelnen gilt, aber auch durch die Traditionsaneignung eine öffentlich-gemeinsame Funktion der Kunst ist. Gadamer selbst macht keinen Hehl daraus, daß er den Begriff der „Darstellung“ aus dem Begriff des „Spiels“ abgeleitet hat, „sofern das Sichdarstellen das wahre Wesen des Spiels – und mithin auch des Kunstwerks – ist. Das gespielte Spiel ist es, das durch seine Darstellung den Zuschauer anredet, und das so, daß der Zuschauer trotz allem Abstand des Gegenübers dazugehört“<sup>132</sup>.

---

131 Damit setzt sich Gadamer entsprechend den Angriffen derjenigen Kunsttheoretiker aus, die in der Verstehens- und Erkenntnisfunktion nicht nur eine sehr reduzierte Auffassung von Kunst sehen, sondern sich auch für einen „Eigensinn“ der Kunst stark machen. Vgl. dazu beispielsweise Sonderegger 2000.

132 Gadamer 1986, S. 121. Auf die Schwierigkeiten mit Gadamers Darstellungsbegriff weist Teichert in Fehér 2003, S. 196 hin. So benutzt Gadamer einen reflexiven Darstellungsbegriff „x ist Darstellung von x“ und nicht „x ist Darstellung von y“. Ob mit einer derartigen Identitätsaussage ein Erkenntnisgewinn möglich ist, wird bezweifelt. Die ganze Tragweite von Gadamers Darstellungsbegriff wird jedoch erst mit den Begriffen „Nachahmung“ und „Wiedererkenntnis“ deutlich.

### 6.3.2 Darstellung, „Ergon“ und „Energieia“

Für Gadamer ist Kunst Zeit seines Lebens von großer Bedeutung gewesen. Er hat nicht zuletzt in Abgrenzung zu seinem naturwissenschaftlich denkenden Vater eine große Affinität zum Schönggeistigen gehabt und einen großen Sinn für Poetik und Literatur entwickelt. Für Gadamer versteht es sich fast wie von selbst, daß er in *Wahrheit und Methode* der Kunst die paradigmatische Rolle für die spezifische Wahrheitserfahrung der Geisteswissenschaften zuteilt. Dabei ist er sich darüber im klaren, daß dieser Ansatz für viele eine Überraschung bedeuten mag, die die Geisteswissenschaften als *Wissenschaft* begreifen:

Damit folgte ich in Wahrheit meiner Erfahrung, die sich während meiner Lehrtätigkeit immer mehr bestätigte, daß das Interesse an den sogenannten Geisteswissenschaften in Wahrheit nicht allein Wissenschaft meint, sondern Kunst selber, und zwar in allen Bereichen, Literatur, bildende Kunst, Baukunst, Musik.<sup>133</sup>

Im folgenden wird gezeigt, was es mit der Wahrheitserfahrung der Kunst auf sich hat und warum die Wahrheitserfahrung der Kunst für Gadamers hermeneutischen Ansatz so wichtig ist.

Die Überlegungen zum Spielgeschehen als Selbstdarstellung und die Spielerfahrung der Selbstvergessenheit fügen sich in Gadamers Kunstverständnis nahtlos ein. Allerdings stiftet Gadamer in *Wahrheit und Methode* mit seiner Überleitung vom Spiel auf die Kunst zunächst eine gewisse Verwirrung.

Ich nenne diese Wendung, in der das menschliche Spiel seine eigentliche Vollendung, Kunst zu sein, ausbildet, *Verwandlung ins Gebilde*.<sup>134</sup>

Wenn damit gemeint ist, daß das dynamische Spielgeschehen zu einem statischen Gebilde, also zu einem Kunstwerk, erstarrt, klingt das angesichts des dynamischen Spielbegriffes, den Gadamer entwickelt hat, unplausibel. Der Gedanke erhellt sich erst dann, wenn man klärt, was es mit dem Begriff des „Gebildes“ auf sich hat. Dafür sind zwei weitere Begriffe entscheidend: „Ergon“ und „Ener-

---

133 Gadamer 1993, S. 373. Vetter 2007, S. 113, folgt diesem Gedanken Gadamers, wenn er schreibt, daß jemand Literaturwissenschaft studiert, weil er literarische Werke verstehen will.

134 Gadamer 1986, S. 116. Michael Sukale hat mich in einem persönlichen Gespräch darauf hingewiesen, daß das „Gebilde“ Gadamers und Heideggers „Gestell“ den gleichen Phänomen-Status haben könnten. Das deckt sich auch mit Heideggers Ausführungen in Heidegger 2000, Bd. 7, S. 35, wo er die griechische „techné“ (Kunst, das, was hervorgebracht wird, „entborgen“ wird) mit der modernen „Technik“ und Dichtung zusammenbringt.

geia“.<sup>135</sup> In *Wahrheit und Methode* spricht Gadamer davon, daß das Kunstwerk nicht *nur* „Energiea“ ist, sondern *auch* den Charakter des „Ergon“ hat. „Ergon“ hebt hervor, daß etwas mit der vollendeten Herstellung sein Sein hat und bezieht sich damit auf den Herstellungsprozeß und das erstellte Ergebnis.

Das klingt zunächst nach dem Künstler, der ein Kunstwerk schafft, oder noch direkter gedacht, nach dem hergestellten Kunstwerk als materiellem Objekt oder Gegenstand. Das scheint sich auch zu bestätigen, wenn Gadamer 1992 schreibt:

Das Gemeinsame beider Wortbildungen [gemeint sind „Energiea“ und „Entelcheia“, J. R.] besteht darin, daß sie etwas bezeichnen, das nicht wie ein ‚Ergon‘ ist, das mit der vollendeten Herstellung sein Dasein hat.<sup>136</sup>

Auch scheint der Gedanke sehr plausibel zu sein, daß das Spiel, das sich im Gebilde vollendet, das geschaffene Kunstwerk ist. Aber Gadamer ist nicht an einer Produktionsästhetik interessiert, obgleich das Produzieren eines Kunstwerkes ein Prozeß ist, auf den viele der Aspekte des gadamerschen Spielkonzeptes zutreffen würden, wie die Selbstvergessenheit und dem völligen Aufgehen beim Malen, Schreiben oder Musizieren.

Genausowenig versteht Gadamer unter dem Begriff des „Kunstwerks“ das materielle Ding, das man sich als Gemälde an die Wand hängt oder im Tresor aufbewahrt.<sup>137</sup> „Kunstwerk“ ist für Gadamer etwas Ideelles, das sich vom Rezipienten nicht trennen läßt. Gemälde hängen zwar als Gegenstände in Museen, Prosa und Dichtung stehen in Buchform in den Regalen von Bibliotheken, ebenso Theaterstücke oder die Notenschriften von Musikstücken. Zum Kunstwerk aber werden sie erst, wenn sie betrachtet, aufgeführt oder – wie im Falle von Musik – gespielt werden und es Betrachter, Zuschauer und Zuhörer gibt, die sie verstehen wollen.

Ein jeder fragt nur, was das sein soll, was da ‚gemeint‘ ist. Die Spieler (oder Dichter) sind nicht mehr, sondern nur das von ihnen Gespielte.<sup>138</sup>

---

135 Zu den Schwierigkeiten mit dem aristotelischen Begriff „Energiea“ vgl. Teichert in Fehér 2003, S. 212/213.

136 Gadamer 1993, S. 386. Wischke 2001, S. 24, sieht den Begriff „Ergon“ in der Herstellung eines Werkes als Tätigkeit, deren Ziel außerhalb dieser Tätigkeit liegt. Zur „Aufwertung“ des künstlerischen Tuns, vgl. Figal 2006, 136–139. Es ist zunächst der Künstler, der durch seine Hinblicknahme bestimmte Akzentuierungen vornimmt.

137 Zur Schwierigkeit des ontologischen Status von Kunstwerken vgl. Graeser 2000, S. 206. Daß ein Gemälde ein körperlich-materieller Gegenstand ist, der nur zur selben Zeit am selben Ort sein kann, ist schlüssig, aber ein Musikstück kann zur selben Zeit an verschiedenen Orten aufgeführt werden und die Frage nach einem körperlichen Gegenstand bleibt unklar. Insofern spricht einiges für Gadamers Überlegung, Kunstwerke als etwas Ideelles aufzufassen.

138 Gadamer 1986, S. 117. Auf den ersten Blick sieht das nach Annahmen der Rezeptionsästhetik eines

Diesem ideellen Kunstwerkbegriff legt Gadamer seine Idee eines „Gebildes“ oder „Ergons“ zugrunde. Dabei ist er von zwei Überlegungen geleitet: erstens, den bleibenden Charakter des Kunstwerkes zu gewährleisten und zweitens, das Kunstwerk aus seiner Subjektivität zu befreien.<sup>139</sup> Die Annahme, daß Kunstwerke materielle Dinge sind, hat den Vorteil, daß sie einen bleibenden Charakter haben. Das Gemälde *Mona Lisa* gab es vor hundert Jahren schon, und heute gibt es das Gemälde auch noch. Die Tragödie *Antigone* liegt als Schriftstück im Archiv und kann jederzeit hervorgeholt werden. Aber mit einem solchen materiellen Kunstwerkbegriff kommt man der *Wirkung*, die Kunstwerke auf uns haben, nicht auf die Spur. Setzt man diese Wirkung auf die Absicht des Künstlers oder Autoren, der damit etwas bestimmtes zum Ausdruck bringen will, dann kommt es bei Kunstwerken nur auf die Subjektivität des Künstlers an, die ein Rezipient nachvollziehen soll. Das ist für Gadamer deutlich zu wenig, wenn nicht sogar völlig verfehlt.<sup>140</sup>

Daher setzt Gadamer auf den Zuschauer. Kunstwerke entstehen erst dann, wenn sie zur Darstellung kommen und sind als solche völlig unabhängig von den Künstlern, die sie geschaffen haben. Die *Herstellung*, die im Ergonbegriff enthalten ist, wird für Gadamer zur *Darstellung*, in der das Kunstwerk erst in Erscheinung tritt – ein Gedanke, der sich direkt aus seinem Schauspielparadigma ableiten läßt. In der darstellenden Aufführung wird das Schauspiel erst *hergestellt*, das „tote“ Schriftstück eines Theaterstückes wird durch die Schauspieler lebendig gemacht und damit von seiner Unvollständigkeit, die es als bloßes Schriftstück hat, zur Vollendung gebracht. Als solches „Ergon“ haben Kunstwerke insofern bleibenden Charakter, als daß sie in ihrem Zur-Darstellung-kommen grundsätzlich wiederholbar sind. Damit räumt Gadamer auch den Einwand aus, daß Kunstwerke im „Kopf“ der Zuschauer entstehen, weil sie durch ihre prinzipielle Wiederholbarkeit nichts rein Individuell-Subjektives und damit

---

Ingarden, Iser oder Jauf aus, nach der der *Leser*, oder allgemeiner der Rezipient, als Verstehender in den Fokus rückt. Der Unterschied der Rezeptionsästhetik zu Gadamers Kunsttheorie ist allerdings, daß die Rezeptionsästhetik an der Autorität der Autoren oder Künstler festhält, die als Maßstab für die Interpretation dienen. Davon löst sich Gadamer, der das Kunstwerk, und was es dem Rezipienten zu sagen hat, als etwas Eigenständiges begreift. Vgl. Gadamer 1986, S. 124, 125 Fußnote.

139 Aichele sieht darin ein Problem, daß Gadamer das eigentlich statische Kunstwerk mit einem dynamischen Begriff, nämlich des Spiels, erklären will. Dies kann Gadamer aber nur durch den auf das Subjekt bezogenen Erfahrungsbegriff sinnvoll lösen: Das Dynamische ist das „Werden zur Erfahrung“, was wir im Umgang mit Kunstwerken machen und auf welche alle Kunst angewiesen bleibt, wie Aichele schreibt. Vgl. dazu Aichele 1999, S. 5 Aichele übersieht allerdings, daß Gadamer gar kein statisches Kunstwerk vor Augen hat, sondern vom dynamischen Schauspielparadigma ausgeht.

140 Teichert in Fehér 2003, S. 197, 203 unterscheidet in subjekt- und objektzentrierte Kunsttheorien, die sich wiederum in Produktion- und Rezeptionästhetiken unterteilen lassen. Er hält fest, daß Gadamer an keinen dieser Positionen gelegen ist.

Einmaliges sein können. Das gilt in ähnlicher Weise auch für die Schauspieler, durch deren Tun das Kunstwerk erst zur Darstellung kommt:

Erst jetzt zeigt es sich wie abgelöst von dem darstellenden Tun der Spieler und besteht in der reinen Erscheinung dessen, was sie spielen. Als solche ist das Spiel – auch das Unvorhergesehene der Improvisation – prinzipiell wiederholbar und insofern bleibend. Es hat den Charakter des Werkes, des ‚Ergon‘ und nicht nur der ‚Energiea‘. In diesem Sinne nenne ich es Gebilde.<sup>141</sup>

Aber gerade in dem herstellenden Tun der Schauspieler des Schauspielparadigmas liegt die Krux mit dem Ergon-Begriff. Als prozessuale Kunstform lassen sich für das Schauspiel nämlich vier wichtige Kennzeichen ausmachen: erstens, der Verfasser des Schauspiels, zweitens, das Schauspiel, das als Schriftstück vorliegt und ein Objekt ist, drittens, das Schauspiel, das durch die Schauspieler aufgeführt wird und viertens der Zuschauer, der sich das Schauspiel ansieht.<sup>142</sup>

An der Vermittlung durch Schauspieler scheitert Gadamer's Ergon-Begriff. Die „Herstellung“ des Schauspiels durch die Schauspieler impliziert, daß es einen Anfang und ein Ende gibt und es zu einem Ergebnis, nämlich der Aufführung als solcher, kommt. Damit ist aber der Selbstbewegungs- und Selbstdarstellungsbegriff des Spiels in Frage gestellt, bei dem es weder auf ein zeitlich begrenztes Ereignis noch auf ein fertiges Ergebnis ankommt. Eine Herstellung im Sinne des Ergon weist auf ein ihr äußeres Ziel hin, nämlich das (ideelle Kunst-)Werk, das entsteht. Damit ist die Spielbewegung keine „reine“ Selbstbewegung mehr.

Gadamer muß diesen Punkt selbst gesehen haben, denn er gibt den Prozeß der „Herstellung“ in Form der Aufführung, in dem ein Schauspiel oder Musikstück erst *vollendet* wird, später zugunsten der „reinen“ Energiea als Vollzug, Geschehen und Bewegung auf.

Der Begriff ‚Energiea‘ schillert zwischen Aktualität, Wirklichkeit und Tätigkeit und wird dann auch noch der Begriffsbestimmung der ‚Kinesis‘ (Bewegung) dienstbar gemacht.<sup>143</sup>

---

141 Gadamer 1986, S. 116. Gadamer denkt vermutlich mehr an Musik, worauf die Improvisation hindeutet, aber da Musik auch zur prozessualen Kunst zählt, gilt für sie das gleiche wie für das Schauspiel.

142 In der statuarischen Kunst hingegen gibt es nur drei Kennzeichen: erstens den Künstler, zweitens das Kunstwerk als Objekt und drittens, den Rezipienten dieses Kunstwerks. Das Kunstwerk als Objekt bedarf nicht der Vermittlung über „Dritte“ (Schauspieler, Musiker), sondern erfolgt in direkter Auseinandersetzung des Kunstrezipienten mit dem Kunstwerk als Objekt. Gadamer sieht im Schauspiel eine „doppelte Mimesis“, einmal in der Dichtung und in der Aufführung. An anderer Stelle bezeichnet er dies als „zweite Schöpfung“. Vgl. Gadamer 1986, S. 122, Gadamer 1993, S. 148.

143 Gadamer 1993, S. 386.

Gadamer bringt sein Spielkonzept erst wirklich konsequent zur Anwendung, indem er sich von dem „Ergon“-Begriff ganz löst.

Die aristotelischen Begriffe, die nach dem Sein der Bewegtheit fragen – wie Dynamis, Energeia und Entelcheia –, verweisen damit auf die Seite des Vollzuges und nicht auf ein ‚Ergon‘. Der Vollzug hat sein vollendetes Sein in sich selber.<sup>144</sup>

Die Spielbewegung ist ein in sich selbst vollendeter Vollzug, der in einem Hin und Her besteht, ohne dabei auf ein äußeres Ziel (das herzustellende Ergon) gerichtet zu sein. Als Bewegung ist dieser Vollzug nur auf sich selbst bezogen. In einer solchen Bewegung entsteht nichts, oder anders gesagt, durch eine solche Bewegung wird nichts.<sup>145</sup> Die Zeitstruktur dieser Bewegung besteht in einer absoluten Gleichzeitigkeit:

Nun meine ich, Aristoteles beschreibt ‚Energeia‘ durch das Wort für ‚Zugleich‘ (ἄμα), um die immanente Gleichzeitigkeit der Dauer zu bezeichnen.<sup>146</sup>

Von diesem Punkt aus führt Gadamer dann weiter auf den Zuschauer, der in dieser vollendeten Bewegung „verweilen“ kann und ganz in der Betrachtung eines Kunstwerkes aufgehen kann. Das aber ist nichts anderes als der Spielaspekt der Selbstvergessenheit, und derjenige des Dabeiseins der erfüllten Zeit. Gerade dieser Bezug auf die Spielerfahrung macht auch deutlich, daß es Gadamer mit seiner Auffassung des Energeia-Begriffes nicht um ein *momentanes Erlebnis* geht und als solcher einer subjektivistischen Kunsttheorie das Wort redet.<sup>147</sup> Nicht die Punktualität des Erlebens, sondern die Dauer der Erfahrung des Verweilens, steht bei Gadamer im Vordergrund.<sup>148</sup>

---

144 Gadamer 1993, S. 387.

145 Teichert in Fehér 2003, S. 215 gibt das anschauliche Beispiel, daß eine Reise von Konstanz nach Budapest erst mit der Ankunft in Budapest vollendet ist, ein Spaziergang hingegen sich im Vollzug des Spazierengehens vollendet.

146 Gadamer 1993, S. 387. Wischke 2001, S. 27 ff. macht auf das christlich-religiöse Motiv aufmerksam, daß Gadamer in diesem Zusammenhang von Kierkegaard übernimmt.

147 Vgl. Teichert in Fehér 2003, S. 215.

148 Grondin macht auf die ontologische Dimension, die der Energeia-Begriff hat, aufmerksam: „Der ontologische Wahrheitsgehalt der Kunst kommt nur zur Geltung, insofern das Kunstwerk dargestellt wird. Erst in seiner Aktualisierung hat das Kunstwerk eigentlich Sein, Energeia. Die Darstellung tritt als autonomes Seiendes auf.“ Grondin 1994, S. 115. Allerdings geht es mit dem Energeia-Begriff nicht darum, daß Kunst dargestellt *wird*, sondern daß sie sich selbst darstellt. Vgl. dazu auch Wischke 2001, S. 24, der ebenfalls die ontologische Funktion von „Energeia“ hervorhebt. Beide übersehen allerdings, daß Gadamer zunächst dem Begriff des „Ergons“ eine wichtige Bedeutung zugesprochen hat.

Tatsächlich denkt Gadamer „Energie“ vom Rezipienten aus, also vom Zuschauer, Zuhörer, Leser oder Betrachter von Kunstwerken. Für diesen Rezipienten kommt die Kunst zur Darstellung und ist Darstellung *für* ihn. Das Entscheidende daran ist, daß Kunst nur *ist*, wenn sie sich in ihrem Vollzug darstellt. Die Darstellung, die Gadamer im Auge hat, ist dabei von der absoluten Gleichzeitigkeit getragen, welche Gadamer durch die Begriffe des „Festes“ und der „erfüllten Zeit“ eingeführt hat. In diesem Sinne ist die Darstellung der Kunst Re-präsentation, was für Gadamer „gegenwärtig“ oder „anwesend-sein“ bedeutet.<sup>149</sup> Erst zusammen mit Darstellung als Vollzug oder Geschehen, in dem das Kunstwerk jemandem neue Sinnbezüge aufzeigt, erhält der Begriff des „Vollzuges“ seine volle Tragweite: Nicht nur ein eigenständiges Geschehen ist von Bedeutung, sondern auch, daß es immer auf die Leser, Hörer oder Betrachter bezogen ist.<sup>150</sup> Das führt Grondin in seinen frühen Schriften zu der ontologischen Annahme, daß es Gadamer um eine platonische Teilhabewahrheit geht. Als Rezipienten von Kunst haben wir an einer uns übergeordneten Wahrheit, die sich im Kunstwerk darstellt, teil. Gadamer sieht das Verhältnis zwischen Kunstwerk und Rezipient allerdings differenzierter, was sich durch seinen Spielbegriff und dessen medialen Sinn erhellt. Die Spielbewegung kommt durch die Spieler zwar zustande, diese aber beherrschen und bestimmen nicht das Spiel, sondern ordnen sich ihm selbstvergessen unter. Als solche in sich getragene Spielbewegung kommt das Spiel für den Zuschauer in seiner Eigenheit erst zur Darstellung. Damit geht eine nicht aufzulösende Verflochtenheit von Spielgeschehen und Spieler, bzw. Zuschauer, einher, in der weder die Spielbewegung ohne die Spieler, noch die Spieler ohne die sie tragende Spielbewegung sein können. Auf diese Weise begreift auch Grondin das Verhältnis zwischen Subjekt und der autonomen Wirklichkeit:

Der Begriff des Spiels erlaubt es somit, zwei Aspekte der Kunsterfahrung zusammenzudenken, die gegenläufig erscheinen mögen, die aber für ihre Seinsweise wesentlich ist, nämlich der Umstand, daß Kunst eine autonome und uns überragende Wirklichkeit darstellt, in der wir aber zugleich immer impliziert sind.<sup>151</sup>

---

149 Vgl. Wischke 2001, S. 29 und auch Wischke 2001, S. 20. Wischke betont ebenfalls, daß Kunst nur im Vollzug zur Geltung kommt. Interessanterweise breitet Wischke Gadamers Überlegungen zur Kunsterfahrung aus, ohne auch nur mit einem Wort das Spiel zu erwähnen.

150 So auch Wischke 2001, S. 30.

151 Grondin 2000, S. 59. Grondin schlägt vor, „Interpretation“ für die von Gadamer gemeinte Darstellung zu sagen, um der Rolle des verstehenden Rezipienten mehr Platz einzuräumen. So hält Grondin fest: „Die in *Wahrheit und Methode* bevorzugte Formel der Darstellung insitierte vielleicht mehr auf dem ontologischen Vorgang, der im Kunstwerk geschieht und von ihm ausgeht.“ Grondin 2000, S. 63.

### 6.3.3 Nachahmung und Wiedererkenntnis

Wenn bisher in Anlehnung an das Spiel von einer Kunsterfahrung die Rede war, in der der Rezipient selbstvergessen aufgeht oder bei der er vom Kunstwerk in den Bann geschlagen wird, legt das den Verdacht nahe, daß es Gadamer um eine Art kontemplativer Kunsterfahrung ohne Erkenntnisgewinn ginge.<sup>152</sup> Das ist aber nicht der Fall. Nach Gadamer sollen dem Zuschauer durch Kunstwerke Sinnzusammenhänge aufgeschlossen werden, die er so in seinem Alltagsleben nicht erfährt. Der Darstellungsbegriff kann diese Erkenntnis durch Kunstwerke allein nicht leisten, weil er nur für die Seinsweise der Kunstwerke reicht. Daß diese Darstellung die Form des Vollzuges hat, in den der Rezipient grundsätzlich involviert ist, sagt über das *Wie* der Kunsterfahrung genausowenig aus, wie über das *Was*, das erfahren wird.

Daher ergänzt Gadamer sein bisher Gesagtes durch Aristoteles' Begriff der „Mimesis“, der die Erkenntnisfunktion für die Kunst leisten soll. Demnach, so Gadamer, kommt es auf Nachahmung, Darstellung dieser Nachahmung und Wiedererkennung der nachgeahmten Darstellung an. Die Freude an der Nachahmung sei gerade die Freude am Wiedererkennen, wie Gadamer in Anlehnung an Aristoteles betont.<sup>153</sup> Der Schwerpunkt bei Gadamers Nachahmungsbegriff liegt wiederum auf der rezeptiven Seite der Ästhetik und nicht auf Seiten einer Produktionsästhetik. Auf keinen Fall geht es aber um eine naturalistische Nachahmung, in der Gegenstände möglichst exakt wiedergegeben werden, damit sie genau als das identifiziert werden können, was sie darstellen.<sup>154</sup> Insofern zeichnet sich Nachahmung nicht dadurch aus, daß sie Wirklichkeit einfach abbildet. Vielmehr liegt der Nachahmung zugrunde, daß das, was nachgeahmt wird, akzentuiert oder übertrieben wird, damit bestimmte als wichtig erachtete Aspekte hervorgehoben werden, die das Nachgeahmte als *Nachgeahmtes* eindeutig kenntlich machen. Es geht darum, daß Nachgeahmtes in seinem Wesensgehalt wiedererkannt werden kann.

In der Wiedererkenntnis tritt das, was wir erkennen, gleichsam wie durch eine Erleuchtung aus aller Zufälligkeit und Variabilität der Umstände, die

---

152 Ein kontemplatives Moment hat die Selbstvergessenheit der Spielerfahrung der Kunst für Gadamer ohne Zweifel: „Im Grunde ist es doch so: Das Schöne begegnet uns so, dass man stehen bleibt, dass man sich darin vertieft. Und ich nenne immer so als Beispiele die Treppe in dem alten Heidelberger Weinbrennerbau.“ Gadamer/Vietta 2002, S. 74.

153 Vgl. Gadamer 1993, S. 29.

154 Vgl. Gadamer 1993, S. 27. Das wird auch deutlich, weil es Gadamer nicht nur auf das Dargestellte (Motiv) ankommt, sondern auf das ganze Werk und wie es sich darstellt. Vgl. Gadamer 1993, S. 335.

es bedingen, heraus und wird in seinem Wesen erfaßt. Es wird als etwas erkannt.<sup>155</sup>

Die Grundstruktur des Etwas-als-etwas-Sehens ist, daß immer bestimmte Aspekte beleuchtet werden, andere gleichzeitig verborgen werden und daß an einer Sache plötzlich ein Aspekt aufleuchtet, der vorher noch nicht bemerkt worden ist. Auch dieser Gedanke erhellt sich vom mimetisch-darstellenden Schauspiel. Schauspieler, die eine bestimmte Figur, z. B. einen König, darstellen, akzentuieren in der Tat bestimmte Elemente, die mit einem König verbunden werden, wie aufrechte, stolze Körperhaltung, angemessener Gang und autoritäres-würdevolles Sprechen. Diese Art der Nachahmung ist, wenn sie übertrieben akzentuiert wird, Karikatur. Im Mimischen des Theaters sieht Gadamer entsprechend die ausgezeichnete Bedeutung der Nachahmung liegen.<sup>156</sup> Eine Nachahmung, die nicht als Nachahmung kenntlich ist, erzielt keinen Erkenntnisgewinn, weil in diesem Fall das Nachgeahmte als das Vorbild selbst genommen wird, ohne daß ein Unterschied bemerkt wird: Der als niederländische Königin verkleidete Hape Kerkeling, der sich in einer Luxuslimousine durch Berlin fahren ließ, *war* für diejenigen *tatsächlich* die niederländische Königin, die die Nachahmung nicht erkannt hatten.<sup>157</sup>

Das wirft ein Licht darauf, daß darstellende Nachahmung für Gadamer nicht losgelöst von der Wiedererkennung zu denken ist. Es lassen sich drei Arten von Wiedererkennung unterscheiden: Erstens die Art Wiedererkennung, in der eine Darstellung als Kunstwerk wiedererkannt wird, zweitens die Wiedererkennung, in der wir uns selbst in der Kunst wiedererkennen und drittens die Wiedererkennung, in der das, was wiedererkannt wird, über uns selbst und die Kunst hinausgeht.<sup>158</sup> Die erste Art der Wiedererkennung ist gerade in der modernen Kunst problematisch. Die Putzfrau, die Beuys Fettecke beseitigt hat, hat diese nicht als Kunstwerk erkannt; das mag so manchem Museumsbesucher nicht anders ergehen, wenn er plötzlich vom Museumswärter darauf hingewiesen wird, daß der Teppich, auf dem er steht, ein Kunstwerk ist. Gerade in der modernen Kunst werden die Grenzen zu Alltagsgegenständen und Kunstwerken bewußt und provokativ aufgeweicht.<sup>159</sup> Für diese erste Art der Wiedererkennung

---

155 Gadamer 1986, S. 119.

156 Vgl. Gadamer 1993, S. 32.

157 Krämer 2007, S. 186, spricht von einer Umkehrung des klassischen Mimesis-Begriffes und macht sich für eine (wissenschaftlich-historische) Kunstkritik stark. So würden die Analysten und Historiker die Regeln und Voraussetzungen des Spiels der Kunst überblicken und könnten gar nicht in das Spiel involviert werden. Ersterer Punkt ist fraglich und letzteres kritisiert Gadamer als „ästhetisches Bewußtsein“, welches sich Kunstwerke zum Gegenstand macht.

158 Vgl. Wischke 2001, S. 43.

159 Aus diesem Grund hat Nelson Goodman vorgeschlagen, nicht danach zu fragen, was ein Kunst-

scheint das *Wieder* weniger von Bedeutung, als vielmehr das *Erkennen* in „Wiedererkennen“. Aber um zu erkennen, daß eine Darstellung ein Kunstwerk ist, bedarf es bereits der Erfahrung und des Wissens, daß es Kunstwerke gibt, die sich auf bestimmte Weise darstellen – insofern erkenne ich dann eine bestimmte Darstellung als Kunstwerk wieder. Diese Art der Wiedererkenntnis mag auf den ersten Blick trivial sein, ist aber die Grundvoraussetzung, um überhaupt eine Wahrheitserfahrung in der Kunst machen zu können.

Der Anteil Selbsterkenntnis in der Erfahrung von Kunstwerken ist ein Wiedererkennen, das weit mehr in den persönlichen Erfahrungshorizont des Rezipienten gerückt wird und über das bloße Wiedererkennen eines Kunstwerkes hinausgeht. Das wesentliche Merkmal dieser Art Wiedererkenntnis ist nach Gadamer, daß sie den Erfahrenden nicht unverändert läßt, sondern verwandelt. Die Verwandlung denkt Gadamer sehr radikal und grenzt sie deshalb auch von „Veränderung“ ab. Verändert ist jemand oder etwas, wenn er oder es in seinem Wesen gleich geblieben ist, aber etwas Neues oder Anderes hinzugekommen ist. Eine grüne Raupe ist auch dann noch eine Raupe, wenn sie sich von einem Körperdurchmesser von fünf Milimetern auf einen Durchmesser von einem Zentimeter dickgefressen hat. Erst, wenn sie sich in einen Schmetterling verwandelt hat, ist sie keine Raupe mehr – auch keine noch so veränderte Raupe, sondern etwas völlig Anderes. Wenn wir Kunst erfahren, verwandeln wir uns nicht in ein anderes Wesen. Wenn wir durch die Kunst uns selbst wiedererkannt haben, dann bleiben wir, so Gadamer, nach der Erfahrung von Kunst nicht diejenigen, die wir vorher waren. Dieser Gedanke Gadamers ist von Aristoteles' Idee der „Katharsis“ kaum loszulösen. Die Katharsis bedeutet das Mitleiden des Zuschauers bei einer Tragödie (Jammern und Schaudern). Sie ermöglicht dem Zuschauer nicht nur, daß er am Exempel der Helden erkennt, was das Schicksal des Lebens bedeutet, sondern soll anschließend dazu führen, daß der Zuschauer das eigene Leben ändert. Insofern hat die persönliche Wiedererkenntnis sehr viel mit Verstehen zu tun, weil wir etwas dann wirklich verstanden haben, wenn es nicht nur unsere Ansichten, sondern auch uns selbst verwandelt hat. In gewisser Weise steckt darin ein „ethischer“ Impetus: „Sieh, so verhält es sich, nun ändere dein Leben“:

Die Vertrautheit, mit der das Kunstwerk uns anrührt, ist zugleich auf rätselhafte Weise Erschütterung und Einsturz des Gewohnten. Es ist nicht

---

werk ist, sondern wann es eines ist. Vgl. Goodman 1990. Wie Wischke richtig bemerkt, stellt diese Entwicklung der Kunst für Gadamer kein nennenswertes Problem dar, solange seine grundsätzliche Wiederholbarkeit gewährleistet ist, und sie dem „hermeneutischen Grundverhalt“ entspricht, „als etwas“ wahrgenommen werden zu können. Vgl. Wischke 2001, S. 44.

nur das ‚Das bist Du!‘, das es in einem freudigen und furchtbaren Schreck aufdeckt – es sagt uns auch: ‚Du mußt dein Leben ändern.‘<sup>160</sup>

Die Idealisierung und Wirkmächtigkeit, die Gadamer der Kunst zuspricht, ist kaum zu übersehen. Gleichmaßen klingt auch ein negatives Moment mit der Erfahrung der Kunst an: Das Sich-selbst-Wiedererkennen geht mit einem freudigen, gleichzeitig aber furchtbaren Schrecken und einem Einsturz des Gewohnten einher. Das ist zunächst ein negativ-destruktives Moment, das anschließend nach einer positiven Aufbauleistung verlangt. Dieses Element der negativen Erfahrung greift Gadamer in seinen Ausführungen zum Verstehen wieder auf.

Mit der dritten Art der Wiedererkenntnis nimmt Gadamer auf die Welt und Wirklichkeit Bezug. Durch die Erfahrung eines Kunstwerkes wird das Wesentliche und Wahre der Wirklichkeit erkannt. Diesen „Mehrwert“ bezeichnet Gadamer als einen „Zuwachs an Sein“.<sup>161</sup>

Die Welt des Kunstwerkes, in die ein Spiel sich derart in die Einheit seines Ablaufes voll aussagt, ist in der Tat eine ganz und gar verwandelte Welt. An ihr erkennt ein jeder: so ist es.<sup>162</sup>

In bezug auf die moderne Kunst wird das verwandelnde Moment später zu einem überwältigenden Moment, wie im Gespräch zwischen Gadamer und Vietta zum Ausdruck kommt:

G: Tja, ich würde doch sagen, was wir gelernt haben, ist doch gerade, dass die letzte Wirklichkeit, die einen gepackt hat, man nicht in Worte fassen kann. Man verstummt.

V: Dass die Aussagestruktur gleichzeitig eine Bedeutungsverweigerung ist?

G: In gewissem Sinn, und eben darin liegt sogar das Geheimnisvolle. Ich finde, das ist schon richtig, was Sie sagen.

---

160 Gadamer 1993, S. 8. Damit geht der Gedanke der Selbsterkenntnis weit über das hinaus, was Wischke 2001, S. 45 ff. festhält, indem er Gadamers Gedanken des Sich-selbst-Wiedererkennens von Gadamers Begriff der „Auffüllung“ her interpretiert. Demnach eröffnen sich uns durch Kunst Anschauungsräume, die wir qua unserer Vorstellungskraft ausfüllen und darin ganz in einer „subjektiv-privaten Erfahrung“ aufgehen. Das ist zunächst nichts mehr als das selbstvergessene Aufgehen der Spielerfahrung, die aber von der grundsätzlichen Verwandlung des „Du mußt dein Leben ändern“ weit entfernt ist. Das Aufgehen im Kunstwerk faßt Gadamer schließlich mit seinem etwas hölzern klingenden Terminus „ästhetische Nichtunterscheidung“, die er von der „ästhetischen Unterscheidung“ abgrenzt. Letztere fragt und bewertet Kunstwerke, z. B. die schauspielerische Leistung. Vgl. Gadamer 1986, S. 122–123. Auch Vetter 2007, S. 113, verkennt die Radikalität des Gedankens der Verwandlung; es geht eben nicht nur um veränderte Seh- oder Hörgewohnheiten.

161 Vgl. Gadamer 1986, S. 156.

162 Gadamer 1986, S. 118. Wischke 2001, S. 50 macht auf den heideggerschen Kontext, den der Gedanke, daß Kunst nicht unverändert läßt, aufmerksam.

V: Im Prinzip kann man ja sagen, das ist ja geradezu der Ansatz der Hermeneutik, dass sie dort einsetzt, wo direktes Verstehen gerade nicht mehr gegeben ist.

G: Genau, das meinte ich.

V: Und insofern kann man die moderne Kunst als einen Sonderfall der Hermeneutik betrachten, dass sie etwas mitteilt, was man in seiner Verschlüsselung verstehen muss. [...] <sup>163</sup>

Der „Verschlüsselungscharakter“ oder das „Geheimnisvolle“, von denen Vietta und Gadamer sprechen, ist nicht nur ein Merkmal der modernen Kunst, sondern hängt grundsätzlich mit der Verstehensstruktur des Etwas-als-etwas-Sehens zusammen. Jedes Kunstwerk akzentuiert etwas, das dann als das Wahre wiedererkannt werden kann. Gadamer übernimmt für die dritte Art Wiedererkenntnis den platonischen Gedanken der Anamnesis.<sup>164</sup> Demnach zeichnet sich die Wiedererkenntnis durch eine „Wiedererinnerung“ an die Ideenwelt aus, die unsere Seelen vor ihrer Geburt geschaut haben.<sup>165</sup> Wer das Wesentliche einer Sache wiedererkennt, erkennt damit gleichzeitig das Wahre einer Sache, weil die Ideen nicht nur das Wesen (Form) der Dinge sind, sondern auch wahrer als die Dinge der Welt, in der wir leben. Gadamer geht es nun weniger um die Wiedererinnerung als Erklärungsprinzip, warum wir Menschen überhaupt zu wahren Erkenntnissen kommen können, sondern vielmehr um das Prinzip, daß das Wesentliche einer Sache auch ihr wahres Sein ausmacht. Übertragen auf die Kunsterfahrung bedeutet das, daß einem durch die Erfahrung der Kunst eine übergeordnete Wirklichkeit zuteil wird, die „wahrer“ ist als die Wirklichkeit des Alltagslebens. Tatsächlich formuliert Gadamer dies so, wenn er von der Kunst als „Rückverwandlung ins wahre Sein“ spricht oder von der „sogenannten Wirklichkeit als das Unverwandelte und die Kunst als die Aufhebung dieser Wirklichkeit in die Wahrheit“<sup>166</sup>. Auch verweist der Geschehenscharakter der Wahrheit und die Teilhabe an dieser Wahrheit auf platonisches Gedankengut. Grondin sieht vor allem in der Unbegreiflichkeit des Geschehens, das den einzelnen übersteigt, Gadamers Anleihe an Platons Wahrheitsbegriff.

---

163 Gadamer/Vietta 2002, S. 76.

164 Vgl. Gadamer 1986, S. 119. Die feine Ironie, die darin besteht, daß Gadamer ausgerechnet Platon für eine epistemische Funktion der Kunst heranzieht, der selbst die mimetische Funktion der Kunst kritisiert hat, ist kaum zu übersehen.

