INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

1996 Heft 2

Herausgegeben von Günter Figal und Enno Rudolph

Schwerpunktthema: Wahrheit und Interpretation

Přemysl Blažíček (Prag) Interpretation – wozu?

Donatella Di Cesare (Rom) Individualität der Sprache und Verstehen des Anderen

Pavel Kouba (Prag) Die Sache des Verstehens

Jean Grondin (Montréal) Gadamer vor Heidegger

Damir Barbarić (Zagreb) Zur Sprachauffassung H.-G. Gadamers

István M. Fehér (Budapest) Gibt es *die* Hermeneutik?

Ingeborg Schüssler (Lausanne) Zur Frage der Wahrheit bei Nietzsche

Charles E. Scott (State College) Mnemosyne's Loss

Diskussionen: Reiner Wiehl (Heidelberg): Vielstimmige Hermeneutik aus Italien

VERLAG J.B. METZLER

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE (IZPh)

Herausgegeben von Günter Figal und Enno Rudolph

Beiräte: Gottfried Boehm (Basel), Rémi Brague (Paris), Luc Ferry (Paris), Jean Grondin (Montréal), Pavel Kouba (Prag), André Laks (Lille), Charles Larmore (New York), Dennis J. Schmidt (Villanova), Hans Peter Schütt (Karlsruhe), Franco Volpi (Padova), Heinz Wismann (Paris/Heidelberg), unter Mitarbeit von Axel Honneth (Frankfurt/Main) und Glenn W. Most (Heidelberg).

Inhalt

Editorial 153

Beiträge

Přemysl Blažíček (Prag): Interpretation – wozu? 155
Donatella Di Cesare (Rom): Individualität der Sprache und Verstehen des Anderen. Humboldts dialogische Hermeneutik 160
Pavel Kouba (Prag): Die Sache des Verstehens 185
Jean Grondin (Montréal): Gadamer vor Heidegger 197
Damir Barbarić (Zagreb): Zur Sprachauffassung H.-G. Gadamers 227
István M. Fehér (Budapest): Gibt es *die* Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadamerscher Prägung 236
Ingeborg Schüssler (Lausanne): Zur Frage der Wahrheit bei Nietzsche 260
Charles E. Scott (State College): Mnemosyne's Loss. Lethe, Gadamer, Heidegger, (and Derrida) 274

Diskussionen

Reiner Wiehl (Heidelberg): Vielstimmige Hermeneutik aus Italien. Beiträge zur Hermeneutik aus Italien. Herausgegeben von Franco Bianco. Freiburg/München, 1993 286

Autoren 293

Anschriften der Herausgeber, der Redaktion und des Verlags:
Prof. Dr. Günter Figal, Philosophisches Seminar der Universität Tübingen, Bursagasse 1, 72070 Tübingen; Prof. Dr. Enno Rudolph, FESt, Schmeilweg 5, 69118 Heidelberg

Gabriele Herbrig, FESt, Schmeilweg 5, 69118 Heidelberg; Dr. Dominic Kaegi, Philosophisches Seminar der Universität Heidelberg, Schulgasse 6, 69117 Heidelberg

Verlag J. B. Metzler, Postfach 103241, D-70028 Stuttgart.

Gibt es *die* Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadamerscher Prägung[1]

Von István M. Fehér (Budapest)

»Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik«: so lautet bekanntlich der Untertitel von ›Wahrheit und Methode‹ (der ursprünglich der Titel selbst hätte sein sollen und dann erst auf Rat des Verlegers hin zum Untertitel gemacht wurde[2]). Eines der seit dem Erscheinen des Buches 1960 heftig diskutierten Themen ist die Frage, was denn eigentlich das Adjektiv »philosophische« besagen soll und wie die ihrem Selbstverständnis nach »philosophische« Hermeneutik etwa gegen die traditionelle Hermeneutik, oder auch die hermeneutische Tradition, abzugrenzen sei. Die Sache wird dadurch noch verwickelter, daß mittlerweile auch die Redewendung »hermeneutische Philosophie« zur Bezeichnung einer besonderen Art gegenwärtigen Philosophierens gebräuchlich geworden ist, so daß die Notwendigkeit einer zweiten Abgrenzung entstanden scheint.[3]

