

Georg W. Bertram

Die Freiheit des

Verstehens

**Eine hermeneutisch-
kritische Theorie**
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2431

Theorien des Verstehens und kritische Theorien werden häufig als Gegenpositionen begriffen. Georg Bertram zeigt in seinem neuen Buch, dass dies nicht so sein muss. Verstehen ist seinem Entwurf zufolge konstitutiv mit Prozessen der Kritik und Selbstkritik verbunden – mit Prozessen, die ihrerseits in Konflikten wurzeln. Aus diesem Grund ist Verstehen, wo es sich einstellt, nicht selbstverständlich, sondern Teil einer in umfassender Weise improvisatorischen Praxis. Von dieser hermeneutischen Praxis der Freiheit aus lässt sich klären, was Subjekte ausmacht.

Georg W. Bertram ist Professor für Philosophie an der Freien Universität Berlin. Im Suhrkamp Verlag sind zuletzt erschienen: *Kunst als menschliche Praxis. Eine Ästhetik* (stw 2086) und *Die Kunst und die Künste. Ein Compendium zur Kunsttheorie der Gegenwart* (hg. zus. mit Stefan Deines und Daniel Martin Feige, stw 2346).

Georg W. Bertram
Die Freiheit des Verstehens
Eine hermeneutisch-kritische Theorie

Suhrkamp

Erste Auflage 2024
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2431
Originalausgabe

© Suhrkamp Verlag AG, Berlin, 2024
Alle Rechte vorbehalten.

Wir behalten uns auch eine Nutzung des Werks
für Text und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG vor.

Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen

Printed in Germany
ISBN 978-3-518-30031-2

www.suhrkamp.de

Inhalt

Vorbemerkung	9
Einleitung	11

Kapitel I. Die Selbstverständlichkeit des Verstehens und das Problem der Freiheit	28
1. Gadamer: Verstehen als Frage-und-Antwort-Geschehen	31
2. Davidson: Verstehen als radikale Interpretation	41
3. McDowell: Die Verpflichtung zur Reflexion	50
4. Was ist zu tun? – Ein Zwischenstand	59
5. Ausblick auf eine Hermeneutik der Freiheit	66

Kapitel II. Der improvisatorische Charakter des Verstehens – eine programmatische Rekonstruktion	69
1. Improvisation als normative Praxis	72
1.1 Auf dem Weg zu einem Vorbegriff der Improvisation	75
1.2 Die Grundstruktur von Improvisationen: Einzelaktion versus Interaktion	78
1.3 Normen in statu nascendi	85
1.4 Improvisatorische Fähigkeiten und die evaluative Dimension improvisatorischer Praktiken	90
2. Verstehen als improvisatorisches Geschehen: drei grundlegende Aspekte	96
2.1 Die Wandelbarkeit des Verstehens (Chomsky/Davidson)	97
2.2 Verstehen als Antwortgeschehen (Wittgenstein/Gadamer/Kleist)	104
2.3 Die Plastizität der Fähigkeiten sprachlichen Verstehens (Malabou)	111
3. Die offene Normativität des Verstehens	117
3.1 Konstante Weiterentwicklung von Normen (Hegel/Wittgenstein)	119
3.2 Normen des Verstehens und die Spannung zwischen Individuen und überindividuellen Praxiszusammenhängen	124
3.3 Strukturen des Verstehens und ihr mögliches Erstarren als Grundlage von Freiheit	129