165 Zum Themenkomplex Erinnerung, Wiederholung und Kunsterfahrung vgl. auch Davey in Figal 2000, S. 35 ff.

166 Gadamer 1986, S. 118. Der metaphysische Sprachgebrauch Gadamers läßt Aichele und Grondin vermuten, daß in der Wahrheitserfahrung der Kunst eine Art Platonismus steckt, dem Gadamer das Wort redet. Grondin sieht in Gadamers „Rückfall“ in die Sprache der Metaphysik gerade Gadamers Anliegen die (antike) Tradition aufzuwerten, so daß er diesen Sprachgebrauch ganz bewußt verwendet. Vgl. Grondin 1994, S. 107, 108. Vgl. Aichele 1999, S. 3 ff.

Das Zurücktreten der Subjektivität, das dem Wahrheitsgeschehen wesentlich ist, läßt sich darüber hinaus auf jede geistige Erfahrung applizieren. Die überragende Wirklichkeit des Geistes und der Idee – darin bleibt Gadamer platonisch – weist uns der Teilhabe zu und kann als ein Spiel der Idee mit uns bezeichnet werden.<sup>167</sup>

Diese platonischen Motive Gadamers sind nicht zu leugnen, aber sie erfassen von der Wahrheitserfahrung der Kunst nur einen Teil. Wenn Grondin das Dabeisein des Zuschauers am Schauspiel ebenfalls auf platonische Motive zurückgeführt wissen will<sup>168</sup>, übersieht er Gadamers großes Interesse an Aristoteles' Tragödientheorie und der Rolle des Zuschauers.<sup>169</sup> Das Dabeisein oder die *Theoria*, von der Gadamer als echter Teilhabe spricht, zeichnet den Zuschauer der antiken Tragödie und des Kultspieles *par excellence* aus. Sein völliges Einengenommenensein und Mitleiden an der Aufführung bei gleichzeitiger Unverletzbarkeit sind Motive, die sich vor allem auf Schauspiel und Kult zurückbeziehen lassen und damit Aristoteles' Katharsis-Gedanken nahestehen.<sup>170</sup> Erst in zweiter Linie hat dies mit Platons Teilhabegedanken an der Wahrheit der Ideen zu tun. So betont Gadamer, daß *Theoria* vom religiösen Kult auf die Metaphysik des „*Nous*“ als Dabeisein am wahrhaft Seienden abgeleitet wurde.<sup>171</sup> Auch das Ergriffenwerden der übergeordneten Wirklichkeit, läßt sich auf Aristoteles zurückführen. Demnach ist Kunst philosophischer als die Geschichtsschreibung, weil die Kunst das Allgemeine und damit „Wahre“ darstellt und die Geschichtsschreibung nur spezielle Ereignisse beschreibt. Uns leuchtet etwas an Kunstwerken auf, das die „alltägliche“ Wirklichkeit in einer bestimmten Hinsicht darstellend nachahmt, was wir dann als wahr erkennen. Das bestätigt auch Gadamers Formulierung, daß eine Sinnkontinuität das Kunstwerk mit der Daseinswelt zusammenschließt.<sup>172</sup>

Wichtig ist, daß das Wesentliche, das uns an Kunstwerken aufleuchtet, nicht

---

167 Grondin 1994, S. 105. Den Gedanken in Gadamers Begriff des „Zuschauers“ ein „subjektivistisches Moment“ zu sehen, welches Gadamer ja aus seiner Ästhetik eigentlich fernhalten wollte, weist Grondin als Mißverständnis zurück, indem er auf den Gedanken der platonischen Teilhabe hinweist. Vgl. Grondin 1994, S. 114.

168 Vgl. Grondin 1994, S. 107.

169 Wobei Grondin selbst auf die Rolle des Zuschauers hinweist, auf die es letztlich ankommt. Vgl. Grondin 1994, S. 107.

170 Die Unverletzbarkeit des Zuschauers wird dann besonders deutlich, wenn diese, wie das oft durch Clowns im Zirkus geschieht, durchbrochen wird. Wenn Zuschauer plötzlich in die Manege geholt werden, herrscht immer einen Moment lang eine peinliche Berührtheit. Das zeigt auch, daß das Mitspielen des Zuschauers von ganz anderer Art ist, als dasjenige der Schauspieler.

171 Vgl. Gadamer 1986, S. 129.

172 Vgl. Gadamer 1986, S. 138. Auf den grundsätzlichen Zusammenhang zwischen Kunstwerk und Lebenswirklichkeit des Betrachters macht auch Teichert in Fehér 2003, S. 205 aufmerksam.

substantialistisch gedacht wird. Nach Gadamer haben Kunstwerke keinen eindeutig festgelegten Wesensgehalt, der sich erschöpfend bestimmen läßt. Das würde seinem Kunstwerkbegriff widersprechen, der immer auf den Rezipienten rückgebunden ist und auf dessen situative Verstehensbezüge. Insofern spiegelt sich auch das Wesenhafte eines Kunstwerkes in der jeweiligen Erfahrung des Rezipienten und wird durch Heideggers Gedanken zu Weile und Verweilen deutlich. Dieser Gedanke des zeitlichen Charakters der Weile drückt aus, daß das Wesen zum An-wesen kommt und damit gleichzeitig aus seiner Verborgenheit in die Unverborgenheit heraustritt. Damit bringt es das heraus, was in ihm liegt. Das Kunstwerk wird umso sprechender und vielfältiger, je länger wir bei ihm verweilen und uns in seinen Bann schlagen lassen.<sup>173</sup>

Allerdings ergibt sich die Unverborgenheit des Wesens nicht von selbst, sondern stellt eine Aufgabe an den Rezipienten dar. Der Vollzug des „In-der-Wahrheit-Seins“ ist bei allem Verweilen und Aufgehen in der Kunst durchaus eine Versteheleistung, die man sich als Kunstrezipient erschließen muß. So führt Gadamer wiederholt das Lesen als Paradigma an, wie er diese Versteheleistung begreift. Lesen ist für Gadamer eine Aufbauleistung, in der sich ein Text nach und nach erschließt. Diese Aufbauleistung darf allerdings nicht als Buchstabieren begriffen werden. Buchstabieren bedeutet für Gadamer sogar das Gegenteil von Lesen, da sich die Worte noch nicht als Ganzheiten erschließen und mühsam aus den einzelnen Buchstaben zusammengesetzt werden müssen. Tatsächlich geht Gadamer von drei Kennzeichen des Lesens aus: erstens, einer Art Erwartungshorizont, zweitens, der Einbildungskraft und drittens, einem zeitlichen Verlauf. Der Erwartungshorizont zeigt sich auf der negativen Folie, wenn man beim Lesen ins Stocken gerät, weil die Erwartung nicht erfüllt wird, die man vom Erscheinungsbild der Wörter und Sätze hat. Wir nehmen Wörter derart als Ganzheiten wahr, daß wir für gewöhnlich über Rechtschreibfehler, Buchstabendreher usw. hinweglesen. Der Erwartungshorizont leistet aber mehr, weil durch ihn deutlich wird, daß Lesen Verstehen ist. Nur wer einen Text verstanden hat, kann ihn auch vorlesen, weil er dann die richtige Betonung und den richtigen Rhythmus des Textes trifft. Die eigentliche Aufbauleistung erfolgt in der zeitlichen Struktur des Lesens. Schließlich entsteht durch die Einbildungskraft ein lebendiges Bild vor dem inneren Auge des Lesers. Der Text gibt den Spielraum vor, innerhalb dessen er sich dann individuell aktualisiert. Derselbe Text ruft bei

---

173 Vgl. Wischke 2001, S. 47/48. So auch Teichert in Fehér 2003, S. 206, der betont, daß ein Kunstwerk erst in seiner Rezeption zu vollen Geltung kommt. Kögler 1992 wendet kritisch ein, daß Gadamer mit seinem vom Spiel herkommenden „In-den-Bann-ziehen-lassen“ zu einseitig ist. Um klassische Musik oder die Gemälde der Alten Meister wirklich begreifen zu können, bedarf es auch der Reflexion, Bildung und Erfahrung. Gadamer holt diesen Punkt ein Stück weit zurück, wenn er die Kunsterfahrung um das Lesen-Können von Kunstwerken ergänzt.

den verschiedenen Lesern verschiedene Bilder hervor – er wird, wie Gadamer sagt, verschieden ausgefüllt.<sup>174</sup>

Erst unter diesen Gesichtspunkten wird deutlich, wie ein Text, aber auch Bilder oder Bauwerke zum Sprechen gebracht werden, indem das, was sie vorgeben, herausgelesen wird.

Was ich durch die Analogie des Lesens des Textes und des Eindringens in ein künstlerisches Gebilde anderer Art zu zeigen versucht habe, ist, daß es nicht so ist, daß da ein Betrachter oder Beobachter als eine Art Neutraler einen Gegenstand dingfest macht. Aber das Eigentliche ist [...], daß wir an der Sinnfigur, der wir begegnen, teilgewinnen.<sup>175</sup>

Gadamer macht durch seine Rückbindung an die Tradition deutlich, daß mit seinem Schwerpunkt auf dem Rezipienten kein Rückfall in einen Subjektivismus einhergeht. Es ist der Gedanke der Tradition, der Überlieferung, der „Fortwirkung“ der Werke und Stoffe und literarischen Vorbilder, die Gadamer als Träger einer allgemein bindenden Wahrheit annimmt.<sup>176</sup>

Die freie Erfindung des Dichters ist Darstellung einer gemeinsamen Wahrheit, die auch den Dichter bindet. [...] Immer noch entspringt die Stoffwahl und die Ausgestaltung des gewählten Stoffes keinem freien Belieben des Künstlers und ist nicht bloßer Ausdruck seiner Innerlichkeit. Vielmehr spricht der Künstler vorbereitete Gemüter an und wählt dafür, was ihm Wirkung verspricht. Er selbst steht dabei in den gleichen Traditionen wie das Publikum [...] <sup>177</sup>

Mit diesem Gedanken weist Gadamer bereits auf das Konzept seiner philosophischen Hermeneutik hin. Die Tradition und Geschichte ist der eigentliche „Ort“ der Wahrheit. Von daher läßt sich auch das platonische Motiv der Teilhabe verstehen, weil es die Tradition ist, die unsere Vorstellungen von Wirklichkeit und Wahrheit ausmacht und an der wir teilhaben.<sup>178</sup>

Durch die Gebundenheit in traditionelle Bezüge löst Gadamer auch das Problem der Identität eines Kunstwerkes. So geht er davon aus – und er denkt dies ziemlich konsequent zu Ende – daß sich ein Kunstwerk im Laufe der Zeit für verschiedene Zuschauer ganz unterschiedlich darstellt.

---

174 Vgl. Gadamer 1993, S. 336/337.

175 Gadamer 1993, S. 337.

176 Vgl. Gadamer 1986, S. 138.

177 Gadamer 1986, S. 138.

178 Daß es Gadamer hegelisch gedacht auf die Vermittlung von Geschichte und Wahrheit ankommt, macht Grondin 1994, S. 113 geltend: „Nicht eine ‚ästhetische‘, sondern eine sachliche und inhaltsvolle Vermittlung von Geschichte und Wahrheit kommt zum Vorschein.“

Vielleicht ist der Maßstab, der hier bemißt, daß etwas ‚richtige Darstellung‘ ist, ein höchst beweglicher und relativer.

Die Idee einer allein richtigen Darstellung hat angesichts der Endlichkeit unseres geschichtlichen Daseins, wie es scheint, überhaupt etwas Widersinniges.

Wir fragen nach der Identität dieses Selbst, das sich im Wandel der Zeiten und Umstände so verschieden darstellt.<sup>179</sup>

Was macht ein Kunstwerk noch zu dem ganz bestimmten Kunstwerk, zum Beispiel der Tragödie „Antigone“ von Sophokles, wenn es sich im Laufe der Zeit für die Zuschauer verschieden darstellt? Ist es nicht mit jedem Male ein anderes, sooft es aufgeführt und wahrgenommen wird? In der Tat wird die Idee, daß es eine „richtige Darstellung“ gäbe, hinfällig, wenn man wie Gadamer davon ausgeht, daß durch jede nachahmende Darstellung bestimmte Aspekte hervorgehoben werden. Das würde aber auch bedeuten, daß Kunstwerkinterpretationen niemals ein Mißverständnis sein könnten. So wäre es legitim, Picassos *Guernica* nicht als Bürgerkriegsmassaker zu sehen, sondern als einen besonders bizarren, ekstatischen Tanz, in dem alles drunter und drüber geht. So frei und ungebunden ist aber kein Kunstwerk, da sie aufgrund ihrer Überlieferungsgeschichte in einem bestimmten Rahmen eingebunden sind, der letztlich ihre Identität ausmacht.<sup>180</sup> Grondin führt in diesem Zusammenhang an, daß die Wahrheit der Kunst deutlich langlebiger ist als die Wahrheit der Naturwissenschaften. Ein Buch der Medizin von Beginn des 20. Jahrhunderts wird heute kein Arzt mehr in der Praxis verwenden; es hat allenfalls noch wissenschaftsgeschichtlichen Wert.<sup>181</sup> Anders dagegen Kunstwerke: Sophokles Tragödien gelten vielleicht als alt, aber keinesfalls als veraltet – was nicht weniger für die „Klassiker“ der Philosophie gilt. Die Kunst, so schreibt Grondin weiter, ist nicht von der Welt unterschieden, „in ihr wird die Welt nur sprechender, offenbarer“<sup>182</sup>. Dies meint Gadamer mit dem Zusammenschluß von Kunstwerk und Daseinswelt. Die „Ausgabe“, mit der Kunst einen Wahrheitsanspruch erhebt, ist entsprechend weniger

---

179 Gadamer 1986, S. 124, 125, 126. Vgl. dazu auch Wischke 2001, S. 51, sowie Davey in Figal 2000, S. 38.

180 Vgl. Teichert in Fehér 2003, S. 209: Gadamer will die Identität und das Anderserfahren gleichermaßen berücksichtigen, ohne einem Relativismus das Wort zu reden. Insofern gibt es auch richtiges und falsches Verstehen von Kunstwerken. Das übersieht Krämer 2007, S. 188, wenn er Gadamers Kunstrezipienten die Naivität unterstellt, ohne das Wissen der Kunstwissenschaftler und -historiker auszukommen. (Was Kögler 1992, S. 44 treffend „abgeschotteten Expertendiskurs“ nennt). Deren Aufgabe besteht aber vor allem darin, daß sie ein Bild wie *Guernica* in den entsprechenden historischen Kontext stellen, so daß es nicht als Tanz verstanden wird. Über die spezifisch spielerische Erfahrung, von dem Bild in seinen Bann gezogen zu werden, wird über die richtige Deutung des Motivs allein nichts gesagt.

181 Vgl. Grondin 2000, S. 60.

182 Grondin 2000, S. 60.

eine Aussage als vielmehr ein „Angeredetsein“ des Rezipienten durch die Werke der Kunst. Dieses Angeredetsein durch die Kunst verweist auf den dialogischen Charakter eines Hin und Her von Angesprochenwerden und Erwidern, das nicht nur das Spiel der Kunst auszeichnet, sondern von ganz grundsätzlicher Bedeutung für Gadamer's Hermeneutik ist.

Das Kunstwerk ist eigentlich nur in diesem Mitspielen, in diesem Angeredetwerden da, das uns verwandelt.<sup>183</sup>

Nur weil sich der Sinn eines Kunstwerkes nie hundertprozentig erschöpft, kann das Verstehen oder „Anders erfahren“ eines Kunstwerkes immer wieder neu zur Aufgabe werden.<sup>184</sup>

Insofern liefert der Spielbegriff für Gadamer die breite Basis, auf der wir, erstens, als Subjekte nicht alles bestimmen und beherrschen, und zweitens, verbürgt das Spiel als Geschehen das Geschehen der Wahrheit, an dem wir z. B. in der Erfahrung von Kunstwerken teilhaben. So beschreibt er vom Spiel aus einen Geschehensvollzug, der in der Ordnung der Hin- und Herbewegung besteht und in dem auch wir Menschen durch die Erfahrung dieser Spielordnung aufgehoben sind. Auf analoge Weise denkt Gadamer das Wahrheitsgeschehen. Wahrheit ist nichts Statisches, sondern wie das Spiel etwas Dynamisches oder Prozessuales, das uns ergreift und wie das Spiel in seinen Bann zieht. Das Spiel verbürgt für Gadamer das Geschehen des „In-der-Wahrheit-Seins“, wie Grondin treffend sagt.<sup>185</sup> Damit zeichnet sich die grundsätzliche Bedeutung, die der Spielbegriff für Gadamer's philosophische Hermeneutik hat, bereits in seiner Analyse zur Kunst ab.<sup>186</sup>

Was deutlich geworden sein sollte, sind die Vorannahmen, Beispiele und Konzepte, die Gadamer seinem Spielbegriff zugrundelegt. Ohne Portmann's Begriff der Selbstdarstellung des Lebendigen und Aristoteles Idee der Selbstbewegung des Lebendigen, die sich beide als Überschußphänomen kennzeichnen lassen, kann Gadamer die Darstellung als eigentlichen Zweck des ansich zweckfreien Spiels gar nicht etablieren. Und ohne den Begriff der Darstellung würde Gadamer das entscheidene Element fehlen, auf die Kunst überzuleiten. Nun hätte es sicherlich gereicht, nur vom *Schauspiel-Paradigma* auszugehen und von diesem darstellenden Spiel, das Spiel der Kunst zu entfalten. Daß insbesondere das mimetisch-darstellende Spiel für das menschliche Spielen bedeutsam ist, hat be-

---

183 Grondin 2000, S. 61.

184 Vgl. Wischke 2001, S. 49, 54, sowie Teichert in Fehér 2003, S. 205.

185 Vgl. Grondin 1994, S. 107.

186 Vgl. Grondin 1994, S. 104.

reits Jost Trier in einem sprachwissenschaftlichen Aufsatz von 1947 gezeigt.<sup>187</sup> Trier macht sich dafür stark, daß es sich beim mimetisch-darstellenden Spiel um ein für den Menschen sehr grundlegendes spielerisches Verhalten handelt, das seine Ursprünge in Riten und festlichen Akten hat. Dinge nachahmen und darstellen zu wollen, ist vor allem ein typisch menschliches Verhalten und scheint feste anthropologische Wurzeln zu haben.

Diese Basis allein aber hätte Gadamer kaum dafür gereicht, das Spiel als eigenständiges Geschehen von den Spielern loszulösen und damit die Subjektivität der Kunst und Ästhetik aufzuheben. Zumal der Vorwurf kaum zu verhindern gewesen wäre, eine ganze Theorie der Kunst allein von der Kunstgattung „Schauspiel“ zu entwickeln und damit den anderen Kunstgattungen gar nicht gerecht werden zu können.<sup>188</sup> Weitreichender als der Vorwurf das Schauspiel-Paradigma unangemessen ausgeweitet zu haben, ist das Problem, daß Gadamer allein auf Grundlage der Erfahrung des Zuschauers nicht aus der Subjektivitätsproblematik herausgekommen wäre.

Die Funktion der Gemeinsamkeit und Öffentlichkeit aus dem schauspielerisch-kultischen Begriffsfeld des Festes ist somit nicht nur konsequent, sondern sie ist für Gadamers Hermeneutik sogar notwendig. Sein Anliegen ist es, die subjektivistische Ästhetik zurückzuweisen, die die Autonomie der Kunst und deren originäre Zweckfreiheit propagiert.<sup>189</sup> Eine solche Kunstauffassung degradiert die Kunst in einen Raum, in dem Kunst nurmehr allein dem Genießen einzelner „subjektiver Bewußtseine“ dient, die Kunst als nettes Schmuckelement betrachten, das aber letztlich überflüssig ist. Dagegen setzt Gadamer den Erkenntniswert von Kunst und, was fast noch wichtiger ist, die Funktion der Kunst als Überlieferer und Bewahrer von Traditionen, gemeinsamen Vorstellungen und Ansichten einer Gesellschaft.

---

187 Vgl. Trier 1947, 419 ff. Trier gilt als einer der Begründer der Wortfeldforschung und ist Mitbegründer des *Instituts für Deutsche Sprache* in Mannheim.

188 Das liegt auch so noch nahe: Flatscher 2003 vertritt die Ansicht, daß sich Gadamer am Beispiel des Schauspiels orientiert, und von dort aus seine Kunsttheorie entwickelt. Vgl. dazu Flatscher 2003, S. 125 ff. Und folgt man Gadamers weiteren Ausführungen zur Kunst in *Wahrheit und Methode* drängt sich der Eindruck verstärkt auf, Gadamer führe alle Kunstgattungen auf sein Schauspiel-paradigma zurück. Nur so läßt sich Gadamers rhetorische Frage verstehen, ob sich Darstellung und Zeitlichkeit, die für das Schauspiel so wesentlich seien, auch für die statuarischen Künste aufweisen ließen. Vgl. Gadamer 1986, S. 139.

189 Schmücker in Kleimann/Schmücker 2001, S. 18 zeigt, daß mit der Autonomiethese der Kunst vor allem eine Zweckfreiheit von äußeren den Künsten zukommenden Zwecken bedeuten kann und nicht radikal eine völlige Zweckfreiheit der Kunst bedeuten muß.

Es sind ja die Künste, die insgesamt das metaphysische Erbe unserer abendländischen Tradition mitverwalten.<sup>190</sup>

Gadamer's Verknüpfung von Selbstdarstellung des Spiels mit originärer Zweckfreiheit entbehrt so gesehen nicht einer gewissen – in Anlehnung an die „Sokratische Ironie“ könnte man „Gadamersche“ – Ironie sagen. So ist es gerade das zweckfreie Spiel bei Kant und Schiller, das das Kunstschaffen im 19. Jahrhundert in den zweckfreien Raum abschiebt und deren Folgen Gadamer als „ästhetisches Bewußtsein“ und Bildungsbürgertum kritisiert.<sup>191</sup> Seine Zweckfreiheit der Spielbewegung hingegen als Selbstdarstellung führt zu einer Wahrheitserfahrung der Kunst, die alles andere als zweckfreies Spiel ist: Dadurch, daß wir Mitspieler im Spielgeschehen der Kunst sind, können wir Wahrheit – als „eigentlichen“ Zweck der sich selbst darstellenden Spielbewegung – erfahren.<sup>192</sup>

In den folgenden Abschnitten wird die Spielstruktur der Selbstdarstellung auch für die Sprache und die Geschichte herausgearbeitet werden, womit das Verdachtsmoment, Gadamer habe die Darstellung des Spiels nur wegen der „darstellenden Kunst“ eingeführt, letztgültig ausgeräumt wird. Die sich selbst darstellende Spielbewegung weist auf die grundlegende Struktur des Phänomens als Methode hin, in der es wesentlich um den sich zeigenden – also den sich darstellenden – Charakter der Welt in der Sprache geht. Für Gadamer ist Kunst ein ausgezeichnetes Beispiel für seine Hermeneutik, um den sich darstellenden Charakter der Welt, und wie wir sie verstehen, aufzuweisen. Aber das eigentlich Philosophische seiner Hermeneutik setzt erst mit der Frage nach der Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit der Welt ein.<sup>193</sup>

---

190 Gadamer 1993, S. 373. Diese für Gadamer so wichtige Funktion der Kunst übersieht Sonderegger 2000, S. 61. völlig, wenn sie Gadamer's Auffassung der Gemeinsamkeit der Kunst kritisiert. Nicht weil Kunst für alle verständlich sein muß, stiftet sie Gemeinsamkeit, wie Sonderegger meint, sondern umgekehrt, weil Kunst etwas allen Gemeinsames ist, versammelt sie die Menschen und schafft dadurch die Möglichkeit die gemeinsame Welt zu verstehen.

191 Vgl. Gadamer 1986, S. 87 ff.

192 Diese Art „Gadamersche Ironie“ ist genau genommen hegelianische Dialektik und zeichnet Gadamer's Argumentationsgänge grundsätzlich aus. So verkehrt er für gewöhnlich gängige Vorstellungen zu unerwarteten Gegendarstellungen und zieht daraus produktiv-positive Folgerungen. Vgl. dazu auch Barbarić 2007, S. 182. Dieses Stilmittel hat gewiß zu dem Vorwurf beigetragen, Gadamer passe alles so an, wie er es gerade selbst am besten verwenden könne. Vgl. zur grundsätzlichen Kritik an Gadamer's Hermeneutik und Argumentationsweisen Albert 1994, S. 36–77, ebenso Scholtz in Hofer/Wischke 2003, S. 13, 17 ff.

193 Auf die Parallele zwischen Spiel der Kunst und Spiel der Sprache weist Barbarić 2007, S. 155 hin, der allerdings als Leitfaden für die *Geschichte die Frage* annimmt. Tatsächlich aber ist die Frage an den Dialog gebunden, der sich wiederum in seiner Erfahrungsart auf die Selbstvergessenheit der Spielerfahrung zurückführen läßt. Barbarić übersieht diesen wichtigen Punkt, weil er insgesamt nur die *ontologische*, nicht aber die *epistemologische* Seite von Gadamer's Hermeneutik betrachtet.

## 6.4 Vom Spielgeschehen und Sprachgeschehen

Daß das Spiel für Gadamer von herausragender Bedeutung ist, ist in seinem Hauptwerk keinesfalls offensichtlich. Nach der ziemlich abgeschlossenen Behandlung des Spiels in seinem Kapitel über Kunst, scheint Gadamer das Spiel in den folgenden Kapiteln von *Wahrheit und Methode* aus den Augen zu verlieren. Umso überraschender taucht es ganz am Ende von *Wahrheit und Methode* im Zusammenhang mit Sprache wieder auf, und zwar im gleichen Zusammenhang, in dem Gadamer es auch für seine Ausführungen zur Kunst eingeführt hat: Als Gegenentwurf zum subjektivistischen Denkansatz der Moderne. Gadamer ist sich dieser Kluft zwischen Kunst und Sprache durchaus bewußt. So räumt er 1985 ein:

Heute scheint mir, wenn ich zurückblicke, daß die angestrebte Konsistenz theoretischer Art in einem Punkte nicht ganz erreicht war. Es wird nicht klar genug, wie die beiden Grundentwürfe zusammenstimmen, die den Spielbegriff dem subjektivistischen Denkansatz der Moderne entgegensetzen. Da ist einmal die Orientierung an dem Spiel der Kunst, und dann die Grundlegung der Sprache im Gespräch, die von dem Spiel der Sprache handelt. Damit ist die weitere, entscheidende Frage gestellt, wie weit es mir gelungen ist, die hermeneutische Dimension als ein Jenseits des Selbstbewußtseins sichtbar zu machen [...] <sup>194</sup>

In der Tat ist die Kluft mit dem Spielbegriff zwischen Kunst und Sprache sehr groß, so daß es den Anschein hat, als wäre Gadamer der Zusammenhang erst am Ende seines Werkes aufgefallen und als hätte er das Spiel als „roten Faden“ nachträglich in sein Hauptwerk gelegt. Wie Grondin vermerkt, besteht der Eindruck einer unausgegorenen Komposition für das ganze dritte Kapitel von *Wahrheit und Methode*. Unpräzise Begriffe und vage sprachliche Formulierungen gesellen sich neben geschichtliche Platon- und Augustinus-Interpretationen, die nach Grondin unzählige Kritiker ermuntert haben. <sup>195</sup> Gadamer selbst erklärt den unzureichenden Charakter seines letzten Kapitels damit, daß ihm nach einem so langen Werk die „Puste“ ausgegangen und der letzte Teil zu schnell geschrieben worden sei. <sup>196</sup> Es spricht für Gadamer, daß er es nicht bei dem Stand seines letzten Kapitels von *Wahrheit und Methode* belassen hat, sondern die dort angerissenen Gedanken in der darauffolgenden Schaffenszeit weiter ausgeführt und verfeinert hat. Nach 1960 rückt die Sprache in den Fokus der

---

194 Gadamer 1986a, S. 5.

195 Vgl. Grondin 1994a, S. 20.

196 Vgl. Grondin 1994a, S. 21; desgleichen in Grondin 2000, S. 194, wo von einem Unbehagen seitens Gadamers gegenüber seinem letzten Kapitel die Rede ist. Ebenso im Gespräch mit Grondin 1996, wo er von einer „Skizze“ dieses Kapitels spricht. Vgl. Grondin 1997, S. 282.

Betrachtung, wobei Gadamer seine grundsätzlichen Leitlinien das ganze Leben lang beibehalten hat.<sup>197</sup> So widmet er sich in vielen späteren Aufsätzen intensiv dem Spiel der Sprache, wobei er auf eindruckliche Weise seine ursprüngliche Phänomenbeschreibung des Spiels aus *Wahrheit und Methode* miteinbezieht. Dabei fällt auf, daß ihn vor allem die Hin- und Herbewegung des Spiels und die Spielerfahrung interessieren, welche Gadamer zunächst ganz unabhängig von der Kunst als Phänomen beschrieben hat. Auch der Aspekt der Seinsweise des Spiels als Selbstdarstellung bleibt für das Spiel der Sprache als ontologische Dimension relevant.<sup>198</sup> Auch wird im späteren Denken Gadamers der Spielbegriff grundlegend mit dem Verstehensbegriff verknüpft, was für die elementare Bedeutung des Spielbegriffes für Gadamers Hermeneutik wichtig ist.

Die Motivlage für Gadamers erneutes Heranziehen des Spielbegriffes am Ende von *Wahrheit und Methode* ist seine Kritik am Subjektivismus der Moderne:

Entsprechend ist auch hier nicht von einem Spielen mit der Sprache oder mit den uns ansprechenden Inhalten der Welterfahrung oder Überlieferung die Rede, sondern von dem Spiel der Sprache selbst, die uns anspricht, vorschlägt und zurückzieht, fragt und in der Antwort sich selbst erfüllt.<sup>199</sup>

Geht aber Gadamer in seinem Bestreben, einen Gegenentwurf zum modernen Subjektivismus zu formulieren, soweit, daß er die Sprache zu einem organisch-selbständigen (spielenden) Wesen erhebt, das mit uns nach freiem Belieben agieren kann? Was soll das bedeuten, daß uns das „Spiel der Sprache anspricht, vorschlägt und zurückzieht“? Es verwundert kaum, daß sich bei Gadamer-Kritikern das Verdachtsmoment einer unangemessenen Objektivierung der Sprache (es ist auch von Linguistizismus die Rede) geregt hat, welches, wie Grondin betont, zu großen Mißverständnissen der gadamerschen Auffassung von Sprache geführt hat.<sup>200</sup> Insbesondere Gadamers berühmter Satz „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ ist geradezu zum Kampfruf des Linguistizismus-Vorwurfes geworden. Gadamer betont indes, daß er mit diesem Satz nichts weiter meinte, als daß wir nur durch die Sprache Sein verste-

---

197 Vgl. Grondin 1994a, S. 21. So schreibt er auch in einem Aufsatz von 1995 noch über die Schwierigkeiten mit der alles nivellierenden Kraft der methodischen Wissenschaft gegen welche die eigene Wahrheitserfahrung der Geisteswissenschaft und Kunst steht. Vgl. Grondin 1997, S. 100 ff.

198 So auch Esquisabel, der argumentiert, daß der Darstellungsbegriff auch für die Sprache eine wichtige Rolle innehat, weil er implizit durch den Rekurs auf das Spiel der Kunst, das auf die Sprache übertragen wird, weiter von Relevanz ist. Dazu vgl. Esquisabel in Hofer/Wischke 2003, S. 299.

199 Gadamer 1986, S. 493.

200 Vgl. Grondin 1994a, S. 20.

hen können und nicht *daß* Sein Sprache *ist*. Das bedeutet vor allem eine Grenze des Verstehen-Könnens, die uns durch Sprache vorgegeben wird.<sup>201</sup>

Tatsächlich zeichnet sich ab, daß Gadamer hinsichtlich der Sprache weder einer objektivistischen noch einer subjektivistischen Sichtweise der Sprache das Wort redet. Gadamers Bestreben sich gegen letzteres abzugrenzen, ist dabei viel offensichtlicher, weil er damit gegen die Vernaturwissenschaftlichung der Geisteswissenschaften angeht. Allerdings die Sprache als eine vom menschlichen Subjekt losgelöste ontologische Größe zu betrachten, behagt Gadamer genauso wenig, weil erstens eine solche Größe zu statisch als Abbild einer gegebenen Seinsordnung gedacht wird.<sup>202</sup> Zweitens vernachlässigt die Annahme der Sprache als eigenständige ontologische Größe die sie sprechenden menschlichen Subjekte, was wenig plausibel erscheint: wo sollte Sprache sein, wenn nicht im gesprochenen Wort ihrer Sprecher? Gadamer gibt in einem Gespräch mit Grondin zu, daß ihm daher Heideggers Satz „Die Sprache spricht“ lange Zeit großes Unbehagen bereitet hat, weil es doch klar sei, daß es der jeweils sprechende Mensch sei, der spricht und nicht die Sprache.<sup>203</sup> Die Gratwanderung, die Gadamer anstrebt, besteht genau in einer Mitte zwischen den beiden extremen Polen der Sprache als einer ontologischen, eigenständigen Größe und einer vom menschlichen Subjekt beherrschten Sprachauffassung.<sup>204</sup> Ich werde im folgenden diesen beiden Extrempunkten nachgehen und zeigen, wie Gadamer das Problem der Extreme durch seinen Spielbegriff löst. Tatsächlich nimmt Gadamer nämlich mit seinem Spielbegriff die gleiche Struktur an wie Heidegger mit seinem Satz „Die Sprache spricht“. Schließlich ist es auch für Gadamer so, daß das „Spiel spielt“. In beiden Fällen wird durch diese analytische Satzkonstruktion der sich selbst darstellende Charakter des Phänomens ausgedrückt. In der Forschungsliteratur wird entweder dem Extrem der objektivistischen Sprachauffassung oder dem anderen Extrem der ins Subjekt verlagerten Erfahrung von Sprache Aufmerksamkeit geschenkt. Gadamers eigentlicher Clou, durch den Spielbegriff beide Extreme zu unterlaufen, indem er mit dem Spielphänomen ein eigenständiges „Dazwischen“ eröffnet, wird in der Forschungsliteratur übersehen.<sup>205</sup>

---

201 Vgl. Grondin 2000, S. 202 sowie Grondin 1997, S. 282.

202 Vgl. Gadamer 1986, S. 461.

203 Vgl. Grondin 1997, S. 286.

204 Über die Bedeutung der Mitte für Gadamers Denken schreibt James Risser anhand einer Interpretation des *Philebos* von Platon. Er geht sowohl der Bedeutung der Mitte zwischen Anfang und Endpunkt, und der damit verbundenen wichtigen Bedeutung der Endlichkeit für Gadamer nach, als auch der Bedeutung von Mitte als Medium, welches uns umgibt. Vgl. Risser 2003, S. 87 ff.

205 Als Beispiele für das Extrem Objektivierung der Sprache mögen die Artikel von Barabarić 2007 fungieren, für das Extrem der Erfahrung von Sprache durch die Subjekte Thérien 1992.

Es wird sich zeigen, daß er Sprache, wie im Falle der Kunst auch, von einem Spielgeschehen her denkt, das zwei Betrachtungsweisen zuläßt, die an die zwei Extreme anschließen: Erstens das übergeordnete Geschehen, das uns Sprechende umgreift und das wir nicht beherrschen können und zweitens unsere Erfahrung, die wir als Sprechende in diesem Sprache-Spiel-Geschehen machen. Beide Sichtweisen gehören zusammen wie die zwei Seiten einer Medaille, weil die Erfahrung, die wir als Sprechende machen, natürlich von dem Sprachgeschehen abhängt, in das wir involviert sind.<sup>206</sup>

#### 6.4.1 Zur subjektivistischen Sprachauffassung

Gadamer bezieht sein Material für die Argumentation, daß das menschliche Subjekt die Sprache nicht beherrscht, aus dem Bereich der Linguistik und Sprachphilosophie. Er kritisiert den grundsätzlichen wissenschaftlichen Umgang linguistischer Positionen mit der Sprache als Zeichensystem und damit zusammenhängend, die konkrete Annahme, daß Sprache die ausschließliche Funktion eines Kommunikationsmittels hat, das wir menschlichen Subjekte bei entsprechender Kenntnis der Funktionsweisen wie Werkzeuge einsetzen können. Ganz in Anlehnung an Heidegger greift Gadamer schließlich auch die Kritik von Aussage- und Urteilsätzen auf, um daran eine Verkürzung der Sprache zu zeigen.<sup>207</sup>

Nach Gadamer nimmt die Sprache als Zeichensystem Bezug auf die Welt und vermag den Sprechenden die Welt überhaupt erst zu vermitteln. Das geschieht, indem das menschliche Subjekt Urteilsätze und Aussagen über die Welt mithilfe von sprachlichen Zeichen bildet. Diese Zusammenhänge herzustellen ist die Erkenntnisaufgabe, deren Erfüllung in einer mathematischen Symbolisierung gipfelt, wie Gadamer festhält.<sup>208</sup> Seine eigentliche Kritik an dieser Auffassung verdeutlicht er am Beispiel der Kunstsprachen: die Annahme einer Konvention über die Bedeutung sprachlicher Zeichen kann nicht funktionieren, weil wir bereits einer gemeinsamen Sprache bedürfen, um uns über diese

---

206 Eine grundsätzliche Verlagerung vom Ontologischen hin zum Menschlichen zieht sich allerdings durch sein ganzes Werk. So liegt der Fokus in den frühen Schriften auf dem Ontologischen, in den späteren auf dem Menschlichen. Vgl. Barbarić 2007, S. 168, 169.

207 Vgl. Gadamer 1986a, S. 338, 192. Vgl. Barbarić 2007, S. 165. Vgl. Di Cesare in Figal 2007, S. 178, die in Anlehnung an Heideggers Seinsvergessenheit eine „Sprachvergessenheit“ des abendländischen Denkens postuliert, die Gadamer zunächst herausgearbeitet hat.

