

Die Hermeneutik bei Schleiermacher und Dilthey und ihre Bedeutung für die Psychologie

Christoph Hubig

Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers (1768–1834) Beitrag zur Begründung einer modernen Hermeneutik sowie – im Kontext dieses Buches – zum Problem des Verhältnisses der Psychologie zur Geschichte kann darin gesehen werden, daß er divergierende Tendenzen der damals vorliegenden Hermeneutiken in einem einheitlichen Paradigma zusammengeführt hat, wobei dem Begriff des Psychischen sowie des psychologischen Verstehens eine zentrale Funktion zukam. Die Verstehenslehren aus dem Horizont der humanistischen und aufklärerischen Philosophie hatten das Problem zu lösen, wie trotz der erkannten historischen Distanz zum Auszulegenden das Verstehen nicht in einen philologischen Relativismus mündet, sondern seine Resultate unter beurteilende Instanzen gebracht werden können, die in allgemeiner Gültigkeit die Erträge des philologischen Bemühens bewerten und dadurch überhaupt interessant machen. Ob nun als solche Instanz des „lumen naturale“ (Erasmus, Melanchthon) als allgemeiner natürlicher Menschenverstand, die Lebendigkeit der Religiosität (Flacius), die kritische Vernunft (Spinoza), die überhistorische Kenntnis der Sachen (Chladenius) angesehen wurde – letztlich blieb die Philologie als Sache der Sprache von jenen Instanzen abgeschnitten, und die Frage, wie sie selbst ermöglicht würde, ausgeklammert. Jene Trennung führte schließlich dazu, daß die Philologie als eine Kunst idiographischer, historisch-adäquater Interpretation sich auf sich selbst zurückzog und Frontstellung gegen die philosophischen Ansprüche an die Interpretation bezog (Friedrich August Wolff, 1759–1824), und auf der anderen Seite in philosophischer Überspitzung der menschliche Geist als universaler Prozeß, der sich eigentlich nicht fremd sein könne, zum Argument reklamiert wurde, daß sich die Probleme der Philologie philosophisch-spekulativ lösen lassen (Friedrich Ast, 1778–1841). Diese Problemsituation fand Schleiermacher vor. Wilhelm Dilthey (1833–1911) knüpfte an Schleiermachers Hermeneutik an und bemühte sich, sie von den Resten eines romantischen Idealismus zu befreien, indem er das Konzept des Psychischen in zweierlei Weise weiterentwickelte: Eine Einbettung in die Geistesgeschichte als Abfolge historisch-psychologischer Typen sollte das Konzept des Psychischen selbst historisieren, und eine Verankerung in der Evidenz psychischen Erlebens sollte der Hermeneutik ein Korrespondant zur empirischen Basis in den Naturwissenschaften, den erklärenden Disziplinen, verschaffen.

Die Konzeptionen des Psychischen bei Schleiermacher und Dilthey waren innerhalb und außerhalb der hermeneutischen Diskussion heftiger Kritik ausge-

setzt. Hans Georg Gadamer (1965, S. 274), der seine Hermeneutik auf der Instanz des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins aufbaute und Verstehen als „Einrücken in das Überlieferungsgeschehen“ begreift, warf Dilthey einen verfehlten Objektivismus vor, der das Psychische jenseits seiner Präsentation durch die Überlieferungstradition erfassen wolle. Seitens des kritischen Rationalismus wird die angebliche Irrationalität des psychologischen Verstehens, die angemäÙte Evidenz als ungeeigneter Ausgangspunkt wissenschaftlicher Methode angegriffen. Es wird demgegenüber zu zeigen sein, daß gerade dadurch, daß – bei allen Unterschieden – Schleiermacher und Dilthey das Psychische und das psychologische Verstehen im Blick auf seine Historizität begriffen, der subjektivistische Ausgangspunkt im Nachhinein objektivierenden Verfahren überantwortet wird, die seine Interpretationsleistungen überprüfen. Medium dieser Überprüfung ist die Analyse der Sprache, in der sich die Geschichtlichkeit ausdrückt.

1. Nachdem Schleiermacher (1826) in der „Einleitung“¹⁾ zu seiner Hermeneutik in erster Annäherung das Verstehen als aus zwei Momenten bestehend, dem grammatischen und dem psychologischen, charakterisiert hat (These 5 der „Einleitung“), erläutert er das „Ineinandersein“ dieser beiden Momente (These 6) *erstens* dadurch, daß die „Rede als Tatsache des Geistes nicht verstanden (sei), wenn sie nicht als Sprachbeziehung verstanden ist, weil die Angeborenheit der Sprache den Geist modifiziert“ (HF S. 79). Dabei geht Schleiermacher davon aus, daß es die angeborene Sprache ist, die ein Denken, das als Geist nur ein Mögliches ist, zur Wirklichkeit bringt. Die Angeborenheit der Sprache scheint also die nicht mehr hinterfragbare Instanz, die diesen Prozeß initiiert. Das unendliche Denken wird zur endlichen Tatsache nur in der Form des Sprachlichen.

Daß Geist andernorts als Totalität charakterisiert wird, und diese dem zeitgenössischen Wortgebrauch folgend, als Inbegriff der Möglichkeit, „Totalität des Möglichen“ verstanden wird (HF S. 177 u. a.), fügt sich in jene Architektonik. Die „Tatsache des Geistes“ ist eine endliche, die ihre Form durch die Sprache als „System der Modifikationen“ erhalten hat. (Daß Sprache hier als System oder „Schema“ von Bedeutungen als den Regeln der Hervorbringung der wirklichen Ausdrücke bestimmt wird (HF S. 78), ist eine Antizipation des Paradigmas der gegenwärtigen Sprachphilosophie.) *Zweitens* wird (neben der noch zu behandelnden These, daß die Rede die Sprache modifiziert) vom Geist gesagt, daß in „diesem der Grund von allem Einflusse des Einzelnen auf die Sprache liegt, welche selbst [erst] durch das Reden wird“ (HF S. 79). „Die individuelle Natur der Sprache ist Darstellung einer bestimmten Modifikation des Anschauungsvermögens“, „die Elemente der Sprache als Darstellungen eines besonders modifizierten Anschauungsvermögens kann nicht apriori konstruiert werden ...“ (HF S. 172). Durch den Geist und die Modifikation des Anschauungsvermögens sind individuelle Natur und die Elemente der Sprache erst als wirkliche gegeben. Sprache ist offenbar kein Apriori, wenngleich angeboren. Angeboren ist sie demnach nicht als wirkliche, sondern nur als mögliche, als Kompetenz.