Kapitel III. Konflikte als Grundlage des Verstehens	136
1. Die soziale Grammatik von Konflikten	138
1.1 Anerkennung als konfliktive Praxis	141
1.2 Asymmetrische Anerkennungsverhältnisse im Konflikt	147
1.3 Die Notwendigkeit der Reflexion und die Herstellung von Gemeinsamkeit im Konflikt	153
1.4 Die Weltorientierung im Konflikt	160
2. Konflikte im Verstehen	166
2.1 Wiederholungsketten des Verstehens	168
2.2 Konflikte, Verunsicherung und die Öffnung der Sprache zur Welt	175
2.3 Gemeinsamkeiten in Konflikten über Verständnisse (Arendt/Cavell)	179
2.4 Das Ringen um Kriterien	184
3. Radical Interpretation Revisited	191
3.1 Gemeinschaft des Konflikts	191
3.2 Freiheit aus dem Konflikt	194
3.3 Reibung an der Welt	196
 Kapitel IV. Subjekte als Instanzen von Selbstkritik	 198
1. Auf dem Weg zu einem hermeneutisch-kritischen Begriff der Subjektivität	203
1.1 Vier Modelle der Einheit des Subjekts	204
1.2 Integration und Öffnung	221
1.3 Die Unganzheit des Subjekts	225
1.4 Die Distanzierung von Subjekt und Objekt	229
2. Die Struktur der für Subjekte konstitutiven Selbstkritik	233
2.1 Zur Kritik der existenzphilosophischen Deutung von Selbstkritik	234
2.2 Zur Kritik der psychoanalytischen Deutung von Selbstkritik	238
2.3 Die Entwicklung von Distanz und Nähe in der Selbstkritik: das engagierte Subjekt (Taylor/Foucault/Schmitt)	242
2.4 Selbstkritik als Selbstverunsicherung (Hegel)	248
3. Subjekte des Verstehens – ein letzter Zwischenstand ...	255

Kapitel V. Das Potential der Freiheit	264
1. Freiheit als Aufgabe: Die konstitutive Rolle von Anerkennungskonflikten (Fichte/Hegel)	266
2. Freiheit aus dem Umgang mit ... (McDowell/Butler) ..	272
3. Zwang und Freiheit im Verstehen (Rousseau/Freud) ...	281
4. Der soziale und geschichtliche Charakter des Zusammenhangs von Zwang und Freiheit im Verstehen	290
5. Freiheit und die Kritik der Macht des Verstehens	297

Vorbemerkung

Dieses Buch ist das Ergebnis einer nun schon mehr als dreißigjährigen Auseinandersetzung mit Fragen des Verstehens und mit kritischen Theorien der Gesellschaft sowie der Subjektivität. Meine beiden philosophischen Lehrer Odo Marquard und Martin Seel haben mir für diese Auseinandersetzung wichtige Impulse gegeben und das intensive Studium unter anderem von Adorno, dessen *Ästhetische Theorie* mir bereits im ersten Semester im Oberseminar begegnete, und Heidegger, dessen *Sein und Zeit* ich für die Zwischenprüfung wochenlang vorbereitete, angestoßen. An der Freien Universität Berlin hat sich für mein daraus resultierendes philosophisches Profil ein idealer Kontext ergeben, sowohl mit Blick auf Fragen der Künste als auch hinsichtlich der Philosophie der Sprache, der Rationalität und der Subjektivität. Neben einem Aufenthalt bei John McDowell an der University of Pittsburgh haben besonders auch philosophische Freundschaften mit Kolleg:innen außerhalb von Berlin – hervorheben will ich Seoul, Tel Aviv und Turin – mein Nachdenken über Fragen des Verstehens durch viele gemeinsame Veranstaltungen und Gespräche geprägt.

Bereits im Jahr 2017 habe ich auf der Rückreise von einem Aufenthalt in Turin den Entschluss gefasst, meine Überlegungen zum Begriff des Verstehens und die damit verbundenen Revisionen hermeneutischen Denkens in systematischer Weise auszuarbeiten. Nicht zuletzt meine Aktivitäten in der Selbstverwaltung und Weiterentwicklung der Universität und zudem die Belastungen der Corona-Pandemie haben dabei für nicht unerhebliche Verzögerungen gesorgt. Zugleich hat die Deutsche Forschungsgemeinschaft mir mit dem seit 2021 bestehenden Graduiertenkolleg »Normativität, Kritik, Wandel« einen weiteren wundervollen Kontext ermöglicht, in dem ich meine Gedanken schärfen konnte. Eine von der DFG unterstützte Teilfreistellung während des ersten Semesters im Kolleg hat mir die vertiefte Arbeit an zwei Kapiteln dieses Buches ermöglicht, zudem habe ich sehr von allen Mitgliedern des Kollegs und meines Arbeitsbereichs im Zuge vieler gemeinsamer Diskussionen profitiert (Linus Aigner, Tilman Giustozzi und Lilja Walliser haben mich in besonderer Weise in der Arbeit am Text unterstützt).

