

Wirkungsmächtige Tradition. Hermeneutische und lebensphilosophische Aspekte

Jan-Ivar Lindén

University of Helsinki / University of Heidelberg

Abstract: The paper deals with the ontological questions related to tradition, especially focusing on Gadamer and Dilthey. It is argued that tradition should be regarded not that much as a limitation, but rather as an enabling finitude that gives access to reality. This ontological structure concerns several aspects of human existence, nomothetic science included. Historical background thus has an ontological impact that surpasses objectivistic approaches. A short discussion of causality in natural science traces the genealogy of the causal scheme and compares the notion of effect with the *Wirkung* in the sense of effective history (*Wirkungsgeschichte*). In this context the difference between the modern scientific concept of nature and the *natura* of the elder tradition appears to be important in order to understand the specificity of Diltheyan philosophy of life (*Lebensphilosophie*). There seems to be a complementary relation between hermeneutics and philosophy of life insofar as both currents are trying to reinstall the modern subject in reality, Gadamer's main concern being the historical incarnation in a process, profoundly marked by language and Dilthey still trying to save part of nature in history. These two aspects can be regarded as almost direct answers to the inverse Cartesian tendency to liberate the subject from its history (represented by the prejudices) and from its bodily nature (represented by confuse sensual imagination). Experience (*Erfahrung*) and lived experience (*Erlebnis*) thus seem less contradictory than some passages in Gadamer's *Truth and Method* would suggest.

Keywords: Tradition, History, Life, Subjectivity, Effect (*Wirkung*), Finitude, lived experience (*Erlebnis*)

Die Endlichkeit des Gegebenen

Die Frage der Tradition wird häufig nicht nur mit kultureller Besonderheit, sondern auch mit einer allgemeinen Relativität unserer Erkenntnisbedingungen, im Extremfall sogar mit einem ontologischen Relativismus verbunden. Dieser letzten Ansicht nach gäbe es keinen Punkt außerhalb der Tradition, der Vergleiche zwischen Traditionen ermöglicht und deshalb auch keinen für jede Tradition gültigen Zugang zur Wirklichkeit. Statt dessen müßte von einer Vielfalt der Lebensformen gesprochen werden, die keine ontologischen Universalbehauptungen erlaubt. Leider wird dieser relativistischen Auffassung allzu oft nur ein objektivistisches, von den neuzeitlichen Wissenschaften geprägtes Weltbild entgegengesetzt. Dies ist zu beklagen, weil die Alternativen dann letztendlich nur zwei verschiedene Formen des Relativismus ins Spiel bringen. Jede objektivistische Ontologie macht nämlich das Seiende von einem vergegenständlichenden (objektivierenden) Akt abhängig und führt auf diese Weise die Wirklichkeit auf die jeweiligen Interessen der objektivierenden (intersubjektiven) Gemeinschaft zurück. Wenn es etwas gibt, was vor der Relativität der Lebensformen und der epistemischen Subjekt-Objekt-Beziehung liegt, dann nicht auf der interessebedingten Gegenstandsebene, sondern in dem, was diese Beziehungen und Relationen ermöglicht.

Auch die epistemische Beziehung einer Gemeinschaft zu ihren Gegenständen ist in einer Lebensform verwurzelt und stellt deshalb nur einen Sonderfall innerhalb der Lebensformen (und Sprachspielen) dar. Lebensformen könnten als Traditionen verstanden werden. Die ontologisch entscheidende Frage ist dann, wie Wirklichkeit in der Tradition erscheint. Offensichtlich ist, daß die Tradition als Tradition sich von anderen Traditionen unterscheidet und demgemäß für eine besondere Endlichkeit steht. Diese Endlichkeit ist eine erwachsene Endlichkeit, allmählich entstanden und keineswegs nur perspektivisch erfaßt. Sie stellt eine zeitliche Realität dar, für die es kennzeichnend ist, im Traditionswesen auch vor jeder willentlichen Zustimmung wirksam zu sein. Dies bedeutet keineswegs, daß die Wirklichkeit traditionsbedingt relativiert wird. Der Fehlschluß eines kulturellen Relativismus liegt in der Ontologie darin, daß *die Partikularität der traditionshaften Zugehörigkeit zur Wirklichkeit mit einer traditionshaften Zugehörigkeit zu einer partikularen Wirklichkeit verwechselt wird*. Diese Verwechslung entsteht aus einem ungenügenden Verständnis der Endlichkeit der Existenz, die in diesem Fall nicht als besondere *Zugangsart*, sondern als besondere Wirklichkeit verstanden wird. Ein Vergleich mit anderen Formen der endlichen Bestimmtheit kann dies verdeutlichen. Niemand würde meinen, daß ein menschlicher Organismus, nur weil er sich von anderen Organismen unterscheidet, die für verschiedene Organismen gültige Wirklichkeit aufhobe und deshalb verurteilt wäre, sein Leben in einem prinzipiell endlichen Raum zu verbringen. Umgekehrt muß die besondere organische Ausstattung als eine Ermöglichung

derjenigen Erfahrung verstanden werden, die Umstellung und Enttäuschung gerade deshalb bedeuten kann, weil die organische Bestimmtheit es dem Organismus erlaubt, in Beziehung zu dem anders Bestimmten und dem gänzlich Unbestimmten zu treten. Ohne jetzt den klassischen Topos der organischen Tradition weiter zu problematisieren, kann hier nur festgestellt werden, daß die Tradition auf ähnliche Weise es dem Traditionswesen ermöglicht, Sinn und Richtung in seinen Begegnungen und Auseinandersetzungen mit der Wirklichkeit zu finden, just weil sie für eine besondere endliche Bestimmung des Zugangs steht.

Die Besonderheit der Tradition darf also nie mit einer prinzipiellen Besonderheit derjenigen Wirklichkeit verwechselt werden, die sich durch die Tradition erschließt. Deshalb folgt aus der existenztragenden Funktion der Tradition kein Relativismus. In einer Tradition zu leben heißt selbstverständlich nicht, *nur* in der Tradition und nicht in der Wirklichkeit zu existieren, sondern umgekehrt, endliche Mittel erworben zu haben, um in der Wirklichkeit zurecht zu kommen. Anders ausgedrückt: Durch eine endliche Tradition gehört das Traditionswesen einer unendlichen Wirklichkeit und die Besonderheit des Traditionshaften ermöglicht geradezu diese Beziehung, unter anderem weil die besondere Ausgeprägtheit anfällig macht, Spannung erzeugt und es so dem Erfahrenden ermöglicht, sich der Wirklichkeit auszuliefern. Dieses Tun ist zugleich ein Erleiden, weil der Erfahrende nicht nur *erfaßt*, sondern auch *sich aussetzt*. Für ein derartiges sich aussetzendes, *ekthetisches Bewußtsein* ist charakteristisch, statt die Welt spontan zu setzen, sich vor jeder Unterscheidung von Spontaneität und Rezeptivität der Wirklichkeit *bezugsfähig* zu machen.

