

# Präsentisches Verstehen

Einführung in die philosophische  
Hermeneutik

Volker Schürmann

Meiner



Volker Schürmann

# **Präsentisches Verstehen**

Einführung in die  
philosophische Hermeneutik

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische  
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4669-1

ISBN eBook 978-3-7873-4670-7

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2024. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt  
auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die  
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es  
nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: mittelstadt 21, Vogts-  
burg-Burkheim. Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Gedruckt auf  
alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlорfrei  
gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

# INHALT

Vorwort .....	9
<b>1. Ein Raster der Hermeneutik .....</b>	<b>13</b>
1.1 Vorgriff .....	13
1.2 Was im Namen der Hermeneutik zu klären ist .....	19
1.3 Was meint Hermeneutik? .....	25
1.4 Warum eine Hermeneutik sportlicher Bewegungen? .....	32
1.5 Was meinen Sinn und Bedeutung? .....	35
1.6 Präsenz: Nicht diesseits, sondern in der Hermeneutik .....	44
1.7 Was Hermeneutik nicht ist .....	48
1.8 Bedingungsgefüge und Bedeutungsgewölbe .....	54
1.9 Die Programmatik, im Vergleich .....	58
<b>2. Handeln und Verhalten .....</b>	<b>63</b>
2.1 Personen als exzentrisch Positionierte .....	63
2.2 Sinnhafte Welten vs. asinnhafte Umwelten .....	71
2.3 Personen, Menschen, soziale Akteure .....	75
2.4 Verhalten als Benehmen .....	78
2.5 Handeln vs. Verhalten als Behaviour .....	89
2.6 Zwischenfazit I: Ontologie des Lebens .....	100
2.7 Antworten und Reagieren .....	103
2.8 Verhaltenstheorie .....	114
2.9 Tätigkeitstheorie .....	119
2.10 Zwischenfazit II: Handeln als Tätigkeit .....	122
2.11 Relevanz am Fall: Lernen, Erziehen, Bilden .....	126
<b>3. Bewegungspädagogik .....</b>	<b>133</b>
3.1 Techniklernen .....	134
3.2 Techniklernen, aus der Sicht der Bewegungspädagogik .....	137

3.3	Bewegungslernen, aus der Sicht der Sportmotorik .....	146
3.4	Zwischenfazit: Bewegungspädagogik und Sportmotorik .....	158
3.5	Kritik der Bewegungspädagogik .....	161
3.6	Fungierendes Wissen .....	165
<b>4.</b>	<b>Präsentisches Verstehen .....</b>	<b>169</b>
4.1	Vorabversicherungen .....	169
4.2	Der Einsatz beim Ausdruck .....	172
4.3	Das Logische der Rede .....	177
4.4	Korollare der Verbindlichkeit der Unergründlichkeit .....	189
4.5	Zwischenfazit I: Reden und Verstehen .....	194
4.6	Ästhesiologie des Geistes .....	202
4.7	Elementares Verstehen .....	205
4.8	Zwischenfazit II: Der lebensphilosophische Grundzug .....	217
4.9	Das Logische im Feld des elementaren Verstehens .....	221
4.10	Zwischenfazit III: Misch und Plessner .....	237
<b>5.</b>	<b>Praxeologische Hermeneutik .....</b>	<b>251</b>
5.1	Der praxisphilosophische Grundzug .....	251
5.2	Die Praxisform des Personalen .....	258
5.3	Die Vollzugsform des Personalen .....	262
5.4	Parteilichkeit .....	264
5.5	Das Fremde im Verstehen .....	274
5.6	Die Wahrheit des Verstehens .....	282
5.7	Nachklang .....	285
	<b>Anmerkungen .....</b>	<b>287</b>
	<b>Literatur .....</b>	<b>301</b>
	<b>Personenregister .....</b>	<b>321</b>

»Es lohnt nicht, wie Thoreau sagt, um die ganze Welt zu reisen, bloß um die Katzen auf Sansibar zu zählen.« (Geertz 1983: 24)

»Sowenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebensowenig kann man eine solche Umwälzungsepoke aus ihrem Bewußtsein beurteilen.« (Marx 1859: 9)

»Das Nachdenken über die Formen des menschlichen Lebens, also auch ihre wissenschaftliche Analyse, schlägt überhaupt einen der wirklichen Entwicklung entgegengesetzten Weg ein. Es beginnt post festum und daher mit den fertigen Resultaten des Entwicklungsprocesses.« (Marx 1872: 106 [MEW 23: 89])

»Die Bedeutung des Affektausdrucks [...] wird durch den sichtbaren Ausdruck nicht repräsentiert, sondern ist in ihm präsent. [...] der Affektausdruck bedeutet nicht mehr als was leibhaftig gegenwärtig ist.« (Misch 1994: 183)

»Ich kann als Athletin ja nicht die Person, die ich bin, einfach hinter mir lassen, oder? Schon alleine deshalb kannst Du den Sport niemals nur von seiner physischen Komponente her betrachten. Ich glaube auch, dass ein normales Leben wichtig ist, weil du nicht für ewig ein Profiathlet sein wirst. Im Moment habe ich viele Menschen um mich herum, weil ich Federica Brignone bin, die Skirennen gewinnt. Aber ich möchte auch, dass Menschen mir nahe sein wollen, weil sie Federica Brignone mögen, die lustig und nett ist, egal welches Resultat sie gerade im Super-G erzielt hat.« (F. B., im Interview mit J. Knuth; SZ v. 6.2.21, S. 25)

## Vorwort

*In dankbarer Erinnerung an Eckhard Meinberg*

Das Vorhaben dieses Buches ist es, den Unterschied zwischen Verstehen und Erklären zu verstehen und verständlich zu machen. Das hat zunächst mit all jenen Situationen, vornehmlich in der akademischen Lehre, zu tun, in denen es darum zu tun ist, verständlich zu machen, was es mit der Hermeneutik als Lehre des Verstehens auf sich hat. Dass es nun neben der Fülle schon vorhandener Literatur dazu noch ein weiteres Buch gibt, hat mit einem Unwohlsein zu tun. Die primäre Wahrnehmung und Darstellung der Hermeneutik ist heute die einer Methodenlehre, einer Kunst der Auslegung von Sinn, ohne weitere Reflexion darauf, was Sinn meint und wie er das Auszulegende konstituiert. Diese Wahrnehmung ist eine Verkürzung gegenüber der Begriffsgeschichte der Hermeneutik, und die entsprechenden Darstellungen sind durch mangelnde Reflexivität gegenüber den eigenen Grundannahmen ausgezeichnet. In diesem Sinne möchte das Buch eine Einführung in eine andere, in eine philosophische Hermeneutik sein.

