

Das Verstehen von Handlungen - Disputation mit Georg Meggle

Meggle: Einführung

Das sog. *Verstehen* war für die analytische Philosophie ziemlich lange kein Thema. Bzw., um es gleich ganz offen zu sagen: Im Unterschied zu den verschiedenen Formen des naturwissenschaftlichen *Erklärens* war das Verstehen für die Analytische Philosophie lange Zeit etwas, worüber man besser nicht spricht. Mit dem in anderen (d. h.: in eher traditionell hermeneutisch orientierten) Kreisen üblichen und in der Tat mitunter nicht gerade sehr klaren Verstehensgerede wollte man nichts näher zu tun haben. Und so hatten denn die wenigen damaligen analytischen Bemerkungen zum Verstehen auch nur destruktiven Charakter: Sie machten allenfalls klar, was das Verstehen *nicht* ist. Auch dies hatte seine guten Seiten: Gar manche Fehldeutungen des Verstehens wurden als eben solche erwiesen. Doch was unter dem Verstehen vernünftigerweise verstanden werden könnte oder gar sollte, war mit diesen Destruktionen noch nicht gesagt. Diese Fragen wurden erst gar nicht gestellt.

Was nun das *Verstehen von Handlungen* angeht – und nur dieses steht hier zur Diskussion –, so hat sich die analytisch-philosophische Szene inzwischen bekanntlich von Grund auf geändert. Dieser Szenenwechsel war im wesentlichen durch zwei Arbeiten herbeigeführt worden: Zum einen durch die *Philosophischen Untersuchungen* des späten Wittgenstein; zum anderen durch das 1971 erschienene Buch *Explanation and Understanding* des mittleren von Wright.

Zwischen beiden Ansätzen gibt es sehr viele und auch sehr tiefgreifende Unterschiede. Bevor ich den wichtigsten nenne, will ich jedoch auf eine Gemeinsamkeit, die nicht weniger wichtig sein dürfte, aufmerksam machen.

Ich will es so sagen: Beide Ansätze versuchen, in ein bestimmtes *Dreiecksverhältnis* eine gewisse Ordnung zu bringen. Oder besser gesagt: Wittgenstein wie von Wright bemühen sich beide, etwas zu tun, was im wirklichen Leben meist nicht so recht klappt. Sie suchen in eine schon ziemlich angespannte Zweierbeziehung ausgerechnet durch Hinzunahme eines Dritten etwas mehr Klarheit zu bringen. Die Zweierbeziehung, die ich meine, ist diese: Der Begriff des *Verstehens* ist mit dem des *Sinns* bzw. der *Bedeutung* auf Gedeih und Verderben verheiratet. Gilt doch:

Nur wer den Sinn/die Bedeutung einer Handlung kennt, hat die Handlung verstanden; und nur wer die Handlung versteht, kennt deren Sinn.

Und da diese Beziehung keine bloß zufällige ist, kann man auch sagen: Eine Handlung verstehen *heißt* nichts anderes: deren Sinn kennen. Kurz:

D_i: Eine Handlung verstehen: = ihren Sinn kennen

Sonderlich informativ ist diese Definition freilich nicht. Beide Seiten sind wohl zu sehr miteinander verstrickt; die Probleme des einen sind ‚immer schon‘ auch die Probleme des anderen. Von daher liegt es nahe, eine Klärung eben doch durch Rekurs auf einen Dritten zu suchen. Wittgenstein wie auch von Wright greifen dazu auf eine Kategorie zurück, die von den Hermeneutikern vor ihnen ziemlich vernachlässigt worden war. Dasselbe gilt für die sog. Positivisten im übrigen bis heute genauso. Es geht um die Kategorie des *Gebrauchs* – also um

die Dimension, in der solche Begriffe wie Sinn und Zweck, Funktion und Rolle und dergleichen beheimatet sind.

Die Hauptgemeinsamkeit zwischen der Wittgensteinschen und der von Wrightschen Verstehenskonzeption besteht somit in zweierlei: 1. Hinter beiden steht die ‚Beziehung‘ D_1 ; und 2.: Der Wittgensteinschen Maxime „Don't ask for the meaning, ask for the use!“, dieser Maxime folgt auch von Wright; nur eben in einem ganz und gar anderen Sinne. Der Einstieg in diese dritte Dimension, ihr beider Gebrauch der Kategorie des *Gebrauchs*, ist – zumindest der derzeit (noch) herrschenden Meinung zufolge – total unterschiedlich.

Der *Gebrauch*, den Wittgenstein ins Spiel brachte, ist in den von ihm entdeckten bzw. erfundenen *Sprachspielen* zu Hause; sein Gebrauch ist, um es so kurz wie nur möglich zu sagen, stets schon ein regelgeleiteter Gebrauch. Wittgensteins Welt ist die *soziale Welt*, die eben *nur* durch Bezug auf Regeln, Konventionen und soziale Gepflogenheiten auch nur beschreibbar ist.

Von Wright fängt ganz anders an. Sein *Gebrauch* ist der, der dann gemeint ist, wenn man sagt, daß jemand etwas *zu* etwas gebraucht bzw. verwendet; von Wrights Ansatz war zugeschnitten auf das *Reich der Zwecke*, genauer – wenngleich auch etwas gefährlicher – ausgedrückt: auf das Reich der sogenannten subjektiven Zwecke, d. h. der Zwecke bzw. Ziele, die *ein einzelnes Subjekt* mit Hilfe des Gebrauchs gewisser *Mittel* zu erreichen beabsichtigt.

Und damit ist natürlich auch der *Sinn* bzw. die *Bedeutung*, um die es in beiden Ansätzen geht, jeweils etwas ganz anderes. Bei Wittgenstein geht es um *intersubjektive Bedeutungen*, bei von Wright hingegen um das, was schon nach Max Weber treffend als *subjektiver Sinn* zu bezeichnen wäre, d. h. um den Sinn, den ein ganz bestimmtes Subjekt mit seinen Handlungen jeweils selber verbindet. Bei Wittgenstein geht es um *Handlungsweisen* bzw. *-typen*, deren Bedeutung durch die in einer Gruppe in Geltung befindlichen Regeln bzw. Konventionen festgelegt ist; bei von Wright hingegen ging es ursprünglich ausschließlich um *konkrete Handlungen* und nur um den Sinn, den der Handelnde selbst zum Zeitpunkt seines Handelns mit ihnen verbindet.

Klar, daß sich dieser Unterschied in einer parallelen Distinktion zwischen zwei *Verstehens-*Auffassungen widerspiegelt. Den beiden Spiegelbildern entsprechen dabei genau die beiden Bestimmungen D_1^* und D_1^{**} , wobei ich schon jetzt verraten möchte, daß mir selbst auch bei den nachstehenden Verstehens-Definitionen stets mehr Sternchen lieber sind als weniger.

D_1^* : Eine konventionale Handlung verstehen: = ihren intersubjektiven Sinn kennen

D_1^{**} : Eine konkrete Handlung verstehen: = ihren subjektiven Sinn kennen

Sie wissen schon, welcher der beiden Ansätze im heutigen Disput im Mittelpunkt stehen soll: der zweite – der *intentionalistische* Ansatz von Wrights. Auf Wittgenstein und dessen Regelianismus zu verweisen war aber nicht nur der hiermit abgeschlossenen ersten Vorklärung wegen notwendig. Ich hatte dafür auch noch andere Gründe.

Einen Regelianismus vertritt schließlich nicht nur der späte Wittgenstein (ich erinnere hier nur an den wohl nicht minder strikten Regelianismus von *Emile Durkheim*); andererseits war auch der mittlere von Wright zwar der klarste Intentionalist, aber eben auch nicht der einzige. Mit der Nennung von Max Weber wurde von mir sein berühmtester Vorläufer schon erwähnt. Die Kontroverse zwischen Regelianismus und Intentionalismus ist mithin keine bloße Philosophen-Spezialität. Sie hat *in allen Humanwissenschaften* ihre entsprechenden Ableger. Vor allem natürlich in der Soziologie. *Habermas* z. B. versucht in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* die regelianistische Position aufs neue zu stärken; ein intentionalistischer Gegenangriff dürfte, so hoffe ich, nicht zu lange auf sich warten lassen.

Gegenüber diesem allgemeineren erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretischen Diskussionskontext ist jedoch der heutige Kontext unvergleichlich wichtiger. Sie kennen ihn: G. H. von Wright.

Ich sagte schon, daß von Wright *ursprünglich* (in *Erklären und Verstehen*) rein intentionalistisch vorgegangen sei. Für den späteren von Wright gilt das nicht mehr. Vor allem nicht mehr, wie ich vermute, für den jüngsten vom 12.11. anno '87.

Wenn Sie mir schon vorweg eine Deutung erlauben wollen: Die Entwicklung des späteren von Wright zeigt – und zwar in zunehmendem Maße – eine Annäherung an die Position des Philosophen, dessen Nachfolge er schon einmal angetreten hatte: von Wrights *work in progress* wird Wittgenstein zunehmend ähnlicher.

Zwei Schritte dieser Entwicklung sind besonders herauszustellen. Und anhand dieser beiden Schritte möchten wir dann auch unseren Disput grob strukturieren.

Der *1. Schritt*: Bereits 1972, also nur ein Jahr nach *Erklären und Verstehen*, weist von Wright in einem Nachtrag zu dem Aufsatz *On So-called Practical Inference* darauf hin, daß sein ursprünglicher (rein intentionalistischer) Ansatz viel zu eng sei. Insbesondere erfasse dieser nicht ein solches Handeln, von dem im Zusammenhang mit *Habermas* eben schon die Rede war: das kommunikative. Und intentionalistisch sei ein solches kommunikatives Handeln vor allem dann nicht zu erfassen, wenn es, wie ja normalerweise der Fall, schon ein durch Regeln bzw. Konventionen bestimmtes sei.

Nun zu dem *2. Schritt*. Es ist zweifelsohne der noch weitaus radikalere. Seit kurzem ist von Wright sogar bereit, das aufzugeben, was man wohl für den Kern der ganzen intentionalistischen Verstehensanalyse halten darf: nämlich die theoretische (d. h. insbesondere: die erkenntnistheoretische) Privilegierung des Handlungssubjekts. Mag sein, daß mit diesem 2. Schritt so etwas wie ein Wechsel von einer Korrespondenztheorie zu einer Konsensustheorie der Wahrheit verbunden ist – ein Wechsel von einer Korrespondenztheorie des Verstehens zu einer Kohärenztheorie des Verstehens wohl ganz sicher.

Wir wollen uns heute mit den Gründen befassen, die für – aber auch gegen – diesen zweifachen Positionswechsel sprechen.

Bevor wir in diese pro- und contra-Debatte einsteigen, möchten wir aber für diejenigen Hörer, die das zentrale III. Kapitel von *Erklären und Verstehen* nicht (mehr so ganz) parat haben, den Einstieg mit Hilfe einer (natürlich nur recht groben) Einführungsskizze etwas erleichtern.

Obwohl es dabei zu weiten Teilen um eine Rekonstruktion *seines* Ansatzes geht, war Herr von Wright so generös, diese Aufgabe mir zu überlassen – und dies, obgleich er doch wissen mußte, daß ich mit dem, was er gesagt hat, vielleicht mitunter einen etwas anderen Sinn verbinden dürfte.

Meine Rekonstruktion hat zwei Teile; im ersten geht es darum, was man vernünftigerweise unter „Verstehen“ verstehen sollte; im zweiten Teil geht es um die Koppelung von Verstehen und intentionalistischer Erklärung. Und natürlich wüßte ich dann gerne, inwieweit Herr von Wright auch nur mit dieser Rekonstruktion einverstanden ist – und inwieweit nicht.

Unsere gesamte heutige Disputation wird also, so haben es Herr von Wright und ich jedenfalls vorab geplant, im wesentlichen drei (natürlich aufs engste verbundene) Themenbereiche berühren. Nämlich:

- | | |
|-------------------|---|
| <i>Thema I:</i> | a) Explikation des Verstehens
b) Verstehen und intentionalistische Erklärung |
| <i>Thema II:</i> | Verstehen und Regeln/Konventionen |
| <i>Thema III:</i> | Die neue Kohärenztheorie des Verstehens |

Und damit nun zu meiner das Thema I betreffenden Rekonstruktion der, wie ich schon sagte, ursprünglich rein intentionalistischen Verstehensauffassung von Wrights. Ihr Grundgedanke ist sehr einfach: Wir haben eine Handlung dann verstanden, wenn ...

von Wright:

Nun, vielleicht wäre es gut, wenn ich noch vor Ihrer Rekonstruktion ein paar Bemerkungen zu Ihrer Einführung mache. Ich kann mich ganz kurz fassen.

Also: Mit dieser Darstellung meines Ansatzes und meiner ‚Wandlungen‘ bin ich ganz einverstanden. Ich möchte aber etwas zum Terminus „intentionalistisch“ bzw. zu „intentional“ sagen. Herr *Meggle* hat meinen Standpunkt so charakterisiert: Ursprünglich sei ich rein intentionalistisch vorgegangen und dann später nicht mehr rein intentionalistisch. Ich bin geneigt, das etwas zu bestreiten – wenngleich nur aus terminologischen Gründen. Sie sind aber doch nicht ganz uninteressant.