Tradition zwischen Natur und Geschichte

Die Tradition stellt eine Weitergabe des Erworbenen dar, die in geschichtlichen Vorgängen ihre exemplarische Gestalt findet. Häufig wird die Tradierung mit einem kulturellen Gedächtnis verbunden, um sie von Naturvorgängen zu unterscheiden. Wenn es z. B. ein rein somatisches Gedächtnis gäbe, wäre dieses, so verstanden, keine traditionstragende Funktion. Wie man diese Unterscheidung zwischen Somatischem und Traditionshaftem, zwischen Natur und Kultur letztendlich verstehen soll, bleibt unklar. Die Tradition scheint mit Lernfähigkeit verbunden zu sein – so wie diese in Erzählungen, verstandesmäßigen Denkmustern, Verhaltensmustern oder sittlichen Vorstellungen zum Vorschein kommt. Ein somatischer Vorgang wie der Einfluß der DNS auf den entstehenden Organismus wäre dagegen nicht traditionshaft, weil nicht lernfähig. Daß es keine Lernfähigkeit im Organismus und generell in der natürlichen Organisation gibt, wird dabei vorausgesetzt. Daraus entsteht das theoretische Bedürfnis, die Lernfähigkeit durch eine Art qualitative

Sprünge (Emergenz) in der Evolutionsgeschichte zu erklären.¹ Um die für die neuzeitliche Naturwissenschaft zentrale These des Ausnahmecharakters des Lernfähigen aufrechterhalten zu können, müssen im Bereich des Lebendigen die lernfähigen und die automatisch funktionierenden Lebewesen strikt voneinander getrennt werden. Wo die Trennlinie genau geht, bleibt umstritten, aber die immanente Logik unseres anthropozentrischen Weltbildes neigt dazu, so weit wie möglich das Verhalten anderer Lebewesen nur durch das Wechselspiel von Zufall (Mutation) und Prädetermination (genetischer Gesetzmäßigkeit) zu erklären. Eine so verstandene Natur erscheint als Objekt naturwissenschaftlicher Erklärungen und nie als interpretierender Vorgang, der auch Erfahrung für die Einbezogenen meinen würde. Für die Erfahrung ist allerdings nicht nur die lernfähige Orientierung, sondern auch der Sinn für Bedeutsames (Wichtiges) entscheidend, was nie erschöpfend durch Orientierungsrelevanz erklärt werden kann. Dies in Erinnerung zu halten ist wesentlich um den hermeneutischen Sinn der Traditionsfähigkeit richtig zu verstehen.

Im Folgenden nenne ich die nur objektivierbare (weil nicht verständliche) Natur *die unzugängliche Natur*, um sie von der *zugänglichen* Natur zu unterscheiden, der wir auch als Erfahrung gewahr werden. Tradierung scheinen wir nur in der zugänglichen Natur erkennen zu können und am meisten wenn die Einbezogenen derart verständlich sind, daß wir sie Menschen nennen. Zwar hat die Ethologie und generell der Umgang mit Tieren mehrmals bestätigt, daß bedeutsame Erfahrung und traditionshafte Vermittlung von Generation zu Generation auch im Verhalten anderer Tiere vorkommt. Im Unterschied zu diesen entfliehenden Gesprächspartnern gibt es aber in der Geschichte der Menschheit auch mehr oder weniger verständliche Sprachen und sogar – in der sogenannten „historischen Zeit“ – schriftliche Quellen. Dies ist der Bereich, den wir vor allem mit Tradierung verbinden. Daraus entsteht leicht der Eindruck, Tradition und Natur wären Gegensätze. Dies ist keineswegs selbstverständlich. Es gibt in dieser Hinsicht bei Max Scheler und Hans-Georg Gadamer einige interessante Bemerkungen über Traditionalität, die einen Ansatz bieten um das Verhältnis zwischen Natur und Geschichte zu verdeutlichen.

Max Scheler versteht in seinem Spätwerk *Die Stellung des Menschen im Kosmos* die Tradition als das Naturhafte in der menschlichen Geschichte und setzt dieses animalische Vermittlungsprinzip als einen Sonderfall des „Wiederholungstriebes“ dem Geistigen als dem eigentlich Menschlichen entgegen. Die Tradition bringt zwar „eine ganz neue Dimension der Bestimmung des tierischen Verhaltens“, muß jedoch „aufs allerschärfste“ von „aller freibewußten ‚Erinnerung‘ an Vergangenes (Anamnesis) und von aller Überlieferung auf Grund von Zeichen, Quellen, Dokumenten (allem Geschichtswissen)“ geschieden werden. Die Tradition wird von Scheler ausdrücklich mit

¹ Siehe z. B. E. Mayr, *The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution and Inheritance*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1982.

Herdengewohnheiten verbunden. Weiter heißt es, daß „alle echte menschliche Entwicklung wesentlich auf einem zunehmenden *Abbau* der Tradition“ baut. Die „Abtragung der Traditionsgewalt“ wird durch die „Ratio“ ermöglicht, die tradierte Inhalte „objektiviert“ und sie „in die Vergangenheit /.../ gleichsam zurückwirft“. Im offensichtlichen Konflikt mit dem Tenor der Gadamerischen Hermeneutik steht die Schlußbemerkung: „Der Druck, der die Tradition auf unser Verhalten vorbewußt ausübt, nimmt in der Geschichte durch die fortschreitende *Geschichtswissenschaft* zunehmend ab.“²

Gadamer hat selbst den Konflikt zwischen Schelers Auffassung und dem Prinzip des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins bemerkt und stellt nur kurz fest: „Ich glaube nicht, daß Scheler recht hat mit der Meinung, der vorbewußte Druck der Tradition nehme durch die *Geschichtswissenschaft* zunehmend ab...“³ Dagegen stellt Gadamer die für das Prinzip der Wirkungsgeschichte zentrale Behauptung: „Am Anfang aller historischen Hermeneutik muß /.../ die *Auflösung des abstrakten Gegensatzes zwischen Tradition und Historie, zwischen Geschichte und Wissen von ihr stehen*.“⁴

So stellt sich die Frage, ob die hermeneutische Hervorhebung der fortwirkenden Tradition zugleich etwas Naturhaftes in der Geschichte und der *Geschichtswissenschaft* beinhaltet. Die Geschichte ist für Gadamer eher das, was geschieht – und nur in geringem Maße, was gemacht wird. „Nicht was wir tun, nicht was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage.“⁵ Dies bedeutet jedoch nicht, daß die Geschichte als ein Naturgeschehen verstanden wird. Ganz im Gegenteil scheint Gadamer in dieser Hinsicht durchaus die Schelersche Meinung zu teilen, daß der Mensch eine Sonderstellung im Kosmos hat.⁶ Dieses Spannungsverhältnis zwischen jedenfalls dem Anschein nach naturhaften Vermittlungsprinzipien, Tradition im Schelerschen Sinne, und einer an Hegel erinnernden Idee des Geistes ist klärungsbedürftig. Letztendlich geht es um die Frage, wie sich *Erwirktsein* und *Bewußtsein* im Begriff des *wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins* zu einander verhalten. Gadamer spricht selbst von einer gewissen „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 Bestimmteins selber gemeint ist.“⁷

² M. Scheler, „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, in: *Gesammelte Werke* Bd. 9, *Späte Schriften*, Bern, München: Francke, 1976, S. 25-26.

³ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr & Siebeck, 1975, S. 267, Fn. 1.

⁴ Ibid.

⁵ A. A., S. XVI.

⁶ A. A., S. 420 ff, ebenso S. 11.

⁷ A. A., S. XXI-XXII. Siehe auch *Gesammelte Werke* 2.II, Tübingen: Mohr & Siebeck, 1999, S. 142-3.

Der lebensphilosophische Hintergrund der Hermeneutik

Wenn Gadamer „Vorurteile“ als geschichtlich vermittelte, immer noch wirksame, weitgehend unbewußte Urteilsfunktionen rehabilitieren will, hängt dies nicht nur mit seiner Kritik an der Aufklärung zusammen, sondern ebenso sehr mit dem Umstand, daß Vorurteile durch ihren Urteilscharakter einen Bezug zur Sprache haben und deshalb dieses spontane Vorverständnis mit dem *logos* verbinden. Gerade dieser Zug ermöglicht eine Abgrenzung von der lebensphilosophischen Tradition, in der die unartikulierten Vorstrukturen des Denkens und des Verstehens eher als Erlebnisse verstanden werden, d.h. nicht so sehr mit Sprache, sondern mit Leben verbunden werden. Für Lebensphilosophen wie Bergson und Dilthey erscheint die menschliche Geschichte nicht als ein vom Geist durchzogener und von der Natur prinzipiell geschiedener Bereich, sondern als ein besonderer Ausdruck des Lebens, in dem Geschichtliches und Naturgeschichtliches eng mit einander verwoben sind. Zwar ist Leben auch bei Dilthey eine geschichtliche Kategorie, aber aus einer Kritik der kartesisch-kantischen Bewußtseinsphilosophie entstanden, die sich von der Gadammerschen Kritik an derselben Tradition gerade darin unterscheidet, daß sie das Denken nicht nur in der Geschichte, sondern auch in der Natur wieder ansiedelt.

Schon ganz am Anfang der *Meditationen* nennt Descartes bekanntlich zwei Hauptquellen des Irrtums, die Sinne und die Vorurteile. Die Sinne stehen in diesem Kontext für die *natürliche* Inkarnation des Denkenden und demgemäß richtet sich die kartesische Skepsis vor allem gegen zwei Formen der Inkarnation, die natürliche und die geschichtliche (die Vorurteile). Gadamers Kritik der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie bemüht sich um die Rehabilitierung der geschichtlichen Inkarnation, aber dagegen wenig um die natürliche Inkarnation des „Subjekts“, die in der älteren aristotelischen Tradition eine Selbstverständlichkeit war und erst durch die kartesische Umwandlung der belebenden Seele in ein reines (d. h. natur- und geschichtsloses) Bewußtsein aufgehoben wurde. Wenn dies so gesehen wird, müßte Dilthey und generell die Lebensphilosophie eigentlich eine wesentliche Ergänzung der Gadammerschen Kritik an der Subjektphilosophie darstellen. Entscheidend ist dann, die Natur als erkenntnisbedingende Wirklichkeit und nicht als erkenntnisbedingtes Objekt zu verstehen. So gesehen ist die Natur als geschichtliches *Leben* für die menschliche „Kulturleistung“ mitkonstitutiv. Dies müßte dann auch gewisse Auswirkungen auf der Ebene der Interpretation und Auslegung haben.

Wie stark der Begriff des Geistes in der philosophischen Hermeneutik noch ist, wird häufig übersehen, weil Gadamer den Geist nicht mehr mit subjektivem Bewußtsein verbinden will, sondern mit den unbewußt wirkenden Triebkräften der Geschichte, so wie sie im wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein zum Vorschein kommen. Von Naturgeschichte ist aber wenig die Rede und die Geschichte erscheint weitgehend als ein Vorgang der unausdrücklich wirkenden Idealität der Sprache, wenn auch Gadamer sich stets von der

Hegelschen Geschichtsteleologie abzusetzen versucht. In diesem Kontext ist die Sprache *nicht nur das Medium des Verstehens*, sondern auch das *der tradierenden Vermittlung*. Daraus darf aber keineswegs geschlossen werden, daß die Tradierung vorzüglich verstehend abliefe. Gadamer will nur sagen, daß es zum Wesen der Geschichte gehört, sprachlich zu sein. Anders ausgedrückt: weil es in der Geschichte Sprache gab, ist Überlieferung möglich. Die geschichtliche Vermittlung wird ausdrücklich von der Naturgeschichte abgehoben: „Überlieferung und Tradition haben nicht die Unschuld des organischen Lebens.“⁸

Gadamers Kritik an lebensphilosophischen Ausdruckslehren bleibt etwas undurchsichtig, weil die Argumente sich gegen sehr verschiedenartige Auffassungen des Erlebnisses richtet, nicht nur gegen Dilthey, Bergson und Simmel, sondern auch gegen den phänomenologischen Begriff des Erlebnisses (Husserl) und gegen die entsprechenden Sichtweisen der Romantik. Dazu wird noch die positivistische Konzeption der Empfindung als ein Fundament der Erkenntnis genannt und es klingt fast, als ob Gadamer die Lebensphilosophie eines latenten Positivismus bezichtigt. Diese Kritik hängt wohl damit zusammen, daß Gadamer sehr wohl weiß, wie groß die Nähe zwischen seiner Hermeneutik und der lebensphilosophischen Tradition der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts ist. Der Geist von Nietzsche, Dilthey und Bergson schwebt über den neuen Strömungen der deutschen Philosophie und vor allem die Existenzphilosophie bemüht sich dann um eine Abgrenzung, die bisweilen auch etwas künstlich erscheint (so z.B. in Heideggers abschätzigen Bemerkungen über Bergson in *Sein und Zeit*). Gadamer grenzt sich eher von Dilthey ab.

Für Dilthey ist kennzeichnend, daß er nicht nur lebensphilosophische Motive verfolgt, sondern ausdrücklich auch von der Lebensphilosophie her sich um die wissenschaftliche Legitimität der Geisteswissenschaften bemüht. (Das Leben wird in diesem Kontext als geschichtlicher „Geist“ verstanden, wobei dieser sich jedoch von demjenigen Geist unterscheiden soll, der in der Metaphysik des Geistes maßgebend war.) Diese etwas defensive Haltung, eine *verstehende* und nicht nur naturwissenschaftlich *erklärende* Forschungsstrategie zu begründen, hindert wahrscheinlich Dilthey daran, die *ontologischen* Fragen der Naturwissenschaften lebensphilosophisch zu Ende zu denken. Dies bedeutet jedoch nicht, daß seine Philosophie der Geschichte ontologisch belanglos wäre. Gerade dies hat Gadamer sehr richtig gesehen, und seine Theorie des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins setzt ausdrücklich Diltheys Deutung der geschichtlichen „Wirkungszusammenhänge“ fort, und bisweilen entsteht der Eindruck, daß Gadamer Dilthey viel näher steht als er eigentlich zugeben will.