Insgesamt schulde ich weit mehr Menschen – Studierenden, Mitarbeitenden und Kolleg:innen – Dank für Gespräche und Anstöße, als ich hier nennen kann. Insofern schließe ich sie alle in die große Dankbarkeit für das ein, was mir an glücklichen menschlichen und philosophischen Impulsen widerfahren ist, die in dem hier Vorgelegten ihren Niederschlag finden. Eine einzige Nennung aber soll noch erfolgen: Juliane Schiffers, mit Blick auf die es unpassend wäre, hier weitere Worte zu verlieren. Ihr ist dieses Buch gewidmet.

Berlin, Juni 2023

Einleitung

Um Fragen des Verstehens ist es philosophisch still geworden. Während die analytische Philosophie vielerorts die philosophische Szenerie bestimmt und die Erben des strukturalistisch-phänomenologischen Denkens hauptsächlich in den Kulturwissenschaften auf breite Resonanz stoßen, entsteht der Eindruck, das ehemals in der Hermeneutik angesiedelte Nachdenken über menschliches Verstehen sei von der Bildfläche mehr oder weniger verschwunden. So sieht es zumindest aus, wenn man sein Augenmerk darauf richtet, dass die großen hermeneutischen Traditionslinien, die die Philosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mitgeprägt haben, heute keine ernsthafte Fortsetzung finden. Bei aller Wertschätzung, die ihre Philosophien bis heute zumindest zum Teil erfahren, wird doch an das Denken Hans-Georg Gadamers und Gianni Vattimos im Moment systematisch nicht weiter angeknüpft. Der so genannte Neue Realismus kann zwar als philosophische Strömung verstanden werden, die unter anderem aus hermeneutischen Schulen hervorgegangen ist. Er versteht aber sein Denken eher nicht als hermeneutisch und verfolgt unter anderem die Strategie, aus dem Denken der Neuzeit insgesamt auszubrechen.¹ Die Frage nach den Grundlagen menschlichen Verstehens setzt jedoch am Subjekt-Objekt-Verhältnis an, ist also ein Kind der Neuzeit und von daher für einen Ausbruch aus derselben denkbar schlecht geeignet. Insofern wird man den Neuen Realismus kaum als eine Reaktualisierung einer Reflexion menschlichen Verstehens begreifen können.

Man mag die philosophische Stille in Bezug auf menschliches Verstehen für angemessen halten. Liegt nicht in der Art und Weise, wie Fragen des Verstehens in der Vergangenheit verfolgt wurden, ein problematischer traditionalistischer Duktus? Und haben nicht prominente Vertreter hermeneutischen Denkens (etwa der Schule Joachim Ritters) in der deutschen Nachkriegsphilosophie diesen

1 Vgl. Quentin Meillassoux, *Nach der Endlichkeit*, Zürich, Berlin 2008. Auch Maurizio Ferraris und Markus Gabriel richten sich nach meinem Verständnis in ihrem Denken gegen grundlegende Aspekte der hermeneutischen Schulen, denen sie entstammen.

traditionalistischen Duktus gepflegt und sich gegen philosophische Weiterentwicklungen gesträubt? Sicher haben sich viele Philosoph:innen der hermeneutischen Tradition nicht unbedingt um eine Modernisierung des philosophischen und gesellschaftlichen Denkens sowie um seine Öffnung anderen Traditionen und kulturellen Räumen gegenüber bemüht. Dennoch wäre es vorschnell, von daher ein Urteil über ein philosophisches Nachdenken bezüglich der Grundlagen des Verstehens abzuleiten. Und es wäre auch nicht angemessen, aus der aktuellen Stille auf eine Erschöpfung der philosophischen Leistungsfähigkeit dieses Nachdenkens zu schließen. Zu sehr sind auch philosophische Traditionen Konjunkturen und Machtpolitiken unterworfen. So kann es wichtig sein, danach zu fragen, welche Impulse erstens für eine Weiterentwicklung des hermeneutischen Denkens produktiv sein könnten und inwiefern zweitens eine solche Weiterentwicklung in Bezug auf drängende philosophische Fragen relevant ist.