Was heißt denn „intentional“? Nun, eine gute deutsche Übersetzung dafür ist wohl „absichtlich“; und „absichtlich“ heißt in erster Linie: *mit einer Absicht* verbunden. Etwas wird (in diesem Sinne) absichtlich ausgeführt oder getan. Das Gegenteil des Absichtlichen (bzw. des Wortes „absichtlich“) ist das Unabsichtliche („unabsichtlich“): also *mit keiner Absicht*. Aber zwischen diesen beiden Extremen gibt es noch ein Drittes, das man „*nicht unabsichtlich*“ nennen könnte. Und das entspricht einer Dreiteilung, die sich schon im 3. Buch der Nicomachischen Ethik des Aristoteles findet. Es gibt manches – ja, ich möchte sagen: sogar sehr vieles –, was zwar intentional (absichtlich) ist, aber eben nur in dem schwächeren Sinne, daß es nicht unabsichtlich ist. Ein Beispiel: Ich habe heute morgen gefrühstückt. Das habe ich natürlich nicht unabsichtlich getan. So zu reden wäre ganz verkehrt. Aber hatte ich die Absicht, zu frühstücken? Doch nicht!

Zwar war mein Verhalten, als ich mein Frühstück einnahm, ein intentionales; aber doch nicht in dem Sinne, daß es mit einer Absicht verbunden gewesen wäre.

„Intentional“ – und, warum nicht, „rein intentionalistisch“ – würde ich nun alles nennen, was entweder mit einer Absicht verbunden ist oder nicht unabsichtlich ist. „Intentional“ kann „intendiert“ („beabsichtigt“) bedeuten (das ist der stärkere Sinn); aber es kann damit auch Absichtlichkeit in einem schwächeren Sinne gemeint sein.

So möchte ich also darauf bestehen – auch wenn das nur eine terminologische Bemerkung ist –, daß meine Auffassung intentionalistisch ist; aber auch darauf, daß der Intensionsbegriff weiter gefaßt werden muß. Er soll also nicht nur das umfassen, was mit sogenannten Absichten verbunden ist.

Meggle:

Vielen Dank für diese Klärung. Ich bitte Sie nun aber um Verständnis, wenn ich bei den angekündigten nächsten Rekonstruktionsschritten trotzdem weiterhin von dem engeren – bzw., wie Herr *von Wright* eben sagte, stärkeren – Intensionsbegriff ausgehen werde. Ich will das einfach deshalb tun, weil ich glaube, daß es eine ganz gute Begriffserklärungs-Strategie ist, wenn man zunächst mit möglichst engen (starken) Begriffen anfängt – und diese dann nachträglich, falls nötig, entsprechend liberalisiert. Aber es ist gut, daß jetzt schon von Anfang an offengelegt ist, daß das, was ich nun zu explizieren versuche, nur ein sehr begrenzter Fall ist, der nicht die ganze Breite des von Wrightschen Intentionalitätsverständnisses abdeckt.

Der Grundgedanke, an dem sich mein Rekonstruktionsversuch orientiert, ist sehr einfach: Wir haben eine Handlung dann verstanden, wenn wir *wissen, mit welcher Absicht* sie vollzogen wurde. M. a. W.:

D₁***: Eine (konkrete) Handlung verstehen heißt: die mit ihr verbundene Absicht kennen

Wer genauer wissen will, was das heißen soll, wird sich also zunächst einmal fragen müssen, was es heißen soll, daß jemand etwas *mit* einer bestimmten Absicht tut. Eine erste Antwort ist diese:

D₂: Person X intendiert (beabsichtigt) damit, daß sie die Handlung f tut, zu bewirken, daß A eintritt [kurz: $I(X,f,A)$]
 gdw. (1) X will, daß A eintritt, und
 (2) X glaubt, daß A auf f -Tun hin eintritt – und auch nur dann,
 und
 (3) X tut f

Ein simples Beispiel: Ich beabsichtige damit, daß ich an der Fahrstuhltüre auf den Knopf drücke, zu bewirken, daß sich die Fahrstuhltüre öffnet, *gdw.* ich auf den Knopf drücke, und will, daß sich die Fahrstuhltüre öffnet, und ich glaube, daß sich die Türe auf mein Knopfdrücken hin – und auch nur dann – tatsächlich öffnen wird.

Was ich so herbeizuführen beabsichtige, nennen wir auch (das) *Ziel* meiner Handlung. *Erfolgreich* ist ein derart intentionales Handeln *gdw.* der Handelnde mit der Überzeugung, die er mit dieser Handlung (per definitionem) verbindet (also mit der in Bedingung (2) ausgedrückten Überzeugung), tatsächlich recht hat. D. h., wenn, was er intendiert, auch in genau der von ihm erwarteten Weise eintritt.

Was man wissen *muß*, um eine Handlung verstanden zu haben, dürfte jetzt keine echte Frage mehr sein: Auf jeden Fall, daß die Bedingungen (1) bis (3) bei der betreffenden Handlung erfüllt sind.

Und bei dem Verstehensbegriff, von dem ich i. f. (wiederum: vorläufig) ausgehen möchte, soll genau dieses Wissen auch *hinreichend* sein. Stehe A in $I(X,f,A)$ für das sogenannte *Gesamtziel* des f -Tuns von X , so kann man also setzen:

D₁**** : Y versteht die f -Handlung von X : = Y weiß, daß $I(X,f,A)$

Mag sein, daß ich mit dieser Darstellungsweise von Wrights Position schon von den Füßen auf den Kopf oder vielleicht gar vom Kopf auf die Füße gestellt habe. Jedenfalls ist von Wright in *Erklären und Verstehen* genau umgekehrt vorgegangen. Was es heißt, eine Handlung zu verstehen, wird bei ihm durch Rekurs auf das von ihm (nunmehr) so genannte *intentionalistische Erklärungsschema* expliziert; während ich zuerst einen Verstehensbegriff definiert habe und erst jetzt zu dem Begründungsschema komme, das dem Verstehen entspricht.

Intentionalistische Erklärungen haben die Form eines sogenannten *Praktischen Schlusses*. Und eine ganz bestimmte derartige Form dürfte Ihnen trotz meiner Umkehrung der von Wrightschen Vorgehensweise bereits recht bekannt vorkommen. Nämlich folgende:

(PS) (1) X will, daß A eintritt
 (2) X glaubt, daß A eintritt *gdw.* X f tut

 (3) X tut f

Es handelt sich also um einen Schluß von den Bedingungen (1) und (2) auf die Bedingung (3) unserer obigen Definition [(D2)] für ein intentionales Handeln.

Bei von Wright sieht der Schluß etwas anders aus: Seine zweite Prämisse ist schwächer; sie besagt bei ihm nur, daß X glaubt, daß sein f -Tun für das Eintreten von A notwendig ist. Daß das f -Tun dafür auch hinreichend sein soll, diesen Glauben von X fordert von Wright nicht. Es

berührt aber wohl nicht den Kern unseres Disputs, wenn ich i. f. meine stärkere Variante unterstelle.

Die entscheidende Frage ist nun diese: Ist (PS) ein *gültiger Schluß*? Nun, von Wrights Antwort war hier längere Zeit ein klares Nein. Seine Antworten fallen in unterschiedlichen Schriften verschieden aus. Und schon das dürfte zeigen, daß wir es hier mit einem schwierigen Problem zu tun haben.

Mir selbst gefällt die Auffassung von ihm am besten, wonach (PS) einer logischen Beziehung *sui generis* entspreche. Da aber auch damit allein das betreffende Genus gerade noch nicht bestimmt ist, schlage ich folgenden Perspektivenwechsel vor: Man frage sich nicht weiter, ob (PS) selbst denn nun wirklich gültig *ist* oder nicht; man stelle sich statt dessen die ganz andere Frage, welcher andere Schluß (mit den gleichen Prämissen) denn ohne Zweifel tatsächlich gültig *wäre*.

Nun, wenn wir „X will, daß A“ so deuten, daß A für X (in einem Sinne, der noch näher zu bestimmen wäre) optimal sein soll, und „X glaubt, daß A“ im Sinne des sogenannten *starken* Glaubens (d. h. also: als feste Überzeugung) auffassen, dann sicherlich der folgende Schluß :

$$\begin{array}{l} \text{(PS)} \quad (1) \\ \quad \quad (2) \end{array} \left. \vphantom{\begin{array}{l} (1) \\ (2) \end{array}} \right\} \text{ wie in (PS)}$$

(3*) Es ist (wäre) für X rational, *f* zu tun

M. a. W.: Wir betrachten das Prinzip (R*) als analytisch:

$$\text{(R*)} \quad \text{Wenn (1) und (2), dann auch (3*)}$$

Wenn *f*-Tun mit Sicherheit zu einem für X optimalen Resultat führt, nicht-*f*-Tun hingegen mit Sicherheit nicht, so ist es nach dem [in (PS*) bereits unterstellten] Entscheidungskriterium für Entscheidungen unter Sicherheit eben für X *rational*, wenn er *f* tut.

(PS) besagt nur, daß, *falls* X *f* tun würde, dieses Tun für ihn rational *wäre*. Was natürlich nicht heißt, daß X dies nun auch tatsächlich tut.

Wann würde er es denn tun? Die Frage selbst gibt schon die Antwort: Eben dann, wenn er in der betreffenden Situation rational *ist*. Was heißt das? Nun, i. f. jedenfalls nichts anderes als dies:

$$\begin{array}{l} D_3: \quad X \text{ ist in der Situation } s \text{ rational:} = \\ \quad \quad X \text{ tut in } s \text{ genau das, was zu tun für ihn in } s \text{ rational ist} \end{array}$$

(Wir betrachten hier nur Entscheidungen zwischen *f*-Tun und nicht *f*-Tun; andernfalls könnte uns die in D₃ enthaltene Bedingung, wonach X alles, was zu tun für ihn rational ist/wäre, auch tatsächlich tut, in Kalamitäten bringen.)

Ich schlage nun vor, den ursprünglichen Schluß (PS) zu ersetzen durch:

$$\begin{array}{l} \text{(PS)} \quad (1) \text{ X will, daß A eintritt} \\ \quad \quad (2) \text{ X glaubt, daß A gdw. X } f \text{ tut} \\ \quad \quad (R) \text{ Wenn (1) und (2), dann: } f\text{-Tun für X rational} \\ \quad \quad (4) \text{ X ist (in der vorliegenden Situation) rational} \end{array}$$

(3) X tut *f*

Dieser Schluß *ist* zweifelsohne gültig. Und mit dieser Explikation dessen, was unter der Gültigkeit Praktischer Schlüsse (der hier relevanten Form) zu verstehen ist, sind auch die bekannten weiteren praktischen Schluß-Probleme (besser) zu lösen. Insbesondere das

Problem der Asymmetrie von Praktischen Schlüssen in der 1. vs. der 3. Person. (Ich selbst werde, wenn ich praktisch rasonniere, *dabei* – wenn auch nicht allein deshalb auch schon in der ‚Tat‘ – meine eigene Rationalität schlicht unterstellen!)

Dies führt nun zu der abschließenden fünf-Sterne Definition des Verstehens :

D_1^{*****} : eine Handlung verstehen: = wissen, daß und aus welchen Gründen es für den Handelnden rational war, das zu tun, was er getan hat

Mit dieser Neubestimmung ist der schon eingangs erwähnte Verstehensbegriff, der auf schlichte Absichts-Erkenntnis abhebt, erfaßt. Denn die Bedingungen

- (1) X will, daß A eintritt
und
- (2) X glaubt, daß A gdw. X f tut

liefern immer auch *Rationalitäts-Gründe* dafür, f zu tun. Der neue fünf-Sterne-Verstehens-Begriff umfaßt aber auch sehr viel mehr: auch das Verstehen von Handlungen, die rational sind nach dem (im Vergleich zu R^*) sehr viel umfassenderen Rationalitätskriterium für Entscheidungen unter Risiko (dem Bayesschen Kriterium).

Soviel zu meiner Rekonstruktion dessen, was (wie ich meine: auch im Sinne von Wrights) unter dem „Verstehen“ zu verstehen ist. Und nun, schon im Hinblick auf die Themen II und III, nur noch ein paar Bemerkungen dazu, was für ein Verstehen *nicht* (begrifflich) notwendig ist.

Um jemand's Handlung zu verstehen, muß ich zwar gewisse seiner *Präferenzen und Wahrscheinlichkeitsannahmen kennen* – bei einer intentionalen Handlung im Sinne von $I(X,f,A)$ nämlich die betreffenden Bedingungen (1) und (2); aber ich brauche nicht zu wissen, wie es *bei ihm* (bei X) zu diesen Präferenzen bzw. Annahmen gekommen ist. Und ich brauche auch nichts darüber zu wissen, wie es dazu gekommen ist, daß *ich* (als Verstehender) von seinen Präferenzen und Annahmen weiß. Es brauchen auch nicht mit der betreffenden Handlungsweise immer oder auch nur gewöhnlich/normalerweise/konventional (bei X selbst oder in seiner Gruppe) die gleichen Präferenzen und Annahmen verbunden zu werden – und zwar weder von mir noch auch nur von X selbst.