Wenn die Sprache eine Instanz wäre, die hinreichende Bedingung dafür ist, daß der Geist als Totalität sich in einer Rede aktualisiert, wäre es nicht nötig, anzunehmen, daß der Geist selbst Grund dafür sei, daß die Sprache, ihrerseits von Schleiermacher als objektive Totalität charakterisiert (HF S. 78 u. S. 326), also selbst nur Möglichkeit, sich in der Rede verwirklicht. Wir haben also zunächst zwei Totalitäten, Sprache und Geist, die wechselseitig notwendige Bedingungen zu ihrer Verwirklichung in der Rede sind. Eine Verwirklichung kann jedoch nur eine wirkliche, nicht eine ermöglichende „Ursache“ haben – denn eine solche wäre eine bloße Disposition. Zur Verwirklichung muß also ein Drittes hinzukommen.

Sprache als Totalität, als System von Bedeutungen, kommt nur in der Rede „zum Vorschein“ (HF S. 78). In dieser Formulierung Schleiermachers ist impliziert, daß er Bedeutung nicht als Reales auffaßt, sondern als Schema (HF S. 32 ff.) von Bezeichnungen. Schemata oder Systeme sind erst als ausgefüllte oder ausgeführte real. Um die Sprache aus dem Status ihrer Möglichkeit herauszuführen, bedarf es der Rede. Diese ist von Schleiermacher als Akt charakterisiert. Wodurch kommt dieser Akt zustande? (Bisher sind nur notwendige, keine hinreichenden Bedingungen angeführt.) Er gründe in der Individualität des Autors, der „schriftstellerischen Totalität“ (HF S. 171). „Zusammengesetztes durch den Menschen. Also auch aus dem Menschen“ (HF S. 171). Erst die Individualität des Menschen, die sich als Binnenbeziehung zwischen Stil und Charakter darstellt, vermag durch Herstellung Sprache in der Rede zu aktualisieren.

In seinen Anmerkungen zur technischen Interpretation charakterisiert Schleiermacher den Menschen einerseits als Organ der Sprache, andererseits diese nur als Organ des Menschen, im Dienste seiner Individualität. Neben der notwendig wechselseitigen Bedingung zwischen Sprache und Geist finden wir hier also einen wechselseitig notwendigen Bedingungs Zusammenhang zwischen Sprache und Individualität dergestalt, daß das Individuum mittels der Sprache sich verwirklicht, andererseits dadurch, daß es damit auch Sprache zum Vorschein bringt, Sprache verwirklicht (so wie jede Regel zu ihrer Befolgung eines handelnden Menschen bedarf, dieser aber durch sein Handeln implizit die Gültigkeit der Regel bestätigt).

Dem entspricht Schleiermachers Forderung, daß Sprache nicht bloß als neutrales Medium und Geschichte nicht nur als die „Modalitäten der Existenz von Personen“ betrachtet werden dürfen. Denn damit verfehlt man die Eigenschaft der Sprache als modifizierender Kraft in der Geschichte sowie insbesondere die modifizierende Leistung der Personen selbst (HF S. 319). Wenn die Rekonstruktion jener Modifikationen durch bloße Beobachtung ersetzt wird, ist das Verstehen auf diejenigen Personen beschränkt, die sich ihm am willigsten aufschließen (ebd.). Dieser Hinweis ist von verblüffender Aktualität hinsichtlich der gegenwärtigen Probleme qualitativer Analyse, insbesondere der Rationalitätskriterien der Verhaltensklassifikation (Hubig, 1985 a).

Bis zu diesem Punkt unserer Rekonstruktion werden also von Schleiermacher zunächst Sprache und Geist als unbestimmte Instanzen der Ermöglichung von

Rede angenommen und ihnen die grammatische respektive psychologische Interpretation zugeordnet. Per se sind sie nicht zugänglich, sondern lediglich ihre Konkretisierung in der Rede ist Gegenstand der Auslegung. Da diese als Modifikation in der Geschichte erscheint, also einem Veränderungsprozeß ausgesetzt ist, läßt sich außer den abstrakten und formalen Bemerkungen über ihren Zusammenhang von ihnen nichts aussagen. Daher ist auch der abstrakte Geist als Denkvermögen nicht Gegenstand der Psychologie und des psychologischen Verstehens. Andererseits liegt gerade in dem Faktum, daß die Rede ein ständig variierendes Modifikationsresultat ist, begründet, daß zu dieser Rede eine Distanz besteht, daß der historische Abstand eine Fremdheit bedingt, denn unsere Modifikationen von Sprache und Geist können nicht einfach für ferne und zeitlich zurückliegende Reden als gleiche unterstellt werden. Dies macht die grundsätzliche „Fremdheit zum Auszulegenden“ aus.

Indem nun Schleiermacher die Individualität des Sprachverwenders ins Spiel bringt, erweitert er das Problemfeld in Richtung der Psychologie im heutigen Sinne. Was ist jedoch Individualität? Mit Humboldt versteht er unter ihr eine „Kraft“, die vorgefundene Ausdrucksformen oder Schemata „bewegt“, indem sie ihnen einen persönlichen Stil aufprägt und sie damit verwirklicht. Dabei wird sie ihrerseits angetrieben durch den „Stoff als darzustellendes Problem auf der einen und durch den „Charakter“ auf der anderen Seite. Die psychologische Betrachtungsweise muß sich also auf die Stoffe ausweiten (HF S. 167), und als „Ins-Werk-Setzen“ wird „der Stil nur verstanden durch die völligste Kenntnis des Charakters“ (HF S. 172), was dann die technische Seite der Interpretation ausmache. Ein Charakter wird nun von Schleiermacher seinerseits als „Modifikation des Denkvermögens“ (HF S. 172) begriffen. Da ihm dieser Charakter als individuelle Natur erscheint, betrachtet er diesen Modifikationsprozeß als Werk der Natur. Historische Lebensumstände, der „Totalzusammenhang des bestimmten Lebens“ (HF S. 338) werden zwar ebenfalls als Instanzen dieser Modifikation angesprochen, jedoch nicht in dem Maße behandelt, wie dies später Dilthey tun wird. Hier liegt ein entscheidender Unterschied zwischen beiden Ansätzen. Damit hat Schleiermacher zunächst sein Problemfeld abgesteckt. „Geist“ erscheint nur in seinen geschichtlichen Modifikationen, abhängig von den Stoffen, der Sprache, der individuellen Natur derjenigen, die ihn in ihrer Rede konkretisieren. Das Hervorbringen dieser „Rede“ wird als Akt begriffen. (Im Blick auf die Sprachabhängigkeit des Handelns läßt sich von diesem Punkte aus Schleiermachers Überlegung auch auf das Handlungsverstehen ausweiten.) Auf dieser Basis läßt sich nun seine Aufgabenstellung für das Verstehen und seine Binnengliederung der einzelnen Verstehensarten begründen, des Verstehens, das seinerseits als Akt aufgefaßt wird.