In diesem Buch will ich den Vorschlag machen, dass eine immanente Kritik der hermeneutischen Positionen, die bis in unsere Gegenwart hinein vorherrschen, dies leisten kann. Mit meinem Vorschlag ist eine Diagnose verbunden, die von der bislang vertretenen Einschätzung abweicht. Demnach ist das hermeneutische Denken mitnichten von der philosophischen Bildfläche verschwunden. Es hat nur sein Erscheinungsbild in entscheidender Weise verändert. Wichtige hermeneutische Positionen finden sich in den letzten Jahrzehnten unter anderem im Rahmen der analytischen Tradition. John McDowells Rekurs auf die Philosophie Gadamers kann als paradigmatischer Ausdruck dafür begriffen werden.² Auch die Bewegung, die man als analytischen Neohegelianismus bezeichnen kann, ist ein Zeichen der neuen hermeneutischen Ausrichtung analytischer Philosophien.³ Die vielen Debatten, die aktuell über Kant und Hegel geführt werden, finden großteils auf einem im weitesten Sinne hermeneutischen Boden statt. Nicht zuletzt aktualisiert auch der so genannte Neoaristotelismus – wie er sich über McDowell hinaus unter anderem bei Matthew Boyle⁴ und in

2 Vgl. John McDowell, *Geist und Welt*, Paderborn 1998, S. 142–145 u. a.

3 Vgl. Paul Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge, Massachusetts 2007.

4 Vgl. seinen programmatischen Aufsatz: Matthew Boyle, »Wesentlich vernünftige

anderer Weise bei Sebastian Rödl⁵ zeigt – hermeneutische Grundgedanken.

Statt das philosophische Nachdenken über Grundfragen des Verstehens für erledigt zu halten, gilt es also zu konstatieren, dass es sich zumindest teilweise einer ganz neuen Bedeutung erfreut, die damit verbunden ist, dass es nicht mehr als solches zutage tritt. Das aber führt dazu, dass problematische Momente hermeneutischen Denkens implizit bleiben und so unkritisch wiederholt werden. Dies zu ändern, halte ich für wichtig. Grundlegende Elemente der Theorie des Verstehens müssen explizit gemacht und kritisch befragt werden. Gerade das jüngste Wiederaufleben hermeneutischer Grundmotive ist mit Aspekten verbunden, die es als solche zu reflektieren gilt.

Im Zentrum dessen, was an neueren hermeneutischen Positionen problematisch ist, steht aus meiner Sicht der Gedanke, den ich als Unfreiheit des Verstehens bezeichnen will. Verstehen wird immer wieder als in dem Sinne unfrei begriffen, dass es als eine unhintergehbare Selbstverständlichkeit gilt. Demnach versteht man einfach, wie man versteht. Oder mehr im Sinne der Unfreiheit artikuliert: Man kann nicht anders, als so zu verstehen, wie man versteht. Der Gedanke von der Unfreiheit des Verstehens aber ist falsch. Man kann immer anders verstehen. Es gilt zu begreifen, dass Verstehen von Grund auf mit einem Potential der Freiheit verbunden ist.

Die im Folgenden präsentierten Überlegungen zielen darauf ab, die grundlegende Verknüpfung zwischen Verstehen und Freiheit auszubuchstabieren. Diese Verknüpfung darf aber nicht kurzschlüssig gedeutet werden. Verstehen garantiert nicht einfach per se Freiheit. Wenn man es im Sinne einer solchen Garantie begreift, dann dreht man den Gedanken der Selbstverständlichkeit nur um. Es ist abstrakt betrachtet dasselbe, die Unfreiheit oder die Freiheit als Selbstverständlichkeit des Verstehens zu deuten, also zu sagen, es sei selbstverständlich, so zu verstehen, wie man versteht, oder zu sagen, es sei selbstverständlich, dass man immer anders versteht, als man zuvor verstanden hat. Die These von der Selbstverständlich-

Tiere«, in: Andrea Kern und Christian Kietzmann (Hg.), *Selbstbewusstes Leben*, Berlin 2017, S. 78–119.