Und nun ist es höchste Zeit, Herr von Wright, daß ich mich nach dieser Rekonstruktion Ihres ursprünglichen Ansatzes, mit welcher ich im übrigen auch so etwas wie mein eigenes derzeitiges Verstehens-philosophisches Glaubensbekenntnis vorgelegt habe, an Sie selbst wende – und zwar mit folgenden Fragen: Sind unter den diversen Artikeln dieses Bekenntnisses welche, die auch der frühere von Wright sei's *gar nicht* oder eben doch zumindest so nicht vertreten haben möchte? Und welche haben Sie zwar früher vertreten, aber jetzt (so) nicht mehr? Und – womit wir dann wohl schon zu den nächsten Themen kämen – was hat Sie zur Aufgabe bzw. Modifikation solcherart früherer Positionen bewogen?

von Wright:

Ich antworte wohl am besten damit, daß ich hier in aller Kürze *meine gegenwärtige Position* bezüglich Verstehen und Erklären von Handlungen klarzulegen versuche. Dabei hoffe ich auch, auf einige Einwände von Herrn *Meggle* eingehen und diese zum Teil auch zurückweisen zu können.

Es sei aber sofort gesagt, daß die Ähnlichkeit unserer Positionen doch viel viel größer ist als die Verschiedenheit. In dem, was wenigstens für mich das Allerwichtigste im gegenwärtigen Problemkomplex ist, sind wir uns einig: *Handlungserklärungen* sind *nicht Kausalerklärungen* im naturwissenschaftlichen, nomothetischen Sinne, sondern etwas anderes, etwas, was ich,

und wohl auch Herr Meggle, „intentionalistisch“ nennen möchte. Und als solche hängen sie sehr eng mit dem Begriff des Verstehens zusammen.

Auch ich werde als meinen Ausgangspunkt den Begriff des Verstehens wählen und nicht, wie ursprünglich, den Begriff des Erklärens und insofern Herrn Meggle völlig zustimmen und meine Position, wie er es ausdrückte, vom Kopf auf die Füße stellen. Ursprünglich nahm ich nämlich meinen Ausgangspunkt im Begriff des Erklärens und insbesondere in dem Schema eines praktischen Syllogismus. Auf dieses Thema werde ich aber hier nicht weiter eingehen. Mit dem, was dazu gesagt wurde, stimme ich wohl ebenfalls weitgehend überein.

Ich glaube, daß es ein Fehlgriff von mir war, die Problematik ursprünglich auf diese Weise in Angriff genommen zu haben. Das hing mit anderem zusammen, was damals in der philosophischen Literatur zur Handlungstheorie geschrieben wurde – z. B. mit Anscombes Buch „*Intention*“. Und so war es vielleicht natürlich, beim praktischen Syllogismus anzufangen. Aber dieser Griff war, so finde ich heute, von der Sache her eben doch nicht zweckmäßig für das, was ich eigentlich über diese Dinge – das Verstehen und Erklären von Handlungen – sagen möchte. Also: Was heißt es, eine Handlung zu verstehen? *Wann verstehen wir eine Handlung?*

Herr Meggle sagte, wir verstehen eine Handlung, wenn wir wissen, mit welcher Absicht sie ausgeführt wurde. Und später hat er wie folgt präzisiert: Eine Handlung verstehen, heißt *wissen, daß und aus welchen Gründen* es für den Handelnden *rational* war, das zu tun, was er getan hat. Ich würde mich selber etwas anders (und das ist wohl nicht ein unwesentlicher Unterschied) ausdrücken. Ich möchte sagen: Wir verstehen eine Handlung, wenn wir die Handlung *mit einem Grund in Verbindung gebracht* haben. Und das ist eigentlich alles, was zur Erklärung des Begriffes „Verstehen einer Handlung“ gesagt werden muß.

Man versteht eine Handlung, wenn man sie mit einem Grund in Verbindung bringt. Negativ gesprochen heißt das: Ich möchte *nicht* sagen – so wie, wenn ich ihn richtig verstanden habe, Herr Meggle unbedingt sagen möchte –, daß *Verstehen eine Art von Wissen ist*. Verstehen impliziert *nicht* Richtigkeit. Wir können etwas als Handlung verstehen und doch zugleich mißverstehen, d. h., nicht mit den, wie wir sagen, richtigen Gründen in Verbindung bringen. Was das heißt „mit den *richtigen* Gründen“, darüber hoffe ich noch später etwas sagen zu können.

Eine Handlung *verstehen*, heißt also: sie *mit Gründen verbinden*. Und das kann zweierlei heißen. Erstens, daß man sagen kann, *warum* der Handelnde das, was er getan hat, getan hat; und zweitens, daß man weiß bzw. versteht, *was* der Handelnde, wie wir dann häufiger sagen, *eigentlich* getan hat.

Die erste Verstehensart, die eine *warum-Frage* beantwortet, ist typisch für ein Erklären; und die zweite, die eine *was-Frage* beantwortet, ist typisch für ein Verstehen. Aber die beiden Begriffe „Verstehen“ und „Erklären“ werden, wenn von Handlungen die Rede ist, in der Umgangssprache häufig mehr oder weniger als Synonyme behandelt. Und dagegen ist an sich wohl gar nichts einzuwenden. Das Verstehen kann häufig auch ein Erklären genannt werden – und umgekehrt das Erklären auch ein Verstehen.

Ein paar Bemerkungen zur *ersten Verstehensart*, also zu der, die mit einer *warum-Frage* verbunden ist. Nehmen wir an, der Handelnde, nennen wir ihn *A*, hat eine Handlung, sagen wir *H*, vollzogen. Warum *A H* getan hat, versteht man, wenn man die Handlung *H* mit einer Zielsetzung, *Z*, in Verbindung bringt und annimmt, daß *A* glaubt oder sogar weiß, daß *H-Tun* ihm *Z* zu erreichen hilft bzw. helfen wird. Hier kann man sogleich einige Gradunterschiede machen. Daß *A* glaubt/weiß, daß *H-Tun* ihm zum Ziele verhilft, kann nämlich Unterschiedliches heißen. Es kann heißen, erstens, daß er glaubt/weiß, daß *nur* die Handlung *H* zum Ziel führt; oder es kann, zweitens, heißen, daß er glaubt/weiß, daß *auch* die Handlung *H* zum Ziel führt. (Man kann den Bus nehmen, aber auch den Zug, um das Ziel zu erreichen.) Und drittens könnte es auch einfach heißen, daß *H* zwar, wie *A* glaubt, weder notwendige

noch hinreichende Bedingung für die Erreichung des Zieles ist, aber doch irgendwie nützlich, das Erreichen des Ziels wahrscheinlicher macht oder dergleichen.

Man könnte diese verschiedenen Fälle auch so symbolisieren – wobei ich der Einfachheit wegen davon, daß es sich jeweils um Glaubensinhalte von *A* handelt, abstrahiere:

1. Fall: $H \rightarrow Z$

Die Handlung *H* und nur diese führt zu *Z*

2. Fall: $H \vee G \rightarrow Z$

H oder *G* führen zu *Z*

3. Fall: $H \& G \rightarrow Z$

H führt zwar nicht allein, aber in Verbindung mit *G* zu *Z*

In allen diesen Fällen, so würden wir sagen, hat man die Handlung erklärt. Also nicht nur im 1. Fall, an dem ich mich ursprünglich bei meinen Überlegungen zum Praktischen Syllogismus orientiert habe; sondern wir sagen, glaube ich, für gewöhnlich auch in den beiden anderen Fällen, daß die Handlung erklärt worden ist. Natürlich kann man im 2. und 3. Fall sagen – und sagt es auch manchmal tatsächlich –, daß die Erklärung doch unvollständig sei. Man könnte sich etwa dafür interessieren, warum der Handelnde ausgerechnet *H* getan hat; er hätte ja auch *G* tun können. Und das zu wissen, kann ja wirklich von Interesse sein. Vielleicht gibt es dann eine Erklärung dafür. Vielleicht aber gibt es keine; er hat sich für eine Alternative entschieden, ohne für sie eigentlich einen Grund zu haben. Das kommt vor. Auch im 3. Fall ist die Erklärung nicht in einem strengen Sinne des Wortes ‚vollständig‘; aber obschon unvollständig, wird sie doch häufig als genügend hingenommen.

In allen diesen Fällen könnte man sagen, daß die Handlung *H* für den Handelnden *A* zweckrational ist. Und wenn *A*s Meinung objektiv richtig ist, sich *H* also tatsächlich so zum Ziel verhält, wie *A* annimmt, dann ist *H* zweckrational *an sich*, nicht nur *für ihn*. Mehr braucht man hier m. E. über Rationalität eigentlich nicht zu sagen.

Mit dem, was Herr Meggle über Rationalität gesagt hat, bin ich also nicht im Dissens. Aber ich meine, daß es etwas Zusätzliches ist, das beiseite gelassen werden kann, wenn man von Handlungsverstehen und -erklären redet. Man kann es natürlich hinzufügen – eben weil der Begriff der Rationalität an und für sich ein interessanter ist.

Und nun gehe ich zur *zweiten Verstehensart* über, also zum Verstehen dessen, *was* jemand getan hat. Ein Grund einer Handlung ist nicht immer eine Zielsetzung in Verbindung mit einer Meinung über die Mittel – und die Handlung nicht immer ein Mittel zum Ziel. Ein Grund kann – und ist es im gewöhnlichen Leben wohl sehr oft – auch das sein, was ich einen *äußeren Anlaß zum Handeln* bzw. eine *Aufforderung zum Handeln* nennen möchte. Beispiele wären: eine Frage, ein Befehl, ein Klopfen an der Tür, ein Verkehrslicht. All dies sind äußere Anlässe bzw. Aufforderungen zum Tun. Und es gibt unzählige solcher Beispiele. Die Handlung *H*, die verstanden wird, *paßt*, wie man treffend sagen könnte, als Antwort zum Anlaß (zur Aufforderung). Beispiele: Auf eine Frage ist eine Antwort eine passende Reaktion (Handlung); das Befolgen eines Befehls verhält sich zu diesem selbst wie die Antwort zur Aufforderung, das Türöffnen ebenso zum an-der-Tür-Klopfen, ebenso das auf-die-Bremse-Treten zum Aufleuchten des Rots der Ampel.

Der zweiten Verstehensart entspricht ein anderes Schema als bei der ersten Art. Auch bei ihr liegt eine Handlung vor; im Unterschied zur ersten Art aber keine Zielsetzung, sondern etwas, was ich „Aufforderung“ genannt habe. Die Handlungserklärung oder das Verstehen des Verhaltens des Handelnden besteht hier darin, daß *H*, die Handlung, einer Antwort auf die Aufforderung gleichgesetzt wird. Ein Vergleich zwischen den beiden Schemata sähe also etwa so aus: (Dabei beziehen wir uns nur auf den 1. Fall, und *AF* stehe für „Aufforderung“ und *AW (AF)* für „Antwort auf *AF*“.)

$$\begin{array}{c} H \\ Z \\ H \rightarrow Z \end{array}$$

Schema 1

$$\begin{array}{c} H \\ AF \\ H = AW(AF) \end{array}$$

Schema 2

Ob die Handlung wirklich zur Aufforderung als Antwort *paßt*, das ist eine Frage für sich. Um wirklich zu passen, muß die Aufforderung-Antwort-Beziehung irgendwie standardisiert oder, wie man auch sagen könnte, vergesellschaftet sein. Es muß Abkommen, Konventionen, Verhaltensmuster geben, die zeigen, daß das und das wirklich zu dem und dem *paßt*.

Ist es so, daß der Handelnde fälschlich glaubt, daß *H* eine Antwort auf die Aufforderung ist, so versteht ein Außenstehender meist zunächst einmal nicht, *was* der Handelnde getan hat, was sein Verhalten bedeutet. Man könnte daher auch sagen, daß in diesem 2. Schema, das wir jetzt besprechen, die Frage, warum *A* ein bestimmtes Verhalten aufweist, damit beantwortet wird, daß man das Verhalten von *A* *als* eine Handlung, die eine Antwort auf die Aufforderung ist, deutet. Erst wenn man diese Deutung vorgenommen hat, die Handlung so oder so verstanden hat, weiß man, wie man dann häufig sagt, was *A* *eigentlich* getan hat. Dann geht es sozusagen noch gar nicht um eine Handlung, die erklärt oder verstanden werden muß; es liegt vielmehr ein Verhalten vor, das erst infolge dieser Deutung, durch welche das Verhalten als Antwort auf eine Aufforderung gesehen wird, zu einer Handlung wird.

Rationalität und rationales Verhalten spielt, soweit ich sehen kann, in diesem zweiten Fall, der doch ein sehr häufiger und wichtiger ist, gar keine Rolle. Auch Absichten nicht; wenigstens nicht unmittelbar. Allerdings ist die Handlung bzw. das Verhalten intentional. Es ist absichtlich; aber nicht in dem Sinne, daß, wie man sagt, die Handlung (notwendigerweise) mit einer Absicht verbunden ist.

Daß das Verhalten absichtlich ist, sieht man vielleicht am besten wie folgt ein: Wenn dem Handelnden die Handlung nicht gelingt oder wenn sie nicht objektiv eine richtige Antwort auf eine solche Aufforderung ist, so erklärt der Handelnde seine Handlungs- bzw. Verhaltensweise oft damit, daß er sagt, er habe beabsichtigt, auf die Aufforderung hin mit *H* zu antworten. Eben das hat er, wie man dann auch sagt, mit *H* gemeint. Z. B.: Ich begegne einem Bekannten auf der Straße. Ich möchte ihn begrüßen, nehme den Hut ab. Der Wind packt den Hut und fegt mit ihm davon. Nun, *was* habe ich getan? Ein Außenstehender könnte vermuten, ich hätte den Hut weggeworfen, und fragt mich: „Warum hast du denn den Hut weggeworfen?“ Ich würde daraufhin erwidern: „Nein, nein! Das war nicht meine Absicht. Meine Absicht war es vielmehr, diesen Bekannten zu grüßen.“ So drückt man sich eben aus. Man *konstruiert* gleichermaßen im Nachhinein eine Absicht hinzu, die vorher gar nicht da war. Aber um nachträglich eine Beschreibung des Geschehenen zu geben, muß man sich so ausdrücken, daß man von einem Meinen oder von Absichten spricht; und dies zeigt, daß das, was geschehen war, tatsächlich ein intentionales Verhalten gewesen *ist*.

