



remember his capacity for an almost childlike wonder before the beauties of art and nature. They will remember also the amiable manner and sincere humanity that always shone on his face and that were conveyed by his every gesture toward others. Above all, they will remember his rigorous, perceptive, yet also always benevolent thoughtfulness.

JOHN SALLIS

Inhalt

Schwerpunkt: Humanismus

JACQUES DERRIDA (Paris) Die »Welt« der künftigen Aufklärung. Ausnahme, Berechnung und Souveränität	1
VOLKER GERHARDT (Berlin) Politischer Humanismus. Skizze eines Programms	47
BIRGIT SANDKAULEN (Jena) Freundschaft. Aristoteles – Montaigne – Kant	67
PETRA GEHRING (Darmstadt) Zwischen <i>Menschenpark</i> und <i>soft eugenics</i> . Zur Aktualität und zu den hermeneutischen Verlegenheiten des Züchtungsbegriffs	81
DAMIR BARBARIĆ (Zagreb) Der Mensch in der Nacht. Heraklits Fragment 26	113
BIRGIT RECKI (Hamburg) Kant als Humanist oder die Antinomie des Individuums	151
ERNST WOLFGANG ORTH (Trier) Ernst Cassirers Konzeption der symbolischen Formung als humanistische Auslegung der Kultur	173
ERNST A. SCHMIDT (Tübingen) Werner Jaegers »Dritter Humanismus«. Analyse des Programms, der Stimmen der Kritiker und ihrer Positionen	193

Beiträge

PETER TRAWNY (Freiburg) Apollon und der Anfang der Philosophie. Eine Anmerkung zur Grundlegung der Theoria bei Aristoteles	225
FELIX DUQUE (Madrid) Die Kraft des Selbstbewußtseins ist der Wille (Schelling über das Selbe)	243

Die
ein
wä
spr
Die
mit
die
und
wis
Ges
gebi
meh
eine
scha
Ken
Das
Her
mög
steh
mati
offer
Herr
affir

VIII

Inhalt

TILO WESCHE (Freiburg)

Heiterkeit auf dunklem Grund.

Gelingendes Leben nach Kierkegaard

JAN-IVAR LINDÉN (Heidelberg)

Reflexivität. Zu einem Problem der philosophischen Hermeneutik

Gadamer

CHRISTOPH LIENKAMP (Bremen)

»Liebe verpflichtet«. Zur Hermeneutik von Gebot und Gesetz

bei Paul Ricœur und Franz Rosenzweig

LÁSZLÓ TENGELYI (Wuppertal)

Paul Ricœur und die Erfahrung der Geschichte

Autoren und Herausgeber

Namenverzeichnis

Sachverzeichnis

Reflexivität

Zu einem Problem der philosophischen Hermeneutik Gadamers

von

JAN-IVAR LINDÉN (Heidelberg)

»Wer sich aus der Wechselseitigkeit [der Beziehung zwischen Ich und Du] herausreflektiert, der verändert diese Beziehung und zerstört ihre sittliche Verbindlichkeit. Genau so zerstört, wer sich aus dem Lebensverhältnis zur Überlieferung herausreflektiert, den wahren Sinn dieser Überlieferung.«¹

So Gadamer in *Wahrheit und Methode*. Das Zitat enthält *in nuce* das Problem, das im Titel dieses Aufsatzes gemeint ist.

1. Reflexion: Zurückbeugung oder Setzung

Reflexio steht etymologisch für eine Wider- oder Zurückbeugung. Ist dies vielleicht auch der einzig legitime Sinn des Begriffs der Reflexion? Wenn ja, inwiefern hat sich die philosophische Begrifflichkeit von dieser Grundbeutung entfernt?

¹ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1972, S. 343. Das Wort »sittliche« im Ausdruck »sittliche Verbindlichkeit« werde ich ausklammern. Der Begriff trägt im Sprachgebrauch die Nuance einer kollektiven moralischen Habitualität und lädt deshalb zu Interpretationen ein, die in der Gadamerischen Hermeneutik weniger Ontologie, vielmehr Ethik und politische Philosophie oder gar politische Ideologie sehen wollen. Das bekannte Streitgespräch zwischen Gadamer und Habermas über »legitime« und »illegitime« Vorurteile hat eine Wirkungsgeschichte gehabt, die mir etwas einseitig erscheint. Was vielleicht in Habermas' Kritik an Gadamer noch gültig bleibt, ist die Argumentation gegen die Einengung der Reflexion auf Überlegung im Sinne der aristotelischen Klugheit (*phronesis*), aber es scheint mir auch, daß Sittlichkeit und Sitten, d. h. kollektive Gewohnheiten, auf der ontologischen Ebene vor jeder moralischen Unterscheidung zwischen schlechten und guten Gewohnheiten liegen. Ich gebe aber gerne zu, daß eine solche Interpretationsstrategie einen gewissen Widerstand erfährt, weil der Begriff der *Phronesis* zweifellos eine nicht gerade parenthetische Position im Gesamtwerk von Gadamer einnimmt.

In der sogenannten Reflexionsphilosophie der Neuzeit wurde unter Reflexion meistens eine Haltung verstanden, die das *Selbstbewußtsein* des Subjekts begründet oder zum Ausdruck bringt. Dadurch entstand das Problem zu entscheiden, wie sich die reflexive Beziehung zu sich selbst von der Beziehung zu anderen Objekten, zum »Nicht-Ich« (Fichte) verhält. Die Reflexionsproblematik wird auf diese Weise anhand des in anderer Erfahrung vorliegenden Verhältnisses von Subjekt und Objekt dargelegt, soll aber gerade als Selbstbewußtsein durch diese Unterscheidung nicht charakterisiert sein. Schwierigkeiten bereitete der Ansatz, weil es nicht unmittelbar einzusehen war, wie die Selbstbezüglichkeit der Reflexion dem entgehen kann, als solche aufgelöst zu werden, wenn der Reflektierende – um überhaupt reflektieren zu können – das zu Reflektierende *setzen* muß. Eine derartige Setzung droht die Subjektivität in eine Objektivität zu verwandeln. Der deutsche Idealismus ist im großen und ganzen ein Versuch, mit dieser Amphibolie zurechtzukommen.

Für eine Reflexionsstruktur, die den Antinomien der beschriebenen Art entgehen sollte, wurde dabei der Begriff der *Spekulation* in Anspruch genommen. Sowohl bei Schelling als auch bei Hegel wird der Begriff der Spekulation in Anlehnung an diejenige Tradition eingeführt, die *speculatio* aus *speculum* (Spiegel) ableitet, und dementsprechend wird bei den Idealisten unter Spekulation eine *Widerspiegelung* verstanden. (Die andere von der Tradition angebotene Möglichkeit war es, *speculatio* aus dem Wort für Warte – *specula* – abzuleiten, wobei das Spekulieren so etwas wie das Spähen aus der Warte wäre. Diese Zweideutigkeit zwischen einem kontemplativen und einem aktiven Aspekt der Spekulation klingt in dem Gadamer'schen Spekulationsbegriff mit. Es ist bisweilen schwierig zu entscheiden, inwiefern die Spekulation einen aktiven, sozusagen »spähenden« Vollzug, und inwiefern sie eine Umkehrung des Bewußtseins darstellt.)

Die Selbstbezüglichkeit des Bewußtseins wird in Hegels Dialektik von Anderssein und Selbstsein mit einem begrifflichen Vorgang verknüpft, was die Erfahrung zu einer dem absoluten Wissen sich annähernden *Bestimmung* der Wirklichkeit macht. Hegel will die Spannung zwischen Setzung und Selbstsein produktiv als geschichtlich vorantreibende Kraft des absoluten Geistes verstehen. Die Äußerlichkeit oder das Anderssein in der objektivierenden Setzung wird als ein Moment der dialektischen Bewegung zur Versöhnung in der Selbsttransparenz des absoluten Wissens dargestellt. In der Hegelschen Dialektik steht die Spekulatивität der Erfahrung für diejenige Umkehrung, die das Objektivierte wieder in seiner Subjektivität zu erkennen vermag und in dieser Weise den Gegensatz zwischen Äußerlichkeit (Objektivität) und Innerlichkeit (Subjektivität) aufhebt.

Wenn die Reflexionsstruktur der neuzeitlichen Subjektphilosophie im Hegelschen System historisiert wird, heißt dies zugleich, daß der Zeitlich-

keit eine produktive Rolle in der Herausbildung der Selbstbeziehung des Bewußtseins eingeräumt wird. Es geht in der Hegelschen Phänomenologie nicht um »das innere Zeitbewußtsein« der Husserlschen Phänomenologie, sondern um die Zugehörigkeit zur Geschichte, die der Einzelne aufgrund seiner Zeitlichkeit besitzt. Die Zugehörigkeit zur Geschichte ist auch in der philosophischen Hermeneutik Gadamer's ein Zentralthema und kann sogar als das das Verstehen Ermöglichende schlechthin gesehen werden. Ebenso hat Gadamer's Kritik an der Reflexionsphilosophie etwas mit der Hegelschen Auffassung gemeinsam, daß der herkömmliche Reflexionsbegriff – der bei Hegel als ein Begriff des Verstandes und nicht der Vernunft aufgefaßt wird – die Struktur der Reflexivität nicht erschöpfend zu beschreiben vermag. Wie Hegel, verwendet auch Gadamer den Begriff der Spekulation, um eine philosophisch legitime Reflexionsstruktur zu bezeichnen. Die Reflexivität wird hierbei als der widerspiegelnde Aspekt des *Vollzugs* verstanden, das sich im *wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein* ereignet.

