

# „Spricht die Seele, so spricht ach! schon die Seele nicht mehr!“ Überlegungen zum Seelenbegriff im Anschluss an Gadammers Hermeneutik

*Dirk Evers*

Den Seelenbegriff aus der Tradition hermeneutischer Philosophie heraus zu beleuchten ist keine Aufgabe, die sich mit bloßen Referaten einschlägiger Texte erledigen ließe. Das liegt zunächst einmal schlicht daran, dass der Seelenbegriff für die Hermeneutik keine Rolle spielt. Damit steht sie nicht allein, ist doch gerade dies ein Anlass des vorliegenden Bandes, dass der Seelenbegriff zwar in vielen alltagssprachlichen Zusammenhängen, in der Literatur oder auch in mancher Beratungsrhetorik eine offensichtlich unaufgebbare Bedeutung besitzt, er in wissenschaftlichen, philosophischen und vielen theologischen Kontexten hingegen kaum noch Verwendung findet. Auch in der philosophischen Hermeneutik als denjenigen Entwürfen, die im ‚hermeneutischen Problem‘, das heißt in der Frage nach menschlichem Verstehen und Selbstverstehen, den zentralen methodischen und inhaltlichen Ausgangspunkt philosophischer Denkbemühungen überhaupt sehen, spielt der Seelenbegriff, soweit ich sehe, keine systematische Rolle. Um nicht in der Vielfalt der unterschiedlichen Ansätze hermeneutisch orientierter Philosophie von – sagen wir – Dilthey bis Ricoeur den systematischen Zugriff auf die mit dem Seelenbegriff markierten Problemlagen vollends zu verlieren, konzentrieren wir uns auf das Werk Gadammers in seinem Anschluss an und Auseinandersetzung mit vor allen Dingen dem frühen Heidegger, um daran einige Aspekte des Zusammenhangs von „Seele“ und „Verstehen“ zu erörtern. Dies soll in vier Schritten geschehen. Zunächst werden einige Bemerkungen darüber, wie der metaphysische Seelenbegriff zu Beginn der Neuzeit in die Krise geraten ist, zum Ansatz hermeneutischer Philosophie hinführen. Es wird dann anhand von Heidegger und Gadamer gezeigt, warum die hermeneutische Philosophie auf den traditionellen Seelenbegriff verzichtet. Es folgen einige Bemerkungen zum Vorgang des Verstehens nach Gadamer, um dann die Bedeutung der Sprache mit ihrem das Subjekt gleichermaßen konstituierenden wie verdeckenden Charakter hervorzuheben. Der Schluss führt zurück zum Seelenbegriff und legt in fünf Punkten einige Grundeinsichten hermeneutischer Philosophie dar, die nach meiner Auffassung von jeder hermeneutisch aufgeklärten

Konzeption des Seelenbegriffs zu veranschlagen wären, und formuliert dann zwei Anfragen an den hermeneutischen Ansatz, die auf Engführungen hinweisen.

## 1. Die neuzeitliche Krise des Seelenbegriffs

Walter Sparn hat die These vertreten, dass es vor allen Dingen das Paradigma der Subjektivität gewesen sei, das seit Kant die Seelenvorstellung zunehmend verdrängt habe<sup>1</sup>. Daran ist sicher richtig, dass sich neuzeitliche Subjektivitätstheorien als Konkurrenz zur traditionellen metaphysischen Seelenlehre und als deren Überwindung verstanden. Hier dürften entscheidende Weichen gestellt worden sein, die sich jedoch länger vorbereitet hatten. Denn allerdings scheint mir die Entwicklung subjektivitätstheoretischer Alternativen zum traditionellen Seelenverständnis auch darin begründet zu sein, dass das herkömmliche substanzmetaphysische Seelenverständnis durch innere Spannungen längst in die Krise geraten war. Einschlägig sind hierbei diejenigen philosophischen Debatten der frühen Neuzeit, die sich um das so genannte Leib-Seele-Problem gruppieren oder, in der damaligen Diktion gesprochen, um das *commercium corporis et animae*. Entscheidend war, dass Körper und Seele als gegenständliche, substantielle Größen verstanden wurden, die zwar unterschiedlichen Seinsweisen zuzurechnen sind, die aber doch zugleich in ein irgendwie zu fassendes Wechselverhältnis gesetzt werden sollten. Wie aber eben dieses Wechselverhältnis konzeptionell zu fassen sei und wo es empirisch verortet werden könnte, von Kant auch als die „berühmte Frage wegen der Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten“<sup>2</sup> bezeichnet, stellte sich auch und gerade angesichts der sich formierenden empirischen Naturforschung als fundamentales Problem dar.

Die einander gegenüberstehenden Systeme sind bekannt und schon von den Zeitgenossen in dieser Form festgestellt worden. Die Cartesianer unterscheiden kategorial zwischen ausgedehntem und denkendem Seienden, deren Wechselwirkung bei den in der Spätzeit vorherrschenden Okkasionalisten – Kant spricht auch von dem „System der übernatürlichen Assistenz“<sup>3</sup> – durch einen beständigen göttlichen Vermittlungsakt, die *causa occasionalis*, ermöglicht wird, den verstehend aufzuklären menschlicher Vernunft unmöglich ist.

---

<sup>1</sup> W. SPARN: *Fromme Seele, wahre Empfindung und ihre Aufklärung. Eine historische Anfrage an das Paradigma der Subjektivität*, in: D. Korsch/J. Dierken (Hgg.): *Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*, Tübingen 2004, 29–48. In grundsätzlicher Zustimmung und kritischer Weiterführung vgl. dazu U. BARTH: *Selbstbewußtsein und Seele. Kant, Husserl und die moderne Emotionspsychologie*, in: Ders.: *Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen 2005, 441–461.

<sup>2</sup> KrV A 392.

<sup>3</sup> KrV A 390.

Leibniz lehnt dagegen die Kategorie der Ausgedehntheit als kategoriales Unterscheidungsmerkmal zwischen Leib und Seele ab und setzt vielmehr die Monade als ‚realen und beseelten Punkt‘ (*point reel et animé*)<sup>4</sup>, als, wie er auch schreiben kann, substantielles Atom<sup>5</sup>, das als wahre ontologische Einheit gerade nicht in Wechselwirkung mit anderem steht. Nur das, was selbst keine Teile hat und also ausdehnungslos ist, kommt wirklich als ontologisch fundamental in Betracht gemäß dem Grundsatz, „daß das, was nicht wirklich ein Wesen ist, auch nicht wahrhaft ein Wesen ist“<sup>6</sup>. Wahre Wesenheit erfordert Einheit, so dass gilt: „ens et unum convertuntur“<sup>7</sup>. Was etwas wesensmäßig ist, stellt es allein aus den ihm eigenen ursprünglichen Kräften und also aus sich selbst heraus dar. Die Verhältnisse körperlicher Ausgedehntheit dagegen reduziert Leibniz auf den Status bloßer, wenn auch im eigentlichen Seienden der Monade wohl begründeter Erscheinung (*phaenomena bene fundata in rebus*)<sup>8</sup>. Mit den Monaden werden gewissermaßen die Seelen als nicht-ausgedehnte Substanzen selbst zu den Grundprinzipien des Seienden, und zwar solchen, die sich jeweils aus ihrer Innerlichkeit heraus nach ihren eigenen Gesetzen entwickeln. Wechselwirkungen und körperliche Erscheinungen sind dann virtuelle Phänomene, die sich aus zwischen den Monaden abgestimmten Entwicklungen ergeben. Diese Abstimmung hat das göttliche Wesen im Ursprung der Dinge in Form einer prästabilierten Harmonie der besten aller möglichen Welten vorgenommen. Damit gibt es keine Probleme mit den physikalischen Erhaltungsgesetzen, und zugleich wird damit begründet, warum „organische Körper [...] niemals ohne Seelen, und die Seelen niemals von jedem organischen Körper losgelöst“<sup>9</sup> existieren.

Gegen die Leibniz-Wolffsche Lehre der prästabilierten Harmonie und gegen die okkasionalistischen Systeme mancher Cartesianer formieren sich gemäßigte, oft naturwissenschaftlich orientierte Cartesianer und Wolffianer zum „Influxionismus“<sup>10</sup>, dessen *influxus-physicus*-Lehre von einer realen physischen Wechselwirkung zwischen Leib und Seele ausgeht. Einer der wichtigsten Vertreter ist Martin Knutzen, der Kants Philosophielehrer an der

<sup>4</sup> G. W. LEIBNIZ: *Systeme nouveau de la nature*, in: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Bd. IV, hg. v. C. J. Gerhardt, 1875–1890, Hildesheim 1965, 478 (im Folgenden unter Angabe der Band- und Seitenzahl zitiert als: GP).

<sup>5</sup> „Atome de substance“ (ebd.).