Auch in diesem Falle (ich meine, wo es über Aufforderung und Antwort geht) kann man oft eine warum-Frage stellen, die dann im Sinne des 1. Schemas zu beantworten ist. Man kann z. B. fragen: „Warum hast du ihn begrüßt?“ Dann setzt man voraus, daß die Handlung bzw. das Verhalten eine Antwort, und zwar eine richtige Antwort auf eine Aufforderung war, daß aber auch dahinter noch eine weitere Zielsetzung des Handelnden steckt.

Ein vielleicht besseres Beispiel: Warum hast du dem und dem Befehl gehorcht? Nun, es war ganz richtig, das zu tun: die Handlung *paßt* ja zu dem Befehl. Sie war eine Antwort auf die Aufforderung. Und so haben wir sie schon verstanden. Trotzdem könnte hier die warum-Frage wichtig sein. Insbesondere, wenn das, was ihm befohlen worden war und er dann getan hatte, etwas Ungewöhnliches, Verbotenes oder Unsinniges war. Und dann könnte die Antwort auf die warum-Frage einfach sein, daß der Handelnde, falls er, was ihm befohlen worden war, nicht tun würde, vom Befehlenden bestraft zu werden fürchtete. Hier liegt also eine genuine

Zielsetzung vor: Er hat, was ihm befohlen wurde, getan, *um* Strafe *zu* vermeiden. Doch dies ist nun bereits wiederum ein Fall von Schema 1, nicht mehr von Schema 2. Obgleich, um überhaupt zu dieser Fragestellung (warum-Frage) zu kommen und das Schema 1 benutzen zu können, zuerst eine Handlungserklärung bzw. ein Handlungsverstehen der zweiten Art vorliegen muß.

Noch ein kleiner Zusatz: Was ich hier über diese beiden Arten, eine Handlung zu verstehen oder eine Handlung im Lichte von Gründen zu sehen, gesagt habe, wäre ein Anlaß, den Terminus *verstehende Erklärungen* einzuführen. Beide Arten können „Erklärungen“ genannt werden, obgleich dieser Ausdruck vielleicht eher für Antworten auf die warum-Frage – nicht so sehr für die was-Frage – geeignet ist. Für beide Arten ist aber das Verstehen von grundlegender Bedeutung. Deshalb finde ich diesen Terminus „verstehende Erklärungen“ für Handlungserklärungen sehr angemessen.

Das war es eigentlich, was ich auf das, was Sie, Herr Meggle, gesagt haben, erwidern wollte. Nun gibt es aber noch ein 3. Thema, das mit der Frage nach der Wahrheit dieser verstehenden Erklärungen zusammenhängt. Aber ehe wir zu diesem Thema übergehen, wäre es doch gut, wenn wir zuvor hören könnten, was Sie zu dem, was ich soeben gesagt habe, Ihrerseits zu sagen haben.

Meggle:

Zunächst einmal dies: Sie haben mich, Herr *von Wright*, ganz richtig verstanden. Ich möchte in der Tat „unbedingt“ daran festhalten, daß *Verstehen* eine spezielle Form von Erkenntnis und somit von *Wissen* ist. Sie sehen dies offensichtlich anders. Auch ein *Mißverstehen* ist Ihnen zufolge ein Verstehen; und so kann für Sie ein Verstehen lediglich eine Art *Glauben* sein – wobei der betreffende Glaube bzw. die betreffende Überzeugung dann eben auch *falsch* sein kann. Dieser Auffassung vermag ich, bislang jedenfalls, nicht zu folgen.

Da uns die Diskussion dieses Punktes aber sofort mitten in den von uns vereinbarten *Themen-Bereich III* (Ihre neue Kohärenztheorie des Verstehens) hineinführen würde, schlage ich vor, diese Auseinandersetzung noch ein klein wenig zu verschieben.

Weniger Probleme habe ich mit Ihrem zweiten Punkt, dem Hinweis darauf, daß, um zu einem wirklich umfassenden Verstehensbegriff zu kommen, ein Handlungsverstehen der 1. Art durch ein solches der 2. Art zu *ergänzen* sei.

Zunächst ein paar Bemerkungen zu dem, was ergänzt werden soll, d. h. zum *Handlungsverstehen der 1. Art*, jenem verstehenden Erklären also, das eine *warum-Frage* beantworten soll. Wir sind uns über dessen Charakteristika zwar, wie ich sehe, weitgehend einig; bei *einem* Aspekt meiner in der Tat nur auf diesen Typ zugeschnittenen Verstehensexplikation haben Sie aber doch so etwas wie einen Vorbehalt angemeldet. Ich hatte das *Verstehen* einer Handlung als ein *Erkennen der Rationalitätsgründe* der Handlung bestimmt. Und wenn ich Sie richtig verstanden habe, so möchten Sie zwar nicht sagen, daß dies falsch ist, aber doch, daß es unnötig sei. Es genüge, auf (wie ich hier an Ihrer Stelle, also gleich etwas allgemeiner, gesagt hätte) die jeweiligen *Präferenzen* und *Glaubensannahmen* des Betreffenden einzugehen; der Rekurs auf Rationalität ist im Kontext des Handlungsverstehens Ihnen zufolge „etwas Zusätzliches, das beiseite gelassen werden kann“.

Nun, mit diesem Vorbehalt könnte auch mein Ansatz gut leben – aber nur unter einer Bedingung: Es muß schon sichergestellt sein, daß die Präferenzen und Glaubensannahmen eben ‚*die richtigen*‘ sind. Mit irgendwelchen wär’s ja wohl nicht getan!

Von „den richtigen Gründen“ sprachen auch Sie – und ich wünschte mir sehr, Sie könnten, wie angekündigt, über diese noch etwas mehr sagen. An dieser Stelle scheint mir aber zu gelten: Ob wir „die richtigen Gründe“ sagen oder „diejenigen, die die betreffende Handlung rational machen“, ist – jedenfalls im Kontext unseres Handlungsverstehens der 1. Art – gehüpft wie gesprungen. Beide Aussagen laufen auf genau dasselbe hinaus: Auszuzeichnen

sind eben nur solche Präferenzen und Glaubensannahmen, aufgrund derer uns die Handlung eine verständliche wird. Und ohne Zweifel sind bei uns beiden diese jeweils die gleichen. Auch hier scheint mir daher nur ein terminologischer Unterschied vorzuliegen, keiner in der Sache selbst. Dies sozusagen nur als Nachtrag zu unserem, wie ich jetzt wohl sagen darf, ‚gemeinsamen‘ Handlungsverstehen der 1. Art.

Wie weit unser Kon- bzw. Dissens beim Handlungsverstehen der 1. Art (Antwort auf eine *was*-Frage) gehen mag, ist mir noch nicht so recht klar. Denn ich kann nicht behaupten, schon ganz verstanden zu haben, was unter einem derartigen Verstehen denn des Näheren zu verstehen sein soll. Lassen Sie mich also kurz erklären, was mir an diesem *was*-Verstehen noch etwas schleierhaft ist.

Dazu will ich zwischen einem solchen Verstehen in einem engeren und einem weiteren Sinne unterscheiden, je nachdem, ob der Bereich, der von dem *was* abgedeckt wird, eingeschränkt sein soll oder nicht. Ist er nicht eingeschränkt, so dürfte das ihm entsprechende weite Handlungsverstehen aber kaum eine Alternative zu unserem Verstehen der 1. Art sein. Denn dann würde, was auch Ihnen zufolge zumindest manchmal der Fall ist, schon ganz generell gelten: jede *warum*-Frage (und deren Beantwortung) setzte eine (Antwort auf eine) *was*-Frage – und so eben auch ein Verstehen der 1. Art generell eines der 2. Art – schon voraus. Daß, wer die Frage „Warum hat A H getan?“ stellt, die betreffende Handlung eben schon als eine Handlung vom Typ *H* verstanden haben muß, ist trivial und gilt immer – für jedes beliebige *H*.

Es wird daher nicht dieser weite Sinn sein, den Sie im Sinn haben. Doch wodurch ist der Ihrer engeren Konzeption eines Verstehens der 2. Art entsprechende engere *was*-Bereich letztlich begrenzt? Eine *was*-Frage *welcher Art* soll durch ein verstehendes Erklären der 2. Art eigentlich beantwortet werden? Dazu finden sich in Ihren Erläuterungen leider mehr als nur eine Lösung – nämlich insbesondere diese zwei: Die einschlägige *was*-Frage sei [i] eine solche, nach deren Beantwortung sich eine weitergehende *warum*-Frage (in der Regel) gar nicht mehr stellt; oder [ii] eine solche, deren Beantwortung die betreffende Handlung als eine den geltenden Regeln bzw. Konventionen zufolge richtige Reaktion auf einen äußeren Anlaß erweist.

Ich liege wohl richtig, wenn ich annehme, daß es Ihnen vor allem auf ein *was*-Verstehen im letzteren Sinne ankommt, also auf ein Verstehen, das auf die Kenntnis einschlägiger Regeln bzw. Konventionen zurückgreift. Daß Sie in diesem Kontext auf die (allgemeinere) Begrenzung [i] verwiesen haben, dürfte aber kein Zufall sein. Denn Sie scheinen davon auszugehen, daß ein Verstehen im Sinne von [ii] schon *deshalb* kein Handlungsverstehen der 1. Art sein könne – und so ein Verstehen *sui generis* sein müsse –, *weil* ein Verstehen nach [ii] *eo ipso* auch ein Fall von [i] sei. Bei einem Regel-Verstehen hat man es Ihrer Ansicht zufolge mit Handlungen zu tun, bei denen sich die *warum*-Frage (im allgemeinen) erst gar nicht stellt – und somit könne das betreffende Verstehen eben schon deshalb keines von jener (1.) Art sein, die auf *warum*-Fragen zugeschnitten ist.

Diese Begründung klänge zwar plausibel; aber sie wäre nicht zwingend. Denn sie übersieht, daß es dafür, daß sich bei Kenntnis dessen, *was* A getan hat, eine zusätzliche *warum*-Frage in der Tat mitunter erübrigt, eine ganz simple Erklärung geben kann – nämlich diese: eine *warum*-Frage erübrigt sich schlicht deshalb, weil sie mit dem betreffenden *was* (in der betreffenden Situation) schon mit-*beantwortet* wurde. Betrachten wir, um ein Beispiel zu nehmen, bei dem es noch nicht um Regel-Kennntnis oder dergleichen geht, etwa die folgende Szene: Ein Auto fährt die Dünen entlang. Die Hinterräder drehen durch; das Auto sitzt fest. Der Fahrer steigt aus, holt einen Spaten aus dem Kofferraum – klar, *was* er damit macht. Genauso klar ist aber auch, *warum* er das macht. Daß er sein Auto wieder freibekommen will, *sehen* wir schon daran, daß er zu schaufeln anfängt. Sein Schaufeln *ist* in dieser Situation ein Versuch, das Auto wieder freizubekommen. Wissen, *was* er macht, und wissen, *warum* er tut, was er tut, ist hier sozusagen ein-und-dasselbe. Das *was*-Verstehen war hier schon ein *warum*-

Verstehen; und das *was*-Verstehen war hier gerade deshalb von der Art [i], *weil* es schon ein warum-Verstehen war. Meine allgemeine Moral dieser Story: Ein was-Verstehen im Sinne von [i] braucht mit einem Handlungsverstehen der 1. Art nicht unverträglich zu sein. Daß kein Verstehen der 1. Art vorliegt, läßt sich also *nicht* schon damit begründen, daß man es mit einer Situation zu tun hat, in der sich die ihm entsprechende warum-Frage gar nicht (mehr) stellt.

Damit ist dann aber auch schon Ihre (Ihnen von mir unterstellte) Annahme erledigt, ein was-Verstehen im Sinne von [ii] könne schon deshalb kein Handlungsverstehen der 1. Art sein, *weil* ein was-[ii]-Verstehen auch ein was-[i]-Verstehen sei. *Daß* ein was-[ii]-Verstehen auch ein was-[i]-Verstehen ist, dies brauche ich von daher gar nicht eigens zu bestreiten; dem ist wohl oft so.

Und in den Fällen, in denen dem sicher so ist, läßt sich wieder an die gleiche Erklärung dafür denken wie eben. Wenn z. B. ein Sprecher *S* gegenüber dem Hörer *H* die Äußerung macht „Könnten Sie mir bitte sagen, wie spät es ist?“, dann ist auch hier klar, welche warum-Frage (in der Regel) schon deshalb nicht mehr eigens thematisiert zu werden braucht, weil sie (in der Regel) schon beantwortet ist: Er machte die Äußerung, weil er eben wissen wollte, wie spät es ist – warum denn sonst? In Erfahrung bringen, wie spät es ist, das ist die *Standardabsicht*, mit der Äußerungen von dieser Form konventionellerweise – und daher im Normalfall – verbunden sind. Liegt ein Normalfall vor, erübrigt sich daher bei Kenntnis der konventionellen Bedeutung der Äußerung die Frage nach der mit dieser Äußerung verfolgten Absicht. Daß sich diese *Frage erübrigt*, heißt aber gerade *nicht*, daß die betreffende *Absicht nicht da* war. Im Gegenteil: Wäre sie nicht da, hätte man es nicht mehr mit einem (in der Regel zu unterstellenden) Normalfall zu tun. Selbst ein Verstehen, das außer einem was-[i]-Verstehen auch ein was-[ii]-Verstehen ist, kann also mit einem Handlungsverstehen der 1. Art durchaus verträglich sein.