Im ersten Teil meines Beitrags werden mich die angespochenen Unterschiede zwischen traditioneller und philosophischer Hermeneutik oder zwischen Hermeneutik als Fachwissenschaft und Hermeneutik als Philosophie und ähnliche, sogenannte »Begriffsfragen« oder »Begriffsbestimmungen« beschäftigen, d.h. verschiedene Möglichkeiten, grundsätzliche begriffliche Unterschiede herauszuarbeiten. Obwohl ich in diesem ersten, eher einleitenden Teil nicht ganz unnütze Sachen zu behandeln und auch zu gewissen Resultaten zu gelangen hoffe, wird die Diskussion – darauf möchte ich schon jetzt nachdrücklich hinweisen, um nicht falsche Erwartungen zu erwecken – kein gesichertes Ergebnis, kein »happy ending« haben. Sie wird sich vielmehr – mit dem Hegel der *Phänomenologie* gesagt – als ein Weg der Verzweiflung erweisen, der statt zu handfesten Resultaten eher zur Preisgabe der Erwartungen auf handfeste Resultate führt – ein Weg jedoch, der sich kaum umgehen läßt. Dieser Sachverhalt, d.h. die Unmöglichkeit einer »objektiven« oder »objektiv gültigen«

1 Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags gehalten im Rahmen eines vom »Internationalen Zentrum« der Universität Tübingen unter dem Titel »Philosophische Hermeneutik« veranstalteten Symposiums.

2 »Auf den Rat des Verlegers hin« wurde das Wort Hermeneutik »als allzu unbekannt in den Untertitel verbannt« (H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt/Main 1977, 182). Siehe auch *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen 1986 (fortan: GW 2), 493, und J. Grondin, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt 1994, 21f.

3 Vgl. Günter Scholtz: »Was ist und seit wann gibt es ›hermeneutische Philosophie‹?«, *Dilthey-Jahrbuch* 8 [1992–93], 93–119.

Lösung der anstehenden Begriffsfragen, soll im zweiten Teil an einem zentralen Begriff philosophischer Hermeneutik dargestellt werden. Hier wird nicht mehr *über* philosophische Hermeneutik als solche bloß gesprochen, sondern es wird der Versuch unternommen, sie gleichsam von sich selbst her zu präsentieren, was letztlich eine der philosophischen Hermeneutik gemäßere Weise ist, an die Dinge heranzugehen. Erst damit erhält auch der bewußt provokative Titel meines Referats eine gewisse Antwort. Soll die Hermeneutik traditionell die Lehre des Verstehens bzw. der Interpretation überlieferter Texte bedeuten, so hat es freilich von alters her die Hermeneutik gegeben. Die innersten Charakteristika der neuen, »philosophischen« Hermeneutik als einer Philosophie der Endlichkeit oder der Bescheidenheit[4] sind jedoch solche, daß sie grundsätzlich Fragen allgemeiner Art oder allzu anspruchsvoller Art, wie z.B. die Frage, ob es *die* Hermeneutik oder so etwas wie deren Geschichte gibt, in Frage stellen. – In einem abschließenden dritten Schritt werde ich auf einige Aspekte der Aktualität der philosophischen Hermeneutik eingehen, und zwar in bezug auf das heikle Problem des Zusammenhangs von Hermeneutik und Politik oder politischer Philosophie; ich werde die These nahelegen, daß Hermeneutik und Demokratie einander nicht, wie oft behauptet wird, ausschließen, sondern daß es gute Gründe gibt, anstelle der vielen argumentativ orientierten oder argumentativ verfahrenden analytischen Philosophien die philosophische Hermeneutik als eine Philosophie der Demokratie und des Pluralismus auszuzeichnen.

I.

Einer alten und geläufigen Ansicht gemäß, derzufolge sich die Philosophie im Unterschied etwa zu den positiven Wissenschaften mit abstrakten Dingen befaßt und dem unmittelbaren Leben oder der Praxis des Fachmanns keinen Dienst leistet, könnte man die Hermeneutik als Fachwissenschaft gegen die philosophische Hermeneutik ausspielen, und letztere aus dem Kreis der Hermeneutik mit dem Hinweis darauf ausschließen, daß die »philosophische Hermeneutik [...] sich mit der Hermeneutik so gut wie immer nur abstrakt« beschäftigt.[5] Vor diesem Hintergrund erscheint die philosophische Hermeneutik als »etwas Hohes, Hehres, das nicht weiter konkretisiert« werde, wodurch sie dann »selber ihren Wert ganz erheblich ein[schränkt]«: »Denn wenn nicht mehr sichtbar wird, wozu etwas praktisch gut ist, fehlt seiner Darstellung das eigentlich Produktive. Es ist wie ein Sprechen im luftleeren Raum [...].« Diese