Gewünschter Begleiteffekt dieses Vorhabens ist, dass die Unterscheidung zwischen Verstehen und Erklären ein geeignetes Medium der »Selbstreflexion der Geistes- und Sozialwissenschaften« (Schneider 2007: 70) ist. Traditionell geht es unter dem Titel dieser Unterscheidung um die Bestimmung der Spezifik zweier wissenschaftlicher Erkenntnisweisen bzw. unterschiedlicher wissenschaftlicher Kulturen. Ist auch die ursprüngliche Zuordnung zu der Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften nicht mehr haltbar, so erzwingt das keineswegs die Verabschiedung der Unterscheidung selbst. Vermutlich ist sie sogar angesichts von Big-Data-Wissenschaft aktueller denn je, denn bloße Mustererkennung ist der offensive Verzicht auf Verstehen. Geeignet ist dieses Medium umso mehr, als eine Selbstreflexion der Wissenschaften notwendigerweise gesellschaftstheoretische Annahmen in Gebrauch nimmt

(ebd. 115 ff.), also ein Beitrag zur Zeitdiagnostik sein kann (vgl. auch Scheier 2020).

In der Durchführung sind im Wesentlichen drei Anliegen leitend. Erstens geht es darum, die Unterscheidung zwischen einer philosophischen und einer erkenntnistheoretisch-methodologischen Hermeneutik zu aktualisieren. Dies richtet sich (eher nebenbei) gegen einige geschichtsvergessene Hermeneutik-Verständnisse in der akademischen Philosophie, ist aber primär eine Art von Serviceleistung für die Sportwissenschaften, wo Hermeneutik heutzutage tendenziell mit einer Methodenlehre des Interpretierens gleichgesetzt wird (vgl. dagegen u. a. Prohl 1991: 370–372). Die Unterscheidung zwischen philosophischer Hermeneutik und Methodenlehre ist hier anhand von Georg Misch gewonnen (programmatisch Misch 1924) und nicht wie üblich anhand von Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer, was einen Unterschied ums Ganze macht, nämlich einen Unterschied im Verständnis von Freiheit. In diesem Sinne handelt es sich auch um eine andere philosophische Hermeneutik (vgl. Weingarten 2005).

Zweitens dient der Einblick in die Sportphilosophie als eine Art Serviceleistung für die akademische Philosophie, für die dieses Feld nach wie vor ein unbeschriebenes Blatt ist – Ausnahmen bestätigen die Regel. Der alte Befund von Helmuth Plessner, dass die Philosophie in der Regel dort endet, wo der Körper beginnt, scheint nach wie vor gültig zu sein. Zwar ist der vornehme Ton, der sich erst gar nicht auf die Niederungen körperlicher Bewegung einlässt, wohl leiser geworden, aber innerhalb der akademischen Philosophie gibt es keine etablierte Philosophie, die von der körperlichen Bewegung her Philosophie denkt – so, wie es doch ganz selbstverständlich eine Sprachphilosophie gibt, die von der Sprache her denkt, oder eine Sozialphilosophie, die vom Sozialen her, oder eine Ästhetik, die vom Aisthetischen her Philosophie entwirft. Wenn überhaupt, dann bleibt der Körper und der Sport in der akademischen Philosophie ein Anwendungsfall – etwa der einer vorgelagerten Ethik. Sportphilosophie ist all dem gegenüber eine Binnendifferenzierung der philosophischen Anthropologien, nämlich der seltene Fall, Philosophie von den körperlichen Bewegungen, nicht von den bewegten Körpern/Leibern her zu konzipieren.

Drittens dient das Verstehen sportlicher Bewegungen als ein be-

sonders geeigneter Fall, das Phänomen der Präsenz innerhalb und nicht wie etwa bei Hans Ulrich Gumbrecht diesseits der Hermeneutik zu verorten. Dieses Anliegen wird systematisch den Sinnbegriff auch für Phänomene der Präsenz respektive der vermittelten Unmittelbarkeit in Anschlag bringen und daher auch die Redeweise, wenn auch nicht das damit gemeinte Phänomen, vom sogenannten Präreflexiven verabschieden. Es geht um präsentisches Verstehen.

Kapitel 1 ist eine programmatische Skizze des hier leitenden Vorverständnisses von Hermeneutik. Kapitel 2 nimmt den begriffs geschichtlichen Stand der Notwendigkeit einer philosophischen Hermeneutik ernst. Weil jede Auslegungslehre von Sinn schon eine philosophische Bestimmung der Auslegung im Rücken hat – Verstehen als »die Grundbewegtheit des menschlichen Daseins« (Gadamer 1974: 1067) –, ist dieses Kapitel eine philosophisch-anthropologische Bestimmung der Sphäre des Personalen, in der jedes auslegende Verstehen stattfindet. Kapitel 3 nimmt den Fall des Lernens und Lehrens sportlicher Bewegungen als Ausweis der Relevanz der Unterscheidung von Verstehen und Erklären. In der Sportwissenschaft scheiden sich die Geister, ob man sportliche Bewegungen als sinnhaftes Bewegungshandeln oder als äußerlich sichtbare, asinnhafte Bewegungsverläufe, als Techniken, lehren soll. Kapitel 4 ist eine Charakterisierung und Verortung präsentischen Verstehens in der lebenslogischen Hermeneutik von Misch. Sportliche Bewegungen werden dort durchgehend thematisiert, wenn auch implizit, denn der zentrale Fall präsentischen Verstehens sind dort leibliche Ausdrucksbewegungen, vor allem Gemütsbewegungen und leiblich-motorische Bewegungen. Kapitel 5 bündelt die erzielten Einsichten und verlängert sie in das Programm einer praxisphilosophischen Hermeneutik.