<sup>6</sup> Brief an Arnauld vom 30.4.1687: „que ce qui n'est pas veritablement un estre, n'est pas non plus veritablement un estre“ (GP II, 97, im Original alles gesperrt).

<sup>7</sup> Brief an des Bosses vom 11./17.3.1706 (GP II, 304); vgl. K. Flasch: Art. ‚Eine (das), Einheit II.‘, in: HWP, Bd. 2 (1972), 367–377.

<sup>8</sup> Vgl. GP II, 268. 306. 435. 473 u.ä.

<sup>9</sup> „les corps organiques ne sont jamais sans ames, et que les ames ne sont jamais separees de tout corps organique“ (GP VI, 545: *Considerations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques*).

<sup>10</sup> So zählt z.B. auch der Hallenser Mediziner Georg Ernst Stahl (1659–1742) zu den Influxionisten.

Königsberger Universität war<sup>11</sup>. Er versucht den Pietismus mit der Wolffschen Philosophie zu verbinden, setzt aber an die Stelle der Wolffschen Variante der prästabilierten Harmonie die von ihm ausgebaute Lehre des *influxus physicus*, die dann auch innerhalb der Wolffschen Schulphilosophie zunehmend Anhänger findet<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Wichtig ist seine Schrift „*Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando*“ von 1735.

<sup>12</sup> P. BÄHR: Darstellung des Undarstellbaren. Religionstheoretische Studien zum Darstellungsbegriff bei A. G. Baumgarten und I. Kant, Tübingen 2004, 105 bezeichnet neben Baumgarten auch Wolff als Anhänger der influxus-Lehre. Beide teilten sie allerdings nicht im handfesten Sinne die Auffassung von Knutzen. Richtig ist, dass beide, Wolff und Baumgarten, die Vorstellung des influxus physicus im Prinzip aufnahmen, um eine Alternative zu der von ihnen abgelehnten Leibnizschen Monadologie entwickeln zu können. Sie suchten die theistisch fundierte Virtualität der Wechselwirkung zwischen Geistigem und Physischem zwischen ansonsten absolut wechselwirkungsfreien Entitäten dadurch zu überwinden, dass sie zwar einen realen wechselseitigen Einfluss unterstellten, das System des influxus physicus aber in ein eigenes Konzept von prästabiliert Harmonie einordneten und damit ontologisch entschärften. Baumgarten bezeichnete dies als „*Systema influxus physici universalis*“: „*Hinc INFLUXUS PHYSICUS UNIVERSALIS est universalis substantiarum in mundo harmonia, qua una in alteram realiter influat [...]. Huius systema est SYSTEMA INFLUXUS PHYSICI UNIVERSALIS: Dieser INFLUXUS PHYSICUS UNIVERSALIS bezeichnet die universale Harmonie der Substanzen in der Welt, in der die eine die andere real beeinflusst [...]. Dieses System ist das SYSTEM DES UNIVERSALEN PHYSISCHEN EINFLUSSES*“ (A.G. BAUMGARTEN: *Metaphysica*, Halle 1757, §451 + §450). Wolff selbst spricht von der offensichtlichen Unvermeidlichkeit der Annahme eines Einflusses (*Psychologia Rationalis*, Leipzig 1740, § 570: *influxus physici necessitas*) wegen der Wechselwirkung von Sinnesreizung und Wahrnehmung bzw. von Entscheidung und körperlicher Ausführung, hält aber zugleich fest, dass er nicht auf einsichtige Weise von uns erklärt werden kann: „*Influxus physicus intelligibili modo explicari a nobis nequit*“ (*Psychologia Rationalis* § 574). Insofern nämlich der wechselseitige Einfluss der Erhaltung der „*lebendigen Kraft*“ (*vis viva* im Sinne von kinetischer Energie) im Universum widerspricht (§ 578), er aber doch irgendwie zu unterstellen ist, ist er als „*qualitas occulta*“ anzusehen (*Psychologia Rationalis* § 582) und entspricht darin der anziehenden bzw. abstoßenden Kraft des Magnetismus, der ebenfalls nicht als „*lebendige Kraft*“ anzusehen ist. Von daher kann er ihn gar als „*leeren Begriff*“ (*terminus inanis*) bezeichnen (*Psychologia Rationalis* § 583), der für die eigentliche empirische Psychologie nutzlos ist. Allerdings ist das System des influxus physicus mit dem System der prästabilierten Harmonie äquipollent (*Psychologia Rationalis* § 621), weil es die Übereinstimmung von Seele und Körper als auf natürliche Weise geregelt unterstellt, auch wenn es unserer Erkenntnis unzugänglich bleibt, und nicht wie die Okkasionalisten beständige Wunder nahelegt. Noch zurückhaltender äußert sich Wolff in seiner so genannten deutschen Metaphysik (*Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch von allen Dingen überhaupt* (1751), *Gesammelte Werke*, 1. Abt., Bd. 2, hg. v. Ch. A. Corr, Hildesheim 1983, §§ 760ff.), wo er sich ganz auf das Konzept der Harmonie beider Bereiche beschränkt, eine physische Wechselwirkung im strengen Sinne ausschließt und Wechselwirkung überhaupt als aus der Übereinstimmung weder beweisbar noch widerlegbar ansieht.

Christian Wolff definiert dieses System wie folgt: „Wir nennen es das System des *influxus physici*, durch das das *commercium* zwischen Geist und Körper durch einen physischen Einfluss des Körpers in die Seele und der Seele in den Körper erklärt wird; oder – was dasselbe ist – durch eine Handlung des Körpers in die Seele, wodurch der Körper in die Seele fließt; und durch eine Handlung der Seele, wodurch die Seele in den Körper fließt“<sup>13</sup>. Zwei grundsätzliche Probleme machen diese substanzmetaphysische Sicht im Kontext neuzeitlicher Naturforschung jedoch empirisch unmöglich: die Durchbrechung der fundamentalen mechanisch-energetischen Erhaltungsgesetze durch die Wechselwirkung zwischen einer natürlich-körperlichen und einer irgendwie davon unterschiedenen geistig-seelischen Substanz, die zugleich empirisch folgenreich und irgendwie supranatural verfasst sein müsste, einerseits und die Frage nach der Lokalisierung dieser Wechselwirkung andererseits.

Kant nun bezeichnet diese klassische substanzmetaphysische Vorstellung als „groben Dualismus“<sup>14</sup> und identifizierte die Anwendung der Substanzkategorie auf das Ich als dem logischen Subjekt des Denkens und als dessen Identitätsprinzip als Fehlschluss. Jedenfalls ist die Seele als Gegenstand des inneren Sinns nicht körperlich, weil Gedanken, Bewusstsein, Begierden etc. nicht äußerlich angeschaut werden können. Mit Kants Unterscheidung der phänomenalen und der noumenalen Welt und der Auslagerung ihres Zusammenhangs in das gewissermaßen immer im Rücken des Subjekts liegende Unzugängliche des transzendentalen Gegenstands erledigt sich das Problem der Wechselwirkung. Solange innere und äußere Erfahrungen bloße *Vorstellungen* im Zusammenhang der Erfahrung sind, können sie miteinander zusammengehalten werden, ohne dass sich die Frage der Wechselwirkung stellt. Kant transformiert durch seinen identitätstheoretischen Ansatz das Problem des *commercium* in die Frage, wie denn in einem denkenden Subjekt überhaupt räumliche und einheitliche Anschauung möglich sei. Doch auch dafür gilt: „Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich eine Antwort zu finden“<sup>15</sup>, weil uns der transzendente Grund des Zusammenseins von Gegenständlichkeit und Subjektivität unzugänglich ist. Ob und wie das Ding an sich der Seele mit dem Ding an sich der materiellen Gegenstände identisch ist, muss offen bleiben. So viel aber kann gesagt werden, dass eine substanztheoretische Interpretation des Selbstbewusstseins unmöglich ist und für dessen Verständnis auch gar nichts austragen würde, weil letztlich gar nicht auf einen Gegenstand, sondern eine Funktion, einen operativen Zusammenhang

---

<sup>13</sup> C. WOLFF: *Psychologia Rationalis* (siehe Anm. 12), §560: „Systema influxus physici dicitur, quo commercium inter mentem & corpus explicatur per influxum physicum corporis in animam & animae in corpus, seu, quod perinde est, per actionem corporis in animam, qua corpus in animam influit, & per actionem animae in corpus, qua anima in corpus influit.“

<sup>14</sup> KrV A 392.

<sup>15</sup> Ebd.

referiert wird, der seinerseits Gegenständlichkeit allererst generiert. Denn das „Ich“ als Inbegriff der Identität eines bewussten Vernunftwesens ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung, sondern als Einheitsprinzip selbst Bedingung der Möglichkeit von einheitlicher und in sich zusammenstimmender Erfahrung überhaupt.

