

*„Als Fazit lässt sich feststellen: Andrássys Tätigkeit als Politiker und die ihr zugrunde liegende Haltung als der Sinn für das Tunliche, hier und jetzt, kann in eine hermeneutische Perspektive sehr gut versetzt und dadurch auch bestätigt (wenn man will: „theoretisch“ bestätigt) werden. Es geht immerhin um eine „theoretische“ Bestätigung, die den Vorrang des Praktischen gegenüber dem Theoretischen anerkennt und ihn systematisch zur Geltung zu bringen bestrebt ist.“*

István M. Fehér



István M. Fehér

**Graf Gyula Andrassy  
und die Verständigung der Völker  
– im Kontext der philosophischen  
Hermeneutik**

István M. Fehér

**Graf Gyula Andrassy und die Verständigung der Völker  
– im Kontext der philosophischen Hermeneutik**

**Inhalt**

Einleitung:	
Mitteleuropa, Realpolitik, Verständigung – Realpolitik und <i>phronesis</i> , Sinn für das Tunliche	3
I. Praktisch–politische Aspekte der Hermeneutik	8
I. 1. Die ontologische Auffassung des Verstehens – Verständigung und Einverständnis – Verständigung als Unterwegs zum Miteinander	8
I. 2. Wissen und seine Anwendung, der Begriff appliziertes Wissen, Anwendung als Bestandteil des Verstehens	10
I. 3. Hermeneutik als offenes Sichverhalten zum Anderen und als Bereitschaft zur Selbstkritik	12
II. Gadammers Anschluß an die humanistische Tradition und der Versuch einer humanistischen Begründung der Geisteswissenschaften	18
II. 1. Die Bedeutung der Bildung für das Gemeinschaftsleben	18
II. 2. Der Begriff <i>sensus communis</i> als sittlich–bürgerliche Solidarität und die <i>phronesis</i> als Sinn für das Tunliche	21
III. <i>Sensus communis</i> und Argumentieren	25
III. 1. Das Argumentationslosigkeit-Argument erläutert durch Hegels Stellung zu Kants Exempel des Depositums	25
III. 2. Argumentieren und Gesellschaft – „echte menschliche Bindung“	29
III. 3. Hermeneutik – eine Form der Existenz und Koexistenz	33

© Nr. 26/2015 Andrassy Universität Budapest

H-1088 Budapest, Pollack Mihály tér 3.  
Telefon: + 36 1 266 31 01, Fax: + 36 1 266 30 99  
E-Mail: [bibliothek@andrassyuni.hu](mailto:bibliothek@andrassyuni.hu)  
Internet: [www.andrassyuni.eu](http://www.andrassyuni.eu)  
Herausgeber: Prof. Dr. András Masát, Rektor

ISSN: 1785-3907  
ISBN: 978-963-87301-8-3

IV. Rückbezug der Hermeneutik-Interpretation auf Andrassy – und ihr wechselseitiges Verhältnis	34
IV. 1. Die scheinbare Paradoxie einer theoretischen Bestätigung des Vorrangs des Praktischen	34
IV. 2. Schluß: Autorität, Vernunft, Freiheit – Gadamer und Andrassy	37
Literaturverzeichnis	39

### Einleitung:

Mitteleuropa, Realpolitik, Verständigung – Realpolitik und *phronesis*, Sinn für  
das Tunliche

Gegen Ende seines dreibändigen Werks über Leben und Zeit des Grafen Andrassy hat Ede Monori Wertheimer in seiner zusammenfassenden Charakterisierung seines Helden mit Nachdruck darauf hingewiesen, wie es sich bei Andrassy um eine lebenslang konsequent vertretene liberalistische Weltanschauung, eine Freiheitsliebe handelt.<sup>1</sup> Andrassy sei jedoch nicht weniger lebenslang ein Realpolitiker gewesen, der sich nie von abstrakt-utopischen Ideen habe begeistern lassen.<sup>2</sup> Er verhielt sich wohlwollend zu den Unabhängigkeitsbestrebungen der Balkanvölker und wußte sich im generellen der Verständigung der Völker verpflichtet. Das große Ergebnis, das sich im Ausgleich zwischen Österreich und Ungarn zum Ausdruck kommt, sei „der Einsicht zu verdanken, daß das Zusammenleben der beiden Staaten gegenseitige Verständigung [kölcsönös megértés] und viele Konzessionen fordert“.<sup>3</sup>

Die Verbindung von Freiheitsliebe und Realpolitik besagt eine Haltung,

<sup>1</sup> *Gróf Andrassy Gyula élete és kora*. A Magyar Tudományos Akadémia megbízásából kiadatlan források alapján írta Monori Wertheimer Ede. [Graf Julius Andrassy. Sein Leben und seine Zeit nach ungedruckten Quellen] Harmadik kötet: *Andrassy életének utolsó évei és jellemzése*. Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia Kiadása, 1913, S. 427.

<sup>2</sup> Monori Wertheimer Ede: *Gróf Andrassy Gyula élete és kora*, Bd. III, S. 431: „Noha Magyarország és a monarchia emelkedése és virágzása volt életének ideálja, Andrassy mégis izig-vérig realista volt a politikában. Egy hölgy kérdésére, hogy mit keres a művészetben, azt írta emlékkönyvébe: »A mit a politikában megvetek: az ideált«. – Semmit se nézett le jobban, mint az elérhetetlen célok hajhászását. Pontos számoló volt és lelkében nagyon behatóan mérlegelte az ellenség erőit. Ez a tulajdonság vissza is tartotta őt gyors, megfontolatlan elhatározásoktól.“ (Quelle des Zitats: Okolicsányi: „Beiträge zur Charakteristik des Grafen Andrassy“, *Deutsche Revue*, 1890, Bd. II, S. 170.)

<sup>3</sup> Monori Wertheimer Ede: *Gróf Andrassy Gyula élete és kora*, Bd. II, S. 361: „Ez a nagy eredmény [sc. der Ausgleich] minden esetre annak a lassan izmosodó belátásának volt tulajdonítható, hogy a két állam együttélése kölcsönös megértést és sok engedményt követel.“

die vorwiegend praktisch ausgerichtet ist und sich nicht durch abstrakte Ideen oder Theorien verzaubern oder beeinflussen läßt. Charakteristisch in dem Zusammenhang dürfte es sein, daß die Empfehlung von Andrassy zum Ehrenmitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften seinerzeit damit begründet worden war, daß er zwar nicht Geschichte geschrieben, wohl aber Geschichte gemacht habe.<sup>4</sup>

Daß Andrassy kein Theoretiker war – er habe nicht gerne geschrieben<sup>5</sup> – und daß er, da er sich der Verständigung der Völker verpflichtet wußte, in der Politik nicht abstrakte Ideen zu verwirklichen suchte, impliziert eine Haltung, die sich gut in den Kontext der europäischen Ideengeschichte – insbesondere der mitteleuropäischen Ideengeschichte – stellen läßt.

Wie ist Verstehen, wie ist Verständigung möglich? Welche Voraussetzungen sollen immer schon (mit) im Spiel sein, welche Vorbedingungen sollen im voraus erfüllt werden, damit Verstehen bzw. Verständigung überhaupt zustande kommt? Wie soll ein Politiker eingestellt sein, nach welchen Maßstäben soll sich sein Handeln richten, welche Haltung soll für dieses charakteristisch sein, damit sein Wirken als erfolgreich und nach allgemeinem Urteil als begrüßenswert bezeichnet werden kann?

Der Thematisierung und Erörterung dieser und ähnlicher Fragen gilt die philosophische Hermeneutik – diejenige Hermeneutik, die ihr Zustandekommen selber ihrer mitteleuropäischen Verankerung und Situiertheit verdankt.

Denn Mitteleuropa war immer eine Region, die durch die Vielfalt der Sprachen, Völker und Kulturen geprägt und charakterisiert worden ist. Vor diesem Hintergrund dürfte es nicht verwundern, daß diejenige Strömung der sog. „continental philosophy“, die wie keine andere um die Thematisierung der mit dem Phänomen des Verstehens und der Verständigung verbundenen Problematik bemüht war, selber im Mitteleuropa entstanden ist – die philosophische Hermeneutik Heidegger–Gadamerscher Prägung. Daß Verstehen und Verständigung nicht ausschließlich und nicht erst Themen

<sup>4</sup> [http://de.wikipedia.org/wiki/Gyula\\_Andr%C3%A1ssy](http://de.wikipedia.org/wiki/Gyula_Andr%C3%A1ssy)

<sup>5</sup> Monori Wertheimer Ede: *Gróf Andrassy Gyula élete és kora*, Bd. III, S. 432: „maga nem szivesen írt”. Siehe auch ebd., S. 444: „Andrassy nem szivesen írt”

einer Theorie des *Text*verstehens darstellen, sondern daß sie vielmehr die ganze Problematik des Zusammenlebens von Menschen und Kulturen – ihre Existenz und insbesondere Ko-existenz – umfassend betreffen, wird von ihr aus unterschiedlichen Blickwinkeln immer wieder zur Diskussion gestellt.

Ziel vorliegender Arbeit ist es, die der politischen Aktivität des Grafen Andrassy zugrundeliegende Grundhaltung ideengeschichtlich in eine hermeneutische Perspektive zu stellen und durch sie zu beleuchten, wobei besondere Berücksichtigung den Begriffen Realpolitik, liberalistische Weltanschauung (Freiheitsliebe) und Verständigung der Völker zukommen soll. Untersucht und herausgestellt werden sollen die stillschweigenden Voraussetzungen, die leitend für eine solche Haltung sind und sich als maßgebend für ihre erfolgreiche Durchführung erweisen. Die von Heidegger und Gadamer ausgearbeitete hermeneutische Sehweise soll mit Blick auf ihren praktisch-politischen Charakter rekonstruiert und im Zuge der konkreten Forschung verwendet bzw. angewendet werden.

Antizipierend läßt sich sagen: Dem Begriff Realpolitik, auch und gerade in dem Sinn, wie sie für Andrassy leitend war, entspricht in der philosophischen Hermeneutik Gadammers die Interpretation der von Aristoteles durchgeführten Analyse der *phronesis* („praktische Klugheit“). Gadamer bringt die *phronesis* mit dem Begriff des Tunlichen in Zusammenhang: die Schlüsselstellung, die der *Phronesis*-Interpretation für das Selbstverständnis der ganzen in *Wahrheit und Methode* ausgearbeiteten Hermeneutik zukommt, zeigt sich darin, daß Gadamer im Vorwort zur 2. Auflage des Werks im Rückblick sagt: „Wessen es für den Menschen bedarf, ist nicht allein das unbeirrte Stellen der letzten Fragen, sondern ebenso *der Sinn für das Tunliche, das Mögliche hier und jetzt*“.<sup>6</sup> Es ist unschwer einzusehen, daß eben dieser „*Sinn für das Tunliche, das Mögliche hier und jetzt*“ eines der wichtigsten Charakteristiken darstellt, die eine gute und wirksame Realpolitik vor allem auszeichnen. Diese ist ja hauptsächlich durch den Verzicht auf das Träumerische, auf das Planhafte, Erdachte oder Ausgedachte, kurzum: Verzicht auf das Ideologische ausgezeichnet. Realpolitik ist nach

<sup>6</sup> H.-G. Gadamer: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen - Register*. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen 1986, S. 448.

dem Merriam-Webster „a system of politics based on a country's situation and its needs rather than on ideas about what is morally right and wrong“, mit einer anderen Formulierung: es handelt sich um eine „politics based on practical and material factors rather than on theoretical or ethical objectives“, „a politics of adaptation to things as they are“<sup>7</sup> oder „based on practical rather than moral or ideological considerations“<sup>8</sup>. Realpolitik ist ein „Begriff für eine eng an den politischen Fakten und Realitäten orientierte Politik und den daraus entstehenden Möglichkeiten und Zielen“<sup>9</sup>. Realpolitik orientiert sich demnach „eng an den als real anerkannten Bedingungen und Möglichkeiten. Sie ist auf das rasche Treffen von Entscheidungen gerichtet und zielt auf eine breite Akzeptanz in der öffentlichen Meinung. Abzugrenzen ist sie von eher wertorientierten Ansätzen, die sich auch auf die politische Ideengeschichte beziehen“<sup>10</sup>. Und noch ein letztes Charakteristik, das aber für uns besonders wichtig ist, ist dies, daß „in Germany, Realpolitik is used to describe modest (realistic) politics in opposition to overzealous (unrealistic) politics“<sup>11</sup>.