2. Indem Schleiermacher das Verstehen als „das allmähliche Sichselbstfinden des denkenden Geistes“ (Über den Begriff der Hermeneutik, HF S. 328) bestimmt, das der Aufgabe folgt, „den Menschen als Erscheinung aus dem Menschen als Idee zu verstehen“ (HF S. 235), wodurch der Mensch über sein „höch-

stes Interesse“ (HF S. 235) klar wird, bestimmt er das Verstehen als Reflexion. Aufgabe ist es, „die Totalität des Möglichen durch beständiges Vergleichen zu ermitteln und wiederzugewinnen“ (HF S. 177). Während die Modifikation durch Tätigkeit aus der unendlichen Totalität des Möglichen, von der keine Anschauung gegeben ist, das Wirkliche bildet, bezieht das Verstehen diese Wirklichkeit als Tatsache auf die Totalität zurück, indem es die „Differenz“ zwischen der Totalität und der „konkreten Kombinationsweise“ (HF S. 92) auf die „Identität“ zurückführt, d.h. das Wirkliche als Mögliches erfaßt, und somit auch die Art seiner Spezifikation.

Dabei zielt das Verstehen nicht auf die historische Individualität als solche. Vielmehr soll die historische Konstruktion „unser Selbst und andere“ befruchten (HF S. 340), nur ein Mittel zur „objektiven Betrachtung“ sein; die „verkleinernde Kleinlichkeit“ ist mit dieser „großartigen“ Aufgabe zu verbinden (ebd.). Jene Forderung markiert sogleich den Unterschied zu Hegels Reflexionsphilosophie: Die Bestimmtheit des Endlichen wird nicht etwa durch den Prozeß der Reflexion *aufgehoben*, sondern *in* der Endlichkeit des Individuellen wird erkannt, daß es ein Unendliches ist, da es den Akt, das Tun als unendliche Möglichkeit ausdrückt. „Das Letzte ist ein Unendliches“ (HF S. 130), und dementsprechend ist auch „jede Anschauung des Individuellen unendlich“ (HF S. 80). Die Unendlichkeit der Anschauung qua Unendlichkeit, Nichtabschließbarkeit des Verstehens als Akt dokumentiert die Unendlichkeit des zu verstehenden Individuellen bzw. sein Hervorgebrachtsein – sie erkennt es als Aufweis von Kompetenz, Verfügung über die Fähigkeit, Mögliches in Wirklichkeit zu überführen.

Unendlich ist es im Blick auf sein Anders-Sein-Können. Verstehen ist somit „Umkehrung der Modifikation“ (HF S. 76), da es die Aktualisierung von Unendlichem (Intentionalität) durch ihren Aufweis als Teil des Unendlichen erscheinen läßt. Und da die Modifikation ein Akt ist, gilt dies auch für ihre Umkehrung, das Verstehen, das einen einzelnen Ausdruck in seiner Spezifik als intentional auf die Totalität des Möglichen zurückbezieht und ihn dadurch als Resultat einer bestimmten Wahl rekonstruiert. „Verstehen ist somit die Konstruktion eines endlichem Bestimmten aus einem unendlichen Unbestimmten“ (HF S. 80). Daher steht das Verstehen vor einer unendlichen Aufgabe, und eine „Tatsache des Geistes“ kann immer neu verstanden werden. Auch bestehe niemals Sicherheit in Aussagen bezüglich der zugrundeliegenden Totalität (HF S. 81).

Hier wird nun der romantische Hintergrund der Schleiermacherschen Hermeneutik besonders deutlich. Die Universalisierungsphilosophie, die auch Schleiermachers Freund Friedrich Schlegel vertrat, will die Begrenzungen der menschlichen Erscheinung transzendieren und durch jenen „Geschmack für das Unendliche“, wie Schleiermacher die Religion charakterisierte, dem Menschen seine Freiheit als Gottähnlichkeit wiedererschließen. Das Unbegrenzte, Unbestimmte soll dasjenige Unendliche sein, auf dessen Hintergrund der menschliche Akt die Individualität des einzelnen Menschen begründet. Hier ist der Kantianer Dilthey anders orientiert. Ihn interessieren die *Bedingungen* der Möglichkeit menschlichen Seins, und deshalb versucht er, analog zu Kants Re-

konstruktion der Erkenntnisbedingungen der Natur, solche für das Erleben und das Verstehen zu gewinnen.

Von jenem Ansatz Schleiermachers aus lassen sich nun die drei großen Spezifikationen der Schleiermacherschen Hermeneutik systematisieren:

a) der Verstehensarten des grammatischen, psychologischen und technischen Verstehens lassen sich als jeweilige Umkehrungen der Modifikation der Sprache durch den Geist, des Geistes durch die Sprache (notwendige Bedingung) und beider durch den Akt der Herstellung (hinreichende Bedingung) begreifen.

b) der Verstehensmethoden, der divinatorischen und der komparativen, von denen erstere *nacherlebend* die Reflexion *implizit* bei der begrifflosen Totalität und der Beziehung des Einzelnen zu dieser anheben läßt, letztere *begrifflich* das Allgemeine als Hypothese des Vergleiches setzt und die Totalität *explizit* „wiedergewinnt“, aus der der spezifische Ausdruck hervorging, und beide dadurch die Differenz Möglichkeit-Wirklichkeit auf ihre Identität zurückführen (HF S. 169).