Das „Ich“ des denkenden Wesens zeigt sich nämlich, so eine Bemerkung im Paralogismus-Kapitel, „als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: *Ich*, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt = *X*, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird, und wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können“<sup>16</sup>. Das Ich, das Ding, welches denkt, wird zum logischen Abschlussbegriff und bleibt im Übrigen als Sammelbegriff für innere Vorgänge erhalten. Insofern es als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung dann aber zugleich auch die Bedingung der Möglichkeit der *Gegenstände* der Erfahrung darstellt, ist das *commercium* nun an dieser Stelle zu verorten, in der transzendentalen Vernunft selbst, in der Subjektivität und Gegenständlichkeit in einer für uns unhintergehbaren Weise zusammenkommen.

Mit der Kritik Kants scheint dem substanztheoretischen Seelenbegriff – jedenfalls seinem empirisch verifizierbaren Gehalt nach – endgültig der Boden entzogen. Er ist aufgelöst worden in operative Vollzüge und kann mit der körperlichen Welt als Erscheinung deshalb zusammen bestehen, weil die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung darstellt, ohne dass dieser Zusammenhang durch die Begrifflichkeit von Erfahrung selbst wieder eingeholt werden könnte. In der Folge treten deshalb, um die Terminologie von Wilhelm Wundt zu verwenden, zunehmend *Aktualitätstheorien* an die Stelle von *Substantialitätstheorien*, die den Begriff der Seele im Sinne einer ‚tätigen Substanz‘ (darin sieht Wundt den zentralen Kern der Leibnizschen Auffassung der Monade) durch die Vorstellung der ‚substanz erzeugenden Tätigkeit‘ zu ersetzen suchen<sup>17</sup>. Dies bildet die Grundlage der nach dem bekannten Diktum des Materialisten Friedrich Albert Lange so genannten „Psychologie ohne Seele“ der empirischen Psychologie des 19. Jahrhunderts.

---

<sup>16</sup> KrV B 404.

<sup>17</sup> W. WUNDT: System der Psychologie, Leipzig <sup>2</sup>1897, 421, zitiert nach Art. ‚Aktualitätstheorie‘, in: EPW, Bd. 1 (<sup>2</sup>2005), 59.

## 2. Hermeneutik ohne Seele

Damit komme ich zur Hermeneutik, genauer zur Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Auch sie verzichtet auf den Seelenbegriff, und auch sie versteht sich als *Metaphysikkritik*, die die Substanzvorstellung als ontologisches Fundament hinter sich lassen will. Sie verfolgt aber durchgängig eine ganz andere Strategie als die der transzendentallogischen Erkenntniskritik und vollzieht ihre Metaphysikkritik nicht als Bestimmung der Schranken und Grenzen des Verstandes- und Vernunftgebrauchs, sondern als Analyse der Fraglichkeit menschlicher Existenz und also aus der Einsicht heraus, dass menschliches Dasein sich nicht ursprünglich gegeben, sondern aufgegeben ist. Die Seele ist dann weder im Sinne der theoretischen Vernunft der transzendentallogische Fluchtpunkt zusammenstimmender kognitiver Einsicht noch im Sinne der praktischen Vernunft ein „Begehungsvermögen nach Begriffen“<sup>18</sup>, das in der Lage ist, „einen Zustand von selbst anzufangen“<sup>19</sup>. Als wesentlicher Vorgang menschlicher Existenz überhaupt wird vielmehr das Verstehen identifiziert und dieses wiederum in seiner unhintergehbaren Sprachlichkeit analysiert. Was die Tradition als Seele bezeichnete, kann dann nur im Zusammenhang dieses *Lebensvollzugs des Verstehens* in den Blick kommen. Genau dieses Moment bringt die Hermeneutik als ontologisch, erkenntnistheoretisch und existentiell fundamental zur Geltung. Hatte also die kantsche Wende die Frage nach der Seele aus der Ontologie in die Sphäre von Wissen und Tun verschoben, so wird sie von der Hermeneutik noch einmal tiefer gelegt in die Sinn verstehenden Grundvollzüge des Lebens selbst. Das gilt es nun genauer anzuschauen, indem wir zunächst an einige Grundintentionen hermeneutischer Philosophie des 20. Jahrhunderts erinnern. Ich beschränke mich dabei im Wesentlichen auf Hans-Georg Gadamer und ergänze die Darstellung um einige Hinweise auf Heidegger, von dem Gadamer in mancher Hinsicht abhängig ist.

Die moderne Hermeneutik ging aus der „Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen“<sup>20</sup> hervor, die seit dem Auftauchen des Begriffs „Hermeneutik“ im 17. Jahrhundert die Differenz von Text und Auslegung zum Ausgangspunkt hatte. Sie entwickelte sich in der Hermeneutik des 20. Jahrhunderts zu einer methodologischen Grundlegung von Philosophie überhaupt, insofern sie die Verstehenslehre als sinntheoretische Frage

---

<sup>18</sup> Vgl. I. KANT: Die Metaphysik der Sitten, AA VI, 213: „Das Begehungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heißt ein Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen.“

<sup>19</sup> KrV B 561.

<sup>20</sup> Zitiert nach G. EBELING: Art. ‚Hermeneutik‘, in: RGG<sup>3</sup>, Bd. 3 (1959), 242–262, hier 244.

des Menschen nach sich selbst im Zusammenhang der Wirklichkeit ausbaute: Sinn ist das, was wir verstehen, wenn wir etwas verstehen<sup>21</sup>. Sinn als Ordnungsform bewussten menschlichen Erlebens ist deshalb keine Eigenschaft der Wirklichkeit für sich, sondern immer nur etwas in Bezug auf mögliches Verstehen. Die Hermeneutik hebt darauf ab, dass ein auf Sinn aus seiendes Verstehen ein Grundzug menschlicher Existenz ist und dass nur von diesem Grundvorgang Licht fallen kann auf unser Verständnis von Wirklichkeit überhaupt. Insofern wiederholt sich die Differenz von Text und Auslegung in der Differenz von ursprünglichem Sich-Selbst-Gegebensein und Selbstausslegung des Menschen. Die Hermeneutik wendet dabei die semantische Verlegenheit allen Verstehens zwischen Fremdheit und Aneignung ins Positive und sieht in ihr den Schlüssel zur ontologischen Bestimmung menschlichen Daseins. Im Gefolge von Dilthey, Heidegger und Gadamer ist das Verständnis von Hermeneutik als Lehre vom Textverstehen also dahingehend ausgeweitet worden, dass zwar weiterhin die Sprache im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, dass aber nicht nur schriftliche und mündliche Äußerungen, sondern die Wirklichkeit als Ganze und die menschliche Existenz innerhalb der Wirklichkeit als Lebensvollzug vom Grundvorgang des Verstehens her verstanden werden. Zugleich erhebt die Hermeneutik Heideggerscher und Gadammerscher Prägung den Anspruch, die Kategorie der Gegenständlichkeit oder Dinglichkeit gründlicher zu überwinden als es Transzendentalphilosophie oder Idealismus zu tun in der Lage waren und damit tragfähige Auswege aus der geschilderten Problemlage der Neuzeit, wie denn dingliches Gegebensein und Bewusstsein in *einem* Verständnis von Wirklichkeit zusammenkommen können, anzubieten.

Dass bei dieser Analyse weder mit dem Seelenbegriff noch mit dem Subjektbegriff als ontologisch oder auch nur logisch basalen Begriffen operiert wird, begründet Heidegger in ‚Sein und Zeit‘ ausdrücklich. In § 10 grenzt Heidegger sein Programm der Daseinsanalyse gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie ab. Dabei stellt er heraus, dass jeder Ansatz, der von einem zunächst irgendwie gegebenen Ich und Subjekt ausgeht, die Phänomene gründlich verfehlt, weil jede „Idee von ‚Subjekt‘ [...] noch – falls sie nicht durch eine vorgängige Grundbestimmung geläutert ist – den Ansatz dem subjectum (ὕποκειμενον) *ontologisch*“ mitmacht, „so lebhaft man sich auch gegen die ‚Seelensubstanz‘ oder die ‚Verdinglichung des Bewußtseins‘ zur Wehr setzen mag.“ Alle zum Begriff des „Ich“ analogen Bezeichnungen – Heidegger führt Subjekt, Seele, Bewusstsein, Geist und Person auf – setzen immer schon voraus, dass Dinglichkeit irgendwie gegeben ist, ohne nach dessen ontologischem Grund zu fragen, und verdecken damit die Frage nach „dem Sein des so bezeichneten Seienden“. Von daher will Heidegger alle diese Termini „zur Bezeichnung des Seienden, das wir selbst sind, vermei-

<sup>21</sup> Vgl. I. U. DALFERTH: Radikale Theologie, Leipzig 2010, 31.