Gerade die Wiederaufnahme des Begriffs der Spekulation zeigt, daß die Reflexivität ein nicht wegzuschaffendes Problem der Hermeneutik darstellt. Wie soll die *Bewußtheit* des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins im Grunde verstanden werden? Gadamer wehrt sich ständig gegen eine Hegelsche Konzeption: Die philosophische Hermeneutik habe »den Weg der Hegelschen Phänomenologie des Geistes insoweit zurückzugehen, als man in aller Subjektivität die sie bestimmende Substantialität aufweist.«² (Unter Substantialität wird hier »geschichtliche Vorgegebenheit« verstanden.) Kann aber auf oder über das geschichtlich Vorgegebene *reflektiert* bzw. »*spekuliert*« werden, ohne daß dies wieder zu einer Hegelschen Konzeption der sich begrifflich entfaltenden Subjektivität des Weltgeistes zurückführt?

2. Methodisches und wirkungsgeschichtliches Bewußtsein

Der Begriff des »wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins« wird in einem Kapitel von *Wahrheit und Methode* eingeführt, das den bezeichnenden Titel »Die Grenzen der Reflexionsphilosophie« trägt und ist dementsprechend als Gegenbegriff zu dem der Reflexion konzipiert. Unter Reflexion wird hier jedoch eine besondere Form der Reflexion verstanden, und zwar die im Anfangszitat vorkommende Reflexion aus kritischer Distanz – was offenkundig nicht jedwede Reflexivität des Bewußtseins ausschließt. Gegenstand der Kritik ist bei Gadamer ein Reflexionsbegriff, der nicht nur Setzung und Bestimmung des Andersseins bedingt, sondern noch expliziter mit *metho-*

² GADAMER 1972, S. 286.

disch-wissenschaftlicher Objektivierung der Erfahrung zusammenhängt.³ Es wird zugegeben, daß die »Struktur der Reflexivität [...] grundsätzlich mit allem Bewußtsein gegeben« ist, aber zugleich muß das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein doch als gegensätzlich zur »immanenten Gesetzmäßigkeit« jener Reflexion verstanden werden, »die alle unmittelbare Betroffenheit, wie wir sie mit Wirkung meinen, auflöst«.⁴ Der Begriff des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins drückt also einerseits den Aspekt der Wirkungsgeschichtlichkeit, andererseits den Aspekt der (möglichen) Bewußtheit aus. Die gegenseitige Beziehung dieser Momente zu verstehen, stellt in gewisser Hinsicht das Grundproblem der philosophischen Hermeneutik dar.

In der Hermeneutik Gadamer wird die Reflexionsfrage jedoch nicht so sehr, wie bei Hegel, in bezug auf das Anderssein schlechthin – was auch die Andersheit der *nicht-personalen* Wirklichkeit miteinbezieht –, sondern vielmehr in bezug auf das *Du* und die nach dem Modell des *Du* konzipierte Überlieferung dargelegt. Damit hängt auch zusammen, daß Gadamer den Wirklichkeitsbezug der Naturwissenschaften wenig erörtert, sondern vielmehr nur kontrastiv nennt, um die Spezifität der hermeneutischen Erfahrung darzustellen. Wo er aber über den ontologischen und erkenntnistheoretischen Status der Naturwissenschaften spricht, sind die Formulierungen problematisch. Es sei hier erlaubt, ein etwas längeres Zitat anzuführen:

»Offenbar kann man nicht im selben Sinne von einem identischen Gegenstand der Erforschung in den Geisteswissenschaften sprechen, wie das in den Naturwissenschaften am Platze ist, wo die Forschung immer tiefer in die Natur eindringt. Bei den Geisteswissenschaften ist vielmehr das Forschungsinteresse, das sich der Überlieferung zuwendet, durch die jeweilige Gegenwart und ihre Interessen in besonderer Weise motiviert. Erst durch die Motivation der Fragestellung konstituiert sich überhaupt Thema und Gegenstand der Forschung. Die geschichtliche Forschung ist mithin getragen von der geschichtlichen Bewegung, in der das Leben selbst steht, und läßt sich nicht teleologisch von dem Gegenstand her begreifen, dem ihre Forschung gilt. Ein solcher Gegenstand an sich existiert offenbar überhaupt nicht.«⁵

Wie soll dies verstanden werden? Meint Gadamer tatsächlich, daß es *auch philosophisch* »am Platze ist« zu behaupten, daß die naturwissenschaftliche »Forschung immer tiefer in die Natur eindringt«, und daß diese Natur ein stets *identisch bleibender* Gegenstand wäre? Die kontrastive Feststellung, daß es in den Geisteswissenschaften keinen »Gegenstand an sich« gibt, deutet sogar an, daß der Gegenstand der naturwissenschaftlichen Forschung *an sich* wäre. Dann wäre die neuzeitliche Naturwissenschaft tatsächlich Metaphysik im wahrsten Sinne und nicht nur die Konsequenz einer gewissen metaphysischen Tradition, die sich nur dem *eigenen Anspruch* nach mit dem *an sich*

³ GADAMER 1972, S. 317, 329.

⁴ GADAMER 1972, S. 324.

⁵ GADAMER 1972, S. 269.

Seienden beschäftigt. Gilt es nicht auch für die Naturwissenschaften, daß »das Forschungsinteresse [...] durch die jeweilige Gegenwart und ihre Interessen in besonderer Weise motiviert« ist, und daß »Thema und Gegenstand der Forschung« erst »durch die Motivation der Fragestellung« sich konstituiert? Ist die naturwissenschaftliche Forschung nicht gerade so wie die geisteswissenschaftliche »von der geschichtlichen Bewegung, in der das Leben selbst steht« getragen?

Gewiß soll man aus einem – vielleicht nur unvorsichtig oder sogar nur didaktisch-vorläufig formulierten – Einzelzitat keine allzu weitreichende Konsequenzen ziehen, das hier angesprochene Problem ist jedoch zentral, weil es um die bei Gadamer entscheidende Gegenüberstellung von *Methode* und *wirkungsgeschichtlichem Bewußtsein* geht. Es fragt sich nämlich, *ob die Naturwissenschaften sich tatsächlich methodisch kontrollieren*, d. h. ob sie sich aus dem wirkungsgeschichtlichen Geschehen »herausreflektieren« können. (Der Ausdruck »herausreflektieren« findet sich nicht nur in *Wahrheit und Methode*, sondern wird auch in späteren Schriften von Gadamer mehrmals wiederholt.)

Das oben angeführte Zitat aus dem zweiten Teil von *Wahrheit und Methode* deutet an, daß das naturwissenschaftliche Bewußtsein kein wirkungsgeschichtliches Bewußtsein wäre. Diese Folgerung ist problematisch, da Gadamer sonst die Tatsache hervorhebt, daß die für das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein konstitutiven *Vorurteile* die Geschichtlichkeit *unserer gesamten Existenz* ausmachen. So gesehen, wäre es auch den naturwissenschaftlichen *Urteilen* nicht möglich, der Verwurzelung in *Vorurteilen* zu entgehen. Dann kann aber die naturwissenschaftlich erforschte Natur nicht als etwas Identisches und Unabhängiges bezeichnet werden. Vielmehr müßte gesagt werden, daß die Naturwissenschaften und generell die methodisch verfahrenenden Wissenschaften *gerade deshalb überhaupt eine Wirklichkeit zu erforschen haben, weil sie durch ihr wirkungsgeschichtliches Bewußtsein eine sehr besondere Bestimmtheit besitzen*, d. h. weil sie von ihren leitenden Vorurteilen in ihrer Wahrheitssuche weitergetrieben werden.

Wenn Gadamer die allgemeine Aufgabe der philosophischen Hermeneutik als diejenige formuliert, nachzuweisen »wieviel *Geschehen* in allem *Verstehen* wirksam ist«⁶, sollte dies wohl nicht so verstanden werden, daß das Verstehen sich hier auf einen Bereich beschränkt, der sich vom *Erklären* unterscheidet. Philosophische Hermeneutik soll ja gerade nicht – wie die hermeneutische

⁶ GADAMER 1972, S. XXIX. Dieser Verweis, wie auch die folgenden vier, bezieht sich auf das Vorwort zur zweiten Auflage von *Wahrheit und Methode*, das in den Gesammelten Werken nicht in Band I.1, sondern in I.2 enthalten ist. Der Text ist für die Reflexionsproblematik besonders erhellend.

Kunstlehre – ein *Parallelprojekt* zu dem der Naturwissenschaften sein, sondern eine Interpretation der (auch die naturwissenschaftliche Tätigkeit miteinbeziehenden) Gesamtexistenz des menschlichen In-der-Welt-seins. Gadamer übernimmt den weiten Verstehensbegriff, den Heidegger in *Sein und Zeit* als »Existenzial« beschrieben hat, was streng genommen zugleich bedeuten müßte, daß es ebenso die Aufgabe der philosophischen Hermeneutik wäre, nachzuweisen, *wieviel Geschehen in allem Erklären wirksam ist*.