4 Vgl. Gadamer GW 2, 505.

5 Helmut Seiffert, *Einführung in die Hermeneutik. Die Lehre von der Interpretation in den Fachwissenschaften*, Tübingen 1992, 42. Zum folgenden ebd.

aus der Geschichte der Philosophie bis zum Überdruß bekannte philosophiefeindliche Argumentation muß man zur Kenntnis nehmen und für ihre Widerlegung nicht viele Worte verlieren – nicht weil es Gegenargumente nicht gibt, sondern weil im Grunde kein Gegenargument gut genug ist, diese Einstellung zu widerlegen, solange sie auf sich selbst beharrt. Daß das Leben sich selbst genug, selbstgenügsam ist und daher auch ohne Philosophie auskommen kann, weiß man seit je – es ist ja eines der schwierigsten Probleme oder gar das schwierigste Problem der Philosophie selbst, ein Problem, mit dem z. B. der junge Heidegger sehr wohl vertraut und insbesondere in seiner Vorlesung 1919/20 intensiv befaßt war (vgl. GA 58[6], 31).

Hermeneutik verhält sich in dieser Perspektive zur philosophischen Hermeneutik genauso, wie die positive Naturwissenschaft zur Naturphilosophie bzw. der Wissenschaftstheorie, oder die Kunst zur Ästhetik, oder auch die Mathematik zur Philosophie der Mathematik, usf., und es besteht kein Zweifel, daß einen z. B. eine philosophische Theorie der Mathematik nicht schon zum guten Mathematiker zu machen braucht. Das Wissen, was für ein Seiendes die Zahl ist, ist für den Mathematiker keineswegs unerläßlich; es zu besitzen wird ihm nicht von alleine verhelfen, mit Zahlen besser umzugehen, also besser zu rechnen. »Wer sein Fach kennt und das entsprechende Ingenium besitzt, kann im Prinzip ein Meisterhermeneut sein, ohne die philosophische Hermeneutik überhaupt zu brauchen.«[7]

An der skizzierten Auffassung, wie sich Hermeneutik zu philosophischer Hermeneutik verhält, mag also durchaus etwas sein, sie trifft etwas Richtiges. Gesteht doch Gadamer selbst zu, Hermeneutik sei urprünglich »vor allem eine Praxis, die Kunst des Verstehens und des Verständlichmachens«.[8] Es ist jedoch jedem Kenner des Gadamerschen Werks klar, daß das Spezifische oder das eigentlich Philosophische seiner philosophischen Hermeneutik damit völlig verfehlt wird. Denn nicht nur nimmt Gadamer für sich nicht im Geringsten in Anspruch, die Alltagspraxis des »Hermeneuts«, z. B. des Theologen oder des Juristen, des Richters oder des Pfarrers durch Handlungsanweisungen im Sinne einer Ansammlung oder eines Systems praktischer Kunstregeln und nützlicher Hilfskenntnisse zu fördern. Es gehört vielmehr zum eigensten Selbstverständnis seiner *philosophischen* Hermeneutik, mit der Selbstinterpretation der traditionellen Hermeneutik als Methodenlehre des richtigen Verstehens zu brechen. Ausdrücklich betont Gadamer, daß »das Ziel nicht eine Kunstlehre des Verstehens« oder »eine Methodenlehre der Geisteswissenschaften« sei,[9] und daß es ihm auch nicht darum geht, durch die Erforschung »der theoretischen Grundlagen der geisteswissenschaftlichen Arbeit [...] die gewonnenen Erkenntnisse ins Praktische zu wenden« (GW 2, 438). Statt von hermeneutischer Methode spricht Gadamer vom hermeneutischen Phänomen, oder dem Phänomen des Verstehens, das »nicht nur ein Spezialproblem der geisteswissenschaftlichen Methodenlehre« sei, sondern »alle menschliche Weltbezüge« durchziehe (GW 1, 1). Seine Frage richtet sich deshalb »nicht nur an die sogenannten Geisteswissenschaften«, »nicht nur an die Wissenschaft und ihre Erfahrensweisen«, sondern »an das Ganze der menschlichen Welterfahrung und Lebenspraxis« (GW 2, 439): Gadamers »eigentlicher Anspruch« ist nach eigener Äußerung ein philosophischer gewesen (vgl. GW 2, 438), aber damit sind wir zu unserer ersten Frage zurückgekehrt: der nach dem Verhältnis zwischen philosophischer und traditioneller Hermeneutik, zwischen der hermeneutischen Tradition und der Hermeneutik Gadamerscher-Heideggerscher Prägung.