In Diltheys frühen Entwürfen einer Theorie der Geisteswissenschaften finden sich auch mehrere Reflexionen über die Ontologie der Erfahrung. Wie viele andere Kritiker der Bewußtseinsphilosophie der Neuzeit richtet sich Dilthey gegen die Annahme eines abgetrennten Ichs, das durch Konstitutionsleistungen

⁸ A. A., S. 143-4.

seinen Bezug zur Welt erst herstellen muß,⁹ um dann innerhalb dieser konstituierten Erfahrungswelt weiter denken zu können. Diese Theorie betrifft auch die Grundlagen der erklärenden Naturwissenschaften und müßte eigentlich in eine andere Richtung führen als die spätere Kritik des historischen Bewußtseins, die die Eigenberechtigung der Geisteswissenschaften verteidigt und nur wenig über den ontologischen Status der Naturwissenschaften zu sagen hat. Bisweilen entsteht sogar der Eindruck, Dilthey ersetze die erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen Außen- und Innenwelt durch eine Unterscheidung zwischen Naturwelt und geistig erlebter Geschichte. Der frühere Ansatz, der eher davon ausgeht, daß Natur und Geist Begriffe für unterschiedliche Zugangsarten sind, hätte eigentlich zu einer übergreifenden ontologischen Untersuchung führen müssen, die den Unterschied der Wissenschaftskulturen in seinem geschichtlichen Kontext erörtert. Die Frage wäre dann, welche Art *Geschichtlichkeit* in der erklärenden Forschungsstrategie zum Vorschein kommt.¹⁰ Gadamer spricht in dieser Hinsicht von einem „Zwiespalt von Wissenschaft und Lebensphilosophie in Diltheys Analyse des historischen Bewußtseins“.¹¹

In *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* gibt es zwar einen langen Abschnitt über „Die geistige Welt als Wirkungszusammenhang“,¹² in dem Dilthey hervorhebt, daß die erforschte Geschichte aus Wirkungszusammenhängen besteht und daß der Forschende selber in solchen Zusammenhängen mitwirkt, aber trotz dieser Beschreibung gibt es eine zunehmende Tendenz, diese Wirkungszusammenhänge zu verselbständigen, d. h. als nur vorliegende Strukturen der Wechselwirkung darzustellen. So verschwindet die Perspektive des Forschers immer mehr aus dem Blickfeld. Dies ist in gewisser Hinsicht verständlich, insofern wir nicht, wenn wir *etwas* sehen, gleichzeitig auch dasjenige sehen können, *wodurch* wir dieses etwas sehen. Zugleich ist es aber gerade die geisteswissenschaftliche und noch mehr die philosophische Aufgabe, dieser sich entziehenden „Subjektivität“ hinter den verschiedenen Weltansichten gewahr zu werden. Darin liegt die reflexive Aufgabe dieser Wissenschaften, und man könnte sogar den grundsätzlichen wissenschaftstheoretischen Unterschied als einen zwischen, nicht verstehenden und erklärenden, sondern zwischen *reflektierenden* und *objektivierenden* Wissenschaften betrachten.

Wenn Gadamer Diltheys Beschreibung der geschichtlichen „Wirkungszusammenhänge“ durch das Prinzip der Wirkungsgeschichte radikalisiert, ist

⁹ Siehe z. B. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* XVIII, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

¹⁰ Vergleiche diesbezüglich den guten Überblick bei Manfred Riedel in seiner Einleitung zu Dilthey in: W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. Von der Sache her, gibt es hier interessante Parallelen zu Nietzsche. Siehe Werner Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche* (Neue Studien zur Philosophie 4), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

¹¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 218.

¹² W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* VII, Leipzig und Berlin, Verlag von B. G. Teubner, 1927, S. 152-188.

diese Kritik jedoch von verschiedenen Quellen gespeist: von Hegels Auffassung überindividueller Subjektivität, aber auch von Kierkegaards Verweigerung, ein Erklärungsmodell zu akzeptieren, in dem sein Urheber – „der kleine Professor im Zentrum seines großen Systems“ – sich nie zu erkennen gibt. Schließlich gibt es noch den Einfluß von Heidegger, der vor allem in der Hervorhebung des verstehenden *Vollzugs* und der *Anwendung*, wie auch in der damit verbundenen Kritik an der Reflexionsphilosophie zum Vorschein kommt. Das Primat der Zukunft scheint aber bei Gadamer nicht gleich radikal zu sein wie im Heideggerschen „Dezisionismus“ (Löwith). So wird im dritten Teil von *Wahrheit und Methode* die Reflexivität wieder als Spekulativität (Widerspiegelung) rehabilitiert.

Kausalität

Der Begriff des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins stellt bei Gadamer den Versuch dar, Diltheys Theorie erforschter „Wirkungszusammenhänge“ so zu konzipieren, daß der Forscher selbst immer miteinbezogen bleibt und auch wissenschaftlich aus dieser Quelle der Zugehörigkeit schöpft. Zugleich wird unter Wirkung mehr und weitgehend anderes verstanden als in den erklärenden Naturwissenschaften: nicht ein instrumentell behilfliches Kausalschema, sondern die vermittelnde Position des historischen Bewußtseins, insofern dies einerseits von der Vergangenheit erwirkt ist und andererseits sich auch künftig auswirken wird. Diese Vermittlerrolle ist schwer auf eine eindeutige Beziehung zwischen Ursache und Wirkung zurückzuführen. Dies hat mehrere Gründe. Die kantische Idee einer Kausalität aus Freiheit kann einige Hinweise geben, aber bei Gadamer wird der freiheitliche Spielraum nicht so sehr mit kantischer Autonomie verbunden, sondern vielmehr mit dem komplexen Charakter der Wirkungsgeschichte, deren Ursachen auf eine derart unerschöpfliche Weise mit einander verwoben sind, daß man am Besten, statt von Ursachen, lieber von Vorherbestimmtheit spricht. Wirkungsvoll ist in diesem Kontext auch das Beeindruckende. Ebenso sprechen wir von Wechselwirkung, wobei häufig eher die Kommunikation und nicht so sehr das Kausalschema ein verdeutlichendes Modell bietet. Zu dieser letzteren Art der Wirkungszusammenhänge gehört auch, daß Gadamer das dialogische Prinzip ins Zentrum stellt.