Das hat insofern eine direkte Bedeutung für das im Titel dieses Aufsatzes genannte Problem der Reflexivität, als die Frage nach der Möglichkeit einer »Herausreflektiertheit« dann unmittelbar auch die naturwissenschaftliche Welt und ihre epistemischen Mechanismen betrifft. Die »Zweideutigkeit in dem Begriff des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins«, die darin besteht, »daß damit einerseits das im Gang der Geschichte erwirkte und durch die Geschichte bestimmte Bewußtsein, und andererseits ein Bewußtsein dieses Erwirkt- und Bestimmtheits selber gemeint ist«⁷, würde nicht nur ein Problem im Verhältnis zu dem Du und der Überlieferung, sondern eines der gesamten Erfahrung sein. So heißt es im Vorwort zur zweiten Auflage von *Wahrheit und Methode*, daß die philosophische Hermeneutik ihre Frage »keineswegs nur an die sogenannten Geisteswissenschaften« stellt. Und weiter: »Sie stellt sie überhaupt nicht nur an die Wissenschaft und ihre Erfahrungsweisen – sie stellt sie an das Ganze der menschlichen Welterfahrung und Lebenspraxis.«⁸ Die philosophische Hermeneutik ist primär weder Interpretationslehre noch allgemeine Philosophie der Auslegung, sondern eine hermeneutische Ontologie, in der auch die Frage, was »das Ende der Metaphysik als Wissenschaft« bedeutet⁹ stets relevant bleibt. An anderer Stelle sagt Gadamer dementsprechend, »daß die wirkungsgeschichtliche Bestimmtheit auch noch das moderne, historische und wissenschaftliche Bewußtsein beherrscht – und das über jedes mögliche Wissen von diesem Beherrschtsein hinaus.«¹⁰ Die Tatsache, daß die wirkungsgeschichtliche Bestimmtheit hier als etwas Universelles und deshalb auch für die Naturwissenschaften Geltendes verstanden wird, scheint aber der oben genannten Entgegensetzung von methodischem und wirkungsgeschichtlichem Bewußtsein zu widersprechen.

⁷ GADAMER 1972, S. XXII.

⁸ GADAMER 1972, S. XVII.

⁹ GADAMER 1972, S. XXV.

¹⁰ GADAMER 1972, S. XXII.

3. Hermeneutische Universalität: Nochmals zu Kuhn und Gadamer

Es ist schon häufig bemerkt worden, daß der Methodenbegriff in *Wahrheit und Methode* die Vorgehensweise der Naturwissenschaften schlecht wiedergibt. Zwischen demjenigen Forschungsgeschehen, das nach Gadamer in den Geisteswissenschaften zwar gehemmt werden kann, aber sich trotzdem mit grosser Beharrlichkeit weiterentfaltet und gewissen Konzeptionen des naturwissenschaftlichen Erkennens, scheint es aber eine Parallelität zu geben. Schon in Poppers *Logik der Forschung* und deren Prinzip der Falsifikation könnte einiges gefunden werden, das mit der Gadamerschen Theorie der Negativität der Erfahrung übereinstimmt. Auch die Tatsache, daß man bei beiden Autoren eine Kritik am Induktionsbegriff findet, paßt in dieses Bild hinein. Wenn Michael Polanyi das Unausdrückliche im Vorgehen des einzelnen Wissenschaftlers hervorhebt, scheint dieses implizite Wissen der Rolle der Vorurteile bei Gadamer mehr oder weniger direkt zu entsprechen. Vor allem hat man aber die Wissenschaftstheorie von Thomas S. Kuhn als eine direkte Parallele zur Gadamerschen Hermeneutik interpretieren wollen. Dazu hat sicher auch die neo-pragmatische Aufnahme hermeneutischer Themen bei R. Rorty entscheidend beigetragen.¹¹ Weil die Reflexionsproblematik in diesen Deutungen keine zentrale Stellung innehat, scheint es angebracht, noch einmal Stellung zu Kuhns Darstellung der Struktur wissenschaftlicher Revolutionen zu nehmen. Es ist ja auch tatsächlich so gewesen, daß die bekannten Auseinandersetzungen über die philosophische Hermeneutik von Gadamer ungefähr zeitgleich mit der wissenschaftstheoretischen Debatte über Paradigmen und »normalen« Wissenschaftsbetrieb stattfanden. Der Schwerpunkt der Kuhn-Rezeption lag jedoch häufig auf dem Begriff des Paradigmenwechsels und nicht so sehr auf Kuhns Darstellung der *normal science*, was zur Verdeckung wichtiger Ähnlichkeiten zwischen Gadamers zwar nicht für die Geisteswissenschaften konzipierter, aber doch von den Geisteswissenschaften ausgehender Hermeneutik und Kuhns naturwissenschaftlicher Erkenntnistheorie beitrug. Kuhns Darstellung der normalen Wissenschaft kann nämlich als eine Theorie des *wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins der Naturwissenschaften* gelesen werden.

¹¹ Einen guten Überblick dieser Problematik gibt JOEL C. WEINSHEIMER, Gadamers Hermeneutics. A Reading of *Truth and Method*, New Haven: Yale University Press 1985, vor allem die Einleitung »Hermeneutics and the Natural Sciences«, S. 1–59. Rorty betreffend, siehe – neben *Philosophy and the Mirror of Nature* und anderen einschlägigen Schriften – auch G. WARNKE, *Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambridge: Polity Press 1987, vor allem das Kapitel »Hermeneutics and the new pragmatism«, S. 140–166.

Die Wissenschaftstheorie von Kuhn (und Polanyi) deutet an, daß das Verfahren der »methodischen« Wissenschaften weitgehend spontan und unreflektiert ist. Unter wirkungsgeschichtlichem Bewußtsein versteht Gadamer ein Bewußtsein, das ins Überlieferungsgeschehen einbezogen ist und gerade kraft dieser geschichtlichen Zugehörigkeit, die sich in den Vorurteilen ausdrückt, seine Beziehung zur Überlieferung verständnismäßig artikulieren kann. Kuhn hebt in seiner Darstellung der »normalen Wissenschaft« das wissenschaftliche Vorverständnis in einer Weise hervor, die deutliche Parallelen zu dieser Theorie der Vorurteile aufweist. Die Methode erscheint bei ihm nicht so sehr als eine Strategie, die eigene Geschichtlichkeit auf gezielte und kontrollierte Weise zu unterdrücken, sondern als eine *Disposition*, in die der wissenschaftliche Nachwuchs allmählich hineinwächst. (Es kann hier daran erinnert werden, daß schon der Urtyp der Methode, so wie er in den cartesianischen *Meditationen* dargestellt wird, ein »habitus non errandi«, d. h. eine *Gewohnheit* sich nicht zu irren war.) Eine derartige Auffassung der methodischen Wissenschaften läßt sich jedoch schwer mit folgender Beschreibung von Gadamer vereinbaren:

»Es ist das Ziel der Wissenschaft, Erfahrung so zu objektivieren, daß ihr keinerlei geschichtliches Moment mehr anhaftet. Das leistet das naturwissenschaftliche Experiment durch die Weise seiner methodischen Veranstaltung. Ähnliches vollbringt aber auch die historisch-kritische Methode in den Geisteswissenschaften. Auf beide Weise soll dadurch Objektivität verbürgt werden, daß man die zugrunde liegenden Erfahrungen für jedermann wiederholbar macht. Wie in der Naturwissenschaft Experimente nachprüfbar sein müssen, so soll auch in den Geisteswissenschaften das gesamte Verfahren kontrollierbar werden. Insofern kann der Geschichtlichkeit der Erfahrung in der Wissenschaft kein Platz gelassen werden.«¹²

Was die auf die Geisteswissenschaften übertragene Methode betrifft, so ist es eindeutig, daß Gadamer nicht eine *tatsächlich* mögliche, sondern nur eine *scheinbar* vorliegende Kontrolle meint. Die Polemik richtet sich gegen Versuche, den Geisteswissenschaften ein ihnen fremdes und deshalb unproduktives Verfahren aufzudrängen. Die Hervorhebung der verständnisvermittelnden Funktion der »Vorurteile« will nicht ein neues von geschichtlicher Zugehörigkeit geprägtes Moment in die Geisteswissenschaften hineinbringen, sondern nur »das Selbstverständnis des stets geübten Verstehens« berichtigen – wenn auch das Verstehen dadurch gleichzeitig von einigen »unangemessenen Anpassungen« gereinigt werden kann.¹³ Was Gadamer dagegen in *Wahrheit und Methode* nicht erörtert, ist, wie gesagt, inwiefern die methodische Idee der Kontrolle ein adäquates Bild der naturwissenschaftlichen Tätigkeit liefert. Bedeutet z. B. das Kriterium der Nachprüfbarkeit von Experimenten zwangsläufig eine Kontrolle oder gar eine Aufhebung der Geschichtlichkeit

der Wissenschaftsgemeinschaft? Von Kuhn und Polanyi – wie übrigens auch von Ernst Mach und William James – ausgehend, könnte man zurecht behaupten, daß kollektive Übereinstimmung keineswegs geschichtliche Bestimmtheit ausschließt, sondern diese vielmehr auf ausgeprägte Weise zum Ausdruck bringt. Auch Gadamer würde dem zustimmen, wenn er über Ontologie handelt. Die Schwierigkeit ist aber zu entscheiden, wie sich die Ontologie des In-der-Welt-seins mit der Gegenüberstellung von methodischem und wirkungsgeschichtlichem Bewußtsein vereinbaren läßt.