Eine andere Möglichkeit, Hermeneutik gegen philosophische Hermeneutik abzugrenzen, ergibt sich aus der ziterten Überlegung Gadamers selbst, daß Hermeneutik ursprünglich eine Praxis, nämlich die »Kunst des Verstehens und des Verständlichmachens« gewesen sei. Wenn Hermeneutik ihrem eigentlichen Sinne nach eine Praxis, eine mehr oder minder bewußte Tätigkeit, die des Verstehens und Auslegens von Texten, sein soll, kann man jede auf diese Praxis gerichtete Theorie nicht zu Unrecht »philosophisch« nennen. So versteht Hans Ineichen unter »philosophischer Hermeneutik« in seinem gleichnamigen Buch eine allgemeine Lehre vom Verstehen und Auslegen von Texten (also etwas, was aus der Sicht Gadamers eher der traditionellen als der philosophischen Hermeneutik zugehört), dann aber auch das Verstehen von menschlichen Werken und Handlungen überhaupt, sowie drittens, das Verstehen als ontologische Bestimmung des Menschen schlechthin, unter welchen drei Bestimmungen erst diese dritte einen Bezug zur philosophischen Hermeneutik im Sinne Gadamers hat.[10] Wenn man an die Diltheysche Bemühung um die »Objektivität des Verstehens«, d. h. dessen wissenschaftliche Richtigkeit anknüpft und beim Hermeneutischen vor allem den Aspekt des Wahrheitsanspruches von Auslegungen von Texten betont, ist dies sicherlich eine wissenschaftstheoretische, deswegen aber nicht weniger eine philosophische Bemühung – freilich eine, die der Gadamerschen Deutung philosophischer Hermeneutik offensichtlich zuwiderläuft.[11]

6 *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Gesamtausgabe, Bd. 58, hrsg. v. H.-H. Gander Frankfurt/M. 1993.

7 H. Seiffert, *Einführung in die Hermeneutik*, 42 f.

8 GW 2, 494. Zu Gadamers Abwendung vom Methodenideal siehe die Urfassung von »Wahrheit und Methode« in: *Dilthey Jahrbuch* 8 (1992–93), 133.

9 *Wahrheit und Methode*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen 1990 (fortan: GW 1), 2; vgl. GW 2, 438, 441, ferner »Einführung,« in *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, hrsg. v. H.-G. Gadamer, G. Boehm, Frankfurt/Main 1976, 39.

10 Vgl. H. Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg/München 1991, 22.

11 Ebd., 26. – Von der gegenwärtigen hermeneutischen Literatur sei noch auf Josef Bleichers Darstellung hingewiesen: *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Me-*

Ein weiterer Abgrenzungsversuch, der fruchtbarer als die bisherigen zu sein verspricht, besteht darin, sich nicht so sehr um Begriffserklärungen zu bemühen, sondern den Unterschied beider einfach chronologisch oder geschichtlich zu verstehen, nämlich im Sinne eines Unterschieds zwischen neueren und älteren Formen der Hermeneutik, zwischen der Hermeneutik im 20. Jahrhundert auf der einen Seite, und ihrer traditionellen Ausgestaltung bis zum 19. Jahrhundert bzw. ebenfalls 20. Jahrhundert – bei Betti z.B. und Hirsch – auf der anderen. Dieser Versuch verspricht insofern fruchtbarer, d.h weniger beliebig zu sein, als die philosophische Hermeneutik Gadamers sich selbst gegen frühere Hermeneutiken abgrenzt, ja diese Abgrenzung einen wesentlichen Bestandteil ihrer Selbstinterpretation als philosophischer Hermeneutik bildet. Der Unterschied zwischen traditioneller und philosophischer Hermeneutik wäre so ein geschichtlicher. Die Bezeichnung »philosophische Hermeneutik« käme der Gadamerschen Hermeneutik einfach deswegen zu, weil sie sich so nennt, sich selbst gegen alle andere (frühere oder zeitgenössische) Arten von Hermeneutiken durch diese Nennung abgrenzt. In diesem Falle müßte man sich nicht viel darum kümmern, ob andere Gestalten der Hermeneutik gegebenenfalls nicht auch mit gewissem Recht »philosophisch« heißen könnten, der Unterschied zwischen philosophischer Hermeneutik und früheren bzw. anderen Formen von Hermeneutik käme dem Unterschied zwischen Gadamers Hermeneutik und anderen Hermeneutiken gleich. Dies würde, wenn nicht sachlich, doch zumindest historisch zu einer markanten, weniger vagen Unterscheidung führen, für die wohlbestimmte geschichtliche Gebilde ins Spiel kommen, und es dementsprechend nur darum ginge, die sachlichen Differenzen zwischen Gadamers Werk und denen anderer Hermeneutiker genau anzugeben oder zu charakterisieren.