5 Vgl. Sebastian Rödl, *Selbstbewusstsein*, Berlin 2011, bes. Kap. 4.

keit des Verstehens lässt sich nur dadurch durchbrechen, dass man die Verknüpfung von Verstehen und Freiheit als prekär begreift und in dieser Weise Verstehen als ein nicht selbstverständliches Geschehen begreiflich macht. Aus diesem Grund spreche ich von einem Potential der Freiheit, das in allem Verstehen angelegt ist: In allem Verstehen kann in einem gewissen Maße ein Moment von Freiheit wirklich werden. Ob es zu einer Verwirklichung kommt, liegt – wie ich in diesem Buch rekonstruieren will – in der konkreten Ausgestaltung von Praktiken des Verstehens begründet.

Will man das in Frage stehende Verhältnis von Verstehen und Freiheit als offen und prekär fassen, hilft der Rekurs auf Improvisationen. Improvisationen sind Praktiken, in denen Freiheit immer eine Aufgabe darstellt. Wer improvisiert, läuft stets Gefahr, den Besonderheiten einer Situation oder seiner Gegenüber nicht gerecht zu werden, und dies aus dem Grund, weil er in Stereotypen und mechanisierten Abläufen verhaftet bleibt. So besteht die Kunst der Improvisation darin, sich aus festgefahrenen Strukturen zu lösen und dadurch Freiheit zu gewinnen. Es gilt, die Grundsituation des Verstehens von dieser Eigenart von Improvisation her zu begreifen. In allem Verstehen geht es darum, sich immer wieder Spielräume, anders zu verstehen, zu erarbeiten. Noch weniger als in der Improvisation ist es dabei so, dass das immer wieder Andere und Neue sowie die ständige Veränderung ein Selbstzweck wären. Im Verstehen geht es darum, dem, was es zu verstehen gilt, gerecht zu werden, ob das nun Veränderung erfordert oder nicht. Insofern liegt die improvisatorische Kunst des Verstehens darin, auf eine je angemessene Weise auf das zu reagieren, womit man konfrontiert ist. Das schließt das Beibehalten von Verständnissen genauso ein wie das Ausbilden neuer Impulse für das Verstehen.

Ein verbreitetes Missverständnis besteht darin, Improvisation als ein Geschehen aufzufassen, das von einer grundlegenden Freiheit ausgeht. Man muss demnach dann improvisieren, wenn man mit einer Situation konfrontiert wird oder sich vorsätzlich in eine begibt, in der man nicht aufgrund von Routinen abgesichert zu handeln vermag. Dieser unhaltbaren Konzeption zufolge ist das Freisein von verfügbaren oder brauchbaren Routinen die Grundsituation der Improvisation. Freiheit wäre so gesehen garantiert und zugleich das Schicksal des Improvisierens. Aber dieses Bild ist verkehrt. Keine Improvisation basiert auf Freiheit. Wenn man tat-

sächlich mit einer Situation konfrontiert ist, die einen ganz und gar unvorbereitet trifft, so ist man, recht betrachtet, ganz und gar unfrei – zumindest im ersten Moment. Das, womit man konfrontiert ist, bindet einen in den eigenen Möglichkeiten dadurch, dass man keinerlei Vorbereitung mitbringt, ihm gerecht zu werden. Es lähmt einen, bildlich gesprochen. Erst dadurch, dass man zumindest über gewisse Vorbereitungen verfügt und aus diesen Vorbereitungen heraus zu reagieren vermag, kann man improvisieren, und erst so kann sich in dem improvisatorischen Geschehen gegebenenfalls tatsächlich ein Moment der Freiheit verwirklichen.