Alle diesen Züge – insbesondere die Tendenz, sich an den Fakten und Möglichkeiten zu halten und orientieren, sich mit Realitäten zu begnügen, statt im voraus ausgedachte Pläne gleich welcher Art verwirklichen zu wollen, sowie die Haltung der Bescheidenheit – sind in gewissem Sinne in Gadammers Begriff des „Tunlichen“ zusammengefaßt. „*Der Sinn für das Tunliche, das Mögliche hier und jetzt*“: Diese Formulierung dürfte wohl wie kaum eine andere treffend für diejenige politische Haltung gewesen sein, die die politische Tätigkeit des Grafen Andrassy – wohl unbewußt – leitete und ihr zugrundelag. Bereits der mit Österreich ausgearbeiteter Ausgleich zeigt einen – aus praktischer Klugheit erfolgenden – Verzicht auf radikale Freiheits- und Unabhängigkeitsbestrebungen, wie sie für die Revolution 1848-49 charakteristisch waren. Charakteristisch für seine Auffassung von Realpolitik war, dass er „sich stets für eine Versöhnung Ungarns mit Habsburg

<sup>7</sup> <http://www.merriam-webster.com/dictionary/realpolitik>

<sup>8</sup> <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/realpolitik>

<sup>9</sup> Schubert, Klaus/Martina Klein: Das Politiklexikon. 5., aktual. Aufl. Bonn: Dietz 2011. Internet: <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/politiklexikon/18102/realpolitik>

<sup>10</sup> <http://de.wikipedia.org/wiki/Realpolitik>

<sup>11</sup> <https://www.princeton.edu/~achaney/tmve/wiki100k/docs/Realpolitik.html>

ausgesprochen“ hat.<sup>12</sup> Dem entsprechen Charakterzüge, die in der einschlägigen Literatur über ihn immer wieder auftauchen, z.B. „Zurückhaltung“, „nüchternes, verständiges Urteil“<sup>13</sup>. Als besonders relevant für die Interpretation der Tätigkeit eines Politikers wie Andrassy erweisen sich aus hermeneutischer Sicht neben dem Begriff *phronesis* die von Gadamer so genannten „humanistischen Leitbegriffe“, einschließlich des Begriffes *sensus communis*.

Im folgenden sollen die erwähnten praktisch-politischen Aspekten der Hermeneutik Gadammers rekonstruiert werden mit Blick auf das, was eine Realpolitik auszeichnet. In einem letzten Schritt soll das rekonstruierte Bild auf Andrassy zurückzubeziehen versucht werden.

<sup>12</sup> Hellmuth Rößler: „Andrassy, Julius Graf von“, in: *Neue Deutsche Biographie* 1 (1953), S. 274-275 [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118502875.html>

<sup>13</sup> [http://de.metapedia.org/wiki/Andr%C3%A1ssy,\\_Gyula](http://de.metapedia.org/wiki/Andr%C3%A1ssy,_Gyula)

## I. Praktisch–politische Aspekte der Hermeneutik

### I. 1. Die ontologische Auffassung des Verstehens – Verständigung und Einverständnis – Verständigung als Unterwegs zum Miteinander

Das hermeneutische Phänomen, dem Gadamer lebenslange denkerische Bemühungen und insbesondere sein Hauptwerk *Wahrheit und Methode* gelten, ist bekanntlich durch die von Heidegger vermittelte Grundeinsicht gekennzeichnet, zufolge der das Verstehen nicht nur und nicht in erster Linie eine Erkenntnisart unter anderen, sondern ebenso eine Grundbewegtheit, eine Seinsweise des Menschen darstellt.<sup>14</sup> Durch diese ontologische Auffassung des Verstehens erhält die Hermeneutik samt der für sie ebenso grundlegenden Einsicht, das menschliche Dasein ist im wesentlichen durch Offenheit für den Anderen, durch Mitsein charakterisiert, sogleich einen praktischen Charakter. „Verstehen heißt zunächst“ so schreibt Gadamer, „sich miteinander verstehen“, d.h. aber Verständigung und womöglich, Einverständnis.<sup>15</sup> „Das Grundmodell aller Verständigung ist der Dialog, das Gespräch“.<sup>16</sup> Denn Sprache ist nicht „Monolog“, sondern „Dialog“, und als solcher im wesentlichen „Verständigung“; diese ist wiederum immer schon „ein Unterwegs zum Miteinander“.<sup>17</sup> In dieser weit gefaßten Perspektive durchzieht das Verstehen alle menschlichen Weltbezüge. Es kommt nicht erst dann ins Spiel, wenn man Wissenschaft, vornehmlich Geisteswissenschaft betreibt und sich zu Texten der Überlieferung verhält, sondern Verstehen ist immer schon im Spiel, sobald man mit den Dingen seiner Welt und Umwelt, ebenso mit dem Mitmenschen zu tun hat. „Die Hermeneutik rückt – so universal verstanden – in die Nachbarschaft zur »praktischen Philosophie« [...]“<sup>18</sup> „Verständigung“ als „ein Unterwegs zum Miteinander“

<sup>14</sup> H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 440.

<sup>15</sup> H.-G. Gadamer: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen, 1990, S. 183f., 297.

<sup>16</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 116.

<sup>17</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 8, S. 344. Siehe ebd., S. 359: „Die Sprache vollzieht sich [...] nicht in Aussagen, sondern als Gespräch“.

<sup>18</sup> Gadamer: „Klassische und philosophische Hermeneutik“. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 117.

hat offensichtlich einen gemeinschaftstiftenden bzw. -bildenden Sinn, der einem Politiker, der einen Vielvölkerstaat leitet, wie es der Fall Andrassys war, ganz besonders zukommen und eigen sein soll.

Vor diesem Hintergrund – gemäß der hier vorgelegten Interpretation der Hermeneutik als praktischer Philosophie – verspricht der Versuch, die Tätigkeit von Andrassy und der ihm eigenen politischen Haltung mit hermeneutischen Mitteln anzunähern, zugänglich zu machen, besonders fruchtbar zu sein, wobei umgekehrt auch hermeneutische Leitbegriffe – wie z.B. der für die Hermeneutik zentrale Begriff von *phronesis* – sich sehr gut von der politischen Aktivität und Haltung von Andrassy ausgehend exemplifizieren bzw. erläutern lassen. Leben und Werk von Andrassy können vor dem Hintergrund einer hermeneutischen Perspektive in ein neues Licht, in eine neue Beleuchtung gerückt werden. Die hermeneutische Sensibilität oder Empfänglichkeit des Politikers war im Mitteleuropa jedenfalls besonders naheliegend und von größter Wichtigkeit. Es ist kaum von ungefähr, daß derjenige Politiker, von dem eine der einflußreichsten – und gewiß bis heute umstrittensten – Mitteleuropa-Konzeptionen stammt, Friedrich Naumann, in seinem berühmten Buch sich sozusagen als heimlicher, versteckter Hermeneutiker erwiesen hat. Gegenüber „Sprödeheit“ und „Verschlossenheit“ hat er ja „etwas internationales Öl“ vorgeschlagen, und zwar „die große Kunst der Menschenbehandlung, das Mitdenken mit den anderen, das Hineinversetzen in ihre Art und Absicht.“ Und ergänzend fügte er hinzu: „Wissenschaftlich bringen wir das tadellos fertig. Da sind wir die ersten Nachempfänger aller Nationen, aber praktisch waren wir nicht selten kleine Schulmeister alten Stiles“.<sup>19</sup> Naumann wollte, so lautet die Kommentierung des Politikwissenschaftlers und zugleich des ersten Bundespräsidenten der Bundesrepublik Deutschland, Theodor Heuss, immer „die Stellung des anderen ideengeschichtlich oder wirtschaftlich *verstehen*, ja gelegentlich verständlich machen, um mit einer Erweichung errarter Fronten der innerdeutschen Politik die Spröde des Schlagworts zu nehmen, die Beziehungen der Gruppen elastischer zu gestalten. Er wollte dabei auch den Gegner, indem er ihn verstand, achten können, er wollte ihn gewinnen oder besiegen, doch nicht vernichten“.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> F. Naumann: *Mitteleuropa*, Berlin: Reimer, 1916, S. 179.

<sup>20</sup> Theodor Heuss: *Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit*, 2. Aufl., Stuttgart und Tübingen 1949, S. 215.

## I. 2. Wissen und seine Anwendung, der Begriff appliziertes Wissen, Anwendung als Bestandteil des Verstehens

Verstehen ist gemäß dem bisher Gesagten nicht einfach ein Wissen, sondern ebenso sehr ein Sein. Sieht man Verstehen als ein Wissen an – im begrenzten Rahmen ist das nicht unberechtigt –, so muß man im Auge behalten, daß es als Wissen kein Allgemeinwissen (Wissen des Allgemeinen) ist, das abgelöst von seinen jeweiligen Gegenständen für sich selbst bestehen könnte. Ein solches Wissen wäre offensichtlich der Anwendung an jeweils partikulären Gegenständen oder Situationen bedürftig. Demgegenüber ist bei Gadamer so, und dies wird an manchen Stellen mit Nachdruck geltend gemacht, daß „die Anwendung nicht ein nachträglicher und gelegentlicher Teil des Verstehensphänomens ist, sondern es von vornherein und im ganzen mitbestimmt“;<sup>21</sup> „Die Applikation ist ein Moment des Verstehens selber.“<sup>22</sup> In unserem Kontext der Politik, wie sie von Andrassy verstanden und vor allem geübt worden war, heißt das: Der Politiker, zumal er Realpolitik betreibt, muß praktisch handeln können; daß er eine Situation *versteht*, kann kaum durch anderes erwiesen werden, als die Art und Weise, wie er handelt. Mündliche, schriftliche, d.h. jedwede sprachlichen Äußerungen oder gar Theorien sind ihm weniger wichtig; diese brauchen zwar nicht auszubleiben, kommen aber selber vor allem als praktisch vollzogene Handlungen in Betracht – als eine Art Begleit- oder Teilphänomene seiner Taten. Politik ist immer schon appliziertes oder angewandtes Wissen; das Wissen ist nicht das des Allgemeinen, d.h., es ist nicht ein Wissen, das noch der Anwendung bedarf, als könnte es in sich selbst unabhängig von der Anwendung bestehen, sondern enthält immer schon die Anwendung. Es impliziert eben das Tunliche, *hier und jetzt*.<sup>23</sup> Denn das Tunliche ist immer schon situationsmäßig partikularisiert, es bezieht sich auf das Jeweilige; was hier und jetzt zu tun ist, ist jeweils etwas anderes, deswegen heißt es bei Gadamer: *Sinn* für das Tunliche und nicht etwa *Wissen* davon.

Im Blick auf den bewußten Verzicht auf eine absolute Philosophie sowie den Akzent, den Gadamer auf die Endlichkeit des Verstehens legt, hat der Universa-

<sup>21</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 329; vgl. ferner ebd., S. 320, 327.

<sup>22</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 442.

<sup>23</sup> Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 448.

litätsanspruch der philosophischen Hermeneutik etwas befremdlich gewirkt, und errielehbare Diskussionen hervor; diese Universalität wurde dann so oder so in der Sprachlichkeit verankert.<sup>24</sup> Obwohl diese Meinung nicht unzutreffend ist und sich mit Gadamerischen Stellen gut belegen läßt, könnte man, wie mir scheint, mit gleicher Recht oder vielleicht sogar mit mehr Recht sagen, die besagte Universalität liege in ihrem praktischen Charakter. Und zur Erläuterung könnte die folgende Passage von Gadamer dienen: „Die Universalität der Hermeneutik hängt letztlich davon ab, wie weit der theoretische, transzendente Charakter der Hermeneutik auf ihre Geltung innerhalb der Wissenschaft beschränkt bleibt oder ob sie auch die Prinzipien des »*sensus communis*« ausweist und damit die Weise, wie aller Wissenschaftsgebrauch in das praktische Bewußtsein integriert wird. Die Hermeneutik rückt – so universal verstanden – in die Nachbarschaft zur »praktischen Philosophie« [...]“.<sup>25</sup> „Die »praktische Philosophie« bleibt aber noch mehr als ein bloßes methodisches Vorbild für die »hermeneutischen« Wissenschaften“, heißt es ergänzend an einer anderen Stelle. „Sie ist auch so etwas wie ihre sachliche Grundlage.“<sup>26</sup>

Der soeben angesprochene Begriff des *sensus communis* wird mich im folgenden noch mehrmals beschäftigen. Im folgenden soll auf einige praktisch-politische Aspekte der Hermeneutik Gadamer eingegangen und dabei die These vertreten werden, daß das der Hermeneutik Eigene nicht zuletzt in ihrer praktisch-politischen Dimension liegt, des weiteren auch, daß Hermeneutik und Demokratie einander nicht, wie oft behauptet wird, ausschließen, sondern daß

<sup>24</sup> Siehe hierzu zusammenfassend Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, S. IXff., 155ff. Der Universalitätsanspruch bzw. der Universalismus der Hermeneutik wird in den Aufsätzen des Sammelbandes *Hermeneutik und Ideologiekritik* vielfach erörtert und wiederholt zur Diskussion gestellt. Es sei hier nur auf eine Überlegung hingewiesen, die in unserem Zusammenhang besonders wichtig ist: „Die universalistische Eigenart der Hermeneutik“ – die in ihrer „Tendenz zur totalen Integration“ bestehe – sei „das genaue Gegenteil eines erneuten *Absolutheitsanspruchs der Philosophie*“ (Rüdiger Bubner, „»Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt«, in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/Main 1971, S. 210-243, Zitat S. 228).