So einfach aber liegt die Sache leider doch nicht. Denn es ist klar, daß das, was Gadamer in seiner Hermeneutik als das eigentlich Philosophische in Anspruch nimmt, nichts anderes als die Heideggersche Perspektive ist, d.h. vor allem: ein ontologisch radikalisierter Verstehensbegriff. Wie Gadamer sagt, ist Verstehen bei Heidegger »nicht mehr ein Methodenbegriff wie bei Droysen«,

thod, Philosophy and Critique, London 1980. Bleicher teilt die zeitgenössischen hermeneutischen Bestrebungen in die folgenden Gruppen ein: 1) »hermeneutische Theorie« (z.B. Dilthey, Betti, also jene, die nach der »Objektivität« des Verstehens, bzw. einer Methodologie desselben streben); 2) »hermeneutische Philosophie« (ontologische Auffassung des Verstehens mit einhergehender Kritik der methodologischen Auffassung der Hermeneutik: Heidegger, Gadamer); 3) »kritische Hermeneutik« (Kritik der zweiten Gruppe im Anschluß an die Kritische Theorie der Frankfurter Schule: Apel, Habermas u.a.); 4) andere Bestrebungen (z.B. Ricoeur). Lehrreich für eine Auseinandersetzung der Ansprüche der »wissenschaftlichen« und der »Heideggerschen« Auffassung ist Charles Taylors Aufsatz »Self-interpreting Animals«, in: Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, Bd. 1, Cambridge 1985, 45–76.

und auch nicht »eine dem Zug des Lebens zur Idealität erst nachfolgende inverse Operation«, wie bei Dilthey, sondern »Verstehen ist der ursprüngliche Seinscharakter des menschlichen Lebens selber« (GW 1, 264). Gadamer beansprucht ausdrücklich, an Heideggers Verstehensbegriff anzuschließen (GW 1, 269, 264). Heideggers ontologische Perspektive ist es somit, die Gadamer für seine hermeneutische Aufgabe (»für den Aufbau einer historischen Hermeneutik« [GW 1, 267]) philosophisch nutzbar zu machen versucht, obwohl er zugesteht, daß »Heideggers Absicht selber [...] gewiß eine andere« gewesen sei (GW 1, 267). Charakteristisch für Gadamers Aufnahme der Heideggerschen Perspektive ist auch die folgende Formulierung: »Die traditionelle Hermeneutik hat den Problemhorizont, in den das Verstehen gehört, in unangemessener Weise verengt. Die Ausweitung, die Heidegger über Dilthey hinaus vornahm, wird gerade darum auch für das Problem der Hermeneutik fruchtbar.« (GW 1, 265)

Das Problem, das wir hier ganz allgemein formulieren können, besteht darin, daß Gadamer offensichtlich Heidegger in gewissem Sinne zum Vorläufer oder Mitstreiter seiner *philosophischen* Hermeneutik macht, indem er an Heideggers frühe Hermeneutik der Faktizität sowie den späteren existenzialen Verstehensbegriff anknüpft[12] und überhaupt das Philosophische der eigenen philosophischen Hermeneutik ausdrücklich Heidegger entnimmt, während es zumindest fraglich ist, ob eine im Sinne Gadamers verstandene philosophische Hermeneutik überhaupt in Heideggers Absicht oder in seiner Denkrichtung lag.