Eine Erläuterung zum Formalen und gelegentlich unruhig werden den Schriftbild: Ich bemühe mich, ausschließlich wörtliche Rede in doppelte Anführung zu setzen. Das sind in der Mehrheit der Fälle, wie üblich, Zitate mit entsprechenden Nachweisen. Aus systematischen Gründen aber – etwa wegen der Rolle der Lebenswelt und wegen der Rolle generischen Wissens – setze ich gelegentlich auch das in doppelte Anführung, »was man so sagt«. Den Volksmund kann man zitieren, aber nicht mit einem Zitatnachweis belegen. Ein

dritter Fall liegt dort vor, wo ich einen Begriff ausdrücklich terminologisch meine oder einführe. Einfache Anführung und Kursivierungen sind für allen anderen Fälle (Hervorhebungen, uneigentliche Rede, Buchtitel usw.) reserviert, insbesondere dort, wo es (mir) wichtig ist, die Bedeutung *Hund* von einem Hund zu unterscheiden, da der Begriff des Hundes bekanntlich nicht bellt. »Bzw.« steht wie üblich für *beziehungsweise*, also für ein »oder«, das Verschiedenes auflistet. »Resp.« dagegen steht für *oder auch, gleichbedeutend*; oben habe ich also Phänomene der Präsenz und Phänomene der vermittelten Unmittelbarkeit miteinander identifiziert. »I. e. S.« steht für *im engeren Sinne*, nie für *im eigentlichen Sinne*.

Selbstverständlich gibt es viele Personen, ohne deren Unterstützung dieses Buch nicht entstanden wäre und denen ich dafür Dank schulde. Aber der hier dokumentierte Aufenthalt im Grenzgebiet von Hermeneutik, Phänomenologie und Erziehungswissenschaft brauchte sehr besondere Anregungen, Unterstützungen und Sicherungsmaßnahmen. In Verbundenheit gilt deshalb mein besonderer Dank Käte Meyer-Drawe und Robert Prohl, die mir solches über viele Jahre gewährt haben.

# 1. Ein Raster der Hermeneutik

Es geht in diesem Kapitel um eine vorab orientierende Skizze dessen, was Hermeneutik meint, was es nicht meint, warum es eine Hermeneutik sportlicher Bewegungen braucht, und nicht zuletzt, was Sinn und Bedeutung meint und auch nicht meint. Das Buch insgesamt möchte den Unterschied zwischen Verstehen und Erklären bestimmen. Ich beantworte also die Frage von Odo Marquard (1979) nach der Frage, auf die die Hermeneutik eine Antwort sein will, wie folgt: Inwiefern stellt sich die Frage nach einem *Verstehen*, im Unterschied zu einem *Erklären*, und was ist Hermeneutik als Antwort auf die Frage nach dem *Verstehen*?

## 1.1 Vorgriff

Auch diese Suche braucht eine Vororientierung. Diese liegt hier in der titelwortartigen Auskunft – also einer »rein appellative[n] *Nennung*[] einer ansonsten schon als praktisch bekannt unterstellten Praxis- oder Handlungsform« (Stekeler-Weithofer 2010b: 271)<sup>1</sup> –, Hermeneutik sei die Lehre vom Sinn-Verstehen. Darin liegt eine erste, minimale Operationalisierung des Verstehens: Verstehbar sind Sinngebilde und nicht verstehbar sind Phänomene, die entweder keine Sinngebilde sind oder aber im je konkreten Vollzug ihres Begreifens nicht als Sinngebilde genommen werden – was immer genau ›Sinn‹ hier meinen mag.

Damit ist in jener titelwortartigen Auskunft schon eingeschlossen, dass der Terminus *Verstehen* doppeldeutig ist. Zum einen wird er jenen (spontanen oder methodisch kontrollierten) Vorgang bezeichnen, den bestimmten Sinn eines bestimmten Sinngebildes zu »verstehen«, also den mit einem Sinngebilde gegebenen Sinn zu verstehen<sup>(1)</sup>, gleichbedeutend: ihn auszulegen oder zu interpretieren – salopp gesprochen: den Sinn wieder für uns aus dem vorliegenden Sinngebilde herauszubekommen. Die Vorbedingung, nicht

lediglich Voraussetzung (»Präsupposition«; vgl. Stekeler-Weithofer 2010a) eines solchen Vorgangs des Sinn-Interpretierens ist, dass es sich um ein Sinngebilde handelt – genauso salopp gesprochen: dass tatsächlich Sinn drin steckt, den es dann ggf. verstehend(1) herauszubekommen gilt. Um zu verstehen(1), darf man sich nicht in der Adresse geirrt haben, muss also schon verstanden(2) haben, es überhaupt mit einem Sinngebilde zu tun zu haben. Verstehen(2) ist daher die differenzierende Grundoperation, ein zu begreifendes Phänomen überhaupt als Sinngebilde zu verstehen(2) und nicht etwa als Nicht-Sinngebilde zu nehmen. Diese Doppeldeutigkeit ist der Begriffsgeschichte von Hermeneutik eingepflanzt. Hermes, einem der Namenspatrone der Hermeneutik, wäre es nicht »eingefallen, fremde Rede zu deuten; er teilt mit (oder verbirgt). Denn er ist der Sprecher, nicht der Hörer von Zeichen.« (Borsche 1995: 241)

Ob es an einem Gewitter etwas zu verstehen(1) gibt, ist nicht von vornherein klar; aber immerhin ist die Annahme, auch ein Gewitter könne ein Sinngebilde sein, gelegentlich Anlass von unterschwelliger oder auch offener Polemik: Die Zeiten seien doch nun wohl endgültig vorbei, in denen ein Gewitter noch als Strafe der Götter galt; heute könne man doch wissen, dass ein Gewitter »keinen Sinn habe«. So anachronistisch das Beispiel sein mag: Die grundsätzlich eingehende verstehende(2) Differenzoperation, etwas als Sinngebilde zu nehmen oder aber gerade nicht, ist omnipräsent – etwa bei der Frage, ob es am Tier-Mensch-Vergleich diesseits oder jenseits aller evolutionsbiologischen Befunde noch etwas zu verstehen gebe.