<sup>25</sup> Gadamer: „Klassische und philosophische Hermeneutik“. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 117.

<sup>26</sup> Gadamer: „Selbstdarstellung“. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 500.

es gute Gründe gibt, anstelle der allerlei argumentativ orientierten oder argumentativ verfahrenen analytischen Philosophien eben die philosophische Hermeneutik als eine Philosophie der Demokratie und des Pluralismus auszuzeichnen. Diese Thesen möchte ich in drei Schritten herausarbeiten.

Zunächst möchte ich den praktischen Charakter der Hermeneutik im Ausgang von dem dialogischen Verhältnis des Verstehens und des diesem zugrundeliegenden Begriffs der *Offenheit* erschließen; in einem *zweiten* Schritt wird versucht, jenen Charakter von den humanistischen Leitbegriffen her etwas näher ins Auge zu fassen; *drittens und endlich* möchte ich von einem Oetinger-Zitat Gadamer ausgehend das Verhältnis der Hermeneutik Gadamer zu den argumentativ orientierten Philosophien rekonstruieren, in welche Diskussion ich auch Hegels Behandlung von Kants topos des Depositums einzubeziehen möchte.

### I. 3. Hermeneutik als offenes Sichverhalten zum Anderen und als Bereitschaft zur Selbstkritik

Daß Hermeneutik als „Gewinn eines erweiterten und vertieften Selbstverständnisses“ im Grunde der praktischen Philosophie gleichkommt, hat Gadamer selber betont.<sup>27</sup> Der gemeinschaftsbildende oder gemeinschaftstiftende Charakter der Hermeneutik läßt sich im Ausgang von der folgenden Behauptung Gadamer entwickeln: „[...] wenn man jemanden anhört, *oder* an eine Lektüre geht“, müsse man nicht „alle Vormeinungen über den Inhalt und alle eigenen Meinungen vergessen“; es wird „lediglich Offenheit für die Meinung des

<sup>27</sup> „Die Hermeneutik, die ich als eine philosophische bezeichne, stellt sich nicht als ein neues Verfahren der Interpretation oder Auslegung vor. Sie beschreibt im Grunde genommen nur, was immer geschieht und insbesondere dort geschieht, wo Auslegung überzeugt und gelingt. Es handelt sich also keineswegs um eine Kunstlehre, die sagen will, wie Verstehen sein müßte. [...] Verstehen [...] ist immer auch Gewinn eines erweiterten und vertieften Selbstverständnisses. Das heißt aber: Hermeneutik ist Philosophie, und als Philosophie, praktische Philosophie“ (Gadamer: „Hermeneutik als praktische Philosophie“, in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, hrsg. Manfred Riedel, Freiburg i.Br. 1974, Bd. 1, S. 343). Siehe noch *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 117.

anderen *oder* des Textes [...] gefordert“.<sup>28</sup> Wichtig in unserem Zusammenhang ist, außer und neben dem, was da über Offenheit gesagt wird, vor allem das „*oder*“.<sup>29</sup> Das heißt: es gibt offensichtlich keinen *prinzipiellen* Unterschied zwischen dem Sichverhalten zu einem Stück Vergangenheit (einem Text) und dem Sichverhalten zum Mitmenschen. Charakteristisch für Gadamer ist die Betonung der „Offenheit für die Meinung des anderen *oder* des Textes“, sowie der „Erfahrungsbereitschaft“.<sup>30</sup> „Die »hermeneutische« Philosophie [...] besteht darauf, daß es kein höheres Prinzip gibt als dies, sich dem Gespräch offenzuhalten“, so sagt Gadamer anderswo, wozu er hinzufügt: „Das aber heißt stets, das mögliche Recht, ja die Überlegenheit des Gesprächspartners im voraus anzuerkennen“.<sup>31</sup> Das Wesen seiner Hermeneutik liege darin, so hat er sich mehrmals mündlich geäußert, daß der andere Recht habe könnte<sup>32</sup> – und der andere kann ebenso ein Text wie ein anderer Mensch sein. Auf spezifisch hermeneutischer Ebene besagt das, daß der Interpret nicht nur einen philosophischen Text dessen eigenem Sinne nach möglichst genau und treu auslegen soll. Vielmehr muß der Interpret gemäß der hermeneutischen Forderung der Offenheit seine eigenen Maßstäbe und damit sich selbst durch das, was der interpretierte Text oder der andere Mensch jeweils

<sup>28</sup> *Gesammelte Werke*, Bd 1, S. 273. (Herv. Verf.)

<sup>29</sup> Siehe noch *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 184: „die Meinung des anderen, des Du oder des Textes“.

<sup>30</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 273, 367.

<sup>31</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 505. Vgl.: Hans-Herbert Kögler: *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*. Stuttgart: Metzler, 1992. 120: „Gadamer's Konzept des horizontverschmelzenden Wahrheitsverstehens sucht den Andren ernstzunehmen, indem es diesen nicht objektivierend oder ästhetisierend 'von sich fernhält', sondern in dessen Anspruch, etwas Wahres zu sagen, auf das eigene Führwahrhalten bezieht. *Die Identifikation von Verstehen und Verständigung im Sinne eines erzielten Einverständnisses* [...]“ 121: „Gadamer beansprucht [...], mit seinem Modell des Verstehens allererst dem Andern gleichsam Gehör im Forum des eigenen Führwahrhaltens verschafft zu haben.“ 124: „Das Sich-dem-Wahrheitsanspruch des-Andern-Aussetzen ist [...] ein moralisches Gebot“ --

<sup>32</sup> J. Grondin, »Die Weisheit des rechten Wortes. Ein Porträt Hans Georg Gadamer«, in: *Information Philosophie* 1994/5, S. 28; ders., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, S. 160 (vgl. noch GW 2, 505; GW 10, 274).



zu sagen hat, in Frage stellen lassen: Er soll angesichts seiner Interpretations- und Wahrheitskriterien im Umgehen mit dem Text (oder mit dem Anderen) durch ihn „antreffbar“ sein,<sup>33</sup> sich durch ihn belehren lassen.<sup>34</sup> „Der Lehrer“, so sagte einmal Heidegger, „muß es vermögen, belehrbarer zu sein, als die Lehrlinge“.<sup>35</sup> Gadamers gesamte Kritik am Historismus beruht auf dem Vorwurf, der Historismus verschließe sich dem Anspruch des Anderen und gebe hiermit das grundsätzliche mitmenschliche Prinzip der Verständigung bzw. der Solidarität im voraus auf.<sup>36</sup> Diese Kritik des Historismus betrifft

<sup>33</sup> Vgl. hierzu *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 308.

<sup>34</sup> Dies war schon Heideggers Stellung. Siehe hierzu z.B.: „Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger“, in: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. v. G. Neske und E. Kettering, Pfullingen 1988, S. 110. Im Zusammenhang des Verhältnisses von Lernen und Lehren vgl. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, 4. Auflage, Tübingen 1976, S. 17.

<sup>35</sup> Heidegger: *Was heißt Denken?* 4. Auflage. Tübingen 1984, S. 50.

<sup>36</sup> Daß Verständigung mit Solidarität innigst gebunden ist, ist offensichtlich (siehe hierzu auch *Hermeneutik - Ästhetik - Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, hrsg. C. Dutt, Heidelberg 1993, S. 67). Die wissenschaftstheoretischen Implikationen von Gadamers (Gesprächs- und Verständigungs-) Hermeneutik wurden in der amerikanischen Rezeption von Gadamers Werk vor allem von Rorty ausgearbeitet. Daß der einzig tragfähige Sinn von „wissenschaftlicher Objektivität“ in nichts anderem als „Verständigung“ [agreement] erblickt werden soll, wurde bereits in seinem Hauptwerk angedeutet (siehe R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979, 337: „our only usable notion of »objectivity« is »agreement«, rather than mirroring“). Daß wissenschaftliche Praxis als solche mit deren charakteristischen Ansprüchen auf Objektivität bzw. Rationalität im Grunde genommen auf eine Art mitmenschlicher Existenz, und d.h. auf Solidarität, zurückzuführen seien, hat er dann in weiteren Arbeiten ausgeführt. Siehe z.B. „Science As Solidarity“, in: Rorty, *Philosophical Papers*, Bd. 1: *Objectivism, Relativism, and Truth*, Cambridge 1991, 35-45; hier 39f.: „My rejection of the traditional notions of rationality can be summed up by saying that *the only sense in which science is exemplary is that it is a model of human solidarity*“ (Herf. Verf.). – Den Solidaritätsgedanken hat er in Weiterführung über das wissenschaftstheoretische Gebiet hinaus auf weitesten Feld gemeinschaftlicher Existenz entwickelt; siehe z.B. „Solidarity“, in: Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge 1989, 189-198. Rorty jedoch macht einen Unterschied zwischen Wissenschaftlichkeit, d.h. Wahrheitsuche, und Gesprächsführung oder „edification“ (Bildung), den es in dieser Schärfe bei Gadamer nicht gibt; vgl. hierzu J. C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, New Haven and London 1985, S. 210 Anm., und meinen Aufsatz „Sartre and

aber gerade eine Gegenwart, die nicht nur nicht mehr bereit ist, sich mit der Vergangenheit ein Gespräch zu führen, ihre eigenen Maßstäbe durch sie in Frage zu stellen,<sup>37</sup> sondern es soweit kommen läßt, sich auch den eigenen Zeitgenossen zu verschließen. „Ein durch die Vernunft allgemein zugänglicher Sinn wird so wenig geglaubt, daß die gesamte Vergangenheit, ja am Ende sogar alles Denken der Zeitgenossen schließlich nur noch »historisch« verstanden wird“.<sup>38</sup> „Historisch“ besagt hier soviel wie zu einer anderen Klasse, Rasse, oder anderem Zeitalter gehörig,<sup>39</sup> wobei die Gemeinschaft mit den anderen im voraus aufgekündigt ist. Vorausgesetzt wird, daß es in allen Fällen um kein Verstehen, sondern bestenfalls um *Erklären* gehen kann: eine Handlung erkennen heißt hier, nicht sie verstehen, sondern sie etwa als einen Naturvorgang, Indoktrination, usw. erklären.

Der Zusammenhang zwischen dem hermeneutischen Sichverhalten zu einem Stück Vergangenheit (einem Text) und zum Mitmenschen wird besonders deutlich im Blick auf das „Du“: „*die Offenheit für die Überlieferung*“, sagt Gadamer, habe „*eine echte Entsprechung zu der Erfahrung des Du*“.

Hermeneutics“, in: *Man and World. An International Philosophical Review* XXVIII (1995), S. 65-81, hier S. 79f.

<sup>37</sup> Vgl. *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 367: „[...] das historische Bewußtsein [hat], [...] wenn es seine Texte »historisch« liest, die Überlieferung immer schon vorgängig und grundsätzlich nivelliert [...], so daß die Maßstäbe des eigenen Wissens durch die Überlieferung niemals in Frage gestellt werden können“.

<sup>38</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 280; vgl. ebd., S. 273.

<sup>39</sup> Karl Popper hat im „Positivismusstreit“ – wohl wider Willen – ein sehr anschauliches Beispiel hierfür vorgeführt, als er erzählte, er habe einmal an einer Tagung einen Anthropologen getroffen, der auf das, worüber man mehrere Tage diskutierte, sich überhaupt nicht eingelassen, das, was vor sich ging (Vorträge, Diskussionen, usw.), vielmehr wie Vorgänge einer „fremden Kultur“ etwa als Ritus beobachtet habe und an der Wahrheit des Gesagten überhaupt uninteressiert geblieben sei. Poppers Kritik an dieser „anthropologischen“ Haltung kann durchaus als hermeneutisch aufgefaßt werden. Daß es hier zwischen seinem „kritischen Rationalismus“ und der Hermeneutik Berührungspunkte gibt, ist offensichtlich, bleibt aber Popper völlig unbewußt; er macht anderswo die typischen positivistischen Vorwürfe, d.h. Mißverständnisse, gegen die Hermeneutik als angeblichen „Psychologismus“ geltend, wo doch eben der antipsychologistische Zug es ist, der beiden Richtungen gemeinsam ist.