Gewiß ist Gadamer bewußt, daß er sich nur ganz bestimmter Aspekte von Heideggers, wie er sagt, »radikale[r] ontologische[r] Besinnung«, bzw. »ontologische[r] Radikalisierung« (GW 1, 264, 267) bedient. Die Frage wird aber damit nur verschärft. Gadamer sucht erklärtermaßen, Heideggers »existenziale Analyse des Daseins mit all ihren [...] Konsequenzen für das Anliegen der allgemeinen Metapyhsik« für den »Problemkreis der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik« nutzbar zu machen (GW 1, 264), also für etwas, wovon Heidegger die hermeneutische Problematik gerade befreit hatte; und obwohl hierin nicht notwendig schon ein Widerspruch liegen muß, ist klar, daß in Gadamers philosophischer Hermeneutik Heideggers eigener hermeneutischer Ansatz lediglich unter bestimmten Aspekten ins Spiel kommt. Wenn man Heideggers ontologische Radikalisierung bzw. Transformation der Hermeneutik hermeneutische Philosophie nennt, kann man sagen, daß *das eigentlich*

12 Mit Heideggers früherer Hermeneutik der Faktizität »war ein Punkt erreicht, an dem sich der instrumentalistische Methodensinn des hermeneutischen Phänomens ins Ontologische kehren mußte. ›Verstehen‹ meint nicht mehr ein Verhalten des menschlichen Denkens unter anderen, das sich methodisch disziplinieren und zu einem wissenschaftlichen Verfahren ausbilden läßt, sondern macht die Grundbewegtheit des menschlichen Daseins aus« (»Klassische und philosophische Hermeneutik«, in: GW 2, 103).

Philosophische in Gadamers philosophischer Hermeneutik aus Heideggers hermeneutischer Philosophie stammt, also einer Philosophie, die die Hermeneutik bereits in sich aufgenommen hatte. Heideggers ontologische Hermeneutik (oder hermeneutische Ontologie), die in wesentlichen Punkten nichts anderes als ontologisch radikalisierte oder ins Ontologische gewendete geisteswissenschaftliche Hermeneutik ist, macht sich Gadamer wiederum zur Ausbildung geisteswissenschaftlicher Hermeneutik zunutze – geisteswissenschaftlicher Hermeneutik jener Art, die sich nunmehr auf die Konsequenzen ontologischer Hermeneutik oder hermeneutischer Ontologie stützt. Ontologisch ist die Heideggersche Hermeneutik (bzw. hermeneutisch ist seine Ontologie) deshalb, weil sie die Seinsfrage, die ja das eigentliche Thema der Ontologie sein soll, nicht *theoretisch*, auf der Ebene der theoria als einer bestimmten Einstellung des Menschen, ausarbeitet, sondern auf der Ebene des der theoretischen Einstellung zugrundeliegenden Alltagsverhaltens des Menschen, das letztlich als ein immer schon interpretierendes, seinsverstehendes aufgezeigt wird. Theoretische Begrifflichkeit, die in der Dimension der Wissenschaften, entsprechenden Philosophien und Ontologien heimisch ist, wird dabei gerade aus der ursprünglich hermeneutischen Begrifflichkeit und dem Sichverhalten des Menschen abgeleitet. Heideggers Anliegen, die ontologische Tradition zu erneuern, hatte in den zwanziger Jahren mit dem Versuch zu tun, durch eine thematische Vertiefung des menschlichen Seins, die er der so genannten (und in Auseinandersetzung mit Husserl und dessen »natürlicher Einstellung« entwickelten) existenzialen Analytik zuweist, einen neuen Zugang zum Sein zu eröffnen.[13] Der gesamten abendländischen Philosophie wird dabei vorgeworfen, daß sie ihren Ausgangspunkt von einer abgeleiteten, nämlich der theoretisch-betrachtenden, statt der ursprünglichen Seinsweise des Menschen genommen habe.

Damit wäre auf die Frage nach dem Philosophischen in Gadamers philosophischer Hermeneutik eine kursorische Antwort gegeben, die nicht ganz abwegig sein dürfte. Für unsere Frage nach dem Unterschied zwischen philosophischer und nicht-philosophischer Hermeneutik ist damit soviel gewonnen, daß – historisch gesehen – im Unterschied zu allen anderen Hermeneutiken »philosophisch« erst das Werk Heideggers und Gadamers heißen kann, und sachlich gesehen: diejenige Hermeneutik, die entweder selbst Ontologie ist oder auf Ontologie basiert.

13 Siehe hierzu meine Aufsätze »Zum Denkweg des jungen Heidegger. II. Unterwegs zu ›Sein und Zeit‹: Die Auseinandersetzung mit Husserl«, in: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae*, Sectio Phil. et Soc., XXII-XXIII (1990), 127–153; »Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers«, in: T. Kisiel, J. v. Buren (Hrsg.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, New York 1994, 73–89.