Weil die Hermeneutik als Lehre vom Sinn-Verstehen diese Doppeldeutigkeit der Rede von Verstehen nicht los wird, ist es erreichter Stand ihrer Begriffsgeschichte, zwischen einer erkenntnistheoretisch-methodologischen und einer philosophischen Hermeneutik zu unterscheiden.<sup>2</sup>

Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* baut die Doppeldeutigkeit bereits explizit, mit Bezug auf Hermes, in seinen titelwortartigen Vorgriff ein: Hermeneutik sei »die Kunst des [...] Verkündens, Dolmetschens, Erklärens und Auslegens« (Gadamer 1974: 1061). Hans-Georg Gadamer macht dann die entscheidende, explizit gewordene Binnendifferenzierung der Hermeneutik an Martin Heidegger fest: »Hier war ein Punkt erreicht, an dem sich der instrumentalistische Methodensinn des hermeneutischen Phänomens

ins Ontologische kehren mußte. Verstehen ist hier nicht mehr ein Verhalten des menschlichen Denkens unter anderen, sondern die Grundbewegtheit des menschlichen Daseins« (ebd. 1067). Im Lichte dieses begriffsgeschichtlichen Schritts erwies und erweist sich »die psychologische Grundlage« jeder bloß methodologischen Hermeneutik »als problematisch« (ebd.). Oder in die andere Richtung: Jede Verkürzung der Hermeneutik um die ›philosophische‹ Hermeneutik kann jetzt darum wissen, »in subjektivistischer Problemverengung befangen« zu bleiben (ebd. 1068).<sup>3</sup>

Die *Enzyklopädie Philosophie* kennt und benennt die Differenzierung in methodologische und philosophische Hermeneutik, macht daraus aber sogleich eine Ausgrenzung der philosophischen Hermeneutik aus dem Bereich, der unter dem Namen Hermeneutik »interessiert«. Hermeneutik sei »eine Theorie des Verstehens und eine Methodenlehre der Auslegung v. a. von gesprochener Rede oder schriftlich fixiertem Text« (Bühler 2010: 988). Verstehen sei dabei »eine der Aktivitäten«, die »symbolverwendende Wesen« charakterisieren (ebd.) – also als methodologische Hermeneutik gerade nicht eine philosophische Charakterisierung symbolverwendender Wesen. »Von dieser traditionellen Bedeutung« – also »seit dem 17. Jahrhundert«, ohne jede Bezugnahme auf den noch traditionelleren Hermes – müsse man die Rede von »Philosophischer Hermeneutik« unterscheiden. Diese Rede sei eine (gleichsam exotische) Spezialverwendung bei Heidegger und Gadamer, die »zunächst nichts mit der erkennenden Beziehung zu anderen Personen und deren Hervorbringungen zu tun« habe und insofern nicht weiter interessiere. Ob bzw. wo es dann doch »relevant sein könnte« für eine methodologische Hermeneutik, entscheidet der Verfasser jenes Artikels (ebd.). Dieselbe Enzyklopädie schlägt im Artikel ›Verstehen‹ in dieselbe Kerbe: »›Verstehen‹ ist ein Schlüsselbegriff der allgemeinen Erkenntnistheorie.« (Scholz 2010: 2905) Im Abschnitt *Philosophische Hermeneutik* wird wörterbuchmäßig korrekt notiert, dass es so etwas (bei Heidegger und Gadamer) auch gibt – Verstehen »als fundamentales ›Existential‹« (ebd. 2906). Da dort aber betont werde, dass »›Verstehen als Erkenntnisform‹ ein »abgeleitetes Phänomen« gegenüber jenem fundamentalen ›Verstehen‹ sei (ebd.), sei gleichsam klar, dass eine so verstandene Philosophische Hermeneutik nur dem Label, nicht aber der Sache nach zur Hermeneutik

gehöre. Dieser Exklusionsgestus manifestiert sich dort nicht in der offenen Bekundung, nicht weiter zu interessieren, sondern wird, wörterbuchmäßig korrekt, in der Auskunft festgehalten, dass die notwendigen Konsequenzen einer solchen philosophischen Hermeneutik »lebhafte Diskussionen und heftige Kritik aus[lösten]« (ebd.). Hermeneutik so entschieden in der Erkenntnistheorie zu verorten, entsorgt aber nicht nur jene »fundamentale«, die sogenannte ontologische Dimension des Verstehens, sondern macht auch auf den feinen Unterschied zwischen *methodisch* und *methodologisch* aufmerksam. Verstehen ist nämlich selbst keine Methode, sondern nimmt ggf. Methoden in Gebrauch, die jedoch ihrerseits ganz heterogen sind, also gar keine einheitliche Methode bilden (vgl. ebd. 2905). Auch für eine erkenntnistheoretische Hermeneutik ist also klar, dass der Gebrauch hermeneutischer Methoden nicht »mit der Verstehensleistung selbst verwechselt werden sollte« (ebd.). Gleichwohl ist eine erkenntnistheoretische Hermeneutik im obigen Sinne eine methodologische Hermeneutik, als es ihr ausschließlich darum geht, unterschiedliche Klassen von Objekten zu verstehen(1), also deren Verstehensgehalt (richtig) herauszubekommen. Dabei müsse man jedoch zwei Fälle unterscheiden, nämlich das Verstehen(1a) als »eine bewusste und zielgerichtete Tätigkeit« und das Verstehen(1b) als »unmittelbares Verstehen, das sich empraktisch in einer angemessenen Anschlusshandlung manifestiert« (ebd. 2096 f.). Diese berechtigte Sorge darum, wie das Verstehen funktioniert – wie man es sozusagen anstellt, richtig zu verstehen(1) –, ist und bleibt unbekümmert um Gadamers Frage »Wie ist Verstehen möglich?« (zit. ebd. 2906) bzw. begreift nicht, dass es zwei verschiedene Sorgen sind.

Die *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* differenziert im Artikel ›Erklären/Verstehen‹ (Schreiter 1990a) trotz aller Verweise auf Heidegger und Gadamer gar nicht zwischen einem erkenntnistheoretisch-methodologischen und einem philosophischen Verstehen; der Artikel ›Hermeneutik‹ (Schreiter 1990b) stellt sie als »bürgerliche« Philosophie unter einen prinzipiellen Idealismus-Verdacht.