Auf dem Hintergrund der Modifikationsbeziehungen erhellt sich zudem zweierlei: Erstens müssen die beiden Verstehensarten des grammatischen (etwas „herausgenommen aus der Sprache“) und des psychologischen Verstehens, etwas als „Tatsache im Denken“, „aus der eigentümlichen Einheit des Geistes“ (HF S. 79) zu verstehen, als „völlig gleich“ erachtet werden. Zweitens ist das technische Verstehen, das auf die Mittel der Herstellung zielt, nicht kategorial neben die beiden anderen Verstehensarten zu stellen, sondern setzt sie voraus. Mittel der Herstellung können als sinnvoll verstanden werden nur im Blick auf das Ziel, den Ausdruck der Rede, die ihrerseits, wie die Mittel, Modifikation des Geistes und der Sprache ist.

Wie kann aber nun ein einzelner Ausdruck, eine „Tatsache des Geistes“, als spezifischer erfahren werden? Dieser Frage geht Schleiermacher von zwei Seiten her nach: Auf der einen Seite fordert er, daß der Auslegende ein *Talent* haben müsse, das ihm erlaube, Identität und Differenz festzustellen. Dieses Talent als extensives gebärde sich komparierend, d. h. es sucht durch das Vergleichen Übereinstimmungen (HF S. 82). Als intensives Talent hingegen verfare es divinatorisch, d. h. es sucht die Eigenart des Individuellen als Spezifizierung der allgemeinen Totalität (Sprache/Geist) zu errathen (divinari). Daß dieses divinatorische Vorgehen *selbst* nicht begrifflich fundiert sein kann, hat es zum Angelpunkt der Schleiermacher-Kritik, insbesondere des Psychologismuswurfes, gemacht. Verfolgen wir diese Divination daher weiter. Sie wird möglich durch ein Vergleichen des Auszulegenden mit dem Ausleger. Das fremde Auszulegende darf also nur *relativ* fremd sein, sonst ist ein Vergleich nicht möglich (HF S. 170).

Zunächst ist genauer nach dem Gegenstand dieser Divination zu fragen. „Einen Nullwert hat, was weder Interesse hat als Tat noch als Bedeutung für die Sprache“, nämlich die gemeine Rede, das gemeine Leben. Hier falle keine Abweichung auf, hier gebe es auch nichts zu konstruieren. (Ähnlich sagte z. B. Whorf (1963), daß allgemeine Regeln erst dann ins Bewußtsein treten, wenn

Abweichungen von ihnen dadurch erfahren werden, daß sie sich nicht mehr identifizieren lassen, d. h. man ihnen verständnislos gegenübersteht.) Zum Gegenstand einer Auslegung, also einem Verstehensversuch, werde erst ein Etwas, wenn es entweder *originell* oder *klassisch* oder beides, d. h. *genial* sei. Dies sind drei Typen von Abweichungen. Ihnen ist gemeinsam, daß sie zunächst Gegenbegriffe zur „Wiederholung“ sind, modern ausgedrückt: zur Redundanz (HF S. 82).

Das „Originelle“ ist definiert als bloße Eigentümlichkeit, die nicht gemein ist. Als Beispiel führt Schleiermacher hier Hamann an, an dem alles auffalle. Das „Klassische“ ist ebenfalls nicht wiederholend, jedoch produktiv: Die Abweichung vom Allgemeinen, die der Klassiker vorführt, wird selbst zur Regel. Cicero sei ein Klassiker, der jedoch nicht originell sei. Während das Originelle durch seine Vereinzelung zur Nichtigkeit werde, könne das Klassische seinerseits zum leeren Mechanismus entarten. Das „Genialische“ hingegen vereine die Vorteile beider im Gleichgewicht. Wenn man diese Charakterisierungen liest, fällt auf, daß hier allgemeine Prinzipien der Beobachtung angesprochen werden, ohne daß der Begriff der Beobachtung zunächst selbst fällt. Denn jede Beobachtung ist zunächst durch eine Erwartung definiert, die den Standpunkt des Beobachtenden ausmacht und sein Beobachtungsfeld begrenzt. Zweitens ist sie durch seine Sensibilität bestimmt (Schleiermachers intensives Talent), Abweichungen in diesem Feld wahrzunehmen, die, eben weil sie abweichen von dem sich Wiederholenden, auffallen. Drittens ist sie dadurch gekennzeichnet, welchen Status der Beobachtende dieser Abweichung einräumt: Als vereinzelte wird sie für ihn keine Folgen haben, d. h. sein Ensemble gemachter Beobachtungen nicht umstrukturieren, sondern erst dann, wenn er in dieser Abweichung selbst wieder eine Regelmäßigkeit, ein Prinzip entdeckt zu haben vermeint (Schleiermachers extensives Talent). Ist nun die Annahme eines Standpunkts, nach Schleiermacher die Annahme eines allgemeinen Begriffs, im Blick auf welchen das Einzelne überhaupt als solche Differenz erscheint, mehr oder weniger willkürlich? Und gilt dies nicht auch für die Einschätzung des Erfahrenen als originell oder klassisch? Die Annahme einer „Allgemeinheit des Individuellen“ als implizitem Ausgangspunkt der Divination hat jedoch zwei Seiten: eine sprachliche und eine psychologische. Über letztere macht Schleiermacher in der Tat keine weiterführenden Angaben, außer allgemeine Bemerkungen zur Menschenkenntnis. Die sprachliche Seite hingegen läßt sich operationalisieren: Denn selbst wenn die *Sprache* als Ganze niemals vollständig gekannt werden kann, so sind in ihr jedoch bestimmte *Sprachkreise* als erste Modifikationen zu isolieren, in diesen wieder bestimmte *Redetypen*, innerhalb dieser wieder bestimmte *Stile* und *Techniken*, schließlich einzelne konkrete *Ausdrücke*. Und dieser gesamte Apparat von Modifikationsbeziehungen ist gerade derjenige, so Schleiermacher, der das Denken modifiziert, d. h. den Zusammenhang zwischen dem Geist als Möglichkeit und dem Denkakt als Wirklichkeit ausdrückt. Andererseits bleibe nichts außer dem Denken seinerseits als Ursache dafür anzunehmen, wenn wir fragen, wie denn die jeweilige sprachliche Einzelheit aus