„Im mitmenschlichen Verhalten kommt es darauf an, [...] das Du als Du wirklich zu erfahren, d.h. seinen Anspruch nicht zu überhören und sich etwas von ihm sagen zu lassen. Dazu gehört Offenheit. Aber diese Offenheit ist am Ende nicht nur für den einen da, von dem man sich etwas sagen lassen will. Vielmehr, wer sich überhaupt etwas sagen läßt, ist auf eine grundsätzliche Weise offen. *Ohne eine solche Offenheit füreinander*“, so lautet die für uns an diesem Punkt wohl gewichtigste Folgerung, „*gibt es keine echte menschliche Bindung*“.<sup>40</sup>

Die These, das der Hermeneutik Eigene nicht zuletzt in ihrer praktisch-politischen Dimension liege, bzw. das für die philosophische Hermeneutik grundlegende Verhalten der Offenheit habe einen wesentlichen gemeinschafts- und näher demokratiebildenden Charakter (indem sie von sich aus auf „*echte menschliche Bindung*“ verweist), dürfte an diesem Punkt hinreichend plausibel sein. Das gemeinschaftsbildende Prinzip ergibt sich vor allem aus der dem Menschen wesentlichen Endlichkeit – einer Endlichkeit, der die Hermeneutik nicht abzuweichen versucht, sondern die sie sich bewußt zu eigen macht. Diese Endlichkeit allein ist es, die in Heideggers Sicht dem Einzelnen Eigentlichkeit gewährt; und Eigentlichkeit wiederum bildet für ihn die Vorbedingung jeder Gemeinschaftsbildung – nicht umgekehrt.

Denselben Charakter von Pluralität und Gemeinschaftsbildung weist – mit einigen ihm eigenen Umakzentuierungen – Gadamers Hermeneutik auf, besonders im Sinne des Prinzips der Offenheit und d.h. auf der Ebene der politischen Philosophie, der Toleranz; eine Toleranz, die nicht wie in den meisten traditionellen bzw. analytisch konzipierten politischen Philosophien ganz äußerlich bleibt, sondern die dem Kern der Hermeneutik, nämlich dem hermeneutischen Begriff der Erfahrung entspringt. Diesem Begriff zufolge ist „erfahren“, wer „nicht nur *durch* Erfahrungen zu einem solchen geworden, sondern

<sup>40</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 367 (Hervorhebung nicht im Original). Es seien noch zwei Sätze zitiert, die die (eigentliche) Offenheit gegen das (unechte) „Verstehen“ abgrenzen: „Zueinandergehören heißt immer zugleich Auf-einander-hören-können. Wenn zwei einander verstehen, so heißt das ja nicht, daß einer den anderen »versteht«, d.h. überschaut“ (ebd.). Zum analogen Verhalten zum Anderen und dem zur Überlieferung s. noch ebd., S. 364: „Denn ein echter Kommunikationspartner, mit dem wir ebenso zusammengehören, wie das Ich mit dem Du, ist auch die Überlieferung.“

auch *für* Erfahrungen offen“ ist. Der Erfahrene ist weit davon entfernt, derjenige zu sein, der „schon alles kennt und alles schon besser weiß“; vielmehr zeigt er sich „als *der radikal Undogmatische*“.<sup>41</sup> – Daß diese radikal undogmatische Einstellung, ebenso eine mit ihr verbundene sozusagen apriorische Bereitschaft für *Selbstkritik*,<sup>42</sup> einen wesentlichen und unerläßlichen Bestandteil jeder demokratischen Gesellschafts- und Staatsverfassung – oder gar deren Fundament – bildet, braucht, wie ich meine, wohl nicht näher nachgewiesen zu werden.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 361 (Hervorhebung nicht im Original). Siehe auch *Hermeneutik - Ästhetik - Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, S. 31 („Wer erfahren ist, ist undogmatisch“).

<sup>42</sup> Siehe *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 116: „Die Hermeneutik ist deshalb Philosophie, weil sie sich nicht darauf beschränken läßt, eine Kunstlehre zu sein, die die Meinungen eines anderen »nur« versteht. Die hermeneutische Reflexion schließt vielmehr ein, daß in allem Verstehen von etwas Anderem oder eines Anderen *Selbstkritik* vor sich geht. Wer versteht, nimmt keine überlegene Position in Anspruch, sondern gesteht zu, daß die eigene vermeintliche Wahrheit auf die Probe gestellt wird.“ (Herv. Verf.)

<sup>43</sup> Das ist besonders vor dem Hintergrund des Vorwurfs des Konservatismus von Bedeutung sein. Vgl. J. Habermas: „Zu Gadamers »Wahrheit und Methode«,“; zuerst erschienen in *Philosophische Rundschau*, Beiheft 5, 1967, dann mehrmals wiederabgedruckt; s. z.B. im Sammelband *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/Main 1971, S. 45-56, hier S. 48; siehe auch Claus v. Bormann, „Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung“, ebd., S. 83-119, hier S. 115.

## II. Gadamer's Anschluß an die humanistische Tradition und der Versuch einer humanistischen Begründung der Geisteswissenschaften

### II. 1. Die Bedeutung der Bildung für das Gemeinschaftsleben

In dem eingangs angeführten Zitat hat Gadamer die Universalität der Hermeneutik mit den „Prinzipien des »sensus communis«, in Zusammenhang gebracht, und dies führt mich zurück zu den einleitenden Partien des Hauptwerks, wo der Begriff »sensus communis« unter den von Gadamer so genannten humanistischen Leitbegriffen auftaucht. „Bildung“, „sensus communis“, „Urteilkraft“ und „Geschmack“ bilden diese Leitbegriffe, die angesichts ihrer Struktur und der Funktion, die sie im Leben des Menschen erfüllen, ganz gemeinsame Charaktere aufweisen. Um es in aller Kürze anzugeben, besteht der ihnen allen gemeinsame Charakter darin, statt ein Allgemeinwissen zu sein, das erst noch der Anwendung bedarf, ein Wissen darzustellen, das ebenso ein Sein (und zwar ein gewordenes Sein) ist und schon in sich selbst die Anwendung enthält. Gadamer geht es offensichtlich, um mich eines paraphrasierten Ausdrucks Nietzsches zu bedienen, um ein Wissen für das Leben, ein Wissen also, das seinen Sitz im Leben, genauer im Gemeinschaftsleben des Menschen hat.<sup>44</sup> Die Bedeutung dieses ersten Teils des Werks wird oft verkannt oder übersehen, nicht eigens berücksichtigt oder geschätzt, obwohl es hier um nichts Geringeres geht als jene ontologische Wende der Hermeneutik, zufolge der - wie eingangs erwähnt - das Verstehensbegriff von einer Erkenntnisart des Menschen zu einer seiner

<sup>44</sup> Auf Nietzsches „zweite unzeitgemäße Betrachtung“ *Über Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* wird im Hauptwerk nicht in diesem Sinne, sondern im Zusammenhang des Vergessens und der Selbstentfremdung des historischen Bewußtseins verwiesen (vgl. *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 310); ein Verweis in unserem Sinne findet sich in einem weiterführenden Aufsatz. Vgl.: „Die Universalität des hermeneutischen Problems“ (1966), in *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 221: „Nietzsches bekannte Abhandlung »Über Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« hat den Widerspruch zwischen einer [...] historischen Distanzierung und dem unmittelbaren Formungswillen [...] formuliert. Zugleich hat er manche der Folgen dieses, wie er nannte, alexandrinischen, geschwächten Formwillens des Lebens, der sich als die moderne historische Wissenschaft darstellt, aufgezeigt.“

Seinsweise, oder gar zu seiner grundlegendsten Seinsweise oder Vollzugsform umakzentuiert wird. Statt einer erkenntnistheoretischen Grundlegung der Geisteswissenschaften, welche charakteristisch für das vergangene Zeitalter war, wird hier eine Umorientierung oder Umlagerung des für sie zentralen Verstehensbegriffs vollzogen, für die sich der Rekurs auf die humanistische Tradition ausschlaggebend erweist. Der Sinn von Gadamer's Hinweis auf Helmholtz' Rede von 1862, in der die Geisteswissenschaften gegen die Naturwissenschaften durch eine sog. „künstlerisch-instinktive Induktion“,<sup>45</sup> durch eine „Art Taktgefühl“ abgegrenzt werden, liegt darin, Helmholtz' Bestimmung weniger abzulehnen, als sie vielmehr aufzugreifen und die in ihr enthaltenen Begriffe angesichts ihrer vermeintlichen Selbstverständlichkeit durch tiefgreifende begriffsgeschichtliche Erörterungen zu neuem Leben zu erwecken und mit neuem Sinn zu erfüllen. Der in den Geisteswissenschaften wirksame Takt, wie der Takt, von dem Helmholtz spricht, „erschöpft sich nicht darin, ein Gefühl und unbewußt zu sein, sondern ist eine *Erkenntnisweise und Seinsweise zugleich*.“<sup>46</sup> Die humanistischen Leitbegriffe sind also solche, die ebenso Erkenntnisweisen wie Seinsweisen darstellen. „Das läßt sich aus der [...] Analyse des Begriffs der Bildung genauer sehen.“ „Es ist nicht eine Frage des Verfahrens oder Verhaltens, sondern des gewordenen Seins.“<sup>47</sup> Der Diskussion der humanistischen Leitbegriffe wird der Begriff der Bildung vorangestellt, dessen Funktion es ist, der Neubegründung der Geisteswissenschaften als das neue und ihnen eigene Element zu dienen: „Was die Geisteswissenschaften zu Wissenschaften macht, läßt sich eher aus der Tradition des Bildungsbegriffes verstehen als aus der Methodenidee der modernen Wissenschaft. Es ist die *humanistische Tradition*, auf die wir zurückverwiesen werden.“<sup>48</sup> „Der *Begriff der Bildung* [...] war wohl der größte Gedanke des 18. Jahrhunderts, und eben dieser Begriff bezeichnet das Element, in dem die Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts leben, auch wenn sie das erkenntnistheoretisch nicht zu rechtfertigen wissen.“<sup>49</sup> Daß die

<sup>45</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 11.

<sup>46</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 22. (Herv. Verf.)

<sup>47</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 22.

<sup>48</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 23.

<sup>49</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 15; vgl. ebd., S. 20, 24 („Angesichts des Ausschließlichkeitsanspruchs dieser neuen Wissenschaft stellte sich die Frage mit

Geisteswissenschaften im Element der Bildung begründet werden, besagt, daß es hier nicht wie in den Naturwissenschaften bloß um Kenntnisse oder deren Bereicherung geht (Kenntnisse die dann der Beherrschung der Natur dienen, während man sich selbst identisch bleibt), sondern um Kenntnisse, durch die man ge-bildet wird, und zwar im doppelten Sinne, ein gebildeter Mensch hat nämlich nicht nur Kenntnisse, sondern er wird durch sie zugleich zu einem verwandelten Menschen, oder eben einem gewordenem Sein; „in der Bildung ist das Aufgenommene nicht wie ein Mittel“<sup>50</sup>. Es geht hier, wie gesagt, genauso um eine Weise des Erkennens wie um eine Weise des Seins. Hatte für Hegel die Philosophie „die Bedingung ihrer Existenz in der Bildung“, so folgt Gadamer ihm, ja er nimmt diesen Begriff auch für die Geisteswissenschaften in Anspruch.<sup>51</sup> Wenn für Hegel das formelle Wesen der Bildung in einer „Erhebung zur Allgemeinheit“ besteht, so beeilt sich Gadamer, hinzuzufügen, „Erhebung zur Allgemeinheit ist nicht etwa auf theoretische Bildung eingeengt und meint überhaupt nicht nur ein theoretisches Verhalten im Gegensatz zu einem praktischen [...]“<sup>52</sup>. Gadamers Kommentar wie das Ductus seines ganzen Gedankenganges geht in die Richtung praktischer Lebensführung, und das ist das Gebiet des Politischen, wie es auch von Andrassy verstanden und betrieben worden war.

Wenn einerseits die humanistischen Leitbegriffe ihrer Struktur nach kein Allgemeinwissen, sondern viel eher ein sozusagen immer schon angewandtes Wissen, ein die Anwendung in sich schließendes Wissen darstellen, so sind sie andererseits kraft dieses ihren Charakters im jeweiligen Gemeinschaftsleben verankert. Dies geht aus Gadamers begriffsgeschichtlichen Rekonstruktionen ganz deutlich hervor, wobei man beachten muß, daß in den begriffsgeschichtlichen Erörterungen der eigene Sprachgebrauch Gadamers und seine Stellungnahme andeutungsweise zu Sprache kommen soll. Was Helmholtz „künstlerisches Gefühl und Takt nennt“, setzt für Gadamer das Element der Bildung vor-

---

verstärkter Dringlichkeit, ob nicht im humanistischen Bildungsbegriff eine eigene Quelle von Wahrheit gelegen sei. In der Tat werden wir sehen, daß es das Fortleben des humanistischen Bildungsgedankens ist, aus dem die Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts ihr eigentliches Leben ziehen, ohne es sich einzugestehen“).