Zum Stand der Begriffsgeschichte gehört, wie gesagt, zwischen einer erkenntnistheoretisch-methodologischen und einer philosophischen Hermeneutik zu unterscheiden. Zu diesem Stand gehört auch eine *klare* Angabe dazu, warum es eine philosophische Her-

meneutik braucht, und zwar nicht abseits von einer vermeintlich eigentlichen Hermeneutik, sondern in der Hermeneutik: Ohne Thematisierung der kantianischen Frage gibt es keine (hinreichende) Unterscheidung zwischen psychologischer Einfühlung und hermeneutischem Verstehen (vgl. exemplarisch Gadamers Bericht über seine Auseinandersetzung mit Emilio Betti; Gadamer 1986 [1965]: 392–395). Und es gibt auch nach wie vor die Hermeneutik-Verständnisse, die nicht hinter diesen erreichten Stand zurückfallen (zuletzt Bertram 2024: 17, 31). Um nur drei Beispiele zu geben: (1) Frithjof Rodi insistiert darauf, an Gadamers Einsicht einer eigenbedeutsamen philosophischen Hermeneutik festzuhalten, denn dieser gehe es, »im Gegensatz zur erkenntnistheoretisch-methodologischen«, darum, »die das allgemeine Weltverhältnis des Menschen betreffende Struktur der hermeneutischen Erfahrung herauszuarbeiten« (Rodi 1990: 90 f.). Rodi kämpft (mit Wilhelm Dilthey gegen Gadamer) gegen die »offenkundige Ambiguität«, mit der Gadamer diese Unterscheidung bestimmt, aber an der Unterscheidung selbst hält er fest. (2) Gerhard Pasternack (1985: 34) hält fest: »Die neuere philosophische Hermeneutik versteht sich in erster Linie nicht als ein Regelsystem der Textauslegung, sondern als eine Theorie des Verstehens zur Klärung der Bedingung der Möglichkeit der Sinnkonstitution überhaupt.« Oder mit Bezug auf Heidegger: »Hermeneutik kann so nur ›Selbstaufklärung des Verstehens‹ (Heidegger) sein, nicht etwa Methodologie. Heidegger lässt keinen Zweifel an der systematischen Differenz zwischen philosophischer Hermeneutik und Methodologie der Einzelwissenschaften« (ebd. 39; vgl. Pasternack 1999). (3) Käte Meyer-Drawe (2018a) bekundet schon im Titel »Zum Sinn verdammt«, dass es der Phänomenologie und der Hermeneutik nicht lediglich (freilich auch) um eine Technik des Herausfindens von Sinn gehen kann, sondern um eine Klärung der menschlichen bzw. personalen Grundsituation gehen muss, in der solche Verstehens-Techniken allererst Anwendung finden.<sup>4</sup>

Zur Vororientierung der folgenden Ausführungen gehört neben der obigen, titelwortartigen Auskunft eine Setzung, die sich in der Durchführung als nicht willkürliche und tragfähige zu bewähren hat. Wenn das Verstehen durch einen Sinn-Begriff bestimmt ist, so kann man umgekehrt versuchen, die Unterscheidung zwischen

Sinngebilde und Nicht-Sinngebilde methodisch durch eine gesetzte Unterscheidung zwischen Verstehen und Erklären zu kontrollieren. Die hier erfolgte Setzung lautet: Erklären und Verstehen sind Antworten auf grundsätzlich verschiedene Fragen. Eine *Erklärung* ist hier, grob gesprochen, eine Antwort auf eine Warum-Frage; ein *Verstehen* ist hier, grob gesprochen, eine Antwort auf eine Als-was-gilt-das-Frage. Dann springt die leitende Vermutung schon ins Auge: Jede Erklärung hat in ihrem Rücken schon etwas verstanden, denn eine Warum-Frage ist selbstredend eine Warum-ist-das-(so)-Frage. Oder als Formel: Verstehen ist nicht auf Erklären reduzierbar (und umgekehrt). Dabei ist, selbstverständlich, ausschließlich von einer Unterscheidung zwischen Verstehen und Erklären die Rede. Mit dieser Unterscheidung ist zunächst keinerlei weitergehende These zur Art der Unterscheidung verknüpft. Die Unterscheidung selbst ist neutral gegenüber der Folgefrage, ob es ein Ausschluss-, ein Komplementär-, ein Widerspruchsverhältnis oder was immer sonst ist. Nur ein einziger Punkt ist mitgesetzt: Eine Unterscheidung lebt davon, qualitativ Verschiedenes zu unterscheiden. Die Unterscheidung zwischen Erklären und Verstehen als methodische Kontrollinstanz der Unterscheidung zwischen Sinn und Nicht-Sinn ist hier keineswegs eingeführt, um erweisen zu wollen, dass es keinen Unterschied gibt und beides letztlich dasselbe sei.

Noch ein letzter Vorabhinweis: Das deutsche Wort *verstehen* teilt das Schicksal mit anderen Worten wie moralisch, ethisch, Wahrheit, nämlich das Schicksal, beim Normalfall-Hören den positiven Fall auszuzeichnen. »Ohne besonderen Zusatz heißt ‚verstehen‘ [in einer erkenntnistheoretischen Hermeneutik] stets soviel wie ‚richtig verstehen können‘ bzw. ‚richtig verstanden haben‘.« (Scholz 2010: 2906) Analog: Die Werbung, die um die Wirkung von Wortlauten wissen sollte, setzt auf dieses Normalfall-Hören – etwa dort, wo sie empfiehlt, unserer Geldanlage eine ethische Richtung zu geben, also doch wohl eine ethisch gute. Ich folge dieser Normalfall-Bedeutung nicht: Genau so, wie auch Unmoral ein Fall von Moral ist und Amoralität ein Bereich, der keine Unterscheidung zwischen Moral und Unmoral zulässt, so sind Missverstehen und Nichtverstehen Fälle des Verstehens(1), und das Verstehen(2) zielt gerade auf die Unterscheidung des Verstehbaren (Sinngebilde) vom Nicht-Verstehbaren (Nicht-Sinngebilde). Jene Normalfall-Bedeutung von Verstehen als

positivem Verstehen, der man dann ein Miss- und Nicht-Verstehen polar entgegensetzen muss, zu verweigern, ist alles andere als harmlos und keineswegs schlicht eine terminologische Frage. Bertram (2024) etwa identifiziert »Verstehen« mit positiv Verstehen. Das, was er dann als »Selbstverständlichkeit des Verstehens« bezeichnet und deshalb als »Unfreiheit des Verstehens« charakterisiert (ebd. 13, 32), ist folglich etwas völlig anderes als hier, weil er damit die Unterstellung meint, positives Verstehen sei selbstverständlicher Ausgangspunkt, um dem dann kritisch entgegenhalten zu müssen, dass das falsch sei, weil man »immer anders verstehen« könne (ebd. 13). Das »Verstehen als unhintergehbare Grundlage des menschlichen [lies: des personalen] Weltverhältnisses« zu nehmen und entsprechend zu konstatieren, dass »diejenigen, die verstehen, sich demnach immer schon in einem Raum des Verstehens [befinden]« (ebd. 32), meint im Folgenden gerade nicht, sich immer schon in einem Raum des positiven Verständnisses zu befinden (was man dann mit Bertram selbstverständlich als falsch aufweisen muss), sondern es meint: Nur in einem Raum des Verstehens kann man missverstehen, nichtverstehen und positiv verstehen, und deshalb ist jener Raum des Verstehens für all diejenigen »selbstverständlich«, die sich oder etwas verstehen oder nichtverstehen.