dem Bereich der Sprache sich herausdifferenziert. Daher kann im *Nachhinein* erwiesen werden, wann die Konstruktion einer bestimmten Einzelheit als Basis einer dann beginnenden Auslegung von Wert war, dann nämlich, wenn sowohl das divinatorische wie das komparative Verfahren *und* die sprachlichen und psychologischen Modifikationen sich nicht mehr wechselseitig korrigieren, sondern dieser Prozeß vorläufig abgeschlossen ist. (Dabei sei darauf hingewiesen, daß Divination eben nicht gleichzusetzen ist mit Psychologie, vielmehr meint das divinatorische Verfahren die für sich unthematisierbare und nicht rechtfertigbare Feststellung einer Eigentümlichkeit, die durch das komparative Verfahren, den Vergleich eines explizit Gegebenem mit einer explizit formulierten Hypothese über seine Bezugsallgemeinheit, im *Nachhinein* abgesichert wird.) Eine divinatorische Erfassung eines Individuellen ist also gerechtfertigt, wenn eine Komparation in diesem Falle versagt: Wir haben dann eine Spezifik beobachtet. Diese muß nun jedoch im Blick auch auf die Sprache erwiesen werden. Ist sie für diese ebenfalls spezifisch und vereinzelt, so liegt eine Originalität „als Nichtigkeit“ vor – die Auslegung wird sich die Zähne ausbeißen. Ist die Spezifik im Blick auf Nachfolgendes lediglich als erstes Vorbild eines Mechanismus auszumachen, dem alles spätere sklavisch folgt, finden wir etwas Klassisches. Unsere Divination ist ebenfalls relativiert. Erst wenn für alle vier Faktoren ein Sowohl-als-auch gilt, sie also sich „im Gleichgewicht“ befinden, liegt eine echte Abweichung vor, die den Anspruch auf das Absolute oder Genialische, wie Schleiermacher es nennt, erheben könne. Nach diesen Kriterien könnte man also den Streit entscheiden, ob das, was ein Geisteswissenschaftler „gesehen“ habe, für die Auslegung von Wert sei oder vernachlässigbar ist. „Gesehen“ heißt hier also, als spezifische Handlung aus Freiheit konstruiert.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, sollte hier in Erinnerung gerufen werden, daß das Genialische gerade nicht als individuelle Sonderleistung emporstilisiert wird (daher die Abgrenzung zum Originellen), sondern im Sinne Bodmer/Breitingers, Schillers, Kants, Jean Pauls und Humboldts als gelungener und nachvollziehbarer Ausdruck menschlicher Verwirklichung von Freiheit in bewußter Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten begriffen wird, die dem Individuum jeweils zur Verfügung stehen und es jeweils begrenzen. Daß im Umgang mit historischen Ausdrücken nur die Beobachtung eines Genialischen gewürdigt wird, ist für Schleiermacher durch die Aufgabe des Verstehens überhaupt bestimmt, die „höchsten“ Interessen der Menschen diesen vorzuführen, so daß der menschliche Geist zu seiner „Selbstfindung“ gelangt. Die Erkenntnis des Individuellen hat also nur eine exemplifizierende Funktion, die am ehesten durch das Genie erfüllt wird. Geschichte hat keine Eigendynamik, sie ist bloßes Material als Konkretisierung des Geistes. Eine historisch-psychologische Auslegung ermöglicht die Verfahren der grammatischen Auslegung, die ihrerseits im *Nachhinein* jenen unmittelbaren Ausgangspunkt bestätigen muß.

3. Schleiermachers idealistische Grundannahme, daß im Historisch-Individuellen der immer gleiche menschliche Geist sich in unterschiedlicher Weise konkre-

tisiert, wird von Wilhelm Dilthey nicht mehr geteilt. Seine Historisierung der Hermeneutik Schleiermachers führt zu einer Transformation der Theorie des Verstehens. Daß er allerdings Schleiermachers Voraussetzung teilt, neben dem Bereich des Sprachlichen eine psychische Dimension anzunehmen, die nicht in der Sprache aufgeht, hat ihm den Vorwurf des Psychologismus eingetragen, wie er am schärfsten von der Stegmüller-Schülerin Heide Göttner (1973) im Anschluß an Gilbert Ryles (1949) und Ludwig Wittgensteins (1958) Zurückweisung des Mentalismus vorgetragen wurde. Schleiermacher und Dilthey seien letztlich Verfechter der alten cartesianischen dualistischen Theorie, die neben der äußeren beobachtbaren Welt eine innere geistige annehme (S. 75).

Zunächst kritisiert Göttner Diltheys Ausgangsthese, die er in seinen „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“ (1894) gemacht habe. Basis seiner Begründung des geisteswissenschaftlichen Verstehens ist das *Erlebnis*, das jedem einzelnen Menschen qua innere Betrachtung in seiner Totalität gegeben sei. (Dies entspräche der Schleiermacherschen Wahrnehmung einer Differenz.) Der Einzelne erfahre es qua innerer Wahrnehmung, die für sich Evidenz besitze und erst nachträglich zergliedert werden könne. Die Übertragung der Resultate einer solchen Zergliederung auch auf die Ausdrücke anderer Menschen erlaube uns, deren Erlebnisse zu verstehen. Die Feststellung von Regelmäßigkeiten, die hier induktiv gewonnen werden, sind nicht ihrerseits als Hypothesen zu formulieren und mit der einzelnen Beobachtung zu konfrontieren, sondern haben in der inneren Wahrnehmung eine sichere Basis. Diesem Ansatz wird von Göttner die Unsicherheit seiner Übertragung auf Beobachtungen am Text vorgeworfen sowie sein metaphysischer Hintergrund, der darin bestehe, jenseits der äußeren Erscheinungswelt eine innere Welt des Psychischen anzunehmen. Dies wird als dogmatisch abgelehnt. Nun bleibt es jedem unbenommen, auf Strohmänner einzuprügeln. Überflüssig wird diese Kraftanstrengung dann, wenn sie ignoriert, daß genau diesen Fragen sich Dilthey selbst gestellt hat, der deshalb seinen Ansatz, eben um jene beiden Probleme zu lösen, weiterentwickelt hat. Während bekanntlich nach Dilthey für das elementare Verstehen im Alltagsleben gültige Regeln dieses Nacherleben leiten (z. B. bei Grußhandlungen), ist für die Fälle, in denen jenes Nacherleben überhaupt zum Problem wird, ein höheres Verstehen nötig, das Dilthey als „Aufstieg zur Individuation“ begreift. Um etwas als Individuelles zu erfahren, ist vorab eine Leistung zu erbringen. Dabei richtet man sich auf solche Momente, „in denen ein (intentionaler) Zusammenhang realisiert ist“. Woran aber ist dieser Zusammenhang zu erkennen?