Wenn Gadamer von Kuhn her und Kuhn von Gadamer her gelesen werden, ergibt sich dagegen eine allgemeine Kritik der Idee des methodisch geregelten Erkennens, sei es geisteswissenschaftlicher, sei es naturwissenschaftlicher Art. Was Kuhn normale Wissenschaft nennt, zeichnet sich u. a. dadurch aus, daß die wissenschaftliche Tätigkeit hier auf implizit wirkenden Dispositionen baut, die nur in einer *Gegenbewegung* zur normalen Wissenschaft in Frage gestellt werden können. Wo Gadamer von Vorurteilen redet, spricht Kuhn von »preconceptions«. Der Erwerb dieser Vorstrukturen soll nicht als kontrollierte Übernahme des Inhalts eines Handbuchs verstanden werden, sondern vielmehr als ein allmähliches Hineinwachsen in die gängige Wissenschaftspraxis.¹⁴

Weiter verbindet Kuhn die normale Wissenschaft mit *Autoritätsverhältnissen*,¹⁵ was ebenso an *Wahrheit und Methode* erinnert, wo der Begriff der Autorität durch die Theorie der Vorurteile eine zentrale Rolle bekommt. Überdies findet sich bei Kuhn eine Erörterung des interpretierenden Charakters der wissenschaftlichen Wahrnehmung, was direkt an entsprechende Sichtweisen in der für Gadamer Hermeneutik entscheidenden Heidegger'schen Theorie der Verweisungszusammenhänge anschließt.

»Scientists do not see something as something else; instead they simply see it.«¹⁶ Dies ist nicht als ein Argument für eine neutrale, nicht-interpretierende Basis in der Wahrnehmung gedacht, sondern als eine Hervorhebung der *Direktheit* der wahrnehmenden Interpretation. Direkt ist diese, gerade weil sie spontan und nicht kontrolliert wirkt. Zwei ziemlich unwidersprechliche Argumente für den unmittelbar interpretierenden Charakter der Wahrnehmung faßt Kuhn folgendermaßen zusammen: »The duck-rabbit [gemeint ist jene unterschiedlich deutbare »Hasenente«, die auch Wittgenstein in den

¹⁴ THOMAS S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1970, z. B. S. 39. Siehe auch S. 44 und ebenso Postscript, S. 191 ff. Kuhn bezieht sich hier direkt auf Polanyis Analyse des »impliziten Wissens« (tacit knowledge), M. POLANYI, *Personal Knowledge, Towards a Post-Critical Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul 1978.

¹⁵ KUHN 1970, S. 80, 136.

¹⁶ KUHN 1970, S. 85.

¹² GADAMER 1972, S. 329.

¹³ GADAMER 1972, S. 250.

Philosophischen Untersuchungen analysiert] shows that two men with the same retinal impressions can see different things; the inverting lenses [gemeint ist ein Experiment, wodurch nachgewiesen wurde, daß der Träger von Linsen, die Oben und Unten invertiert zeigen, nach einer Weile jedoch die Welt wieder normal wahrnimmt] show that two men with different retinal impressions can see the same thing.¹⁷

Das Paradigma, das maßgebend in der normalen Wissenschaft ist, kann als eine besondere Tradition verstanden werden, die die spezifische Wahrnehmungsart der Forscher prägt. Wenn man berücksichtigt, daß dieses Paradigma bei Kuhn nicht nur für die wissenschaftliche Tätigkeit, sondern »auch für die Natur konstitutiv« ist (»constitutive of nature as well«),¹⁸ werden die Parallelen zu Gadamer sprachlich und geschichtlich angelegter Ontologie noch auffälliger.

Ein Aspekt der Kuhnschen Auffassung, der besonders schnell in die Standardbegrifflichkeit der Wissenschaftstheorie aufgenommen wurde, nämlich der des »Paradigmenwechsels«, scheint allerdings keine ähnlich hervor gehobene Entsprechung bei Gadamer zu haben. (Es scheint mir jedoch, daß die bleibende Aktualität von Kuhn weniger in seiner Darstellung der wissenschaftlichen Revolutionen liegt, als vielmehr in der Analyse der unreflektiert verlaufenden Mechanismen der normalen Wissenschaft.) Weil Gadamer Darstellung sich wenig mit der immanenten Entwicklungsgeschichte der Naturwissenschaften beschäftigt, stellt der Paradigmenwechsel in den Naturwissenschaften kein Thema für ihn dar, aber auch auf der allgemeingeschichtlichen Ebene wird das Verhältnis von Tradition und Erneuerung nicht so sehr als eine Frage der »Umwälzung«, sondern eher anhand der aristotelischen Konzeption der festen Grundhaltungen (der *hexeis*) erörtert. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den schon wirkenden Dispositionen (Vorurteilen), ohne deren gleichzeitige Bestätigung keine Umwälzung anderer Strukturen möglich ist.¹⁹

Der interpretatorische Charakter der Erfahrung stammt weder für Gadamer noch für Kuhn aus einer individuellen Subjektivität.²⁰ Genau wie die

¹⁷ KUHN 1970, S. 187.

¹⁸ KUHN 1970, S. 110.

¹⁹ Das heißt freilich nicht – wie Habermas es sehen wollte – die Legitimität der Auflösung von Vorurteilen zu bestreiten. Wenn Gadamer der unbewußt wirkenden Autorität eine funktionell notwendige Bedeutung zuschreibt, heißt dies keineswegs, daß er den Wert einer Bewußtwerdung bestreiten würde, die bisweilen auch Vorurteile auflösen kann. Was verneint wird, ist nur, daß dies auch der Zweck des hermeneutischen Unterfangens wäre. Beibehaltene Spontaneität kann ebenso wichtig sein, wie aufgelöste. Siehe die immer noch lesenswerten Beiträge in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Hg. K.-O. APPEL u. a., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971.

²⁰ KUHN 1970, S. 191.

Tradition bei Gadamer durch Vorurteile im Verstehenden spontan wirkt, liegt es auch im Wesen des Kuhnschen Paradigmas, durch *preconceptions* die Tätigkeit der normalen Wissenschaft spontan zu erzeugen. Wenn die Idee der Vorstruktur des Verstehens auf die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften appliziert wird, würde die fundamentale These etwa folgendermaßen lauten: Das Erkennen verwendet nicht so sehr Theorien, um einen Gegenstand zu erklären, sondern stellt vielmehr einen Prozeß dar, in dem ein (mehr oder weniger theoretisch bedingtes) *Vorverständnis spontan das Erkennen erzeugt*.

Es ist kein Zufall, daß die Wissensgewohnheiten heranwachsenden Naturwissenschaftlern durch Handbücher und vor allem durch Praxis und nicht durch wissenschaftsgeschichtliche Forschung beigebracht wird. Seine geschichtliche Bedingtheit weitgehend nicht zu verstehen, ist für den Erklärenden fast notwendig, nicht nur, weil er dadurch zeitgenössisch genug auftreten kann, um in der naturwissenschaftlichen Gemeinschaft akzeptiert zu werden, sondern auch, weil diese *Unreflektiertheit* für das wissenschaftliche Vorgehen funktionell konstitutiv ist. Wie Kuhn hervorhebt, ist es für wissenschaftliche Handbücher geradezu charakteristisch, die Entwicklung der jeweiligen Wissenschaften nicht nur zu vereinfachen, sondern auch zu verstellen. »The depreciation of historical fact is deeply, and probably functionally, ingrained in the ideology of the scientific profession, the same profession that places the highest of all values upon factual details of other sorts.«²¹ Die Handlichkeit des Handbuches liegt in diesem konstitutiven Desinteresse an den eigenen Voraussetzungen – und durch die Handlichkeit hat dieses Desinteresse auch seine Berechtigung. Vor allem sind Handbücher jedoch nachträglich entstandene Dokumentationen derjenigen wissenschaftlichen Tätigkeit, die schon in der Forschergemeinschaft wirksam ist. Dazu kommt, daß jedes Handbuch auch ein Produkt seiner Entstehungsgeschichte ist, eine Geschichte, die nicht nur die des Verfassens, sondern auch die der besonders wenig kontrollierbaren Entstehung der jeweiligen Wissenschaftskonzeption ist.

Wer wissenschaftlich tätig ist, schöpft aus einem Geflecht sehr verschiedenartiger Faktoren, die weitgehend auch außerhalb der im engen Sinne wissenschaftlichen Dispositionalität liegen. Was methodisch angeeignet worden ist, kann deshalb nie allein die wissenschaftliche Tätigkeit steuern, sondern sie höchstens nur *mitkonstituieren*.²²

²¹ KUHN 1970, S. 138.