Physikalische Kausalität gibt es vor allem deshalb, weil das Kausalschema der Physik in den Handlungsbedürfnissen der physikalisch Denkenden verwurzelt ist.¹³ Es ist zwar richtig, daß die bestätigten Vorhersagen nicht nur für künftige Prognostik von Belang sind, sondern auch Gesetzmäßigkeiten feststellen, die dann auch in die Vergangenheit rückprojiziert werden können.

¹³ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* XVIII, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, S. 138 & 164. Vgl. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* 4.II, Tübingen: Mohr & Siebeck, 1999, S. 107.

Wenn frühe Kulturen Kalender aufstellten, hat dies durchaus eine Bedeutung gehabt, die sich nicht nur auf die Zukunft bezog, sondern dieselbe Gliederung der Zeit in der Vergangenheit implizierte. Diese Art rückbezüglicher Gültigkeit führt leicht zu der Annahme, daß Gesetze die Innenarchitektur der Wirklichkeit wiedergeben. Was bei solchen Gesetzen erfaßt wird, ist jedoch nicht die Vergangenheit als solche, *sondern die Vergangenheit als möglicher Handlungsraum, wenn sie noch gegenwärtig wäre*. Was als Raster für die Deutung der Vergangenheit dient, bleibt ein prognostisch relevantes Kausalschema. Die in der frühen Neuzeit überwundene Vorstellung einer immanenten Zweckmäßigkeit der Natur hat letztendlich nur diejenige instrumentelle Mittel-Zweckstruktur vorbereitet, die in der neuzeitlichen Wissenschaft dann, entgegen einer verbreiteten Meinung, geradezu anthropozentrisch umgedeutet wurde. Die Zwecke bestehen weiter, aber werden nicht mehr thematisiert, *weil sie als menschliche Zielsetzungen selbstverständlich geworden sind*. Die Natur wird entsprechend als Mittel wahrgenommen, um die Zwecke der Menschheit zu verwirklichen. Als Mittel kann die Natur entweder zum formbaren *Material* degradiert werden oder als behilfliche, aber in diesem Fall nicht frei formbare *Naturgesetzlichkeit* verstanden werden. Der moderne Begriff der Materie schwankt zwischen diesen Auffassungen, d.h. zwischen der Idee eines verfügbaren Stoffes und einer eigengesetzlichen Bestimmtheit der Natur.

Kausale Zusammenhänge festzustellen ist für denjenigen wichtig, der geschickt mit Ereignissen umgehen will, entweder diese meistern oder, wenn sie überwältigend sind, innerhalb der Vorgänge sinnvolle Strategien finden, um mit anderen Ereignissen gut zurecht zu kommen. Die Astronomie stellt z. B. gesetzmäßige Bewegungen fest, die keineswegs durch die Festlegung instrumentell beherrscht werden, aber andere Vorgänge werden dagegen durch eine richtigere Astronomie besser gemeistert: Ackerbau, menschliche Bewegungen auf dem Erdball und später sogar Raumfahrten zu fernen Planeten. Kausale Gesetzmäßigkeit ist mit Beherrschbarkeit nicht identisch, sondern stellt vielmehr ein Schema dar, das gerade seiner Festgelegtheit wegen es dem Erkennenden erlaubt, sich geschickt in der Welt zu orientieren – und das heißt auch, einiges zu meistern. Ohne diese Handlungsrelevanz gäbe es nur einen Verlauf von aufeinanderfolgenden Ereignissen im Sinne von David Hume. Die Kausalbeziehung ist tatsächlich transzendental, wie Kant herausgestellt hat, aber nicht nur als eine theoretische Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, sondern ausdrücklich als Handlungsschema. Durch Kausalität sind wir fähig, die Welt als einen Zusammenhang von *erwirkten* Vorgängen zu sehen und können deshalb auch selbst etwas bewirken.

Ontologisch gesehen ist das Kausalschema der Wissenschaften ein Handlungsbegriff. Nur weil es die Willensfreiheit mit entsprechenden Handlungsmöglichkeiten gibt, können Ereignisfolgen als physikalische Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung auftreten. Deshalb ist es auch ein im Grunde verfehlt Unterfangen, die Frage nach der Willensfreiheit so zu stellen, als ob

diese innerhalb einer physikalisch determinierten Welt einen Beweis finden müßte. Das Kausalschema der physikalisch determinierten Welt hat nämlich die Möglichkeit einer willentlichen Einwirkung als ihre Voraussetzung.

Insofern eine Gesetzmäßigkeit Verbindungen zwischen Ereignissen belegt, die das Eintreten einer Folge bei gewissen Bedingungen zeigen, ist eine gesetzmäßige Verbindung eine kausale Verbindung. Naturgesetze sind so konzipiert, daß sie keine Verstöße gegen das Gesetz dulden. Wenn ein Verstoß doch eintritt, wird der Verbrechende nicht – wie bei sozialen Gesetzen – bestraft, sondern das Gesetz statt dessen entsprechend modifizierungsbedürftig. Die Modifizierung eines Naturgesetzes wird aber nur dann durchgeführt, wenn die Gegeninstanzen sich anhäufen und keine andere Möglichkeit mehr bieten, als das Gesetz zu ändern. Die Initialhaltung der „normalen Wissenschaft“ (Kuhn) ist in solchen Fällen eher skeptisch und Gegeninstanzen werden häufig als unzuverlässige Einzelfälle zur Seite geschoben. Ein Naturgesetz kann nur dann praktisch hilfreich sein, wenn es einen festen Bezugspunkt darstellt und dies setzt eine ziemlich unnachgiebige Einstellung der forschenden Gemeinschaft voraus.

Wirkungsgeschichte

Geschichte ist sicher nicht das einzige Fundament des Wirklichen, aber dies heißt keineswegs, daß eine selbst geschichtlich entstandene, objektivierende Wissenschaft die geeignete Instanz wäre, die Zuständigkeit für ontologische Elementarfragen zu übernehmen. Die Natur als eigenständiger Bereich inner- und unterhalb der Geschichte kann nie mit dem Naturobjekt einer epistemischen Sonderform der wissenschaftlichen Erfahrung gleichgesetzt werden. In der Ontologie spielt jede Art Erfahrung eine entscheidende Rolle, und objektivierende Strategien haben hier selbstverständlich auch eine Mitspracherecht, aber es gibt keinen ontologischen Grund, diese Erfahrungsart auf Kosten anderer ideologisch zu universalisieren. Gegen ideologische Verzerrungen der Wissenschaft steht eine Ontologie, die keinen absoluten Ursprung festzulegen versucht, sondern umgekehrt den uns gönnten Zugang zur Welt vertiefen will, um Voraussetzungen besser zu verstehen, um sich in dem Erfahrungsraum orientieren zu lernen und generell um einen Sinn für die Vielfältigkeit der Erfahrung zu entwickeln – dies alles unter Anerkennung einer ontologischen Unbestimmtheit, die viel radikaler ist als jede innerphysikalische Unschärferelation. Es geht dann auch um die geschichtliche Vorherbestimmtheit derjenigen theoretischen Sichtweisen, die über Vorherbestimmtheit und Unbestimmtheit urteilen. Die Theorie der geschichtlichen *Wirkungszusammenhänge* ist nicht nur für Fragen der Geisteswissenschaften wesentlich, sondern auch um den ontologischen Hintergrund unserer Naturauffassung besser zu verstehen.