den“<sup>22</sup>. Denn auch wenn man „das Massive eines vorkommenden Körperdinges“ (117) von der Vorstellung des Selbst fernhalten möchte, so bleibt man doch in der „Seinsart des Vorhandenen“, wenn man von einem (zunächst weltlosen) Ich ‚ausgeht‘, um diesem dann Gegenstände und eine letztlich ontologisch grundlose Beziehung zu diesen zu verschaffen (315f.). Die traditionelle Seelen- und Subjektkategorie ist gewissermaßen ontologisch nicht reichhaltig genug, um den Phänomenen des Daseins in menschlicher Selbst- und Welterfahrung gerecht werden zu können. Mühsam muss der Mensch in einer hermeneutisch unaufgeklärten Anthropologie durch Addition der hypostasierten Phänomenbereiche von Leib, Seele und Geist, wie Heidegger schreibt, „summativ errechnet werden“ (48), und doch wird die Eigentümlichkeit seines Daseins damit gerade nicht erreicht. Oder wie er an anderer Stelle schreibt: „die ‚Substanz‘ des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die *Existenz*“ (117). Deshalb kann auch die Verabschiedung substanzontologischer Grundannahmen und die Auflösung der Dualismen von Leib und Seele, von Erscheinungswelt und Vernunft, durch transzendentallogische Begründungsfiguren nicht gelingen. Kategorien wie Ich, Seele, aber auch Subjekt oder Selbst bleiben dem Leitfaden der Substantialität verhaftet, da sie Dasein „unausgesprochen im vorhinein als Vorhandenes“ (114) begreifen und damit gerade das verfehlen, was sie bestimmen wollen: die eigentümliche Verfasstheit eines im Medium von Sinn und in der Sorge um sich selbst existierenden Daseins. „Vorhandenheit jedoch ist die Seinsart eines nicht-daseinsmäßigen Seienden“ (115).

Auch Gadamer scheint dem Seelenbegriff deshalb zu misstrauen, weil er zum einen das substanzontologische Vorhandensein einer individuellen seelischen Instanz zu suggerieren scheint, und weil er zum anderen Seelisches und Körperliches bzw. Subjekt und Gegenstand einander kategorial gegenüberstellt und sich damit unvermeidlich das *commercium*-Problem einhandelt. Dieses Problem aber (und auch dafür finden sich Parallelen bei Heidegger) lässt sich nicht mehr philosophisch, sondern nur noch theologisch einholen. Die substanztheoretische Behandlung von Leib und Seele, so Gadamer in einem Aufsatz im Vorfeld von ‚Wahrheit und Methode‘<sup>23</sup>, macht letztendlich eine theistische Hypothese unvermeidlich, wie wir sie bei den Okkasionalisten (übernatürliche Assistenz), aber auch bei Leibniz und Wolff (der Schöpfer als Garant der prästabilierten Harmonie) identifiziert haben. Denn wenn Seele und Sache in der Erkenntnis der Sache durch das Subjekt zusammenkommen sollen, dann kann das nur durch eine Anpassung des Verstandes des Subjekts

---

<sup>22</sup> M. HEIDEGGER: Sein und Zeit, Tübingen <sup>16</sup>1986, 46, die in Klammern gesetzten Seitenzahlen im Haupttext beziehen sich auf diese Ausgabe.

<sup>23</sup> H.-G. GADAMER: Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge (1960), in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 2: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register, Tübingen <sup>2</sup>1993, 66–76, bes. 71ff. (= WuM II).

an die Sache im Sinne einer *adaequatio intellectus ad rem* statthaben. Das kann aber nur geschehen, wenn Subjekt und Sache trotz ontologisch-kategorialer Differenz füreinander geschaffen sind. Die Zusammenstimmung, das *commercium* von Seele und Sache kann deshalb in der klassischen Metaphysik letztlich immer nur Sache des Schöpfers sein.

Gadamer fragt sich nun, ob es eine Begründung der Entsprechung von Seele und Sache bzw. von Geist und Gegenstand geben kann, die nicht auf einen unendlichen göttlichen Geist zurückgreifen muss. Denn diese Entsprechung zu *denken* ist und bleibt *Aufgabe* der Metaphysik, die nicht sistiert werden kann, auch wenn diese Aufgabe nicht *mit den Mitteln* der traditionellen Metaphysik, und das heißt in diesem Fall unter Rückgriff auf den Gottesgedanken im Sinne eines unendlichen Intellekts, gelöst werden kann. Heidegger hat Gadamer zufolge durch die radikale Anerkennung der Endlichkeit und Geschichtlichkeit des Daseins diese bleibende Aufgabe der Metaphysik so transformiert, dass sie philosophisch bearbeitbar wurde. Für Gadamer aber, und das gibt dann die Richtung von ‚Wahrheit und Methode‘ vor, ist es die Sprache, in der Seele und Sache, Subjekt und Gegenstand zusammenkommen. Sprache ist die „Mitte“<sup>24</sup>, in der Bewusstsein und Seiendes, subjektiver Geist und das Sein der Gegenstände zusammen sind, sich differenzieren und einander vermittelt werden, ohne dass eine theistische These in Anspruch genommen werden muss.

Wir halten als Ergebnis dieses Durchgangs fest, dass der Seelenbegriff in der modernen Hermeneutik als Begriff der klassischen Substanzmetaphysik vermieden wird, weil er das Gegenüber von Seele und Welt im Modus des Vorhandenseins, von Subjekt und Objekt verfestigt, das nur theologisch vermittelt werden könnte, damit aber die Endlichkeit und den Aufgabecharakter menschlichen Daseins letztlich wieder überspielen würde. Die Hermeneutik im Sinne Heideggers und Gadamers sieht es hingegen als wesentlich für alles philosophische Denken an, die überkommene Aufgabe der Metaphysik so einzulösen, dass Seele und Welt als zwei Momente des Daseins verstanden werden können, die im *Vorgang* des Verstehens sich gleichursprünglich differenzieren und in dieser Differenz miteinander verbunden sind. Schauen wir uns nun die Beschreibung der hermeneutischen Situation als den Sitz im Leben des Verstehens bei Gadamer etwas genauer an.

---

<sup>24</sup> A.a.O., 72, vgl. H.-G. GADAMER: *Gesammelte Werke* Bd. 1, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, <sup>6</sup>1990, 478 (=WuM I).

### 3. Verstehen als Lebensverhältnis zur Sache

Ausgangspunkt von Gadamer's Hauptwerk ‚Wahrheit und Methode‘ ist die von Dilthey überkommene Frage nach der wissenschaftlichen Erkenntnis innerhalb der Geisteswissenschaften. Gadamer unterstellt, dass Dilthey's Bestimmung der Differenz von Natur- und Geisteswissenschaften nicht zur Eigenständigkeit der Geisteswissenschaften geführt habe. Für Dilthey, so Gadamer, gehört „zur wissenschaftlichen Erkenntnis die Auflösung der Lebensbindung, die Gewinnung der Distanz zur eigenen Geschichte“, und insofern sei es für Dilthey und seine Nachfolger immer noch „das Vorbild der Naturwissenschaften, das ihre wissenschaftliche Selbstauffassung leitet“<sup>25</sup>. Daraus aber folgt für Gadamer, dass sich geisteswissenschaftliche Erkenntnis überhaupt frei machen muss vom Methodenzwang eines Wissenschaftsverständnisses, das sich seine Gegenstände durch Distanzgewinnung unterwirft. Eine „Methode des Verstehens, durch die Texte einer wissenschaftlichen Erkenntnis so unterworfen werden, wie alle sonstigen Erfahrungsgegenstände“<sup>26</sup>, kommt deshalb nicht in Betracht, sondern es muss um das Fragen nach Erkenntnis und Wahrheit gehen, wie es dann entsteht, wenn „die Auflösung von Lebensbindung“ und die „Distanz zur eigenen Geschichte“ gerade nicht als methodische Voraussetzung geltend gemacht werden können und dürfen. Wie ereignen sich Erkenntnis und Wahrheit, wenn das Lebensverhältnis zur Sache, von dem man verstehend herkommt und auf das man verstehend aus ist, methodisch nicht sistiert werden kann? Das ist die hermeneutische Fragestellung bei Gadamer.

An die Stelle der in der naturwissenschaftlichen Methodik fundamentalen Distanznahme tritt nun das Eintreten in den Verstehenszusammenhang als Grundzug menschlicher *Lebenspraxis* überhaupt. Verstehen aber ist charakterisiert durch eine Vorstruktur, eine Vorgängigkeit, die individuellem Verstehen und individueller Aneignung immer schon entgegen kommen muss. Das schlägt sich zunächst nieder in der Gestalt des hermeneutischen Zirkels, der allerdings als solcher keine neue Erkenntnis ist. Schon lange vor der hermeneutischen Philosophie des 20. Jahrhunderts war man sich bewusst, wie voraussetzungsvoll Verstehen sich vollzieht. Als erster hat vermutlich der Altphilologe und Schelling-Schüler Friedrich Ast in seiner Hermeneutik von 1808 von der Zirkelstruktur aller geschichtlichen Erkenntnis (nicht nur des speziellen Falls des Textverstehens) gesprochen<sup>27</sup>. Ast bezieht sich auf ein „Grundgesetz alles Verstehens und Erkennens [...], aus dem Einzelnen den Geist des Ganzen zu finden und durch das Ganze das Einzelne zu begrei-

<sup>25</sup> WuM I, 12f.