<sup>50</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 17.

<sup>51</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 17.

<sup>52</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 17f.

aus; Takt bestimmt er als „eine bestimmte Empfindlichkeit und Empfindungsfähigkeit für *Situationen* und das Verhalten in ihnen, für die wir kein Wissen aus allgemeinen Prinzipien besitzen“.<sup>53</sup> Wichtig in unserem Zusammenhang ist neben dem schon erwähnten Mangel an allgemeinen Prinzipien vor allem die *Situationsgebundenheit*, die auf die Anwesenheit eines Sinnes verweist. Die der Bildung eigene Allgemeinheit, so betont Gadamer, ist „nicht eine Allgemeinheit des Begriffes oder des Verstandes“; „das gebildete Bewußtsein“ hat „in der Tat mehr den Charakter eines Sinnes; „es ist allgemeiner Sinn“.<sup>54</sup> Daß dieser Sinn, ebenso wie Empfindlichkeit und Empfindungsfähigkeit für *Situationen*, für die einem Politiker wie Andrassy eigene Einstellung und Haltung wesentlich, ja sogar unabdingbar sind, braucht – so kann man sagen – kaum eigens betont zu werden.

## II. 2. Der Begriff *sensus communis* als sittlich-bürgerliche Solidarität und die *phronesis* als Sinn für das Tunliche

Damit ist der Übergang zum *sensus communis* hergestellt, in dessen begriffsgeschichtlicher Rekonstruktion der praktisch-gemeinschaftliche Charakter noch schärfer hervortritt. „Die Humanisten verstanden nach Shaftesbury unter *sensus communis* den Sinn für das gemeinsame Wohl, aber auch *love of the community or society, natural affection, obligingness*.“<sup>55</sup> „Der *bons sens* ist nach Bergson als die gemeinsame Quelle von Denken und Wollen ein *sens social*, der ebenso sehr die Fehler der wissenschaftlichen Dogmatiker, welche soziale Gesetze suchen, wie die der metaphysischen Utopisten vermeidet.“<sup>56</sup> Wenn Gadamer betont, Bergsons „Frage ist [...] auf den selbständigen Sinn des *bons sens* für das Leben“ gerichtet, so kommt darin wieder einmal sein Bestehen auf die Wichtigkeit, die dieses Wissen für das Leben hat, zum Vorschein.<sup>57</sup> Auch in den anderen zwei humanistischen Leitbegriffen ist der praktisch-politische Charakter stark präsent.

---

<sup>53</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 20, 22.

<sup>54</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 23.

<sup>55</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 30.

<sup>56</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 31.

<sup>57</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 32.

In der Analyse der Urteilskraft begegnet man einem uns in dieser Hinsicht besonders wichtigen Begriff, dem der *Solidarität*: „Alle haben genug »gemeinen Sinn«, d.h. Urteilsvermögen, daß man ihnen den Beweis von »Gemeinsinn«, von echter sittlich-bürgerlicher *Solidarität*, d.h. aber: Urteil über Recht und Unrecht, und Sorge für den »gemeinen Nutzen« zumuten kann.“<sup>58</sup> Daß Geschmack gegenüber der gängigen und geläufigen Ansicht „ursprünglich eher ein moralischer als ein ästhetischer Begriff ist“, wird bereits im ersten Absatz der betreffenden Erläuterungen mit Nachdruck erwähnt;<sup>59</sup> anschließend kommt im einzelnen zur Ausführung und Darstellung, was Gadamer am Ende zusammenfassend als „die gesellschaftliche und gesellschaftsbindende Funktion“ des Geschmacksbegriffes anspricht.<sup>60</sup>

Die humanistischen Leitbegriffe haben eine ihnen allen gemeinsame Struktur; in all diesen Fällen geht es um ein Wissen, das auf die konkrete Situation gerichtet ist. Damit haben wir eigentlich schon den Begriff der *phronesis* gewonnen; jenen Begriff, der dann in einem berühmten, „Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles“ betitelten Kapitel zur Schlüsselposition avanciert; und man mag sich fragen, warum er nicht schon hier als fünfter Leitbegriff zur Entfaltung kommt. Die Antwort ließe sich vielleicht darin angeben, daß er längst vor der humanistischen Tradition zurückliegt, und daß er die ihm zugewiesene Rolle kaum erfüllen könnte, wenn er schon hier zur Entfaltung käme. Wie dem auch sei: es ist nicht unwesentlich, daß er nichtsdestotrotz bereits inmitten dieser Begriffe, und zwar des Begriffs des *sensus communis* auftaucht.<sup>61</sup> Gadamer bringt hier die *phronesis* mit dem Begriff des Tunlichen in Zusammenhang; und die Schlüsselstellung, die der *Phronesis*-Interpretation für das Selbstverständnis der ganzen in *Wahrheit und Methode* ausgearbeiteten Hermeneutik zukommt, zeigt sich nicht zuletzt daran, daß – wie oben erwähnt – Gadamer im Vorwort zur 2.

<sup>58</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 37. (Herv. Verf.) In der Erörterung des *sensus communis* taucht schon dieser Begriff unter Verweis auf Shaftesbury auf (ebd., S. 30; siehe ferner S. 322 in der Analyse der *phronesis*). Gadamer hatte schon erwähnt, Shaftesbury meine unter diesem Begriff „nicht so sehr eine naturrechtliche [...] Ausstattung, als eine soziale Tugend, eine Tugend des Herzens mehr als des Kopfes [...]“ (ebd., S. 30).

<sup>59</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 40.

<sup>60</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 45.

<sup>61</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 27.

Auflage in einer Art Selbsterläuterung des Werks, auf das geschichtliche Moment seines Entstehens reflektierend und in Abgrenzung seiner Grundintentionen gegen die Heideggers, im Rückblick sagt: „Wessen es für den Menschen bedarf, ist nicht allein das unbeirrte Stellen der letzten Fragen, sondern ebenso *der Sinn für das Tunliche, das Mögliche hier und jetzt*“.<sup>62</sup> Hier wird klar, daß von *phronesis* nicht nur im Werk selbst gehandelt wird, daß *phronesis* nicht lediglich ein Thema des Werks darstellt (und sei sie ein noch so zentrales), sondern daß sich das ganze Buch als Werk der *phronesis* versteht. Wenn diese Deutung stichhaltig ist, dann ist das praktische Wissen im Werk selbst am Werk, längst bevor es zu jenem Kapitel über *phronesis* kommt. Das Buch „Wahrheit und Methode“ erweist sich damit im ganzen als eine *praktisch-politische Tat*.

All jene Charaktere, die für die humanistischen Leitbegriffe charakteristisch waren, werden nun im Begriff der *phronesis* in diesem späteren Kapitel gleichsam zusammengefaßt. „Das Sich-wissen, von dem Aristoteles spricht“, heißt es, „ist eben dadurch bestimmt, daß es die vollendete Applikation enthält und in der Unmittelbarkeit der gegebenen Situation sein Wissen betätigt.“<sup>63</sup> Es handelt sich da um Vernunft und um Wissen, „die nicht von einem gewordenen Sein abgelöst sind, sondern von diesem her bestimmt und für dieses bestimmend sind.“<sup>64</sup> Der Zusammenhang der dergestalt analysierten *phronesis* mit der Hermeneutik ergibt sich daraus, daß „auch das hermeneutische Problem [...] sich von einem »reinen«, vom eigenen Sein abgelösten Wissen offenkundig ab[setzt].“<sup>65</sup>

Doch zurück zu den humanistischen Leitbegriffen. Inmitten der dem *sensus communis* gewidmeten Analysen wird auf die schottische Philosophie des *common sense* hingewiesen, und es wird mit Nachdruck geltend gemacht, wie bei Thomas Reid die „Übertreibungen der philosophischen Spekulation“ (also das losgelöste Wissen des Allgemeinen) kritisiert werden, „aber gleichzeitig [...] dabei der Bezug des *common sense* auf die *society* festgehalten [wird]: »They serve us to

<sup>62</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 448; (Herv. Verf.) In Bezug auf das Tunliche vgl. noch *Gesammelte Werke*, Bd. 5, S. 244f.

<sup>63</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 327. Sie ist, wie es schon früher heißt, „auf die konkrete Situation gerichtet“ (ebd., S. 27).

<sup>64</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 317.

<sup>65</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 319. (Herv. Verf.)

direct us in the *common affairs of life*, where our *reasoning faculty* would leave us in the dark«. <sup>66</sup> Der *sensus communis*, der, wie Gadamer betont, „nicht nur jene allgemeine Fähigkeit“ darstellt, „die in allen Menschen ist, sondern er ist zugleich *der Sinn, der Gemeinsamkeit stiftet*“, <sup>67</sup> wird hier angesichts der *common affairs of life*, der gemeinschaftlichen (öffentlichen) Angelegenheiten des Lebens, denen er innigst zugehört, gegen das Argumentieren im Sinne des Rasonnierens (*our reasoning faculty*) abgegrenzt. Gegen bloßes Argumentieren, zwingende Beweise, Demonstration wird auch anderswo Einspruch erhoben, <sup>68</sup> besonders interessant in unserem Zusammenhang erweisen sich aber einige Verweise auf den schwäbischen Pietisten Oetinger. Im Ausgang von diesen wird in einem letzten Schritt versucht, das Verhältnis der Hermeneutik zu den argumentativ orientierten Philosophien zu rekonstruieren, in welche Diskussion auch Hegels Behandlung von Kants Exempel des Depositums als Erläuterung einzubeziehen versucht wird.

<sup>66</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 31.

<sup>67</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 26. Vgl. ebd., 28: *sensus communis* ist für Vico „ein Sinn für das Rechte und das gemeine Wohl, der in allen Menschen lebt, ja mehr noch ein Sinn, der durch die Gemeinsamkeit des Lebens erworben, durch seine Ordnungen und Zwecke bestimmt wird.“

<sup>68</sup> Vgl. *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 23, 32, 41, 42, 43.

### III. *Sensus communis* und Argumentieren

#### III. 1. Das Argumentationslosigkeit-Argument erläutert durch Hegels Stellung zu Kants Exempel des Depositums

„Der *Sensus communis* geht ... mit lauter Dingen um“, heißt es im für uns entscheidenden Oetinger-Zitat Gadamers, „[...] die eine ganze Gesellschaft zusammenhalten, die sowohl Wahrheiten und Sätze, als Anstalten und Formen, die Sätze zu fassen, betreffen ...“ „Die Väter sind ohne Beweis schon gerührt, für ihre Kinder zu sorgen: die Liebe demonstriert nicht, sondern reißt das Herz oft wider die Vernunft gegen den geliebten Vorwurf.“ <sup>69</sup> Es zeichnet sich hier eine klare Gegenüberstellung ab; *sensus communis* auf der einen Seite und Beweisen bzw. Demonstrieren auf der anderen. Der eine kann eine ganze Gesellschaft zusammenhalten und schließt außer Wahrheiten und Sätzen auch Anstalten in sich; das andere ist hierzu unfähig – oder es erweist sich in diesem Zusammenhang gar als zerstörerisch. Denn Unfähigkeit ist ein bloß negativer Begriff, und sie kann allenfalls ins Positive umschlagen. Die Unfähigkeit, eine Gesellschaft zusammenzuhalten, kann auch die Fähigkeit in sich schließen, eine Gesellschaft, ein Zusammenleben zu zerstören. Demonstrieren, Beweisen sind im Zusammenleben einer Gemeinschaft bestenfalls irrelevant, innerhalb gewissen Grenzen sind sie jedoch offensichtlich angemessen oder wenigstens harmlos; erst wenn sie ihre eigenen Grenzen zu überschreiten tendieren, können sie auf sie zerstörerisch auswirken. Denn ein jedes Gemeinschaftsleben enthält immer schon Traditionen, Sitten und Anstalten, die dem Versuch, sie einer logisch hinreichenden Beweisführung oder Demonstration zu unterwerfen, prinzipiell widerstehen, indem sie sich einer vollen Erhellung, Durchsichtigkeit und Überprüfbarkeit entziehen. Wird die Tragfähigkeit des zwingenden Beweises maßlos überschätzt und auf das Gebiet der Gesellschaft erweitert, soll dies zu zerstörerischen Konsequenzen führen.