208 Vgl. Gadamer 1986a, S. 338. Natürlich zielt diese Beschreibung auf die Positivisten des Wiener Kreises ab, wobei Gadamer festhält, daß der Glaube an die Protokollsätze als Erkenntnisfundament auch vom Wiener Kreis angesichts der Interpretation, die nie ausgeschaltet werden kann, aufgegeben wurde. Vgl. Gadamer 1986a, S. 339.

künstlichen Zeichen vereinbarend zu verständigen. Insofern ist nicht nur jede Kunstsprache von natürlichen Sprachen abhängig, sondern die ganze Auffassung der Sprache als Zeichensystem steht in Frage.<sup>209</sup> Wie soll eine Konvention unter Sprechern über die Bedeutung sprachlicher Zeichen in einer natürlichen Sprache überhaupt stattfinden, wenn es dazu wiederum einer Sprache bedarf? Gadamer greift Aristoteles Diktum auf, nach welchem wir immer schon übereingekommen sind.<sup>210</sup> Der Grund aller Sprache – das, was die Gemeinsamkeit einer Sprachgemeinschaft letztlich ausmacht – ist die Lebenswelt, die Menschen miteinander teilen und die ihnen ein vereinendes Grundverständnis gibt. Insofern ist es für Gadamer höchstens ein Sonderfall, wenn man sprachliche Mittel als Zeichensystem vereinbart. Dies dient allenfalls zu Informationszwecken, hat aber mit der eigentlichen Bedeutung der Sprache nichts zu tun.<sup>211</sup>

Wenn auch der Gedanke sehr plausibel erscheinen mag, daß wir irgendwann die Bedeutung einzelner Worte als Zeichen für bestimmte Gegenstände oder Sachverhalte in der Welt vereinbart haben und diese entsprechend einsetzen, um uns zu verständigen, entbehrt diese Auffassung von Sprache jeder Grundlage. „Die Sprache ist nicht das Mittel, durch das sich das Bewußtsein mit der Welt vermittelt“<sup>212</sup>, schreibt Gadamer und betont, daß es ein grundlegend falsches Verständnis der Sprache ist, wenn wir sie als Instrument oder Werkzeug begreifen:

Denn zum Wesen des Werkzeuges gehört, daß wir seinen Gebrauch beherrschen, und das heißt, es zur Hand nehmen und aus der Hand legen, wenn es seinen Dienst getan hat.<sup>213</sup>

Der wesentliche Unterschied des Werkzeugs zur Sprache besteht darin, daß wir uns nie in einem sprach-losen Zustand befinden, so wie wir meistens in einem werkzeug-losen Zustand sind. Sprechen bedeutet nach Gadamer gerade nicht, daß wir in den „Sprach-Werkzeugkasten“ greifen können, um die passenden Wörter als Werkzeuge herauszunehmen und sie entsprechend zu verwenden. Vielmehr sind wir in unserer Lebenswelt, in unserem Wissen und Denken von Sprache umgriffen: Von Klein auf lernen wir die Welt kennen, weil wir eine Sprache lernen:

Sprechen lernen heißt nicht: zur Bezeichnung der uns vertrauten und bekannten Welt in den Gebrauch eines schon vorhandenen Werkzeuges ein-

---

209 Vgl. Gadamer 1986a, S. 73-74.

210 Vgl. Gadamer 1986, S. 450 sowie Gadamer 1986a, S. 74.

211 Vgl. Gadamer 1986, S. 450. Vgl. dazu auch Fehér in Figal 2000, S. 193.

212 Gadamer 1986a, S. 148.

213 Gadamer 1986a, S. 149.

geführt werden, sondern es heißt, die Vertrautheit und Erkenntnis der Welt selbst, und wie sie uns begegnet, erwerben.<sup>214</sup>

So stellt Gadamer auch die Bedeutung des von modernen Linguisten eingeführten Begriffes „Sprachkompetenz“ in Frage und merkt an, daß sich diese Sprachkompetenz nicht als ein objektiv feststellbarer Bestand an beherrschtem Regelwerk und sprachlich (grammatisch) Richtigem abbilden läßt.

Man muß es als die Frucht eines in Grenzen freien Vorgangs sprachlicher Ausübung ansehen, daß einer am Ende wie aus eigener Kompetenz ‚weiß‘, was richtig ist.<sup>215</sup>

Die grammatischen Regeln sind kein explizit angewendetes Wissen, sondern ihnen wird unbewußt gefolgt. Wer erst über die grammatische Richtigkeit eines Satzes nachdenkt, kann nicht frei sprechen – eine Erfahrung, die jeder macht, der eine neue Sprache lernt und diese dann anwenden soll. Anstatt einfach loszureden und in Kauf zu nehmen, daß man nicht die richtige Tempusform im Englischen trifft, bremst man sich selbst aus, wenn man erst darüber nachdenkt, ob das *present perfect* oder das *past perfect* anzuwenden ist. Das ist mit Spielregeln ganz ähnlich: solange ich noch darüber nachdenke, wie die Spielregeln angewendet werden, kann ich nicht spielen.

Gadamer kritisiert auch die Sprachauffassung des Sprachwissenschaftlers und Universalgelehrten Wilhelm von Humboldt. Humboldts berühmter Satz, daß die Sprache kein Werk (Ergon), sondern eine Tätigkeit (Energiea) sei, erinnert an Gadammers Ausführungen zu Ergon und Energiea im Zusammenhang mit der Kunst. Humboldt zielt allerdings nicht auf die Kunst, sondern auf das Sprechen ab, und meint damit, daß die Sprache sich im gesprochenen Wort aktualisiert – womit Gadamer zunächst übereinstimmt. Gadamer sieht darin ein Wechselverhältnis zwischen dem einzelnen Sprecher und der „Macht“ der Sprache, die dem Menschen eine „gewisse Freiheit“ beläßt und hält Humboldts Einsicht, daß unsere Sprache unsere Weltsicht bestimmt, für richtig.<sup>216</sup> Allerdings lehnt Gadamer Humboldts Idee ab, daß der „Geist“ der Sprachen als „Energie der Kraft“

---

214 Gadamer 1986a, S. 149 sowie Grondin 1997, S. 289.

215 Gadamer 1986a, S. 6. Daß sich Gadamer mit der Kritik an der Sprache als linguistischem Gegenstand gegen seine eigene Auffassung einer Metaphysik der Sprache abgrenzt, betont Esquisabel. Zwar hat Esquisabel recht, wenn er sagt, daß es auf den Sinn ankommt, der durch die Worte konstituiert wird. Allerdings ist seiner Interpretation, diese Sinnkonstitution als Sprechakte oder Sprechhandlungen zu sehen, nicht zuzustimmen, da dies zu sehr nach Austins Sprechakttheorie aussieht, die Gadamer eigens kritisiert. Vgl. Esquisabel in Hofer/Wischke 2003, S. 282, vgl. Gadamer 1986a, S. 196.

216 Vgl. Gadamer 1986, S. 444. Di Cesare in Figal 2007, S. 177 zur sprachphilosophischen Tradition Gadammers.

und innerer Sinn auf den Laut einwirkt und welche letztlich die verschiedenen Sprachen ausmacht. So kritisiert er Humboldts Vorgehen einer formalen Analyse dieser verschiedenen „Sprach-Geiste“ in den verschiedenen Sprachen als Abstraktion, in der die sprachliche Form und der überlieferte Inhalt getrennt werden. Für ihn macht gerade die Einheit von Form und Inhalt die hermeneutische Erfahrung aus.<sup>217</sup>

Daß das Wort zum bloßen Zeichen degradiert wird, liegt, nach Gadamer's philosophiegeschichtlicher Interpretation, in der Überbewertung der Aussagen als Wahrheitswerträger. Demnach besteht die Wahrheit einer Aussage in der Zusammenstimmung des Ausgesagten mit dessen Sachverhalt. Da es um die Überprüfung des propositionalen Gehaltes mit dem Sachverhalt geht, ob eine Aussage stimmt oder nicht, hat das Wort lediglich eine Referenzfunktion, indem es als Zeichen den Zusammenhang zwischen dem Ausgesagten (Begriff) und dem Sachverhalt herstellt.<sup>218</sup> Gadamer interpretiert die Aussagenlogik in Anlehnung an Heideggers Aussagenkritik der apophantischen Rede. Demnach besteht der einzige Sinn eines Aussagesatzes darin, zu bewirken, daß das Gesagte sich zeigen kann. Gadamer stellt in Frage, daß es solche „reinen“ Aussagesätze überhaupt gibt, indem er sie – ganz heideggerisch – mit der Motiviertheit jeder Aussage – man könnte auch sagen, mit dem hermeneutischen Als – konfrontiert.<sup>219</sup> Anhand des aussagenlogischen Problems der vagen oder okkasionellen Ausdrücke, wie „hier“ oder „dies“, zeigt Gadamer, wie unzureichend eine „reine“ Aussage ist. Das „Hier“ in einem Satz ist nur dann klar, wenn der Zusammenhang klar ist, auf den es sich bezieht. Gadamer nimmt dies als Indiz, daß mit der Aussagenlogik, die solche Sätze nicht verifizieren kann, eine grundsätzliche Verkürzung der Sprache vorliegt.<sup>220</sup>

Daß das Wort eine sinnstiftende Bedeutung hat, wird obsolet, wenn es nur noch darauf ankommt, zu klären, ob eine Aussage wahr oder falsch ist. Wenn Gadamer von „Wort“ und nicht von „Wörtern“ oder „Worten“ spricht, bezieht er sich damit auf die augustinische Verbum-Lehre.<sup>221</sup> Demnach unterscheidet Augustinus zwischen „innerem“ und „äußerem“ Wort. Letzteres ist die phonetische

---

217 Vgl. Gadamer 1986, S. 445. Zur Kritik an Humboldt: vgl. Gadamer 1986, S. 444, sowie Gadamer 1986a, S. 148/149. Ebenso Thérien 1992, S. 167.

218 Esquisabel in Hofer/Wischke 2003, S. 286.

219 Vgl. Gadamer 1986a, S. 193.

220 Vgl. Gadamer 1986, S. 195. So auch Thérien 1992, S. 165. Tatsächlich ist die Okkasionalität für Gadamer ein äußerst wichtiges Element seiner Hermeneutik, weil sie gerade die Aktualisierung und den Verstehenszusammenhang von Überlieferungen zum Ausdruck bringt. Vgl. Gadamer 1986, S. 149 ff.

221 Die Verbumlehre Augustinus' ist als Analogie zur Trinität gedacht und soll veranschaulichen, wie die drei Personen Gott („Vater“), Jesus Christus („Sohn“) und der Heilige Geist eine Einheit sind.

Äußerung, die als bloße Erscheinung zurückgewiesen wird und die sich in den verschiedenen Sprachen ganz verschieden ausnimmt.<sup>222</sup> Das innere Wort dagegen hat Offenbarungscharakter, indem es sagt, wie sich eine Sache verhält. Dabei kommt es Gadamer auf eine „innere Einheit von Denken und Sichsagen“ an: „Wer etwas denkt, d. h. sich sagt, meint damit das, was er denkt, die Sache. Er ist also auf sein eigenes Denken zurückgerichtet, wenn er das Wort bildet“<sup>223</sup>. Gadamer verknüpft damit das Wort mit der Sache, was der Bezugnahme der Aussage auf einen Sachverhalt zu ähneln scheint, kehrt dabei aber das äußerliche Bezugnehmen auf die Innerlichkeit um und nimmt damit dem Wort die Zeichenfunktion, die es in der Aussage hat.

Mit dem inneren Wort geht gleichzeitig die Unverfügbarkeit der Sprache einher, die sich nicht selbst zum Gegenstand machen läßt, weil sie immer allem Denken bereits vorausliegt:

Das eigentliche Rätsel der Sprache ist aber dies, daß wir das in Wahrheit nie ganz können. Alles Denken über Sprache ist vielmehr von der Sprache schon immer wieder eingeholt worden. Nur in einer Sprache können wir denken, und eben dieses Einwohnen unseres Denkens in einer Sprache ist das tiefe Rätsel, das die Sprache dem Denken stellt.<sup>224</sup>

Für Gadamer ist die Position der Sprache als Zeichensystem verfehlt, weil sie die Möglichkeit einer Instrumentalisierung und damit die Verfügbarkeit der Sprache propagiert. Daß das Wort mit seiner Bedeutung unzertrennbar zusammengehört und diese Bedeutung dabei keineswegs ein für allemal feststeht, sondern in jeder Äußerung neu erschaffen werden muß, ist schließlich der zentrale Punkt, mit dem Gadamer das Zeichensystem Sprache zurückweist.<sup>225</sup> Das sieht zunächst nach einem Widerspruch aus, denn wie soll das Wort mit seiner Bedeutung eine Einheit bilden, wenn die Bedeutung sich, sobald das Wort geäußert wird, neu erschafft? Für Gadamer kann dies kein Widerspruch sein, weil er die unzertrennbare Einheit von Wort und Bedeutung nicht als statisch und unveränderbar ansieht, sondern als ein Geschehen. Genauso wie im extremen Fall der okkasionellen Ausdrücke, verhält es sich grundsätzlich mit allen Worten: ihre Bedeutung hängt von der Situation ab, in der sie geäußert werden. So hebt Gadamer gerade hervor, daß der Seinscharakter des Wortes ein

---

222 In der Sprachphilosophie wird ganz ähnlich zwischen den Wort-Vorkommen (tokens) und den Wort-Bedeutungen (types) unterschieden, ohne dies aber auf ein „inneres“ Bewußtsein zu beziehen.

223 Gadamer 1986, S. 430 sowie Gadamer 1986a, S. 192. Vgl. auch dazu Di Cesare in Figal 2007, S. 179 ff.

224 Gadamer 1986a, S. 148.

225 Vgl. Esquisabel in Hofer/Wischke 2003, S. 287. Vgl. auch Barabarić 2007, S. 158, 166.

Geschehen ist, weil er auf seine mögliche Äußerung bezogen bleibt.<sup>226</sup> Insofern wird nicht mehr gesagt, als daß Worte mit ihren Bedeutungen zwar eine Einheit bilden, nicht aber, daß diese Einheit feststeht. Sprache besteht im Sprechen als einem dynamischen Prozeß, der ständig in Bewegung ist und sich verändert.<sup>227</sup>

Wie sehr Gadamer Verstehen von einem Spielraum aus begreift, zeigt sich anhand der Suche nach dem richtigen Wort:

Unzweifelhaft hat nun dieses Geschehen etwas vom Spielen an sich. Wie ein Wort gewagt wird, wie es trifft, wie es einen Spielraum gleichsam ausfüllt, in welchem es gesagt und verstanden wird, das alles weist auf einen Wesenszusammenhang von Verstehen und Spielen.<sup>228</sup>

Der Begriff des „Raumes“ ist prädestiniert, um das, was beim Verstehen geschieht, zu charakterisieren. So hält Demmerling die Metapher des „Verstehensraumes“ für besonders gelungen, weil sie eine Mehrdimensionalität eröffnet. Die Metapher „Raum“ verweist auf die verschiedenen Aspekte, die beim Verstehen eine Rolle spielen, wie kulturelle und traditionelle Gepflogenheiten, das Know-how, um bestimmte Dinge auszuführen, und nicht zuletzt das Sprachverständnis. Demmerling greift dabei auf Heideggers und Gadamers Konzept des „Vor-Verständnisses“ zurück. Allerdings ist ihm dies zu eindimensional, weil es nur eine zeitliche Struktur offeriert, der Raum sich aber gerade durch das „Umschlossene“ auszeichnet, das neben den zeitlichem Aspekt auch andere Aspekte umgreift und in sich einbezieht.<sup>229</sup> Das *Spielraumkonzept* offeriert darüberhinaus noch mehr: Es drückt nämlich nicht nur das Umschlossene, und immer Statischbleibende des Raumes aus, sondern verweist auch auf die Beweglichkeit und die Unabgeschlossenheit des Verstehens und vollendet damit erst konsequent das Umschlossene des Raum-Konzeptes.

## 6.4.2 Zur objektivistischen Sprachauffassung

Gadamers eindeutige Abgrenzung zu der Ansicht, Sprache sei eine von menschlichen Subjekten völlig unabhängige Größe, ist nicht so offensichtlich wie seine

---

226 Vgl. Gadamer 1986, S. 426. Natürlich erinnert dies an Wittgensteins Gebrauchsmodell der Sprache, nach dem die Bedeutungen der Wörter in ihrem Gebrauch liegen. Der wichtige Unterschied ist aber, daß Gadamer gerade nicht von einem instrumentellen Gebrauch der Wörter ausgeht.

227 Vgl. Esquisabel in Hofer/Wischke 2003, S. 288.

228 Gadamer 1963, S. 75.

229 Vgl. Demmerling 2002, S. 164. Zum Begriff des „Raumes“ in der Phänomenologie und Hermeneutik vgl. auch Figal 2006, S. 153 ff., insbesondere 170 ff., wo von einem „hermeneutischen Raum“ die Rede ist, der nicht durch die drei Dimensionen Höhe, Breite, Tiefe ausgemessen werden kann.

Kritik am modernen Subjektivismus und dessen Sprachauffassungen als Zeichensystem und Kommunikationsmittel. Das liegt vor allem an der ontologischen Redeweise Gadamers, welche zum einen auf Gadamers tiefer geistiger Verwurzelung mit dem antiken Gedankengut und zum anderen ganz wesentlich auf seinen Lehrer Heidegger zurückzuführen ist. Insbesondere die letzten Kapitel von *Wahrheit und Methode* sind von dieser ontologischen Redeweise durchzogen, und scheinen den Rahmen festzuzurren: Von einer „ontologischen Wendung zur Hermeneutik“ und der „Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie“ ist in den Kapitelüberschriften die Rede. Wenn Gadamer sich außerdem an der traditionellen Metaphysik der Antike und des Mittelalters orientiert, scheint die Interpretationsrichtung eindeutig: er begründet eine neue ontologische Hermeneutik, in der das verstehende Subjekt völlig zugunsten einer ihm übergeordneten Seinsordnung zurücktritt. Im folgenden soll gezeigt werden, daß es Gadamer zwar um eine ontologische Hermeneutik geht, diese aber das verstehende Subjekt von vornherein mit einbezogen hat. Das Sein und die Sprache sind zwar den Subjekten übergeordnet, aber nicht unabhängig von ihnen zu denken, wie das Gadamers Sprachgebrauch mitunter nahezu legen scheint:

Dieses Tun der Sache selbst ist die eigentliche spekulative Bewegung, die den Sprechenden ergreift. Wir haben ihren subjektiven Reflex im Sprechen aufgesucht. Wir erkennen jetzt, daß diese Wendung vom Tun der Sache selbst, vom Zur-Sprache-kommen des Sinns, auf eine universal-ontologische Struktur hinweist, nämlich auf die Grundverfassung von allem, auf das sich überhaupt Verstehen richten kann. *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.* [...] Was verstanden werden kann, ist Sprache. Das will sagen: es ist so, daß es sich von sich aus dem Verstehen darstellt.<sup>230</sup>

Diese Stelle aus *Wahrheit und Methode* ist mit Abstand die bekannteste Textstelle des gadamerschen Werkes, was angesichts der zweimal fast wortgleich wiederholten und beinahe beschwörend klingenden Formel „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ kaum verwundert.<sup>231</sup> Das sich auf den ersten Blick aufdrängende Mißverständnis, daß Sein Sprache ist, entsteht nur, wenn man den eingeschobenen Relativsatz ignoriert. Gerade dieser Relativsatz liefert die Einschränkung, durch die das ontologische Moment mit dem hermeneutischen Element zusammengeschlossen wird, ohne das Sein mit der Sprache gleichzusetzen.<sup>232</sup> Das klingt zwar bisweilen so, wie im folgenden Satz Gadamers:

---

230 Gadamer 1986, S. 478/479.

231 Gadamer 1986, S. 490. Kögler 1994, S. 52 ff. gibt gleich drei mögliche Interpretationen: eine platonistisch-realistische, eine kantisch-epistemologische und eine hegelisch-idealistische Lesart dieser „Formel“, die er alle drei als problematische Sprachontologie zurückweist. Dabei unterstellt er allerdings allen drei Varianten die Gleichsetzung von Sein und Sprache.

232 So auch Fehér in Figal 2000, S. 192.

Gehen wir von der ontologischen Grundverfassung aus, wonach Sein *Sprache, d. h. Sichdarstellen* ist, die uns die hermeneutische Seinserfahrung aufgeschlossen hat [...] <sup>233</sup>

Aber, was eigentlich mit diesem Satz gesagt wird, ist der phänomenale Charakter des Seins oder der Sache, welcher im Sich-Darstellen der Sprache besteht. Damit wird nicht nur die Spielstruktur der Selbstdarstellung für die Sprache wichtig, sondern es wird auch das Phänomen als Methode deutlich. Wenn sich das Sein dem verstehenden Subjekt zeigt, besteht die Aufgabe des Subjektes vor allem darin, dieses sich-zeigende Sein zu verstehen. Für Gadamer ist diese Aufgabe allerdings weniger eine aktiv auszuführende Angelegenheit als vielmehr eine *Erfahrung*, die wir machen.

Gadammers Verbindung, daß das Verstandene Sprache ist, was, wenn man es aus seiner Abstraktheit der Substantive löst, soviel bedeutet, daß alles, was man verstehen kann, sprachlich verfaßt ist, ist allerdings nicht weniger absolut in seinem Anspruch. Für Gadamer ist es sogar so absolut, daß er darin einen universalen Aspekt der Hermeneutik sieht. Im Grunde besagt dieser universale Aspekt aber nichts weiter als die Unhintergebarkeit der Sprache.

Indem wir nun als das universale Medium solcher Vermittlung die Sprachlichkeit erkannten, weitete sich unsere Fragestellung von ihren konkreten Ausgangspunkten, der Kritik am ästhetischen und historischen Bewußtsein und der an ihrer Stelle zu setzenden Hermeneutik, zu einer universalen Fragestellung aus. Denn sprachlich und damit verständlich ist das menschliche Weltverhältnis schlechthin und von Grund aus. <sup>234</sup>

In seiner Konsequenz, das menschliche Subjekt als aktiven erkennenden Part auszuschließen, geht Gadamer zwar soweit, daß er abstrakte Substantivierungen einsetzt wie „das Verstehen“, aber letztlich sind wir Menschen die Verstehenden, wodurch das verstehende Subjekt erhalten bleibt. Es spielt lediglich keine aktive, sondern nur eine passive Rolle, weil sich ihm das Sein durch die Sprache darstellt.

---

233 Vgl. Barbarić 2007, S. 134. Mit seiner Annahme, daß es sich um eine grundsätzliche Gleichsetzung zwischen Sein, Sprache und Selbstdarstellung handelt, geht Barbarić 2007, S. 157 fehl. Das sieht er später selbst differenzierter. Barbarić 2007, S. 167.

234 Gadamer 1986, S. 479. Barbarić 2007, S. 167 fragt in Anlehnung an Heideggers radikales Denken, inwieweit es nicht doch auch das Unsagbare gibt, das immer verborgen bleibt und sich nicht zeigt oder darstellt und zieht Gadammers „ontologische Wendung zur Hermeneutik“ in ihrer konsequenten Durchführung in Zweifel. In der Tat ist Gadamer viel mehr am Menschen interessiert als an einer „bloßen“ Ontologie, genauso wie an der produktiven Leistung der Philosophie und nicht an ihrer destruktiven Seite. So auch Barbarić 2007, S. 183.

In diesem Zusammenhang sei auf Gadamers Verwendung des Begriffs „Ontologie“ verwiesen. Üblicherweise bezeichnet Ontologie das, was auf das Sein bzw. Seiende bezogen ist. Grondin verweist zum einen darauf, daß Gadamer unter Sein nicht mehr, aber auch nicht weniger als das versteht, was das Denken der menschlichen Subjektivität übersteigt. Das Sein ist damit eine Art Grenzerfahrung, wie sie insbesondere in der Erfahrung der Kunst gemacht wird und ist damit dasjenige, was nicht im Kontrollbereich des Subjektes liegt.<sup>235</sup> Zum anderen gibt Grondin bei Gadamer eine noch viel allgemeinere Bedeutung von „ontologisch“ zu bedenken. Demnach ist „ontologisch“ als synonym zu „universal“ und „philosophisch“ zu verstehen, womit der traditionelle Seinsbezug gewissermaßen aufgelöst wird.<sup>236</sup> Dahinter steckt der gleiche Gedanke, wie in der Bestimmung des Seins: Die die Subjektivität übersteigende Erfahrung. Die Frage ist, was man mit dieser Antwort gewonnen hat. Es ist sicherlich trivial, daß das, was das menschliche Subjekt übersteigt, in den Bereich der Ontologie bzw. Metaphysik fällt: Über diese ewige und eigentliche Weltordnung haben allein die Götter bzw. ein Gott Einsicht. Der eigentliche Gewinn von Gadamers Begriff „ontologisch“ wird schließlich erst dann erkennbar, wenn dies als ein „Geschehen“ gedacht wird und nicht als eine ein für allemal feststehende ontologische Weltordnung, die allein von einem Gottesstandpunkt aus erfassbar ist. Damit kommt „ontologisch“ eine weniger tragende Bedeutung zu. Sie läßt sich auch von der Bedeutung des Spiels erfassen, das dazu dient, die ontologische Dimension des hermeneutischen Geschehens zu veranschaulichen.<sup>237</sup>

Mit diesen Elementen der Passivität und dem Ergriffenwerden des Sprechenden durch die Sache und der Selbstdarstellung des Seins durch die Sprache, hat Gadamer die gleichen Elemente zusammengeführt, die er bereits für sein Spiel der Kunst bemüht hat, um die Haltlosigkeit der Subjektivierung der Kunst zu zeigen.<sup>238</sup> Insofern setzt sich auch Gadamers Tendenz einer Ontologisierung der Hermeneutik fort und scheint sogar zu seinem erklärten Ziel zu werden.

---

235 Vgl. Grondin 2000, S. 67.

236 Vgl. Grondin 1994a, S. 37.

237 Fehér in Figal 2000, S. 195 weist einen sehr schwachen Ontologiebegriff Gadamers aus, der sich auf das Verstehen als ursprünglichem Seinscharakter des menschlichen Lebens bestimmt und insofern philosophisch oder ontologisch sei. Das hat nichts mit einer metaphysischen Seinsordnung und einem starken Ontologiebegriff zu tun.

238 Vgl. Gadamer 1986, S. 491. Auf die argumentativ gleiche Vorgehensweise bei Kunst, Geschichte und Sprache weist auch Barbarić 2007, S. 134, 139 und 166 hin. Zu den hegelschen Bezügen in Gadamers Hermeneutik vgl. z. B. Pippin in Dostal 2002, S. 225 ff., auch Krüger in Bubner u. a. 1970, S. 285f, Schulz in Bubner u. a. 1970, S. 305 ff. sowie Gadamers eigene Analysen in Gadamer 1987.

So hält Grondin in seiner frühen Schrift *Hermeneutische Wahrheit?* fest, daß Gadamer zunächst der heideggerschen Kehre zur Sprache folgt, um die subjektunabhängige Struktur der Sprache zu erklären.<sup>239</sup> Demnach ist Sprache eine sich selbst setzende und Wahrheit beanspruchende Seinsverfassung, an der das menschliche Dasein teilhat. Die Sprache gehorcht ihren eigenen Gesetzen und wird nicht von den Menschen reguliert oder anderweitig beherrscht – so gern die Menschen es durch eindeutige Begriffsklärungen auch versuchen mögen.<sup>240</sup> „Wahrheit entrinnt der Macht des Subjekts und nimmt ihre Flucht in die *λόγους*, in die Sprache, in der sich das Sein selbst widerspiegelt“<sup>241</sup>, schreibt Grondin und führt weiter aus, daß Gadamer sich das heideggersche Diktum zu eigen macht, nach dem die Sprache zu uns spricht und nicht wir die Sprache sprechen.<sup>242</sup> In diesen Formulierungen klingt die Ontologisierung der Sprache als ein selbständiges Wesen unmittelbar an, und es scheint zumindest zweifelhaft, daß sich Gadamer dagegen abgrenzt.

Bemerkenswert ist allerdings, daß Grondin sagt, daß die Sprache *zu* uns spricht, was Gadamer aber nicht sagt. Er schreibt in *Wahrheit und Methode* tatsächlich, daß die Sprache uns spricht; also ohne ein „zu“. Das ist ein wichtiger Unterschied, weil sich daran zeigt, daß Gadamer *nicht* die Sprache als dieses eigenständige ontologische Wesen auffaßt, das selbstbestimmt handeln kann. Daß Grondin in seiner frühen Schrift die Feinheit des gadamerschen Denkens übersieht, zeigt sich an seinen weiteren Ausführungen, die auf die Sinnfrage der Sprache als eigenständige Gesetzmäßigkeit folgen. Grondin nimmt Gadamers Ausspruch, daß die Sprache das eigentliche subjectum sei, wörtlich und macht Sprache nicht nur grammatisch zum Satzsubjekt, sondern tatsächlich zu einem handelnden Wesen:

Indem sie etwas mitteilt, überliefert uns die Sprache eine immer schon verstandene Sache, die die Bahn unseres Verstehens zieht. Die Sprache hat gleichsam immer schon vor uns das verstanden, was ‚wir‘ mit ihr zur Sprache bringen.<sup>243</sup>

Das geht meines Erachtens allerdings zu weit. Mit dem Satz, daß Sprache das eigentliche subjectum ist, hat Gadamer den klassischen ontologischen subjectumbegriff im Sinn, der besagt, daß es das *Zugrundeliegende* einer Sache ist. Dabei

---

239 In seinem späteren Werk betont Grondin allerdings, daß Gadamer keinen direkten Bezug zu Heideggers Kehre der Sprache aufbaut; gleichwohl er sehr heideggersche Termini verwendet. Vgl. Grondin 2000, S. 196.

240 Vgl. Grondin 1982, S. 187.

241 Grondin 1982, S. 187.

242 Vgl. Grondin 1982, S. 187 und Gadamer 1986, S. 467.

243 Grondin 1982, S. 188.

geht es nicht in erster Linie darum, daß dieses Zugrundeliegende das Wesen einer bestimmten Sache ausmacht und diese bestimmte Sache verschwindet, wenn man das Zugrundeliegende wegnimmt. Sondern, ich denke, daß man das Zugrundeliegende hinsichtlich der gadamerschen Sprachauffassung als *Medium* begreifen muß, als etwas, das uns immerzu umgibt oder umgreift und dem wir Menschen als Sprechende uns niemals entziehen können.<sup>244</sup> Um es plastischer auszudrücken: Die Sprache als dieses Medium umgibt uns wie Wasser die Fische. Das hat nichts mit einer Wesenheit zu tun, die selbstbestimmt handeln kann, was zu den ontologischen Mißverständnissen und den dann berechtigten Kritiken führen würde. Sprache als handelndes Wesen entzöge sich jeglicher ernsthafter Möglichkeit zu bestimmen, was Sprache eigentlich ist und würde nur den ontologischen Extrempunkt zu einem reinen ins menschliche Subjekt verlagerten Subjektivismus markieren.

Wichtig ist, daß Gadamer das Medium der Sprache nicht als etwas Statisches begreift, sondern als ein *Geschehen*. In dieses Sprachgeschehen sind wir als Sprechende *immer* schon involviert. Sprechenkönnen ist für Gadamer daher nicht eine beliebige Fähigkeit des Menschen:

Die Sprache ist nicht nur eine der Ausstattungen, die dem Menschen, der in der Welt ist, zukommt, sondern auf ihr beruht, und in ihr stellt sich dar, daß die Menschen überhaupt *Welt* haben. [...] Dies Dasein der Welt ist aber sprachlich verfaßt.<sup>245</sup>

Als das Medium, das die Sprache ist, versucht Gadamer Sprache von einer Mitte her zu verstehen, in die die Menschen oder genauer die einzelnen menschlichen Subjekte, immer schon einbezogen sind. Es geht Gadamer bei dieser Mitte um eine *vermittelnde* Instanz zwischen Mensch und Welt:

Es ist die Mitte der Sprache allein, die, auf das Ganze des Seienden bezogen, das endlich-geschichtliche Wesen des Menschen mit sich selbst und mit der Welt vermittelt.<sup>246</sup>

So sind wir, um mit der Illustration des Wassers zu sprechen, allein durch das Wasser „Sprache“ mit anderen Menschen und mit der Welt verbunden, wobei

---

244 Das wird bereits in dem Kapitel „Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung“ deutlich. Vgl. Gadamer 1986, S. 387. Vgl. Figal in Fehér 2003, S. 35 zum Medium. Figal 2006, S. 15 identifiziert dieses Zugrundeliegende als hegelschen Substanzbegriff. Dabei ist dann die Geschichtlichkeit die Substanz, die alles „Sichwissen“ trägt. Vgl. dazu auch Gadamer 1993, S. 327.

245 Gadamer 1986, S. 447.

246 Gadamer 1986, S. 461. Risser verweist auf die griechische Bedeutung von „mesos“: Es ist nicht nur die Mitte zwischen einem Ende und einem Anfang, sondern heißt auch allgemeiner Grund, auf oder in dem wir uns befinden. Vgl. Risser 2003, S. 89.

das „Wasser“ unsere Sicht, unser Verständnis der Welt wesentlich bestimmt. Die Welt gewissermaßen im trüben und nährstoffreichen Brackwasser der Unterelbe ist eine andere als die im nährstoffarmen und daher klaren Wasser des Mittelmeeres – das ist das Reizvolle an der humboldtschen Einsicht der Verknüpfung von Welt und Sprache, die Gadamer aufgreift: Jede Sprache bringt ihre eigene Weltsicht mit sich. Am Problem der Übersetzung von einer in die andere Sprache zeigt sich diese verschiedene Weltsicht durch die Sprache besonders deutlich. Es gibt bestimmte Ausdrücke, die sich nie auf angemessene Weise in der anderen Sprache darstellen lassen. Gadamer hält diesbezüglich fest, daß bei einem Gespräch, bei dem Übersetzer zwischengeschaltet werden, das eigentliche Gespräch zwischen den Dolmetschern stattfindet, die eine gemeinsame „Sprachwelt“ teilen, oder im Falle, daß die Gesprächspartner jeweils die Sprache des anderen sprechen, setzt sich immer eine der Sprachen durch:

Wie durch höhere Gewalt sucht sich alsdann die eine der Sprachen vor der anderen als das Medium der Verständigung durchzusetzen.<sup>247</sup>

So bedeutet eine Sprache verstehen einen Lebensvollzug und keinen Interpretationsvorgang:

Eine Sprache versteht man, indem man in ihr lebt – ein Satz, der bekanntlich nicht nur für lebende, sondern sogar für tote Sprachen gilt.<sup>248</sup>

Barabarić formuliert hinsichtlich der Ontologisierungstendenz des gadamerischen Denkens eine ganz eigene Kritik, indem er Gadamer vorwirft, die Ontologie der Hermeneutik nicht konsequent zu verfolgen. So hält er fest, daß Gadamer seine ontologische Diskussion gar nicht im traditionalistischen und damit eigentlich philosophischen Sinne geführt hat. Immer sind seine Rückgriffe auf die Philosophiegeschichte *anwendungsorientiert*, so daß Gadamer eine tiefergehende philosophische Prüfung oder begriffliche Entwicklung der hermeneutischen Ontologie gar nicht erreichen konnte. Aus Gadamers Sicht seiner philosophischen Hermeneutik ist es allerdings ausgesprochen konsequent, wenn

---

247 Gadamer 1986, S. 388. Esquisabel verweist auf das Problem, daß es zunächst in *Wahrheit und Methode* so klingt, als wären Welt und Sprache identisch. Wenn dem so wäre, müßte es so viele Welten wie Sprachen geben und ein Austausch in Form einer Übersetzung wäre unmöglich. (Das erinnert auch an Quines Übersetzungsproblem, bei dem nicht klar ist, auf was bei einem Ausruf in einer fremden Sprache Bezug genommen wird und daher eine Übersetzung unmöglich ist.) Da Gadamer aber insbesondere am Übersetzungsproblem das Verstehensproblem aufweist, ist für ihn eine grundsätzliche Verständnismöglichkeit gegeben. Insofern ist daher besser von Weltansicht als von Welt zu sprechen, wie Esquisabel meint. Vgl. Esquisabel in Hofer/Wischke 2003, S. 295.

248 Gadamer 1986, S. 388. Barabarić 2007, S. 160, weist die Vielfalt der individuierten Muttersprachen als eines von drei Hauptmerkmalen der gadamerschen Sprachauffassung aus. Auch erinnert dies an Wittgensteins Lebensformbegriff.

er traditionelle ontologische Positionen aufgreift und auf seine Philosophie *anwendet* und damit aktualisiert – das ist schließlich eines seiner Grundprinzipien. Damit bliebe aber, so Barabarić, der „im Buch großartig entworfene Ansatz beim *Sein als Darstellung*“ nur angedacht und fordere zum weiteren Nachdenken heraus.<sup>249</sup> Barabarić macht es Gadamer fast zum Vorwurf, daß dieser sein „ontologisches Ziel“ in *Wahrheit und Methode* nicht einlöse, weil sich Gadamer vermehrt dem Menschen zuwende.<sup>250</sup> Tatsächlich ist aber der eigentliche Witz an Gadammers Hermeneutik, zu zeigen, wie durch den Darstellungsbegriff Subjekt und Welt (Sein) zusammengehören. Gadamer lehnt eine von den erkennen- und verstehenden Subjekten unabhängige Seinsordnung ab und hat deswegen gar kein Interesse an einer Seinsordnung der Darstellung. Wie Gadamer in seinem Kapitel zum Spiel klar herausstellt, ist Darstellung immer Darstellung für jemanden – nämlich für die verstehenden Subjekte. Es ist gerade der Darstellungsbegriff, der die Welt (oder das Sein) mit den menschlichen Subjekten zu einer Einheit zusammenschweißt. Würde Gadamer eine Seinsordnung der Darstellung begründen wollen, die *unabhängig* von den menschlichen Subjekten wäre, müßte er zeigen, wie diese die Kluft zwischen ihnen selbst und dieser Seinsordnung überwinden können. Der Witz von Gadammers Darstellungsbegriff ist es ja gerade, daß er dies nicht muß. Durch den phänomenalen Charakter des Sich-darstellens wird das Phänomen selbst zur Methode, die eine Vermittlung zwischen Subjekt und Welt überflüssig macht.

Was sich aber an Barabarićs Kritik deutlich abzeichnet, ist die eigentlich tiefe Diskrepanz Gadammers zu seinem Lehrer Heidegger. Während Heidegger die ontologischen Grenzen auslotet und das Schweigen, die Stille und den Abgrund in äußerster Radikalität zu erfassen versucht, schreckt Gadamer davor zurück. Er ist am produktiven Denken orientiert und nicht wie Heidegger am destruktiven Denken.

So habe ich also auch ein bisschen das Gefühl, dass ich manches durch ihn [Heidegger, J. R.] zwar gelernt habe, aber dass ich dabei mehr gelernt habe, als er lehren wollte. [...] Nein, es geht hier für mich um anderes als für Heidegger, der Zeit seines Lebens mit seinem eigenen Unglauben kämpfte. Für mich ging es um den Menschen, der den anderen versteht.<sup>251</sup>

---

249 Vgl. Barabarić 2007, S. 141.

250 Vgl. Barabarić 2007, S. 165, 168–169.

251 Gadamer/Vietta 2002, S. 38. Der Einfluß Heideggers auf Gadamer ist enorm groß gewesen, so daß Gadamer Zeit seines Lebens in seinem Schatten stand und von dort agierte. Selbst in diesem letzten offiziellen Gespräch Viettas mit Gadamer ist Gadammers innerer Kampf, Heidegger zu kritisieren, deutlich zu spüren.

Insofern hat Barabarić durchaus recht, wenn er Gadamer's Nachfolgeschaff des späten Heideggers in Frage stellt.<sup>252</sup> In der Tat dient die ganze ontologische Redeweise Gadamer's in *Wahrheit und Methode* vor allem dem Zweck, den modernen Menschen und die Auffassung eines radikalen Subjektivismus in die Schranken zu weisen.

So läßt sich zusammenfassend festhalten, daß Gadamer die Sprache von seinem Spielbegriff her begreift mit den Merkmalen des Geschehens, des Mediums und der Selbstdarstellung sowie der Passivität des verstehenden Subjektes.

### 6.4.3 Die Sprache als dynamisches Spiel

Das Spiel der Sprache in genauer Entsprechung zum Spiel der Kunst zu sehen, ist eine durchaus naheliegende Annahme und von Gadamer selbst verbürgt.<sup>253</sup> Allerdings machen sich erstaunliche Schwierigkeiten breit, Gadamer's Spielbegriff in seiner Wirksamkeit konsequent zu erfassen. Im folgenden gebe ich zwei Beispiele aus der Forschungsliteratur, die sich durch ihre gegensätzlichen Schlußfolgerungen auszeichnen, die aber beide Gadamer's Ontologisierung zum Angriffspunkt ihrer Kritik haben. Beide greifen dabei in ihrer Analyse von Gadamer's Spielgeschehen zu kurz und geraten daher in das Mißverständnis der Objektivierung der Sprache.