²² Es könnte eingewendet werden, daß das Phänomen der logischen *Ableitung* jedoch die Möglichkeit einer normierenden Idealität andeutet, die nicht diesen generativen Charakter hat. So verstanden, würde die Methode eine theoretische Struktur darstellen, die eine Basis durchaus kontrollierten Erkennens wäre. Eine derartige Auffassung ist jedoch nur dann möglich, wenn das Moment der Tätigkeit in der Ableitung selbst nicht-generativ

(Wer den weitgehend spontanen und deshalb unreflektierten Charakter des methodischen Erkennens behauptet, wird sich vermutlich einige Proteste einhandeln. Aus irgendeinem Grund wird es bei einigen Naturwissenschaftlern als »feiner« verstanden, wenn sie in ihrer Tätigkeit – gleichsam als eine Art Meister des Bewußtseins – stets auch *wißen*, was sie da tun. Dieses Vorurteil ist seltsam. Es würde keinem Violinisten einfallen, zu behaupten, daß er, um gut spielen zu können, deshalb auch des Spielens in seiner Tätigkeit bewußt sein müßte. Bewußtsein ist keine axiologische Kategorie. C. F. von Weizsäcker hat aber mit der hier dargestellten Auffassung derjenigen Wissenschaften, deren eminenter Vertreter er selbst ist, keine grösseren Probleme, sondern hat sogar in einem Interview – das ich leider nicht wiederaufspüren konnte – mit Hinweis auf Heideggers Äusserung »Die Wissenschaft denkt nicht« eine ähnliche Position vertreten.)

In einem 1983 in Lund gehaltenen Vortrag²³ hat Gadamer noch einmal Stellung zum Verhältnis von naturwissenschaftlicher Erkenntnis und Hermeneutik genommen. Der darauf basierende Artikel liest sich als Ergänzung zu *Wahrheit und Methode* und ist in diesem Zusammenhang von Interesse, weil Gadamer sich darin ausdrücklich zu der Wissenschaftskonzeption von Kuhn, Polanyi und anderen äußert. Wie in diesem Aufsatz versucht wird, den Universalitätsanspruch der Hermeneutik in Übereinstimmung mit der Auffassung der naturwissenschaftlichen Methode zu bringen, ist zweifellos für die innere Kohärenz der hermeneutischen Ontologie wesentlich.

Es ist jetzt die Rede von einer hermeneutischen »Komponente« der Naturwissenschaften. »Es gilt, die hermeneutische Erfahrung nicht zu ignorieren, die in den Wissenschaften selbst, entgegen ihrer methodischen Selbstauffassung und Anstrengung, zutage tritt.«²⁴ (Man bemerke hier die Formulierung »entgegen ihrer methodischen Selbstauffassung«, die nahelegt, daß Methode ein Begriff ist, der allein der *Selbstauffassung* der Naturwissenschaften angehört. In *Wahrheit und Methode* hatte Gadamer jedoch auch selber die naturwissenschaftliche Vorgehensweise als methodisch charakterisiert.) Die hermeneutische Komponente in den Naturwissenschaften liegt in der Tatsache, daß auch ein »methodisch konstituierter Objekt-

verstanden wird. Wie kann aber jemand etwas ableiten, ohne dies *innerhalb einer logischen Gewohnheit* zu tun? Wenn ein Handbuch die Basis der wissenschaftlichen Tätigkeit darstellen soll, muß sie als disponierende Methode *angeeignet* sein. Eine ideale Struktur kann tätig sein, sowohl etwas erzeugen als auch etwas hemmen. Dies ist aber gerade deshalb möglich, weil Idealität nicht eine unabhängige Instanz darstellt, von der aus etwas auf kontrollierte Weise abgeleitet wird, sondern eine spontan *auslösende* Funktion.

²³ Natur und Welt. Die hermeneutische Dimension in Naturerkenntnis und Naturwissenschaft, in: Gesammelte Werke 7, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1991.

²⁴ GADAMER 1991, S. 432.

bereich« auf lebensweltlichen Voraussetzungen aufbaut, wenn auch auf indirekte und schwer erschließbare Weise. Die treibenden Fragen, von denen in der Wissenschaft ausgegangen wird, sind nicht nur in den Wissenschaften, sondern zugleich in einem viel breiter angelegten Vorverständnis verwurzelt.

Wenn das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein auch für die Naturwissenschaften maßgebend ist, wird es aber schwierig zu entscheiden, was letztendlich unter Methode verstanden werden soll. Wie kann eine methodische Orientierung das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein »hemmen«, wenn der naturwissenschaftliche Inbegriff eines methodischen Verfahrens selbst wirkungsgeschichtlich ist? Wenn es sogar in diesen Wissenschaften keine als abstrakte Basis für wissenschaftliche Selbstkontrolle verstehbare Methode gibt, wäre zu vermuten, daß es sie gar nicht gibt – es sei denn als diejenige *Selbsttäuschung*, die Gadamer im Falle der Geisteswissenschaften eingehend beschreibt.

So gesehen wäre es für die hermeneutische Konzeption der Methode entscheidend, daß sie genau die *Art* des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins anzugeben vermöchte, die die Naturwissenschaften von den Geisteswissenschaften unterscheidet und die dann auch »unproduktiv« werden kann, wenn sie von dem einen Bereich in den anderen übertragen wird. Die Frage müßte etwa lauten: Wie ist die spontane geschichtliche Zugehörigkeit des Naturwissenschaftlers im Vergleich mit der des Geisteswissenschaftlers zu verstehen?

Die Debatte über unterschiedliche Forschungsstrategien in den Natur- und Geisteswissenschaften ist hier nicht das Thema. Es wird aber vorausgesetzt, daß es weiterhin sinnvoll bleibt, zwischen *Erklären* und *Verstehen* zu unterscheiden. Wie dieser Unterschied im Einzelnen zu beschreiben ist, bleibt zweifellos problematisch. Daß eine erklärende Methodik etwas mit dem Erfassen von Gesetzmäßigkeiten, Nachprüfbarkeit von Experimenten und generell mit einem Vermögen des richtigen Vorhersagens zu tun hat, scheint offensichtlich. Es scheint aber ebenso klar, daß der Sinn der verstehenden Wissenschaften sich nicht in einer derartigen hypothetisch-deduktiven Methode erschöpft. Ob ihr Kennzeichen eher in einer »ideographischen« Fähigkeit, singuläre Ereignisse der Vergangenheit verständlich zu machen, oder in einer »Verschmelzung der Horizonte« (Gadamer) liegt, sei in dieser Problematisierung des Methoden- und Reflexionsbegriffs nicht erörtert.

Wenn Bewußtsein eng mit der Bewußtwerdung der eigenen Geschichtlichkeit verbunden wird, kann die Tatsache, daß erklärende Wissenschaften nicht primär an einer derartigen »widerspiegelnden« Bewußtheit interessiert sind, als eines ihrer besonderen Kennzeichen verstanden werden. Zugleich

ist diese geschichtliche Dimension entscheidend, wenn der Forscher seine eigene Tätigkeit *verstehen* will. Die Wissenschaftsgeschichte ist aber nicht mehr eine Aufgabe der *erklärenden*, sondern eine der *verstehenden* Wissenschaften.

Die erklärende Methodik zeichnet sich jedoch nicht nur dadurch aus, daß sie von einem konstitutiven Desinteresse an ihren eigenen Voraussetzungen geprägt ist, sondern auch durch den besonderen Charakter ihrer Voraussetzungen, d.h. durch *ihre spezifische Wirkungsgeschichtlichkeit*. Die Wahrheitsorientierung der erklärenden Wissenschaften setzt voraus, daß gewisse Regeln (eine »Methode«), die nicht mit den allgemeinen Erkenntnisdispositionen zusammenfallen, eingewöhnt werden müssen. Die Erfahrungsinstanzen, die das Intersubjektive gemeinsam konstituieren sollen, sollen hier nicht so zur Geltung kommen, wie sie es kraft *ihrer gesamten* Dispositionalität tun würden, sondern sind in ihrer Erfahrung auf besondere Weise »methodisch vorgeschult« – was aber nicht mit Selbstkontrolle zu verwechseln ist.

Was in der Welt der Urteile geschieht, stellt einen Teil eines größeren Geschehens dar, worin die Urteile nur potentiell mitkonstituierende Artikulationen von Vorurteilen und keineswegs maßgebende Kontrollinstanzen sind. Wenn Methodik »unproduktiv« werden kann, muß dies in der *Art ihrer Aktualisierung* liegen. Vielleicht kann methodische Dispositionalität bisweilen als etwas Hemmendes erscheinen, weil sie spezifische Dispositionen *im falschen Kontext* aktualisiert. So kann die Übertragung von naturwissenschaftlicher Dispositionalität (Methodik) auf die Geisteswissenschaften verfehlt sein, weil jene einen anderen Zweck als den des Verstehens hat. Erklärend wird die Wirklichkeit *nicht so sehr verstanden*, sondern vielmehr auf besondere Weise *bestimmt* – obwohl auch der Erklärende zweifellos etwas von dem versteht, was er tut, insofern er ein der Reflexion fähiges Lebewesen und seine Wissenschaft eine von diesem Umstand geprägte Tatsache darstellt.

Die Besonderheit des erklärenden Bestimmens liegt darin, daß die bestimmende Erfahrung hier fast *identisch* in den verschiedenartigsten Situationen vorgeht. Diese gleichartige Orientierung bedeutet zugleich eine gewisse Taubheit für die Spezifität des Situationellen. Gerade diese weniger situationsbezogene Haltung ermöglicht die sogenannte »intersubjektive Nachprüfbarkeit«. In den Geisteswissenschaften steht dagegen die »Fülle« der einzelnen Phänomene im Zentrum und um diese zu verstehen gilt es eben, besonders hellhörig für den Kontext zu sein. Es gibt hier kein Leistungskriterium. Daß die enge Dispositionalität der erklärenden Wissenschaften dagegen Leistungsfähigkeit begünstigt, liegt unter anderem daran, daß eine auf Verifizierung bauende Tätigkeit effizienter werden kann, wo viele gerade *in derselben Weise* tätig sind. In den Geisteswissenschaften spielt dagegen die

Existenz *verschiedenartiger* Interpretationsstrategien eine besonders wichtige Rolle, weil die Vielfalt der Dispositionalität hier Ergänzung und »Deutungs-fülle« bedeutet. Daher auch die in der Hermeneutik ständig wiederkehrende Hervorhebung des dialogischen Prinzips.