„Die Väter sind ohne Beweis schon gerührt, für ihre Kinder zu sorgen: die Liebe demonstriert nicht“, hieß es im Oetinger-Zitat Gadamers, und hierzu möchte ich ein Zitat von Herder als Ergänzung vorführen: „Nicht, weil es liebenswürdig ist, liebet die Mutter ihr Kind, sondern weil es ein lebendiger Teil

<sup>69</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 32f.

ihres Selbst, das Kind ihres Herzens, der Abdruck ihrer Natur ist.“<sup>70</sup> Oetingers Gedanke wie der Herders läßt sich so auffassen, daß es bei genauerem Hinsehen nicht Beweise, Argumente, oder Gründe sind, die erwirken, daß Väter und Mütter ihre Kinder lieben oder für sie sorgen. Wenn nämlich die betreffenden Argumente nicht stichhaltig, die Beweise nicht zwingend ausfallen sollten, müßte dies nach sich ziehen, daß Väter und Mütter verzichten sollten, Ihre Kindern nach wie vor zu lieben. Wenn es zum Argumentieren kommt, gibt es keine Argumente, gegen die nicht ebenso gute Gegenargumente ins Feld geführt werden könnten, und dieser Sachverhalt würde zu einem Zustand der epoche, der Unentschiedenheit führen, wo doch das Leben und seine Anstalten wie z.B. die Liebe, sich nicht einfach suspendieren lassen (das hat schon Descartes eingesehen, und deswegen sprach er von einer „Moral auf Zeit“<sup>71</sup>).

Dieser Punkt läßt sich durch Hegels Kritik an den kantischen topoi des Depositums erläutern und zugleich etwas näher bringen. Kants Argument des Depositums wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* vorgeführt und steht mit seiner Bestrebung in Zusammenhang, zu zeigen, wie „Maximen als praktische allgemeine Gesetze“ erst gedacht werden können, wenn sie „nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten“.<sup>72</sup> Wenn „jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann“, so argumentiert Kant, dann würde „ein solches Prinzip, als Gesetz, sich selbst vernichten [...], weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe“.<sup>73</sup> – Hegel hat sich mit Kants Moralphilosophie vielfach auseinandergesetzt; im jugendlichen Naturrechtsaufsatz hatte er schon hierzu kritisch angemerkt: „daß es aber kein Depositum gäbe, welcher Widerspruch läge darin?“<sup>74</sup>

<sup>70</sup> J. G. Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784), in: *Herders Werke in fünf Bänden*, Berlin und Weimar 1978, Bd. 4, S. 176.

<sup>71</sup> Vgl. R. Descartes: *Discours de la méthode*. Französisch-Deutsch, hrsg. L. Gäbe, Hamburg 1990, S. 37.

<sup>72</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, A 48.

<sup>73</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, A 49.

<sup>74</sup> G. W. F. Hegel: „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften“, in: Hegel, *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. H. Brockard, H.

So etwas wie Depositum, oder Eigentum, Hegel scheint anzudeuten, sind, um mich Oetingers Sprachgebrauch zu bedienen, Anstalten, die eine Gesellschaft charakterisieren oder zusammenhalten; man kann sich aber sicherlich ohne Widerspruch Gesellschaften vorstellen – und es hat welche auch ohne weiteres gegeben –, die ohne solche Anstalten auskamen. Hegels „Beweisführung“ in der *Phänomenologie* hat noch mehr Aussagekraft. In der Diskussion der „gesetzprüfenden Vernunft“ kommt Hegel durch sein beliebtes Antigone-Zitat zur Konklusion, daß alles, was man über die Gesetze aussagen kann, ist: „Sie sind“, Dann fährt er fort:

„Wenn ich nach ihrer Entstehung frage, und sie auf den Punkt ihres Ursprungs einenge, so bin ich darüber hinausgegangen; denn ich bin nunmehr das Allgemeine, sie aber das Bedingte und Beschränkte. Wenn sie sich meiner Einsicht legitimieren sollen, so habe ich schon ihr unwankendes Ansichsein bewegt, und betrachte sie als etwas, das vielleicht wahr, vielleicht nicht wahr für mich sei. Die sittliche Gesinnung besteht eben darin, unverrückt in dem fest zu beharren, was das Rechte ist, und sich alles Bewegens, Rüttlens und Zurückführens desselben zu enthalten.“

An diesem Punkt kommt Hegel wieder einmal auf Kants Exempel des Depositums zurück.

„Es wird ein Depositum bei mir gemacht; es ist das Eigentum eines Andern, und ich anerkenne es, weil es so ist, und erhalte mich unwankend in diesem Verhältnisse. [...] Daß etwas das Eigentum des Andern ist, dies liegt zum Grunde; darüber habe ich nicht zu *räsonnieren*, noch mancherlei Gedanken, Zusammenhänge, Rücksichten aufzusuchen oder mir einfallen zu lassen [...] [ich] bin, indem ich zu prüfen anfangen, schon auf unsittlichem Wege“.<sup>75</sup>

Buchner, Hamburg 1983, S. 90-178; hier S. 116 (= *Gesammelte Werke*, Bd. 4, hrsg. H. Buchner, O. Pöggeler, Hamburg 1968, S. 437).

<sup>75</sup> G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont, mit einer Einleitung von W. Bonsiepen, Hamburg 1988, S. 287f. (Herv. Verf.)

Bereits im Naturrechtsaufsatz hieß es in diesem Zusammenhang, sofern man mit Beweisen, Rasonnieren, Prüfen an die Sache herankommt, ist man „unsittlich“.<sup>76</sup> Nicht im Wie des Argumentierens – daß die Gründe bzw. die Argumente nicht gut genug, oder zwingend genug sind –, sondern im Argumentieren überhaupt – daß es argumentiert (rasonniert) wird –, liegt der Grundmangel dieser Position. Hegels Kritik an Kant besteht in dieser Hinsicht nicht einfach darin, herauszustellen, daß Kants Argumente gegen das Ableugnen eines Depositums nicht widerspruchsfrei, oder nicht zwingend genug sind; seine Kritik basiert vielmehr auf der grundlegenden Einsicht, es könne an diesem Punkt keinerlei guten Argumente überhaupt geben, oder der Grundfehler bestehe eben im Argumentierenwollen oder im Argumente-Suchen,<sup>77</sup> denn durch das Argumentieren wird das „unwankende Ansichsein“, das man zu verteidigen meinte, eben „bewegt“, und somit die Sache nunmehr „als etwas, das vielleicht wahr, vielleicht nicht wahr für mich sei“, betrachtet. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei sofort angemerkt, daß es sich bei Hegel nicht um Machtspruch, sondern um Einsicht handelt. Daß es Situationen geben kann, die gesellschaftliche Bindungen darstellen (wie etwa Depositum, ebenso elterliche Liebe für die Kinder) und in denen das Argumentieren schlechthin unnötig und unangemessen ist, wird wohlgemerkt wiederum mit Hilfe eines *Arguments* gezeigt, eines (wie ich sagen möchte) sehr scharfsinnigen Arguments; eines solchen, das einen anspricht, d.h. Anspruch auf Einsicht erhebt, das eingesehen werden kann und soll, das verstanden wissen will – dadurch unterscheidet sich nun Hegels Überlegung (Beweisgang) von einem schlichten Machtspruch oder Verbot, von etwas also, das man eine altkonservative (auf Philosophie schlechthin verzichtende, sie ablehnende) Position nennen könnte. Es geht Hegel nicht weniger wie Kant um eine Selbstkritik der Vernunft – eine Selbstkritik, bei der die eigenen Grenzen (in

<sup>76</sup> Siehe „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“, S. 117.

<sup>77</sup> Es geht hier um die Grenzen der um Argumentieren zentrierten Philosophie. Für Hegel kann es „so weit kommen [...], zu wissen, daß, wenn es auf Gründe ankommt, man durch Gründe alles beweisen könne, sich für alle Gründe und Gegengründe finden lassen; und das ist das Verbrechen der Sophisten angesehen worden, daß sie gelehrt haben, alles zu beweisen, was man wolle, für andere oder für sich“ (*Theorie Werkausgabe*, Bd. 18, S. 424).

unserem Fall: die Grenzen des Argumentierens, des Beweisens) nicht von außen, nicht von fremden Instanzen, sondern von ihr selbst gesetzt (genauer: erfahren und eingesehen) werden.<sup>78</sup>

### III. 2. Argumentieren und Gesellschaft – „echte menschliche Bindung“

Ich kehre zurück zur Gadamer-Interpretation. Gadammers Rekurs auf Oetinger im Zuge seiner Rekonstruktion des *sensus communis* als Beweis dessen, daß es für die Liebe wie das Sozialleben im allgemeinen gar keines Beweises oder Argumentsbedarf, scheinen mir samt seinen begriffsgeschichtlichen Erläuterungen der humanistischen Leitbegriffe die Interpretation plausibel zu machen, daß eine in ihrer Bedeutung gewiß nicht gering zu schätzende Dimension der philosophischen Hermeneutik eben in ihrer praktisch-politischen Dimension

<sup>78</sup> Ein anderer Zusammenhang zwischen Gadamer und Hegel läßt sich darin entdecken, daß auch Hegel der Diskreditierung der Vorurteile entgegenzuwirken suchte. Im Zusatz zum § 82 der *Enzyklopädie* heißt es in bezug auf das für seine Philosophie charakteristische „Spekulative oder Positiv-Vernünftige“: „Die empirisch allgemeine Weise, vom Vernünftigen zu wissen, ist zunächst die des *Vorurteils* und der Voraussetzung [...]“ (Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, in Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, hrsg. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/Main 1970, Bd. 8, S. 177). Hegels eigentümlich herabsetzende Redeweise „empirisch allgemeine Weise“ („vom Vernünftigen zu wissen“) ist freilich bezeichnend und setzt seine spekulative Unendlichkeitsmetaphysik voraus; wenn davon abgesehen und eine möglichst andere Weise, „vom Vernünftigen zu wissen“ nicht in Aussicht gestellt wird – d.h. wenn die sich im absoluten Wissen der Philosophie verwirklichende Selbsterkenntnis der absoluten Vernunft abgelehnt wird –, so läßt sich Hegels Formulierung so auffassen, daß das, was Anspruch darauf erhebt, Vernünftiges zu werden, zunächst („empirisch“) in der Form des Vorurteils und der Voraussetzung bereits vorhanden sein oder zugänglich geworden sein muß, ansonsten würde es niemals zum Vernünftigen. Den Ausgangspunkt bildet dann der Vorurteil, und zum Vernünftigen kann nur solches erhoben werden, das vorher als Vorurteil zugänglich geworden ist. Insofern lassen sich die Vorurteile auch bei Hegel nicht endgültig eliminieren. Wie alles Verstehen bei Gadamer bleibt alles Vernünftiges auch bei Hegel notwendigerweise *vorurteilsgebunden*: und in diesem Sinne könnte man nicht zu Unrecht, wie mir scheint, von einer *Rehabilitierung der Vorurteile* auch bei Hegel sprechen.



liegt. Das Bestehen auf das „Geltenlassen des anderen gegenüber sich selbst“,<sup>79</sup> die Betonung dessen, daß jedem Ich und Du „immer schon Verständigung vorhergeht“, daß „das umfassende Lebensphänomen [...] das Wir-Sein“ darstellt, „das wir alle sind“,<sup>80</sup> und das demnach jedem einzelnen Ich-Sein oder Du-Sein voraufgeht, verleihen der Hermeneutik einen eminenten praktischen Charakter – und es ist kaum übertrieben, wenn es in diesem Zusammenhang in einem Aufsatz aus den 90er Jahre von „weltpolitische[r] Bedeutung des Verstehens“ die Rede ist.<sup>81</sup>

Wenn es nun „kein höheres Prinzip gibt als dies, sich dem Gespräch offenzuhalten“, wenn sich die Teilnahme an einem offenen Gespräch als das Modell mitmenschlicher Koexistenz („*echte[r] menschliche[r] Bindung*“), somit das einer Gemeinschaft auffassen läßt,<sup>82</sup> und wenn „ein Gespräch führen verlangt, den anderen nicht *niederzuargumentieren*“,<sup>83</sup> so erscheint das Argumentieren am Ende kein gutes Vorbild gemeinschaftlicher Existenz. Gadamer lehnt in diesem Zusammenhang auch ausdrücklich die „Kunst“ ab, „siegreich gegen jeden zu argumentieren“. Die Offenheit – sowohl die für die Überlieferung als auch für die Zeitgenossen – bildet viel eher die Grundlage einer im Popperschen Sinne „offenen Gesellschaft“ als das *Argumentieren*. Denn das Argumentieren teilt die Gemeinschaft in Sieger und Gesiegte und kann daher bestenfalls das Modell einer bestimmten, d.h. vorwiegend „*kämpferisch*“ eingestellten Gemeinschaft abgeben: Abgesehen davon, daß in solchem Tun so etwas wie

<sup>79</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 183.

<sup>80</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 223.

<sup>81</sup> H.-G. Gadamer: „Vom Wort zum Begriff“ (1995), in: *Gadamer Lesebuch*, hrsg J. Grondin, Tübingen 1997, S. 100-110, hier S. 108.

<sup>82</sup> Vgl. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 155: „Verstehen und Verständigung“ sind die „Vollzugsform des menschlichen Soziallebens“; und letzteres wird „eine Gesprächsgemeinschaft“ genannt.