<sup>26</sup> A.a.O., I.

<sup>27</sup> Vgl. D. TEICHERT: Art. ‚Zirkel, hermeneutischer‘, in: HWP, Bd. 12 (2005), 1341.

fen“<sup>28</sup>. Ähnlich ist auch in Schleiermachers Hermeneutik die Teil-Ganzes-Unterscheidung für die Zirkelstruktur ausschlaggebend, oder, wie Schleiermacher in seiner Dialektik abgekürzt formuliert: „Das Anfangen aus der Mitte ist unvermeidlich.“<sup>29</sup>

Für Gadamer entscheidend aber ist die fundamentalontologische Wendung, die Heidegger dem hermeneutischen Zirkel gegeben hat, wenn er die „Zirkelstruktur des Verstehens aus der Zeitlichkeit des Daseins“<sup>30</sup> ableitet und ihr damit ontologisch einen positiven Sinn gibt. Insofern ist der hermeneutische Zirkel für Gadamer weder der hinzunehmende Defekt einer von endlichen, diskursiv verfassten Wesen betriebenen hermeneutischen Kunstlehre, noch kann er zum methodischen Kontrollinstrument ausgebaut werden<sup>31</sup>. Die Einsicht in den hermeneutischen Zirkel als Einsicht in die unabweisbare Vorstruktur allen Verstehens kann für Gadamer allenfalls mittelbar methodisch wirksam werden, indem sie dazu anleitet, die *Frage* nach dem Woher des Vorverständnisses immer wieder neu zu stellen. Denn, und auch hier kann Gadamer auf Heidegger verweisen, die Zirkelstruktur des Verstehens ist anfällig dafür, sich das unverzichtbare Vorgängige, auf das Verstehen angewiesen ist, von woanders her vorgeben zu lassen als von den Sachen selbst. Der hermeneutische Zirkel ermahnt den Hermeneuten, wie Heidegger in Husserlscher Diktion schreibt, „sich Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung *aus den Sachen selbst* her das wissenschaftliche Thema zu sichern“<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> F. AST: Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik § 75 (1808) 178, zitiert nach Teichert: Art. ‚Zirkel‘ (siehe Anm. 27), 1341.

<sup>29</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER: Kritische Gesamtausgabe, Zweite Abteilung. Vorlesungen, Bd. 10/1, Vorlesungen über die Dialektik, hg. v. A. Arndt, Berlin, 2002, 186.

<sup>30</sup> WuM I, 270.

<sup>31</sup> Wolfgang Stegmüller hat zu Recht darauf hingewiesen, dass der hermeneutische „Zirkel“ nicht wirklich einen logischen *circulus vitiosus* beschreibt, sondern eher so etwas wie eine „hermeneutische Spirale“, und dass es sich um keine Methode handelt. Letzteres hatte Gadamer allerdings auch gar nicht behauptet, sondern vielmehr festgestellt: „Das hermeneutische Phänomen ist ursprünglich überhaupt kein Methodenproblem“ (WuM I, 1). Vor allem aber diskriminiert nach Stegmüller der hermeneutische Zirkel nicht klar zwischen geisteswissenschaftlicher und naturwissenschaftlicher Methode, weil auch in den Naturwissenschaften das Wechselspiel von vorgängiger Erwartung (Hypothesen) und ihrer Bestätigung bzw. Enttäuschung entscheidend ist. So wie Gadamer das am Induktionsproblem unter Bezug auf John St. Mill und Hermann von Helmholtz zeigt (WuM I, 9–15), so hat Popper für die Naturwissenschaften ebenfalls am Induktionsproblem bei Hume deutlich gemacht, dass auch ihre Erkenntnisgewinnung im Wechselspiel von conjectures and refutations eine Art „Zirkel“-Charakter zeigt. Vgl. zum Ganzen: W. STEGMÜLLER: Der sogenannte Zirkel des Verstehens, in: Ders., Das Problem der Induktion: Humes Herausforderung und moderne Antworten, Darmstadt 1996, 1–62.

<sup>32</sup> SuZ, 153.

Für Gadamer folgt daraus ganz schlicht, dass, wer einen Text verstehen will, bereit sein muss, „sich von ihm etwas sagen zu lassen“<sup>33</sup>.

Das unvermeidliche Anfangen aus der Mitte, die Anerkennung „der wesentlichen Vorurteilhaftigkeit alles Verstehens“<sup>34</sup>, entspricht dabei der Anerkennung der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit menschlicher Existenz durch die Einsicht in ihren Grundcharakter von Empfänglichkeit. Das aufklärerische Erkenntnisideal *schlechthinniger* Vorurteilslosigkeit droht diesen Grundcharakter zu überspielen. Der hermeneutische Einspruch dagegen versteht Vorurteile nicht als die Krücken endlicher menschlicher Erkenntnis, sondern im Idealfall als das, was ihr aus ihrer geschichtlichen Wirklichkeit als Ermöglichungsgrund zuwächst. Diese unhintergehbare historische Bedingtheit des Verstehens, mit der die Tradition in die Situation des Hermeneuten hineinwirkt, bezeichnet Gadamer als das Prinzip der Wirkungsgeschichte: „Verstehen ist seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang“<sup>35</sup>. Damit ist für Gadamer die Differenz zu Dilthey deutlich markiert. Es ist nicht der Abstand des Verstehens, der die wissenschaftliche Sicherung von Bedeutung ermöglicht, sondern das „wirkungsgeschichtliche Bewusstsein“, das sich seiner geschichtlichen Bedingtheit und Situation gewärtig ist. „Bedeutung erschließt sich nicht, wie Dilthey meint, im Abstand des Verstehens, sondern dadurch, daß wir selber in dem Wirkungszusammenhang der Geschichte stehen. Geschichtliches Verstehen ist selber immer Erfahrung von Wirkung und Weiterwirken. Seine Befangenheit bedeutet geradezu seine geschichtliche Wirkungskraft.“<sup>36</sup>

Das heißt nicht, dass die Tradition, dass das Vorgängige einfach hinzunehmen wäre. Das „eigene Vorurteil“, so Gadamer, wird allererst „dadurch recht eigentlich ins Spiel gebracht, daß es selbst auf dem Spiel steht“<sup>37</sup>. Aber *Vorurteilsfreiheit* kann es bei historischer Erkenntnis auch als Ideal nicht geben, weil eben der geschichtliche Zusammenhang und das Lebensverhältnis zur Sache nicht unterlaufen werden können. Denn der wahre historische Gegenstand ist kein Gegenstand, zu dem methodisch kontrollierbare Distanz hergestellt werden könnte, sondern die Einheit des Eigenen und des Anderen des Eigenen und damit ein unhintergegbares *Verhältnis*. Alle menschliche Erkenntnis, und vor allem diejenige, die ein unmittelbares Lebensverhältnis zur Sache ein- und objektivierende Distanznahme ausschließt, ist verflochten mit der Kontingenz der geschichtlichen Situation.

Sich dessen bewusst zu werden heißt, sich des eigenen Horizontes als der Situationsbestimmung seiner Existenz bewusst zu werden. Den hermeneuti-

<sup>33</sup> WuM I, 273.

<sup>34</sup> WuM I, 274.

<sup>35</sup> WuM I, 305.

<sup>36</sup> H.-G. GADAMER: Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie (1943), in: WuM II, 27–36. 34f.

<sup>37</sup> WuM I, 304.

schen Zirkel als Grundverfassung geschichtlichen Daseins zu verstehen, führt zur Bewusstwerdung der Gegenwart als eines Horizontes, der nicht für sich ist, sondern sich nur dadurch über sich selbst aufklären kann, dass er in der Andersheit der Texte und der Tradition von ihm abgehobene Horizonte unterscheidet, um sich dann zu diesen im Verstehensvorgang wieder ins Verhältnis zu setzen. Denn Horizonte bilden sich und sind offen. „Horizontverschmelzung“ hat Gadamer diesen Vorgang bekanntlich genannt, damit nun aber wirklich ein eher methodisches Vorgehen im Auge gehabt, das allerdings oft missverstanden wurde. Den eigenen Horizont aufzugeben, um in den des anderen einzutreten, ist jedenfalls hermeneutisch unmöglich. Andererseits kann und darf dies nicht heißen, nicht mehr auf die Andersheit des Anderen zu achten, die Erwartung aufzugeben, mir könnte im Verstehensvorgang etwas zuteilwerden, was ich mir selbst nicht sagen kann. Auch die „Unterwerfung des anderen unter die eigenen Maßstäbe“<sup>38</sup> kann nicht in Betracht kommen. Horizontverschmelzung bedeutet vielmehr einen bewussten Vorgang der Entschränkung der eigenen *und* der fremden Partikularität. Altes und Neues, Fremdes und Eigenes wächst so „immer wieder [!] zu lebendiger Geltung zusammen, ohne daß sich überhaupt das eine oder das andere ausdrücklich voneinander abheben“<sup>39</sup>. Horizontverschmelzung ist deshalb eher als unabschließbarer Vorgang zu verstehen denn als Resultat und impliziert, dass „der Horizont der Gegenwart in steter Bildung begriffen“<sup>40</sup> ist. Damit ist im Sinne der Hermeneutik ein Mittelweg zwischen objektivierender Distanznahme, die Seiendes auf Vorhandenes reduziert, und hoffnungslos mit sich selbst verstrickter Subjektivität im Lebensvollzug des Verstehens möglich.