Das Missverständnis der Improvisation ist nicht nur aus dem Grund weit verbreitet, weil vielfach falsch über Improvisation gedacht wird. Im Grunde handelt es sich um ein Missverständnis in Bezug auf die Grundsituation menschlicher Existenz. Auch in Bezug auf die menschliche Existenz wird immer wieder der Gedanke verfolgt, dass der Mensch seinem Wesen nach frei ist. Freiheit ist demnach dem Menschen garantiert und zugleich sein Schicksal; er ist, mit Sartre gesprochen, zur Freiheit verdammt.⁶ Dieses Bild dessen, was Menschen ausmacht, ist im (philosophischen) Nachdenken spätestens seit dem 18. Jahrhundert gezeichnet worden.⁷ Es ist der positive Ausdruck einer Konzeption, die auch als Mängelwesen-Konzeption diskutiert wird.⁸ Der Mensch aber ist nicht von Grund auf frei. Er ist kein unbestimmtes Tier, sondern als Tier durchaus bestimmt. Das Tier, das der Mensch ist, hat aber Praktiken und Fähigkeiten entwickelt, aus denen Potentiale der Freiheit hervorgehen. Im Zentrum dieser Praktiken und Fähigkeiten befindet sich das Verstehen, mit dem grundsätzlich das Potential der Realisierung von Freiheit verbunden ist. So gilt es zu rekonstruieren, worin dieses Potential besteht und inwiefern es einerseits entfaltet und andererseits auch verschüttet werden kann.

Das Potential der Freiheit, das in allem Verstehen schlummert, lässt sich mit einer Überlegung Ludwig Wittgensteins verdeutlichen. Wittgenstein erläutert als zentrales Moment von (sprachli-

6 Vgl. Jean-Paul Sartre, »Der Existentialismus ist ein Humanismus«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Reinbek bei Hamburg 1994, S. 117–155, hier: S. 125.

7 Vgl. Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart 1986, Erster Teil, Zweiter Abschnitt.

8 Vgl. Arnold Gehlen, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt/M. 2016, S. 16.

cher) Bedeutung, etwas noch einmal auf eine andere Art und Weise sehen zu können. Er spricht dabei vom Wechsel eines Bildes – oder eines Aspekts. Ein Aspektwechsel liegt dann vor, wenn man etwas noch einmal mit einem anderen Blick sieht. Etwas, das eine bestimmte Bedeutung hat, wird durch den Aspektwechsel in seiner Bedeutung verändert. Wittgenstein erläutert den Wechsel der Bedeutung an dem Gestaltwechsel des berühmten Hase-Enten-Kopfs. Die Gestalt, die in einer bestimmten Perspektive als Gestalt eines Hasen erscheint, zeigt sich in einer anderen Perspektive als Gestalt einer Ente.⁹ Der Aspektwechsel führt so dazu, dass man sich von festen Verständnissen löst. Eine solche Loslösung eröffnet Freiheit. Wittgenstein kontrastiert das entsprechende Potential damit, dass er sagt: »Ein *Bild* hielt uns gefangen.«¹⁰ Verständnisse können wie ein Gefängnis sein. Sie können erstarren und einem gewissermaßen die Luft zum Atmen nehmen. Wenn es zu einem solchen Erstarren kommt, bedarf es einer Perspektivänderung im Sinne eines Aspektwechsels.

Wittgensteins Überlegung lässt sich auch in Bezug auf Improvisationen verdeutlichen. Improvisation ist, zuspitzend gesagt, die Praxis des steten Aspektwechsels. Immer wieder werden etablierte Strukturen – seien sie eher stabil oder eher flüchtig – durch perspektivändernde Impulse innerhalb der Improvisation auf neue Weise beleuchtet. In einer Improvisation kommt es zu einem ständigen Ringen um eine angemessene Fortsetzung. Dabei stellen sich vielfach kontinuierliche Fortsetzungen des bislang Entwickelten als passend heraus. Immer wieder aber bedarf es auch neuer Impulse, mit denen das Vorangehende anders perspektiviert oder mehr oder weniger radikal verwandelt wird. Damit ändert sich das improvisatorische Geschehen. Eine solche Änderung kann gleichermaßen eine Fortsetzung wie einen Bruch bedeuten. Zwischen Kontinuität und Diskontinuität gibt es hier keine scharfen Grenzen. Die in Improvisationen immer wieder gebotenen Aspektwechsel können die in ihnen etablierten Strukturen genauso festigen, wie sie diese Strukturen aufzubrechen vermögen.