Die Güte der folgenden Überlegungen muss sich daran messen lassen, dass diese grobe Unterscheidung zwischen Erklären und Verstehen sowie die leitende Vermutung keine bloße Setzung mit der Folge einer *selffulfilling prophecy* ist, sondern in der Tat der Durchführung eine Orientierung, die noch Überraschungen zulässt.

## 1.2 Was im Namen der Hermeneutik zu klären ist

Es gibt Einführungen in die Hermeneutik und Grundlagenwerke zur Hermeneutik, die schon wissen, was das ist: Hermeneutik und Verstehen. Solche Werke fragen dann nicht, sondern setzen ein Verständnis von Hermeneutik. Sie führen mehr oder weniger lang, mehr oder weniger überzeugend aus, dass es richtig und wichtig sei, dieser Setzung zu folgen. Hier drei Beispiele solchen Verfahrens:

(1) Gerhard Schurz (2004) weiß schon, und lässt sich davon auch nicht durch einen der Herausgeber der Werke Diltheys irri-

tieren (Misch 1923), dass Dilthey »eine Grundlegung der Geisteswissenschaften« liefern wollte, »die diese von den Naturwissenschaften klar abgrenzen sollte« (Schurz 2004: 156). Er sieht darin nichts weiter als einen »Methodenstreit« (ebd.). Diltheys »Lebensaufgabe« (ebd.) wäre, so gesehen, freilich ein moralisch gewagtes, weil wenig versöhnlerisches Unterfangen, und deshalb kann Schurz als Grundüberzeugung mitbringen, »selbst weniger von solchen Abgrenzungsversuchen [zu halten] und statt dessen für eine Verbindung der Erkenntnisleistungen beider ›Lager‹ [einzutreten]« (ebd.). Er setzt deshalb nicht so sehr auf die terminologischen Feinheiten der Unterscheidung zwischen Verstehen und Erklären bei Dilthey, Georg Misch, Heidegger, Gadamer und vielen anderen (Greshoff et al. 2008), sondern auf ein Alltagsverständnis: Wenn jemand etwas verstanden habe, könne man erwarten (und das Verstehen daran ablesen), dies auch erklären zu können. Dieses Verständnis mag dem Schulunterricht angemessen sein, taugt aber nicht zur Charakterisierung der Hermeneutik. Im Ergebnis bleibt nichts von der Intuition übrig, dass es einen erheblichen Unterschied macht, ob man einen Witz versteht oder ihn erklären muss. Verstehen und Erklären verweisen einfach, so Schurz, wechselseitig aufeinander. »Um zu erkennen, dass Erklären und Verstehen *durchgängig korrelierte Begriffspaare* sind, so dass jeder Erklärungsart eine Verstehensart entspricht, muss man bereit sein, den Bedeutungsspielraum *beider Begriffe gleich weit* aufzufassen. [...] Erstens einmal gilt folgende generelle Korrelation: Etwas verstehen = es erklären können. An anderer Stelle haben wir das so ausgedrückt: *Erklärungen sind ein Mittel des Verstehens*. D.h., jedes Verstehen (vom Typ i) wird durch ein Erklären (vom selben Typ i) bewirkt, und jedes Erklären bewirkt ein (typengleiches) Verstehen.« (Schurz 2004: 168 f.) Diese Rede von Zweck-Mittel-Verhältnissen, von Bewirken und von durchgängiger Korrelation dokumentiert ein sehr eigenständiges Hermeneutik-Verstehen. Dem steht entgegen: Erklären zu können, wie etwas geschichtlich geworden ist, heißt noch nicht zu verstehen, was da geworden ist. Im Gegenteil hat man schon irgendetwas unterstellt/verstanden, was es ist, dessen Gewordensein man da erklärt (s. u., Kap. 1, Anm. 14). Auch deshalb betont eine philosophische Hermeneutik eine Eigenbedeutsamkeit des Verstehens gegenüber dem Erklären,

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Ich greife gelegentlich, und so auch hier, auf Vokabular zurück, das bei Pirmin Stekeler-Weithofer eingeführt und prominent ist. Da wir bei einem Thema nicht über »alles und nichts« reden, ist ein Titelwort eine notwendige und hinreichende Eingrenzung dessen, worum es grob geht. Ein Titelwort ist kein bloßes Label, sondern ein unvermeidbarer, aber möglichst minimaler Vorgriff des Themas. Ein Titelwort verlangt daher nach einem Prototypen resp. Paradebeispiel, an das es zur Bestimmung dieser minimalen Inhaltlichkeit appelliert (vgl. Tegtmeyer 2008: 77 ff., der nicht von Paradebeispiel, sondern von allegorischer Hypostasierung spricht). Das Paradebeispiel der titelwortartigen Charakterisierung von Hermeneutik als Lehre vom Sinn-Verstehen ist hier die Junius-Einführung zur Hermeneutik, deren erster Satz lautet: »Hermeneutik ist die Lehre vom Verstehen.« (Jung 2001: 7) Auch dort ist Sinn-Verstehen gemeint; es geht darum, »Symbole zu entschlüsseln«, und »um die Deutung einer menschlichen Welt« (ebd. 8).

<sup>2</sup> »Der Begriff des Verstehens ist nicht mehr ein Methodenbegriff, wie bei Droysen. Verstehen ist auch nicht, wie in Diltheys Versuch einer hermeneutischen Grundlegung der Geisteswissenschaften, eine dem Zug des Lebens zur Idealität erst nachfolgende inverse Operation. Verstehen ist der ursprüngliche Seinscharakter des menschlichen Lebens selber.« (Gadamer 1960: 264)

<sup>3</sup> Ob Gadamers Darstellung, diesen entscheidenden Bruch der Begriffsgeschichte allein an Heidegger festzumachen, berechtigt ist oder nicht, ist hier für das Argument gleichgültig. Hier ist alleine wichtig: Seit Heidegger kann man um die Differenz *und* ihre Relevanz wissen. – In der Sache spricht viel dafür, dass mit Georg Mischs *Lebenslogik* ein vergleichbarer Durchbruch gelingt. Das setzt, gegen Gadamer, voraus, Misch nicht nur als Exegeten des letztlich psychologisch-subjektivistischen Ansatzes von Wilhelm Dilthey zu lesen (vgl. Schürmann 1999: insbes. 47 ff., 350 ff., 366 f.). Umgekehrt ist die Verengung auf Heidegger, immerhin schwer raunende und faschistoide Texte, eine scheinlegitimierende Steilvorlage dafür, von einer philosophischen Dimension der Hermeneutik nichts mehr wissen zu wollen (ein Katechismus dieser Abwehr bei Detel 2011: 161–168).