Der hermeneutische Vorgang des Verstehens wird damit zum Schlüssel für das Wirklichkeitsverständnis überhaupt. Denn wenn in der Vor-Struktur der Wirklichkeit sich die Sachen selbst zur Geltung bringen, nicht aber ein ihnen gegenüber schlechthin autarkes Selbst sich der Sachen bemächtigt, dann verweist die Rede „vom Tun der Sache selbst, vom Zur-Sprache-kommen des Sinns, auf eine universal-ontologische Struktur“, dass sich nämlich darin die *Grundverfassung* alles dessen zeigt, was überhaupt verstanden werden kann. „Das hermeneutische Phänomen wirft hier gleichsam seine eigene Universalität auf die Seinsverfassung des Verstandenen zurück“<sup>41</sup>. Was zur Sprache kommt, kann nicht als ursprünglich sprachlos verstanden werden, sondern muss jedenfalls so verfasst sein, dass es im Verstanden-werden, im Zur-Sprache-kommen irgendwie in eine ihm nicht fremde, sondern angemessene Bestimmtheit kommen kann.

---

<sup>38</sup> WuM I, 310.

<sup>39</sup> WuM I, 311.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> WuM I, 478.

#### 4. Die Bedeutung der Sprache bei Gadamer

Damit sind wir bei der Frage nach der Bedeutung von Sprache angelangt, die dann wieder auf das Verständnis von Ich, Seele und Bewusstsein zurückwirkt. Gadamers philosophische Hermeneutik interpretiert Sprache als das *Medium* aller hermeneutischen Erfahrung<sup>42</sup>. Sprachlichkeit ist zum einen die Bestimmung des hermeneutischen *Gegenstandes*, zum anderen aber auch des hermeneutischen *Vollzugs*. Die Sprache tritt an die Stelle des Denkens: „Wir denken in Worten. Denken heißt, sich etwas denken. Und sich etwas denken heißt, sich etwas sagen.“<sup>43</sup> Gadamer knüpft damit ausdrücklich an Platon an, der das Wesen des Denkens als den inneren Dialog der Seele mit sich selbst dargestellt hatte. Dieser Dialog aber ist ein *διαλέγεσθαι*, ein beständiges sich selbst Überwinden, an sich selbst und seinen eigenen Meinungen (*αὶ δόξαι*) Zweifeln und dann durch Einwände wieder darauf Zurückkommen. Es ist, wie Gadamer immer wieder betont, ein unendliches Gespräch, in dem sich unser Selbst immer schon befindet, ja aus dem es allererst hervorgeht. Wir sind endliche Wesen, wir existieren diskursiv, wir wachsen hinein in das Gespräch mit uns durch das Gespräch mit anderen und mit der Wirklichkeit, die sich uns erst allmählich und immer nur vorläufig in ihren verschiedenen Erfahrungsbereichen erschließt.

Von entscheidender Bedeutsamkeit ist nun für Gadamer, dass Sprache etwas ist, das zwar immer durch das einzelne Bewusstsein realisiert und gebraucht wird, das aber andererseits allem Einzelbewusstsein vorausgeht und es übersteigt. Man kann sich an Wittgensteins Privatsprachenargument erinnern fühlen. Jedenfalls ist gerade dieses das Eigentümliche der Sprache, dass sie uns vorausliegt, dass sie uns miteinander und mit unserer Welt verbindet und dass sie immer über sich hinausdrängt auf weiteres, neues, anderes Verstehen. In all unserem Denken und Erkennen sind wir durch Sprache immer über uns selbst hinaus auf Sinnhorizonte ausgerichtet. Sprache geht uns voraus, Sprache bringt uns hervor und Sprache führt uns über uns hinaus. Die Sprache ist deshalb, wie Gadamer schreibt, die „eigentliche Spur unserer Endlichkeit“<sup>44</sup>.

Das zeigt sich auch daran, dass der Sprache ein eigentümlicher Doppelcharakter von Erschließung und Verdeckung eignet. Die Sprache verbirgt sich selbst, sie macht sich durchsichtig auf das hin, was in ihr zur Sprache kommt. Was in allem Verstehen aber immer mit zur Sprache kommt, ist das verstehende Subjekt selbst. Insofern „Verstehen [...] der ursprüngliche Seinscha-

---

<sup>42</sup> Vgl. schon SCHLEIERMACHER: „Alles Vorauszusetzende in der Hermeneutik ist nur Sprache“ (zit. n. WuM I, 387).

<sup>43</sup> H.-G. GADAMER: Wie weit schreibt Sprache das Denken vor? (1970), in: WuM II, 200.

<sup>44</sup> H.-G. GADAMER: Mensch und Sprache (1960), in: WuM II, 146–154, 150.

rakter menschlichen Lebens selber<sup>45</sup> ist, kommt im Verstehen die menschliche Existenz zu sich selbst, so dass „alles solche Verstehen am Ende ein Sichverstehen ist“<sup>46</sup>. Durch den Vorgang des Verstehens kann sich auch das Ich oder Selbst menschlicher Existenz allererst bilden, so dass, „wer versteht, sich auf Möglichkeiten seiner selbst versteht“<sup>47</sup>. Doch geschieht diese Konstitutionsleistung auf eigentümliche, das Ich zugleich auf seine Möglichkeiten hin entwerfende wie verbergende Weise. In der hermeneutischen Erfahrung des Gesprächs haben wir ja im Allgemeinen kein Bewusstsein unseres Sprechens. Wir erfahren nicht unser Sprechen, sondern *durch* unser Sprechen. Nur wenn die Sprache an ihre Grenzen kommt, wenn sie z.B. irritiert ist, weil uns ein Wort nicht einfällt, wird uns für einen Moment bewusst, dass wir sprechen. In solchen Momenten fällt die Sprache deshalb auf, weil sie nicht das tut, was eigentlich ihre Aufgabe ist. Das aber sagt nach Gadamer einiges darüber, wie Sprache arbeitet, wenn sie gelingt.

Dreierlei Aspekte dieses Vorgangs lassen sich dabei unterscheiden. Zum einen eignet dem Sprechen *Selbstvergessenheit*. Grammatik, Syntax, aber auch Artikulation verschwinden im Vorgang des Sprechens aus dem Bewusstsein. „Je mehr die Sprache lebendiger Vollzug ist, desto weniger ist man sich ihrer bewußt.“<sup>48</sup> Ihr eigentliches Sein besteht in dem Gesagten, sie selbst wird zum bloßen Medium von Sinn, sie geht als Vollzug ganz auf in dem, was sie sagt.

Der zweite Aspekt ist der der *Ichlosigkeit*. Das Sprechen gehört „nicht in die Sphäre des Ich, sondern in die Sphäre des Wir“<sup>49</sup>. Die Sprache ist kein individuelles Vermögen, kein Instrument, was dem Individuum in die Hand gegeben ist, um das, was in ihm längst vorhanden ist, dann noch zum Ausdruck zu bringen, sondern etwas, was jenseits der Individualität liegt. Darin besteht der „nicht auf individuelles subjektives Meinen je reduzierbare[.] Anspruch der Sprache. Daß wir es sind, die da sprechen, keiner von uns, und doch wir alle, das ist die Seinweise der ‚Sprache‘.“<sup>50</sup> Sprache ist damit dasjenige, was Mensch und Wirklichkeit überhaupt verbindet. Sie ist „eine Mitte [...], in der sich Ich und Welt zusammenschließen oder besser: in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit darstellen“<sup>51</sup>. Die Ich-lose Seinsweise der

---

<sup>45</sup> WuM I, 264.

<sup>46</sup> WuM I, 265, im Original kursiv.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> GADAMER: *Mensch und Sprache* (siehe Anm. 44), 150.

<sup>49</sup> A.a.O., 151.