Alles Verstehen ist genauso wie Improvisationen grundsätzlich

9 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: *Werkausgabe*, Band 1, Frankfurt/M. 1984, S. 225–580, hier: S. 518–525.

10 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 115.

auf Aspektwechsel angewiesen. Immer wieder ist es erforderlich, Verständnisse neu zu perspektivieren. Dies fordern gleichermaßen die Gegenstände des Verstehens wie die anderen Individuen und Gruppen, mit denen wir in unseren Verständnissen verbunden sind. Übertrieben wäre es allerdings, einen unentwegten Aspektwechsel zu fordern. Jeder Kreativitätsimperativ im Hinblick auf das Verstehen ist verfehlt. Richtig ist vielmehr, dass es in vielen Situationen angemessen ist, gerade nicht die Perspektive zu verändern. Die Rolle von Aspektwechseln im Verstehen ist so im Sinne eines in ihm angelegten Potentials zu begreifen. Immer müssen sie als Möglichkeit in Betracht gezogen werden können. Die Realisierung von Freiheit im Verstehen setzt die damit umrissene Flexibilität, also die grundsätzliche Möglichkeit von Aspektwechseln voraus.

In den im weitesten Sinne hermeneutischen Philosophien ist das für alles Verstehen konstitutive Potential der Freiheit nach meiner Einschätzung bislang nicht angemessen entfaltet worden. Dies gilt für beide Grundhaltungen, aus denen heraus diese Theoriebildung betrieben wurde, also sowohl für Hermeneutik als Kunstlehre des Verstehens als auch für Hermeneutik als Fundamentalontologie menschlicher Existenz. Nun mag man einwenden, dass die in der Tradition der Bibelexegese entwickelten Kunstlehren des Verstehens nicht darauf zielen, grundlegende Dimensionen menschlichen Seins wie etwa ein Potential der Freiheit aufzuklären, und dass gerade die existenzialistische Fundamentalontologie Heideggers durchaus das Ziel verfolgt, die Möglichkeit menschlicher Freiheit zu erhellen.¹¹ Die Einwände sind verständlich, und es lohnt, ihnen nachzugehen, um der Zielsetzung des vorliegenden Projekts weiter Kontur zu verleihen.

Kunstlehren des Verstehens geht es, allgemein betrachtet, darum, Bedingungen des Verstehens zu rekonstruieren und aus ihnen methodische Richtlinien für Praktiken des Verstehens abzuleiten. Das berühmte Theorem des hermeneutischen Zirkels zum Beispiel wurde im 18. Jahrhundert als methodisches Instrumentarium entworfen. Als solches verstanden, besagt der hermeneutische Zirkel, dass das Ganze eines Textes (oder eines größeren Textzusammenhangs) von den Teilen und die Teile vom Ganzen her zu erschließen

11 Vgl. Günter Figal, *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt/M. 1988.

sind.¹² Die Konstitutionsbedingungen des Verstehens, denen zufolge die Bestimmtheit einzelner Elemente (von Texten oder kulturellen Artefakten zum Beispiel) von ihrem Platz in einem Ganzen (des Textes oder Artefakts) her zu begreifen ist, werden hier methodisch ausgewertet. Auch in neueren Ansätzen zur Wiederbelebung der Hermeneutik als einer Kunstlehre des Verstehens finden sich analoge Bestimmungen.¹³ Problematisch an entsprechenden Überlegungen mit Blick auf Methodiken des Verstehens ist generell, dass von einer bestehenden Bestimmtheit von Verständnissen ausgegangen wird, dem das Verstehen gerecht zu werden hat. Das Potential der Freiheit wird damit systematisch ausgeblendet, da es nur begreiflich wird, wenn man Verstehen als ein produktives und nicht allein reproduktives Geschehen fasst. Diese Abwehr des Einwands beansprucht nicht, allen Varianten von Kunstlehren des Verstehens gerecht zu werden. Sie soll aber eine grundlegende Tendenz anzeigen.