So bemerkt Barabarić, daß Gadamer im Geschehenscharakter ein „eigenartiges“ Spiel gesehen habe, dessen Selbstdarstellung sich uns im alltäglichen Leben verhüllt und gerade für das ästhetische und historische Bewußtsein nicht zugänglich ist. Die „Entbergung“ der Spiel-Darstellung erfolgt durch die spezifische Zeitstruktur dieses Spiels als Gleichzeitigkeit und durch die Selbstvergessenheit des Zuschauers, indem die Zukunft mit ihrem Zweck- und Erwartungscharakter aufgehoben wird.<sup>254</sup> Daß die Zeitstruktur für das Spiel in der Tat von zentraler Bedeutung ist, soll nicht in Abrede gestellt werden. Allerdings nimmt Barabarić auf eine Passage in *Wahrheit und Methode* bezug, die für den Spielbegriff kaum als zentral zu bezeichnen ist. Gadamer metaphorisiert dort quasi als Nebenkriegsschauplatz das Leben als Schauspiel, um die Wahrheitserfahrung der Kunst deutlich zu machen. Demnach ist es schließlich gleichgültig, ob uns

---

252 Vgl. Barabarić 2007, S. 151.

253 Vgl. Gadamer 1986, S. 491. Vgl. Barabarić 2007, S. 139, Kögler 1994, S. 46.

254 Vgl. Barabarić 2007, S. 136, 137. Das klingt sehr nach heideggerischen Zusammenhängen, von den Barabarić ausgeht, und bestätigt sich in seiner bereits angesprochenen Orientierung an dessen radikaler Ontologie.

Sinnbezüge in einem Theaterstück aufgehen oder im tatsächlichen Leben, solange wir nur Zuschauer sind. Obgleich Barbarić das Spielgeschehen nicht losgelöst vom Spieler analysiert, und er daraus die zutreffende Konsequenz zieht, daß Gadamer keine starke Ontologie vertritt, mündet dies bei ihm in der Kritik, daß Gadamer sein ontologisches Programm allenfalls im Ansatz entwickelt habe. Damit verkennt er aber die produktive Leistung des Spielbegriffes, der ja gerade das Subjekt und die Welt beziehungsweise das Sein vermitteln soll. Sein Mißverständnis wird an anderer Stelle noch deutlicher, wo er festhält, daß das Spiel Leitfaden für das Geschehen der Kunst und die Frage Leitfaden für das Geschehen der geschichtlichen Überlieferung ist, und er gleichzeitig die Analysen des Spiels als die gelungensten der ganzen gadamerschen Untersuchung würdigt.<sup>255</sup> Damit wird der Spielbegriff einerseits gewürdigt, aber zugleich in seiner weitreichenden Bedeutung verkannt; schließlich läßt sich die Frage als Element des Dialoges von Frage und Antwort auf die Spielstruktur des Hin und Her zurückführen, was Barbarić offenbar entgangen ist.

Kögler sieht im Spielbegriff das Paradigma einer idealistischen Sprachontologie Gadamers. So weist er bereits Gadamers Spielbegriff als vom Tragischen der antiken Tragödie als unangemessen für heutige Kunsterfahrung zurück und stellt in Frage, daß wir in der Erfahrung von Kunst ekstatisch-selbstvergessen aufgehen. Daß dies mitunter geschieht, reicht ihm als Kriterium nicht aus, um dies zu verallgemeinern. Als Verallgemeinerung dieser Kunsterfahrung vertritt er schließlich die Auffassung, das Verstehen als Geschehen zu betrachten.

Wir sahen, daß dieser Versuch einer ‚spielontologischen‘ Grundlegung bereits im Felde des Ästhetischen auf phänomenologisch schwachen Füßen steht. Gadamer freilich verallgemeinert dieses Konzept und bestimmt hier von geleitet die Seinsweise eines dialogisch ausgerichteten Verstehens. Indem er sich untergründig von der tragischen Weltauffassung leiten läßt, von dieser ausgehend den Begriff des Spiels als einen übermächtig-umgreifendes Geschehen entfaltet, und diesen Spielbegriff nunmehr zum Grundmodus des verstehenden Dialoges erhebt, bleibt von der reflexiv-kritischen Sinn-Eigenständigkeit sich im Gespräch aufeinander beziehender Subjekte wenig übrig.<sup>256</sup>

Während sich Barbarić für eine radikale Ontologie im Sinne Heideggers stark macht und Gadamer kritisiert, daß dieser sie nicht eingelöst hat, kritisiert Kögler gerade diese „Sprachontologie“, die er sehr wohl im gadamerschen Werk wirksam sieht. Für Kögler ist das eigenständig agierende Subjekt gerade durch Gadamers Spielbegriff eines Geschehens in Frage gestellt. Damit anerkennt er aber

---

255 Vgl. Barbarić 2007, S. 155.

256 Kögler 1994, S. 47.

das Wechselverhältnis zwischen Spieler und Spielgeschehen. Das Spielgeschehen als „übermächtig-umgreifend“ wird zu einem „verallgemeinerten“ Extrem. Tatsächlich verallgemeinert Gadamer nicht das Spiel der Kunst, sondern bildet Ableitungen vom Spielphänomen, das er als solches zunächst unabhängig von der Kunst entwickelt hat. Für dieses Spielphänomen ist die Hin- und Herbewegung, der Spielraum, der durch sie gebildet wird und die Selbstdarstellung zentral, nicht jedoch die tragische Welterfahrung, wie Kögler meint. Diese Spielbewegung macht eine Eigengesetzlichkeit geltend, in die wir als Spieler einbezogen sind.

Ein Spiel kann niemals unabhängig von seinen Spielern existieren. Es ist genau dann Spiel, wenn es gespielt wird – gleichzeitig beherrschen die Spieler es aber nicht in der Weise, daß sie die einzelnen Spielzüge voraussehen und kontrollieren können. Das Spielgeschehen, wie es konkret abläuft, entzieht sich der Macht der Spieler. Dabei müssen die Spieler natürlich die Spielregeln beherrschen, da sonst das Spielgeschehen gar nicht erst in Gang käme. Die Spieler ordnen sich dem Spiel in genau der Weise unter, wie es das Spielgeschehen erfordert. Genauso existiert die Sprache nicht unabhängig von den sie sprechenden Menschen, die gleichwohl bestimmte sprachliche Regeln beherrschen, aber das Sprachgeschehen selber nicht unter ihrer Kontrolle haben:

Die Sprache selber ist es, die vorschreibt, was sprachlicher Brauch ist. Darin liegt keine Mythologisierung der Sprache, sondern das meint einen nicht auf individuelles subjektives Meinen je reduzierbaren Anspruch der Sprache. Daß wir es sind, die da sprechen, keiner von uns, und doch wir alle, das ist die Seinsweise von ‚Sprache‘.<sup>257</sup>

Das Wichtige an dieser Auffassung der Sprache ist, daß sie keine statische Größe sondern immer etwas Prozeßhaftes ist. Sprache ist etwas Dynamisches, das sich in Bewegung befindet. Genauso wichtig ist, daß kein einzelnes Individuum Sprachprozesse lenken kann. Das Ganze der Sprache entsteht durch das unabhängige, aber gleichzeitig miteinander verbundene Kommunizieren aller mit allen. Dadurch formiert sich Sprache in einer Eigenlogik oder einer Selbstorganisation, die der Selbstorganisation eines Ameisenhaufens ähnelt, bei dem durch das Zusammenwirken aller Ameisen und bestimmter Rahmenbedingungen die Struktur des Ameisenhaufens entsteht. Durch die gemeinsame Sprache ist ein sprachlicher Spielraum vorgegeben, in dem sich die einzelnen Sprecher gemeinsam bewegen und dadurch ihre Sprache bilden und verändern, ohne sie aber je in dem Sinne zu beherrschen, daß sie als Sprecher vorschreiben können, was sprachlicher Brauch sein soll. Nichts anderes meint Gadamer mit seinen

---

257 Gadamer 1986a, S. 196.

fast mystisch klingenden Worten, daß die Seinsweise der Sprache durch die Sprechergemeinschaft begriffen werden muß, aber keines von den Individuen allein das Sprachgeschehen beherrschen kann, weil nur alle in einer gemeinsamen Wirkung Sprache bilden.

Das Prozeßhafte von Sprache ist für Gadamer in jeder Sprechsituation evident. So schreibt er, daß Worte auf keinen Fall auf je eine bestimmte Bedeutung ein für allemal festgelegt sind. Je nach Situation bedeutet ein Wort etwas anderes oder besser gesagt, ist anders gemeint.

Alle Festlegung der Bedeutungen von Worten wächst gleichsam spielend aus dem Situationswert der Worte hervor. [...] das [ist] ein Hin und Her, worin das lebendige Sprechen und das Leben der Sprache sein Spiel hat. Niemand legt die Bedeutung eines Wortes fest, und Sprechenkönnen heißt ganz gewiß nicht allein, die festen Bedeutungen der Worte richtig erlernt haben und gebrauchen. [...] Es ist dieses fortspielende Spiel, in dem sich das Miteinandersein der Menschen abspielt.<sup>258</sup>

Darin liegt der offene Spielraum für Neues, für Veränderung, kurzum für das Fortbilden jeder Sprache.<sup>259</sup> Das ist die bereits angesprochene Okkasionalität des gesprochenen Wortes. Jede sprachliche Handlung, also jedes geäußerte Wort, ist aufgrund des Geschehenscharakters einmalig und erschöpft sich nicht auf einen informativen Gehalt, der sich von der geäußerten Situation abstrahieren ließe.<sup>260</sup> Das Spielgeschehen der Sprache begreift Gadamer als ein „Zur-Sprache-kommen“, in dem das „Ganze von Sinn sich ansagt“ und nicht als Abbildung eines fix Gegebenen. Insofern hat Gadammers Sprachauffassung nichts mit Grammatik oder dem Lexikon einer Sprache zu tun. Sprache ist vor allem nicht von ihren Sprechern abzulösen, denn nur durch die Rede ist ein „Zur-Sprache-kommen“ denkbar.<sup>261</sup> Das „Zur-Sprache-Kommen“ ist der Punkt, an dem Gadammers Sprachauffassung besonders deutlich wird: Sprache ist für Gadamer das verstehende Bemühen, das Nachvollziehen der Sache, das um die Grenzen jeder

---

258 Gadamer 1986a, S. 131.

259 Vgl. Gadamer 1986, S. 467. Thérien sieht in diesem schöpferischen Moment der Sprache ein Indiz, daß Gadamer von dem Modell der Dichtung ausgegangen ist. Vgl. Thérien 1992, S. 169. Auch Barbarić weist auf die wichtige Bedeutung der Dichtung für Gadamer hin, vgl. Barbarić 2007, S. 156. Tatsächlich unterliegt aber die Dichtung wiederum dem „Modell“ des Spiels, wobei nicht abgestritten sein soll, daß die Dichtung im Denken Gadammers von großer Bedeutung gewesen ist. Vgl. dazu Gadamer 1993a, wo eine große Anzahl von Gedichtinterpretationen Gadammers versammelt sind.

260 Esquisabel spricht von einem „Sinnrest“, der sich in jeder Äußerung hervorut. Vgl. Esquisabel 2003, S. 290.

261 Vgl. Gadamer 1986, S. 478. Gadammers Zur-Sprache-kommen geht direkt auf Heideggers Sprache als Rede zurück; Gadammers Verdienst ist es dabei diese Rede als Gespräch zu etablieren. Vgl. Fehér in Figal 2000, S. 196.

seiner sprachlichen Aussagen weiß. Insofern wählt Gadamer schließlich auch den Ausdruck „Sprachlichkeit“, um gerade diese Möglichkeiten und Bedingungen des Sagens und Sagenkönnens auszudrücken.<sup>262</sup> Damit aber gewinnt das *Gespräch* für Gadamer eine besondere Bedeutung. Bevor ich auf das Gespräch eingehe, soll zuvor das Spielgeschehen der Geschichtlichkeit vorgestellt werden, für das das Gespräch von genauso großer Bedeutung ist.

## 6.5 Das Spielgeschehen der Geschichtlichkeit

Mit dem Spiel der Kunst und dem Spiel der Sprache sind die zwei „Pole“ erläutert worden, zwischen denen Gadamer seine philosophische Hermeneutik plazierte – zumindest, wenn man dies wörtlich nimmt und dem Aufbau von *Wahrheit und Methode* folgt. Aber auch unabhängig vom Aufbau bleibt der Leitfaden des Spiels untergründig wirksam, wenn Gadamer die Geschichtlichkeit des Verstehens entwickelt. Zunächst weist Gadamer in Entsprechung zur Ästhetik das „historische Bewußtsein“ zurück, um den philosophischen Anspruch einer Hermeneutik freizulegen. Mit dem Zurücktreten des Subjektes gegenüber der Wirkungsgeschichte wird die Überlieferung der Tradition zur eigentlichen Autorität, der sich die verstehenden Subjekte unterordnen, indem sie die Wahrheit der Überlieferungen *erfahren* können. Auch wenn Gadamer es nicht ausdrücklich sagt, liegt dieser Unterordnung der Leitbegriff seines Spiels als ein Geschehen zugrunde. Das wird deutlicher, wenn er das *Verstehen* herausarbeitet und anhand der Sache selbst und der Applikation das Subjekt in das Spielgeschehen der Überlieferung einbindet. Das erfolgt anhand der Spielmerkmale der Hin- und Herbewegung und eines Getragenseins durch die Spielbewegung, in der das verstehende Subjekt mit der zu verstehenden Sache in ein Schweben gerät und das „Ich-Bewußtsein“ zugunsten des Verstehens der Sache fast zum Verschwinden gebracht wird.

Die hermeneutische Erfahrung als Erfahrung des Verstehens und Verständigens ist schließlich unmittelbar an Sprache gebunden, und zwar nicht nur, weil Sprache das vermittelnde Medium zur Welt ist. Vielmehr ist das hermeneutische Bemühen selbst sprachlich und findet in der spielerischen Hin und Herbewegung von Frage und Antwort, zwischen Leser und Text oder Betrachter und Kunstwerk statt. Die Sache, also das, was Gegenstand der Überlieferung ist,

---

262 Vgl. Grondin 2000, S. 200, sowie Grondin 1997, S. 289. Dabei muß Sprachlichkeit übrigens nicht originär an eine *Wortsprache* gebunden sein; es gibt auch nicht-sprachliches Verstehen, durch Gesten, Blickkontakte oder anderes.

muß erst zur *Sprache kommen*, um von einem Sprecher im Gespräch, einem Leser von Texten oder einem Rezipienten von Kunst verstanden werden zu können. Dieses „Zur-Sprache-kommen“ habe ich bereits als Spielgeschehen ausgezeichnet. Bevor es um das spezifisch Hermeneutische vervollständigt wird, nämlich um die „Sache“, sollen zunächst Gadamers „Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung“ erläutert werden – wie er sie in seiner Kapitelüberschrift in *Wahrheit und Methode* nennt.

Vorweg sei noch eine Bemerkung zu den Begriffen „Geschichte“ und „Geschichtlichkeit“ gemacht. *Wahrheit und Methode* läßt sich in die drei Teile von Kunst, Geschichte und Sprache untergliedern, wie dies beispielsweise Grondin in seiner Einführung zu Gadamer macht.<sup>263</sup> Während Gadamer im Kapitel zur Kunst tatsächlich auf die verschiedenen Kunstgattungen vom Schauspiel, bildender und literarischer Kunst eingeht, fällt im Kapitel zur Geschichte auf, daß diese eigentlich als Untersuchungsgegenstand so gut wie gar nicht auftaucht. Tatsächlich beschäftigt sich Gadamer mehr mit der Frage der *Geschichtswissenschaft*, also der Wissenschaft, die sich *über* Geschichte und die Möglichkeiten und Bedingungen von Geschichtsforschung Gedanken macht. Allerdings geht es ihm nicht um ein geschichtswissenschaftliches, sondern um ein philosophisches Problem. Insofern läßt sich der Ausdruck „Geschichtlichkeit“ besser in Analogie zum Ausdruck „Sprachlichkeit“ verstehen. Auch hier geht es Gadamer nicht um die Sprache als *Gegenstand*, sondern um die Bedingungen und Möglichkeiten des Verstehens und das verstehende Bemühen, eine Sache zur Sprache kommen zu lassen.<sup>264</sup>

### 6.5.1 Vorurteile und Wirkungsgeschichte

Für Gadamer ist Diltheys Hermeneutik der Paradefall, in dem die Frage nach der Legitimation der Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert kulminiert.<sup>265</sup> Dilthey will für die Geisteswissenschaften einen Objektivitätsanspruch begründen, der gleichzeitig das lebensphilosophische Element berücksichtigt. Wie Gadamer meint, scheitert Dilthey damit aber schließlich, weil gerade das lebensphilosophische Element mit dem Objektivitätsanspruch unvereinbar ist. Für Ga-

---

263 Vgl. Grondin 2000.

264 Mit der Wirkungsgeschichte greift Gadamer selbst auf ein solches Prinzip zurück, das die Bedingungen und Grenzen historischen Verstehens markiert. Sein Begriff „Geschichtlichkeit“ bringt diese gewissermaßen transzendente Herangehensweise zum Ausdruck. Vgl. Gadamer 1986a, S. 439. Vgl. auch Koselleck/Gadamer 2000, S. 8.

265 Steinmann in Figal 2007, S. 89, verweist darauf, daß die Abgrenzung Gadamers gegenüber Dilthey keineswegs so deutlich ist, wie Gadamer dies gerne hätte.

damer ist die Suche nach Objektivität in den Geisteswissenschaften vor allem ein Zeichen für den enormen Zwiespalt, in dem sich die Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert befinden. So stehen sie ganz im Schatten der aufblühenden Naturwissenschaften, für die Kants Erkenntnistheorie, so Gadamer, den Hintergrund für die Möglichkeit objektiver Erkenntnisgewinnung liefert, und mit denen die historischen Geisteswissenschaften sich mitzuhalten gezwungen sehen.<sup>266</sup>

Dilthey hat über dieses Problem unermüdlich reflektiert. Seine Reflexion galt immer dem Ziele, trotz der eigenen Bedingtheit die Erkenntnis des geschichtlich Bedingten als die Leistung der objektiven Wissenschaft zu legitimieren.<sup>267</sup>

Nach Gadamers Dilthey-Interpretation besteht das Ziel des historischen Denkens darin, jede Zeit aus sich selbst heraus zu verstehen, um so ein „richtiges“ Verstehen historischer Gegebenheiten zu gewährleisten. Dieser hermeneutische Grundsatz setzt voraus, die eigene historische Situiertheit mit ihren Vorurteilen überwinden zu können und damit zu einem „wahrhaft historischen Standpunkt“ zu gelangen. Erst mit dieser Überwindung zum Objektiven hin kann das „historische Bewußtsein“ zu „Wahrheiten größerer Allgemeinheit aufsteigen“<sup>268</sup>. Daß bei allem objektiven Erkenntnisanspruch dabei das erkennende Subjekt – genau wie in Gadamers Diskussion zum ästhetischen Bewußtsein auch – im Vordergrund steht, macht Gadamer kritisch geltend:

Historisches Bewußtsein ist nicht so sehr Selbstausschöpfung als ein gesteigerter Besitz seiner selbst, der es gegenüber allen anderen Gestalten des Geistes auszeichnet. So unauflöslich der Grund des geschichtlichen Lebens ist, aus dem es sich erhebt, es vermag seine eigene Möglichkeit, sich historisch zu verhalten, geschichtlich zu verstehen. Es weiß sich [...] zu sich selbst und zu der Tradition, in der es steht, in einem reflektierten Verhältnis. Es versteht sich selber aus der Geschichte. *Historisches Bewußtsein ist eine Weise der Selbsterkenntnis.*<sup>269</sup>

Es ist insbesondere diese Dilthey-Interpretation, welche für Gadamer zur Grundlage wird, in kritischer Abgrenzung seine eigene Hermeneutik zu entwickeln. So stellt er genau wie in seinen Überlegungen zur Kunst das erkennende Subjekt und dessen Möglichkeit, zur objektiven Erkenntnis zu gelangen,

---

266 Vgl. Gadamer 1986, S. 223, 224. Gadamer führt in einer großangelegten Untersuchung die komplette Geschichte der Hermeneutik des 19. Jahrhunderts in die Aporie. Um deutlich zu machen, um was es Gadamer geht, reicht allerdings ein Rekurs auf seine Dilthey-Interpretation. Vgl. dazu auch Grondin 2001, S. 157. Einen ausführlichen Kommentar gibt Steinmann in Figal 2007, S. 88 ff.

267 Gadamer 1986, S. 235.

268 Gadamer 1986, S. 237.

269 Gadamer 1986, S. 239.

zurück und hebt gerade unsere historische Situiertheit und unsere Vorurteile hervor, von denen das hermeneutische Geschehen seinen Ausgang nimmt.<sup>270</sup> Gadamer hat aber nicht nur eine negative Folie für seine Hermeneutik: Einer der wichtigsten Gewährsmänner für die Geisteswissenschaften ist der Naturforscher Hermann von Helmholtz. Helmholtz hat als charakteristisch für die Geisteswissenschaften eine „Haltung“ oder einen „Takt“ ausgemacht, der mit der strengen Methode der Naturwissenschaften nichts gemein hat und auch nichts gemein haben muß.<sup>271</sup> Es liegt übrigens keine Provokation darin, daß Gadamer für seine Methodenkritik in den Geisteswissenschaften auf den Naturwissenschaftler Helmholtz zurückgreift. Helmholtz hat vielleicht gerade *weil* er Naturwissenschaftler war, klar erkannt, daß der Wert der Geisteswissenschaften in ihren lebenspraktischen Bezügen und Urteilen besteht. Die Geisteswissenschaften methodisch den Naturwissenschaften anzulehnen, wie das Dilthey vorschwebte, ist damit für Helmholtz völlig abwegig, so daß er von vornherein nach ihrem eigenen Wert fragt und keine Äpfel mit Birnen vergleicht. Den richtigen Takt zu treffen, ist vor allem eine Frage von Erfahrung und Urteilkönnen und läßt sich nicht durch theoretische Methoden erlernen. Tatsächlich war die Sache des Taktes im 19. Jahrhundert gar nichts so Originelles: Johann Friedrich Herbart sieht darin vor allem einen pädagogischen Wert, der gute von schlechten Erziehern unterscheidet. Um erfolgreich als Pädagoge tätig zu sein, bedarf es natürlich einer soliden theoretischen Ausbildung. Aber, ob ein Pädagoge auch in der Lage ist, seinen Schülern die Theorie zu vermitteln, hängt vom richtigen Taktgefühl ab. Der Takt ist die Fertigkeit und Geschicklichkeit als Pädagoge zu wirken und die Schüler in die gewünschte Richtung zu bringen. Der Takt läßt sich, so Herbart, allein durch die Praxis erwerben – ein Gedanke, der auch an Wittgensteins Überlegung „Winke geben“ zu können, anschließt.<sup>272</sup>

Gadamer greift, um diese Vorurteilsstruktur des Daseins zu zeigen, bekanntlich auf Heideggers frühe Hermeneutik der Faktizität zurück. Damit folgt er indirekt den lebensphilosophischen Annahmen Diltheys, welche Heidegger, wie weiter oben gezeigt wurde, gebührende Aufmerksamkeit schenkt. Aber auch Heidegger will keiner (diltheyschen) Weltanschauungsphilosophie das Wort reden, sondern die Struktur des „Immer-bereits-schon-verstanden-Habens“ anhand der Lebenswelt aufweisen.<sup>273</sup> Das ist das Vorverständnis oder die Vorurteilsstruktur des Daseins, wie sie Gadamer schließlich für das hermeneutische

---

270 Vgl. Steinmann in Figal 2007, S. 93, 96 in bezug auf die radikalisierte und zum Teil ungereimte Dilthey-Interpretation Gadamers.

271 Vgl. Grondin 2001, S. 154, der auf diesen Zusammenhang explizit aufmerksam gemacht hat.

272 Vgl. Herbart 1997, S. 44, 45. Zum Takt bei Helmholtz und Gadamer, vgl. auch Schulz 1995, S. 141.

273 Vgl. Demmerling 2002, S. 169 ff., der Heideggers Vor-Verständnis und Gadamers Fortführung desselben hinsichtlich der Geschichtlichkeit für seine Analysen des Verstehensraumes aufgreift.

Verstehen von Texten und Überlieferungen geltend macht. Jedes Verstehen ist durch Vorurteile oder Vor-Meinungen bedingt, und zwar nicht nur der eigenen, sondern, wie im Falle eines Textes, auch derjenigen des Autors, der den Text verfaßt hat. Um zu einem sachangemessenen Verständnis zu gelangen, ist es Heideggers Anliegen, sich genau dieser Vorurteile bewußt zu werden und sie als Verdeckungen der „Seinsgeschichte“ freizulegen. Erst eine solche Dekonstruktion ermöglicht den Zugang zu den Sachen selbst. Gadamer greift diesen Gedanken auf:

Wer zu verstehen sucht, ist der Beirung durch Vor-Meinungen ausgesetzt, die sich nicht an den Sachen selbst bewähren. Die Ausarbeitung der rechten, sachangemessenen Entwürfe, die als Entwürfe Vorwegnahmen sind, die sich ‚an den Sachen‘ erst bestätigen sollen, ist die ständige Aufgabe des Verstehens.<sup>274</sup>

Insofern verfolgt Gadamer genau wie Dilthey die Möglichkeit eines „richtigen“ Verstehens der Überlieferungen. Anders aber als Dilthey sieht er in der Richtigkeit keine objektiv erreichbare Richtigkeit, sondern eine durch die Sache und den historischen Kontext bestimmte Richtigkeit. Wenn Gadamer nicht in einem „anything goes“ landen will, muß er diesen Schritt des „richtigen Verstehens“ mitgehen. Würde man die Vorurteile, die wir haben, uneingeschränkt gelten lassen, dann würde ein „sachangemessenes“ Verstehen überflüssig, weil jede Interpretation gleichermaßen gültig wäre – die Rede von einem Mißverstehen würde dann keinen Sinn mehr machen. Gadamer will aber als Hermeneutiker nicht allen Interpretationen Tür und Tor öffnen, was konsequent weitergedacht, schließlich auch jegliche philosophische Diskussion, wie sich eine Sache nun *wirklich und wahrhaftig* verhält, überflüssig machen würde. Das Verstehen würde sich auf einen unverbindlichen Meinungsaustausch beschränken, in dem der eine erzählt, wie er eine Sache sieht und der andere dann nur noch sagen kann: „Aha, das ist ja interessant, ich sehe das auf diese Weise.“<sup>275</sup> Die Differenzen ließen sich in einer Sammlung nebeneinander stellen, ohne den anderen und seine Meinung wirklich verstehen zu wollen, ihn eventuell von der Absurdität seiner Ansicht überzeugen zu wollen oder begreifen und anerkennen zu wollen, warum man selbst eine absurde Auffassung vertritt. Daß es durchaus absurde Interpretationen der Wirklichkeit gibt, zeigen Verschwörungstheorien. Umberto Eco's *Das Foucaultsche Pendel* ist ein literarisches Beispiel, in dem die Protagonisten aus Spaß eine Weltverschwörung entwerfen und in Schwierigkeiten gera-

---

274 Gadamer 1986, S. 272. Einen spannenden Beitrag zu den verschiedenen Wahrheitsauffassungen Heideggers und Gadamers liefert Dostal in Wachterhauser 1994, S. 47 ff., wo er zwischen dem „plötzlichen Blitz“ der Wahrheit Heideggers und dem „Sich-Zeit-Nehmen“ der Wahrheit Gadamers unterscheidet.

275 So auch Steinmann in Figal 2007, S. 97.

ten, als diese plötzlich ernst genommen wird. Ein anderer Fall sind sogenannte „urban legends“, wie diejenige der Spinne aus der Yuccapalme (gleichnamiges Buch von Rolf Wilhelm Brednich), die schöne Beispiele für durchaus plausible, aber auch sehr abwegige Interpretationen der Wirklichkeit liefern. Wieviele Menschen kaufen keine Yucca-Palmen oder Bananen mehr, um eine Variante zu nennen, aus Sorge, daß sie sich damit unangenehme Mitbewohner ins Haus holen könnten?

Der Maßstab, welches richtige und welches falsche Vorurteile sind, steht allerdings auf sehr tönernen Füßen, wenn man diese tatsächlich festlegen will. Diese Schwierigkeit löst Gadamer in *Wahrheit und Methode* nicht zufriedenstellend.<sup>276</sup> So unternimmt er mehrere Versuche, zu beschreiben, wie der Beurteilungsmaßstab für Vorurteile aussehen könnte. Die Rehabilitierung der Vorurteile geht mit seiner Anerkennung der Autorität der Tradition und der Heraushebung des Klassischen als Maßstab einher. Schließlich kommt er zu seinem Prinzip des Zeitenabstandes.<sup>277</sup> Nur in einem gewissen zeitlichen Abstand, also aus der Rückschau gewissermaßen, läßt sich beurteilen, ob eine Sache angemessen ausgelegt wurde oder nicht. Aber auch das ist wenig überzeugend, wenn man bedenkt, daß es viele Interpretationen gibt, die sich in der Geschichte durchsetzen, den Zugang zu den Sachen oder Quellen versperren und erst durch einen „Sprung“ die „richtige“ Deutung zu Tage fördern.<sup>278</sup> Das hat Gadamer selbst eingeräumt:

Insbesondere hat die Einführung der hermeneutischen Bedeutung des Zeitenabstandes, so überzeugend sie in sich ist, die grundsätzliche Bedeutung der Andersheit des andern und damit die fundamentale Rolle, die der Sprache als Gespräch zukommt, schlecht vorbereitet. Es wäre der Sache angemessener gewesen, zunächst in einer allgemeineren Form von der hermeneutischen Funktion des Abstandes zu sprechen. Es muß sich nicht immer um einen geschichtlichen Abstand handeln, und es ist auch durchaus nicht immer der Zeitenabstand als solcher, der imstande ist, falsche Überresonanzen und verzerrende Applikationen zu überwinden.<sup>279</sup>

Die Abstandnahme allein reicht nicht, das Problem des Beurteilungsmaßstabes plausibel zu lösen. Sie hilft allenfalls auf dem Weg des Bewußtwerdens über

---

276 Vgl. dazu auch Steinmann in Figal 2007, S. 97: Im Grunde weist Gadamer nur einen Formalismus der Geschichtlichkeit aus, ohne ihn je in einzelwissenschaftliche Probleme konkretisieren zu können, so daß er über ein Anders-Denken der Geschichte nicht hinauskommt. Damit ist aber nichts über ein „Richtig-Denken“ gesagt.

277 Vgl. Gadamer 1986, S. 281, 290. Vgl. Gander in Figal 2007, S. 112. Zur Kritik an der Vorurteilsstruktur und Autorität vgl. Habermas in Habermas u. a. 1973, S. 47 ff.

278 Vgl. Grondin 2001, S. 159.

279 Gadamer 1986a, S. 8/9.

die eigenen Vormeinungen. Es sind aber durchaus Gespräche denkbar, in denen die jeweiligen Vorurteile der Gesprächspartner überwunden werden, zugunsten neuer, genauso falscher Urteile über den Gesprächsgegenstand.

Konsequent weiter gedacht, kann es nach Gadamer keinen Maßstab für richtige oder falsche Vorurteile geben, weil dies einen absoluten Maßstab voraussetzt, anhand dessen diese beurteilt werden können. Gadamer geht aber von einem Prozeß, von einem Geschehen aus. In diesem Geschehen kann es nur ein „Anders-Verstehen“ geben, die „Sache“ kann oder muß immer wieder aufs Neue verhandelt werden. Daher können die Dinge aufgrund einer neuen Quellenlage auf einmal in einem ganz anderen Licht erscheinen, wie jüngst im Falle Kurras.<sup>280</sup> Der Erkenntnisfortschritt ist kein Fortschritt auf eine absolute Wahrheit, der wir uns annähern, sondern tatsächlich nur ein Anderssehen, welches nach Gadamer aber nicht beliebig ist. Für Gadamer ist Wahrheit ein Sinnigeschehen, daß sich an den Sachen immer neu bewähren muß.<sup>281</sup>

Die Differenz, das Anderssein ist ein wichtiges Element seiner Hermeneutik. So betont er, daß seine Hermeneutik vor allem die Offenheit für die Meinung des anderen oder eines Textes bedeutet. Nur in dieser Offenheit kann sich, so ist Gadamer überzeugt, das Verstehen in *sachangemessener* Weise ausspielen.

So gibt es auch hier einen Maßstab. *Die hermeneutische Aufgabe geht von selbst in eine sachliche Fragestellung über* und ist von dieser schon immer mitbestimmt.<sup>282</sup>

Gadamer geht vom Phänomen und dessen Charakter des Sich-zeigens aus: Was der „Sache“ entspricht, zeigt sich im Gespräch, beim Lesen eines Textes oder beim Betrachten eines Kunstwerkes von selbst. Folgt man den Ausführungen von Wachterhauser, ist Gadamer, was den zeigenden Charakter der Sache betrifft, von den späten Dialogen Platons inspiriert. Die Sache selbst entspricht der „Identität in der Differenz“, was auf einen Kontextualismus hinausläuft, der bereits bei Wittgenstein begegnet ist und den Wachterhauser mit „internal relationship“ (interne Beziehungen) faßt.<sup>283</sup> Nach Gadamers Platon-Lesart hat Platon seine „Ideen“ später nicht mehr als in einer zweiten transzendenten Welt

---

280 Der Kriminalobermeister Kurras hatte 1967 den Studenten Benno Ohnesorg während einer pazifistischen Demonstration erschossen. Jetzt wurde durch Archivmaterial (Stasi-Unterlagen) bekannt, daß Kurras für die Stasi gearbeitet hat, womit ein ganz neues Licht auf den Fall geworfen wird.

281 Wie Gander in Figal 2007, S. 114 festhält, zeigen sich falsche Vorurteile auch gerade darin, daß sie nicht revidiert werden und an ihrer Geltung festgehalten wird.

282 Gadamer 1986, S. 273. Gander in Figal 2007, S. 106 ist der Auffassung, daß sich Gadamer am „Text-Modell“ orientiert; die Verstehensstruktur die dahinter liegt, ist meines Erachtens vielmehr diejenige des Spiels.

283 Vgl. Wachterhauser 1999, S. 5 ff.

verortet, sondern in internen Beziehungen. Diese Annahme erlaubt genau den Spielraum von Interpretationen, der durch die Identität in der Differenz ausgedrückt wird: Eine bestimmte Sache erlaubt nicht jede Sichtweise, sondern hängt von den internen Beziehungen zu anderen Sachen und ihren Umständen ab.

Ohne das tragende Spielgeschehen, in das wir als Verstehende einbezogen sind, läßt sich das „Von selbst“, in das die hermeneutische Aufgabe in eine sachliche Fragstellung übergeht, nicht verstehen. Indem wir uns als Subjekte (Spieler) mit unserem „Ich-Bewußtsein“ zurücknehmen und uns ganz der Sache hingeben, kommt die Sache erst zur Sprache. Dabei bleiben die eigenen Vormeinungen und Vorurteile durchaus in das Geschehen einbezogen, genauso wie es nicht zu einer „Selbstausslöschung“ des verstehenden Subjektes kommen soll oder der Text eine vorgeblich objektive, sachliche Neutralität hat.<sup>284</sup> Das ist sehr idealistisch gedacht und die Fälle, wo dieses „Spiel“ tatsächlich eintritt, sind vermutlich zum großen Teil eine Ausnahme. Gadamer ist wiederholt vorgeworfen worden, daß er Ausnahmen zur Regel macht und damit selbst an den wirklichen Verhältnissen vorbeigeht.<sup>285</sup> Wenn er nicht die tatsächlichen Verhältnisse beschreibt, wäre die Alternative, daß es ihm um eine normative Forderung geht: Um wirklich verstehen zu können, soll man sich auf das Sinngeschehen der Überlieferung einlassen und offen für die Meinung anderer sein.<sup>286</sup> Ob Gadamer mit seiner Hermeneutik eine derart normative Forderung aufstellt, darf bezweifelt werden, wenn man sein zugrundliegendes Spielkonzept ernst nimmt: Ein Spiel läßt sich nicht erzwingen und die Forderung eines „es sollte so sein“ wird im Spiel absurd, weil sich das spielerische Getragensein entweder einstellt oder eben nicht – aber es entzieht sich auf jeden Fall der bestimmenden Macht der Spieler:

*Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln.*<sup>287</sup>

Insofern denkt Gadamer dieses Spielgeschehen konsequent weiter, wenn er schließlich den Begriffes der „Wirkungsgeschichte“ etabliert. Gadamer greift damit auf einen Ausdruck der Literaturgeschichte zurück, mit dem die Untersuchung der Rezeptionsgeschichte eines Werkes bezeichnet wird. Oder anders

---

284 Vgl. Gadamer 1986, S. 273/274, sowie Gander in Figal 2007, S. 108. Weiter unten werde ich zeigen, daß der Spielbegriff die Selbstvergessenheit unter Einbehalt des Wissens um die eigenen Vorurteile nicht leisten kann und Gadamer dafür den Begriff des Festes, der originär mit Tradition verknüpft ist, bemüht.

285 Vgl. beispielsweise Kögler 1992, S. 47.

286 Eine solche normative Forderung vermutet Kögler 1992, S. 97, 120 ff.

287 Gadamer 1986, S. 295.

ausgedrückt, wie ein bestimmtes Werk in verschiedenen Epochen interpretiert wurde.<sup>288</sup> Wenn Gadamer diese literaturwissenschaftliche Disziplin bemüht, geschieht das aus zweierlei Gründen: Zum einen bringt er damit die eigene historische Situiertheit zu Bewußtsein, daß jegliches Verstehen von Überlieferungen auf bestimmten Vor-Verständnissen beruht, die es bewußt zu machen gilt. Damit geht Gadamer zunächst nicht weiter als Dilthey und Heidegger. Zum anderen bedeutet für ihn Wirkungsgeschichte ein Geschehen, das wir nie vollständig auslegen können, weil die Wirkungsgeschichte nicht in unserer Macht steht, sondern vielmehr uns als Verstehende beherrscht. Von der Wirkungsgeschichte her bestimmt sich, was sich für uns als fragwürdig oder was uns als sinnvoller Forschungsgegenstand erscheint.<sup>289</sup> So ist die Wirkungsgeschichte das uns tragende Spielgeschehen, in dem sich die Sachangemessenheit zeigt – als Spielende fehlt uns die nötige Distanz, um das Spielgeschehen der Wirkungsgeschichte vollständig aufschließen zu können.