<sup>50</sup> H.-G. GADAMER: *Sprache und Verstehen* (1970), in: WuM II, 184–198, hier 196. In diesem Sinne gilt auch für Gadamer die Einsicht des späten-Heidegger, dass nicht wir sprechen, sondern: „Die Sprache spricht“ (M. HEIDEGGER: *Die Sprache* (1950), in: Ders., *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe I. Abt., Bd. 12, hg. v. F.-W. v. Herrmann, 1985, 7–30, hier 10, im Original kursiv).

<sup>51</sup> WuM I, 478.



Sprache bedeutet nicht, dass nicht wir es wären, die sprechen, sondern dass wir es nicht als Ich-Subjekte tun, denen die Sprache wie ein Werkzeug zuhanden wäre. Wir begeben uns immer in ein Gemeinsames, wenn wir sprechen. Sprache ist insofern ein Vorgang (Gadamer redet auch vom Spiel), und deshalb besteht ihr Wesen als Vollzugsform im Gespräch. „Die Wirklichkeit des Sprechens [...] besteht im Gespräch.“<sup>52</sup> ‚Wir‘ sind immer schon im Gespräch, es „gibt kein erstes Wort“<sup>53</sup>. Und nur im Gespräch ‚sind‘ wir in einem eigentlichen Sinne.

Der dritte Aspekt ist die *Universalität* der Sprache, mit der sie uns vorher und voraus ist, mit der sie aber auch über das Gesagte hinausweist. „Alles Gesagte [...] verweist nach rückwärts und nach vorwärts auf Ungesagtes.“<sup>54</sup> Eine Frage, bei der wir nicht wissen, warum sie gefragt wird, können wir kaum verstehen. Ein Text, der seiner Verweisungshorizonte auf das in ihm nicht Gesagte beraubt würde, würde gewissermaßen zur Fläche, der die Dimension der Tiefe fehlt. Es ist die Aufgabe des Hermeneuten, die exemplarisch wird in der Aufgabe des Übersetzers, nicht das Gesagte einfach abzubilden, „sondern sich in Richtung des Gesagten, d.h. in seinen Sinn, einzustellen, um in die Richtung seines eigenen Sagens das zu Sagende zu übertragen.“<sup>55</sup> Zur Sprache gehört deshalb der ganze Bereich der „Okkasionalität alles Redens“<sup>56</sup>, also das Hier und Jetzt, der Anlass, die Motivation u.a.m., was im Gesprochenen selbst nicht unbedingt thematisiert wird.

Im Vorgang des Sprechens wird allerdings nicht nur auf „das im Sprechen Ungesagte und doch durch das Sprechen Präsentgemachte“<sup>57</sup> verwiesen. Darüber hinaus kann das Sprechen gerade durch seinen eigenen Vollzug auch etwas verdecken. Das geschieht nicht nur in der Lüge oder im Irrtum, sondern auch durch „die stillschweigende Inanspruchnahme von Vorurteilen“<sup>58</sup>, durch die wir uns vom Vorverständnis, von der Vorstruktur unseres Redens derart bestimmen lassen, dass wir dieselben im Vorgang des Sprechens ständig verdeckt halten und als vermeintliche Vorurteilslosigkeit darstellen. Dies zeigt sich vor allem im dogmatischen Reden, in der sich selbst als alternativlos setzenden Wiederholung ideologischer Redeweise, aber auch in der Übertragung etwa der Redeweise empirischer Wissenschaften wie der Physik auf die Geschichte oder der Evolutionsbiologie auf die Sozialwissenschaften, bei der bewusst oder unbewusst so geredet wird, dass die eigentlichen Vorurteile verdeckt werden und im aufgerufenen Sprachspiel gerade nicht zur Sprache kommen können.

<sup>52</sup> GADAMER: *Mensch und Sprache* (siehe Anm. 44), 151.

<sup>53</sup> GADAMER: *Sprache und Verstehen* (siehe Anm. 50), 196.

<sup>54</sup> GADAMER: *Mensch und Sprache* (siehe Anm. 44), 152.

<sup>55</sup> A.a.O., 153.

<sup>56</sup> H.-G. GADAMER: *Semantik und Hermeneutik* (1968), in: *WuM* II, 174–183, hier 178.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> A.a.O., 181.

Hier ist hermeneutische Aufklärung am Platz, von der die Ideologiekritik nur eine besondere Form darstellt. Das „hermeneutisch aufgeklärte Bewußtsein“ bringt eine „überlegene Wahrheit zur Geltung [...], indem es sich selbst in die Reflexion einbringt“.<sup>59</sup> Hermeneutische Aufklärung entlarvt den Anspruch auf völlige Vorurteilslosigkeit als naiv, ob dieser nun aus dem Programm einer absoluten Aufklärung, aus dem „Wahn einer von allen Vormeinungen der metaphysischen Tradition freien Empirie“<sup>60</sup> oder aus einer sich selbst wiederum für absolut haltenden Ideologiekritik begründet wird. Die hermeneutische Aufklärung, wenn sie gelingt, stiftet die generelle Bereitschaft, praktische Evidenzen, machtvolle Gewohnheiten und fraglose Vorurteile kritisch zu befragen, indem sie sie in die Vorgänge von Aneignung, Übersetzung und Auslegung „einschmilzt“ und ihre Verfestigung zu Sinntotalitäten verhindert. In Aneignung, Übersetzung und Auslegung kommen so Eigenes und Fremdes auf neue Weise zusammen, so dass solche Praxis weniger anfällig für Verdeckungen und Sinntotalitäten wird, weil sie sich immer wieder neu infragestellt und beweglich hält. Gerade darin aber kommt die Vernunft zu sich selbst.

„In diesem Prozeß des sich stets endlich Weiterbewegens des Denkens, im Geltenlassen des anderen gegenüber sich selbst, beweist sich die Macht der Vernunft. Sie weiß, daß menschliches Erkennen begrenzt ist und begrenzt bleibt, auch wenn es seiner eigenen Grenze inne ist. Hermeneutische Reflexion übt so eine Selbstkritik des denkenden Bewußtseins, die alle seine Abstraktionen, auch die Erkenntnisse der Wissenschaften, in das Ganze menschlicher Weiterfahrung zurückübersetzt.“<sup>61</sup>

## 5. „Seele“ und Hermeneutik

Damit komme ich zum Fazit meiner Erörterungen, indem ich sie auf die Frage nach der Seele zurückwende, und ich verbinde sie gleich mit eigenen, weiterführenden Überlegungen. Dies soll in der Hervorhebung von fünf Punkten geschehen, die mir für ein hermeneutisch aufgeklärtes Verständnis des Seelenbegriffs jedenfalls bedenkenswert erscheinen, sowie in Form von zwei kritischen Anfragen, die entscheidende Engführungen des hermeneutischen Unternehmens markieren.

1. Zunächst gilt es festzuhalten: Vieles, nahezu alles kann zur Sprache kommen, die Seele selbst kann es nicht. In diesem Sinne gilt für die Hermeneutik: „*Spricht* die Seele, so spricht ach! schon die *Seele* nicht mehr!“ Denn sobald wir sprechen, treten wir ein in ein Gespräch, in dem wir die werden, die wir sind. Nicht das Subjekt, nicht die Seele bringt

---

<sup>59</sup> GADAMER: *Sprache und Verstehen* (1970) (siehe Anm. 50), 183.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Ebd.

sich zur Sprache, sondern sie bildet sich allererst in diesem Vollzug, der zugleich mehr ist als sie und hinter den sie zurücktritt. Für die Hermeneutik ist Sprache kein Werkzeug einer von ihr unabhängigen und sie benutzenden Seele, sondern ein Medium, in dem sich das Seelische erst bildet. Zweifel sind immer da angebracht, wo ich den Anspruch erhebe, mir selbst endgültig durchsichtig geworden zu sein.

2. Die Seele ist kein Gegenstand und keine Substanz. Sie ist aber auch nicht der transzendente Bezugspunkt der Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, so dass man vom unhintergehbaren Subjekt ausgehen und dieses dann um seine Weiterfahrung bereichern könnte. Die Seele ist kein Wesenskern, der die Immaterialität, Unvergänglichkeit, Identität und Personalität des Individuums sichert, sondern käme hermeneutisch allenfalls als der Vollzug eines Lebensverhältnisses zur Wirklichkeit in Betracht – ist also kein Seiendes, sondern eine Art und Weise zu sein.
3. Das Seelische steht deshalb auch für mehr als nur für das je Individuelle und greift als solches immer schon über das einzelne Ich hinaus. Das „für mich“ und das „für andere“ von Bewusstsein und Sprache sind nicht zu trennen. Selbst wenn ich versuche, mein „wirkliches“ Selbst zu verstehen und zum Ausdruck zu bringen, kann dies nur in Form eines Gesprächs geschehen, in dem ich aber schon deshalb nie mit mir alleine bin, weil die Sprache unsere Sprache und nicht allein die meine ist.
4. In einem tiefen Sinn begreift man nur, was einen ergreift. In hermeneutischer Perspektive könnte die Seele für ein solches Lebensverhältnis zur Wirklichkeit stehen, durch das man sich und das Verstehen der Dinge gleichermaßen empfängt und hervorbringt. Es kann in hermeneutischer Perspektive keine rein produktive Potenz einer irgendwie gestimmten Innenseite geben, die Verstehen aus sich schlechthin hervorbringen könnte. Und zugleich mag der Begriff der Seele dafür stehen, dass wir nicht durch einen deterministischen Weltprozess hergestellt, sondern eher ins Dasein gelockt und gerufen werden. Die Seele würde für die besondere Distanzlosigkeit stehen, mit der menschliches Verstehen des eigenen Daseins mit der Wirklichkeit verbunden ist, ohne in der Wirklichkeit aufzugehen. Die Seele würde stehen für das Ergriffenwerden im Begreifen, für das paradigmatisch die Sprache steht und das weder naturalistisch als Informationsverarbeitung noch subjektivitätstheoretisch als machende Produktivität<sup>62</sup> recht verstanden ist.