In Diltheys *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* sieht es häufig so aus, als ob Natur und Geschichte für zwei Stufen stehen:

einerseits eine Welt von „Bedeutung, Wert und Zweck“ und andererseits eine naturhafte „*Unterlage*“ dieser höheren Daseinsformen.¹⁴ Dies wäre allein kein größeres Problem, aber Dilthey fügt noch hinzu, daß gerade die neuzeitlichen objektivierenden, „erklärenden“ Wissenschaften diese natürliche „Unterlage“ erforschen.¹⁵ So würde die *erklärende* Forschungsstrategie für den grundlegenden Bereich der Natur zuständig sein und die *verstehenden* Geisteswissenschaften wiederum für die „höheren“ Ebenen der geschichtlichen „Wirkungszusammenhänge“, die auch als „Erlebtes“ aufgehen.

Dies würde mit dem Entwicklungsmodell für die Geschichte, das Dilthey entwirft, zwar übereinstimmen, aber ist nicht nur aus den oben angeführten ontologischen Gründen problematisch, sondern auch weil die erklärenden Wissenschaften sich nur als einen Teilbereich dafür interessieren, was *in der Vergangenheit der Naturentwicklung* zu späteren Formen des Lebens und des geschichtlichen Lebens geführt hat (Entwicklungsbiologie). Der Schwerpunkt der neuzeitlichen Naturwissenschaften ist experimentell – und Experimente werden nie in der Vergangenheit durchgeführt, sondern in der Gegenwart, um *Zukunft* richtig vorhersagen zu können. Diese Strategie hat ihre instrumentelle Berechtigung, aber was instrumentelle Geschicktheit erzeugt, muß, wie schon gesagt, keineswegs zu einer ontologisch gültigen Beschreibung des Vergangenen führen. Die als Vorgeschichte der geistigen Kultur relevante uns vorherbestimmende Natur liegt dem viel näher, was Spinoza unter Natur versteht, d.h. ein Sein, das immer seine besondere Zugänglichkeit – die zwei bekannten von den unendlich vielen Attributen – überschreitet und das deshalb nie mit einem von der Gegenwart her erklärten Objekt gleichgesetzt werden kann. Das objektiv Gegebene ist zweifellos wichtig als Anhaltspunkt der Orientierung einer von verschiedenen Lebensbedürfnissen und Interessen geprägten Gemeinschaft, aber es kann nicht mit dem verwechselt werden, was als unabdingbare Voraussetzung der Existenzart dieser Gemeinschaft immer schon tätig ist – und zwar sowohl im Objekt wie auch in den „Subjekten“, die etwas objektivieren. Eine Kosmologie, die einen objektiven „Startpunkt“ des Universums annimmt, mag als Theorie des Urknalls *innerhalb der physikalischen Wissenschaft* einen heuristischen oder anderen Sinn haben, aber daraus eine ontologische Theorie der Wirklichkeit *an sich* abzuleiten, führt nur zu einer *szientistischen Version des Kreationismus*. Ähnlich bei biologischen Theorien der „Ursuppe“, die den Seinsstatus des wissenschaftlich Objektivierten falsch einschätzen, insofern sie aus einer *innerbiologischen* Theorie *ontologisch allgemeingültige* Aussagen über den Ursprung des Lebens ableiten. Das Stufenmodell von Dilthey ist deshalb problematisch und Gadamer hat in dieser Hinsicht die Geschichtlichkeit konsequenter durchdacht. Was in der Vergangenheit schon festgelegt ist, sind nicht nur vergangene Ereignisse, sondern

¹⁴ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* VII, S. 118-9. Vgl. auch S. 129, 196 und 229.

¹⁵ A. A., S. 148.

Vorgänge, die immer noch Auswirkungen haben. Dies betrifft uns selbst *und* die Bestimmtheit unserer Welt. Diese stammt aus einer unumstößlichen Vorgeschichte und wenn es auch in der Gegenwart gewisse Möglichkeiten gibt, den Gang der Dinge zu ändern, geschieht dies innerhalb der aktuellen Rahmenbedingungen, die von der Geschichte schon bereitgestellt sind und die auf weitgehend unausdrückliche Weise ihren Einfluß üben. Die Vergangenheit ist in einer Weise gegeben, die jede nur hochwahrscheinliche Gesetzmäßigkeit übertrifft und das hermeneutische Bewußtsein will gerade „dem Wollen des Menschen /.../ aus der Wahrheit des Erinnerns etwas entgegensetzen: das immer noch und immer wieder Wirkliche.“¹⁶

Erfahrung und Erlebnis

Das Wort Wirkung steht, wie gesagt, auch für das, was beeindruckend ist. Eine Theatervorstellung kann beispielsweise wirkungsvoll, eindrucksvoll oder effektiv sein, wenn sie das Publikum erschüttert. Dies betrifft auch Vorstellungen im philosophischen Sinne und die affektive Komponente der Wirkung scheint tatsächlich bei Gadamer mitzuklingen, so z. B. wenn er von einer persönlichen „Betroffenheit“ spricht.¹⁷ Es fragt sich generell, ob die Wirklichkeit nicht gerade doppeldeutig auf diese Weise ist: das Wirkliche hat einerseits Folgen, aber andererseits berührt es auch, macht betroffen. Man vergleiche die zwei sehr verschiedenartigen Möglichkeiten, sich um das Wirkliche bei Erfahrungen zu versichern, die in bezug auf Realität ambivalent sind: wir versuchen die Evidenz eines illusionsverdächtigen Phänomens (gut phänomenologisch) durch Variation der Perspektiven aktiv zu überprüfen, oder wir überprüfen unsere eigene Empfindlichkeit durch das bekannte Sich-Kneifen um uns zu

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, op. cit., S. XXVI.

¹⁷ A. A., z. B. S. 297, 324 & 355. Vgl. auch S. 283 & 343. Diese Betroffenheit wird schon in dem am Anfang von *Wahrheit und Methode* gestellten Rilke-Zitat angekündigt:

„Solang du Selbstgeworfnes fängst, ist alles
Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn–;
erst wenn du plötzlich Fänger wirst des Balles,
den eine ewige Mitspielerin
dir zuwarf, deiner Mitte, in genau
gekonntem Schwung, in einem jener Bögen
aus Gottes großem Brückenbau:
erst dann ist Fangen-können ein Vermögen, –
nicht deines, einer Welt.“

Diese Zeilen aus einem Text, der häufig als eine Ouvertüre zu den *Duineser Elegien* verstanden wird, drücken nicht nur das Angesprochensein, das Bereitsein den Wurf zu empfangen aus, sondern scheinen auch einen Bezug zu der später vorkommenden „Unsterblichkeit des Ballspieles“ zu haben (S. 101). Der allgemeine Kontext ist die Bejahung der irdischen Endlichkeit in der 9. und in der 10. Elegie, zweifellos eine wesentliche Inspirationsquelle der Gadamer'schen Philosophie der Endlichkeit.

vergewissern, daß es nicht um einen Traum geht. Die Wirklichkeit scheint poetisch-pathisch doppeldeutig zu sein.