Aber aufs Ganze gesehen, hängt die Macht der Wirkungsgeschichte nicht von ihrer Anerkennung ab. Das gerade ist die Macht der Geschichte über das endliche menschliche Bewußtsein, daß sie sich auch dort durchsetzt, wo man im Glauben an die Methode die eigene Geschichtlichkeit verleugnet. Die Forderung, sich dieser Wirkungsgeschichte bewußt zu werden, hat gerade darin ihre Dringlichkeit – sie ist eine notwendige Forderung für das wissenschaftliche Bewußtsein. Das bedeutet aber keineswegs, daß sie in einem schlechthinnigen Sinne erfüllbar wäre.<sup>290</sup>

Gerade am Begriff der „Wirkungsgeschichte“ zeigt sich deutlich, wie sehr der Leitfaden des Spiels auch für Gadamers weitere Ausarbeitung der Hermeneutik maßgeblich bleibt. So wird in dem Zitat deutlich, wie sehr Gadamer bemüht ist, einerseits das forschende Subjekt zu berücksichtigen, in dem er die Forderung an das wissenschaftliche Bewußtsein stellt, sich der Wirkungsgeschichte bewußt zu werden, andererseits die Wirkungsgeschichte als unabhängig von den forschenden Subjekten zu halten und zu betonen, daß diese die Wirkungsgeschichte nie vollständig erfassen können.<sup>291</sup> Die Wirkungsgeschichte hat damit die gleiche Struktur wie das Spielgeschehen: Nicht nur daß sie uns mensch-

---

288 Vgl. Grondin 2001, S. 160.

289 Vgl. Gadamer 1986, S. 305/306, sowie Grondin 2001, S. 160. Apel in Habermas u. a. 1973, S. 30–36 spricht sich bei aller Würdigung der gadamerschen Überlegungen für eine ideologiekritische Geschichtswissenschaft aus, da die Aneignung der Tradition immer „ideologisch korrumpiert“ sei.

290 Gadamer 1986, S. 306. Von den „tragenden Voraussetzungen“ spricht Gadamer auf derselben Seite.

291 Vgl. Grondin 2001, S. 161. Grondin macht auf die zweifache Bedeutung der Wirkungsgeschichte aufmerksam: Erstens zielt sie auf die Geschichtlichkeit ab, daß unser heutiges Bewußtsein durch eine Wirkungsgeschichte geprägt ist, und zweitens, daß das Innwerden dieser Geprägtheit bedeutet, daß wir uns nicht nur unserer hermeneutischen Situation bewußt werden, sondern uns auch die Grenzen unserer eigenen Endlichkeit klar werden.

liche Subjekte in ihr Geschehen involviert, sondern sie ist es auch, die uns zeigt, was ist.

In *Wahrheit und Methode* ist die Bezugnahme auf die geschichtlich bedingte Faktizität des Daseins der Punkt, an den Gadamer Husserl thematisch an Heidegger und an seine eigenen Überlegungen zur Geschichtlichkeit anschließt. Gadamer sieht in Husserls Lebensweltbegriff eine Auseinandersetzung Husserls mit Heideggers Analyse der Faktizität des Daseins. Die gegenseitige Einflußnahme in diesem Punkt Heideggers und Husserls gibt er allerdings als vage, und als einen Problemzusammenhang, der sich historisch-genetisch nicht zufriedenstellend klären läßt, zu.<sup>292</sup> Insofern sieht Gadamer das Hauptgewicht seines Argumentes der Konvergenz zwischen Husserls Lehre einer Lebenswelt und Heideggers Weltanalysen auf sachlicher Ebene.<sup>293</sup> Diese Konvergenz besteht darin, daß Heidegger die grundsätzliche Bedeutung der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit für die menschliche Existenz herausarbeitet und damit auf den ersten Blick ganz dem husserlschen Programm folgt, das Problem der Zeit für das Bewußtsein zu klären. Der Unterschied besteht darin, daß Heidegger die Zeitlichkeit auf das Dasein und Sein bezieht und nicht mehr auf Bewußtseinsakte. Wie Gadamer betont, sieht sich Husserl daher völlig mißverstanden und sein Programm einer Philosophie als strenge Wissenschaft durch ein Abgleiten in Weltanschauungen gefährdet. Diese Gefahr für die Philosophie ist der Punkt, in dem Gadamer in Husserls Spätschriften eine Neubesinnung der Phänomenologie hin zu einer historischen Aufgabe, bzw. einer geschichtlichen Selbstbesinnung, sieht.<sup>294</sup> Nach Gadamer dient diese historische Selbstbesinnung Husserls dem Zweck, mit den Mißverständnissen aufzuräumen, die aus den verschiedenen (historischen) Versuchen, das Selbstverständnis der Philosophie zu klären, herrühren. Auch wenn Husserl vor allem auf Philosophen wie Descartes, Hume, Kant und Fichte eingeht, sieht Gadamer in dieser Auseinandersetzung vor allem eine indirekte Antwort Husserls auf *Sein und Zeit*.<sup>295</sup> Schließlich ermöglicht die husserlsche Wesensanalyse der Lebenswelt die Aufklärung der Probleme des Historismus:

Die Relativität, die im Begriff der Lebenswelt als solcher gelegen ist, tritt ebenso in der Vielheit geschichtlicher Welten auf, die uns bei der historischen Erkenntnis in ähnlicher Weise vorgegeben, d. h. allen historischen Einzeler-

---

292 Ein ausreichendes Indiz sieht er darin, daß Husserl Heidegger Manuskripte zu Lesen gegeben habe, auf welche Heidegger in *Sein und Zeit*, Seite 38 verweist. Vgl. Gadamer 1987, S. 127, Fußnote. Allerdings geht Heidegger an dieser Stelle vor allem auf seine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls ein, mehr nicht.

293 Vgl. Gadamer 1987, S. 127 und Gadamer 1986, S. 259.

294 Vgl. Gadamer 1987, S. 129, 130.

295 Vgl. Gadamer 1986, S. 248.

kennnissen gegenüber apriori sind wie der allgemeine Welthorizont in unserer gegenwärtigen Welterfahrung.<sup>296</sup>

In *Wahrheit und Methode* bereitet Gadamer die Bedeutung der Geschichtlichkeit durch Husserls Horizont- und Weltbegriff vor. Der Horizontbegriff zielt auf eine, so Gadamer, „tragende Kontinuität des Ganzen“ ab und hängt mit dem Weltbegriff eng zusammen:

Husserl nennt in bewußter Gegenbildung gegen einen Weltbegriff, der das Universum des von den Wissenschaften Objektivierbaren umfaßt, diesen phänomenologischen Weltbegriff ‚die Lebenswelt‘, d. h. die Welt, in die wir in der natürlichen Einstellung hineinleben, die uns nicht als solche je gegenständlich wird, sondern die den vorgegebenen Boden aller Erfahrung darstellt.<sup>297</sup>

Dieser vorgegebene Boden der Erfahrung ist für Gadamer wesentlich geschichtlich:

Wie man sieht, ist der Begriff der *Lebenswelt* allem Objektivismus entgegengesetzt. Er ist ein wesentlich geschichtlicher Begriff [...]. Ja, nicht einmal die unendliche Idee einer wahren Welt läßt sich sinnvollerweise aus dem unendlichen Fortgang menschlich-geschichtlicher Welten in der geschichtlichen Erfahrung bilden.<sup>298</sup>

Es ist vor allem Gadamers eigenes Interesse an der Geschichtlichkeit des Menschen, die Husserls Lebensweltbegriff zu einem geschichtlichen Begriff modifiziert. Von der Subjektivität eines transzendentalen Bewußtseins auf dessen genuine Geschichtlichkeit zu schließen, ist in keinsten Weise zwangsläufig, aber naheliegend, wenn man, wie Gadamer, durch Heideggers Schule der „Hermeneutik der Faktizität“ gegangen ist.

Mit dem Horizontbegriff geht der phänomenologische Perspektivismus einher, da der Horizont der Gesichtskreis ist, „[...] der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist“<sup>299</sup>. Von der husserlschen Subjektzentriertheit und seinem Fokus auf das denkende Bewußtsein her gesehen, kann alle Erkenntnis nur „horizonthaft“ sein. Das Subjekt bildet den Mittelpunkt, von dem aus der Gesichtskreis gebildet wird, und dadurch die Erkenntnismöglichkeiten festlegt. Alles, was außerhalb meines Horizontes liegt, kann ich nicht erkennen. Gadamer hält fest:

---

296 Gadamer 1987, S. 132.

297 Gadamer 1986, S. 251.

298 Gadamer 1986, S. 251.

299 Gadamer 1986, S. 307.

Insbesondere hat der philosophische Sprachgebrauch seit Nietzsche und Husserl das Wort verwendet, um die Gebundenheit des Denkens an seine endliche Bestimmtheit und das Schrittgesetz der Erweiterung des Gesichtskreises dadurch zu charakterisieren.<sup>300</sup>

Allerdings rückt Gadamer von der spezifischen Subjektzentriertheit ab, wenn er Husserls Horizontbegriff aufgreift. Was ihn an diesem Begriff interessiert, ist die grundsätzliche Situationsgebundenheit des Menschen in der Geschichte, sowie die grundsätzliche Beweglichkeit des Horizontes. Sobald wir uns bewegen, verändert sich unser Horizont und damit unsere Sicht auf die Dinge.

Entsprechend bedeutet die Ausarbeitung der hermeneutischen Situation die Gewinnung des rechten Fragehorizontes für die Fragen, die sich uns angesichts der Überlieferung stellen.<sup>301</sup>

Dabei geht es ihm, anders als Husserl, nicht um die zentrale Stellung des Subjektes, auf das alle Erkenntnis gerichtet ist. Vielmehr sieht er den Horizontbegriff als die eigene Situation und Gegenwart, aus der wir uns nicht lösen können und die eine fruchtbare Auseinandersetzung und Aneignung mit der Überlieferung erst ermöglicht. Ähnlich wie zuvor beim Geschichtsbegriff wandelt Gadamer Husserls Horizontbegriff ab, um ihn für seinen Zweck zu verwenden, eine philosophische Hermeneutik zu begründen.<sup>302</sup>

Anhand seines Begriffes der „Horizontverschmelzung“ wird die untergründige Wirkung des Spielelementes der Hin- und Herbewegung deutlich. Stellt die Wirkungsgeschichte das Geschehen als das Spiel dar, das die Subjekte als Spieler beherrscht, zeigt die Horizontverschmelzung die „Wirkungsweise“ der Wirkungsgeschichte im Verstehensvollzug. Dabei kommt es erstens auf eine Situationsgebundenheit des verstehenden Subjektes und dem Horizont, in dem es steht, an, zweitens darauf, daß diese Situationsgebundenheit beweglich ist, weil der Horizont mitwandert und drittens, daß im Horizontbegriff die Weitsicht begrifflich impliziert ist. Wer auf den Horizont sieht, schaut in die Ferne und begreift die nahen Dinge in Relation dazu. Beim Horizontbegriff kann das Begriffsfeld des „Sehens“ kaum übersehen werden, in welches auch der phänomenale Charakter des Sich-Zeigens und des Sichdarstellens gehört – beides als etwas, das *gesehen* werden soll. Die Horizontverschmelzung erfolgt nun durch den eigenen gegenwärtigen Horizont mit dem Horizont des geschichtlich Überlieferten.

---

300 Gadamer 1986, S. 307.

301 Gadamer 1986, S. 308.

302 Vgl. Dostal 2002, S. 3, der in *Wahrheit und Methode* einen beschreibenden oder phänomenologischen Ansatz für alles Verstehen sieht und dies an Gadamers Verwendung des husserlschen Horizontbegriffes festmacht.

Gadamer betont, daß dies keine „voreilige Angleichung“ des Überlieferten an die eigene Sinnerwartung meint, sondern eine Wechselbeziehung ist. Der eigene Horizont wird durch Vorurteile und Vor-Meinungen bestimmt, die selbst wiederum eine geschichtliche Herkunft haben, so daß die eigenen Vorurteile ständig aufs Neue erprobt werden müssen.

Zu solcher Erprobung gehört nicht zuletzt die Begegnung mit der Vergangenheit und das Verstehen der Überlieferung, aus der wir kommen. Der Horizont der Gegenwart bildet sich also gar nicht ohne die Vergangenheit. Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man gewinnen könnte.<sup>303</sup>

In dieser Hin- und Herbewegung werden Differenzen zum Gegenwärtigen und Vergangenen bewußt, verschmelzen miteinander zu etwas Neuem und werden aufs Neue erprobt. Gadamer spricht von einer „Spannung“ zwischen Text (Überliefertem) und Gegenwart, also dem verstehenden Bewußtsein. Diese Spannung läßt sich durchaus vom Spielerischen her denken. Der Verstehensvollzug zeigt sich genau an der Spannung, die zwischen einem Kind und einem Ball entsteht, mit dem es spielt. Das Kind wirft den Ball gegen eine Wand und der Ball kommt auf irgendeine Weise wieder zurück, worauf das Kind dann wiederum reagieren muß, bestenfalls, indem es den Ball fängt und erneut wirft. Dieses Hin und Her macht eine Einheit aus, verschmilzt zu einem ganzheitlichen Spiel, in dem der Ball schließlich als Gegenstand genauso aufgehoben ist wie das spielende Kind. Auf ähnliche Weise vermittelt sich die Überlieferung mit uns und wir uns mit der Überlieferung:

Im Vollzug des Verstehens geschieht eine wirkliche Horizontverschmelzung, die mit dem Entwurf des historischen Horizontes zugleich dessen Aufhebung vollbringt. Wir bezeichnen den kontrollierten Vollzug solcher Verschmelzung als die Wachheit des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins.<sup>304</sup>

In *Wahrheit und Methode* merkt man deutlich das Ringen Gadamers, das hermeneutische Geschehen konsequent als Geschehen zu begreifen, ohne dem Subjekt eine zu starke Rolle beizumessen. Daß es ihm nicht um eine Abschaffung des verstehenden Subjektes geht, zeigt eine Formulierung wie „kontrollierter Vollzug“, die nach Methodendenken klingt und dem gadamerschen Denken kontraintuitiv sein müßte. Doch das Gegenteil ist der Fall, denn daran zeigt sich gerade Gadamers Anerkennung des verstehenden Subjektes, dessen Verstehens-

---

303 Gadamer 1986, S. 311.

304 Gadamer 1986, S. 312. Kogge 2001, S. 126 vermutet eine Nivellierungstendenz in *Wahrheit und Methode*, in der Gadamer dem Verstehen des Fremden nicht gerecht wird, weil er die Differenz, z. B. zwischen zwei Kulturen/Sprachen, nicht beachte. Das ist aber nicht der Fall, weil ohne die Differenz die Hermeneutik Gadamers gar keine Sinnberechtigung hätte.

vollzug eine „Applikation“ oder „Anwendung“ sein soll, mit der ein *kritisches reflektiertes* Verstehen einhergeht.<sup>305</sup> Bevor ich darauf eingehe, binde ich zunächst die Überlieferung in den Raum der Sprachlichkeit ein, damit das Netzwerk, das Gadamers Spielkonzept bildet, vervollständigt wird.<sup>306</sup>

## 6.5.2 Überlieferung und Sprachlichkeit

Wenn der Interpret oder der Hermeneutiker sich mit Überlieferungen auseinandersetzt, kann er das nur im Medium der Sprache. In Gadamers Worten: die Überlieferung wird erneut zur Sprache gebracht.<sup>307</sup> Dieses Zur-Sprache-Bringen ist aber nach Gadamer kein vom Subjekt tatsächlich beherrschter Vorgang in der Art, daß sich ein menschliches Bewußtsein die zur Sprache gebrachte Überlieferung vergegenständlicht.<sup>308</sup> Daher spricht Gadamer später auch vom *Zur-Sprache-Kommen* des in der Überlieferung Gesagten und nicht mehr weiter von einem Zur-Sprache-Bringen.<sup>309</sup> Wörtlich sagt Gadamer:

Wichtiger noch ist, worauf wir ständig hinweisen, daß die Sprache nicht als Sprache, weder als Grammatik noch als Lexikon, sondern im Zursprachekommen des in der Überlieferung Gesagten das eigentliche hermeneutische Geschehen ausmacht, das Aneignung und Auslegung zugleich ist.<sup>310</sup>

Gadamer geht es um das hermeneutische Geschehen des Verstehens einer *Sache*, das sich in dem Spielraum der Sprachlichkeit abspielt. Dieser Spielraum

---

305 Vgl. Gander in Figal 2007, S. 108. Derselbe S. 115 hebt auch die wichtige Rolle des Interpreten im Wahrheitsgeschehen hervor.

306 Kogge 2001, S. 127 ff. unterscheidet drei Verstehens-Konzeptionen Gadamers: Das Verstehen der Überlieferung, das Verstehen der Sprache und das Verstehen der Sache/Welt. Er versucht zu zeigen, daß diese nicht schlüssig miteinander vermittelt sind. Ich denke allerdings, wenn man eine Unterscheidung treffen will, dann liegt diese zwischen Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit. Beide sind Bedingungen für das Verstehen, wogegen der „Gegenstand“ des Verstehens die Welt oder die Sache ist. Insofern verrennt sich Kogge in seiner eigenen Unterscheidung.

307 Vgl. Gadamer 1986, S. 460. Gander in Figal 2007, S. 107 macht auf zwei Merkmale aufmerksam: den Sprachgebrauch und die inhaltliche Vormeinung, welche die Bedingungen des Verstehens festschreiben.

308 Vgl. Gadamer 1986, S. 460. Daß der Text allerdings eine Sache zur Sprache bringen kann, ist letztlich die Leistung des Interpreten, womit dann „beide“ daran beteiligt sind: Text und Interpret. Vgl. Gadamer 1986, S. 391. So auch Weberman 2003, S. 41.

309 Vgl. Gadamer 1986, S. 466, 467.

310 Gadamer 1986, S. 467. Esquisabel hält fest, daß natürlich eine Sprache eine grammatische Form hat, die die Struktur bereithält, und das Mittel ist, durch welches sich ein sinnstiftender Sprechakt erst formulieren kann. Vgl. Esquisabel in Hofer/Wischke 2003, S. 289, 291. So naheliegend die Vorstellung eines grammatischen Grundes ist, auf dem sich das aktualisierende Sprechen abspielt, so trifft das meines Erachtens nicht Gadamers Anliegen, dem es vor allem um die inhaltliche Seite von Sprache geht.

besteht in der Vielfalt der Verständnismöglichkeiten des Gesagten. Hier kommt das eigentliche Verstehen von Welt, von Dingen usw. erst in Gang. Damit rückt erstens das verstehende Subjekt in den Vordergrund, als dasjenige, das versteht. Zweitens wird deutlich, daß Gadamers Sprachauffassung von Inhalten und vom Gesagten und von dem, was er unter der Sache versteht, geprägt ist. Mit dieser inhaltlichen Seite der „Sache selbst“ hat Gadamer in *Wahrheit und Methode* einen schwer zu fassenden Begriff eingeführt.<sup>311</sup> Unter Sache versteht Gadamer laut Grondin nicht ein Ding oder einen Gegenstand, welcher unabhängig von der Erfahrung ist. Vielmehr ist der Erfahrene immer bereits im Verstehensprozeß der Sache mit eingebunden. Wie Grondin beschreibt, bedeutet „Sache“ das, was zur Verhandlung steht, es gibt die Streitsache oder jemand soll zur „Sache kommen“ oder ist in „eigener Sache“ unterwegs. In allen diesen Fällen geht uns die Sache direkt etwas an und ist kein von uns menschlichen Subjekten losgelöster Gegenstand. Gleichzeitig klingt mit an, daß es bei der Sache um etwas Inhaltliches geht, um ein gerichtliches Urteil, daß jemand endlich auf den Punkt seiner Rede kommen soll oder daß er für das, was er vertritt, einsteht. In allen Fällen ist die Sache nie nur auf ein einzelnes subjektives Meinen bezogen, sondern verweist immer auf eine *Auseinandersetzung*, das Sachliche eben, um das es geht, das verteidigt oder vertreten wird. Insofern sind wir von einer Sache betroffen und sind ständig bestrebt, uns dieser Sache angemessen gegenüber zu verhalten.<sup>312</sup>

Für Gadamer stellt sich das Verstehen einer Sache durch die Begrifflichkeit alles Denkens dar. Darunter versteht er nicht eine Abstraktion sprachlicher Ausdrücke, sondern die Einheit von Sprechen und Denken, in welcher wir uns im Medium Sprache befinden. Durch diese innige Verwobenheit ist dem Interpreten in der Regel nicht bewußt, daß er mit jeder sprachlichen Formulierung, die er wählt, bereits eine Auslegung in eine ganz bestimmte Richtung vollzieht.<sup>313</sup> Auf Grundlage dieser Einsicht wehrt sich Gadamer entsprechend gegen instrumentalistische Zeichentheorien der Sprache, in denen vertreten wird, daß sich Worte und Begriffe wie Werkzeuge einsetzen lassen.<sup>314</sup> Für Gadamer geht dies aus dem Grunde nicht, weil jeder Interpret sich selbst mit seinen Verständnissen oder Vormeinungen einbringt und sich z. B. überlieferte Texte nur in dieser Hinsicht aneignen kann. Gadamer spricht von diesem Aneignen als „Applikation“,

---

311 Daß dieser Terminus in der Tat so manchem Interpreten Rätsel aufgibt, zeigt beispielsweise Špinka, der fragt, was die Sache selbst sei, deren Tun die Sprache ist, und dies als offen gebliebene Frage formuliert, die Gadamer selbst nicht weiter bestimmt. Vgl. Špinka in Hofer/Wischke 2003, S. 134. Tatsächlich hängt die „Sache selbst“ mit dem Phänomen zusammen und ist das, was sich inhaltlich als Phänomen zeigt.

312 Vgl. Grondin 2000, S. 136 sowie Grondin 1997, S. 285.

313 Vgl. Gadamer 1986, S. 407. Dieser Gedanke geht auf Heideggers Vor-Verständnis-Struktur des hermeneutischen Als zurück.

314 Vgl. Gadamer 1986, S. 407.

was bedeutet, daß wir den zu verstehenden Text, besser die im Text behandelte Sache, auf uns selbst anwenden. Das Verstehen eines Textes macht aus, daß man mit diesem Text etwas anzufangen weiß, weil er sich auf unseren eigenen Erfahrungshorizont anwenden läßt.

Wo wir es mit dem Verstehen und Auslegen sprachlicher Texte zu tun haben, macht die Auslegung im Medium der Sprache selber deutlich, was Verstehen immer ist: eine solche Aneignung des Gesagten, daß es einem selbst zu eigen wird.<sup>315</sup>

Insofern bleiben uns Texte, die wir nicht verstanden haben, immer fremd.

Das Auslegen wird durch diesen Aneignungsprozeß ein beständiges Fortentwickeln der Begrifflichkeiten, was in der Konsequenz bedeutet, daß es kein „Ansich-Sein“ einer Sache gibt. Jede Auslegung ist durch die verwendeten Begriffe und durch die Meinung des Auslegers selbst situationsgebunden; nur durch diese Situationsgebundenheit können wir einen Text für uns wirklich zur Sprache kommen lassen, betont Gadamer.<sup>316</sup> Damit geht ein Anspruch auf Richtigkeit, wie Gadamer betont, aber nicht völlig verloren. Interpretationen lösen sich deswegen nicht ins subjektive Meinen auf. Dadurch, daß alles Auslegen sprachlicher Natur ist, ist immer der Mitbezug auf andere Verstehende und die Auseinandersetzung mit der Sache gegeben. Das bedeutet, daß die anderen Menschen in bezug auf eine bestimmte Sache regulativ wirksam sind und eben nicht alles willkürlich ausgelegt werden kann. Wenn wir dann durch eine Sache angesprochen werden, schwingt dieses Regulativ beim Verstehen mit, indem sich im Vollzug des Verstehens nur ein entsprechender Sinn dieser Sache konkretisieren kann oder, anders ausgedrückt, sich einfach darstellt.<sup>317</sup> In seinen späteren Texten zur Ästhetik spricht Gadamer vermehrt von „Vollzug“ oder „Interpretation“, anstatt von „Darstellung“.<sup>318</sup> Allerdings geht damit der spezifische Phänomencharakter verloren, auf den es gerade ankommt. „Interpretieren“ ist vom Subjekt als ein aktives Tun gedacht. Mit „Sich darstellen“ wird deutlich, wie sehr das verstehende Subjekt in den Vollzug hineingezogen wird und gerade keine aktiv-kontrollierende Tätigkeit ist. Die „richtige“ Auslegung eines Textes bleibt für Gadamer schließlich eine denkbare Größe, wobei er aber „nur“ das Phänomen beschreiben kann, wie sich diese „Richtigkeit“ dar-

---

315 Gadamer 1986, S. 402. Vgl. Scholtz in Wischke/Hofer 2003, S.13 ff. für ein kritische Sicht auf das Interpretations-Problem innerhalb Gadamers Hermeneutik.

316 Vgl. Gadamer 1986, S. 401. So auch Weberman in Hofer/Wischke 2003, S. 41 und Wachterhauser 1994, S. 1, wo er vom „hermeneutical axiom“ spricht, also der Kontextualität aller Erkenntnis und allen Wissens.

317 Vgl. Gadamer 1986, S. 401.

318 Vgl. Grondin 2000, S. 62.

stellt oder erfahren wird, und keine strenge Definition gibt. Eine Sache ist dann richtig ausgelegt, wenn die Begriffe, die sie zum Sprechen bringen, „hinter“ ihr verschwinden. Erst wenn die Begriffe selbst nicht mehr thematisiert werden, hat sich ein *wirkliches* Verstehen eingestellt.<sup>319</sup> Wichtig ist, daß es bei diesem Sinnverstehen nicht um die Meinung des Autors des Textes geht, sondern um das, was als Sache im Text gesagt wird. Allerdings beschreibt dies lediglich den Vorgang, was passiert, wenn sich Wahrheit ereignet. Ein qualitatives Kriterium, wie sich ein Wahrheitsereignis von einem Nicht-Wahrheitsereignis unterscheidet, ist damit nicht gegeben – und kann auch gar nicht gegeben werden, da Wahrheitsereignisse situativ sind.<sup>320</sup> Daß damit Wahrheit nicht relativ oder gar willkürlich wird, liegt in der Annahme begründet, daß wir eine gemeinsame Welt teilen und wir durch die Wirkungsgeschichte und Tradition gebunden sind.<sup>321</sup>

Das Spielkonzept erweist sich für dieses Geschehen, also dem Ergriffenwerden im Dialog mit Überlieferungen, als fruchtbar:

[...] von seiten des ‚Gegenstandes‘, bedeutet dieses Geschehen das Ins-spielkommen, das Sichausspielen des Überlieferungsgehaltes in seinen je neuen, durch andere Empfänger neu erweiterten Sinn- und Resonanzmöglichkeiten.<sup>322</sup>

Wichtig ist, daß jede Überlieferung, die auf einen neuen Rezipienten stößt, neu zur Sprache kommt. Dabei gibt es kein „Ansich-Sein“ beispielsweise der Homerischen Ilias, das es weiter zu enthüllen und zu klären gilt, betont Gadamer.<sup>323</sup> Die Überlieferung der Ilias wird von einem Interpreten des 21. Jahrhunderts anders aufgefaßt werden, als von einem Interpreten der Antike, weil sich die Ilias für beide Interpreten vor einem ganz anderen Hintergrund und mit einem ganz anderen Weltvorverständnis darstellt. Für Gadamer ist das eine offene Unendlichkeit von Sinnbezügen, die durch das Spiel der Sprache mit Interpret und Überlieferung vor sich geht.

---

319 Vgl. Gadamer 1986, S. 402.

320 Vgl. Wachterhauser 1994, S. 3, 6. Dieser fragt nach den klassischen Wahrheitstheorien wie Korrespondenz oder Kohärenztheorie.

321 Wachterhauser 1994, S. 7 argumentiert, daß allein die Tatsache, daß wir in der Lage sind, Dinge verschieden zu sehen, zeigt, daß es eine gemeinsame Welt gibt, auf die wir uns beziehen. Andernfalls würde das Wissen über ein perspektivisches Sehen gar nicht möglich sein. Ein radikaler Skeptiker könnte allerdings einwenden, daß wir nur *glauben*, daß unser Wissen perspektivisch sei und uns auf eine gemeinsame Welt beziehen, *sicher wissen* hingegen können wir dies nicht. Damit wäre es genauso gut möglich, daß es so viele verschiedene Welten, wie Perspektiven gibt. Daß solcher radikaler Zweifel letztlich selbst sinnlos wird, habe ich mit Wittgenstein ausgeführt.

322 Gadamer 1986, S. 466.

323 Vgl. Gadamer 1986, S. 466.

Jedes Spiel, auch wenn es derselbe Spieltyp ist, verläuft in seinem konkreten Gespieltwerden anders. Das macht beispielsweise Fußballspiele für viele so spannend, denn niemand weiß im voraus, wann das erste Tor für welche Mannschaft fällt oder ob überhaupt. Wenn es diesen *Spielraum* beim Fußballspielen nicht gäbe, würde sich niemand mehr dafür interessieren. Nichts anderes ist es mit Überlieferungen: Es ist derselbe Text der Ilias wie vielleicht vor dreihundert Jahren, aber er spielt sich zu jeder Zeit für jeden Leser neu aus – oder in Gadamer's Worten: kommt neu zur Sprache. Daher kann es für Gadamer kein „Ansichsein“, keine statische Festgelegtheit des *Sinnes* der Ilias geben.<sup>324</sup> Das ganze läßt sich besonders gut vom Spielgeschehen aus beschreiben: Die Überlieferung bringt einen festen Rahmen mit – die Spielordnung – der sich die Spieler – die Interpreten – unterordnen. Gleichzeitig eröffnet jede Spielordnung einen breiten Raum für Variationen des Sinnes oder des Gesagten. Weil dieser Sinn niemals ein für alle mal festgelegt wird, spinnt sich der Sinn jeder Überlieferung in unendlicher Weise, sich stets verändernd fort. Das Geschehen, das Prozeßhafte und das miteinander agieren von Überlieferung und Interpret denkt Gadamer anhand dieses Spielvorganges.<sup>325</sup>

Das Spielgeschehen als Bewegtheit wird durch Demmerlings Unterscheidung zwischen einem „Vorhandenheitsmodell“ (zumeist analytische Sprachphilosophien) und einem „Bewegtheitsmodell“ des Sinnes ergänzt. Demmerling ordnet und erkennt nicht nur Gadamer's „Bewegtheitsmodell“ des Sinnes an, sondern auch die geschichtliche Dimension, die sprachliche Äußerungen immer haben. Das fehlt bei Bewegtheitsmodellen, wie dem Gebrauchsmodell der Sprache bei Wittgenstein. Der Unterschied dieser geschichtlichen Dimension zum sprachphilosophischen Kontextprinzip oder Holismus sieht Demmerling darin, daß sich das Kontextprinzip nur auf die Sprache bezieht. Tatsächlich hängt der Sinn sprachlicher Äußerungen ohne Geschichte(n) in der Luft. Das wird an seinem Beispiel besonders deutlich: Ein Satz wie „Anja kocht Reis“ verstehen wir dann,

---

324 Vgl. Hirsch 1972, S. 23 und 43 ff. Hirsch unterscheidet zwischen der Bedeutung, die ein Werk, z. B. für einen Autoren, hat und dem Sinn, der in einem Werk liegt und kritisiert eine „semantische Autonomie“, die er u. a. bei Gadamer feststellt und macht sich für die Autoren-Meinung stark. Hirsch wendet Gadamer's Überlegungen ins Extrem; Gadamer will schließlich nur vermeiden, daß man einen Text nur mit den Augen des Autoren richtig lesen sollte. Das ist nicht der alleinige und richtige Maßstab. Vgl. Gadamer 1986, S. 301.

325 Vgl. Graeser 1984, S. 438. Graeser liefert ein schönes Beispiel mit seiner Kritik daran, daß das Denken an eindeutige, statische Optionen geknüpft ist, wenn er an Gadamer kritisiert, daß der Sinn weder etwas Subjektives noch etwas Objektives sei und damit von Gadamer nicht differenziert genug gedacht sei. Er hat mit dieser kritischen Feststellung natürlich recht – es geht Gadamer ja auch um keine statische Größe, sondern um ein Geschehen, das sich am besten durch das Wechselspiel der Hin- und Herbewegung begreifen läßt. Graeser sieht zwar nicht das Spiel, aber den dialogischen Charakter für Gadamer's Sinn-Begriff schließlich als maßgeblich, vgl. Graeser 1984, S. 440; wiederabgedruckt in Graeser 2000, S. 125 ff.

wenn wir mit dem Vorgang des Reiskochens vertraut sind. Demnach wird Wasser mit Reis zum Kochen gebracht und solange gewartet, bis der Reis das Wasser aufgesogen hat, um anschließend den Reis zu essen. Würde der Satz „Anja kocht Reis“ wie der Satz „Anja kocht Tee“ verstanden werden, müßten wir davon ausgehen, daß Anja heißes Wasser über den Reis gibt, kurz wartet, den Reis wegwirft und die Flüssigkeit trinkt. An diesem simplen Beispiel wird bereits deutlich, daß das Sinnverstehen eines Satzes immer auf das Leben hinweist. Insofern gilt das Kontextprinzip nicht nur innerhalb eines Sprachsystems, sondern bezieht sich auf das ganze Leben.<sup>326</sup>

Auf diese Weise werden die Grenzen des Spielraumes durch unsere Sprache und die Tradition gezogen, welche wesentlich die Vorurteilsstruktur ausmachen, der sich jedes verstehende Bemühen ausgesetzt sieht. Aufgrund der individuellen Sprache, die jeder spricht, und aufgrund der Tradition und Geschichte einer jeden Kultur, ist die Sicht der Welt vorstrukturiert und damit der Spielraum eingegrenzt. Natürlich eröffnet sich ein sehr weiter Spielraum, weil weder die Geschichte noch die Sprache starre Größen sind, die immer nur eine mögliche Auslegung oder nur eine mögliche Bedeutung verlangen. Im Gegenteil, sie eröffnen dem verstehenden Bewußtsein vielfältige Möglichkeiten.<sup>327</sup> Wenn Gadamer von einem unendlichen Dialog spricht, der sich fortspinn, oder von Erkenntnischancen, die sich auftun, zielt dies auf diese vielfältigen Verstehensmöglichkeiten ab. Das Hin- und Herspiel ist immer individuell verschieden, weil jeder seinen bestimmten Horizont hat, von dem er Sprache und Geschichte ausdeutet. Das läßt sich am Beispiel des Übersetzungsproblems illustrieren: Wenn verschiedene Übersetzer denselben Satz einer Sprache in eine andere Sprache übertragen wollen, sagen wir vom Deutschen ins Englische, dann wird dies jeder Übersetzer etwas anders lösen. Der Spielraum ist vorgeben, doch die Ausfüllung wird je nach Komplexität des Satzes und der Vorurteilsstruktur der Übersetzer verschieden ausgefüllt werden. Das gilt gleichwohl für alles Interpretieren. Die Geschichtlichkeit, die Sprachlichkeit und die Sache selbst markieren den einen Pol des Verstehensspielraumes. Der andere Pol stellt sich durch den individuellen Verstehenshorizont des einzelnen, seiner Motivation der Frage und den damit verbundenen Richtungssinn dar. Aus der verstehenden Auseinandersetzung erwächst ein neuer Spielraum, der je nach der Sache, um die es geht, kleiner oder größer sein kann.

---

326 Vgl. Demmerling 2002, S. 164, 165, 186, 197, 198. Heideggers Faktizität des Daseins und Wittgensteins Lebensformbegriff stehen dafür ebenso ein.

327 Vgl. zum Begriff des „Verstehensraumes“ Demmerling 2002, S. 161 ff. Demnach sei der Raum des Verstehens grundsätzlich unerschöpflich, was an Gadamers unendlichen Dialog direkt anknüpft.

Das Spiel ist damit ein Bewegungsganzes, das die Spielenden in seinen Verlauf einbezieht, ohne sie dabei vollständig zu determinieren – es gibt lediglich die Grenzen vor, den Spielraum. Die sich entwickelnde Dynamik des Spiels aber ist genausowenig vorherbestimmbar wie planbar. Auch Kogge versucht anhand von Gadammers Spielbegriff, die Grenzen des Verstehens deutlich zu machen, die für seine Überlegungen des Verstehens des Fremden bedeutsam sind. Seiner Folgerung, daß es sich nicht um ein Spiel der Wirkungsgeschichte handelt, sondern um verschiedene Spiele zueinander, kann ich nicht folgen.<sup>328</sup> Wenn es verschiedene Spiele gibt, dann nur in dem Maße, wie die einzelnen Spieler auf das Spiel der Tradition und Sprache reagieren. Daß auch „Spieler“ verschiedener Traditionen und Sprachen miteinander ins „Spiel“ kommen können, wie Kogge das auszuschließen meint, ist durchaus möglich. Wie gut das einander Verstehen zweier völlig verschiedener Kulturen funktioniert, zeigt Thor Heyerdahls schönes Beispiel für Völkerverständigung in *Tigris*. Der experimentelle Archäologe Heyerdahl hat südamerikanische Schilfbootsbauer vom Titicaca-See und arabische Schilfbootsbauer im Sumpfgebiet des Euphrat und Tigris zusammengeführt, um ein Schilfboot der Sumerer nachbauen zu lassen. Da weder die Südamerikaner, noch die Araber die Sprache der jeweils anderen sprechen, bedarf es einer ausgefeilten Übersetzungstaktik, die aber schnell überflüssig wird:

Die Methode [der Übersetzung vom Indio ins Spanische ins Englische ins Arabische, J. R.] war beschwerlich, wurde aber nicht lange benötigt. Am nächsten Morgen, als ich nach draußen kam, hockten die Aymara mit ihren Mützen und Ponchos und die Sumpfbewohner in ihren Burnussen um eine große Matte, die sie schon zusammen angefertigt hatten. Sie sprachen miteinander, nickten und lächelten, baten um Schnüre und Schilf und reichten sich die Sachen, die sie brauchten, so als sprächen sie alle fließend Esperanto. [...] Ich verstand kein einziges Wort. Zeballos und Shaker [die Dolmetscher, J. R.] kamen und bestätigten, daß die Aymara aymara und die Araber arabisch sprachen, die beiden Sprachen aber so unterschiedlich seien wie Englisch und Chinesisch. Aber das Gemeinsame dieser Menschen war das Schilf, und sie waren gleich erdgebunden und intelligent.<sup>329</sup>

Es soll nicht bestritten werden, daß für ein gegenseitiges Verstehen ein Minimum an Gemeinsamkeit gegeben sein muß – oder um es mit Wittgenstein zu sagen, eine Übereinstimmung in der Lebensform – damit Verstehen erfolgreich ist. Im Falle der Indios und Araber ist das ihre gemeinsame Tradition des Schilfbootbaus. Aber es zeigt auch, wie sehr eine Sache zum tragenden Verständigungsmoment wird, sich gleichsam ausspielt und die Mitspieler in ihr Geschehen einbezieht. Das Spiel umfaßt als Spielraum einer Hin- und Herbewegung sowohl

---

328 Vgl. Kogge 2001, S. 158 ff.

329 Heyerdahl 1973, S. 53.

Gemeinsames als auch Differenz. Die religiösen Überzeugungen, die Art sich zu kleiden, die Ernährungsgewohnheiten der Indios sind mit denen der Araber gewiß grundverschieden. Aber in der Sache des Bootsbaues stimmen sie überein, und so haben sie sich aufgrund der gemeinsamen *Sache* auf Anhieb verstanden.