<sup>4</sup> Ein weiteres Beispiel ist Luigi Pareyson 2023; s. dazu u., Kap. 5.6.

<sup>5</sup> An dieser Stelle verlangt der Katechismus von Detel ein Bekenntnis zu der Behauptung, dass der Hermeneutik-Begriff einer philosophischen und der einer methodologischen Hermeneutik eine Homonymie sei, unter deren Dach Heidegger »schlicht den Gegenstand der Untersuchung« wechsele (Detel 2011: 163). Ebenso bekommt man dort mitgeteilt, was ein richtiges Verständnis von Transzendentalität ist und was ein angemessenes Verständnis einer Bedingungsana-

lyse sei (ebd. 166 f.) – freilich, um das Mindeste zu sagen, völlig ungetrübt von jeder Einsicht in den Unterschied zwischen Prämissen und Präsuppositionen.

6 Anders sieht dies etwa Wolfgang Jantzen 1994. Anders auch Matthias Wunsch 2021, der einen Begriff organismischen Verhaltens vorschlägt, der an einen minimalen Sinnbegriff gebunden ist, weil (auch) nicht-personale Organismen nicht nur auf Bedingungen reagieren, sondern, im Anschluss an James J. Gibson, auf Gelegenheiten ihrer Umwelt (affordances) *antworten*. Daraus ergibt sich eine Präzisierung des Sinnbegriffs, der in diesem Buch gebunden ist an *personale Welten*, also nicht auf Umwelten ausgedehnt wird, und dabei den Unterschied zwischen zentrischer und exzentrischer Positionalität in Anspruch nimmt, um eine Differenz zwischen personalem Sinn und nicht-personalem ›Sinn‹ zu behaupten (ausführlicher s. u., Kap. 2.7). Letztlich sind es zwei unterschiedliche Akzentsetzungen: Jantzen und Wunsch betonen auf je ihre Weise, dass kultureller Sinn nicht vom Himmel fallen kann, sondern seinerseits geworden sein muss – demgegenüber ist kultureller Sinn hier ein Ausweis für den *kategorialen* Unterschied zwischen Kultur und Natur, also für die Spezifik der nicht auf Evolution reduzierbaren kulturhistorischen Entwicklung. Unten wird diese unterschiedliche Akzentsetzung anhand des Spannungsverhältnisses von Misch und Plessner dargestellt (s. u., Kap. 4).

7 »[...] Das hat nichts zu tun mit einer Suche nach den Intentionen des Absenders; hier geht es vielmehr um die Feststellung des kulturellen Rahmens, in den man die Botschaft einzufügen hat. Bei der Botschaft *Herr, schütze mich*, fragt man sich ganz spontan und zu Recht, ob sie von einem betenden Mönch stammt oder von einem Bauern, der einem Feudalherrn huldigt. – [U]nser Interpret [...] könnte ausgehend von dieser anonymen Botschaft eine Vielzahl von Signifikaten und Referenten ausprobieren ... Aber er hätte nicht das Recht, zu sagen, die Botschaft könnte *Beliebiges* bedeuten.« (Eco 1992: 16) – Wer diesen Unterschied zwischen Sinn-Haben und Sinn-Zuschreiben nicht kennt oder nicht beachten oder nicht wahrhaben will, der mag eine von Peter Bichsels *Kindergeschichten* lesen, nämlich *Ein Tisch ist ein Tisch* (Bichsel 1969).

8 Selbstverständlich weiß auch Weber, dass »die ›subjektiven‹ Sichtweisen und die Akte der Sinngebung notwendigerweise intersubjektive Regelungen voraussetzen, die sie auch für andere Akteure nachvollziehbar machen« (Balog 2008: 76; vgl. ebd., Anm. 8). Aber diese »vorausgesetzten« intersubjektiven Regelungen sind der Sache nach nicht, wie dort suggeriert, Voraus-Setzungen, sondern Raster, in denen sich individuelle Sichtweisen vollziehen. Nicht viele individuelle Sichtweisen stabilisieren sich zu einem intersubjektiv nachvollziehbaren Netz, sondern individuelle Sichtweisen *sind* Sichtweisen in einem mitweltlichen Sinngewebe – deshalb Wirform des Ich und deshalb der Unterschied zu Simmel (s. u.). Andreas Balog ›meint‹ es freilich genau so, wie das Beispiel des Holzhackens zeigt (ebd. 76 f.); er verweist aber selbst auf den methodologischen Individualismus, der eben den Weg vom Individuellen zum Transindividuellen postuliert (ebd. 79). Gert Albert (2009) macht das »Paradigma Weber« noch komplizierter, da er den methodologischen Individualismus mit einem modera-

ten ontologischen Holismus für vereinbar hält bzw. für eine »dritte Soziologie« plädiert: ein holistischer Individualismus. »Mit dem moderaten methodologischen Holismus, wie er von Norbert Elias vertreten wird, verbindet der holistische Individualismus von Max Weber mehr als mit dem atomistischen Individualismus des Rational-Choice-Ansatzes« (ebd. 518). Aber wie gesagt: Wenn Weber es so meint, könnte er es auch so sagen. Simmel und Plessner sagen das Gemeinte eben anders. Deshalb halte ich hier daran fest, dass es, trotz alledem, »richtig [ist], Weber als methodologischen Individualisten einzuordnen« (ebd.).

<sup>9</sup> Das Buch von Hörisch hat Eingang in die Sportwissenschaft gefunden. Bei Tim Bindel (2015) gibt es aber nichts mehr, was mit den Doppeldeutigkeiten spielt, sondern der bei Hörisch schon angelegte Effekt ist dort vollständig »gelungen«: Im Namen von Bedeutsamkeit kommt es bei Bindel zu einer durchgehenden Identifizierung der semantischen und der psychologischen Bedeutung von *Bedeutung*.