Zur Beantwortung dieser Frage geht Dilthey ebenfalls von der inneren Beobachtung persönlichen Erlebens aus („Die Abgrenzung der Geisteswissenschaften“ 1907/10 in Dilthey, 1958, S. 78–79). Zum Aufweis der Möglichkeit dieser Beobachtung rekurriert er jedoch auf die Sprache – macht also genau das, was die sprachanalytische Philosophie zur Beantwortung dieser Frage ebenfalls vorschlägt. Erlebnisse werden also auch für den Einzelnen überhaupt nur dadurch thematisierbar, daß sie ausgedrückt sind. Der Rückgang auf die Sphäre des Psychischen ist also vermittelt über die Sprache.

Eine Kette ausgedrückter Erlebnisse ist eine Biographie. Diese Biographie verlangt ihrerseits nach einem Kriterium, nach dem die Erlebnisausdrücke zusammengesetzt werden. An ihr kann man überdies ablesen, welche Kriterien hierfür relevant sind. Dilthey unterscheidet drei Typen am Beispiel der Selbstbiographien, was dann für Biographien überhaupt auch gilt, und zwar 1. extern gestiftete Biographien – als Beispiel dient ihm diejenige des Augustinus – auf der Basis eines extern herbeigeführten Erlebnisses (Bekehrung), 2. intern gestiftete, die ihre Rechtfertigung durch die Entgegensetzung zu externen Kriterien finden – Dilthey vermeidet also eine Klärung des Internalitätsproblems; derlei Biographisches finde sich z. B. bei Rousseau. Und 3. unterscheidet er schließlich solche, die harmonisch Internalität auf Externalität bezögen, wie es in Goethes Dichtung und Wahrheit vorfindlich sei. Die Kriterien der Erlebnisverknüpfung manifestieren sich also in den objektiven sprachlichen Äußerungen, die bestimmte Strukturen aufweisen und die insofern bestimmte Wertideen exemplifizieren. Erst auf dem Umweg dieses „objektiven Geistes“, der dasjenige ausmacht, was überhaupt als *Bedeutung* in Frage kommt, und auf dem Umweg über die Untergliederungen dieses Geistes, die Dilthey als historische Typen bezeichnet und die die *Arten der Bedeutung* festlegen, kann die *Bedeutung* eines einzigen Erlebnisses ausgemacht werden, was mit dem Erlebnis selbst gleichkommt, da es ja evidente Bedeutung – und nichts anderes – ist. Die Arten der Bedeutung finden sich in den Selbstbiographien – der eigenen und der anderer Autoren – manifestiert. Mit Schleiermacher gilt also auch für Dilthey, daß eine geisteswissenschaftliche Feststellung eine Wertidee voraussetzt, auf deren Basis das einzelne Erlebnis als in einem einzelnen Erlebnisausdruck vorfindlich überhaupt erst greifbar wird (eben Schleiermachers Differenz). Es wird eben nicht, ausgehend von einer eigenen determinierten Innenwelt, deren Erlebnisinhalt auf ein Fremdes übertragen, sondern umgekehrt „ein weites Reich von Möglichkeiten eröffnet, das in der Determination des wirklichen Lebens (des geisteswissenschaftlichen Subjektes) nicht vorhanden war“ (Dilthey, 1958, S. 215). Hier deckt sich die Zielbestimmung für das Verstehen mit derjenigen Schleiermachers. Die Erlebnisausdrücke werden also erst dann aus ihrer Zufälligkeit entlassen und für das Verstehen interessant, wenn durch die Hervorhebung einiger ihrer Merkmale gezeigt werden kann, daß sie in eine Biographie integrierbar sind. Daß jene psychische Innenwelt sich nun in der Sprache äußert, impliziert keineswegs eine Metaphysik des Geistes. Denn wenn man nicht davon ausgeht, daß Sprache sich selbst bewegt und sich selbst äußert, bleibt nichts anderes, als hinter ihr etwas zu vermuten, was zwar nur über die Sprache zugänglich ist, andererseits aber durch die Sprache hindurch durchaus beobachtet werden kann. Wir haben uns daher nun genauer der Frage zuzuwenden, welche Beziehung zwischen einem Erlebnisausdruck und dem Erlebnis selbst besteht.

Das Erleben, so Dilthey, schließt bereits in sich elementare Denkleistungen ein. Es ist zwar evident, *nicht* jedoch, wie Heide Göttner unterstellt, *unmittelbar*. Vermittelt ist es vielmehr dadurch, daß jedes Erleben erst eines wird, wenn