### 6.5.3 Wahrheit und Rhetorik

Nichtsdestotrotz ist von verschiedenen Seiten der Relativitätsvorwurf gegen Gadamer's Hermeneutik vorgebracht worden. Gadamer betont, daß diesem Vorwurf nur stattgegeben werden kann, wenn man davon ausgeht, daß absolutes Wissen und damit objektive Wahrheit möglich ist. Das aber ist eine Position, die sich für Gadamer von vornherein ausschließt, weil wir als endliche Wesen niemals absolutes Wissen erlangen können. Insofern geht es sowohl in den Naturwissenschaften (Gadamer spricht von „Science“) als auch in den Geisteswissenschaften nicht um beweisbares Wissen, sondern „nur“ um das, was glaubhaft ist:

Es scheint mir die richtige Antwort auf den Einwand des Relativismus, wenn die griechische Philosophie nur die Mathematik ‚Wissenschaft‘ nannte und alle unsere Erfahrungswelt in dem grenzenlosen Bereich der Sprachlichkeit und der Rhetorik ansiedelt. Da ist durchaus nicht alles beweisbar. Was als wahr gelten muß, zielt auf das Glaubhafte ab.<sup>330</sup>

Dieses Zitat liefert einen wichtigen Hinweis auf Gadamer's Wahrheitsbegriff. Er entwickelt ihn von der Rhetorik her, in der es auf das „Beherzigenswerte“ (enthymema) ankommt. Mit dem Beherzigenswerten sind glaubwürdige Aussagen gemeint. In der Rhetorik geht es nicht um zwingende Beweise, sondern um plausible Argumentationen.<sup>331</sup> Daß Gadamer ausgerechnet auf die Rhetorik zurückgreift, um seinen Wahrheitsbegriff darzustellen, ist insofern interessant, weil gerade die sophistische Rhetorik auf dem Prinzip des Relativen beruht. Wenn er sich für die Rhetorik stark macht, in der es allein um das Glaubwürdige, d. i. das Plausible geht, dann stellt sich die berechtigte Frage, was die „Sache selbst“ sein soll. Geht es dann letztlich nicht doch nur um Überredung, wie Platon es den Sophisten vorgeworfen hat?<sup>332</sup> Und wie kann sich dann Gadamer noch in weiten Teilen auf Platons Einsichten berufen?<sup>333</sup> Tatsächlich stellt

---

330 Grondin 1997, S. 284.

331 Vgl. Grondin 1997, S. 284.

332 Vgl. Long 2001, S. 265.

333 Dieses Unbehagen treibt auch Grondin zu der Frage, ob sich nicht die Vorurteilsstruktur und die Annahme der Sache selbst widersprechen. Vgl. Grondin 1997, S. 285.

Gadamer zu keiner Zeit Platons Anerkennung in Abrede, Rhetorik und Dialektik meisterhaft miteinander verbunden zu haben, eine Verbindung, die sich nach Gadamer an Platons großartigem Dialog *Phaidros* deutlich zeige.<sup>334</sup> Um zu klären, wie Gadamer sich also auf das relativistische Mittel der Rhetorik und gleichzeitig auf die Sache selbst als das Wahre berufen kann, muß geklärt werden, was „glaubhaft“ eigentlich bedeutet.

In der sophistischen Philosophie wird das Glaubhafte als das sogenannte „eikos“ behandelt. Das Eikos ist das Wahrscheinliche oder das Plausible an einer Sache. Als Beispiel für das Eikos kursiert seit der Antike der Fall eines reichen Mannes, der beschuldigt wird, einen Mantel gestohlen zu haben. Es wird argumentiert, daß er dies nicht nötig hätte, weil er doch reich genug ist, um sich einen Mantel zu kaufen, und er das Risiko, beim Diebstahl erwischt zu werden, kaum eingehen würde. Allerdings lebt die sophistische Rhetorik davon, daß Zusatzannahmen getroffen werden: So z. B. wird im Fall des reichen Mannes angenommen, daß er nachts ohne Mantel unterwegs war, es kalt war und er als äußerst rücksichtslos gilt. Mit diesen Hintergrundinformationen verändert sich das Eikos, und es erscheint auf einmal doch als vernünftig es näher zu untersuchen, ob er tatsächlich den Mantel gestohlen hat.<sup>335</sup> Das Eikos verschiebt sich also in Abhängigkeit von den Hintergrundinformationen. Die Wahrheit läßt sich damit nur relativ zur jeweiligen Situation sehen, womit eine absolute Wahrheit ausgeschlossen wird.

Gadamer sagt mit seiner Vorurteilsstruktur nichts anderes: Je nach Vorwissen und unbewußten Vorurteilen, die jeder Mensch mit sich herumträgt, stellt sich die Sache anders dar. Insofern ist Gadamer Relativist, weil wir nie den Gottesstandpunkt einnehmen werden und sehen können, wie sich eine Sache ohne Hintergrund, ohne bestimmte Standpunkte oder ohne Perspektiven darstellt. Deswegen wird aber beileibe nicht alles willkürlich. An diesem Punkt grenzt sich Gadamer von den Sophisten ab und übernimmt Platons Einstellung zum Philosophieren: Nämlich in einem Dialog mit anderen um eine Sache zu streiten und sich dabei der eigenen Vorurteile genauso bewußt zu werden, wie der Vorurteile der anderen. In einem solchen Dialog ist die Einstellung unbedingt Recht behalten zu wollen, genauso verfehlt, wie dem anderen nicht zuhören zu wollen. Wenn ein solcher Dialog zustande kommt, wird er, so Gadamers Gedanke, die Gesprächspartner ganz spielerisch tragen und leiten. Die „Sache selbst“ spielt sich dabei als eben diese „Streitsache“ aus. Nirgendwo wird dies so schön vorgeführt, wie in Platons Dialogen.

---

334 Vgl. Grondin 1997, S. 289, 290. Gadamer spricht allerdings von Platons Rhetorik als „wahrer Rhetorik“, was zeigt, daß er sich durchaus mit Platon von der sophistischen Manier abgrenzt.

335 Vgl. Long 2001, S. 270.

Im Grunde geht es bei Gadamers Rückgriff auf die Rhetorik um nichts anderes, als zu verstehen, warum wir überhaupt so urteilen, wie wir urteilen und zu entscheiden, welches das glaubhaftere von zwei oder mehreren Urteilen ist. Das ist auch der Punkt, wo die ethische Dimension von Gadamers philosophischer Hermeneutik aufleuchtet: Philosophieren heißt, daß man lernt zu urteilen, um sich, den anderen und die Welt zu verstehen. Dabei geht es nicht darum, Beweise zu führen, um zu der einen und einzigen Wahrheit zu gelangen. Die Aufgabe des Philosophen besteht darin, das Wort zu finden, das den anderen erreicht. Der Erfolg, daß dies gelingt, kann durch nichts garantiert werden und das Philosophieren kann immer nur wieder aufs Neue ausprobiert werden. Diese Erfahrung von den Grenzen des Gesprächs und das Bemühen, den anderen zu erreichen, ist zutiefst in der Lebenswelt eingebettet.<sup>336</sup> Wenn Gadamer über Aristoteles' „phronesis“ spricht, zielt er genau darauf ab.<sup>337</sup>

„Phronesis“ bezeichnet das Vermögen des Handelnden, Situationen zu beurteilen und sich richtig in ihnen verhalten zu können.<sup>338</sup> Diese Art des praktischen Wissens hat Gadamer im Blick, wenn er Aristoteles' „phronesis“ bemüht. Für Gadamer liefert der Rückgang auf Aristoteles' „phronesis“ einen Lösungsansatz für das Problem der „richtigen“ und „falschen“ Vor-Urteile. Da diese nicht von einem absoluten und statischen Wahrheitsmaßstab gedacht werden, sondern von einem Geschehen und der eigenen Situationsgebundenheit, muß es für das „richtige Vorurteil“ auch einen biegsamen Maßstab geben. In Aristoteles' Ethik wird dieser Maßstab dem Menschen als *vernünftig* handelnder Mensch eingeräumt, der je nach konkreter Situation zu beurteilen weiß, was von ihm im allgemeinen gefordert wird und sich entsprechend verhält. Rese hebt mit Gadamer hervor, daß die „phronesis“ vor allem dazu diene, die Anwendung vom Allgemeinen auf das Besondere zu zeigen, das in jedem Falle situationsgebunden sei. Sie wendet ein, daß die Anwendung vom Allgemeinen auf das Besondere auch losgelöst vom situativen Kontext denkbar sei, und es auch einen außerhalb von der Handlungssituation liegenden Maßstab gäbe. Der Witz liegt aber gerade darin, daß Gadamer einen solchen zu vermeiden sucht.<sup>339</sup> Gada-

---

336 Vgl. Risser in Hofer/Wischke 2003, S. 98.

337 Vgl. Grondin 1997, S. 288, 290. Ähnlich auch Špinka in Hofer/Wischke 2003, S. 120.

338 Vgl. dazu auch Rese in Figal 2007, S. 127. Die „phronesis“ als Modell für Gadamers Hermeneutik anzunehmen, wie dies Rese macht, geht meines Erachtens etwas zu weit. Die „phronesis“ steht vor allem für das praktisch-ethische Moment der Hermeneutik, nicht aber für die gesamte Hermeneutik Gadamers ein. Tatsächlich spricht Gadamer davon, daß seine aristotelische Analyse eine Art Modell für die in der hermeneutischen Aufgabe gelegenen Probleme sei. Damit bestätigt er aber nicht mehr, als daß er seinem eigenen hermeneutischen Prinzip der Anwendung folgt, ohne daß aber speziell die „phronesis“ als Modell für seine gesamte Hermeneutik zu stehen habe. Vgl. Gadamer 1986, S. 329.

339 Vgl. Rese in Figal 2007, S. 131.

mer denkt die „phronesis“ mitnichten von einer ausschließlichen Subjektivität her; die Wirkungsgeschichte und die Sprache bleiben bestimmend. Allerdings ist die Wirkungsgeschichte kein vom menschlichen Subjekt losgelöstes Sein, das objektiv gewußt werden kann, wie beispielsweise Platons Ideen. Vielmehr ist es eine Eigenleistung des verstehenden Subjektes, zu entscheiden und zu beurteilen, was richtig und was falsch ist. An Aristoteles' „phronesis“ zeigt sich für Gadamer, daß das Überlieferte nicht losgelöst vom Interpreten betrachtet werden kann:

Der Wissende steht nicht einem Sachverhalt gegenüber, den er nur feststellt, sondern er ist von dem, was er erkennt, unmittelbar betroffen. Es ist etwas, was er zu tun hat.<sup>340</sup>

In diesem Sinne der Betroffenheit läßt sich auch der von Gadamer gern zitierte Rilke-Vers „Du mußt dein Leben ändern“ verstehen. Dieses „Zu-tun-haben“ ist immer situativ und hängt von den konkreten Gegebenheiten ab sowie von unserer Erfahrung und unserem Wissen. Gadamer betont, daß dieses Wissen ein auf sich selbst bezogenes Erfahrungswissen ist, das darin besteht, zu wissen, was zu tun ist, und nicht mit einem technischen Anwendungswissen verwechselt werden darf. Die Fähigkeit, Urteile zu fällen, läßt sich nicht als Technik lernen, sondern bedarf vor allem Lebens- und Welterfahrung.<sup>341</sup> Liest man Gadamer's Überlegungen zur „phronesis“ unter dem Aspekt des Spiels, sieht man auch hier seinen Spielbegriff wirken: So geht es Gadamer darum, anhand des Phronesis-Begriffs zu zeigen, daß die Wirkungsgeschichte und das Subjekt miteinander vermittelt sind und in einem Wechselverhältnis zueinander stehen. Der Gedanke der „Anwendung“ der „phronesis“ verweist wie das Spielen auch, auf situativ gebundene Tätigkeiten oder Praxen.

Der Spielvorgang läßt sich auch von der Warte der spezifischen Spielerfahrung aus beschreiben – einer Position, der Gadamer in seinen späteren Schriften vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt hat. Dabei hat ihn vor allem die Analogie zwischen der Spielerfahrung und der Gesprächserfahrung beschäftigt.

## 6.6 Über Spielerfahrung und Gesprächserfahrung

Für Gadamer haben sich die Sprache als Medium und die grundsätzliche Sprachlichkeit des Verstehens als ausgesprochen grundlegend für seine Her-

---

340 Gadamer 1986, S. 319.

341 Vgl. Gadamer 1986, S. 328/329 und Gadamer 1985, S. 246 ff.

meneutik herausgestellt. Allerdings ist Gadamer's Auffassung von Sprache als Spielgeschehen nicht dahingehend mißzuverstehen, daß er eine Klärung dessen erreichen will, was Sprache ist. Die Sprache steht vielmehr im Dienste seines grundsätzlichen Interesses an der hermeneutischen Erfahrung – des Verstehens von Texten, Kunstwerken und der Anderen. Nun hat für Gadamer die hermeneutische Erfahrung wesentlich mit dem *Dialog* zu tun, in den wir mit Überlieferungen und mit anderen Menschen treten. Um diese Gesprächserfahrung zu erhellen, denkt Gadamer sie – ganz konsequent – ebenfalls von der Spielerfahrung her.

## 6.6.1 Frage und Antwort

Der Ort der Sprache ist für Gadamer das Gespräch. Gadamer bindet damit Sprache direkt an die Sprechenden zurück, die miteinander, mit sich selbst oder mit Überlieferungen ins Gespräch kommen. Für das hermeneutische Verstehen, das klassischerweise mit Texten zu tun hat, ist für Gadamer das Ins-Gespräch-Kommen äußerst relevant.<sup>342</sup> Dieses Ins-Gespräch-Kommen hat damit zu tun, was Gadamer als die „Dialektik von Frage und Antwort“ bezeichnet. Diese Dialektik von Frage und Antwort arbeitet er am Ende des zweiten Teils seines Hauptwerkes heraus. Er geht von der Annahme aus, daß jeder Erfahrung die Struktur der Frage vorausgeht. Wenn man erkennt, daß sich eine Sache anders verhält, als man zunächst angenommen hat, stellt man zwangsläufig die Frage nach dem tatsächlichen Sachverhalt: es ist völlig offen, ob es so oder anders ist. Zur Frage gehört eine solche Offenheit, die in aller Konsequenz in der radikalen Negativität des Nichtwissens münden kann.<sup>343</sup> Gadamer bindet mit diesem Schritt die Offenheit und Negativität der Frage direkt an die hermeneutische Erfahrung der Wirkungsgeschichte an, die er im Anschluß an Hegel als eine ebenso negative Erfahrung identifiziert.<sup>344</sup> Negative Erfahrung bedeutet nichts weiter, als daß es eines Bewußtwerdens des Fremden, der Andersheit oder eines Nichtverstehens des Textes oder des Gesprochenen bedarf, damit überhaupt erst das Bedürfnis entsteht, verstehen zu wollen. Wo bereits Einverständnis in der Sache vorliegt, gibt es kein Bedürfnis nach Verständigung.<sup>345</sup> Damit ist die Struktur der Störung angerissen, welche sowohl Heidegger als auch Wittgen-

---

342 Vgl. Gadamer 1986, S. 395.

343 Vgl. Gadamer 1986, S. 368.

344 Vgl. Gadamer 1986, S. 359 ff.

345 Die Negativität der Erfahrungen hat auch etwas damit zu tun, daß wir dann davon sprechen, daß wir eine Erfahrung gemacht haben, wenn wir in unserer Erwartung enttäuscht wurden. Vgl. Gadamer 1986, S. 359; Kögler 1992, S. 41.

stein für das Phänomen als charakteristisch angesehen haben. Gadamer greift für diese Struktur der Störung allerdings auf Hegels Erfahrungsbegriff zurück. Insofern eröffnen Erfahrungen neue Sichtweisen, die uns nur im Spiegel der Andersartigkeit bewußt werden können. Dieses Bewußtwerden erfolgt immer in der Abgrenzung zur eigenen Ansicht, oder in Gadamers Terminologie, der eigenen Vormeinungen oder Voreingenommenheiten. Diese Struktur der Erfahrung zeichnet auch das „wirkungsgeschichtliche Bewußtsein“ aus:

Diese Erkenntnis und Anerkennung nun ist es, die [...] die höchste Weise hermeneutischer Erfahrung ausmacht: die Offenheit für die Überlieferung, die *das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* besitzt.<sup>346</sup>

Kurzum, nur das steht *in Frage*, das wir nicht verstanden haben. Das ließe sich soweit treiben, daß bereits Verstandenes nicht einmal den Status des Verstandenseins hat, weil es uns so selbstverständlich ist. Das ist das für die Hermeneutik wichtige Moment der „Differenz“: Nur weil etwas anders ist, wollen wir es überhaupt verstehen. In der Differenz zwischen der einheitlichen Kontinuität der Wirkungsgeschichte und dem individuellen Verstehen besteht eine Spannung, welche sich dadurch äußert, daß es kein gleiches Verstehen ein und derselben Sache geben kann, sondern daß Verstehen immer ein „Andersverstehen“ ist.<sup>347</sup> Diese Differenz kennzeichnet Figal als hermeneutische Grunderfahrung: Die maßgebliche Tradition läßt sich nur in einem gebrochenen Verhältnis zu ihr denken:

Es geht um die Möglichkeit eines Austrags der Spannung von geschichtlicher Bedingtheit und Traditionsbruch, von maßgeblicher Überlieferung und historischem Abstand – um die Frage, wie man ausdrücklich sein kann, was einen geprägt hat und was trotzdem – oder gerade darin – keine selbstverständliche Möglichkeit mehr ist.<sup>348</sup>

Diese Spannung kennzeichnet den Spielraum, in dem Verstehen möglich ist; Tradition ist das tragende Geschehen, zu dem wir Verstehende immer wieder aufs neue in Beziehung treten – gerade dann, wenn die Selbstverständlichkeit der Tradition in Frage gestellt wird. Insofern ist die Tradition oder Wirkungsgeschichte keine geschlossene Einheit, sondern vielmehr ein Möglichkeits-Spielraum. Die Tradition gibt bestimmte Grenzen vor, welche den Spielraum

---

346 Gadamer 1986, S. 367.

347 Vgl. Ruin in Figal u. a. 2000, S. 100, 101.

348 Figal in Figal u. a. 2000, S. 336.

für verschiedene, jeweils andere, aber nicht beliebige, Verstehensmöglichkeiten bilden.<sup>349</sup>

Dieses wirkungsgeschichtliche Bewußtsein hat es vor allem mit überlieferten Texten zu tun, die, wie Gadamer sagt, immer bereits eine Frage an den Interpreten stellen. Verstehen eines Textes bedeutet entsprechend nichts anderes, als diese Frage, oder genauer die Motivation der gestellten Frage, zu verstehen.<sup>350</sup> Insofern gilt es laut Gadamer zu begreifen, auf welche Frage der Text eine Antwort liefert. Das bedeutet weder, daß herausgefunden werden soll, was der Autor des Textes gemeint hat, noch bedeutet es, daß einfach rekonstruiert werden soll, was im Text gesagt wird. Vielmehr geht es um die Sache selbst: Aufgabe des Interpretieren ist es, die sachliche Frage, um die es im Text geht, herauszufinden und zu klären, welche der möglichen Antworten darauf gegeben wird.<sup>351</sup> Dieses Verhältnis zwischen Frage und Antwort begreift Gadamer vom „Modell des Gespräches“ her. Ein Gespräch ist für Gadamer dann ein Gespräch, wenn die Sache, um die es geht, zur Sprache kommt. Er knüpft damit gleich in mehrfacher Hinsicht direkt an den Platonischen Dialog an. Zum einen geht es nach Gadamer in Platons Dialogen um das radikale Eingeständnis des Nichtwissens, das, wie oben ausgeführt, erst zum wahren Verstehenwollen führt. Zweitens geht es Platon immer um die *Sache selbst* und nie um die Meinungen, die Sokrates Gesprächspartner zum besten geben. Drittens wird an den Platonischen Dialogen eindringlich vorgeführt, daß das Fragen schwieriger ist als das Antworten. Eine Frage zu stellen, bedeutet, daß man sich über den Sinn klar ist, nach dem man fragt. Das setzt aber bereits ein Problembewußtsein voraus, das einen in der Lage versetzt, überhaupt erst zu fragen. In den Platonischen (Früh-)Dialogen ist dieser Frage-Sinn in der Regel die Frage nach dem Wesen einer Sache, wie beispielsweise die Frage, was Tugend ist. Der Sinn einer Frage, oder das Problembewußtsein, zielt immer in eine bestimmte Richtung ab und ist damit „Richtungssinn“, wie Gadamer betont. Damit ist gemeint, daß bereits durch die Frage die möglichen Antworten eingrenzt werden und so das Befragte in eine bestimmte Richtung rückt.<sup>352</sup> So geht es Sokrates in Platons Dialogen immer um das Wesen einer Sache, weswegen er die Antworten, die allein eine Meinung („Doxa“) zu der Sache ausdrücken, schnell als unpassend zu der Frage entlarvt. Die Bedeutung, die Platons Dialoge für Gadamers eigenes Denken haben, kann gar nicht

---

349 Wenig ausdrücklich, aber implizit durch seine Wortwahl hat Figal in Figal u. a. 2000, S. 337 auch den Spielraum und das Spiel im Sinn.

350 Vgl. Gadamer 1986, S. 375.

351 Vgl. Gadamer 1986, S. 375, 380.

352 Vgl. Gadamer 1986, S. 368.

wichtig genug eingeschätzt werden und bestätigt sich dadurch, daß Gadamer sich selbst als außerordentlichen Platonschüler bezeichnet.<sup>353</sup>

Gadamer leitet vom Zur-Sprache-kommen der Sache im Gespräch mit anderen oder mit Texten auf die grundsätzliche Bedeutung der Sprachlichkeit des Gespräches über.<sup>354</sup> Dieses „Fundierungsverhältnis“ ist vom Argumentationsgang her gesehen durchaus erstaunlich: So merkt Grondin zurecht an, daß Gadamer eigentlich vom „Modell der Textinterpretation“ ausgeht, darin ein Gespräch sieht, was ihn dann zum universalen Sprachgeschehen führt.<sup>355</sup> Das heißt, die eigentliche Basis entwickelt sich erst am Ende und erweist sich dann als ausgesprochen grundlegend. Diese Entwicklung des Argumentationsganges deckt sich mit dem, was Gadamer über das dialogische Geschehen und das Zur-Sprache-Kommen der Sache sagt: Es ist eine sachliche Wahrheit, die sich geltend macht und die den Interpreten mit sich führt. Das ist mit einem Gespräch vergleichbar, bei dem sich auch nicht vorher sagen läßt, wie es sich entwickelt und was dabei am Ende herauskommt.

## 6.6.2 Über die Selbstvergessenheit

Gadamer entwickelt vom Gesprächscharakter der hermeneutischen Auslegung her seinen großen Wurf über die universale Bedeutung der Sprache und des Sprachgeschehens. Die Vorstellung eines uns umgreifenden Sprachgeschehens behält Gadamer bei, allerdings verlagert er den Schwerpunkt auf die spezifische hermeneutische *Erfahrungsweise*, welche die Subjekte in diesem Sprachgeschehen machen. Er geht in späteren Aufsätzen über *Wahrheit und Methode* hinaus, indem er die Verknüpfung der Gesprächserfahrung mit der Spielerfahrung näher ausführt. Über diese Erfahrungsweise des Spiels sagt Gadamer, daß im gegebenen Spielraum der Hin- und Herbewegung etwas zur Herrschaft kommt, das seiner eigenen Gesetzmäßigkeit folgt, und welche das Bewußtsein der Spielenden ergreift. Er betont weiter, daß dieses Ergriffenwerden für das einzelne Subjekt zwar aussieht wie eine Unterwerfung oder Anpassung und ein Verzicht auf die eigene Autonomie der Willenskraft. Gleichzeitig geht die Spielerfahrung aber

---

353 Vgl. Gadamer 1986a, S. 500. Vgl. auch dessen Platonstudien in Gadamer 1985, 1985a, 1991. Diese Bedeutung von Platon für Gadamer sieht auch Risser in Hofer/Wischke 2003, S. 87 so, der Platons Werk als Modell für Gadamers Denken sieht. Ebenso Špinka in Hofer/Wischke 2003, S. 120 ff., der der Bedeutung des Platonischen Dialogs für Gadamers hermeneutische Praxis nachgeht.

354 Vgl. Gadamer 1986, S. 384.

355 Vgl. Grondin 2000, S. 198.

mit einer Leichtigkeit und Freiheit einher, die ein selbstvergessenes Aufgehen im Spiel ist:

Denn das Aufgehen im Spiel, diese ekstatische Selbstvergessenheit, wird nicht so sehr als ein Verlust des Selbstbesitzes erfahren, sondern positiv als die freie Leichtigkeit einer Erhebung über sich selbst.<sup>356</sup>

Wie kaum etwas anderes markiert diese Selbstvergessenheit für Gadamer das, was wir in einem Gespräch erfahren, in dem es um das ehrliche Bemühen um eine Sache geht und nicht darum, seine eigene Meinung geltend zu machen und diese auf Gedeih und Verderb zu verteidigen.<sup>357</sup> Diese Selbstvergessenheit ist nichts anderes als das völlige Aufgehen, das wir in dieser Weise vor allem in der Erfahrung des Spielens machen. Genausowenig wie im Spielverlauf die Spielregeln thematisiert werden, wird in einem Gespräch auf Regeln, seien sie linguistischer oder psychologischer Natur, rekurriert. Stattdessen wird ihnen einfach gefolgt.<sup>358</sup>

So Drinsein im Worte, daß man ihm nicht als Gegenstand zugewendet ist, ist offenbar der Grundmodus alles sprachlichen Verhaltens.<sup>359</sup>

Damit zeichnet sich die Selbstvergessenheit für Gadamers Hermeneutik als ausgesprochen zentral aus. Alles Verständigen ist ein sich selbst vergessenes Ins-Gespräch-Kommen. So schreibt er 1995:

Ohne Begriffe zum Sprechen zu bringen, ohne eine gemeinsame Sprache können wir nicht die Worte finden, die den Anderen erreichen. [...] Nur so gewinnen wir ein vernünftiges Verständnis füreinander. Wir haben nur so die Möglichkeit, uns zurückzustellen, um den Anderen auch gelten zu lassen. Ich glaube, in etwas so aufzugehen, daß man sich selber vergißt, darauf kommt es an – und das gehört zu den großen Segnungen der Erfahrung der Kunst, [...] und am Ende überhaupt zu den Grundbedingungen des Zusammenlebens von Menschen auf menschliche Weise.<sup>360</sup>

---

356 Gadamer 1986a, S. 128/129. Diese Erfahrung der Leichtigkeit im Spiel hat Gadamer bereits in seinem Kapitel über Kunst für wichtig erachtet.

357 Gadamer spricht in diesem Zusammenhang von mangelnden Wohlwollen der Gesprächsteilnehmer und bezeichnet sie, ganz im Sinne Platons, als Sophisten: „Der Sophist will gar nicht verstehen, sondern recht behalten“, so Grondin 1997, S. 285.

358 Vgl. Gadamer 1986a, S. 150, 151. Wenn das doch geschieht, ist der Spielverlauf auf jeden Fall unterbrochen.

359 Gadamer 1986a, S. 198.

360 Gadamer 1997, S. 110.

Die Parallele zur Spielerfahrung dürfte ziemlich eindeutig sein; auch wenn Gadamer sie an dieser Stelle nicht ausdrücklich nennt.<sup>361</sup>

Des weiteren zeichnet sich an diesem Zitat deutlich Gadammers Entwicklung von einem abstrakt ontologischen Geschehen hin zu dem lebendigen Miteinander der Menschen ab, bei dem es, angesichts der Grenzen, die uns unsere Sprachlichkeit aufbürdet, auf ein Miteinanderreden und -verständigen ankommt. Das, was wir sagen wollen, und so wie wir es tatsächlich nur ausdrücken können, steht oft in einer großen Diskrepanz und birgt in sich vielfältige Mißverständnisse. Grondin bringt diese Entwicklung Gadammers auf den Punkt, wenn er sagt, daß der Gadamer von *Wahrheit und Methode* seinen Schwerpunkt auf die Notwendigkeit der Sprachlichkeit allen Denkens legt und der Gadamer der späten Arbeiten an den Grenzen des Sagbaren interessiert ist. Beides aber macht, so Grondin, die Universalität der hermeneutischen Erfahrung aus: Die Sprachangewiesenheit eines jeden Denkens und die Grenzen einer jeden sprachlichen Aussage.<sup>362</sup> Eben das ist aber der Spielraum, in dem wir uns befinden. Damit wird die Spielerfahrung als Konzept besonders fruchtbar, weil sich an der Spielerfahrung zeigt, was hermeneutische Erfahrung ist.

Es ist nicht nur die spielerische Selbstvergessenheit, die die Gesprächserfahrung auszeichnet, sondern es ist die ganze Struktur der Spielerfahrung, die sich für die Erfahrung eines echten Dialoges geltend machen läßt:

Nun hat Wort und Gespräch unzweifelhaft ein Moment des Spiels an sich. Die Weise, wie man ein Wort wagt oder ‚im Busen bewahrt‘, wie man selbst Antwort gibt, wie jedes Wort in dem bestimmten Zusammenhang, in dem es gesagt und verstanden wird, ‚Spiel hat‘, all das weist auf eine gemeinsame Struktur von Verstehen und Spielen.<sup>363</sup>

Es ist das Hin und Her von Frage und Antwort, von Rede und Gegenrede, das Geben und Nehmen, das Sich-Einbringen und Sich-Zurücknehmen, was das eigentliche Gespräch, wie Gadamer es nennt, auszeichnet. Damit einher geht ebenfalls eine Leichtigkeit und Erhebung, die schließlich als eine Bereicherung

---

361 Wachterhauser 1999, S. 155 ff., greift Gadammers Überlegungen zum Spiel der Kunst auf und überträgt diese auf das „Spiel der Welt“. Demnach stellt sich die Welt in der Sprache dar, und wir haben als Sprechende, wie in einem Schauspiel, daran teil. So richtig dieser Gedanke auch ist, vernachlässigt Wachterhauser dabei aber die Spielerfahrung der Selbstvergessenheit und stellt zu sehr die ontologische Seite des Spiels heraus – was sich durch seine platonistische Lesart von Gadammers Hermeneutik ergibt.

362 Vgl. Grondin 2000, S. 216/217.

363 Gadamer 1986a, S. 130.

erfahren wird.<sup>364</sup> Einem gelungenen Gespräch wohnt eine, in Gadamers Worten, „verwandelnde Kraft“ inne:

Wo ein Gespräch gelungen ist, ist uns etwas geblieben und ist in uns etwas geblieben, das uns verändert hat.<sup>365</sup>

Es sind vor allem solche gelungenen Gespräche, durch die wir neue Einsichten gewinnen können. In diesem freien Spiel des Dialoges eröffnen sich plötzlich neue Perspektiven, eine Sache erscheint in einem neuen Licht und ein scheinbar unlösbares Problem löst sich in Nichts auf.

Ein „echtes“ Gespräch, wie es Gadamer im Idealfall vorschwebt, kommt nicht immer oder sogar nur selten zustande. Oft ist es oberflächliches Gerede, oft entstehen Mißverständnisse, oft redet man aneinander vorbei oder weiß sich nichts zu sagen, so daß die Gesprächspartner unbefriedigt auseinander gehen. Letzteres ist ausgerechnet für das Verhältnis von Gadamer zu seinem Lehrer Heidegger bezeichnend:

Da begann er das Gespräch und sagte: ‚Sprache ist also Gespräch, sagen Sie.‘ Ich sagte: ‚Ja.‘ – Wir sind nicht sehr weit gekommen mit unserem Gespräch. Wir haben nie miteinander erfolgreiche Gespräche geführt.<sup>366</sup>

Insofern läßt sich die Schwierigkeit in „echte“ Gespräche zu kommen, nicht abstreiten. Auch ist es fraglich, ob es in unseren Alltagsgesprächen um das verstehende Bemühen um den anderen, von Kunstwerken, Texten oder der Welt geht. Dieser Bereich des Verstehens aber ist es, der Gadamer vor allem interessiert, und den er vom Spielgeschehen aus zu erfassen sucht:

Wo immer wir zu verstehen suchen, versuchen wir, *uns* klar zu werden und das rechte Wort zu finden. Alles Verstehen entfaltet sich derart im Raum der Sprache und hat die Seinsweise des Gesprächs. [...] Gespräch aber ist ein ursprüngliches Zueinander von Sprechenden, die in Rede und Gegenrede ihre Sprache entwickeln, durch die sie sich zu verständigen suchen. Niemand wird sich dem entziehen können, das Spielmoment in jedem echten Gespräch anzuerkennen.<sup>367</sup>

---

364 Vgl. Gadamer 1986a, S. 131.

365 Gadamer 1986a, S. 211.

366 Gadamer 1995, S. 274.

367 Gadamer 1963, S. 75. In leicht veränderter und erweiterter Fassung hat Gadamer seinen Aufsatz *Verstehen und Spielen* u. a. neu wieder abgedruckt unter dem Titel *Zur Problematik des Selbstverständnisses. Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der ‚Entmythologisierung‘* in Gadamer 1986a, S. 121 ff. Zur Entstehungsgeschichte dieses Artikels siehe auch Gadamer 1986a, S. 510.

Die Motivation Gadamers, den Spielbegriff auf Sprache und Sprachlichkeit auszuweiten, ist die gleiche wie für das Spiel der Kunst: Nämlich die Subjektorientiertheit der Moderne zu korrigieren. Dabei sind alle Merkmale des Spiels der Kunst maßgeblich: die Hin- und Herbewegung, die spezifische Spielerfahrung der Selbstvergessenheit und die Darstellung. Auf die Sprache angewendet, bedeutet dies: Sprache wird zu einem sich selbst darstellenden Sprachgeschehen, an dem wir als Sprechende teilhaben und das wir auf keinen Fall beherrschen können. Auch dies macht Gadamer dadurch klar, daß er die Sprache, ganz analog zum Spiel, als das eigentliche „subjectum“ herausstellt. Das Sprachgeschehen ist das Zugrundeliegende (Substanz), welches durch seinen phänomenalen Charakter die Welt zur Darstellung bringt. Der Aspekt des Geschehens, den Gadamer in seinem Spielbegriff der endlosen Hin- und Herbewegung angelegt hat, ist für Gadamers Sprachauffassung besonders wichtig, weil er zeigt, daß Sprache nichts Statisches, kein festgefügtes Sein ist, sondern daß Sprache prozeßhaft ist und sich stetig weiterentwickelt. Dabei tragen die einzelnen Sprecher durchaus ihren Teil dazu bei, indem sie wie die Spieler in einem Spiel, in das sie involviert sind, die Sprache mitbilden. Für Gadamer ist es wichtig, daß es in diesem Spiel auf das Miteinanderspielen ankommt und nicht auf einzelkämpferische Leistungen.

Dieser Aspekt des spielerischen Miteinanderagierens führt Gadamer schließlich zur Dialogerfahrung. Insofern wird das Spielkonzept der Hin- und Herbewegung auf das Gespräch angewendet, weil ein Gespräch nichts anders als diese Hin- und Herbewegung des Gesagten zwischen den Gesprächsteilnehmern ist. Der Aspekt der spezifischen Spielerfahrung des selbstvergessenen Aufgehens im Spiel knüpft daran unmittelbar an. So wird für Gadamer schließlich die Gesprächserfahrung die eigentliche Basis hermeneutischer Erfahrung, zumal er den eigentlichen Ort des Sprachgeschehens in das Gespräch verlagert. Da Gadamer dies aber immer von seinem Konzept des Spielgeschehens versteht, bleibt die Bedeutung der einzelnen Gesprächsteilnehmer gering, um nicht zu sagen, dem Gesprächsgegenstand – der Sache selbst – untergeordnet.

Gadamers Hermeneutik wird deshalb gern vorgeworfen, eine alles nivellierende Harmonie zu sein und die Differenzen zwischen verschiedenen Menschen zu verkennen. Diese Differenzen können in einem gegenseitigen Unverständnis münden, das soweit gehen kann, daß sie sich niemals verstehen werden. Das ist ein Aspekt, den Gadamer mit seinem Lehrer Heidegger durchaus erlebt hat. Für diese Differenz scheint Gadamers Spielbegriff als Bewegungsganzheit, in welcher die Spieler in ihrer eigenen Subjektivität zurücktreten und sich selbstvergessen dem Spielgeschehen hingeben, kein Platz zu sein. Ein solches Spiel kann nur in einem Miteinander bestehen. Auch Gadamers Fokussierung auf das gemeinsame Begehen eines Festes und dem Ritual untermauern den Harmonie-

Vorwurf.<sup>368</sup> Insbesondere Feste leben von der Gemeinsamkeit, und wie Grondin zurecht betont, ist die Solidarität des Zusammenseins weitaus bedeutsamer als die Inhalte des Festes.<sup>369</sup> Diese Art von Zusammensein oder Gemeinsamkeit gilt auch für das Spiel – anders aber als für das Fest, darf es beim Spielen durchaus Differenzen zwischen den Spielern geben. Insbesondere bei Wettkampfspielen, wie Fußball oder Tennis, sind sie für einen spannenden Spielverlauf sogar maßgeblich. Die Gegnerschaft ist gewollt, und sie ist vor allem nur *gespielt*. Im Grunde kann sich das Hin und Her auch nur aufgrund der Gegnerschaft ausspielen, weil es die Pole bestimmt, innerhalb derer das Spiel zu einem spannenden Geschehen wird. Das ändert nichts an der gemeinsamen Erfahrung des Getragenwerdens und des Aufgehens im Spiel, die es für alle Spieler und die Zuschauer hat. Beim Fest kommt es dagegen auf eine Harmonie des Zusammenseins an. Feste, auf denen gestritten wird, zerstören die „heilige“ Feierlichkeit – das kennt jeder von Familienfeiern, auf denen „unliebsame“, weil streitsüchtige, Verwandte nachgerade gefürchtet werden. Insofern erweist sich der Spielbegriff als weittragender für Gadammers Hermeneutik als das Fest, weil das Spiel die Differenz miteinbeziehen kann, das Fest hingegen nicht.

Gadammers Vernetzung des Spiels mit dem Fest ist aber durchaus wichtig für seine Hermeneutik, weil das Fest sich mit dem Aspekt des Traditionellen und des Vergänglichen verbinden lässt, was mit dem Spiel nicht geht. Grondin hält dazu fest:

Im kommunikativen Wesen des Festes liegt damit ein Festhalten des Vergänglichen. Auch dies gehört zur Zeitlichkeit der Feste. Ein Fest feiert immer das Bleibende im Vergehenden, aber so, daß beide Momente, sowohl das Bleibende als auch das Vergängliche zugleich mitgedacht werden.<sup>370</sup>

Gadamer hat diese Zeitstruktur bekanntlich als „Eigenzeit“ oder „erfüllte Zeit“ bezeichnet. Wichtig ist, daß das Fest deutlicher das Eingebundensein in die Wirkungsgeschichte und die Traditionen markiert als es das Spielgeschehen mit der Selbstvergessenheit kann. Das Spielgeschehen beleuchtet allein das Verhältnis zwischen Subjektivität und Wirkungsgeschichte, damit bleibt aber der tatsächliche *Bezug* der einzelnen Individuen zu ihrer Tradition ungelöst. Anhand des Festes, das originär mit der Tradition verbunden ist, kann Gadamer diesen Punkt lösen. So auch Grondin:

Nach Gadammers Hermeneutik stehen wir viel mehr in Traditionen, als wir uns durch unseren puritanischen Kontrollwahn einzugestehen bereit sind.