Ja, sogar mehr als das. Wie das letzte Beispiel schon zeigte, kann man in gewissen Fällen ein was-Verstehen, also ein *Verstehen der 2. Art*, sogar als *speziellen Fall eines Verstehens der 1. Art* auffassen: die *differentia specifica* liegt dann nur darin, *wie* man zu dem Verstehen kommt – bei einem der 2. Art nämlich aufgrund der Annahme, daß, was für Äußerungen der betreffenden Form konventionellerweise für den Normalfall gelten würde, auch jetzt gilt, kurz, aufgrund der Annahme, daß der vorliegende Fall ein Normalfall *ist*.

Wie wir zu unseren Annahmen, die für ein Verstehen einer Handlung notwendig sind, gekommen sind, davon hatten wir in der Tat bisher ganz abstrahiert. Sollte also die mit Ihrem Hinweis auf ein Verstehen der 2. Art angemahnte Ergänzung unserer bisherigen Ausführungen vielleicht letztlich nur auf die Forderung hinauslaufen, daß eine Verstehenstheorie irgendwann auch etwas über das *wie*, d. h. das *Zustandekommen* des Verstehens zu sagen hat? Wohl kaum. Denn nicht nur, daß diese Forderung etwas zu offensichtlich unkontrovers wäre (bestreiten würde ich nur, daß man auf das *wie* nicht *irgendwann*, sondern *sofort*, d. h. schon bei der Bestimmung unserer allgemeinsten Verstehensbegriffe einzugehen hätte); sie könnte auch bei einem Verstehen *jeder* Art vorgebracht werden – weshalb denn zu diesem Zweck nicht erst auf Regeln und dergleichen hätte eingegangen werden müssen.

Nun habe ich aber mit meinen Bemerkungen Ihre Position wohl noch nicht ganz getroffen. So habe ich bisher z. B. auch noch nicht berücksichtigt, daß Ihr was-[ii]-Verstehen eben nicht nur auf ein konventionales Handeln zugeschnitten ist, sondern auf ein solches, das darüber hinaus auch eine den betreffenden Konventionen zufolge *richtige Reaktion auf einen äußeren Anlaß* darstellt. Als Paradebeispiel hätte ich also besser nicht die von *S* gestellte Frage gewählt, sondern statt dessen *Hs* Beantwortung derselben – also etwa seine Äußerung „Es ist 5 vor 12, lieber Freund!“.

Klar ist: Sobald wir *Hs* Handlung (Äußerung) *als* eine Antwort auf die an ihn gerichtete Frage verstehen – und dazu braucht es ja bei Gott nicht viel! –, *ist* uns diese Handlung, weil in ein

uns ganz geläufiges Schema passend, völlig verständlich. Eine Handlung, die derart im Rahmen des Üblichen bleibt, *bedarf*, das ist gewiß richtig, *keiner* (weiteren) *Erklärung*. Aber sind denn Erklärungen (die eine warum-Frage beantworten würden) wirklich nur dann *richtig*, wenn man sie dort gibt, wo man überhaupt welche *braucht*? Dieser über unsere gemeinsame Phänomenbeschreibung hinausgehenden Auffassung bin ich jedenfalls nicht. Sicher, es könnte in der Tat *irreführend* sein, wenn man, wo es keine Erklärung mehr braucht, trotzdem eine vorlegte; denn dies legte eventuell nahe, daß die betreffende Handlung eben doch keine normale (ins Schema passende) ist. Irreführend ja – aber nicht allein deshalb auch schon *falsch*.

Und so sehe ich nicht, warum meine obige Begründung dafür, weshalb eine warum-Frage nicht auftaucht, nicht auch in diesem Fall ziehen sollte – und somit auch hier wieder so etwas wie eine Standard- bzw. Normalabsicht (in der Regel) unterstellt werden darf. Einen trivialen Kandidaten für eine solche Absicht hätte ich auch schon in der Tasche: Warum *H* die Frage von *S* überhaupt – und dann auch noch richtig – beantwortet hat? Nun, weil er sich eben ‚richtig‘ verhalten wollte. Oder zumindest: Weil er nicht aus dem Rahmen des Üblichen fallen *wollte*. Das ist trivial, sicher: aber trivial *muß* eine solche Lösung eben sein, damit sie auch leistet, was sie leisten soll: Begründen, weshalb wir sie selbst in der Regel nicht für erwähnenswert halten.

Natürlich ist die eben genannte Lösung schon *sehr* trivial: Sie ließe sich bei *jedem Handeln nach* Maßgabe von *Konventionen* vorbringen. Ich sehe dies aber nicht als Nachteil an. Im Gegenteil: Gerade damit läßt sich auch begründen, warum selbst ein solches Handeln *intentional* ist. Nicht aus dem Rahmen zu fallen, dies ist zumindest *ein* Ziel, das der Handelnde mit einem solchen Handeln auch verfolgt, vielleicht auch das einzige. Faßt man die Rede von Zielen nur weit genug auf (etwa so, wie Sie jedes rationale Handeln im Sinne entscheidungstheoretischer Kriterien bereits, wenn ich mich recht erinnere, als „zweckrational“ bezeichnen würden), dann kann man nämlich sagen: Ein Handeln (Verhalten) ist intentional gdw. es mindestens ein Ziel gibt, das der Handelnde damit verfolgt. Ich gebe zu: Dies klingt schon recht künstlich; aber mindestens ebenso künstlich kommt mir Ihr Vorschlag vor, die Intentionalität eines *jetzigen* Handelns auch damit begründbar zu machen, daß zum jetzigen Handeln „gleichermaßen im Nachhinein eine Absicht *hinzukonstruiert*“ werden kann.

Ungewöhnliche Fälle sind, wie man geradezu definieren könnte, eben solche, in denen sich die warum-Frage *stellt*, im Sinne von: auch ohne irreführende Nebeneffekte angebracht ist. Über solche Fälle sind wir uns offensichtlich einig. Aber auch die gewöhnlichen Fälle deklarieren wir beide übereinstimmend als eben solche. Unser Dissens betrifft also ‚nur‘ das Problem, was aus einer derartigen Deklaration folgt. Und ich selbst bin, um meine eigene Position nochmals mit etwas anderen Worten auszudrücken, eben (noch!) nicht bereit, die von Ihnen, Herr von Wright, gewiß ganz richtig gesehenen *pragmatischen Besonderheiten* unseres Umgangs mit (z. B. warum-Fragen im Kontext von) Normalfällen auch als *semantische* gelten zu lassen.

Abschließend möchte ich aber noch kurz auf einen anderen, vielleicht wieder nur rein terminologischen, Punkt zu sprechen kommen. Konventionen sind, wie man sagt, mitunter schon so etwas wie ein Bestandteil unserer ‚zweiten Natur‘: Wir folgen ihnen ganz ‚selbstverständlich‘, wie von selbst, gleichsam ‚automatisch‘, d. h. ohne erst noch Überlegungen darüber anzustellen, ob wir ihnen nun folgen sollen oder nicht. Manchmal habe ich den Eindruck, daß Sie gerade wegen des *Fehlens solcher Überlegungen* unserem konventionalen Handeln den Charakter des mit-Präferenzen-und-Annahmen-Verbundenseins und damit natürlich auch den ganzen (entscheidungs-theoretischen) *Rationalitätsaspekt* absprechen möchten. Es fehlen, wie Sie mit Recht sagen könnten, beim typischen konventionalen Handeln eben die entsprechenden *Rationalitäts-Überlegungen*. Nun, *explizite Überlegungen* sind m. E. aber gar nicht erforderlich, um ein Handeln rational nennen zu

können. Implizite Annahmen, mit den passenden Präferenzen verbunden, tun's auch schon. Kurz: Rationalität gibt es auch ohne Rationalitätsüberlegungen. Und zwar bei konventionalem Handeln wie auch bei nicht-konventionalem. Auch eine rein zweckrationale Handlung kann – und wie wir z. B. vom Autofahren her wissen: muß bzw. sollte mitunter auch – sozusagen quasi-automatisch erfolgen. Es wäre also falsch, wenn man die angebliche Eigentümlichkeit (des Verstehens) konventionalen Handelns an so etwas wie dem Fehlen expliziter Überlegungen bzw., etwas gefährlicher ausgedrückt, an so etwas wie dem Fehlen von Bewußtheit dessen, was man tut, festmachen wollte.

Eingespielte Gewohnheiten schließen ein von Präferenzen und Annahmen determiniertes und somit auch ein rationales Handeln nicht aus – egal, ob diese Gewohnheiten lediglich *ein* Individuum oder, wie bei Konventionen, eine ganze *Gruppe* von Individuen betreffen. Selbst wenn also ein was-Verstehen auf unsere ‚zweite Natur‘ (Gewohnheiten und Konventionen) angewiesen sein sollte – es wäre mit einem warum-Verstehen nichtsdestotrotz weiter verträglich. Und warum sollte nicht auch hinter einem solchen was-Verstehen letztlich wiederum nur ein verkapptes (eben noch nicht hinreichend explizit gemachtes) warum-Verstehen versteckt sein?

Sie sehen, Herr von Wright: Ich tue mein Bestes, um den Unterschied zwischen Ihrem neuen *was-* und unserem alten *warum-*Verstehen möglichst herunterzuspielen. Sie werden das so deuten: Herr *Meggle* gelingt es einfach nicht, sich von der Sehweise des früheren von Wright so freizumachen, wie das nötig wäre, um dem neuen von Wright wirklich gerecht werden zu können. Nun, falls dem wirklich so ist – Sie wissen, wen ich in diesem Fall am besten und auch am liebsten um Hilfe bitten würde.

Ob schon heute, dessen bin ich mir nicht so ganz sicher. Es ist, wenngleich noch nicht 5 vor 12, schon etwas spät. Und über meinen zuletzt genannten – wie ich schon sagte: etwas kleineren – Verstehens-Problemen sollten wir vielleicht auch nicht vergessen, auf das (aus meiner Sicht) größere Problem, ob ein Verstehen ein Wissen oder bloß ein Glauben ist, nochmals zurück- und damit zum *Themen-Bereich III* voranzukommen.

von Wright:

Bevor wir zu *Thema III* übergehen, noch kurz ein paar Bemerkungen vorweg. Über einen Punkt sind wir uns, wie mir scheint, in der Tat uneins – nämlich, was Absichten in ihrem Verhältnis zu Aufforderungen bzw. zu Reaktionen auf Aufforderungen betrifft. Ich meine, daß es nicht nur irreführend, sondern auch *nicht richtig* ist, hier von „Normalabsichten- oder -intentionen“ zu reden, von Absichten also, die für gewöhnlich vorliegen und deren Vorliegen so klar ist, daß man es, da ohnehin selbstverständlich, gar nicht erst zu erwähnen braucht. Damit wird der Tatbestand, wie ich meine, nicht richtig beschrieben.

Jemand stellt z. B. eine Frage, etwa die nach der Uhrzeit. Natürlich kann man sagen, daß man dies tut, *weil* man etwas wissen will, etwa, wieviel Uhr es ist. So kann man z. B. diese Frage erklären, wenn sie denn überhaupt eine Erklärung braucht. Der Handelnde hat den anderen, besser: dessen Kenntnisse, nötig, sozusagen als Mittel, um selbst zu wissen, wieviel Uhr es ist; aber wenn der andere auf die Uhr guckt und antwortet, so natürlich nicht unabsichtlich (das würde niemand sagen), aber eben doch mit gar keiner Absicht verbunden. So benimmt man sich eben gewöhnlich, wenn es keinen Grund dagegen gibt. Gibt es einen Gegengrund, dann kann man sich natürlich zu antworten weigern – was dann tatsächlich etwas Intentionales im starken Sinne wäre. Aber wenn man antwortet, so antwortet man schlechthin. Das gehört eben sozusagen ‚zur Sache‘. Dies ist vielleicht der Punkt, wo wir unterschiedlicher Auffassung sind. Es ist also eine Frage der richtigen Beschreibung eines Tatbestandes. Nun aber zu unserem *Thema III: Zur Kohärenztheorie des Verstehens*.¹

¹ Meine folgenden Ausführungen decken sich mit Teilen eines schon früher gehaltenen Referats: *Sulla verità delle ‚spiegazioni comprendenti‘* in: *Dilthey e il pensiero del novecento*, hg. von Francesco Branco, S. 127-135,

Wie weiß man, oder wie kann man sicherstellen, daß man etwas richtig verstanden hat? Was man versteht oder zu verstehen glaubt, könnte man auch mißverstanden haben. Man kann das Problem auch als eine Wahrheitsfrage stellen. Jemand behauptet, etwas (z. B. eine Handlung) richtig verstanden zu haben. Was macht diese Behauptung *wahr* (oder falsch)?

Das allgemeine Problem, mit dem wir es hier zu tun haben, muß wohl als ein noch offenes angesehen werden. Ich werde an dieser Stelle natürlich nur auf einen Aspekt des Problems eingehen können. Er hängt mit der *Wahrheit der* von mir so genannten *verstehenden Erklärungen* zusammen.