<sup>83</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 373. (Herv. Verf.)

<sup>84</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 372. Gadamer fährt so fort: „Es ist im Gegenteil möglich, daß der, der [...] die Kunst des Fragens und des Suchens der Wahrheit [...] ausübt, in den Augen der Zuhörer im Argumentieren den kürzeren zieht. [...] Die Kunst des Fragens ist [...] die Kunst, ein wirkliches Gespräch zu führen.“ Vgl. *Gesammelte Werke*, Bd. 8, S. 437: Jedenfalls ist Rationalität durch den Begriff der Argumentation zu eng charakterisiert.“

die Sache selbst überhaupt nicht zu Wort kommen kann (worauf es ankommt, ist ja eben das Siegen, die Sache hat bestenfalls eine instrumentelle Rolle<sup>85</sup>), kann man sich fragen, ob es nicht eine Vereinfachung und Verarmung mitmenschlicher Verhältnisse ist, sie auf Kampf, Streit, Wettkampf, Konkurrenz zu reduzieren. In einer Sammelrezension hat Gadamer bei der Diskussion einiger ethischer Aufsätze Ernst Tugendhats äußerst kritisch gegenüber dessen Versuch Stellung genommen, eine Begründung der Moral als Alternative der „Gewalt“ ins Feld zu führen; das sei ja „die Aufklärung auf die Spitze treiben“ – „als ob nicht anderes zwischen Menschen wäre als Streit und Gegnerschaft“;

<sup>85</sup> Für den Argumentierenden ist wohl kennzeichnend, was Gadamer über den sagt, der das Fragen leichter hält als das Antworten: er sucht „in Reden nur das Rechthaben [...] und nicht die Einsicht in eine Sache“ (*Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 369). – Wie sich jene Verfallsform des Argumentierens, die die Eristik darstellt, auf die mitmenschlichen Verhältnisse auswirken, wurde schon in Gadamers Habilitationsschrift markant herausgestellt. Hier „fehlt *das echte Mitverhältnis mit dem Anderen* im Sein zur Sache. Durch die Widerlegung soll der Andere nicht dazu gebracht werden, in eigentlicherer Ausführung neu zu Worte zu kommen, sondern *er soll gerade zum Schweigen gebracht werden*. Im Wesen dieses Widerlegens um seiner selbst willen liegt die Tendenz, alle und jede These als unhaltbar zu widerlegen, ein Anspruch, der ganz dem Anspruch, über alles reden zu können, entspricht. [...] Das Motiv dieser Verdeckungstendenz [der Sache] ist auch hier, sich, als der Widerlegende, als Wissende zu zeigen. Dies ist die Eristik.“ (H.-G. Gadamer, *Griechische Philosophie I. Gesammelte Werke*, Bd. 5, Tübingen 1985, S. 37f. Herv. Verf.) – Daß in bezug auf die philosophische Tradition die argumentierende Methode ein gewisses Sichverschließen gegen die Sache selbst und somit auch gegen die Überlieferung darstellt, hat Gadamer in seiner Kritik an dieser Methode gezeigt. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 507: „Es kann einen Gewinn an Klarheit bringen, wenn man die in einem Platonischen Dialog begegnenden Argumentationen mit logischen Mitteln analysiert, Inkohärenzen aufweist, Sprünge ausfüllt, Fehlschlüsse entlarvt usw. Aber lernt man so Plato zu lesen? Seine Fragen zu den eigenen zu machen? Gelingt es, an ihm zu lernen, statt sich eigene Überlegenheit zu bestätigen? Was für Plato gilt, gilt aber mutatis mutandis für alle Philosophie. Plato hat das in seinem 7. Brief, wie mir scheint, ein für allemal richtig beschrieben: Die Mittel des Philosophierens sind nicht es selbst. Plane logische Schlüssigkeit ist noch nicht alles. Nicht als ob die Logik nicht ihre evidente Gültigkeit hätte. Aber die Thematisierung des Logischen beschränkt den Fragehorizont auf formale Überprüfbarkeit und verstellt damit die Weltöffnung, die in unserer sprachlich ausgelegten Welterfahrung geschieht.“

„als ob Anerkennung von Autorität und darauf gegründete *Solidarität* [...] nichts als ein Mangel an Aufklärung wäre!“<sup>86</sup> Die Einsicht, „daß der andere Recht haben könnte“, daß, wie in einem neuen Aufsatz heißt, „*Solidarität* die Grundvoraussetzung ist, unter der man gemeinsame Überzeugungen [...] miteinander entwickeln kann“,<sup>87</sup> stellt mehr als alles Argumentieren oder jedwede Apriori einer idealen Kommunikationsgemeinschaft das Apriori einer faktischen (und echten) Gemeinschaft dar.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> H.-G. Gadamer, *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger. Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen 1987, S. 358f. (Herv. Verf.) Vgl. Gadamers Brief an Richard Bernstein vom 1. Juni 1982, abgedruckt im Anhang von R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia 1983, S. 261ff., hier S. 264: „[...] wenn unter den Menschen, welcher Gesellschaft oder Kultur oder Klasse oder Rasse immer sie angehören mögen, keine Punkte der *Solidarität* mehr da wären, kann nur noch der Sozialingenieur oder der Tyrann, das heisst, die anonyme oder die direkte Gewalt, Gemeinsamkeiten konstituieren. Aber sind wir so weit? Werden wir je so weit sein? [...]“

<sup>87</sup> *Gadamer Lesebuch*, S. 109.

<sup>88</sup> Die Charaktere des Argumentierens, oder gar der Eristik, wie sie als eine Verfallsform des Sprechens in Gadamers Werk über Platons dialektische Ethik dargestellt wird, lassen sich zusammenfassend in Richard Rortys distanzierter (Selbst-) Charakterisierung der analytischen Philosophie und der ihr eigenen Grundstellung entdecken. Dieser zufolge soll der analytische Philosoph, “be able to construct as good an argument as can be constructed for any view, no matter how wrong-headed. The ideal of philosophical ability is to see the entire universe of possible assertions in all their inferential relationships to one another, and thus to be able to construct, or criticize, any argument” (R. Rorty, “Philosophy in America Today”, in Rorty: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, S. 219). “Perhaps the most appropriate model for the analytic philosopher is now the *lawyer*” (ebd., S. 221). Analytische Philosophen “identify philosophical ability with argumentative skill” (S. 224); und ein Rechtsanwalts charakteristisches Tun ist es, “[to] provide an argument for whatever our client has decided to do, make the chosen cause appear the better” (S. 222).

### III. 3. Hermeneutik – eine Form der Existenz und Koexistenz

Die Hermeneutik sucht dem jeweils interpretierten Text oder der jeweils gegenüberstehenden Person gerecht zu werden und ist dementsprechend prinzipiell bereit, sich selbst dem Anderen auszusetzen, sich durch ihn in Frage stellen zu lassen. Als diese Einstellung der Gerechtigkeit, die auf Wahrheits-suche aus ist und nicht hartnäckig auf sich selbst beharrt, ist Hermeneutik – weit über ihre wissenschaftstheoretische Relevanz hinaus – eine Form der Existenz und vor allem der – Koexistenz. Statt Argumentieren oder Demonstrieren – Solidarität (eine solche, die das „umfassende Lebensphänomen, [...] das Wir-Sein, das wir alle sind“, vor Augen hat und über das sie innerhalb der ihr möglichen Grenzen Rechenschaft abzulegen sucht): so könnte man an diesem Punkt die Parole der philosophischen Hermeneutik vielleicht nicht unzutreffend zusammenfassen.<sup>89</sup>

<sup>89</sup> Vgl. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 188: „Das macht die eigentliche Wirklichkeit menschlicher Kommunikation aus, daß das Gespräch nicht die Meinung des einen gegen die Meinung des anderen durchsetzt oder die Meinung des einen zu der Meinung des anderen wie in einer Addition hinzufügt. Das Gespräch verwandelt beide. [...] Gemeinsamkeit, die so sehr gemeinsam ist, daß sie nicht mehr mein Meinen und dein Meinen ist, sondern gemeinsame Ausgelegtheit der Welt, macht erst *sittliche und soziale Solidarität* möglich.“ (Herv. Verf.)

#### IV. Rückbezug der Hermeneutik-Interpretation auf Andrassy – und ihr wechselseitiges Verhältnis

##### IV. 1. Die scheinbare Paradoxie einer theoretischen Bestätigung des Vorrangs der Praktischen

Es mag paradox klingen, daß eine Haltung der Realpolitik, die doch gegenüber Theorien aller Art nicht nur gleichgültig oder zurückhaltend, sondern vielmehr feindlich eingestellt zu werden tendiert, sich wiederum selber durch eine philosophische Theorie – die der von Gadamer und Heidegger ausgearbeiteten Perspektive philosophischer Hermeneutik – rechtfertigen oder zumindest erläutern bzw. verdeutlichen läßt. Politik bzw. praktisches Leben kann ohne Theorie nicht auskommen – so lautet die These der neuzeitlichen (politischen) Philosophie; dieser Hauptströmung modernen Denkens setzt sich die Hermeneutik entgegen, sofern sie die Grundhaltung des praktischen Lebens wieder einmal zur Geltung zu bringen sucht als etwas, das nicht auf technisches Herstellen ausgerichtet ist. „Die Frage ist, ob auch das sittliche [praktisch-politische – I.M.F.] Wissen ein Wissen solcher Art ist. Das würde bedeuten, es wäre ein Wissen darüber, wie man sich selbst herzustellen hat. Soll der Mensch sich selbst zu dem machen lernen, was er sein soll, so wie der Handwerker das machen lernt, was nach seinem Plan und Willen sein soll?“<sup>90</sup> lautet Gadamers charakteristische Frage, und die verneinende Antwort ist offensichtlich. „Es liegt auf der Hand, daß der Mensch nicht dergestalt über sich verfügt, wie der Handwerker über den Stoff verfügt, mit dem er arbeitet. Er kann sich offenbar selber nicht so herstellen, wie er etwas anderes herstellen kann.“<sup>91</sup> Das praktische Wissen, die *phronesis*, die das Tun eines Politikers leitet, ist „ein Wissen vom Jeweiligen, das erst das sittliche Wissen vollendet, ein Wissen, das gleichwohl kein sinnliches Sehen ist. Wenn man auch einer Situation ansehen muß, was sie von einem verlangt, so bedeutet dieses Sehen doch nicht, daß man das in dieser Situation Sichtbare als solches wahrnimmt, sondern daß man sie als die Situation des Handelns

<sup>90</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 320.

<sup>91</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 321.

sehen lernt und damit im Lichte dessen, was recht ist.“<sup>92</sup> Der im technischen Herstellen vorliegende Unterschied zwischen Wissen und Erfahrung wird hier hinfällig. „Denn das sittliche Wissen enthält selbst eine Art der Erfahrung in sich, ja, wir werden noch sehen, daß dies vielleicht die grundlegende Form der Erfahrung ist.“<sup>93</sup> Dadurch, daß hier keine Anwendung eines vorher in Besitz genommenen Wissens (des Allgemeinen) auf das Einzelne vor sich geht, wird auch verständlich, warum Politiker, wie auch Andrassy, über Ihr Tun normalerweise keine „theoretische“ Rechenschaft abzulegen vermögen, warum sie sich zu Theorien aller Art mit Mißtrauen verhalten. Es geht ja darum, das Bestmögliche (Tun) in einer konkreten Situation zu finden und nicht im voraus angeeignetes Wissen zu applizieren. In diesem Sinne müssen wir gelegentliche Äußerungen Andrassys gegenüber bloßem Wissen oder bloßer Bildung auffassen – „Andrassy hat jedesmal gegen die Überschätzung scholastischer Weisheit protestiert“, heißt es z.B. bei Monori Wertheimer<sup>94</sup> –, und weniger als etwaige Feindseligkeit gegenüber der Kultur.<sup>95</sup>

Gadamers hermeneutischer Rückgriff auf Aristoteles' Begriff der *phronesis* versteht sich als Aktualisierung seiner praktischen Philosophie im Gegenzug zu modernen Tendenzen politischer Philosophie, die dazu tendieren, im politischen Handeln bloßes Herstellen zu erblicken bzw. das Wesen der Politik als Verwirklichung theoretisch ausgedachter Pläne anzusehen. Daß diese Denkungsart ganz besonders in totalitären Systemen herrschend sein konnte, liegt auf der Hand. Daß praktisches Wissen bei Aristoteles nicht mit theoretisch aufgefaßten Wissenschaft gleichkommt, daß hier eine scharfe Unterscheidung getroffen werden soll, geht von

<sup>92</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 327.

<sup>93</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 328.

<sup>94</sup> Monori Wertheimer Ede: *Gróf Andrassy Gyula élete és kora*, Bd. III, S. 436: „Andrassy minden alkalommal tiltakozott az iskolai bölcsesség túlbecsülése ellen“. Siehe noch ebd., S. 437: „A czéhbeli filozófusok nem bírták megnyerni tetszését“.