---

368 Vgl. Grondin 1998, S. 47 ff.

369 Vgl. Grondin 1998, S. 48.

370 Grondin 1998, S. 48.

Die Wiederkehr der Feste erinnert an dieses Stehen in Traditionen, die begangen werden, aber stets nur in der so flüchtigen Präsenz unserer schillernden Gegenwart.<sup>371</sup>

Das Fest leistet aber noch mehr. Durch seine Zeitstruktur verweist es auf die Endlichkeit des Daseins und die Gebrechlichkeit des menschlichen Daseins, welche im Bewußtsein der Feiernden immer als Wermutstropfen mit da ist.<sup>372</sup> Dieses Moment, das für Gadammers Hermeneutik, vielleicht auch mehr für das wirklich *Philosophische* seiner Hermeneutik, elementar wichtig ist, kann das Spiel nicht leisten. Das Spiel erfüllt sich ganz in seiner Eigendynamik. Wer spielt, der denkt nicht an die Endlichkeit des Spiels, schon gar nicht an seine eigene Endlichkeit, sondern ist in der Tat ganz selbstvergessen. Wer feiert, hat immer die Endlichkeit des Festes vor Augen, auch dessen Wiederholbarkeit durch die Jahre und die Uneinholbarkeit des einzelnen Festes. Jedes Fest ist auf seine Weise einmalig. Indem auf der Weihnachtsfeier an die Weihnachtsfeier vom letzten Jahr erinnert wird, wird die Vergänglichkeit des Festes ritualisiert. Von der Endlichkeit des menschlichen Daseins erfüllt sich Gadammers Hermeneutik erst als *philosophische* Hermeneutik, weil diese Endlichkeit auch die Vorläufigkeit und grundsätzliche Unabgeschlossenheit des Verstehensgeschehens bedeutet. Gadamer spricht vom „unendlichen Dialog“, der sich über die einzelnen Individuen hinweg durch die Wirkungsgeschichte immerzu fortspinn. Durch unsere eigene Endlichkeit hören wir irgendwann auf, als Mitspieler an diesem unendlichen Dialog mitzuwirken. Die Wirkungsgeschichte ist damit aber nicht zu Ende. Und weil wir endlich und damit unvollkommen sind, werden wir immerzu nach der Wahrheit streben. Wir können verschiedene Standpunkte einnehmen oder eine Sache auf unterschiedliche Weise beleuchten, aber wir werden *die* Wahrheit nie besitzen: Die Götter philosophieren nicht.<sup>373</sup>

## 6.7 Universalität und Verstehen

Mit dem Spielraum der Sprachlichkeit und Geschichtlichkeit eröffnet sich auch Gadammers „universaler Aspekt der Hermeneutik“, so die gleichlautende Überschrift in *Wahrheit und Methode*. Auf den ersten Blick scheint ein Univer-

---

371 Grondin 1998, S. 49.

372 Vgl. Grondin 1998, S. 49.

373 Wachterhauser in Dostal 202, S. 56 ff., sieht die eigentliche Bedeutung in Gadammers Endlichkeitsbegriff darin, daß wir Menschen niemals die Bedingungen des Wissens vollständig erfassen können. Zwar können wir die Bedingungen als Geschichte und Sprache festhalten, aber wie sie tatsächlich ausgefüllt sind, erfahren wir nie.

salitätsanspruch mit Gadamers philosophischer Hermeneutik überhaupt nicht vereinbar zu sein. Wenn alles Verstehen geschichtlich bedingt ist, wie kann dann ein Allgemeingültigkeitsanspruch geltend gemacht werden? Doch Gadamer hat es nicht auf einen Allgemeingültigkeitsanspruch seiner Hermeneutik abgesehen, wie dies Habermas in seinem Aufsatz *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* suggeriert.<sup>374</sup> Vielmehr will Gadamer eben nicht mehr als auf einen universalen *Aspekt* seiner Hermeneutik aufmerksam machen: Nämlich die Sprachlichkeit und Geschichtlichkeit allen Verstehens. Diese „Welthabe“, wie sich Gadamer ausdrückt, ist nicht hintergebar und insofern ist sie universal.<sup>375</sup> Diesen universalen Aspekt haben auch Heidegger mit seinem Begriff der „Faktizität des Daseins“ oder Wittgenstein mit seinen Begriffen der „Lebensform“ und des „Sprachspiels“ gezeigt. Wichtig ist, daß sich die Welt sprachlich darstellt und es keiner eigenen Methodik braucht, um sie erkennen zu können. Der phänomenale Charakter der Sprache ist selbst die Methode und macht eine Vermittlung zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem „Weltobjekt“ überflüssig, weil wir die „Weltobjekte“ immer schon verstanden haben. Um es mit Gadamers Struktur des Spiels zu sagen: in die Selbstdarstellung des Spiels sind wir menschlichen Subjekte immer schon einbezogen und haben insofern immer schon auf eine bestimmte Weise die Welt verstanden. Diese Struktur will Gadamer mit seiner philosophischen Hermeneutik zum Ausdruck bringen, und darin sieht er ihren universalen Aspekt:

Denn sprachlich und damit verständlich ist das menschliche Weltverhältnis schlechthin und von Grund aus. Hermeneutik ist, wie wir sahen, insofern *ein universaler Aspekt der Philosophie* und nicht nur die methodische Basis der sogenannten Geisteswissenschaften.<sup>376</sup>

Mit diesem universalen Aspekt ist aber nicht gesagt, daß es nur *eine* Art von Philosophie gibt, die absolut gilt und aus der hervorgeht, wie Philosophieren einzig und allein möglich ist. Gegen einen solchen Anspruch verwehrt sich Gadamer explizit.<sup>377</sup> Tatsächlich liegt der Schwerpunkt auf dem Ausdruck *Aspekt*; damit ist nicht mehr die Hermeneutik universal, sondern die Hermeneutik ist nur noch ein universaler Teil, also ein Aspekt der Philosophie: Dieser universale Aspekt der Hermeneutik besteht gerade darin, daß mit der Sprachlichkeit für alles Ausdruck gesucht werden kann und die Grenzen des Sagbaren und

---

374 Vgl. Habermas in Bubner u. a. 1970, S. 73. Steinmann in Figal 2007, S. 102 vermutet im Universalitätsanspruch der Hermeneutik sogar eine „radikale, moderne Epistemologie“, die sich in einem „formalisierten, prozessualen Hegelianismus“ erfüllen will. Vgl. zur Universalität der Hermeneutik Gadamers, Weberman in Wischke/Hofer 2003, S. 35.

375 Vgl. Gadamer 1986a, S. 505.

376 Gadamer 1986, S. 479.

377 Vgl. Gadamer 1986a, S. 505. Vgl. dazu auch Grondin 2001, S. 168.

des Unsagbaren ausgelotet werden können.<sup>378</sup> Das verstehende Suchen in der Sprache ist das spielerische Moment eines seinen Möglichkeiten nach unendlich offenen Spielraumes. Dieser Spielraum der Sprache und des Verstehens wird dabei nur „räumlich“ durch die eigenen Vorurteile und die eigenen sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten begrenzt, „zeitlich“ aber ist er in seinen Möglichkeiten unendlich offen, weil er immer wieder neu erprobt werden kann.

---

378 Vgl. Grondin 2001, S. 169.

## 7 Abschließende Betrachtung

Ziel der vorliegenden Arbeit war es, das Phänomen als Methode in den Philosophien von Heidegger, Wittgenstein und Gadamer herauszuarbeiten. Es rückt das Denken dieser Philosophen in einen gemeinsamen Kontext, der im Gegenmodell zu einer Wissenschaftsauffassung der Philosophie besteht und sich für ein Philosophieren stark macht, das im Leben und der Sprache der Menschen seine Wurzeln hat. Dabei hat sich herausgestellt, daß das Phänomen, als dasjenige, als was sich etwas zeigt, keiner von „außen“ kommenden Methode bedarf, anhand derer das Subjekt sicher erkennen kann, wie die Welt ist. Die Aufgabe der Methode zwischen Subjekt und Objekt zu *vermitteln*, ist durch die Struktur des sich-zeigenden Phänomens überflüssig. Wenn man von der Unhintergebarkeit des alltäglichen Lebens und Sprechens und einer ursprünglichen Einheit von Subjekt und Objekt ausgeht, bedarf es keiner vermittelnden Methode, weil das Phänomen selbst seine Methode ist. Das Phänomen „spricht“ für sich selbst, und zwar genau so, wie es sich gerade zeigt. Die Methode des Sich-Zeigens ist selbstevident – sie bedarf nur eines Verstehens dessen, was sich da zeigt, keiner Kriterien aber, welche die Übereinstimmung zwischen Intellekt und Ding sicherstellen, wie es in der Korrespondenztheorie der Wahrheit der Fall ist. Wenn man das *Phänomen als Methode* wahrheitstheoretisch zuordnen möchte, entspricht es am ehesten der Evidenztheorie der Wahrheit. Einer Evidenztheorie aber, die ohne metaphysische Annahmen einer platonistischen Ideenwelt auskommt, sondern allein auf pragmatischen Annahmen über unsere Lebenswelt beruht.

Philosophie als objektive Wissenschaft beruht ganz wesentlich auf Annahmen der Subjekt-Objekt-Spaltung: Erstens, die Existenz einer von Subjekten unabhängigen Welt, zweitens, die Möglichkeit des Subjektes, diese Welt so zu erkennen, wie sie wirklich ist, und drittens, zu sicheren und wahren Erkenntnissen über die Welt zu kommen. Auf dieser Grundlage wird dann eine wissenschaftliche Methode entwickelt, mit der objektives Wissen erlangt werden kann. Die Welt als Gesamtheit von Objekten und Tatsachen aufzufassen, welche von den Subjekten erkannt werden können, hat das philosophische Problem zur Folge, daß geklärt werden muß, wie eine sichere Erkenntnis dieser Welt möglich sein soll. Namentlich Husserl ist diesem Programm der Philosophie als strenger Wissenschaft verbunden gewesen. Aber auch Wittgenstein hat sich in seinem *Traktatus* mit einem rigiden logischen Empirismus beschäftigt, der einem genauen

Isomorphismus zwischen Satz und Sachverhalt (Welt) dient. In beiden Fällen ist die Naturwissenschaft mit ihrem Kriterienkatalog objektiver Methodik, wie zum Beispiel Reproduzierbarkeit von Ergebnissen, objektive Meßgeräte und exakte Messungen das ideale Vorbild, nach dem sich auch die Geisteswissenschaften, und allen voran, die Philosophie, zu richten hätten.<sup>1</sup>

Es geht mir nicht darum, der wissenschaftlichen Methodik im Sinne eines festgelegten Regelkanons die Berechtigung abzusprechen. Es geht mir vor allem darum zu zeigen, daß ein Verstehen unseres Lebenssinnes – und worum sonst geht es in der Philosophie? – auf einer anderen Grundlage beruht: Nämlich einer Art pragmatischen Evidenztheorie. Geschichte, Kunst, Literatur, Ethik und philosophische Sinnfragen entziehen sich einer objektiven, auf Gesetzmäßigkeiten beruhenden Wahrheit. Der Inhalt eines Liebesromans ist auf andere Weise wahr, als die mathematische Formel einer physikalischen Gesetzmäßigkeit. Die menschlichen Beziehungen, die in einem Liebesroman dargestellt werden, zielen nicht auf ein Gesetz ab, das so etwas besagt wie: wenn sich Person A gegenüber Person B auf eine bestimmte Weise verhält, dann folgt daraus, daß Person B sich umbringen wird, wie zum Beispiel in Goethes *Werther*. Es kommt bedauerlicherweise manchmal vor, daß sich jemand aus Liebeskummer das Leben nimmt, aber das sind glücklicherweise Einzelfälle, welche keinem allgemeingültigen Gesetz folgen. Hingegen lassen sich aufgrund der Keplerschen Gesetze Planetenbewegungen in unserem Sonnensystem auf Jahre im voraus berechnen. Wer in vergangenen Zeiten als Hohepriester ein so dramatisches Ereignis wie eine Sonnenfinsternis vorhersagen konnte, war gegenüber seinem eigenen Volk in einer Machtposition – heute helfen derartige Berechnungen zum Beispiel bei der Urlaubsplanung, wenn man eine totale Sonnenfinsternis erleben möchte. Was anhand dieser beiden Extrembeispielen deutlich werden soll, ist die Verschiedenheit von Geisteswissenschaften (hier: Literatur) und Naturwissenschaften (hier: Astronomie). Natürlich haben aber beide ihre Berechtigung.

Für Heidegger, Wittgenstein und Gadamer ist der Gegenstand der Philosophie gerade kein wissenschaftlicher Gegenstand. Philosophie kommt aus dem Leben der Menschen, um das Leben der Menschen selbst zu begreifen. Daher haben sie sich für den Menschen in der Philosophie ausgesprochen und die Philosophie als objektive Wissenschaft abgelehnt, nach der die menschlichen Subjekte meinen, daß sie eine von ihnen unabhängige objektive Welt wissenschaftlich erfassen können. Das Gegenmodell, das sie gegenüber der objektiven Wissenschaft

---

1 In diesem Zusammenhang ist auch mein „Kontrollexperiment“ zu lesen: Die Metapherntheorie Lakoffs und Johnsons hatte das Ziel zu zeigen, daß objektive wissenschaftliche Methodik mit der oben skizzierten pragmatischen Evidenztheorie unvereinbar ist oder zumindest zu Inkonsistenzen führt.

entwickeln, beruht nicht einfach auf den plumpen Gegenannahmen zum Objektivismus, indem sie die Möglichkeit, objektive Erkenntnisse zu erlangen, einfach ablehnen und nur subjektive Erkenntnisse zulassen. Diese Vorgehensweise würde nämlich das Problem des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt nicht grundsätzlich lösen, weil auch eine subjektivistische Position von der Spaltung von Subjekt und Objekt ausgeht. Heidegger, Wittgenstein und Gadamer stellen mit ihrem Gegenmodell diese Subjekt-Objekt-Spaltung grundsätzlich in Frage.

Ich habe dieses Gegenmodell als „Subjekt-Objekt-Einheit“ bezeichnet: Die Welt wird als eine Einheit verstanden, in der wir Menschen mit anderen Menschen und Dingen des täglichen Umganges leben. Diese Einheit ist weder eine Identitätsbeziehung zwischen Subjekt und Objekt, noch eine statische Entität, sondern ein Geschehen, in das wir Menschen immer schon einbezogen sind. Diesem Geschehen liegen ganz wesentlich pragmatische Elemente zugrunde: Wir verhalten uns und handeln ganz selbstverständlich im Alltag, wir stehen morgens auf und wundern uns gerade *nicht* darüber, daß es wieder hell geworden ist, wir benutzen die Zahnbürste und fragen uns gerade *nicht*, ob die Schuhputzbürste nicht viel besser zum Zähneputzen geeignet sei, wir lesen die Zeitung, und die meisten von uns können am ersten April eine „Zeitungsente“ ziemlich sicher von den tatsächlich stattgefundenen Ereignissen in der Welt unterscheiden. Entsprechend selbstverständlich ist für uns unsere natürliche Umwelt (Helligkeit und Sonnenaufgang), entsprechend nach ihrem Gebrauch haben die Dinge für uns ihre Bedeutung (Zahnbürste und Schuhputzbürste) und entsprechend ihrem Kontext verstehen wir unsere kulturelle Welt (Nachrichten und „Zeitungsente“).

Dieser Bezug auf das tagtägliche Leben, in dessen Geschehen wir Menschen so selbstverständlich einbezogen sind, daß wir es nicht in Frage stellen, bildet die Einheit von Subjekt und Objekt. Und dieser Bezug auf das tagtägliche Leben bildet die Grundlage, von der aus philosophische Fragen allein Sinn machen. Insbesondere Heidegger und Wittgenstein haben eine ausgesprochene Abneigung gegen künstlich konstruierte philosophische Probleme wie dem erkenntnistheoretischen Problem der Subjekt-Objekt-Spaltung: Heidegger macht das an seinem frühen Beispiel der Beschreibung des Katheders deutlich. Wir sehen eben nicht einen irgendwie garteten Kasten, auf dem ein weißes Rechteck mit schwarzen Flecken liegt, sondern sehen immer schon das Katheder, wie es als Rednerpult in einer Universität in Hörsälen steht. Auch Wittgenstein lehnt die Annahme ab, daß unsere Wahrnehmung zunächst aus einzelnen Sinnesdaten besteht, die wir dann wie ein Puzzle zu einem Wahrnehmungsganzen zusammensetzen. Beide Denker kommen darauf, daß eine *sprachliche* Beschreibung solcher Sinnesdaten absurd ist, weil für diese Beschreibung wiederum auf sprachliche Ausdrücke

zurückgegriffen werden muß, die das zu beschreibende Objekt nie ganz erfassen – oder sogar verrätseln, wie in Heideggers Beispiel mit dem Katheder: Mit dem weißen Rechteck mit schwarzen Flecken ist ein Buch gemeint. Wittgensteins Überlegung, daß die beste Beschreibung von solchen Sinnesdaten Bilder wären, zeigt die Absurdität noch deutlicher, weil dies schließlich eine Verdoppelung der Wahrnehmung selbst bedeuten würde, die keinen Erkenntnisgewinn brächte.

Der Schritt hin zur *Alltagssprache* ist damit nur konsequent. Wenn es sinnlos ist, eine eigene Beschreibungssprache zu entwickeln, dann liegt es nahe, die Sprache so zu nehmen, wie sie ist, und dann zu fragen, was sich in der Sprache zeigt. Für Heidegger drückt sich dieser phänomenale Charakter der Sprache im Sagen der Sprache selbst aus, so daß man nur hören können muß, was die Sprache einem zu sagen hat. Für Wittgenstein sind es die Sprachspiele, die wir spielen, anhand derer sich der phänomenale Charakter der Sprache zeigt. Auch hier gilt es, sehen zu lernen, was diese Sprachspiele eigentlich bedeuten, das heißt, wie Sprache gebraucht wird. Gadamer schließlich legt die Struktur des phänomenalen Charakters der Sprache anhand des Spiels als Selbstdarstellung und Selbstvergessenheit offen. Allen drei Positionen ist gemein, daß das Phänomen zur Methode wird: Erst durch den phänomenalen Charakter der Sprache können wir Menschen die Welt verstehen, die sich in der Sprache darstellt.

Heidegger nimmt seinen Ausgang von einer expliziten Kritik an seinem Lehrer Husserl und lehnt dessen Programm einer strengen Wissenschaft und Bewußtseinsphilosophie rigoros ab. Philosophie ist für ihn nur von der „Faktizität“ des Lebens, also der Alltäglichkeit her möglich. Auf diesen Bereich wendet Heidegger Husserls Phänomenologie an und erarbeitet die Vorstruktur des Verstehens: Dasein ist immer schon bereits ausgelegt; wir hören keine akustischen Geräusche, sondern Geräusche, die eine bestimmte Bedeutung haben, wie den Motorenlärm eines Fahrzeuges. Heidegger sieht in diesen selbstverständlichen Gegebenheiten des Alltags das Phänomen und begreift den Umstand des selbstverständlichen Umganges mit Alltagsdingen als „Umsicht“ – eine kontextuelle und situative Bedeutsamkeit, die Gegenstände immer schon für uns haben. Unter „Phänomen“ versteht Heidegger das, als was sich etwas zeigt. Nun ist dem Phänomen aber eigen, daß es dadurch, daß es so selbstverständlich im Alltäglichen vor Augen liegt, gerade verborgen ist. Daher werden uns, so Heidegger, Phänomene auch nur durch eine Störung offenbar: Wir merken zum Beispiel erst, wie der Hammer funktioniert, wenn sich der Kopf eines Hammers beim Einschlagen eines Nagels in die Wand vom Griff löst. Der eigentliche Ort, an dem Phänomene offenbar werden können, ist angelehnt an Aristoteles' Auffassung von Rede: die Sprache. Rede ist nämlich, so Heideggers Aristoteles-Interpretation, das, was eine Sache – ein Phänomen – offenbar macht. Anhand

seines Begriffes „formale Anzeige“ macht Heidegger deutlich, daß dieses Offenbarmachen der Rede viel weniger ein „Machen“ des sprechenden Subjektes ist, als vielmehr das Phänomen selbst, das sich zeigt, indem es alles so hingestellt läßt, wie es ist. Die Aufgabe, die an den Verstehenden gerichtet ist, besteht für Heidegger im „Vollzug“, also in der Aneignung dessen, was sich zeigt, und ist zunächst geschichtlicher Natur: Für Heidegger kommt es darauf an, die „Seinsverdeckungen“ offenzulegen, die in der Geschichte der Philosophie zu Mißverständnissen geführt haben.

Nach Heidegger ist Verstehen immer schon ein Ausgelegtsein – es ist die Struktur des Etwas-als-etwas, welche Heidegger mit seinem Begriff des „hermeneutischen Als“ auf den Punkt bringt: Alles, was wir verstehen, verstehen wir in einer bestimmten Hinsicht, nämlich *als* etwas. In diesem Zusammenhang wird die Sprache und Heideggers Aussagenkritik wichtig. Wahrheit als das Unverborgene tritt nicht nur durch Aussagen ans Licht, sondern in allen sprachlichen Möglichkeiten. Daher wird die Sprache für Heidegger zum Phänomen selbst: In der Sprache zeigt sich, was ist. Sie kann nicht hintergangen werden und bildet damit das „Haus des Seins“, in dem wir Menschen wohnen – die „condition humaine“. Schließlich kommt es Heidegger auf ein „Hören-können“ auf das, was die Sprache sagt, an. Dieses Moment des Hören-könnens auf die Sprache findet Heidegger in der Poetik, in der seiner Meinung nach die Sprache am unverborgenen spricht.

Gadamer greift vor allem auf Heideggers „Hermeneutik der Faktizität“ zurück und nimmt diese als Ausgangspunkt für seine eigenen Überlegungen in *Wahrheit und Methode*. Auch für Gadamer ist jedes Verstehen durch die Struktur des Etwas-als-etwas geprägt, sowie durch Heideggers Vor-Struktur des Verstehens. Gadamer greift es auf, um damit den Begriff des „Vorurteils“ zu rehabilitieren, und bindet es an Heideggers frühe Überlegungen zur Geschichtlichkeit und Faktizität des Daseins an. Gleichwohl Gadamer die Unhintergebarkeit der Sprache für das Verstehen anerkennen wird, folgt er nicht Heideggers Weg zur Sprache: Weder das Hören und Schweigen, noch Heideggers Überlegungen, die Sprache aus sich heraus zu beschreiben, um zu einer Ursprünglichkeit des Philosophierens zu gelangen, befriedigt Gadamers eigenes Anliegen an eine Dialog-Hermeneutik. Zwar folgt er Heideggers Gedanken der Sprache als Haus des Seins, aber er sieht darin immer auch die produktive Möglichkeit, sich mit anderen im Gespräch zu verständigen und gemeinsam das „richtige Wort“ zu suchen und sich nicht allein, wie Heidegger, in dunklen und zweifelhaften Gedichtinterpretationen zu verlieren.

Wittgensteins Spätphilosophie nimmt einen ähnlichen Ausgang wie Heideggers „Hermeneutik der Faktizität“, nämlich in einer Kritik an seiner eigenen Auffas-

sung eines logischen Empirismus' im *Tractatus*. Aus dem logischen Empirismus und der Abbildtheorie der Sprache folgt für Wittgenstein ein Schweigegebot über alles, was sprachlich nicht in Form einer Aussage formuliert werden kann. Die Konsequenz aus dem *Tractatus* über das schweigen zu müssen, worüber man nicht reden könne, gibt Wittgenstein schließlich auf. Doch zunächst versucht er sein Programm mit Hilfe einer exakten phänomenologischen Beschreibungssprache umzusetzen. Diese Beschreibungssprache soll möglichst genau die Welt abbilden, indem sie die Phänomene als Sinnesdaten erfaßt. Die unüberwindbaren Schwierigkeiten, die dieser Ansatz nach sich zieht, veranlassen Wittgenstein dazu, auch die phänomenologische Beschreibungssprache aufzugeben und auf die Alltagssprache als einzig sinnvollem Ausgang für philosophische Probleme zurückzugehen. Für ihn ist es der tatsächliche Gebrauch der Sprache, für den er seinen Begriff „Sprachspiel“ prägt, der die Verwobenheit unserer Handlungen und Verhaltensweisen mit der Sprache verdeutlichen soll. Der Sprachspielbegriff basiert auf der Annahme, daß sich die Bedeutung der Wörter aus ihrem Gebrauch ergibt. Daß dieser Gebrauch direkt mit den Handlungen und Verhaltensweisen der Menschen zu tun hat, zeigt Wittgenstein anhand seines Begriffes „Lebensform“. Demnach sind Sprache und Leben nicht voneinander zu trennen. Aber ähnlich wie bei Heidegger hilft es wenig, einfach nur den tatsächlichen Sprachgebrauch zu beschreiben, wenn man wissen will, wie sich eine Sache verhält. Daher entwickelt Wittgenstein eine Methode, um Probleme sichtbar zu machen. Diese Methode beruht auf dem wahrnehmungspsychologischen Problem des Aspektsehens.

Wittgenstein greift das psychologische Problem des Aspektsehens auf, um es auf seine Sprachanalysen zu übertragen. Demnach sehen wir grundsätzlich in Aspekten, Aspekte leuchten auf und verbergen gleichzeitig andere Aspekte einer Sache. Das Aspektsehen entspricht nicht nur der Struktur des heideggerischen Etwas-als-etwas-Sehens – der Verborgenheits- und Aufleuchtencharakter spielt auch für Heideggers Phänomenbegriff eine wichtige Rolle – sondern auf die Sprache angewendet, liefert es auch eine Art Methode, die Verwendung von Sprachspielen zu prüfen. Durch Wittgensteins Beschreibung von tatsächlichen Sprachspielen und die Gegenüberstellung von erfundenen Sprachspielen kann er unsinnige philosophische Sprachspiele aufdecken. Seine Überlegungen zum „Gebrauchsmodell der Sprache“, der Sprachspiele und Lebensform betten auch sein Philosophieren in das tatsächliche Leben ein.

Wittgensteins Sprachphilosophie ist Gadamer nicht unbekannt gewesen. So meint er, seine eigene Intention, die Sprache vom Spiel aus zu sehen, in dessen Sprachspielkonzeption wiederzuerkennen. Aber ähnlich wie im Falle Heideggers ist Gadamer von Wittgensteins radikaler Art zu denken – philosophische Probleme zum Verschwinden zu bringen – wenig überzeugt. Philosophie

ist für Gadamer keine Therapie mit dem Ziel der Selbstheilung, sondern die Möglichkeit, sich selbst, den anderen und die Welt in den Grenzen der eigenen Endlichkeit zu verstehen.

Gadamer's Methoden-Kritik ist in seiner philosophischen Hermeneutik die Folie, auf deren Hintergrund er seine Philosophie entwickelt. Dabei erfährt die Methoden-Kritik vor dem Hintergrund von Heideggers phänomenologischem Ansatz die Stoßrichtung, die für Gadamer's eigene phänomenologische Vorgehensweise bei der Beschreibung des Spielphänomens von zentraler Bedeutung ist. Ausgang für das Spielphänomen nimmt Gadamer von sprachlichen Metaphern, in denen eine Hin- und Herbewegung ausgedrückt wird. Für dieses Spielphänomen ist der mediale Sinn von Bedeutung, mit dem Gadamer die Selbstdarstellung der Spielbewegung herausarbeitet. Die Quintessenz dieses Zusammenhanges wird mit dem Satz „Das Spiel spielt“ ausgedrückt, der deutlich macht, daß das Spiel auf kein es spielendes, menschliches Subjekt angewiesen ist. Diese Struktur des Spiels überträgt Gadamer auf die Kunst und auf die Sprache. Diese Struktur des Spiels ist es, welche zum Phänomen als Methode wird. Gadamer's Spielbegriff ist deswegen für das Phänomen als Methode so fruchtbar, weil es auf ein „Bewegungsganzes“ abzielt, das in einem Spielraum besteht. Rudolf zur Lippe hat diesen Spielraum, anders als Gadamer, präzise auf den Punkt gebracht:

Das Grundmodell hat sich noch da im Worte als die prägende Bedeutung und eindeutig erhalten, wo es im Handwerk ein ganz bestimmtes Verhältnis bezeichnet. Schubladen und Kugellager müssen Spiel haben. Das heißt, hier brauchen Elemente so viel Abstand, soviel Freiheit gegeneinander, daß sie sich eigens bewegen, und soviel Zusammenhalt, daß sie ein Ganzes bilden können.<sup>2</sup>

Dieses Ganze, das sie bilden, ist dabei ein „Bewegungsganzes“, um es mit Gadamer zu sagen. Diese Teile begrenzen sich so, daß eine Bewegung ermöglicht wird und zwar ohne, daß diese Bewegung sich von den Teilen lösen kann oder daß die Bewegung durch die Teile behindert wird. In manchen technischen Fällen kommt dabei eine Hin- und Herbewegung zustande, wie im Falle einer Schublade in ihrem Schubfach oder eines Kolbens in seinem Zylinder. In beiden Fällen setzt ein solcher *Spielraum* eine fein ausgeklügelte Bewegungsfreiheit voraus, damit das Spiel funktioniert, andernfalls sind klemmende oder herausfallende Schubladen, beziehungsweise Kolbenfresser oder „unrund“ laufende Motoren die Folge.

---

2 zur Lippe 1996, S. 7.

Dieses „Grundmodell“ des Spiels liegt Gadamers Hermeneutik zugrunde, was anhand seiner Beschreibung des Spielphänomens als Hin- und Herbewegung und der entsprechenden Ableitungen auf Kunst, Geschichte und Sprache deutlich wird. Die Selbstdarstellung des Phänomens wird durch diese Struktur des Spielraumes besonders einleuchtend, weil der Spielraum erstens eine Bewegung, oder genauer, ein Geschehen, ist und zweitens, weil der Spielraum die Grenzen dieser Bewegung deutlich vorgibt. So ein Spielraum ist für uns Menschen die Sprache: Sie eröffnet Bewegung und gibt gleichzeitig die Grenzen dieser Bewegung vor. Das zeigt, daß das Phänomen nichts Willkürliches oder Beliebiges ist – es stellt sich in genau diesem fein austarierten Spielraum dar.

In der bisherigen Gadamer-Forschung ist das Spiel als Selbstdarstellung der Kunst und der geschichtlich gewordenen Welt, die sich in der Sprache darstellt, zwar durchaus gesehen worden. Das gleiche gilt für das Schauspielparadigma, die Bedeutung des Zuschauers bzw. des Mitspielers und die selbstvergessene Spielerfahrung. Diese Aspekte sind so gesehen, wenn auch nie an zentraler Stelle, von der Forschungsliteratur hinreichend untersucht worden. Doch dabei ist die *Art* dieses Spielgeschehens als *Spielraum* übersehen worden. Die Hin- und Herbewegung bleibt als Anhängsel übrig und kann nicht richtig in den Gesamtkontext des gadamerschen Spielbegriffes eingeordnet werden. Dabei bildet diese den Ausgangspunkt. Nur vom Spielraum mit seiner Einheit von Begrenzung und Freiheit kann das Spiel der Kunst, der Geschichte und der Sprache seine hermeneutische Bedeutung entfalten, können Kunstwerke, Texte und Überlieferungen ihre Identität in der Differenz bewahren, werden Interpretationen nicht willkürlich und sind gleichzeitig immer wieder anders und neu. Der Zylinder „trägt“ den Kolben, wie die Sache selbst den Interpreten trägt. Geht dieser Spielraum, den die Sache vorgibt, verloren, frißt man sich entweder fest oder driftet ab.

Die Einheit in der Differenz dieses Spielraumes kommt letztlich erst in dem, was Gadamer „Sprachlichkeit“ nennt, zum Tragen. Das Verstehen von Kunst und Überlieferungen, anderen Menschen und der Welt spielt sich in diesem Spielraum der Sprachlichkeit ab. Die Sprache gibt Grenzen vor: Wenn wir „Haus“ meinen, können wir nicht „Auto“ sagen, es sei denn, wir wollen unser Gegenüber verwirren oder sind Geheimagenten, die damit eine verschlüsselte Botschaft überbringen wollen. Im Falle von Konkreta, wie „Haus“ oder „Auto“, ist der Spielraum des Meinens im Regelfall klein, im Falle philosophischer Abstrakta, wie „Freiheit“, „Gerechtigkeit“ oder „Wissen“ ist dieser aber größer. Hier setzt dann auch die Suche nach dem „richtigen“ Wort ein als der grundsätzlich unendliche Dialog der Philosophie, an dem wir einzelnen, endlichen Menschen immer nur temporal und begrenzt teilhaben werden. Das Spiel zwischen eigener Vormeinung und Vormeinung meines Gegenüber, zwischen traditionellen

Auffassungen und neuen, innovativen Einsichten, zwischen Fremdheit oder Anderssein und Vertrautheit oder Gemeinsamkeit kommt dabei zum Tragen. Aus einem gelungenen Gespräch gehen wir nicht unverändert heraus, wie Gadamer sagt – genauso wie wir aus einem gelungenen Spiel nicht unverändert hervorgehen. Die Sprachlichkeit, also die Möglichkeit nach dem richtigen Wort zu suchen, das trifft, was wir sagen wollen, ist bei Gadamer die Methode, in der sich der phänomenale Charakter der Sprache spiegelt.

Wie sehr diesen Überlegungen die Einheit von Subjekt und Objekt zugrundeliegt, wird wiederum an Gadamers Spielbegriff deutlich: Wenn wir ernsthaft spielen wollen, ordnen wir uns dem Spielgeschehen unter und lassen uns auf das Spiel ein. Nur auf diese Weise erfahren wir die tragende Kraft eines Spielgeschehens. Ich halte dieses Spielgeschehen für einen zentralen Punkt, weil daran das vermittelnde Moment der Hermeneutik deutlich wird: Wie Spieler das Spielgeschehen durch ihr Verhalten mitbestimmen, es aber nicht kontrollieren, so verhält es sich auch mit der Wahrheitserfahrung von Kunstwerken und Überlieferungen in der Sprache: Sie geben die Spielordnung vor, in der sich das Verstehen abspielen kann, gleichzeitig gestalten wir als Spieler aber das Verstehensgeschehen mit, indem wir unsere persönliche Weltsicht mit einbringen.

Bei der starken Fokussierung auf die Zurückweisung des Subjektes in *Wahrheit und Methode* gerät der *Mensch* gegenüber einem vermeintlichen Ontologieanspruch ziemlich ins Hintertreffen. Es darf davon ausgegangen werden, daß darin auch ein heideggerscher Einfluß durchschlägt, unter dem Gadamer Zeit seines Lebens gestanden hat. Heideggers Denken mündet nicht zuletzt durch seine eigenwillige Terminologie, die den anderen als Verstehenden mehr ausdenn einschließt, in eine fast solipzistische Selbstbetrachtung. Das ist bei Gadamer anders. Gadamer hat nicht von ungefähr das Gespräch, den Dialog, zum „Modell“ seiner Hermeneutik erhoben. Er hat selbst, wie kaum ein anderer, diesen philosophischen Dialog bis zuletzt gelebt. Allein im Dialog sieht Gadamer die Chance uns selbst, den anderen und die Welt zu verstehen. Es geht ihm um die Stiftung von Gemeinsamkeit, also durch Sachlichkeit und Offenheit zusammen zu richtigen Urteilen zu kommen, dabei zwar eigene Vorurteile nicht unbedingt aushebeln zu können, aber doch begreifen zu lernen, warum wir über eine bestimmte Sache so und nicht anders denken. Darin liegt schließlich die Chance, Rilkes Vers „Du mußt dein Leben ändern“, welchen Gadamer so gern zitiert, nachzukommen. Die Applikation und *phronesis* in Gadamers Hermeneutik sind kein wissenschaftlich gemeinter Impetus, einen verstandenen Text in die eigene Deutung und Interpretation zu integrieren, sondern beziehen sich auf das je eigene Leben und Handeln, auf die je eigene Sicht der Welt.

Für einen solchen Freiraum des Spiels macht sich zur Lippe stark: nicht das erzwungene Lernspiel in der Schule oder im Beruf, nicht die falsche Ersatzwelt der Freizeit und der neuen Medien, sondern das „echte“ Spiel, das Spielenkönnen, im Erfahren und Erkunden neuer Spielräume in Gemeinschaft mit anderen, bildet uns Menschen. Wie selten oder wie oft Dialoge eine echte, d. i. spielerische, Gesprächserfahrung sind, mag jeder für sich ermessen. Als Möglichkeit den anderen, in seiner Andersheit ernst zu nehmen und ihn wirklich *verstehen* zu wollen, sind sie von unschätzbarem Wert. Das Sichausspielen der Sachlichkeit des Phänomens schließlich bewahrt vor Polemik, vorschnellen Urteilen und ermöglicht erst die Spielerfahrung des Getragenwerdens. Erst dann, wenn sich beide Gesprächsteilnehmer in ihrer Selbstbezogenheit zurücknehmen und bereit sind, sich jeweils vom anderen etwas sagen zu lassen und diesem zuzuhören, kann sich die Sache, das Phänomen selbst, ausspielen und zur Darstellung kommen.

## Nachwort

In der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts wurde die Subjekt-Objekt-Spaltung auf verschiedene Weise durch Vermittlungen überwunden: Jaspers zum Beispiel setzt hierfür das metaphysisch konzipierte „Umgreifende“ ein, aber es kann auch die Sprachlogik sein, die mit den Instrumenten der Aussagesätze und der Korrespondenztheorie der Wahrheit die Spaltung überwindet. Ein radikalerer Ausweg ist es, auf einer ursprünglichen Einheit zu bestehen, in der Subjekt und Objekt eben nicht unterschieden, sondern zu einem einheitlichen Phänomen zusammengezogen werden. Dies ist der Fall bei Heidegger, Wittgenstein und Gadamer, die als Legitimierung für diesen Schritt die Unhintergebarkeit der Sprache oder des alltäglichen Lebens anführen.

Diese Zusammenziehung von Subjekt und Objekt hat aber eine ungeahnte Konsequenz. Die Bewußtseinsphilosophen der Neuzeit hatten es sich zur Aufgabe gemacht, sich die Objekte dadurch anzueignen, daß sie die logische Kluft zwischen Subjekt und Objekt durch philosophische Denkmethode überbrückten – etwa durch die Beseitigung eines künstlich eingeführten methodischen Zweifels oder durch die Erfindung oder Aufbereitung selbstevidenter Ideen. Fallen aber Subjekt und Objekt zusammen, dann muß einerseits ihre Einheit neu bestimmt werden und andererseits muß eine neue Methode der Aneignung gefunden werden.