In einer Handlungserklärung wird also, wie gesagt, eine Handlung mit einem oder mit mehreren Gründen für ihre Ausführung verknüpft. Um eine vorgeschlagene Erklärung überhaupt als Erklärung auffassen zu können, müssen natürlich, und das sei hier vorausgesetzt, die angeführten Gründe tatsächlich vorliegen. Ferner muß die Handlung tatsächlich ausgeführt worden sein; und sie muß, in dem Fall der Aufforderungen und Antworten, auch zu diesen Gründen irgendwie passen.

Daß Gründe vorliegen oder nicht, und daß eine Handlung ausgeführt wurde oder nicht, sind ‚objektive‘ Tatsachen. Festzustellen, ob sie vorliegen, mag nicht nur Sache der Beobachtung, sondern auch Sache des hermeneutischen Verstehens sein und muß somit nicht immer zu einem eindeutigen Resultat führen. Aber um derartige Schwierigkeiten wollen wir uns hier nicht kümmern.

Nehmen wir also an: Eine Handlung wurde ausgeführt, Gründe lagen vor, und die Handlung ‚paßt‘ zu den Gründen. Daraus folgt aber keineswegs, daß die Gründe oder auch nur, falls es mehrere waren, einige von ihnen mit der Handlung derart verknüpft wären, daß sich sagen ließe, die Handlung sei eben aus diesen Gründen ausgeführt worden bzw. die Handlung habe stattgefunden, weil eben diese Gründe da waren. Es kann sein, daß Gründe *vorliegen*, die die Handlung dennoch nicht *erklären*. Unter Umständen tun sie es natürlich; und man könnte sagen, daß sie es für gewöhnlich wohl tun. Aber welche Tatbestände sind es, die einen Grund zu einem, wie man sagen möchte, ‚wirksamen‘ Grund machen? Und was heißt es, daß ein Handlungsgrund wirksam ist? Was *verknüpft* die Handlung mit dem Grund?

Über die richtige Antwort auf diese Frage herrscht unter den Philosophen große Uneinigkeit. Manche, vielleicht sogar die Mehrzahl, sind der Ansicht, daß die Verknüpfung zwischen Grund und Handlung *kausaler* Art ist, z. B. etwas mit Ereignissen im Gehirn zu tun hat. Der wirksame Grund erzeugt dann die Handlung auf grundsätzlich dieselbe Weise wie bei Naturereignissen, wo man sagen kann, daß die Ursache die Wirkung erzeugt. Diese Auffassung wird oft auch als die *kausalistische* bezeichnet. Die Auffassung, die ich vertreten möchte – und die, wie ich glaube, auch von Herrn *Meggle* vertreten wird –, ist jedoch nicht eine kausalistische; es ist eine Auffassung anderer Art. Wir beide vertreten diese Auffassung aber doch, wie ich glaube, auf verschiedene Weise.

Für das richtige Verstehen der Verknüpfung zwischen Grund und Handlung ist eben der Begriff des Verstehens ganz zentral und unumgänglich. Ich werde hier folgende, wahrscheinlich radikal anmutende These aufstellen und zu verteidigen versuchen:

Das, was eine Handlung mit einem oder mit mehreren Gründen verknüpft, ist einfach, daß wir die Handlung als aus diesem Grund oder aus diesen Gründen hervorgegangen (‚entsprungen‘) *verstehen*. Wir sehen die Handlung ‚im Lichte‘ bestimmter Gründe – und eben in diesem Sehen oder Verstehen liegt die ‚Wirksamkeit‘ der Gründe.

Entscheidet also unser Verstehen über die Wahrheit der Handlungserklärungen? Ist das nicht gar zu ‚psychologistisch‘ und ‚subjektivistisch‘, um richtig sein zu können? Öffnen wir damit nicht dem Gutdünken und der Willkür Tür und Tor?

Ich sagte, *wir* sehen die Handlung im Lichte ihrer Gründe. Wer aber sind „wir“? Es könnte der Handelnde selbst sein; oder eben ein anderer, ein ‚Außenstehender‘. Im ersten Fall sprechen wir von der Erklärung als einem „Selbst-Verstehen“ des Handelnden. Im zweiten Fall liegt ein Verstehen ‚von außen‘ vor. Zwischen den beiden Fällen bestehen offenkundige Unterschiede. Die vom Handelnden selbst vorgelegte Erklärung braucht natürlich nicht richtig zu sein. Vielleicht ist es so, daß er uns darüber, was seine Beweggründe sind, einfach bewußt belügt. Dieser Fall soll uns hier nicht weiter interessieren; und er ist auch in der Tat, wie ich meine, nicht sonderlich interessant. Von Interesse ist jedoch der Fall, in dem der Handelnde seine eigenen Beweggründe *mißversteht*. Solche Fälle kommen gewiß vor. Manchmal würde man das einen Fall des „unbewußten Lügens“ oder des „Selbstbetrugs“ nennen. Auch kommt es gar nicht selten vor, daß sich der Handelnde selbst über seine eigenen Gründe eben nicht im klaren ist. Er versteht selbst nicht recht, *warum* er so gehandelt hat.

Noch viel häufiger als der Handelnde selbst irrt sich ein Außenstehender über die Gründe einer Handlung. Hier können wir sowohl Lüge als auch Selbstbetrug außer acht lassen. Aber was entscheidet denn im Fall einer Diskrepanz zwischen dem Selbst-Verstehen des Handelnden und dem Verstehen des Außenstehenden? Man ist vielleicht versucht zu sagen: Der Handelnde muß doch selber wissen, warum er das und das getan hat – also kann es der Außenstehende nicht besser wissen. Aber ist es unbedingt so? Wir sagten ja schon, daß ein Handelnder seine Beweggründe mißverstehen kann. Es kann nicht als ausgeschlossen betrachtet werden, daß ein anderer sie besser versteht als der Handelnde selbst.

Außenstehende können natürlich auch untereinander über die richtige Erklärung einer Handlung uneinig sein. Wie ist dann zwischen ihnen zu entscheiden, wenn man sich nicht auf das Selbst-Verstehen des Handelnden als unbedingt letzte Instanz berufen kann? Vielleicht irren sie sich alle? Man sagt aber: Es muß hier doch eine Wahrheit geben! Und wenn man das sagt, so denkt man, daß es vielleicht eben doch so ist, daß die wirksamen Gründe letzten Endes die sind, aus denen die Handlung – unabhängig vom menschlichen Verstehen und Mißverstehen – gleichsam kausal hervorgeht.

Ich glaube, daß dem nicht so ist. Beachten wir zunächst folgendes: Die menschliche Motivation ist im allgemeinen komplex, zusammengesetzt; wenigstens, wenn es sich um sogenannte interessante Handlungen handelt. Die meisten Handlungen brauchen ja gar keine Erklärungen, sind gar keiner Erklärung bedürftig. Es liegen, wie wir annehmen wollen, mehrere Gründe für eine Handlung vor – und vielleicht auch Gründe gegen sie. Vielleicht hat sich der Handelnde die Sache schon vor der Handlung überlegt. Aus diesem Grunde, so sagt er sich, würde ich es nicht tun, aber vielleicht doch aus jenem. Also muß eine ‚Abwägung‘ stattfinden. Welche Gründe sind stärker: die, die dafür, oder die, die dagegen sprechen? Die Überlegung endet in einer *Stellungnahme* des Handelnden zu den Gründen und Gegengründen und, vielleicht, in einem *Entschluß* zu handeln. Die Stellungnahme kann aber auch nachträglich erfolgen. Der Handelnde besinnt sich auf seine Handlung. Nicht aus diesem Grunde, sagt er sich, habe ich es getan, wohl aber aus jenem. Aber wußtest du denn nicht, daß das und das dagegen sprach? Doch, sagt er sich, aber der Grund dafür wog schwerer. Aber vielleicht hätte ein anderer zu den Gründen und Gegengründen anders Stellung genommen.

Wenn der Handelnde ‚nachträglich‘ zu den Gründen Stellung nimmt, redet er gleichsam zu sich selbst. Etwa so: So möchte ich meine Handlung verstehen, in diesem Lichte will ich sie sehen. Er schlägt, so könnte man sagen, eine Brücke zu den Gründen. Sein Selbst-Verstehen ist dann nicht rein ‚intellektuell‘. Es ist auch eine Art von Tun: eine Verknüpfung wird geschaffen. Und so verhält es sich auch, wenn er im voraus überlegt – soll er die Handlung tun oder unterlassen – und sich dann entscheidet: ich werde es tun (ich werde es unterlassen), und zwar aus den und den Gründen. Auch hier wird, wie man es wieder nennen könnte, eine „Brücke des Selbst-Verstehens“ geschaffen.

Ein Außenstehender, der die Handlung eines anderen zu erklären versucht, nimmt nicht im selben Sinne zu den Gründen Stellung. Sie sind ja nicht *für ihn* Gründe für das Handeln. Seine

Verknüpfung der Handlung mit den Gründen könnte eine *Hypothese* über das (vorliegende) Selbstverständnis des Handelnden sein. Und dann ist sie, die Hypothese, richtig oder unrichtig – abhängig davon, was der Handelnde selbst über seine Handlungsgründe denkt und sagt. Aber nicht immer ist eine solche Verknüpfung mit den Gründen, die der Außenstehende herstellt, eine Hypothese. Sie kann auch etwas sein, was „Brücke zum Verstehen des anderen“ genannt werden könnte. Der Außenstehende besteht darauf, die Handlung des anderen in einem bestimmten Licht zu sehen – ganz unabhängig davon, wie sich der Handelnde selbst versteht. Der Außenstehende stellt seine Erklärung der des Handelnden gegenüber und behauptet, er verstehe die Handlung richtig. Aber was bedeutet sein beanspruchtes Besserverstehen?

Es kann nun so aussehen, als ob hier überhaupt nicht von Wahrheit und Irrtum geredet werden könnte. Der Eindruck der Willkür wird aber gemildert, wenn wir bedenken, daß es hier *auch* eine Wahrheitsfrage gibt: die Gründe, mit denen die Handlung in der Erklärung verknüpft wird, müssen tatsächlich vorliegen. Wenn z. B. der eine sagt „Er hat es getan, weil es das Gesetz so verlangt“, ein anderer „Er hat es getan, weil er sonst bestraft worden wäre“, so ist natürlich vorausgesetzt, daß der Handelnde weiß, was das Gesetz verlangt, und auch, welche Strafe ihm droht. Falls gezeigt werden kann, daß er überhaupt nicht gewußt hat, daß eine Unterlassung in diesem Falle strafbar ist, fällt natürlich diese letztere Erklärung sofort weg. Vor allem bei geschichtlichen Erklärungen ist diese Tatsachenfrage nach dem Vorliegen (der Existenz) der Gründe von größter Wichtigkeit. Es kann schwer oder sogar praktisch unmöglich sein, die richtige Antwort zu finden. Aber diese Frage muß von der Frage der *Verknüpfung* mit oder der Stellungnahme zu den Gründen oder, wie man auch sagt, von der Frage nach der ‚Wirksamkeit‘ der Gründe unterschieden werden.

Kehren wir nach diesem Exkurs wieder zur Frage des Besserverstehens zurück.

Nehmen wir den Fall, daß die Erklärung des Außenstehenden vom Selbstverständnis des Handelnden abweicht. War die Erklärung (nur) eine Vermutung über das Selbstverstehen des Handelnden, so wird sie wohl im allgemeinen vom Außenstehenden sofort als unrichtig erkannt. Dieser Fall ist aber von geringem bzw. eben von gar keinem Interesse. Interessant ist hingegen der Fall, wo das angebliche Selbstverständnis des Handelnden dem anderen irgendwie ‚verdächtig‘, ‚dubios‘ oder ‚wenig überzeugend‘ vorkommt. Woran lag es, daß es ihm derart erscheinen konnte? Nun, z. B. daran, daß der Außenstehende weiß, daß im vorliegenden Fall auch andere Gründe vorhanden waren, zu denen nicht nur die jetzige Handlung ‚paßt‘, sondern auch viele frühere Handlungen des betreffenden Handelnden, so daß man, wenn man die jetzige Handlung mit diesen anderen Gründen verknüpft, ein kohärenteres Bild von einem größeren Zusammenhang seines Verhaltens, seines Lebens, erhält. Man versteht ihn als handelnden Menschen besser, wenn man die von ihm selbst angegebenen Gründe seiner Handlung nur als *Vorwand* betrachtet, und die Handlung in einer (weiteren) Perspektive seiner Lebensgeschichte sieht.

Diese Gründe „in der weiteren Perspektive“ müssen natürlich da sein, objektiv vorliegen. Aber daraus folgt nicht unbedingt, daß sie dem Handelnden selbst bewußt waren, als er uns sein Selbstverständnis darlegte. Vielleicht hatte er sie vergessen; oder er ist nicht darauf gekommen, an sie zu denken. Vielleicht ist es ihm peinlich, sie eingestehen zu müssen – er verdrängt sie einfach, wie man sagt. Oder sie werfen auf seinen Charakter einen Schatten – und so verbirgt er sie vor uns. Ist sein Verbergen bewußt, so lügt er – und diesen Fall haben wir schon als (für uns) uninteressant beiseite gelassen. Das Verbergen kann aber auch unbewußt sein oder ‚nur halb-bewußt‘. Im letzten Fall sagen wir vielleicht, daß er ‚im Herzen‘ gesteht, was seine ‚Lippen‘ verneinen. Man könnte ihn möglicherweise zu einem aufrichtigeren, tieferen Selbstverständnis ‚bekehren‘.