ein Bewußtsein des Unterschiedes vom Vorhergehenden und vom Nachfolgenden vorausgesetzt ist (Schleiermachers Differenz). Und dies gilt erst recht, wenn man sich eines Erlebnisses zu erinnern sucht. Zu diesem Zweck müsse es festgehalten werden, was vermittels einer Aufmerksamkeit geschieht, die das Erlebnis von seinem Erlebnisstrom, also der zeitlichen Reihenfolge abtrennt und fixiert. *Diese Operation ist die Beobachtung.* (An dieser Stelle verwendet Dilthey explizit den Begriff der Beobachtung, aus analogen Bestimmungen geht jedoch hervor, daß er diesen Begriff äquivok mit „innerer Erfahrung“ und „Innewerden“ behandelt.) Die Beobachtung setzt daher bestimmte „reale Kategorien“ voraus, z. B. Raum- und Zeitgefühl eines historischen Typs, unter denen Erlebnisse qua Erlebnis-Ausdrücken abgetrennt werden können. Diese Erlebnis-Ausdrücke sind jedoch den Erlebnissen nicht willkürlich zuzuordnen. Abgesehen davon, daß wir wissen, daß Ausdrücke von Erlebnissen in der Dichtung beim Leser selbst diese Erlebnisse evozieren können, kann ein solches Abtrennen offenbar nur dann erfolgen, wenn es durch jene realen Kategorien geleitet wird. Denn ohne diese wäre ein Erlebnis zwar vielleicht willkürlich abzuspalten, etwa wie ein Traumfetzen oder eine traumatische Erfahrung sich jemandem in der Erinnerung festsetzt, jedoch wäre das Erlebnis nicht wieder einzuordnen, was in den Selbstbiographien bzw. der Therapie geschieht. Welche Folgen eintreten, wenn diese Selbstbiographien dem Subjekt dunkel und unmöglich erscheinen, kennen wir aus den Problemen der Identitätsbildung, mit denen sich die Psychologen auseinandersetzen haben. Erlebnis und Erlebnisausdruck sind also nicht identisch, markieren auch nicht unterschiedliche Ebenen der Sprache und eines ominösen dahinterstehenden Geistes, sondern sind *funktional*, wie Mittel und Zweck aufeinander bezogen. Erlebnisausdrücke sind, wie Dilthey es formuliert, Leistungen der Intentionalität, mittels derer diese Erlebnisse beobachtbar werden, indem sie sich isolieren lassen. Die Beobachtung folgt daher Kriterien, „realen Kategorien“, die allererst ersichtlich machen, was ein Erlebnis sein könne, und die sich ihrerseits in den Selbstbiographien ablesen lassen. Gerade daher sieht sich Dilthey zu einer Descartes-Kritik veranlaßt, die dessen Dualismus trifft. Bis zu dieser Stelle ist Heide Göttner, die ihm Cartesianismus vorwirft, offenbar nicht vorgedrungen. Denn die Erlebnisse liegen nicht *hinter* ihren Ausdrücken, sondern letztere sind die Voraussetzungen für sie. Die Begriffe, mittels derer sie ausgedrückt werden, sind in der Geschichte als Regeln realisiert.

4. Mit diesen Feststellungen verabschiedet Dilthey – dies sei hier angemerkt – die bisherige hermeneutische These von der Selbstprivilegierung der inneren Erfahrung. Denn was für die Angewiesenheit des Erlebens auf Erlebnisausdrücke gilt, gilt unterschiedslos sowohl für das Selbst als auch für die anderen Subjekte. Es wäre allerdings ein Mißverständnis, hier im Lichte der Sprachauffassung Wilhelm von Humboldts (1836) etwa zu vermuten, daß die Begrifflichkeit ein Mittel sei, mittels derer das Subjekt seine Gedanken vor sich hinstellen könne, um sich distanzierend von ihnen mit diesen Gedanken, die durch die Begriffe quasi festgehalten werden, auseinanderzusetzen (vgl. Johann Heinrich

Lamberts Sprachtheorie, 1771). Das Problem einer derartigen Sprachauffassung, die Dilthey nicht unterstellt werden darf, liegt darin, daß auch der „Gedanke“ oder das „Gegenüberstehen“ selbst gedacht werden müßte, es also niemals möglich ist, sich vermittels der Sprache von etwas innerem geistigen Nichtsprachlichen zu distanzieren (Seebaß, 1981). Die Funktionalität der Beziehung eines Erlebnisausdruckes auf ein Erlebnis darf also nicht so begriffen werden, daß der Erlebnisausdruck ein bloßes Mittel ist, das Erlebnis als eigenständige Qualität irgendwie „hinzustellen“. Vielmehr ist diese Beziehung so zu verstehen, daß einzig im Erlebnisausdruck das Erlebnis sich als solches präsentiert und lediglich die Tatsache, daß es aus einer Selbstbiographie herausholbar oder in eine solche integrierbar ist, zeigt, daß es von seinem sprachlichen Ausdruck selbst verschieden ist. Die realen Kategorien der Geisteswissenschaften sind eben nicht Oberbegriffe, unter denen sich die Erlebnisausdrücke subsumieren ließen, sondern sie sind im Kantschen Sinne Regeln, nach denen das Subjekt selbst die Synthesis zwischen Erlebnisausdruck und dem ansonsten unidentifizierbaren Erlebnis stiftet. Es gilt somit eine Mittel-Zweck-Beziehung für die Beziehung zwischen Erlebnisausdruck und Erlebnis anzunehmen, die ihre Einheit in den Kategorien findet, ganz analog der Kantschen Auffassung von Kategorien, wie sie von Kant (1781) im Kapitel über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe der Kritik der reinen Vernunft auf ihren praktischen Gehalt hin untersucht werden.

Wir finden also bei Dilthey in Weiterführung des Ansatzes von Schleiermacher, daß man sich durch Vergegenwärtigung der Strukturprinzipien der Zusammenstellung der Erlebnisausdrücke, also der Biographien, darüber inne werden kann, welche realen Kategorien jemanden dazu veranlaßt haben könnten, etwas (für sich nicht Identifizierbares) Individuelles aus dem Strom seines Lebens abzugrenzen. Mittels der Kriterien seiner Ausgrenzung umschreiben wir dann dieses Etwas als Erlebnis – so wie das Bekehrungserlebnis des Augustinus, das Verfolgungserlebnis des Rousseau oder das Paestumerlebnis Goethes. Eine Beobachtung in den Geisteswissenschaften hätte sich also der Kategorien zu versichern, mittels derer ein Erlebnis als solches vor uns tritt, nach Dilthey man seiner inne wird. Die Auffassung des Singularen, Individuellen ist also an solche Kategorien gebunden. Nur durch jenes Äußere sei ein Inneres zum Verständnis zu bringen. Und nur dadurch kann man einen Autor „besser verstehen als dieser sich selbst“ (Schleiermacher), weil man sich auf umfänglicheres Ausdrucksmaterial stützen könne, als es diesem zum Zeitpunkt, da er sein Erlebnis zum Ausdruck brachte und es damit erst selbst als einzelnes erlebte, zugänglich war.