4. »Herausreflektiertheit«?

In *Wahrheit und Methode* nimmt die Beziehung zur nicht-personalen Natur, sei sie belebt oder unbelebt, keinen besonderen Platz ein, sondern wird vielmehr als etwas dem Bereich der nicht hermeneutisch vorgehenden Naturwissenschaften Zugehöriges ausgeklammert. Das gilt auch für die Darstellung von Reflexivität als Spekulativität. Weil die Spekulativität nur in bezug auf die *kommunikative* Beziehung des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins dargelegt wird, fällt die Problematik der *rerum naturae* in der spekulativen Erfahrung weg. Andersheit steht hier nicht für die Welt der Naturdinge, sondern für die *Überlieferung*, die den personalen Charakter des *Du* hat. Auch in der Beziehung zwischen Ich und Du gibt es eine Reflexionsstruktur, insofern man den Anderen aufgrund einer reflexiven Erschließung analoger Momente vorgehend versteht und dabei auch die Andersheit des Anderen anfänglich vereinnahmt oder aneignet – wenn auch nur, um auf diese Weise von dem Anderen noch stärker angesprochen zu werden. Ich werde die mit der dialogischen Konzeption der Beziehung zur Überlieferung verbundenen Probleme an dieser Stelle nicht erörtern. Es geht mir nur um das spezifische Reflexionsverständnis, das in dem schon eingangs angeführten Zitat vorliegt:

»Wer sich aus der Wechselseitigkeit [der Beziehung zwischen Ich und Du] herausreflektiert, der verändert diese Beziehung und zerstört ihre sittliche Verbindlichkeit. Genau so zerstört, wer sich aus dem Lebensverhältnis zur Überlieferung herausreflektiert, den wahren Sinn dieser Überlieferung.«²⁵

Was heißt hier »herausreflektiert«? Das Zitat erweckt – insbesondere wenn es im Zusammenhang mit den oben dargelegten Problemen der Methodik gelesen wird – die allgemeine Frage, inwiefern es überhaupt sinnvoll ist, von einer »Herausreflektiertheit« zu sprechen. Soll Herausreflektiertheit Objektiviertheit bedeuten oder begriffliche Erfassung der eigenen Denkstrukturen aus kritischer Distanz oder eine Unbetroffenheit gegenüber der eigenen Vorherbestimmtheit? Wieso ist Reflektiertheit überhaupt mit Distanz zu verbinden? Liegt es wirklich im Wesen der Reflexivität, unmittelbare Betroffenheit zu reduzieren, oder ist Reflexion vielleicht eher als eine

²⁵ GADAMER 1972, S. 343.

besondere Form der Betroffenheit zu verstehen? Wenn Gadamer der »Herausreflektiertheit« eine unmittelbare Betroffenheit entgegenstellt, verfällt er dann nicht einer allzu stark von Rousseau und Kleist beeinflussten Konzeption der Reflexion als verlorener Unmittelbarkeit? Und vor allem: Wird mit dieser Kritik an der Reflexion jede Umkehrung des Bewußtseins getroffen?

Trotz der sich aus der Existenz »einer hermeneutischen Komponente« in den Naturwissenschaften ergebenden Möglichkeit, die Voraussetzungen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis in die hermeneutische Erfahrung mit einzubeziehen, neigt Gadamer doch bisweilen zu der eher defensiven Konzeption der Hermeneutik als einem Parallelprojekt zu den Naturwissenschaften. Der Universalitätsanspruch wird im Sinne der praktischen Philosophie des Aristoteles verstanden. Wo die Hermeneutik als fundamental erscheint, liegt dies an ihrem gesellschaftlich-moralischen Wissen, an der *phronesis*, die letztendlich das Selbstbewußtsein der Reflexionsphilosophie ersetzt.

Die philosophische Hermeneutik zögert, *in concreto* ihrem Universalitätsanspruch treu zu bleiben und sich demgemäß als zuständig für die Vorstrukturen sämtlicher Erkenntnis zu verstehen. Es sind vermutlich viele Gründe, die hier hereinspielen. Die Kritik an der Idee der Letztbegründung – so wie diese nicht zuletzt in der Hegelschen und auf andere Weise auch in der Husserlschen Phänomenologie vertreten wurde – ist sicher einer der wichtigsten. Die Angst vor Letztbegründungsansprüchen scheint das Potential der Hermeneutik jedoch unnötigerweise einzuengen. Sich für Voraussetzungen zu interessieren, muß ja nicht zwangsläufig heißen, etwas endgültig begründen zu wollen: Gerade wenn die Reichweite der hermeneutischen Erfahrung in Frage steht, ist das Problem der spezifisch hermeneutischen Reflexionsauffassung zentral, weil sie darüber entscheidet, was Vorverständnis letztendlich bedeutet und was alles in ihm enthalten ist.

Die Unterschiede zwischen erklärenden und verstehenden Bewußtseinshaltungen können schwerlich von verschiedenen Gegenstandsbereichen her dargestellt werden. Sie betreffen vielmehr jene *Verhaltensart*, die vor jeder Konstitution von Objekten liegt und zugleich diese Konstitutionsleistung ermöglicht. Kuhn und Gadamer wurden gerade deshalb verglichen, weil sie von sehr verschiedenartigen Gegenstandsbezügen her – aber teilweise gegen ihre eigenen Absichten – miteinander verwandte Perspektiven auf die Bedingungen solcher Objektbezüge eröffnen. Was dabei entworfen wird, muß selbstverständlich nicht zu der Idee einer Einheitswissenschaft führen. Vor allem wird gezeigt, daß Reflexivität nicht zu jeder Geistestätigkeit beiträgt, sondern eine ganz besondere Rolle erfüllt, die bisweilen erfolgreiche Tätigkeit auch erschwert. Dies ist insoweit für die Gegenüberstellung von Methodik und Hermeneutik von Belang, als es auf die Tatsache hinweist, daß in diesen beiden Grundmustern des geistigen Verhaltens kein Konflikt un-

vereinbarer Ontologien vorliegt, sondern eine Frage unterschiedlicher Reflexionsstufen. Dieser Auffassung in einer thematisch problematisierenden Deutung der Gadamerschen Hermeneutik Rechnung zu tragen, setzt aber eine Präzisierung des Reflexionsbegriffs voraus.

5. Die Reflexivität des Verstehens

Ein ausdrückliches Selbstverstehen wird in *Wahrheit und Methode* mehrmals als eine *Rückbesinnung* oder *Selbstbesinnung* dargestellt, die ein anderes unausdrückliches Verstehen, eine selbstverständliche Vertrautheit mit der Welt betrifft. Ebenso wird gesagt, daß es in den Geisteswissenschaften statt Fortschritt die »Erreichung einer höheren Reflexionsstufe« gebe.²⁶ Diese Bemerkungen deuten eine spezifisch hermeneutische Theorie der Reflexion an, die aber nicht unter diesem Namen behandelt wird. Die Bewußtheit des Verstehens wird, wie gesagt, von Gadamer mit dem Begriff der Spekulation im Sinne der Widerspiegelung in Verbindung gebracht. Widerspiegelung heißt jedoch in gewisser Hinsicht, daß etwas reflektiert wird, und in dem Sinne kann der Begriff der Spekulation in *Wahrheit und Methode* als ein subjektphilosophisch nicht belasteter Begriff für die Reflexionsstruktur verstanden werden. Die spekulativ widerspiegelnde Reflexion muß gerade nicht als eine »immanente Gesetzlichkeit« verstanden werden, »die alle unmittelbare Betroffenheit [...] auflöst«. Die reflexive Bewußtheit der »Spekulation« stellt vielmehr das Verstehen innerhalb eines wirkungsgeschichtlichen Zusammenhangs dar. In dieser Möglichkeit des Verstehens liegt die Bewußtheit des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins:

»... solange ein Vorurteil uns bestimmt, wissen und bedenken wir es nicht als Urteil. [...] Ein Vorurteil gleichsam vor sich zu bringen, kann nicht gelingen, solange dies Vorurteil beständig und unbemerkt im Spiele ist, sondern nur dann, wenn es sozusagen gereizt wird. Was es so zu reizen vermag, ist eben die Begegnung mit der Überlieferung. Denn was zum Verstehen verlockt, muß sich selber schon zuvor in seinem Anderssein zur Geltung gebracht haben. Das erste, womit das Verstehen beginnt, ist [...], daß etwas uns anspricht. Das ist die oberste aller hermeneutischen Bedingungen.«²⁷

Reflexiv würde, so gesehen, die Beziehung zwischen Urteilen und Vorurteilen sein, wenn sie durch die hermeneutische Erfahrung ins Spiel gebracht wird. Wie ist dies genauer zu beschreiben? Liegt die Möglichkeit der wirkungsgeschichtlichen *Bewußtheit*, die weitgehend als eine Bewußtheit von der Wirkungsgeschichte erscheint, darin, daß Vorurteile in Urteile

²⁶ GADAMER 1972, S. 269.

²⁷ GADAMER 1972, S. 283.