Genau an diesem Punkt setzt das Buch von Juliane Reichel ein. Sie hat es sich zur Aufgabe gemacht, im einzelnen zu zeigen, daß Subjekt und Objekt zum Phänomen zusammengezogen werden können und daß sich die Methode darauf beschränken kann, die Phänomene in schlichter Anschauung aufzunehmen, denn sie zeigen sich selbst. Um diesen philosophischen Schachzug verständlich zu machen, muß Juliane Reichel einerseits „Einheit“ begrifflich von „Identität“ absetzen und andererseits eine neue Methode erfinden, die diese Einheit auseinander zu legen in der Lage ist. Die Einheit des Dinges darf dann nicht in der Identität des Objekts liegen, aber auch nicht in der kategorialen Verfaßtheit des Subjekts, sondern in einem „Dazwischen“. Dieses „Dazwischen“ ist bei den von der Autorin behandelten Autoren – weniger bei Wittgenstein, dafür mehr bei Heidegger und Gadamer – das Phänomen. Das Argument der Autorin ist ganz klar wie folgt: Die „Auslegung“ der „Einheit“ darf weder vom

Subjekt noch vom Objekt her erfolgen, da sie sonst jeweils einseitig ausfiele und der Subjekt-Objekt-Spaltung indirekt verhaftet bliebe. Also muß die Auslegung der Einheit des Phänomens aus dem Phänomen selbst herkommen, das heißt, das Phänomen darf nicht vom „Subjekt“ und von „Außen“ aufgespalten und kategorisiert werden, sondern muß in seiner Einheit selbst schon gegliedert sein und diese, seine Gliederung von selbst „zeigen“ – es ist selbst die Methode seiner Auslegung. Die Methode des „Sich-zeigens“ erfolgt sodann durch die Sprache, die ihrerseits wieder nicht als subjektives „Vermögen“ charakterisiert werden kann, sondern ebenfalls als ein eigenständiges „Dazwischen“ zwischen dem sich zeigenden Phänomen und unserem Verstehen: Das Phänomen spricht zu uns, wir müssen es nur hören. Die Autorin zeigt sehr schön, daß diese Argumentation den drei von ihr behandelten Autoren zugrunde gelegt haben muß – wenn auch nicht wörtlich so und in unterschiedlicher Weise.

Für alle drei Autoren ist die Welt der Phänomene einfach da und sie stellt sich in der Sprache dar, und zwar in der ganzen Sprache, die in ihren Weisen über die Aussageform vielfach hinausgeht: z. B. mit den Fragen, Imperativen, Ausrufen, ja selbst im Schweigen. Was sich da in der Sprache oder durch die Sprache zeigt, ist das Phänomen, dessen Sich-so-zeigen eben die Methode ist. Reichel drückt dies verkürzend durch scheinbar analytische Aussagen aus, deren Modell sich bei Heidegger findet – Heidegger: „Die Sprache spricht“ (so original bei ihm zu finden), Wittgenstein: „Das Sprachspiel spielt sprachlich“ (so bei ihm nicht zu finden aber zu konstruieren), Gadamer: „Das Spiel spielt“ (so bei ihm zu finden).

Daß nun der Spielbegriff bei Reichel eine große Rolle spielt, geht zwar schon aus dem Titel der Arbeit hervor, aber es sei hier noch einmal betont, daß sie ihn benutzt, um zu zeigen, daß durch diesen Begriff ihr abstraktes Argument an einem Phänomen konkretisiert werden kann und sich dabei auch die Unterschiede zwischen den philosophischen Ansätzen von Heidegger, Wittgenstein und Gadamer zeigen lassen. Reichel umreißt die Divergenzen dahingehend, daß bei Heidegger ein metaphysischer Begriff vom „Welten-Spiel“ zugrunde liegt, während sich Gadamer und Wittgenstein dahingehend unterscheiden, daß bei Gadamer das Spiel als eine ständige Hin- und Herbewegung begriffen wird, während bei Wittgenstein die Regelmäßigkeit des Spiels im Vordergrund steht.

Ein weiterer und äußerst wichtiger Punkt für die Arbeit ist es, daß die Autorin ausführlich darauf hinweist, daß bei allen drei Autoren, vor allem aber bei Heidegger und Wittgenstein die eigene Arbeit durch eine Kritik an der Wissenschaft und vornehmlich an der wissenschaftlichen Philosophie beflügelt wurde. Diese Thematik wird von ihr in den folgenden Großabschnitten immer erneut besprochen. Heidegger reibt sich an Husserls Philosophie als strenger Wissenschaft und Wittgenstein verläßt kurz nach Vollendung seines Traktatus den Gedanken-

kreis von Russell und den späteren Wiener Kreis. Und über Gadamer schreibt sie, er sei von seiner Biografie her immer schon auf Gegenkurs zur strengen Wissenschaft, oder genauer gesagt, zur Naturwissenschaft, gewesen.

Zusammenfassend kann man sagen, daß sich Juliane Reichel mit ihrer Arbeit eine ehrgeizige Aufgabe gestellt und zu deren Durchführung ein breit gefächertes Programm entworfen hat: Zum einen zieht sie gleich drei Hauptphilosophen des zwanzigsten Jahrhunderts in eine vergleichende Betrachtung ein, zum anderen zwingt sie die phänomenologische und die analytische Art des Philosophierens in einen kontinuierlichen argumentativen Gedankenfluß, und drittens deckt sie mit dem Spielbegriff eine für alle behandelten Philosophen und für beide philosophische Richtungen gemeinsame Grundlage auf, die weder so noch in diesem Umfang schon behandelt worden ist. Auf diese Weise gelingt es ihr, ihre beiden Hauptthesen darzustellen, zu erläutern und anhand des bearbeiteten Materials zu beweisen, nämlich erstens, daß die Subjekt-Objekt-Spaltung durch einen recht verstandenen Begriff des Phänomens, das seine eigene Methode ist, überwunden oder unterlaufen werden kann. Und zweitens, daß das recht verstandene Phänomen des Spiels, so wie es bei Heidegger und Wittgenstein kurz, bzw. länger, zum Vorschein kommt und bei Gadamer bis zum Ende durchgedacht wird, ein solches Phänomen ist, das paradigmatischen Wert hat und sogar zur Grundlegung der Philosophie verwendet werden kann.

Prof. Dr. Michael Sukale



## Literaturverzeichnis

- Aichele, Andreas: „Gadamer's platonistische Ästhetik. Kunst und Spiel in ‚Wahrheit und Methode‘“, in: *Prima Philosophia*, 12 (1999), 3–18
- Albert, Hans: *Kritik der reinen Vernunft. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*, Mohr/Siebeck: Tübingen 1994
- Alpers, Svetlana: *Kunst als Beschreibung. Holländische Malerei des 17. Jahrhunderts*, Dumont: Köln 1998
- Apel, Karl-Otto: „Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik“, in: Jürgen Habermas u. a. (Hrsg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1973, 7–44
- Aristoteles: *Philosophische Schriften*, Bd. 1–5, Übersetzung: Hermann Bonitz, Bearbeitung: Horst Seidl, Meiner: Hamburg 1995
- Aristoteles: *Poetik. Griechisch/Deutsch*, Manfred Fuhrmann (Hrsg.), Reclam: Stuttgart 2002
- Arnsward, Ulrich; Weiberg, Anja (Hrsg.): *Der Denker als Seiltänzer. Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik*, Parerga: Düsseldorf 2001
- Arnsward, Ulrich: „On the Certainty of Uncertainty: Language Games and Forms of Life in Gadamer and Wittgenstein“, in: Jeff Malpas; Ulrich Arnsward; Jens Kertscher (Hrsg.): *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, MIT Press: Cambridge/Mass. 2002, 25–44
- Baker, Gordon P.; Hacker, Peter M. S.: *An analytical commentary on the „Philosophical Investigations“*. Wittgenstein. *Meaning and Understanding*, Bd. 1, Blackwell: Oxford 1980
- Baker, Gordon P.; Hacker, Peter M. S.: *An analytical commentary on the „Philosophical Investigations“*. Wittgenstein. *Rules, Grammar and Necessity*, Bd. 2, Blackwell: Oxford 1985
- Baker, Gordon P.: *Wittgenstein's method. Neglected Aspects. Essays on Wittgenstein by Gordon P. Baker*, Katherine J. Morris (Hrsg.), Blackwell: Oxford 2004
- Barbarić, Damir: *Aneignung der Welt. Heidegger–Gadamer–Fink*, Lang: Frankfurt/Main u. a. 2007

- Beckermann, Ansgar: *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, De Gruyter: Berlin 1999
- Bernstein, Richard J.: „The Constellation of Hermeneutics, Critical Theory, and Deconstruction“, in: Robert J. Dostal (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press: Cambridge 2002, 267–282
- Blume, Thomas; Demmerling, Christoph (Hrsg.): *Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie. Von Frege zu Dummett*, Schöningh: Paderborn, München u. a. 1998
- Blumenberg, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1998 <sup>2</sup>1999
- Bösche, Klaus; Hochhaus, Karl-Heinz, u. a. (Hrsg.): *Dampfer, Diesel und Turbinen. Die Welt der Schiffsingenieure, Schriften des Deutschen Schiffahrtsmuseums*, Bd. 64; Convent: Bremerhaven/Hamburg 2005
- Bubner, Rüdiger; Cramer, Konrad; Wiehl, Reiner (Hrsg.): *Hermeneutik und Dialektik I. Methode und Wissenschaft. Lebenswelt und Geschichte*, Bd. I, Mohr/Siebeck: Tübingen 1970
- Buytendijk, Frederik J. J.: *Wesen und Sinn des Spiels. Das Spielen des Menschen und der Tiere als Erscheinungsform der Lebenstrieb*, Wolff: Berlin 1933
- Buytendijk, Frederik J. J.: *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*, Koehler: Stuttgart 1958
- Caillois, Roger: *Die Spiele und die Menschen: Maske und Rausch*, Ullstein: Frankfurt/Main 1983
- Davey, Nicholas: „Mnemosyne und die Frage nach dem Erinnern in Gadamers Ästhetik“, in: Günter Figal; Jean Grondin; Dennis J. Schmidt (Hrsg.): *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Mohr/Siebeck: Tübingen 2000, 35–62
- Demmerling, Christoph: „Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Weltsein“, in: Thomas Rentsch (Hrsg.): *Sein und Zeit. Klassiker auslegen*, Akademie: Berlin 2001, 89–115
- Demmerling, Christoph: *Sinn, Bedeutung, Verstehen. Untersuchungen zu Sprachphilosophie und Hermeneutik*, mentis: Paderborn 2002
- Denker, Alfred; Gander Hans-Helmuth u. a. (Hrsg.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens. Heidegger-Jahrbuch 1*, Alber: Freiburg/München 2004
- Di Cesare, Donatella: „Das unendliche Gespräch“, in: Günter Figal (Hrsg.): *Wahrheit und Methode. Klassiker auslegen*, Akademie: Berlin 2007, 177–198
- Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und Geschichte*, Bd. I, Teubner: Stuttgart <sup>5</sup>1962

- Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften. Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens. Hälfte 1. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Bd. V, Teubner: Leipzig<sup>4</sup>1964
- Dostal, Robert J.: „The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightning“, in: Brice R. Wachterhauser (Hrsg.): *Hermeneutics and Truth*, Northwestern University Press: Evanston/Illinois 1994, 47–67
- Dostal, Robert J. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press: Cambridge 2002
- Dostal, Robert J.: „Gadamer’s Relation to Heidegger and Phenomenology“, in: Robert J. Dostal (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press: Cambridge 2002, 247–266
- Emanatian, Michele: „Congruence by Degree: On the Relation between Metaphor and Cultural Models“, in: Raymond W. Gibbs; Gerard J. Steen (Hrsg.): *Metaphor in Cognitive Linguistics. Selected Papers from the fifth International Cognitive Linguistics Conference, Amsterdam 1997*, Benjamins: Amsterdam/Philadelphia 1999, 205–218
- Esquisabel, Oscar M.: „Sprache, Geschehen und Sein. Die Metaphysik der Sprache bei H.-G. Gadamer“, in: Mirko Wischke; Michael Hofer (Hrsg.): *Gadamer verstehen – Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2003, 282–301
- Fehér, István M.: „Zum Sprachverständnis der Hermeneutik Gadamers“, in: Günter Figal; Jean Grondin; Dennis J. Schmidt (Hrsg.): *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Mohr/Siebeck: Tübingen 2000, 191–205
- Fehér, István M. (Hrsg.): *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Winter: Heidelberg 2003
- Figal, Günter: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum: Frankfurt/Main 1988
- Figal, Günter; Grondin, Jean; Schmidt, Dennis J. (Hrsg.): *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Mohr/Siebeck: Tübingen 2000
- Figal, Günter: „Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie“, in: Günter Figal; Jean Grondin; Dennis J. Schmidt (Hrsg.): *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Mohr/Siebeck: Tübingen 2000, 335–344
- Figal, Günter: „Phänomenologie der Kultur. Wahrheit und Methode nach vierzig Jahren“, in: o. A. „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“. *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 2001, 100–106

- Figal, Günter; Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.): *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*, Klostermann: Frankfurt/Main 2005
- Figal, Günter: *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Mohr/Siebeck: Tübingen 2006
- Figal, Günter (Hrsg.): *Wahrheit und Methode. Klassiker auslegen*, Akademie: Berlin 2007
- Fink, Eugen: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer: Stuttgart 1960
- Fink, Eugen: „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie“, in: Franz-Anton Schwarz (Hrsg.): *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber: Freiburg/München 2004, 180–204
- Fischer, Hans Rudi: *Sprache und Lebensform. Wittgenstein über Freud und die Geisteskrankheit*, Athenäum: Frankfurt/Main 1987
- Flatscher, Matthias: „Das Spiel der Kunst als die Kunst des Spiels. Bemerkungen zum Spiel bei Gadamer und Wittgenstein“, in: Reinhold Esterbauer (Hrsg.): *Orte des Schönen. Phänomenologische Annäherungen. Für Günther Pöltner zum 60. Geburtstag*, Königshausen/Neumann: Würzburg 2003, 125–154
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1974<sup>16</sup>2000
- Franzen, Winfried: *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers*, Hain: Meisenheim am Glan 1975
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr/Siebeck: Tübingen 1960
- Gadamer, Hans-Georg: „Verstehen und Spielen“, in: Kerygma und Mythos. Entmythologisierung und existentielle Interpretation, VI-1 (1963), 67–76
- Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke in zehn Bänden*, Mohr/Siebeck: Tübingen 1986–1995
- BAND 1: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1986
- BAND 2: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, 1986a
- BAND 3: *Neuere Philosophie I. Hegel-Husserl-Heidegger*, 1987
- BAND 4: *Neuere Philosophie II. Probleme. Gestalten*, 1987a
- BAND 5: *Griechische Philosophie I*, 1985
- BAND 6: *Griechische Philosophie II*, 1985a
- BAND 7: *Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*, 1991

- BAND 8: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, 1993
- BAND 9: *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug*, 1993a
- BAND 10: *Hermeneutik im Rückblick*, 1995
- „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“. *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 2001 (o. A.)
- Gadamer, Hans-Georg; Silvio Vietta: *Im Gespräch*, Fink: München 2002
- Gander, Hans-Helmuth: „Phänomenologie im Übergang. Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl“, in: Alfred Denker; Hans-Helmuth Gander u. a. (Hrsg.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens. Heidegger-Jahrbuch 1*, Alber: Freiburg/München 2004, 294–306
- Gander, Hans-Helmuth: „Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip“, in: Günter Figal (Hrsg.): *Wahrheit und Methode. Klassiker auslegen*, Akademie: Berlin 2007, 105–125
- Garver, Newton: „Die Unbestimmtheit der Lebensform“, in: Wilhelm Lütterfels; Andreas Roser (Hrsg.): *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1999, 37–52
- Gasser, Georg; Kanzian, Christian; u. a. (Hrsg.): *Kulturen: Konflikt–Analyse–Dialog. Beiträge des 29. Internationalen Wittgenstein Symposions*, Bd. XIV, o. V.: Kirchberg/Wechsel 2006
- Geier, Manfred: *Worüber kluge Menschen lachen. Kleine Philosophie des Humors*, Rowohlt: Reinbek 2006
- Gerhard, Myriam (Hrsg.): *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2007*, BIS: Oldenburg 2008
- Gethmann, Carl Friedrich: „Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*“, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, 4 (1986/87), 27–53
- Gibbs, Raymond W.; Steen, Gerard J. (Hrsg.): *Metaphor in Cognitive Linguistics. Selected Papers from the fifth International Cognitive Linguistics Conference, Amsterdam 1997*, Benjamins: Amsterdam/Philadelphia 1999
- Gibbs, Raymond W.: „Taking Metaphor Out Of our Heads and Putting It Into the Cultural World“, in: Raymond W. Gibbs; Gerard J. Steen (Hrsg.): *Metaphor in Cognitive Linguistics. Selected Papers from the fifth International Cognitive Linguistics Conference, Amsterdam 1997*, Benjamins: Amsterdam/Philadelphia 1999, 145–165
- Gibbs, Raymond W. (Hrsg.): *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge University Press: New York 2008

- Gier, Nicholas F.: *Wittgenstein and phenomenology. A comparative study of the later Wittgenstein, Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty*, Albany: New York 1981
- Glock, Hans-Johann: „Forms of Life: Back to Basics“, in: Katalin Neumer (Hrsg.): *Das Verstehen des Anderen*, Lang: Frankfurt/Main 2000, 63-84
- Gombrich, Ernst H.: *Kunst und Illusion. Zur Psychologie der bildlichen Darstellung*, Belser: Stuttgart 1978
- Goodman, Nelson: *Weisen der Welterzeugung*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1990
- Graeser, Andreas: „Über ‚Sinn‘ und ‚Bedeutung‘ bei Gadamer“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 38 (1984), 436–445
- Graeser, Andreas: *Bedeutung, Wert, Wirklichkeit. Positionen und Probleme*, Lang: Bern u. a. 2000
- Grondin, Jean: *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Beltz/Athenäum: Weinheim 1982<sup>2</sup>1994
- Grondin, Jean: *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1994a
- Grondin, Jean (Hrsg.): *Gadamer-Lesebuch*, Mohr/Siebeck: Tübingen 1997
- Grondin, Jean: „Spiel, Fest und Ritual bei Gadamer. Zum Motiv des Unvordenklichen in seinem Spätwerk“, in: Fest und Spiel. Homo ludens – der spielende Mensch. Internationale Beiträge des Institutes für Spielforschung und Spielpädagogik, 8 (1998), 43–52
- Grondin, Jean: *Hans-Georg Gadamer: Eine Biographie*, Mohr/Siebeck: Tübingen 1999
- Grondin, Jean: *Einführung zu Gadamer*, Mohr/Siebeck: Tübingen 2000
- Grondin, Jean: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2001
- Groos, Karl: *Die Spiele der Menschen*, Fischer: Jena 1899
- Habermas, Jürgen: „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“, in: Rüdiger Bubner; Konrad Cramer; Reiner Wiehl (Hrsg.): *Hermeneutik und Dialektik I. Methode und Wissenschaft. Lebenswelt und Geschichte*, Bd. I, Mohr/Siebeck: Tübingen 1970, 73–103
- Habermas, Jürgen: *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1973
- Habermas, Jürgen; Henrich, Dieter; Taubes, Jacob (Hrsg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1973

- Habermas, Jürgen: „Zu Gadammers ‚Wahrheit und Methode‘“, in: Jürgen Habermas u. a. (Hrsg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1973, 45–56
- Hacker, Peter M. S.: *An analytical commentary on the „Philosophical Investigations“*. Wittgenstein. *Meaning and Mind*, Bd. 3, Blackwell: Oxford 1990
- Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*, Hermann Heidegger; Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hrsg.), Klostermann: Frankfurt/Main 1975 ff.
- BAND 7: I. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Vorträge und Aufsätze*, 2000
- BAND 56/57: II. Abteilung: *Vorlesungen. Zur Bestimmung der Philosophie*, 1987
- BAND 59: II. Abteilung: *Vorlesungen 1910–1976. Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, 1993
- BAND 60: II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944. Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995
- BAND 62: II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944. Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, 2005
- BAND 63: II. Abteilung: *Vorlesungen. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 1988
- Heidegger, Martin: *Über den Humanismus*, Klostermann: Frankfurt/Main 1981
- Heidegger, Martin: *Gelassenheit*, Neske: Stuttgart 1959<sup>12</sup>2000a
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Niemeyer: Tübingen<sup>19</sup>2006
- Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*, Klett-Cotta: 1959<sup>14</sup>2007
- Herbart, Johann Friedrich: *Systematische Pädagogik. Ausgewählte Texte*, Bd. 1, Dietrich Benner (Hrsg.), Deutscher Studienverlag: Weinheim 1997
- Heyerdahl, Thor: *Tigris. Auf der Suche nach unserem Ursprung*, Bertelsmann: München 1979
- Hiltmann, Gabrielle: *Aspekte sehen. Bemerkungen zum methodischen Vorgehen in Wittgensteins Spätwerk*, Königshausen/Neumann: Würzburg 1998
- Hintikka, Merrill B.; Hintikka, Jaakko: *Untersuchungen zu Wittgenstein*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1990
- Hirsch, Eric D. jr.: *Prinzipien der Interpretation*, Fink: München 1972
- Hogemann, Friedrich: „Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920“, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 4 (1986/87), 54–71

- Horn, Patrick Rogers: *Gadamer and Wittgenstein on the Unity of Language. Reality and Discourse without Metaphysics*, Ashgate: Hampshire/Burlington 2005
- Huizinga, Johan: *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Rowohlt: Reinbek 1956<sup>19</sup>2004
- Husserl, Edmund: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Klostermann: Frankfurt/Main 1965
- Husserl, Edmund: *Husserliana. Gesammelte Werke. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Bd. II, Walter Biemel (Hrsg.), Nijhoff: Den Haag 1958
- Husserl, Edmund: *Husserliana. Gesammelte Werke. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Bd. III, Walter Biemel (Hrsg.), Nijhoff: Den Haag 1950
- Imdahl, Georg: „Formale Anzeige‘ bei Heidegger“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 37 (1994), 306–332
- Jäkel, Olaf: „Kant, Blumenberg, Weinreich: Some Forgotten Contributions to the Cognitive Theory of Metaphor“, in: Raymond W. Gibbs; Gerard J. Steen (Hrsg.): *Metaphor in Cognitive Linguistics. Selected Papers from the fifth International Cognitive Linguistics Conference, Amsterdam 1997*, Benjamins: Amsterdam/Philadelphia 1999, 9–27
- Jamme, Christoph: „Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik“, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 4 (1986/87), 72–90
- Jamme, Christoph: „Stichwort: Phänomenologie Heidegger und Husserl“, in: Dieter Thomä (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler: Stuttgart/Weimar 2003
- Jung, Matthias: „Die frühen Freiburger Vorlesungen und andere Schriften 1919–1923. Aufbau einer eigenen Philosophie im historischen Kontext“, in: Dieter Thomä (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler: Stuttgart/Weimar 2003
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, Heiner F. Klemme (Hrsg.), Meiner: Hamburg 2001
- Kienzler, Wolfgang: *Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie 1930–1932. Eine historische und systematische Darstellung*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1997
- Kisiel, Theodore: „Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität‘ im Frühwerk Heideggers“, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 4 (1986/87), 91–120
- Kisiel, Theodore: *The Genesis of Heidegger’s ‚Being and Time‘*, University of California Press: Berkeley u. a. 1995

- Kleimann, Bernd; Schmücker, Reinold (Hrsg.): *Wozu Kunst? Die Frage nach ihrer Funktion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2001
- Kogge, Werner: *Verstehen und Fremdheit in der philosophischen Hermeneutik. Heidegger und Gadamer*, Olms: Hildesheim u. a. 2001
- Kögler, Hans-Herbert: *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Metzler: Stuttgart 1992
- Koselleck, Reinhart; Gadamer Hans-Georg: *Historik, Sprache und Hermeneutik. Eine Rede und eine Antwort*, Manutius: Heidelberg 2000
- Kövecses, Zoltán: „Metaphor: Does It Constitute or Reflect Cultural Models?“, in: Raymond W. Gibbs; Gerard J. Steen (Hrsg.): *Metaphor in Cognitive Linguistics. Selected Papers from the fifth International Cognitive Linguistics Conference, Amsterdam 1997*, Benjamins: Amsterdam/Philadelphia 1999, 167–188
- Kövecses, Zoltán: *Metaphor and Culture. Universality and Variation*, Cambridge University Press: New York 2007
- Krämer, Hans: *Kritik der Hermeneutik. Interpretationsphilosophie und Realismus*, Beck: München 2007
- Kroß, Matthias: *Klarheit als Selbstzweck. Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewißheit*, Akademie-Verlag: Berlin 1993
- Kroß, Matthias: „Philosophieren in Beispielen. Wittgensteins Umdenken des Allgemeinen“, in: Hans-Julius Schneider; Matthias Kroß (Hrsg.): *Mit Sprache spielen. Die Ordnungen und das Offene nach Wittgenstein*, Akademie-Verlag: Berlin 1999, 169–187
- Krüger, Gerhard: „Die dialektische Erfahrung des natürlichen Bewußtseins bei Hegel“, in: Rüdiger Bubner; Konrad Cramer; Reiner Wiehl (Hrsg.): *Hermeneutik und Dialektik I. Methode und Wissenschaft. Lebenswelt und Geschichte*, Bd. I, Mohr/Siebeck: Tübingen 1970, 285–303
- Kubrick, Stanley (Reg.): *2001: A Space Odyssey*, dt.: *2001: Odyssee im Weltraum*, Spielfilm, England, USA 1968
- Lakoff, George; Johnson, Mark: *Metaphors we live by*, University Chicago Press: Chicago 1980, 2003
- Lakoff, George; Johnson, Mark: *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*, Auer: Heidelberg 1997<sup>5</sup>2007
- Lakoff, George: „The neural theory of metaphor“, in: Raymond W. Gibbs (Hrsg.): *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge University Press: New York 2008, 17–38
- Lawn, Chris: *Wittgenstein and Gadamer. Towards a post-analytic philosophy of language*, continuum: London/New York 2004

- Leerhoff, Holger; Wachtendorf, Thomas (Hrsg.): *Das Wahre, das Gute, das Schöne. Beiträge zur Philosophie*, BIS: Oldenburg 2005
- Linke, Angelika; Nussbaumer, Markus; Portmann, Paul R.: *Studienbuch Linguistik*, Niemeyer: Tübingen 2001
- Lippe, Rudolf zu: *Gelebte Form, die spielend sich entwickelt*, in: *Poiesis* 9 (1996), 6–9
- Long, A. A. (Hrsg.): *Handbuch. Frühe Griechische Philosophie. Von Thales bis zu den Sophisten*, Metzler: Stuttgart/Weimar 2001
- Majetschak, Stefan: *Ludwig Wittgensteins Denkweg*, Alber: München 2000
- Makkreel, Rudolf A.: „Dilthey, Heidegger und der Vollzugssinn der Geschichte“, in: Alfred Denker; Hans-Helmuth Gander u. a. (Hrsg.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens. Heidegger-Jahrbuch 1*, Alber: Freiburg/München 2004, 307–321
- Malpas, Jeff; Arnsward Ulrich; Kertscher Jens (Hrsg.): *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, MIT Press: Cambridge/Mass. 2002
- Merker, Barbara: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1988
- Lütterfels, Wilhelm; Roser, Andreas (Hrsg.): *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1999
- Mulhall, Stephen: *On being in the world: Wittgenstein and Heidegger on seeing aspects*, Routledge: London 1990
- Neumer, Katalin (Hrsg.): *Das Verstehen des Anderen*, Lang: Frankfurt/Main 2000
- Park, Byong-Chul: *Phenomenological aspects of Wittgenstein's philosophy*, Kluwer: Dordrecht 1998
- Pippin, Robert P.: „Gadamer's Hegel“, in: Robert J. Dostal (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press: Cambridge 2002, 225–246
- Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske: Pfullingen 1963
- Portmann, Adolf: *Vom Lebendigen. Versuche zu einer Wissenschaft vom Menschen*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1973
- Raatzsch, Richard: *Eigentlich Seltsames. Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“. Einleitung und Kommentar PU 1-64, Bd. 1*, Schöningh: Paderborn u. a. 2003
- Reichel, Juliane: „Das Spiel der Kunst. Gadammers Konzeption einer Ästhetik“, in: Holger Leerhoff; Thomas Wachtendorf (Hrsg.): *Das Wahre, das Gute, das Schöne. Beiträge zur Philosophie*, BIS: Oldenburg 2005, 181–198

- Reichel, Juliane: „Spiel der Sprache und Sprachspiel. Gadamer und Wittgenstein im Vergleich“, in: Georg Gasser; Christian Kanzian u. a. (Hrsg.): *Kulturen: Konflikt–Analyse–Dialog. Beiträge des 29. Internationalen Wittgenstein Symposiums*, Bd. XIV, o. V.: Kirchberg/Wechsel 2006, 272–274
- Reichel, Juliane: „Alles Spiel? Die Bedeutung des Spiels für Hans-Georg Gadamer's Hermeneutik“, in: Myriam Gerhard (Hrsg.): *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2007*, BIS: Oldenburg 2008, 279–302
- Rentsch, Thomas: *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Klett-Cotta: Stuttgart 1985
- Rentsch, Thomas (Hrsg.): *Sein und Zeit. Klassiker auslegen*, Akademie: Berlin 2001
- Rese, Friederike: „Phronesis als Modell der Hermeneutik“, in: Günter Figal (Hrsg.): *Wahrheit und Methode. Klassiker auslegen*, Akademie: Berlin 2007, 127–149
- Riedel, Manfred: *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1990
- Risser, James: „Gadamer's Plato and the Task of Philosophy“, in: Mirko Wischke; Michael Hofer (Hrsg.): *Gadamer verstehen – Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2003, 87–100
- Roesner, Martina: *Metaphysica ludens. Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers*, Kluwer: Dordrecht 2003
- Ruin, Hans: *Enigmatic Origins. Tracing the Theme of Historicity through Heidegger's Works*, Almqvist/Wiksell: Stockholm 1994
- Ruin, Hans: „Einheit in der Differenz – Differenz in der Einheit. Heraklit und die Wahrheit der Hermeneutik“, in: Günter Figal; Jean Grondin; Dennis J. Schmidt (Hrsg.): *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Mohr/Siebeck: Tübingen 2000, 87–106
- Sallis, John: „The Hermeneutics of the Artwork. Die Ontologie des Kunstwerks und ihre hermeneutische Bedeutung“, in: Günter Figal (Hrsg.): *Wahrheit und Methode. Klassiker auslegen*, Akademie: Berlin 2007, 45–57
- Savigny, Eike von: *Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“. Ein Kommentar für Leser. Abschnitte 1 bis 315*, Bd. 1, Klostermann: Frankfurt/Main 1988
- Savigny, Eike von: *Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“. Ein Kommentar für Leser. Abschnitte 316 bis 693*, Bd. 2, Klostermann: Frankfurt/Main 1989
- Scheuerl, Hans: *Das Spiel. Untersuchung über sein Wesen, seine pädagogischen Möglichkeiten und Grenzen*, Beltz: Weinheim 1954<sup>9</sup>1979
- Scheuerl, Hans: „Zur Phänomenologie des Spiels“, in: *Spiel und Wetteifer*, Ausschuß Deutscher Leibesezieher (Hrsg.), Hofmann: Schorndorf bei Stuttgart 1970, 26–39

- Schiller, Friedrich: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen*, Klaus L. Berghahn (Hrsg.), Reclam: Stuttgart 2000
- Schmidt, Dennis J.: „Aesthetics and subjectivity. Subjektivierung der Ästhetik durch die Kantische Kritik (GW 1, 48–87)“, in: Günter Figal (Hrsg.): *Wahrheit und Methode. Klassiker auslegen*, Akademie: Berlin 2007, 29–43
- Schmitz, Barbara: *Wittgenstein über Sprache und Empfindung*, mentis: Paderborn 2002
- Schmücker, Bernd: „Funktionen von Kunst“, in: Bernd Kleimann; Reinold Schmücker (Hrsg.): *Wozu Kunst? Die Frage nach ihrer Funktion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2001, 13–33
- Schneider, Hans-Julius; Kroß, Matthias (Hrsg.): *Mit Sprache spielen. Die Ordnungen und das Offene nach Wittgenstein*, Akademie-Verlag: Berlin 1999
- Schneider, Hans-Julius: „Wittgenstein und die Grammatik“, in: Hans-Julius Schneider; Matthias Kroß (Hrsg.): *Mit Sprache spielen. Die Ordnungen und das Offene nach Wittgenstein*, Akademie-Verlag: Berlin 1999, 11–29
- Scholtz, Gunter: „Das Interpretandum in der philosophischen Hermeneutik Gadamer“, in: Mirko Wischke; Michael Hofer (Hrsg.): *Gadamer verstehen – Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2003, 13–34
- Schulte, Joachim: *Erlebnis und Ausdruck. Wittgensteins Philosophie der Psychologie*, Philosophia: München/Wien 1987
- Schulte, Joachim: *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1990
- Schulte, Joachim: „Naturgeschichte und Verstehen des Fremden“, in: Katalin Neumer (Hrsg.): *Das Verstehen des Anderen*, Lang: Frankfurt/Main 2000, 69–82
- Schulz, Reinhard: „Helmholtz und Gadamer: Provokation und Solidarität. Über den Ursprung der philosophischen Hermeneutik im Geist der Naturwissenschaft“, in: *Philosophia Naturalis*, 32 (1995), 141–153
- Schulz, Walter: „Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamer“, in: Rüdiger Bubner; Konrad Cramer; Reiner Wiehl (Hrsg.): *Hermeneutik und Dialektik I. Methode und Wissenschaft. Lebenswelt und Geschichte*, Bd. I, Mohr/Siebeck: Tübingen 1970, 305–316
- Schwarz, Monika: *Einführung in die Kognitive Linguistik*, Francke: Tübingen/Basel 1992, <sup>2</sup>1996
- Smith, Christopher P.: „Gadamer’s hermeneutics and ordinary language philosophy“, in: *The Thomist*, 43 (1979), 296–321

- Somavilla, Ilse: „Religion und Kunst in Wittgensteins Philosophieren: Parallelen und Unterschiede“, in: Ulrich Arnswald; Anja Weiberg (Hrsg.): *Der Denker als Seiltänzer. Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik*, Parerga: Düsseldorf 2001, 231–254
- Sonderegger, Ruth: *Für eine Ästhetik des Spiels. Hermeneutik, Dekonstruktion und der Eigensinn der Kunst*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 2000
- Sonderegger, Ruth: „Welt. Ihre Erschlossenheit und ihr Entzug“, in: Dieter Thomä (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler: Stuttgart/Weimar 2003, 92–98
- Špínka, Štěpán: „Plato im Dialog“. Hans-Georg Gadamer als Interpret der platonischen Dialektik“, in: Mirko Wischke; Michael Hofer (Hrsg.): *Gadamer verstehen – Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2003, 120–137
- Steen, Gerald: „From Linguistic to Conceptual Metaphor in Five Steps“, in: Raymond W. Gibbs; Gerard J. Steen (Hrsg.): *Metaphor in Cognitive Linguistics. Selected Papers from the fifth International Cognitive Linguistics Conference, Amsterdam 1997*, Benjamins: Amsterdam/Philadelphia 1999, 57–77
- Steinmann, Michael: „Auf dem Weg zu einer modernen Epistemologie“, in: Günter Figal (Hrsg.): *Wahrheit und Methode. Klassiker auslegen*, Akademie: Berlin 2007, 87–103
- Teichert, Dieter: *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamers*, Metzler: Stuttgart 1991
- Teichert, Dieter: „Kunst als Geschehen. Gadamers antisubjektivistische Ästhetik und Kunsttheorie“, in: István M. Fehér (Hrsg.): *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Winter: Heidelberg 2003, 193–217
- Thérien, Claude: *Die Sprache als Sagbarkeit der Bedeutsamkeit der Welt. Untersuchungen zur Deutung der Sprache bei Heidegger und Gadamer*, o.V.: Universität Tübingen 1992
- Theunissen, Michael: „Philosophische Hermeneutik als Phänomenologie der Traditionsaneignung“, in: o. A. „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“. *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 2001
- Thomä, Dieter (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler: Stuttgart/Weimar 2003
- Thomä, Dieter: „Kehre. Was wäre, wenn es sie nicht gäbe?“, in: Dieter Thomä (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler: Stuttgart/Weimar 2003, 134–141

- Thomä, Dieter: „Die späten Texte über Sprache, Dichtung und Kunst. Im ‚Haus des Seins‘ : Eine Ortsbesichtigung“, in: Dieter Thomä (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler: Stuttgart/Weimar 2003a, 306–325
- Trawny, Peter: *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Alber: Freiburg/München 1997
- Trawny, Peter: *Martin Heidegger*, Campus: Frankfurt/Main 2003
- Trier, Jost: „Spiel“, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 69 (1947), 419–462
- Vetter, Helmuth: *Philosophische Hermeneutik*, Lang: Frankfurt/Main u. a. 2007
- Wachtendorf, Thomas: *Ethik als Mythologie. Sprache und Ethik bei Ludwig Wittgenstein*, Parerga: Berlin 2008
- Wachterhauser, Brice R. (Hrsg.): *Hermeneutics and Truth*, Northwestern University Press: Evanston/Illinois 1994
- Wachterhauser, Brice R.: *Beyond Being. Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, Northwestern University Press: Evanston/Illinois 1999
- Wachterhauser, Brice: „Getting it Right: Relativism, Realism, and Truth“ in: Robert J. Dostal (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press: Cambridge 2002, 52–78
- Weberman, David: „Is Hermeneutics Really Universal despite the Heterogeneity of its Objects?“, in: Mirko Wischke; Michael Hofer (Hrsg.): *Gadamer verstehen – Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2003, 35–56
- Weiberg, Anja: „Philosophie und Leben“, in: Ulrich Arnswald; Anja Weiberg (Hrsg.): *Der Denker als Seiltänzer. Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik*, Parerga: Düsseldorf 2001, 275–293
- Weinsheimer, Joel C.: *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of 'Truth and Method'*, Yale University Press: New Haven/London 1985
- Wischke, Mirko: *Die Schwäche der Schrift. Zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Böhlau: Köln u. a. 2001
- Wischke, Mirko; Hofer, Michael (Hrsg.): *Gadamer verstehen – Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2003
- Wittgenstein, Ludwig: *Briefe. Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. v. Ficker*, Brian F. McGuinness; Georg Henrik von Wright (Hrsg.), Suhrkamp: Frankfurt/Main 1980
- Wittgenstein, Ludwig: *Werkausgabe in acht Bänden*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1984

BAND 1: *Tractatus-logico philosophicus, Tagebücher 1914–1916, Philosophische Untersuchungen*

BAND 5: *Das Blaue Buch, Eine philosophische Betrachtung (Das Braune Buch)*

BAND 7: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*

BAND 8: *Bemerkungen über die Farben, Über Gewißheit, Zettel, Vermischte Bemerkungen*

Wittgenstein, Ludwig: *The Big Typescript. Wiener Ausgabe*, Bd. 11, Michael Nedo (Hrsg.), Springer: Wien 2000 (Lizenzausgabe Zweitausendeins: Frankfurt/Main o.J.)

Zimmermann, Ruben (Hrsg.): *Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen*, Fink: München 2000

<http://webapp.rrz.uni-hamburg.de/DGKL/> Zugriff: 06.01.2009, 10:00 Uhr