Der Einwand, der Heideggers Hermeneutik betrifft, ist nicht einfach zurückzuweisen. Heidegger verfolgt mit seiner Verschränkung von uneigentlichem und eigentlichem Verstehen ohne Zweifel einen Ansatz, der Verstehen nicht an eine bestehende Bestimmtheit (zum Beispiel im Rahmen einer historisch-kulturellen Praxis) bindet.¹⁴ Eigentliches Verstehen im Sinne Heideggers ist als Realisierung eines Potentials der Freiheit zu begreifen. Dieses Potential ist aus Heideggers Sicht in der verstehenden Existenz des Menschen angelegt. Insofern könnte seine Position durchaus als Realisierung des hier gesuchten Ansatzes begriffen werden.

Dennoch findet sich in Heideggers Ansatz ein problematischer Aspekt, der einer solchen Realisierung im Wege steht und der sich folgendermaßen umreißen lässt: Heidegger macht geltend, dass das Potential der Freiheit gegen die Grundsituation des Verstehens in der Uneigentlichkeit durchgesetzt werden muss. In der grundlegenden Situation des uneigentlichen Verstehens, in der man versteht, wie man im Rahmen des jeweiligen historisch-kulturellen Kontexts versteht, ist das Potential der Freiheit unentwickelt. Es kommt erst dadurch ins Spiel, dass man sich aus dieser Situation der Uneigent-

12 Vgl. Friedrich Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut 1808, S. 179 f.

13 Vgl. Wolfgang Detel, *Geist und Verstehen. Historische Prolegomena zu einer modernen Hermeneutik*, Frankfurt/M. 2011, bes. Kap. 8.

14 Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁶1986, § 60.

lichkeit löst. Heidegger zeichnet damit ein Bild des Verstehens, in dem dieses nicht durchweg vom Potential der Freiheit geprägt ist. In der Ausgangssituation ist Verstehen aus Heideggers Sicht als unfrei zu begreifen. Aus dieser Unfreiheit heraus muss Freiheit gewissermaßen erkämpft werden. Auch wenn Heidegger damit zugesteht, dass im Verstehen Freiheit immer möglich ist, zeigt doch für ihn nicht alles Verstehen dieses Potential. Konzeptionell hat dies zur Folge, dass Unfreiheit im Verstehen nicht als ein Modus des mit ihm verbundenen Potentials der Freiheit begriffen wird.

Um zu erkennen, dass diese Konzeption problematisch ist, kann man auf die Frage rekurren, was das Potential der Freiheit im Verstehen ausmacht. Ich habe bereits eine Bestimmung genannt, an die ich mich auch im Folgenden immer wieder halten werde: Wer versteht, kann immer auch anders verstehen. In der Möglichkeit des Anders-Verstehens liegt der Kern der im Verstehen angelegten Freiheit. Alles Verstehen weist dieses Potential auf. Entsprechend gilt es, jede Form der Unfreiheit im Verstehen als Ausdruck einer Stillstellung zu begreifen, die jedoch aus der grundsätzlichen Möglichkeit des Anders-Verstehens heraus zustande kommt. Man sollte daher eine polare Gegenüberstellung von Strukturen unfreien Verstehens und Strukturen, die das Potential der Freiheit aufweisen, vermeiden. Alle Modi des Verstehens sind aus dem ihm inhärenten Potential heraus zu begreifen.¹⁵

Mit Blick auf die hermeneutische Tradition verweist dies auf das Erfordernis, eine neue Deutung des Theorems zu entwickeln, das als »Geschehenscharakter« des Verstehens profiliert worden ist.¹⁶ Nicht zuletzt Heidegger und Gadamer haben betont, dass Verstehen nicht aus eigenem Entschluss heraus herbeigeführt werden kann, so dass es nicht das Resultat eigenen Handelns, sondern mit einem Moment von Widerfahrnis verbunden ist. Der damit artikulierte Geschehenscharakter muss aber so verstanden werden, dass aus ihm nicht auf ein Nicht-anders-verstehen-Können geschlossen wird. Dieser Schluss wird allerdings implizit unter anderem in Heideggers Explikation uneigentlichen Verstehens gezogen. Man

15 Die Kritik, die Hannah Arendt – mehr implizit als explizit – an Heidegger übt, lässt sich in diesem Sinne verstehen; vgl. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981, u. a. S. 33-47.

16 Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 72 u. a.; Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990, S. 314 u. a.