Ein Vergleich von Schleiermachers und Diltheys Hermeneutik im Blick auf die Historizität des Psychischen als Begriffenem erbringt folgendes:

1. Gegenstand einer Auslegung wird ein historisch Abweichendes, das in einem Ausdruck vorliegt und als Differenz (Schleiermacher) bzw. Abgesondertes (Dilthey) *konstruiert* werden muß.
2. Als ein solches Abweichendes kann es erst „beobachtet“ werden, wenn be-

- stimmte Verstehensleistungen erbracht sind. Das Verstehen geht also, was die Annahme interpretativer Vorannahmen betrifft, der Beobachtung voraus.
3. Diese Verstehensleistungen liegen nicht etwa in einer irrationalen psychischen Divination oder unmittelbar-evidenter Selbstbeobachtung und ihrer Übertragung auf Fremdes, sondern müssen sprachlich operationalisiert sein.
 4. Diese Operation besteht darin, diejenigen Kategorien anzuwenden, mittels derer das Spezifisch-Abweichende als etwas identifizierbar wird. Für Schleiermacher sind es Kategorien der Originalität, Klassizität oder Genialität, die den Informationswert der Abweichung festlegen. Für Dilthey sind es historisch reale Kategorien, nach denen in Biographien Erlebnisse verkettet und somit erst voneinander gesondert werden können, was eine Historisierung impliziert.
 5. Die sprachliche Operation bezeichnet dabei nicht irgendein Geistiges oder Nichtsprachliches, sondern drückt es aus in dem Sinne, daß ein Geistiges sich hier exemplifiziert, ohne daß wir je – wegen seiner Unendlichkeit – hiervon einen Begriff gewinnen könnten.
 6. Der Geisteswissenschaftler beobachtet also eine Abweichung, die sich ihm als Erlebnis präsentiert, das er dadurch ausgrenzen kann, daß er die Kategorien kennt, mittels derer er den Erlebnisausdruck aus dem biographischen Zusammenhang zu isolieren vermag.

An der Frage, wie er nun jene Kategorien kennen soll, die Dilthey in historischen Typen bündelt, setzt Hans-Georg Gadamer (1965, S. 205 ff.) Kritik an. Diltheys „Verstrickung“ in den Historismus sei darin begründet, daß er zwar eine dogmatisch-spekulative Geschichtsauffassung verwarf, seinerseits jedoch jenseits der real erlebenden Individuen noch ein „logisches Subjekt“ annehmen muß als Träger des geschichtlichen Zusammenhangs analog zum transzendentalen Subjekt Kants, als Träger einer durch die materialen Kategorien geprägten „Strukturiertheit des Seelenlebens“. In welcher Weise ist diese „gegeben“, wenn sie nicht erfahrbar ist, sondern Erfahrung ermöglicht? Sind es Rekonstruktionen des Wissenschaftlers oder Produkte des „realen Lebens“? Für Dilthey sind es Resultate des Vergleichens, das „größere Allgemeinheiten“ erschließe. Damit ist ihr Status jedoch nicht geklärt. Nach Dilthey wurzeln sie schließlich in der Selbsterkenntnis. Deren Endlichkeit irritiert ihn jedoch nicht. Denn die Standortgebundenheit, die durch die hermeneutische Reflexion rekonstruiert wird, ist gerade Teil dessen, was dann als historisches Bewußtsein erscheint. Es wird, so Dilthey, nicht erfahren, sondern entziffert (VII, S. 291), es ist selber ein Text. Damit relativiere Dilthey seinen eigenen Ausgangspunkt. Allerdings scheint mir die durch Reflexion gewonnene Erkenntnis, daß ein scheinbar ursprüngliches Erleben sich letztlich als Entzifferung eines Textes, vorgefundener Schemata von Erlebnisausdrücken herausstellt, als wichtigstes Resultat hermeneutischer Reflexion Dilthey gerade von dem Objektivismuskritik zu entbinden. Gadamer seinerseits hat mit dem Prinzip der Wirkungsgeschichte, dem die einzelnen Subjekte unterliegen und in die sie durch ihre Verstehens„ereignisse“ „einrücken“ (S. 274 f.), eine objektive Instanz für die Her-

meneutik reklamiert, von der man sich zu fragen hat, von welchem Standpunkt sie sich selbst als Instanz überhaupt aufschließt. Um diesen Punkt kreist seine Kontroverse mit Jürgen Habermas (Apel, 1971).

Anmerkungen

- ¹⁾ Schleiermachers Hermeneutik und Kritik wird nach der Ausgabe Frank, abgekürzt HF, zitiert.

Literatur

- Apel, K. O. et al. (Hg.) (1971). Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Dilthey, W. (1957). Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Gesammelte Schriften, Bd. 5. Stuttgart: Teubner.
- Dilthey, W. (1958). Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geschichtswissenschaften. Gesammelte Schriften, Bd. 7. Stuttgart: Teubner.
- Frank, M. (1977). Das individuelle Allgemeine. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gadamer, H. G. (1965). Wahrheit und Methode. Tübingen: Mohr.
- Göttner, H. (1973). Logik der Interpretation. München: Fink.
- Hubig, Ch. (1985). Handlung – Identität – Verstehen. Weinheim: Beltz.
- Hubig, Ch. (1985). Rationalitätskriterien inhaltlicher Analyse. In Gerd Jüttemann (Hg.), Analytische Forschung in der Psychologie. Weinheim: Beltz – Psychologie Verlags Union.
- Hubig, Ch. (1986). Ideographische und nomothetische Forschung in wissenschaftstheoretischer Sicht. In G. Jüttemann & H. Thomae (Hg.), Biographie und Psychologie. Berlin: Springer.
- Humboldt, W. v. (1836). Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues. Berlin: Lambert & Schneider 1935.
- Lambert, J. H. (1771). Philosophische Schriften. Hildesheim: Olms 1965.
- Orth, E. W. (Hg.) (1985). Dilthey und die Philosophie der Gegenwart. München, Freiburg: Alber.
- Ryle, G. (1949). Der Begriff des Geistes. Stuttgart: Reclam 1969.
- Schleiermacher, F. D. E. (1822). Dialektik. Hg. v. R. Odebrecht. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976.
- Schleiermacher, F. D. E. (1826). Hermeneutik und Kritik. Hg. v. Manfred Frank. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977.
- Seebaß, G. (1981). Das Problem von Sprache und Denken. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Whorf, B. L. (1963). Sprache – Denken – Wirklichkeit! Reinbek: Rowohlt.
- Wittgenstein, L. (1958). Philosophische Untersuchungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1971.