---

<sup>62</sup> Kant zufolge versteht nur „durch das was der Verstand selbst macht [...] das Subject seinen Gegenstand“ (I. KANT: Opus postumum, AA 21, 578), so dass „wir nichts einsehen als was wir selbst machen können“ (AA 22, 353). Kant fährt fort: „Wir müssen uns aber selbst vorher machen.“ Hier wird vom inneren Menschen und seinem Verstand primär als hervorbringender Produktivkraft gedacht.

5. Wir denken die Seele meist in räumlichen Kategorien von innen und außen, von Schale und Kern. Zeitlich interessiert die Seele als Kontinuitäts- und Identitätsprinzip, d.h. als das in allem Wechsel mit sich selbst Gleichbleibende, der Index einer Person. Die hermeneutische Sicht könnte dazu anregen, von der Seele als *zeitlicher Gestalt* zu reden. An einer der seltenen Stellen, an denen Gadamer den Seelenbegriff benutzt, verweist er auf den Rhythmus als einem primären strukturellen Merkmal von Sprache<sup>63</sup>. Vor allem Dichtung und Musik zeigen, in welchem hohem Maße seelisches Ergriffenwerden von Resonanzphänomenen begleitet ist. Deshalb „liegt das Wesen des Rhythmus in einem eigentümlichen Zwischenbereich von Sein und Seele“. Verstehen ist wohl immer auch ein Resonanzphänomen, und die Ausbildung des Seelischen braucht Zeit, Wiederholung, Rückkoppelung, Irritation und Beständigkeit. Wir müssen uns immer auch uns selbst erklären, wenn wir erreichen wollen, was wir wollen, und wenn wir irgendwie zum Ausdruck bringen wollen, was für uns bedeutsam ist. In hermeneutischen Situationen, wenn Verständigung schwierig wird, wenn wir uns nicht auskennen, nicht wissen, was andere wollen, und auch selbst nicht wissen, was wir sagen sollen, um uns verständlich zu machen, entwickeln wir einen Sinn dafür, dass andere uns, dass wir anderen, dass wir aber auch uns selbst immer wieder entzogen sind. Wir brauchen Zeit, um zu verstehen und um uns als seelische Wesen auszubilden.

Alle diese Hinweise scheinen mir für eine Phänomenologie des Seelischen bedenkenswert zu sein. In mindestens zwei Punkten allerdings, und in diesen beiden in besonderer Weise, scheint mir die hermeneutische Perspektive in der Tradition Gadamers entschieden zu kurz zu greifen.

- a) Die Konzentration auf die gesprochene und geschriebene Sprache und auf die kognitive Dimension des Verstehens erscheint mir als eine Engführung. Hier fehlt die Dimension des Leiblichen, hier fehlt die Einsicht, dass das Zusammensein von verstehendem Subjekt und verstandener Wirklichkeit körperlich und leiblich vermittelt ist, auf die vor allem ein wichtiger Zweig französischer Phänomenologie hingewiesen hat<sup>64</sup>. Sprache ist z.B. nicht nur Zeichen und Text, sondern auch Klang, der sich körperlich vermittelt. Auch Gestik und Mimik, Bildersprache und Gebärdensprache sind sprachliche Formen. Erst recht aber ist in jüngster Zeit die Einsicht gewachsen, wie sehr jedes Verstehen, wie sehr kognitive Leistungen von ihrer leiblichen Fundierung abhängen. Das Seelische ist in allen seinen Dimensionen darauf angewiesen, über den Leib in Bezie-

<sup>63</sup> GADAMER: Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge (siehe Anm. 23), 74.

<sup>64</sup> Ich erinnere an Maurice Merleau-Ponty und Emmanuel Levinas.

hung zur Welt und zu anderen zu stehen. Die Hermeneutik macht darauf aufmerksam, dass die Seele jedenfalls nicht als ein in einen Körper eingesperres Aktionszentrum verstanden werden kann. Doch zugleich würde ein phänomenologisch reichhaltiger Seelenbegriff darauf insistieren, dass die Seele immer die Seele eines Leibes ist, dass alles „Sich-Anfühlen“ körperlich vermittelt ist, dass wir dann, wenn unsere leibliche Wahrnehmung gestört ist, auch in unseren kognitiven Prozessen beeinträchtigt sind. Menschliche Existenz – das ist nicht nur eine Einübung in den Grundvorgang des Verstehens, es ist auch eine Leibesübung<sup>65</sup>. Der Leib einer Seele ist die Basis für alles Fühlen, Wahrnehmen, Vorstellen, Denken und Handeln eines Subjekts. Er hat selbst eine Antriebsstruktur, die bis ins Seelische reicht. Leiblich vermittelt sich zwischenmenschliche Begegnung durch Blick, geteilte Aufmerksamkeit und koordinierte Intentionalität. Und der Leib ist kultivierbare Darstellung und Ausdruck einer Person und wirkt durch Schüchternheit, Scham, Stolz oder Eitelkeit auf das Seelische zurück.

- b) Odo Marquard hat die Hermeneutik als die moderne Form der Skepsis bezeichnet und behauptet, „der Kern der Hermeneutik sei Skepsis und die aktuelle Form der Skepsis sei Hermeneutik“<sup>66</sup>. Er sieht sie in Übereinstimmung mit Heideggers und Gadamers Selbstverständnis als konsequentes Festhalten an der menschlichen Endlichkeit. Daran ist jedenfalls dieses richtig, dass die hermeneutische Perspektive offen halten muss, dass immer alles auch anders sein könnte. Sie rechnet mit einem Plural von Interpretationen und weiß kein Verfahren, was auf letzte Eindeutigkeit hin angelegt wäre. Das mag auch das eigentümliche Schillern der Hermeneutik in ihren verschiedenen Vertretern erklären, wenn sie zwischen geradezu beschwörender Hinwendung zur Tradition<sup>67</sup> und beständiger Kritik und Auflösung derselben oszilliert. Jedenfalls dürfte in der Frage nach individueller Gewissheit und darauf begründeter, fremde Ansprüche souverän abweisender Autonomie eine offene Flanke der Hermeneutik liegen. Seele in der Hermeneutik meint immer das angesprochene, das angeredete, das herausgeforderte, das zur Verhandlung ste-

<sup>65</sup> Vgl. dazu ausführlich und aus phänomenologischer Perspektive T. FUCHS: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption, Stuttgart, 2008.

<sup>66</sup> O. MARQUARD: Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in: Ders.: Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 117–146, hier 117.

<sup>67</sup> So hat Gadamer einmal die Aufgabe der Hermeneutik dahingehend beschrieben, dass sie angesichts der durch Wissenschaft und Technik „verfügbar gemachten und in unsere Willkür gestellten gegenständlichen Welt“ diese zurückzubinden habe „an die unwillkürlichen und nicht mehr von uns zu machenden, sondern zu ehrenden Grundordnungen des Seins“ (H.-G. GADAMER: Die Universalität des hermeneutischen Problems (1966), in: WuM II, 219–231, hier 219).

hende Ich im Zusammenhang von Geschichte, Gesellschaft und Gemeinschaft. Gibt es eine Perspektive, in der die Seele als Inbegriff von Identität und Person sich ihrer selbst gewiss werden kann, in der sie mehr ist als bloße Funktion oder Spielball der Wirkungsgeschichte? „Die Selbstbesinnung des Individuums“, so heißt es an einer Stelle in ‚Wahrheit und Methode‘, „ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens.“<sup>68</sup> Der Begriff der Seele, auf den die Hermeneutik aus den geschilderten Gründen verzichtet hat, könnte an dieser Stelle dafür gut stehen, dass im Individuum ein Unverfügbares anwesend ist, das über geschichtliches Werden und Vergehen hinausweist.

---

<sup>68</sup> WuM I, 281.