Die Sache ist kompliziert, weil Gadamer in der Kritik des ästhetischen Bewußtseins (im ersten Teil von *Wahrheit und Methode*) sich ausdrücklich gegen Denkströmungen richtet, die die philosophische Signifikanz von Gefühl und Erlebnis hervorheben. Der gemeinsame Nenner der kritisierten Positionen scheint u. a. darin zu liegen, daß ein verweilender Zustand hier im Zentrum steht: bei Kant als subjektive ästhetische Einstellung und bei späteren Autoren als etwas nicht nur ästhetisch, sondern auch ontologisch Entscheidendes. In bezug auf die Romantik könnte man von der Idee eines *substantiellen psychischen Zustands* sprechen. Gerade diese Sichtweise steht in einem gewissen Konflikt mit der von Heidegger übernommenen Grundannahme der Gadamerschen Hermeneutik, der des verstehenden *Vollzugs*.

Wer verweilt, scheint wenig zu vollziehen, sondern befindet sich vielmehr in einem Zustand und wenn dieser Zustand hermeneutisch von Belang sein soll, versteht er auch etwas indem er so verweilt. Er ist nicht nur sach- und sinnbezogen, vollzieht nicht, indem er „sich auf etwas versteht“, sondern vertieft die sachlichen Aspekten, indem er diese mit unbestimmter Bedeutungsfülle versieht. Für diese Vertiefung ist charakteristisch, daß sie immer auf das angewiesen ist, was einem schon vertraut war – was auch für Gadamer äußerst wesentlich ist, insofern er über die Vorstrukturen des Verstehens spricht. Im Unterschied zu Gadamer will ein Romantiker wie Schleiermacher jedoch keine „Erhebung zur Allgemeinheit“ und traditionstragende Weiterbestimmung als das Anliegen des Verstehens voraussetzen.

Was in der Erfahrung die Bestimmtheit des Allgemeinen überschreitet, ist gerade die vorzügliche Quelle des Persönlichen. Der Erlebende kann sich deshalb auch trotz aller Vorherbestimmtheit bisweilen dem schon Tradierten widersetzen, eigensinnig werden.¹⁸ Eigensinn ist zwar nur innerhalb einer sinntragenden Tradition möglich, kann bisweilen auch aus immanenten Spannungen zwischen verschiedenen Traditionsmomenten schöpfen und wohl auch nur dann sich geschichtlich verwirklichen, wenn einige Traditionsmomente auf Kosten anderer hervorgehoben werden – aber all dies kann nicht daran rütteln, daß es in der Erfahrung mehr als Bestimmtheit gibt und daß dieser Überschuß sowohl persönlich als auch geschichtlich bedeutsam sein und werden kann. Es ist sogar zu vermuten, daß die bestehenden Traditionen weitgehend Spuren vergangener Auseinandersetzungen mit dem Unbestimmten darstellen.

Aus dem nicht-applikativen Charakter des momentanen Erlebens folgt keineswegs, daß Erlebnisse gar keine praktische Relevanz haben.¹⁹ Auch Zustände und Ereignisse, in denen nichts bezweckt wird, können durchaus

¹⁸ Vgl. O. Negt & A. Kluge, *Geschichte und Eigensinn*, Frankfurt am Main: Zeitausendeins, 1983.

¹⁹ Was die *Applikation* oder *Anwendung* angeht, siehe vor allem den Abschnitt „Das hermeneutische Problem der Anwendung“, H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, op. cit., S. 290-5.

Folgen haben. Für Erlebnisse scheint geradezu kennzeichnend zu sein, daß sie den Erlebenden prägen, seine Haltung formen und deshalb auch sein künftiges Verhalten mitbestimmen, aber ohne dies zu beabsichtigen. Zweckmäßige Intentionalität, d. h. Absichtlichkeit, ist ein Sonderfall der Praxis, aber kann diese nie erschöpfend erklären. Was dem Erlebnis vorhergeht, kann durchaus auch Momente der Anwendung enthalten, ohne daß die erlebte Präsenz deshalb selbst applikativ sein muß. Wie alle Interessen, setzen auch die applikativen Erwartungen den Erlebenden der Welt aus, aber als in dieser Weise Ausgesetzter kann er auch – wie der ästhetisch Kontemplierende – interesselos bemerken, *wie* er ausgesetzt ist und in welcher Weise das Ereignis bedeutsam war. Das Bedeutsame zeigt sich nicht, wo etwas verläuft, sondern im Moment des Nachdenkens. Von Erlebnissen scheinen wir gerade dann zu sprechen, wenn etwas nicht nur wahrgenommen wird, sondern zusätzlich auch *in seiner Bedeutsamkeit erscheint*. Auch durch solche Erlebnisse werden wir klüger, und ein Erfahrener hat durchaus einiges erlebt.

Für jede Erfahrung gilt, daß sie mit dem noch nicht Bestimmten nur in Berührung kommen kann, wenn der Erfahrende sich aussetzt. Der sich Aussetzende verhält sich weder rein rezeptiv noch spontan. Er tut etwas, indem er *setzt*, aber seine Setzung hat den alleinigen Sinn, ihn selbst *auszusetzen*. Starke Erlebnisse können auch gefährlich sein, weil sie den Erlebenden auf intensive Weise entblößen. Ebenso wichtig ist aber, daß extreme Ausgesetztheit dazu neigt, den Selbsterhaltungstrieb zu reaktivieren und demgemäß das Erleben wieder in ein im wörtlichen Sinne „eigenmächtiges“ Tun zu verwandeln, d.h. es in die Welt der Handlung einzuholen.²⁰ Das Erleben ist eine momentan vertiefte Erfahrung, die im Verhältnis zu den vorherbestimmenden Voraussetzungen und den nachträglichen Folgen etwas mehr enthält als nur Sinn, nämlich das Konzentrat dessen, was es den Voraussetzungen ermöglicht, *präsent* zu werden und auf diese Weise auch später Folgen zu haben.