übergehen und dabei auch verstanden werden können? Wenn der Übergang der Vorurteile in Urteile eine größere Ausdrücklichkeit und deshalb wohl auch *zunehmende Bestimmtheit* bedeutet, scheint es schwierig, von Reflexivität im Sinne einer Umkehrung oder Zurückbeugung zu sprechen. Man könnte sogar meinen, daß die zunehmende Bestimmung der Vorurteile sich gut mit jeder weiterbestimmenden Erfahrung, und das hieße zugleich, auch mit derjenigen der »methodischen« (Natur)wissenschaften, verbinden ließe. Die Frage ist freilich: Stellt das Verstehen ein Bestimmen dar?

Die Frage ist schon als Frage zweideutig, weil der Begriff des Verstehens teils als Vollzugsverb, teils als Erfolgsverb verwendet wird. (Durativ ist z.B. der Gebrauch, wenn gesagt wird, daß jemand eine fremde Sprache versteht, nicht durativ dagegen der Satz: »Ach, jetzt verstehe ich endlich.«) Was einen Vollzug darstellt, kann schwerlich umhin, bestimmende Momente zu enthalten und Gadamer beschreibt die hermeneutische Erfahrung ausdrücklich als ein »Vollzugswissen«. Es ist aber nicht eindeutig, ob das vom *Verstehen* ermöglichte *Verständnis* ebenso einen Vollzug darstellt. Gerade dieses Verhältnis von durativem Verstehen und momentanem Verständnis könnte als ein Verhältnis von Bestimmen und Reflexion verstanden werden.

6. Das Verstehen als Existenzial in *Sein und Zeit*

Es gibt hier einen Bezug zu *Sein und Zeit*, der verdeutlicht werden sollte, weil Gadamer's Hermeneutik in mehrfacher Hinsicht eine Antwort auf immanente Probleme in der Heideggerschen Verstehenslehre darstellt.²⁸ Wie Hegel, aber im Unterschied zu Gadamer, geht Heidegger in seiner Darstellung des Existenzials des Verstehens nicht nur von der Beziehung zum personalen Anderen, sondern auch zur nicht-personalen Welt der Dinge aus. Die Behandlung bei Heidegger schillert zwischen einer Tendenz, die Praxis selbst als eine ontologische Einsichtigkeit darzustellen, und einer Theorie, die von Verstehen dann redet, wenn die Praxis sich in ihrer Bedeutsamkeit *zeigt*. Ich sage, daß die Darstellung *schillert*, weil es nicht dasselbe zu sein scheint, ob eine Tätigkeit in der Praxis bedeutsam *ist* oder ob sich die Bedeutsamkeit *zeigt*.

In der ersten Tendenz erscheint das Seinsverständnis als eine ontologische Existenzart, die nicht nur (ethische) *Praxis*, sondern *poietische Praxis* (machende Tätigkeit) bedeutet. Gemäß dieser Sicht müßte die Bedeutsamkeit nur auf besondere Weise sein und sich weniger zeigen, um dem Existenzial des Verstehens gerecht zu werden. Die andere Möglichkeit, das Verstehen als

ein *Ausdrücklichwerden des Selbstverständlichen* zu konzipieren, zieht Heidegger ebenso an, aber sie stößt ihn zugleich auch ab, weil das Ausdrücklichwerden eine abnehmende Bedeutsamkeit, d. h. eine bloße Vorhandenheit herbeizuführen scheint. Ebenso hat das Ausdrücklichwerden der selbstverständlichen Praxis einen reflexiven Zug, der zu stark an den spekulativen Idealismus erinnert und deshalb in den Augen Heideggers unbefriedigend erscheinen mußte. (Dies war wohl auch Heideggers Hauptkritik an Gadamer's Begriff des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins, in dem er einen Rückfall in den spekulativen Idealismus befürchtete.)²⁹

Die in *Sein und Zeit* vorliegende Theorie des Verstehens ist als Teil der Ontologie der Zeitlichkeit eine Theorie der verstehenden *Tätigkeit*, für die ein Primat der Zukunft und des Entwerfens von Seinsmöglichkeiten charakteristisch ist – was sich nicht einfach mit einer Reflexionstheorie verbinden läßt, weil Reflexion wesensgemäß rückwärts gerichtet ist. Trotzdem bleibt Heidegger nicht konsequent, weder in *Sein und Zeit* noch in den späteren Werken – und das ist gut so. Gerade der Primat der Zukunft und des Entwerfens von Möglichkeiten gehört zu den sehr problematischen Teilen in der frühen Fundamentalontologie.

Heidegger hatte in *Sein und Zeit* das Problem, einen Ort für das Verstehen im dualen Schema vom aktiven Umgang mit dem Zuhandenen einerseits und dem bloßen Vorliegen-lassen des nicht (mehr) in die Praxis einbezogenen Vorhandenen andererseits zu finden. Praxis wird in *Sein und Zeit* nicht so sehr, wie bei Aristoteles (und Gadamer), als zwischenmenschliches Zusammenspiel in politischen und moralischen Dingen verstanden, sondern als tätiger Ausdruck der Sorge, als ein praktisches Tun im Umgang mit *Zeug*, mit dem Zuhandenen. Ontisches (dingliches) Korrelat der Praxis ist nicht das Vorhandene, sondern das Zuhandene. Im Umgang mit dem Zuhandenen wird die Welt nach Heidegger auf selbstverständliche Weise *verstanden*. Aber was heißt es, etwas *auf selbstverständliche Weise* zu verstehen? Liegt hierin auch ein philosophisches Verständnis, oder muß die Philosophie sich nicht vielmehr darum bemühen, das Selbstverständliche so weit wie möglich zu problematisieren oder jedenfalls zu thematisieren – und ist es nicht gerade dies, was Heidegger selbst tut, indem er die Zuhandenheit *als Zuhandenheit* erörtert?

Wie unterscheidet sich das ausdrückliche Verstehen *des* Selbstverständlichen vom unausdrücklichen Sich-verstehen *im* Selbstverständlichen? Heidegger neigt in *Sein und Zeit* bisweilen zu einer vereinfachenden Lösung, indem er das ausdrückliche Verstehen als ein »Nicht-mehr-Verstehen« darstellt. Das

²⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1967, §§ 32–33.

²⁹ Man vergleiche hierzu das oben genannte Vorwort zur zweiten Auflage von *Wahrheit und Methode*.

Ausdrücklichwerden wird dann zu einer theoretischen Betrachtung des Vorliegenden, die als ein Aspekt der Ontologie der Vorhandenheit erscheint. Ein Problem ist diese Auffassung geworden, weil es doch zu vereinfachend erschien, das *Ausdrücklichwerden* des Selbstverständlichen (der Zuhandenheit) als Übergang in ein bloß Vorhandenes darzustellen. Wenn ein Zuhandenes als Zuhandenes ausdrücklich wird, so heißt dies wohl – im Sinne der ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem – daß sich die *Zuhandenheit selbst* zeigt. Das hat wenig mit bloßer Vorhandenheit zu tun. Heidegger will aber die theoretische Einstellung mit einer Ontologie der Vorhandenheit verbinden. Der Begriff der Theorie ist jedoch nicht einheitlich, und mit Sicherheit nicht so einheitlich, wie er in Heideggers fast gewaltsamer Kritik an der Metaphysik der Anwesenheit erscheint, deren Grundidee ja bekanntlich die ist, daß die neuzeitliche Wissenschaft eine Vollendung der antiken Metaphysik der Anwesenheit darstellt.

7. Verstehen und Verständnis

Die ursprüngliche Bedeutung der Interpretation ist nicht »Übersetzung«, sondern *Vermittlung*. Der *interpretes* hat vielleicht im alten Rom auch *Wörter* der Götter *übersetzt*, aber seine wesentliche Aufgabe war es nicht, Sätze mit anderen Sätzen zu wiedergeben, sondern als Vermittler des Göttlichen zu dienen. Die Interpretation, die in der Hermeneutik gemeint ist, bleibt stets in dieser Tiefendimension der Vermittlung verankert. Die Wirkungsgeschichte ist als Wirkungsgeschichte vermittelnd und deshalb »Interpretation«. In bezug auf das Verhältnis »zwischen Fremdheit und Vertrautheit« kann Gadamer deshalb zu recht den folgenden Satz kursivieren: »In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik.«³⁰ Interpretation als Vermittlung fordert identifizierendes Bestimmen und das Interpretieren ist deshalb folgerichtig ein Verb, das vor allem *durativ* verwendet wird, ein Vorgehen ausdrückt, nicht ein Ergebnis oder einen Zustand. Als Interpretation ist das Verstehen ein Vollzugswissen. *Verständnis* scheint aber etwas anderes zu sein, nicht eine Tätigkeit, sondern ein Ereignis, in dem etwas, bisweilen auch sehr plötzlich, und fast immer mehr oder weniger momentan, *eingesehen wird*.