Unser letzter Anlauf, Hermeneutik gegen philosophische Hermeneutik weniger begrifflich als vielmehr geschichtlich abzugrenzen, ging von der Überlegung aus, daß die Abgrenzung der philosophischen Hermeneutik von früheren Hermeneutiken einen wesentlichen Bestandteil ihrer Selbstentfaltung und -interpretation bildet. Mit diesem Vorteil aber geht auch ein Nachteil einher. Wenn der Vorteil darin besteht, daß wir sozusagen einen doppelten Anlaß haben, uns Gadamer zuzuwenden – erstens, um dem Eigentümlichen seiner philosophischen Hermeneutik nachzugehen, zweitens, um den Unterschied zwischen philosophischer und nicht-philosophischer Hermeneutik selbst zu verstehen –, so liegt der Nachteil offensichtlich darin, bei dieser Doppelstrategie immer nur eines der beiden Elemente zum Zuge kommen zu lassen, und das ist nach dem Selbstverständnis der Gadamerschen Hermeneutik ein hermeneutisch unzureichendes Verfahren. Wie dem auch sei: das Ergebnis, zu dem wir gelangt sind, bleibt notgedrungen einseitig, denn die anderen Beteiligten können schließlich nicht mehr zu Wort kommen. Diese Einsicht aber ergibt sich auch aus der Heideggerschen Geschichtlichkeitsauffasssung, in dem Sinne, daß eine universale Geschichte unmöglich ist, und jedwede Geschichtsschreibung auf einem bestimmten Verhalten des Menschen beruht, der im Grunde seines Seins geschichtlich ist. Philosophie ist im Sinne des jungen Heidegger, »was sie sein kann, nur als Philosophie ihrer ›Zeit‹«[14] – ein Gedanke, dem auch Gadamer zustimmt. Die daraus resultierende Unmöglichkeit, einen »objektiven« Vergleich zwischen philosophischer und traditioneller Hermeneutik, d.h. zwischen verschiedenen geschichtlichen Gestalten sozusagen von oben durchzuführen, läßt sich also durch die philosophische Hermeneutik selbst begründen. Wenn Jean Grondin in seiner *Einführung in die philosophische Hermeneutik* schreibt: »Die heutige Geschichte der Hermeneutik ist, wie wohl jede Geschichte, eine Geschichtsschreibung aus dem Nachher«,[15] dann bringt er, gleichsam als Selbstanwendung (und Anwendung ist, wie man weiß, ein wesentlicher Bestandteil hermeneutischen Verstehens) nur ein gut etabliertes hermeneutisches Argument Heidegger-Gadamerscher Prägung in bezug auf die Geschichte dieser Hermeneutik selbst zur Geltung. Dies heißt aber, daß die Geschichte der Hermeneutik, wie wir sie heute kennen bzw. wie sie dargestellt wird, nicht etwa mit dem Hellenismus oder mit Plato oder Aristoteles, etwa dessen *Peri Hermeneias* oder sonstwo beginnt, sondern der

14 GA 63 [=*Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Bd. 63, hrsg. v. K. Bröcker-Oltmanns Frankfurt/Main 1988], 18. Siehe noch GA 58, 256: »die Geschichte [ist] immer nur von meiner Gegenwart aus verstanden«; ferner GA 59 [=*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Gesamtausgabe, Bd. 59, hrsg. v. C. Strube, Frankfurt/Main 1993], 5: »Die Vergangenheit wächst jeder lebendigen Gegenwart in bestimmter Weise und in gewissen Grenzen neu zu«.

15 Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, 4.

Anfang ist eben das Ende, d.h. die Hermeneutik Gadamers. Anders gewendet ist es Gadamer zu verdanken, daß es so etwas wie eine Geschichte der Hermeneutik überhaupt gibt, ähnlich wie die Heideggersche Seinsgeschichte nicht etwa mit den Vorsokratikern, sondern mit Heideggers sogenannter Kehre anfängt. Die Geschichte der Hermeneutik beginnt also mit Gadamer.

II.