<sup>10</sup> Das »Je ne sais quoi« steht für Unbegreifliches bzw. Unerklärbares (Köhler 1976); es hat deshalb wesentlich eine Nähe zur Mystik. Dieser Formel die Form des Heine-Seufzers zu geben, ist dem Anliegen geschuldet, das Unbegreifliche in seiner Eigenart zu wahren, gleichwohl aber als nicht lediglich subjektivistisch zugänglich und insofern als »begreiflich« zu erweisen. Wolfram Hogrebe (1992: 125 f.; vgl. 155 f.) macht den Heine-Seufzer zu einem Charakteristikum der Mantik und verortet ihn damit in einer »Protosemantik«, also innerhalb eines Unternehmens der »geistige[n] Aneignung der Natur« (vgl. auch Hogrebe 1990).

<sup>11</sup> Diese Redeweise ist orientiert an den Formeln der signifikativen Differenz (Waldenfels) sowie der korporalen und der situativen Differenz (Bedorf 2023).

<sup>12</sup> Hier geht die oben (Kap. 1, Anm. 6) schon benannte Voraussetzung ein, Sinn an personale Welten, also an Kulturen zu binden. Der bloße Verweis auf einen Richtungssinn ist nicht spezifisch für personale Welten. Hier geht also ein minimaler Saussure ein, der Zeichen nur in Differenz zu anderen Zeichen in einem je bestimmten Zeichensystem kennt, und ein minimaler Geertz, der einen semiotischen Kulturbegriff vertritt, der personales Tun prinzipiell in ein Bedeutungsgewebe eingebettet sieht.

<sup>13</sup> Hier ist nachdrücklich nicht von »bloß perspektivisch« die Rede. Es geht unter diesem Titel nicht darum (so etwa, als willkürlicher Beleg, Römer [2023: 88]), dass ein und dasselbe, also den Perspektiven vermeintlich vorgegebene Etwas lediglich von verschiedenen Seiten angesehen wird.

<sup>14</sup> Hier ist der endgültige Punkt, der mit Schurz nicht zu haben ist. Auch er kennt Was-Erklärungen (Schurz 2004: 169), und auf der Oberfläche sagt auch er, dass man schon etwas verstanden haben muss, wenn man erklärt, »was damit gemeint ist«. Aber sein Credo der Korrelativität und Umfangsgleichheit macht aus dem Was-Erklären eine Bedingung des Was-Verstehens: Ich verstehe, wenn ich es erklären kann. Spätestens angesichts des Fahrradfahrens erweist sich das als rationalistischer Intellektualismus. Ich habe etwas verstanden, wenn ich Fahrradfahren kann, aber deshalb kann ich noch lange nicht erklären, was ich tue, damit es jetzt gelingt. Auch umgekehrt: Mit Sinnunterscheidungen verste-

hend umzugehen, ist nicht zwingend daran gebunden, Gründe zu geben; wohl kann man Gründe nur dann geben, wenn man sie für A-und-nicht-für-B gibt. Daher leben Personen nicht im Raum der Gründe, sondern im Raum der Sinn-Unterscheidungen.

<sup>15</sup> In der Linearen Algebra ist eine *Basis* (oder ein Erzeugendensystem) eines Vektorraums V eine Anzahl von (Basis-)Vektoren dieses Vektorraums, die a) linear unabhängig voneinander sind – d. h.: von denen keiner überflüssig ist, weil er schon durch die anderen erzeugt werden könnte – und aus denen b) jeder beliebige Vektor von V durch Linearkombination erzeugt werden kann. Die Menge aller Linearkombinationen der Basisvektoren ist also der gesamte Vektorraum V (vgl. Jänich 1981: 44).

<sup>16</sup> »Borniert ist jemand, der im besten Glauben an die Objektivität seiner Aussagen nicht bemerkt, welche Voraussetzungen, etwa auch implizite Machtansprüche, hinter den von ihm scheinbar ohne eigenes Interesse vertretenen objektiven Wahrheiten stehen.« (Stekeler-Weithofer 2000: 71)

<sup>17</sup> Hier wird deutlich, dass die Philosophische Anthropologie von Plessner und die lebenslogische Hermeneutik von König im Grundsatz übereinstimmen. »Diese Situation der Exzentrizität (wiewohl nicht in dieser Formulierung und nicht als Lebensform) als Boden und Medium der Philosophie zum ersten Male bestimmt zu haben, ist das Verdienst des Buches ›Der Begriff der Intuition‹ (Halle 1926) von Josef König. Mit seinen systematischen Untersuchungen ergeben sich daher überraschende, weil weder im Problemansatz noch im Ziel der Untersuchung selbst vorgeahnte, Weise Beziehungen, deren Erörterung kommenden Arbeiten vorbehalten bleibt.« (Plessner 1928: VI; vgl. König & Plessner 1994)

<sup>18</sup> »Daß in den Lagern nicht mehr das Individuum starb, sondern das Exemplar, muß das Sterben auch derer affizieren, die der Maßnahme entgingen.« (Adorno 1966, S. 355)

<sup>19</sup> Damit ist, wie gesagt (s. o., Kap. 1.9, Anm. 15), primär die mathematische Bedeutung von *Basis* angesprochen. Aber selbstverständlich ist es auch eine Anspielung auf das Marx'sche »Basis-Überbau-Theorem« (vgl. Schürmann 2010a). Wenn man die Anspielung in beide Richtungen hört, dann ist klar, dass eine Marx'sche »Basis« kein Fundament ist, auf dem dann noch zusätzlich weitere Etagen gebaut wurden.

<sup>20</sup> Im angegebenen weiten Sinne einer umkämpften Festlegung in bestimmter Geschichtlichkeit und bestimmter Kulturalität.

<sup>21</sup> Zum Verhältnis von Hermeneutik, Phänomenologie und phänomenologischer Methode vgl. auch Krüger 2006.

<sup>22</sup> »Erfahrung gibt viel, aber nicht ihre eigene Grundlegung.« (Plessner 1928: 75) Deshalb geht es Plessner nicht um eine Phänomenologie im engeren Sinne, sondern um eine »Phänologie des lebendigen Verhaltens« (ebd. 63).

<sup>23</sup> Plessner & Buytendijk (1925: 84) verweisen mit Verweis auf Plessners *Einheit der Sinne* darauf, dass es keinesfalls zufällig sei, dass sich hier Metaphern aus dem Bereich der Musik aufdrängen, denn dort gäbe es »eine in manchen Beziehungen ähnliche Indifferenz.«