Wie wäre eine Hermeneutik zu konzipieren, in der dieser *verweilende Zustand* als Urphänomen, nicht des *Verstehens*, aber des *Verständnisses* dient? Dies hier darzulegen, würde zu weit führen, aber offensichtlich scheint, daß eine derartige Hermeneutik von der Vollzugsidee in *Wahrheit und Methode* wegführt, an die Theorie der Spekulativität jedoch anknüpft. Anknüpfung

scheint sie auch in späten Texten von Gadamer zu finden, die nach den Diskussionen mit Derrida entstanden sind.³¹ In der Ontologie der Sprache wäre sie insofern verwurzelt, als sich diese gegen die Teleologie des Wahrheitserwerbs richtet und statt dessen von einer allgemeinen Bedeutsamkeit der Existenz ausgeht, die in der Sprache ihr Medium findet.³² Bedeutsamkeit ist, so gesehen, nicht mit begrifflich bestimmter *Bedeutung* zu verwechseln. In dem, was unausdrücklich und selbstverständlich ist, liegt unser geschichtliches Sein und das Verstehen desselben bleibt stets auf dieses Unausdrückliche bezogen, weil Verstehen von Wirkung in dem Sinne abhängt, daß etwas auch für den Verstehenden bedeutsam erscheinen muß, wenn er dieses wirklich verstehen will. Bedeutsamkeit setzt aber undurchsichtiges Sein nicht nur voraus, sondern ist *als Bedeutsamkeit von diesem konstituiert*. Die »Wirkung« des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins steht nicht nur für Konsequenz, sondern auch für Wirkung im »psychischen« Sinne des Wortes.

Wenn Reflexion kein Vollzug ist, sondern vielmehr mit einem verweilenden Zustand zusammenhängt und die das Verstehen vorantreibende Möglichkeit des Verständnisses gerade das Verhältnis von Vollzug und Reflexion im Medium der Sprache darstellt, müßte der Bereich der Hermeneutik etwa so beschrieben werden: Das Verstehen ist stets von Bestimmungen und bei uns Menschen wohl vor allem von begrifflich identifizierenden Bestimmungen vermittelt, *als Verständnis* jedoch nie eine Bestimmung. Bedeutsamkeit ist, was in der Hermeneutik gedeutet wird. Vom Bedeutsamen sind wir abhängig auf begrifflich nicht festzulegende Weise. Um das Bedeutsame zu verstehen, müssen wir Begriffe verwenden oder besser: aktualisieren, aber die Begriffe sind nie etwas mehr als Mittel oder Vermittlungen zur Identifizierung des wesentlich Nicht-Begrifflichen.

So verstanden, bedeutet Reflexion fehlende Unmittelbarkeit nur in dem Sinne, daß sie eine *vermittelnde* Vorgeschichte braucht, die bei den sich unter sich sprachlich Verständigenden wohl häufig auch begrifflichen Charakters ist. Die Tatsache, daß die Reflexion eine vorhergehende Vermittlung braucht, bedeutet aber nicht, daß sie durch kritische Distanz ihre unmittelbare Betroffenheit aufgeben müßte. Reflektieren heißt nicht, »sich herausreflektieren«. Ein verschiedene Möglichkeiten vertiefendes Potential kann jedoch auch in dieser Betroffenheit vorliegen, insofern der Betroffene der Vielfalt des in ihm Wirkenden reflexiv gewahr wird. Die Bewußtheit dieses reflexi-

³¹ Siehe vor allem »Hermeneutik auf der Spur«, in: Gesammelte Werke 10, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1995, S. 148–174. Über die Gespräche mit Derrida, vgl. auch PH. FORGET (Hg.), *Text und Interpretation*, München: Fink 1984.

³² GADAMER 1972, S. 330.

³⁰ GADAMER 1972, S. 279.

ven Zustands hat am ehesten den Charakter einer Bewußtwerdung. Die Tatsache, daß Bestimmung im reflexiven oder spekulativen Zustand nicht mehr *erstrebt* wird, schließt aber keineswegs aus, daß diese Bewußtwerdung Folgen und sogar ganz verschiedenartige Folgen haben kann, je nachdem, wie das Bedeutsame gewichtet wurde. Der Spielraum der Existenz setzt keinen archimedischen Punkt außerhalb der Welt voraus, aber durchaus eine veränderliche Offenheit des Interessanten, Wichtigen, Bedeutsamen.

Der Weg des Verstehens führt zurück in die Substantialität der Vorurteile, nicht um diese in Urteile zu verwandeln, sondern um den Urteilen durch Vorurteile eine *Bedeutungsfülle* zu verleihen. Gerade dies wäre die Reflexivität des Verstehens. Wenn das hermeneutische Unterfangen einen Zweck hat, dann vor allem den, die Betroffenen mit Hilfe begrifflicher Identitäten vor dasjenige Unbestimmte zu stellen, das kein *noch nicht* Bestimmtes, sondern *ein jedwede Bestimmtheit* – und dazu gehört auch die der methodischen Wissenschaften – *Ermöglichendes* ist. Die hermeneutische Selbstbesinnung ereignet sich im Wechselspiel von Selbstverständlichkeit und Rückbesinnung. Weil die Geschichte nicht nur in bestimmenden *Strukturen*, sondern auch in bestimmender *Bedeutsamkeit* liegt – und das Bedeutsame kann sehr *bestimmend* sein, ohne deswegen selbst *bestimmt* sein zu müssen – betrifft die spekulative Reflexion etwas die Begrifflichkeit weitgehend Transzendierendes. Vielleicht hat das Bedeutsame sogar den Charakter der *Stimmung*. Eine Stimmung ist bekanntlich häufig besonders bestimmend, ohne jedoch selbst allzu bestimmt zu sein.

Freilich gibt es keinen Zustand ohne zeitliche Erstreckung. Im gewissen Sinne kann deshalb auch von der Reflexion gesagt werden, daß sie sich, wie alles Zeitliche, vom Früheren zum Späteren bewegen muß, aber wenn so, dann ist es ebenso wahr, daß dieser Vorwärtsgerichtetheit auf der inhaltlichen Ebene eine entgegengesetzte Bewegung vom Späteren zum Früheren entspricht. Diese Aspekte in Beziehung zueinander zu halten, ist das, was das Verstehen als »spekulativer Vollzug« leisten müßte. Die Reflexion wäre dann diejenige Bewußtheit, die von der Philosophie gesucht wird, wenn sie »das Ganze der sich fortbestimmenden und beständig zu sich zurückkehrenden Erinnerung« durchläuft.³³ Sie wäre das *gnōthi seauton*.

Die Tatsache, daß es in den Naturwissenschaften wenig von derjenigen Methode gibt, die in *Wahrheit und Methode* beschrieben wird, zwingt keineswegs zur Idee der Einheitswissenschaft, aber gewiß zu einer Präzisierung des hermeneutischen Bereichs. Nicht der Unterschied zwischen wirkungsgeschichtlichem und methodischem Bewußtsein ist entscheidend, weil die sogenannte Methode weitgehend vom Prinzip der Wirkungsgeschichte,

d.h. von Vorurteilen und Gewohnheiten abhängt, sondern die Tatsache, daß eine gewisse wissenschaftliche Haltung den in unserer Existenz tief verwurzelten Willen, die Welt besser *zu bestimmen*, auf besonders ausgeprägte Weise entfaltet. Für die hermeneutische Problematik scheint es wesentlich, daß die Kritik an der *besonderen Reflexionsauffassung* der sogenannten Reflexionsphilosophie nicht dazu führen darf, den Gegensatz von *Bestimmung* und *Reflexion* zu verdecken. Wenn es im Verstehen Momente des Vollzugs und der Anwendung gibt, schließt dies keineswegs aus, daß Verständnis letztendlich doch eben da zustande kommt, wo der bestimmende Vollzug an seine Grenzen gerät. Die hier beschriebene Bipolarität des Geistes liegt zweifellos überall da vor, wo ein Geschehen den Charakter der Erfahrung hat, aber nicht jede Erfahrung hat das hermeneutische Anliegen, ihr bestimmendes Vermögen der Rückbesinnung unterzuordnen.

Summary

In his treatment of the hermeneutic problem of reflection the paper parts, not from Gadamer's critical attitude towards the so called philosophy of reflection, but from his remarks on the speculative character of experience in order to get a perspective on the contrareity between explanation and understanding, that differs from that found in *Truth and Method*. A comparison of Gadamer and Kuhn will show why the hermeneutic principle of »effective history« is as fundamental for the natural as for the human sciences. The specifically hermeneutic aspect of a process would not lie in the »productivity« of preconceptions (of effective history), but in the continuously reappearing reflection this process involves. Finally the essay wants to draw the attention to motives of Heidegger that could shed some light on the origin of the ambiguous concept of reflection in the work of Gadamer.

Zusammenfassung

In dem Beitrag wird versucht, das hermeneutische Problem der Reflexion nicht von Gadamer's Kritik an der sog. Reflexionsphilosophie, sondern vom Begriff der Spekulation her zu verstehen, um so eine von *Wahrheit und Methode* abweichende Perspektive auf den Gegensatz zwischen Erklären und Verstehen zu gewinnen. Ein Vergleich von Gadamer und Kuhn soll zeigen, inwiefern das hermeneutische Prinzip der Wirkungsgeschichte sowohl in den Geistes- als auch in den Naturwissenschaften gleichermaßen fundamental ist. Das spezifisch Hermeneutische eines Vorgangs erscheint nicht als »Produktivität« der Vorurteile (der Wirkungsgeschichtlichkeit), sondern als die in diesem Vorgang stets wiederkehrende Reflexivität. Schließlich wird auf gewisse Motive bei Heidegger hingewiesen, die zur Genealogie der schillernden Reflexionsauffassung Gadamer's beitragen könnten.

³³ H.-G. GADAMER 1995, S. 153.