Gadamer's Kritik am Erlebnisbegriff geht von einem Konflikt zwischen naturhafter Unmittelbarkeit (Erleben) und der geschichtlichen Erfahrung des Geistes aus. Diese Kritik hat eine beschränkte Gültigkeit. Wenn Erlebnisse im Sinne des Pantheismus als hologrammatische Ausdrücke des Allebens verstanden werden, würde der Erlebende tatsächlich so etwas wie einen unmittelbaren Zugang zur Totalität haben, der die mühsame Erkenntnisanstrengung auf etwas dubiose Weise überflüssig macht. Die positivistische Version des Erlebnisses, das Sinnesdatum oder die Empfindung, soll wiederum als

²⁰ Wenn in der Soziologie von der Erlebnisgesellschaft gesprochen wird, ist wohl vor allem diese Art vom Spiel mit Grenzen gemeint. Solche Erlebnisse haben wenig von dem nachdenklichen Charakter, der es dem Erlebten ermöglicht, sich als bedeutsames Ereignis auch *zu zeigen*. Die Erlebnisgesellschaft wäre in dieser Hinsicht der Ort der *curiositas*. Das kontemplative Erleben ist gerade nicht neugierig, weil es nichts sucht, sondern nur findet. Es bleibt jedoch Erleben, weil es keine rein geistige Haltung darstellt, sondern ein Lebensvorgang, in dem sich das Leben auch intensiv zeigt.

Erkenntnisbasis neutrale Informationsquelle sein. Auch in diesem Fall wird die Geschichtlichkeit der Erfahrung von vorgetäuschter Unmittelbarkeit überdeckt. Gadamer will, genauso wie Heidegger und Wittgenstein, das qualifizierende „Als“ in jeder Wahrnehmung hervorheben. Dieses „Als“ wird mit einer gestaltenden geschichtlich bedingten Vorherbestimmtheit verbunden und die Erfahrung kann deshalb weder im pantheistischen noch im positivistischen Sinne unmittelbar sein.²¹

Bei Dilthey wird das Erlebnis jedoch nicht als eine gestaltlose Gegebenheit verstanden, sondern vielmehr als eine Art vermittelte Unmittelbarkeit, wobei die persönliche und die allgemeine Geschichte für Vermittlung stehen. Die Unmittelbarkeit des Erlebens ist es, was aus geschichtlichen Bestimmungsvorgängen bedeutsame Ereignisse macht. Wo Gadamer von einem „Bruch mit dem Unmittelbaren und Natürlichen“ spricht, der den Bildungsvorgang der Menschheit in Gang setzt,²² heißt es bei Dilthey: „Wir sind selber Natur, und die Natur wirkt in uns, unbewußt...“²³ Diese Natur, die in uns wirkt, ist gerade das geschichtliche Leben, das in den Geisteswissenschaften untersucht wird. Gerade darin unterscheidet sich auch der Begriff des Geistes bei Dilthey vom Hegelschen Geist. Zugang und nicht metaphysische Bestimmung ist das Zentrale: „Eine Wissenschaft gehört nur dann den Geisteswissenschaften an, wenn ihr Gegenstand uns durch das Verhalten zugänglich wird, das im Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen fundiert ist.“²⁴

Bei Gadamer wird die Geschichte dagegen als ein Sinngeschehen verstanden und der Sinn wiederum mit sprachlicher Tradition verbunden. Dies heißt nicht nur, daß die Sprache für das *Verstehen* der eigenen Geschichtlichkeit wesentlich ist, sondern sie ist nach Gadamer ebenso eine notwendige Bedingung der tradierenden Vermittlung der Geschichte. So wird die *Geschichtlichkeit* der Existenz ausdrücklich vom Erleben der Geschichte unterschieden.²⁵

Zugleich bemüht sich Gadamer stets um eine Abgrenzung von Hegel: kein absolutes Wissen soll vorausgesetzt werden, auch keine immanente Teleologie der Geschichte. In dieser Hinsicht erinnert Gadamers Einstellung an Diltheys ähnlich ambivalente Beziehung zu Hegel, und es wäre naheliegend eine größere Nähe der philosophischen Hermeneutik zur Lebensphilosophie zu vermuten als die Abstandnahme in *Wahrheit und Methode* andeutet.²⁶ Im

²¹ A. A., S. 84ff.

²² A. A., S. 9.

²³ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* VII, *op. cit.*, S. 80.

²⁴ A. A., S. 99.

²⁵ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* 2.II, *op. cit.*, S. 134-5.

²⁶ Dies betrifft nicht nur Dilthey, sondern auch Bergson. So findet sich bei Gadamer folgende gegen die Idee „der zeitlosen Gegenwärtigkeit“ im „reinen ästhetischen Bewußtsein“ gerichtete Bemerkung: Wir werden nicht „auf Zeit und Augenblick“ in ein Kunstwerk „hineinverzaubert“. „Vielmehr lernen wir uns in ihm verstehen, und das heißt, wir heben die Diskontinuität und Punktualität des Erlebnisses in der Kontinuität unseres Daseins auf.“ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, *op. cit.*, S. 92, vgl. auch 95. Der letzte Satz könnte fast als

Grunde ist die Frage, wie ein verstehbares Geschehen sich von einem bloßen Vorgang unterscheidet. Dilthey macht das Verstehbare an der Existenz vom Erlebbaren fest, Gadamer neigt eher dazu, einen subjektivitätsüberschreitenden Geist, der eng mit Sprache verbunden ist, als die im Verstehen tätige Instanz darzustellen. In beiden Fällen mündet die Theorie jedoch in eine Idee des Selbstverständnisses, die bei Gadamer durchaus auch reflexive oder „spekulative“ Züge besitzt und bei Dilthey als eine „Besinnung des Menschen über sich selbst“ verstanden wird. Was die Selbstbesinnung ermöglicht, ist die Tatsache, daß etwas wichtig war.

Unzugängliche, d.h. bloß objektivierbare Vorgänge zeigen nicht, wie deutbare Ereignisse, jene momentane Augenblicklichkeit in ihrem Verlauf, die das Ereignis bedeutsam macht. Dies scheint letztendlich das Entscheidende in Diltheys Hervorhebung des Erlebnisses zu sein, das ausdrücklich mit Bedeutung im Sinne des Bedeutsamen verbunden wird. Es geht um die momentane Wichtigkeit, die nicht nur für das „*Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen*“²⁷ und die „Erhebung zu Allgemeinheit“ steht, sondern auch *als Präsenz bedeutsam ist* – bisweilen zur Entscheidung auffordernd, wie das kritische Moment, vertiefend, wie die Einsicht in die eigene Endlichkeit oder erschütternd, wie das Empörende. Nicht einmal die Gleichgültigkeit könnte ohne das Erleben des Bedeutsamen auftreten und der geschichtlich arbeitenden Sprache wäre es mit Sicherheit viel schwieriger, in Urteilen und Vorurteilen das Gewichtige vom Belanglosen zu unterscheiden, wenn die Sprache in keinem Lebewesen inkarniert wäre und folglich ohne Erlebnisse auskommen müßte.

Jan-Ivar Lindén
P.O. Box 24, FIN - 00014
University of Helsinki
Finland
Jan-Ivar.Linden@helsinki.fi

Darstellung der Hauptpunkte der Bergsonschen Theorie der *durée réelle* verstanden werden – wenn auch Bergson vielleicht hinzufügen würde, daß die Diskontinuität auch im Erleben ihre pragmatische Berechtigung hat.

²⁷ A. A., S. 275.