Und vielleicht ändert er sich. Er ‚gesteht‘, daß er ‚eigentlich‘ doch aus einem anderen als dem zuerst genannten Grunde gehandelt hat. Doch was heißt das? Heißt es, daß er seine ursprüngliche Stellungnahme *geändert* hat – oder daß er seine eigene Stellungnahme erst jetzt

richtig *erkannt* hat? Ich möchte vor der zweiten Ausdrucksweise warnen. Sie täuscht uns vor, daß eine bestimmte Stellungnahme, d. h. eine bestimmte Verknüpfung mit den Gründen, immer schon da war; die Schwierigkeit war nur zu wissen, welche. Und manchmal kann es sein, daß der Handelnde sich in seiner ersten Stellungnahme unsicher gefühlt hat, an seiner eigenen Aufrichtigkeit gezweifelt hat, sich jetzt aber beruhigt fühlt und ‚reinen Gewissens‘ sagt: „Ja, so war es doch!“ Aber das ist nicht immer der Fall. Doch selbst wenn es sich so verhält, ist die Stellungnahme eben doch erst mit ihrem (An-)Erkennen zustande gekommen; erst so wurde die Verknüpfung zwischen Grund und Handlung geschaffen.

Was ich sage, läuft darauf hinaus, daß man die Wirksamkeit der Beweggründe von deren Anerkennung in der verstehenden Stellungnahme nicht trennen kann. Die Wahrheit der Handlungserklärung wird mit der Stellungnahme zu den Gründen ‚geschaffen‘, ist mit ihr identisch. Und die Stellungnahme liegt erst dann ‚fertig‘ vor, wenn sie erkannt wird.

Was soll man nun aber sagen, wenn der Außenstehende sich nicht vom Selbstverständnis des Handelnden überzeugen läßt und auch der Handelnde es von sich weist, sich zum Verständnis des Außenstehenden zu ‚bekehren‘? Läßt sich dann zwischen ihnen überhaupt eine Entscheidung treffen? Nicht unbedingt. Es könnte allerdings sein, daß mehrere Außenstehende dem Handelnden übereinstimmend ‚keinen Glauben schenken‘, z. B. weil dieser notorisch unzuverlässig ist. Aber auch die Meinung einer Mehrheit bleibt immer noch nur eine ‚Meinung‘. Und selbst wenn sich der Handelnde ‚endlich‘ zur Meinung des ‚sachverständigen‘ Außenstehenden bekehren ließe – wer sagt denn, daß seine Bekehrung nicht das Resultat einer Gehirnwäsche, eines störenden Eingriffs in die Einheit seiner Persönlichkeit, gewesen ist? Er ist jetzt eben, wie man sagt, ein ‚neuer Mensch‘; den ‚alten‘ kann er nun selbst nicht mehr gerecht beurteilen. In solchen Fällen ist es angebracht, sich von der Vorstellung einer unabhängig vom Verstehen bestehenden ‚Wahrheit‘ in der Sache frei zu machen.

Auch wenn es stimmt, daß das ‚Besserverstehen‘ einer Handlung eine Erweiterung der Perspektive voraussetzt und zu einem kohärenten Bild des Handlungszusammenhangs führt, so kann das nicht den Rahmen des Subjektiven in dem Verstehensakt überschreiten. Das *richtige* Verstehen heißt *nicht* Übereinstimmung mit einer ‚objektiven‘, d. h. unabhängig von dem Verstehen bestehenden Wahrheit.

Daran möchte ich auf jeden Fall festhalten. Andere werden es freilich bestreiten.

Meggle:

Das glaube ich auch; und ich kenne auch schon jemanden, der es gerne versuchen würde – wenn er nur etwas mehr Zeit dazu hätte. Ich selbst kann jetzt nur einige von den Punkten benennen, zu deren Klärung oder gar Lösung ich wiederum auf Ihre Mithilfe, Herr *von Wright*, angewiesen wäre – wie ich mit einem Blick auf die Uhr leider sagen muß.

Eine Handlung verstehen, heißt für Sie: die Handlung mit Gründen in Verbindung bringen. Das differenzieren Sie dann in Form der folgenden Bedingungen aus: (1) die betreffende Handlung – sagen wir wieder: *H* – muß tatsächlich ausgeführt sein; (2) die (angeführten) Gründe müssen tatsächlich vorliegen; (3) *H* muß auch zu diesen Gründen passen. So weit, so gut.

Und damit bin ich auch schon bei meinem ersten Punkt, den ich gleich noch in ein paar Unterpunkte aufdröseln werde.

Punkt 1: Auch alle drei Bedingungen zusammengenommen scheinen Ihnen *nicht hinreichend* zu sein, um von einer (zutreffenden) verstehenden Erklärung reden zu können. Warum nicht? Ihre Ausführungen beginnen mit der Frage danach, was über (1) bis (3) hinaus noch fehlt. *Daß* etwas fehlt, setzen Sie voraus. Aber fehlt denn wirklich etwas? Ich meine: Hier fehlt es an *nichts*. Oder, um etwas vorsichtiger zu sein: Es *muß* nicht sein, daß hier etwas fehlt.

1.1: Jedenfalls möchte ich das dann sagen, wenn wir *auch* an unser altes warum-Verstehen (unsere verstehende Erklärung der 1. Art) denken. Und an selbiges sollten wir doch wohl auch denken, wenn denn Ihr Vorschlag wirklich allgemein sein soll; und das soll er wohl sein, nicht wahr?

Daß die (angegebenen) Gründe – d. h. die Präferenzen und Glaubensannahmen des Handelnden – zur Handlung *H* passende Gründe sind, das heißt in diesem Fall ja nichts anderes als: Sie zeichnen *H* als rational aus. Mehr braucht es aber (meiner Explikation zufolge) auch gar nicht, um von einem Verstehen von *H* reden zu können. Höchstens dies eine noch: (die Annahme) daß der Handelnde in der betreffenden Situation tatsächlich rational war. Eben dies setzen wir aber (meiner Auffassung zufolge) bei einer Anwendung dieses Verstehensbegriffs ohnehin schon voraus.

1.2: Oder sollen wir hier an den Fall denken, wo die betreffenden Gründe mehr als nur *eine* Handlung als rational auszeichnen würden, die verstehende Erklärung also noch nicht erklärte, warum der Handelnde (*A*) ausgerechnet *H* und nicht eine ebenso gute Alternative gewählt hat? M. a. W.: Sollen wir etwa, um auf Ihre eigenen Symbolisierungen zurückzugreifen, gar nicht an den Fall 1 [$H \rightarrow Z$], sondern an den Fall 2 [$H \vee G \rightarrow Z$] denken? Nun, zu diesem Fall hätten Sie selbst schon alles Nötige gesagt; und so genügte die Feststellung: Dieser Fall lieferte uns jedenfalls keinen Anlaß, von unserem früheren gemeinsamen Standpunkt zum Verstehen abzugehen.

1.3: Dies legt nahe, daß Sie bei der obigen Bestimmung primär an ein *was*-Verstehen (Verstehen der 2. Art) denken; und in Ihrer 3. Bedingung haben Sie das ‚Passen‘ der Gründe auch in der Tat auf den „Fall der Aufforderungen [äußeren Anlässe] und Antworten [Reaktionen]“ bezogen. Nun, für diesen Fall – Sie mögen mir diese kleine Bosheit verzeihen – freue ich mich sogar, wenn auch Ihnen selbst jetzt plötzlich etwas zu fehlen scheint: Denn in diesem Fall kann ich Ihnen als Ergänzung nochmals das anbieten, wessen man Ihnen zufolge bei einem was-Verstehen eigentlich gar nicht ermangeln dürfte. Sie wissen schon, was: eine im Normalfall sich im Hintergrund haltende *warum*-Erklärung.

Dies paßte ganz zu einem von Ihnen erwähnten Beispiel. *H* ist von *A* getan; *H* zu tun war tatsächlich nötig, um nicht etwas Verbotenes zu tun; und dieser Grund paßte zu *H* auch vorzüglich. Nun, *was* in diesem Fall ‚fehlt‘, habe ich schon in meinem vorigen Beitrag gesagt: Nämlich eben die Annahme, daß *A* *H* tatsächlich deshalb getan hat, um damit etwas Verbotenes zu vermeiden; m. a. W.: die Annahme, daß jener ‚objektive‘ Grund dafür, *H* zu tun, auch *As* ‚subjektiver‘ Grund gewesen ist.

Kurz: Diese Sicht der Dinge wäre das beste Wasser, das ich mir auf meine eigene Verstehens-Explikations-Mühle überhaupt wünschen könnte.

Mein *Punkt 2* ist vielleicht nur eine nochmalige Formulierung meines ersten. Sie möchten zwischen dem *Vorliegen* von Handlungsgründen und deren *Wirksamkeit* streng unterschieden wissen. Um die mit dem Wort „Wirksamkeit“ verbundene Suggestion einer kausalistischen ‚Lösung‘ von vornherein zu vermeiden, erlaube ich mir, dasselbe mit etwas anderen Worten wiederzugeben: Sie verweisen nachdrücklich darauf, daß *Handlungsgründe* nicht eo ipso auch schon die Handlung *erklärende Gründe* sein müssen. Mein Punkt ist: Das ist einerseits richtig, andererseits falsch.

Richtig ist dieses, wie wir eben gesehen haben, für den Fall, daß die betreffenden Handlungsgründe ‚objektive‘ Gründe sind, d. h. Gründe, die – und zwar ganz unabhängig davon, ob das Handlungssubjekt selbst dies auch so sieht – für den Vollzug der Handlung sprechen (würden). Aber es ist falsch, wenn die Handlungsgründe sich mit den (auf das

Handlungs-Subjekt relativen) Rationalitätsgründen der Handlung decken sollen. Denn Rationalitätsgründe *sind* die erklärenden Gründe einer verstehenden Erklärung (der 1. Art).

Mein *Punkt 3* betrifft die Rolle, die Sie im gleichen Kontext der *Stellungnahme* des Verstehenden zuschreiben. Sie meinen, daß erst durch diese Stellungnahme Handlungsgründe zu erklärenden Gründen werden. Nun, bleiben wir zunächst bei der Stellungnahme des Handelnden – also beim Selbst-Verstehen – selbst. Dann schließt sich, was ich hierzu zu sagen hätte, an das vorige unmittelbar an. Auch hier ist Ihre Meinung zugleich richtig und falsch. Richtig insofern, als in der Tat erst durch eine Stellungnahme des Handelnden zu irgendwelchen ‚objektiven‘ Gründen selbige auch zu ‚subjektiven‘ Rationalitätsgründen werden; und falsch insofern, als bei den Rationalitätsgründen selber ein weiterer Rekurs auf eine Stellungnahme des Handelnden völlig überflüssig ist: diese Gründe geben ja schon die Dinge aus der Sicht des Handelnden wieder.

Beim Fremdverstehen unterscheiden wir am besten zwei Arten von Fällen: die unproblematischen und die problematischen. Erstere fallen wohl mit einem, wie Sie es ausgedrückt haben, Fremdverstehen als eine Hypothese über das Selbstverstehen zusammen. Und in diesen Fällen ist – sonst wären es eben keine unproblematischen – irgendeine Stellungnahme des Fremd-Verstehenden, sei es den ‚objektiven‘ oder den ‚subjektiven‘ Handlungsgründen gegenüber, schon nicht mehr gefragt – jedenfalls nicht im Kontext des Problems, was Handlungsgründe zu erklärenden Gründen macht.

Bleibt das problematische Fremdverstehen. Nun, und das ist vielleicht wirklich nur mein Problem: zu diesem fällt mir *jetzt* nichts Besonderes ein. Was ich auch von diesen problematischen Fällen *generell* halte, werde ich aber gleich noch sagen. Zuvor jedoch noch ein paar andere Punkte.

Punkt 4: Was ich eben sagte, bezog sich, auch was die Stellungnahme des Handelnden selbst angeht, nur auf eine Stellungnahme vor bzw. bei der Handlung. Und von dieser kann sich natürlich seine *Stellungnahme im nachhinein* unterscheiden. Na und? Daß wir ein früheres Tun später oft mit ganz anderen Augen betrachten, ist nicht zu leugnen. Ich tue das auch nicht. Aber was heißt dies schon mehr, als daß sich eben gewisse unserer Überzeugungen (über die objektiven Bedingungen unseres Tuns wie auch über unsere eigenen früheren Präferenzen) geändert haben? Und selbst wenn es mitunter mehr heißen sollte, also z. B., daß wir heute die Handlung ganz anders bewerten als damals – mein Problem bleibt: Ich sehe nicht, inwiefern hierin für unseren alten Verstehens-Ansatz überhaupt ein Problem liegen sollte.

Punkt 5: Das mag anders sein, wenn wir uns dazu verleiten lassen, auch solche Fälle zu betrachten, bei denen dem Handelnden das, was er tut, schon beim Tun selber sozusagen recht spanisch vorkommt, Fälle also, in denen er, wie man sagt, eben selber nicht (so recht) weiß, warum er tut, was er tut. Und hier ist mein Problem dies: Klar ist, daß wir es hier mit sogenannten ‚Problemfällen‘ zu tun haben. Aber sind das wirklich Fälle für *uns* – und nicht doch eher für den Psychiater? Welches Interesse sollten *wir* z. B. daran haben, ein Verhalten, das *A* selbst nicht als ‚rational‘ ansieht, irgendwie doch noch unter eines unserer diversen Schemata für ein verstehendes Erklären zu bringen? Sind in diesen Fällen nicht doch eher Kausalerklärungen nötig und nützlich?