<sup>95</sup> Monori Wertheimer Ede: *Gróf Andrassy Gyula élete és kora*, Bd. III, S. 436: „De semmi sem volna tévesebb, mint azt következtetni mindebből, hogy az igazi tudásvágyat és valódi tudományt megvetette. Csak az ismeretek hamis felhasználása iránt érzett mély ellenszenvet, még a legnagyobb tudóssal szemben is. Ő maga szívesen és sokat olvasott [...]“.

Gerard J. Hughes' Zusammenfassung ganz klar hervor: „The differences between scientific and practical thinking“ liegt darin, daß „[...] In the case of the sciences, says Aristotle, we think about things which either happen inevitably, or inevitably remain the way they are: for example, the changes in the heavens, or the nature of God, or the principles of metaphysics, or medical science. The aim of theoretical thinking is to arrive at a correct understanding of why things are as they are. By contrast, practical thinking is concerned with what we can do to change things, and why we might decide to act in one way rather than another.“<sup>96</sup> Daß Politik, insbesondere Realpolitik, es vor allen Dingen damit zu tun hat, „what we can do to change things“, braucht, denke ich, nicht weiter erörtert zu werden. Es ist deshalb ganz folgerichtig, daß die ganze Abhandlung des VI. Buches der *Nikomachischen Ethik* – wie Gadamer darauf hingewiesen hat – mit dem Verweis auf die Politik schließt.<sup>97</sup>

Im Aristoteles-Kapitel seines Hauptwerks faßt Gadamer den betreffenden Sachverhalt in folgender Formulierung zusammen: „Wenn das Gute für den Menschen jeweils in der Konkretion der praktischen Situation begegnet, in der er sich befindet, so muß das sittliche Wissen eben dies leisten, der konkreten Situation gleichsam anzusehen, was sie von ihm verlangt. Anders ausgedrückt, der Handelnde muß die konkrete Situation im Lichte dessen sehen, was von ihm im allgemeinen verlangt wird. Das heißt aber negativ, daß ein Wissen im allgemeinen, das sich nicht der konkreten Situation zu applizieren weiß, sinnlos bleibt, ja die konkreten Forderungen, die von der Situation ausgehen, zu verdunkeln droht.“<sup>98</sup> „Daß ein Wissen im allgemeinen, das sich nicht der konkreten Situation zu applizieren weiß, sinnlos bleibt“, fällt weitgehend mit Andrásys Stellung zusammen, der – wie oben zitiert – „jedesmal gegen die Überschätzung scholastischer Weisheit protestiert“ hatte. An diesem Punkt dürfte es nicht uninteressant anzumerken, daß Gadamer das, was bei Andrassy „scholastische

<sup>96</sup> Gerard J. Hughes: *Aristotle on Ethics*, London – New York: Routledge, 2001, S. 87.

<sup>97</sup> Aristoteles: *Nikomachische Ethik VI*. Herausgegeben und übersetzt von Hans-Georg Gadamer

Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998, S. 20.

<sup>98</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 318.

Weisheit“ angesprochen wird, sehr wohl kennt und von ihm gleichermaßen abgelehnt wird. Im ersten Kapitel seines Hauptwerks wird bei der Diskussion der Bedeutung der humanistischen Tradition hervorgehoben, „wie sich seit den Tagen des Humanismus die Kritik an der Wissenschaft der ‚Schule‘ Gehör verschafft“. „Die Wiedererweckung der klassischen Sprachen“, so fährt Gadamer Text fort, „brachte zugleich eine neue Schätzung der Rhetorik. Sie hatte ihre Front gegen die ‚Schule‘ d. h. gegen die *scholastische Wissenschaft*“.<sup>99</sup>

#### IV. 2. Schluß: Autorität, Vernunft, Freiheit – Gadamer und Andrassy

Der Widerstand gegen lebensferne Wissenschaft ist bei Gadamer mit Anerkennung und Bejahung der grundsätzlichen Freiheit der interpretierenden Subjekte und somit des Menschen selbst verbunden, eine Freiheit, die aus unserer Perspektive des praktischen Handelns des Politikers als Befreiung von den Zwängen abstrakter Theorien anzusehen ist. Autoritäten kommen für Gadamer nicht aus autoritären, sondern aus sachlichen Gründen in Betracht. Eine Autorität ist aus der Sicht Gadamer nicht deshalb ehrwürdig und hat nicht deswegen Ansehen, weil sie Autorität ist, sondern weil „sie auch eine Wahrheitsquelle sein kann“.<sup>100</sup> Gadamer's Richtigstellung des Begriffs Autorität zeigt diese als durchaus verträglich mit Vernunft und Freiheit. „Die Autorität von Personen hat aber ihren letzten Grund nicht in einem Akte der Unterwerfung und der Abdikation der Vernunft, sondern in einem Akt der Anerkennung und der Erkenntnis -- der Erkenntnis nämlich, daß der andere einem an Urteil und Einsicht überlegen ist und daß daher sein Urteil vorgeht, d. h. vor dem eigenen Urteil den Vorrang hat. Damit hängt zusammen, daß Autorität nicht eigentlich verliehen, sondern erworben wird und erworben sein muß, wenn einer sie in Anspruch nehmen will. Sie beruht auf Anerkennung und insofern auf einer Handlung der Vernunft selbst, die, ihrer Grenzen inne, anderen bessere Einsicht zutraut. Mit blindem

<sup>99</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 23. Hervorhebung I.M.F.

<sup>100</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 283.

Kommandogehorsam hat dieser richtig verstandene Sinn von Autorität nichts zu tun.“<sup>101</sup> *Phronesis*, d.h. das Finden des jeweilig Guten setzt Freiheit und Ungebundenheit von abstrakten Theorien voraus, eine Haltung, die menschliche Selbsttätigkeit und Autonomie anerkennt und bejaht, und dem nichts fremder sein könnte als passive Akzeptanz von Autoritäten, etwa „mit blindem Kommandogehorsam“. Dieses Verhalten ist bei Andrassy ebenso aufzufinden, und ist als liberalistische Freiheitsliebe zu bezeichnen; daraus folgt die Tatsache, in völligem Einklang mit dem von Gadamer Erörterten, daß „er sich mit höchster Abneigung gegen Hofräte verhielt, die ihm gegenüber, um ihre Meinungen zu belegen, gerne auf Autoritäten hingewiesen haben“.<sup>102</sup>

\*\*\*

Als Fazit läßt sich feststellen: Andrassys Tätigkeit als Politiker und die ihr zugrunde liegende Haltung als der Sinn für das Tunliche, hier und jetzt, kann in eine hermeneutische Perspektive sehr gut versetzt und dadurch auch bestätigt (wenn man will: „theoretisch“ bestätigt) werden. Es geht immerhin um eine „theoretische“ Bestätigung, die den Vorrang des Praktischen gegenüber dem Theoretischen anerkennt und ihn systematisch zur Geltung zu bringen bestrebt ist.

<sup>101</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 284.

<sup>102</sup> Monori Wertheimer Ede: *Gróf Andrassy Gyula élete és kora*, Bd. III, S. 436: „A legnagyobb aversióval viseltetett azon udvari tanácsosok iránt, a kik vele szemben nézeteik támogatására autoritásokra hivatkoztak.“

### Literaturverzeichnis

- Andrassy, Gyula, [http://de.wikipedia.org/wiki/Gyula\\_Andr%C3%A1ssy](http://de.wikipedia.org/wiki/Gyula_Andr%C3%A1ssy)  
 Andrassy, Gyula, [http://de.metapedia.org/wiki/Andr%C3%A1ssy,\\_Gyula](http://de.metapedia.org/wiki/Andr%C3%A1ssy,_Gyula)  
 Aristoteles: *Nikomachische Ethik VI*. Herausgegeben und übersetzt von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.  
 Bernstein, Richard, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia: Temple University Press, 1983.  
 Bormann, Claus von, „Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung“, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1971, 83–119.  
 Bubner, Rüdiger, „„Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt““, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1971, 210–243.  
 Descartes, René: *Discours de la méthode*. Französisch–Deutsch, hrsg. L. Gäbe, Hamburg: Meiner, 1990.  
 Fehér, István M., „Sartre and Hermeneutics“, in: *Man and World. An International Philosophical Review* XXVIII (1995), 65–81.  
 Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr, 1990.  
 Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen – Register*. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen: Mohr, 1986.  
 Gadamer, Hans-Georg, *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger. Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen: Mohr, 1987.  
 Gadamer, Hans-Georg, *Griechische Philosophie I. Gesammelte Werke*, Bd. 5, Tübingen: Mohr, 1985.  
 Gadamer, Hans-Georg, „Klassische und philosophische Hermeneutik“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2.  
 Gadamer, Hans-Georg, „Selbstdarstellung“, *Gesammelte Werke*, Bd. 2.  
 Gadamer, Hans-Georg, „Die Universalität des hermeneutischen Problems“ (1966), in *Gesammelte Werke*, Bd. 2.  
 Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke*, Bde 1–10, Tübingen: Mohr, 1985–1995.  
 Gadamer, Hans-Georg, „Hermeneutik als praktische Philosophie“, in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, hrsg. Manfred Riedel, Freiburg i.Br. 1974, Bd. 1.  
 Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutik – Ästhetik – Praktische Philosophie, Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, hrsg. C. Dutt, Heidelberg: Winter, 1993.  
 Gadamer, Hans-Georg, „Vom Wort zum Begriff“ (1995), in: *Gadamer Lesebuch*, 100–110.  
 Gadamer, Hans-Georg, *Gadamer Lesebuch*, hrsg. J. Grondin, Tübingen: Mohr, 1997.  
 Grondin, Jean, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.  
 Grondin, Jean, „Die Weisheit des rechten Wortes. Ein Porträt Hans Georg Gadamer“, in: *Information Philosophie* 1994/5.  
 Habermas, Jürgen, „Zu Gadamer's »Wahrheit und Methode«“, in: *Philosophische Rundschau*, Beiheft 5, 1967; Wiederabdruck im Sammelband *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1971, 45–56.  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven

- Rechtswissenschaften“, in: Hegel, *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. H. Brockard, H. Buchner, Hamburg: Meiner, 1983, 90–178.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, hrsg. H. Buchner, O. Pöggeler, Hamburg: Meiner, 1968.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont, mit einer Einleitung von W. Bonsiepen, Hamburg: Meiner, 1988.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, in: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, Bd. 8.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, hrsg. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970.
- Heidegger, Martin, „Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger“, in: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. v. Günter Neske und Emil Kettering, Pfullingen: Neske, 1988, 81–111.
- Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, 4. Auflage, Tübingen: Niemeyer, 1976.
- Heidegger, Martin, *Was heißt Denken?* 4. Auflage, Tübingen: Niemeyer, 1984.
- Herder, Johann Gottfried, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784), in: *Herders Werke in fünf Bänden*, Berlin und Weimar 1978, Bd. 4.
- Hughes, Gerard J., *Aristotle on Ethics*, London – New York: Routledge, 2001.
- Heuss, Theodor, *Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit*, 2. Aufl., Stuttgart und Tübingen: Wunderlich, 1949.
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga: Hartknoch, 1788 (zitiert mit der Sigle „A“).
- Kögler, Hans-Herbert: *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart: Metzler, 1992.
- Monori Wertheimer, Ede, *Gróf Andrássy Gyula élete és kora*, A Magyar Tudományos Akadémia megbízásából kiadatlan források alapján írta Monori Wertheimer Ede [*Graf Julius Andrássy. Sein Leben und seine Zeit*, aufgrund ungedruckter Quellen verfaßt im Auftrag der Ungarischen Akademie der Wissenschaften von Monori Wertheimer, Ede], Bde I–III, Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia Kiadása, 1913.
- Naumann, Friedrich, *Mitteleuropa*, Berlin: Reimer, 1916.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Rorty, Richard, „Philosophy in America Today“, in Rorty: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: Minnesota University Press, 1982, 211–230.
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rorty, Richard, „Science As Solidarity“, in: Rorty, *Philosophical Papers*, Bd. 1, 35–45.
- Rorty, Richard, *Philosophical Papers*, Bd. 1: *Objectivism, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- „Realpolitik“, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/realpolitik> <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/realpolitik> <http://de.wikipedia.org/wiki/Realpolitik> <https://www.princeton.edu/~achaney/tmve/wiki100k/docs/Realpolitik.html>
- Schubert, Klaus/Martina Klein, „Realpolitik“, in: *Das Politiklexikon*, 5., aktual. Aufl. Bonn: Dietz 2011. Internet: <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/politiklexikon/18102/realpolitik>
- Weinsheimer, Joel C., *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, New Haven and London: Yale University Press, 1985.