Punkt 6: – und damit zu meiner Meinung über die Verwendung von problematischen Fällen im allgemeinen. Sie haben sicher schon bemerkt, daß ich über solche Fälle nur recht ungerne überhaupt rede. Dahinter steckt aber Methode. Ich fange stets bei den möglichst klaren (und das heißt ja auch: klar unproblematischen) Fällen an; und wenn mich diese zu entsprechend klaren begrifflichen Einsichten geführt haben, dann halte ich an diesen gegenüber all dem,

was sich aus problematischen (unklaren) Fällen herauslesen läßt, auch ziemlich stur fest. Sie, Herr von Wright, sind hier zweifellos sehr viel beweglicher. Mein Einwand: Sie sind hier, mit Verlaub gesagt, vielleicht doch etwas *zu* beweglich. Selbst bei Begriffsbestimmungen scheinen Sie problematischen Fällen nicht weniger Gewicht zu verleihen als unproblematischen; ja manchmal sogar ein größeres. Wie sonst soll ich mir Ihre Bereitschaft erklären, Ihre neue Verstehensauffassung nahezu ausschließlich auf Eigentümlichkeiten der ersteren Fälle zu gründen? Wo sind die Gründe, die sich für eine solche Auffassung auch auf der Basis klarer Fälle ergäben?

Mein vorletzter *Punkt 7*: Ein Großteil des Streits unter Philosophen lebt bekanntlich von Mißverständnissen. Es ist nicht auszuschließen, daß dies in einem gewissen Maße auch für unsere Disputation gilt. Und wenn dem so sein sollte, so hätte sich vielleicht manches davon vermeiden lassen, wenn wir von Anfang an zwischen zwei Verstehens-Begriffen stärker unterschieden hätten.

Der erstere der beiden ist der, den man am besten als ein *Verstehen-als* bzw. ein *so-und-so-Verstehen* kennzeichnete. Er ist nicht nur auf Handlungen zugeschnitten. Etwas – was auch immer – *als* etwas verstehen, das heißt nichts anderes als: das betreffende Etwas als etwas mit den-und-den Eigenschaften *ansehen*, es *so-und-so deuten* bzw. *interpretieren*. Kurz: Ein *als-Verstehen* muß *kein Wissen* sein; ein *als-Verstehen* ist ein *Glauben*.

Der zweite Begriff hingegen enthält bereits den der Richtigkeit. Ein Verstehen ist ein *Wissen*. Eine Handlung verstehen heißt: die Bestimmungsgründe der Handlung *kennen*. Wie wir die Bestimmungsgründe einer Handlung des Näheren erläutern, ist an dieser Stelle nicht mehr zentral. Es mögen Rationalitätsgründe sein; es mögen Konventionen oder Regeln sein – oder sonst irgendwas.

Der Unterschied zwischen dem *Verstehen-als* und dem *Verstehen* ist somit ‚nur‘ eine spezielle Form des allgemeineren Unterschieds zwischen *Glauben* und *Wissen*. Wie jedes Wissen ein Glaube ist (nämlich ein zutreffender), so auch jedes Verstehen ein (zutreffendes) Verstehen-als; und wie ein zu-Wissen-Glauben noch kein Wissen ist, so auch ein Verstehen-als noch lange kein Verstehen.

Und diesen Unterschied möchten Sie, Herr von Wright, – und dies ist in der Tat der Punkt, der mir bei Ihnen am allermeisten zu schaffen macht – wirklich aufgeben? Das kann ich mir einfach nicht vorstellen! Aber kann es denn sein, daß ich Sie hier wirklich so weitgehend mißverstanden habe? Schließlich haben Sie Ihre aller-radikalste These doch expressis verbis schon in der ersten Hälfte unseres Disputs (s. oben) zur Sprache gebracht, als Sie meinten, daß ein Verstehen *nicht* Richtigkeit impliziert bzw., was ja leider auf dasselbe hinausläuft, auch ein Mißverständnis ein Verstehen sein könne.

Verzeihen Sie mir daher zum Schluß eine ganz simple Frage. Könnte es nicht sein, daß Sie diese These gar nicht für den Begriff des Verstehens, sondern ohnehin schon von Anfang an nur für das allgemeinere *Verstehen-als* formuliert haben?

Das wäre fast zu schön, um wahr zu sein. Denn unser größter Dissens hätte sich so im Nu in Nichts aufgelöst. Und auch ich könnte ebenso fix einsehen, daß Ihre These natürlich richtig ist – trivialerweise zwar, aber das machte ja nichts.

Freilich, der ganze Umweg über das, was man aus den problematischen Fällen des Selbst- wie des Fremdverstehens alles lernen kann, wäre dann zum Beweise der Richtigkeit Ihrer These ganz überflüssig gewesen. Und so nehme ich schon sehr stark an, daß Ihre These eben doch nicht in diesem trivialen Sinne verstanden werden darf. Der damit verbundenen Revision unseres Sprachgebrauchs kann ich aber noch immer nicht folgen. Ich würde nämlich gerne auch weiterhin ein Mißverstehen (ein nicht-zutreffendes Verstehen-als) von einem Verstehen (einem zutreffenden Verstehen-als) unterscheiden können; und ich fürchte, daß dies nach der von Ihnen vorgeschlagenen Revision nicht mehr durchgängig möglich wäre.

Es ist Zeit für den *letzten Punkt*: Ich wünschte mir, wir könnten von all den Problemen, die heute aufgetaucht sind, zumindest ein paar der wichtigsten bei einer anderen Gelegenheit erneut in Augenschein nehmen.

Ein Nachwort

Herr *Meggle* hat mich freundlicher Weise dazu eingeladen, zu unserem Disput noch ein Nachwort zu schreiben. Ich nehme das Angebot dankbar an.

Beim Durchlesen des auf Tonband aufgenommenen Textes habe ich nachzusinnen versucht, in welchen Punkten sich unsere Anschauungen am tiefsten unterscheiden. Wir vertreten beide eine intentionalistische, im Unterschied zu einer kausalistischen Auffassung der Handlungserklärungen. Die Unterschiede zwischen uns liegen also nicht auf dieser Achse. Eher sind sie auf der Achse objektivistisch-subjektivistisch zu suchen. Sie hängen mit verschiedenen Auffassungen des Begriffs des *Verstehens* zusammen.

Nach *Meggle* ist das mit Handlungserklärungen verbundene Verstehen ein *Wissen*. Ich dagegen behaupte, daß das Begriffspaar Verstehen-Mißverstehen nicht analog zu den Paaren Wissen-Nichtwissen oder auch wahr-falsch ist. Ich werde meine Auffassung an Hand einiger Beispiele noch ein bißchen zu erhellen versuchen.

1. Ich sage: „Erst jetzt verstehe ich den Beweis dieses Theorems.“ Weiß ich jetzt etwas, was ich früher nicht wußte? Ich ersuche den Leser, sich einen Fall aus eigener Erfahrung vor Augen zu führen und sich die Sache zu überlegen. Ich weiß nicht, was man hier *allgemein* sagen kann. Manchmal gehört es wohl zum ‚Einleuchten‘ eines Beweisschrittes, daß man eine neue Wahrheit kennenlernt. Aber dem ist nicht unbedingt so. Das Wort „wissen“ ‚paßt‘ in solchen Fällen nicht so ganz, möchte man sagen. Was *weiß* z. B. der, der das Theorem von Pythagoras kennt? Das Theorem kennen könnte soviel heißen wie: Man erinnert sich an seinen Wortlaut und versteht dessen Bedeutung. Oder auch: Man kann das Theorem beweisen. Und man kommt natürlich nicht einmal zum ersten „kennen“, wenn man nicht schon eine ganze Menge über geometrische Gegenstände in einem echten Sinne des Wortes *weiß*.

2. „Ich verstehe jetzt das Wort *tavarischj*.“ Ich habe Russisch gelernt und weiß, daß dieses Wort „Kamerad“ bedeutet. Hier heißt „das Wort verstehen“ soviel wie „wissen, was es bedeutet“.

3. Einer sagt: „Ich verstehe ihn vollkommen, obwohl ich selbst nicht so gehandelt hätte.“ Ein zweiter sagt: „Es ist mir ganz unbegreiflich, daß er so hat handeln können.“ Vielleicht weiß der eine über den Handelnden etwas, was dem anderen unbekannt ist. Wenn der andere es erfährt, einigen sie sich vielleicht in ihrem Urteil. Aber es muß nicht so sein. Sie können dasselbe wissen und trotzdem die Handlung vor dem Hintergrund ihrer Beweggründe verschieden sehen. Der eine schlägt eine Brücke des den-Anderen-Verstehens dort, wo es dem zweiten nicht gelingt.

4. Einer sagt: „Ich fasse seine Tat als Äußerung der Rachsucht auf; so würde ich sie erklären (verstehen).“ Ein anderer sagt: „Nein, es steckt doch eher Eifersucht dahinter.“ Es könnte sein, daß wir beide – oder sogar wir und der Handelnde selbst – dasselbe über die Umstände und Beweggründe *wissen*. Muß dann unbedingt wenigstens einer von uns im Irrtum sein? Gesetzt, der andere würde sagen: „Ich weiß, daß er es aus Eifersucht getan hat; er hat es mir im Vertrauen gesagt.“ Was weiß ich in diesem Fall? Ich weiß, was er mir gesagt hat und glaube ihm. Aber der erste bleibt bei seiner Meinung. „Er wollte sich rächen“, sagt er. Später

einigen wir uns vielleicht sogar alle drei darauf, daß *das* doch die richtige Erklärung war. Das heißt: wir sind uns jetzt darin *einig*.

Vielleicht ist Herr Meggle mit mir über das oben Gesagte gar nicht uneinig. Die beiden ersten Beispiele haben ja mit Handlungserklärungen nichts zu tun. Und Herr Meggle könnte über die beiden anderen wohl dasselbe sagen wie ich und doch bei seiner Meinung bleiben, daß (richtiges) Verstehen ein Wissen sei, d. h. etwas, was die Wahrheit eines verstandenen Zusammenhangs verbürgt. Aber ich glaube, daß man, wenn man sich Beispiele wie die obigen ansieht und über sie nachdenkt, weniger geneigt sein wird, an der Vorstellung eines objektiven, d. h. unabhängig von dem Akt des Verstehens bestehenden Wahrheitsgrundes für die Verbindung einer Handlung mit ihren Beweggründen festzuhalten. Die Existenz eines solchen Wahrheitsgrundes scheint mir in der von Herrn Meggle vertretenen Auffassung vom Verstehen als einem Wissen vorausgesetzt zu sein. („Ich weiß, daß *p*“ impliziert: „es ist wahr, daß *p*“.)

Nun könnte gegen mich aber eingewendet werden, daß die Fälle, die ich zur Begründung meiner Auffassung vorgebracht habe, von ungewöhnlicher, ja zum Teil sogar von pathologischer Art seien. Sie seien wohl ‚interessant‘ – aber eher für den Psychologen als für den Philosophen (vgl. Meggle oben). In den normalen Fällen wisse man eben, welche Gründe für eine Handlung rationalerweise überhaupt in Frage kommen können, und es sei im allgemeinen nicht schwer, die tatsächlichen von den nur möglichen Gründen zu trennen und sich über die richtige Erklärung zu einigen. Wir wissen, warum der Handelnde so gehandelt hat.

Es ist eben diese unbezweifelte Richtigkeit bzw. unser Wissen, was ich hier als *problematisch* empfinde. Ich habe zeigen wollen, daß die Richtigkeit der Erklärung eben darin besteht, daß wir uns einig sind, daß ein Konsens herrscht bzw. doch erreicht werden kann, und daß *Wissen* hier nur bedeutet, daß wir keinen Anlaß haben, die gegebene Erklärung anzuzweifeln. Wollen wir zu dieser Einsicht gelangen, so ist es, meine ich, aufschlußreich, Fälle zu betrachten, in denen ein Konsens nicht oder nur schwerlich erzielt werden kann. Die nicht-normalen Fälle enthüllen *begriffliche Eigentümlichkeiten*, die zwar auch den Normalfällen anhaften, aber durch die Ähnlichkeit jener Fälle mit normalen Fällen eines Wissens über die Wahrheit verhüllt und deshalb schwer zu sehen sind. (So wie Kretschmer zu seiner Einteilung der Normalmenschen in zylothyme und schizothyme durch Untersuchungen von Geisteskranken gelangt war. *Seine* Beobachtungen waren allerdings nicht *begrifflicher* Art.)

Mir ist aufgefallen, daß der Begriff des Verstehens von analytisch orientierten Philosophen im Vergleich zu solchen Begriffen wie dem der Wahrheit, des Wissens, und des Bedeutens bzw. Meinens überraschend ‚stiefmütterlich‘ behandelt worden ist. Das mag mit alten ‚positivistischen‘ Vorurteilen gegen eine ‚verstehende Methodologie‘ und Hermeneutik überhaupt zusammenhängen. Ob ich auf dem richtigen Wege bin, kann ich selber nicht beurteilen; aber was ich über das Verstehen und Erklären von Handlungen geschrieben habe, möchte ich als einen Beitrag zu dem betrachten, was man „Phänomenologie des Verstehens“ nennen könnte.