Dieser Sachverhalt, die Unmöglichkeit einer objektiven Charakterisierung »der« Hermeneutik, soll nun an einem zentralen Begriff philosophischer Hermeneutik dargestellt werden. Wie angekündigt höre ich damit auf, über philosophische Hermeneutik im allgemeinen zu sprechen und lasse sie sich sozusagen von ihr selbst (zumindest von einer bestimmten Seite) her zeigen. Sollte das gelingen, wird die genannte Unmöglichkeit lebhafter vor uns treten, gleichsam aus dem Begriff philosophischer Hermeneutik »deduziert« werden, wodurch endlich auch ein weiteres und vielleicht letztes klar sein wird: warum es, und inwiefern es, aus der Sicht philosophischer Hermeneutik, *die* Hermeneutik als solche, d.h. so etwas wie den (allgemeinen oder einheitlichen) Begriff der Hermeneutik, überhaupt nicht gibt, überhaupt nicht geben kann.

Es scheint sinnvoll, meinen Überlegungen eine kurze Zusammenfassung der wichtigsten Charakteristika der hermeneutischen Wende in unserem Jahrhundert vorauszuschicken, da eben diese Wende es ist, die im Blick auf die Hermeneutik deren *terminus ad quem* bildet.

Die Grundeinsicht der ontologischen Wende der Hermeneutik im 20. Jahrhundert bestand, so kann man zusammenfassend sagen, in einer radikalen Uminterpretation bzw. Ausweitung oder Universalisierung des Verstehensbegriffs, welche sich ihrerseits im Rahmen einer ebenso radikalen Umwandlung der Selbstinterpretation der Philosophie vollzog. War zuvor die Philosophie vorwiegend wissenschaftstheoretisch orientiert, so hieß dies, daß sie die Resultate und die Methoden der Einzelwissenschaften als notwendig, als gegeben anerkannt und sich selbst die Aufgabe zugewiesen hatte, den Geltungsgrund der (vorwiegend erfahrungs-)wissenschaftlichen Begriffsbildungen aufzudecken und zu rechtfertigen.[16] Die den Naturwissenschaften eigene Erkenntnisform ist demgemäß die *Erklärung*, wobei das Singuläre durch Anwendung allgemeiner Gesetze erkannt wird, und als Singuläres gleichgültig bleibt: das Erkenntnisinteresse richtet sich auf das Allgemeine. Das für die Geisteswissenschaften grundlegende methodische Verfahren soll hingegen *Beschreibung* bzw. *Verstehen* sein: dieses richtet sich auf das Singuläre als Singuläre, und die allgemeinen Gesetze spielen bestenfalls die Rolle eines Hilfsmittels, wobei auch oft zugestanden wird: *Individuum est ineffabile*; das Singuläre als Singuläres läßt sich nicht vollständig erkennen.[17] Was nun näher das Verstehen angeht, so ist es nach Dilthey ein »Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen«.[18] Dilthey faßt Interpretation als »das kunstmäßige Verstehen von schriftlich fixierten Lebensäußerungen«.[19] Hermeneutik wäre dann – als »wichtiges Verbindungsglied zwischen der Philosophie und den geschichtlichen Wissenschaften« im »Zusammenhang von Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre der Geisteswissenschaften« stehend – die »Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmalen«, bzw. »des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen«.[20]

16 Zur Entstehung der neukantianisch-wissenschaftstheoretischen Orientierung der nachhegelschen Philosophie siehe Heideggers Rückblick in seiner Davoser Disputation mit Ernst Cassirer: »Die Genesis [des Neukantianismus] ist die Verlegenheit der Philosophie bezüglich der Frage, was ihr eigentlich noch bleibt im Ganzen der Erkenntnis. Um 1850 ist es so, da sowohl die Geistes- als die Naturwissenschaften die Allheit des Erkennbaren besetzt haben, daß die Frage entsteht: was bleibt noch der Philosophie, wenn die Allheit des Seienden unter die Wissenschaften aufgeteilt ist? Es bleibt nur noch Erkenntnis der Wissenschaft, nicht des Seienden« (Heidegger, *Kant und das Problem der Metapyhsik*. 4., erweiterte Auflage. Frankfurt/Main 1973, 246). Siehe GA 63, 68f. GA 20 (= *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe*, Bd. 20, hrsg. v. P. Jaeger, Frankfurt/Main 1979), 13ff., bes. 17 (»die Erneuerung der Kantischen Philosophie, die Begründung des Neukantianismus, vollzieht sich unter ganz bestimmter Fragestellung, der wissenschaftstheoretischen«). Ferner Heidegger, »Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhls seit 1866«, in: *Philipps-Universität zu Marburg 1527–1927. (II.) Die Universität Marburg seit 1866 in Einzeldarstellungen*. Marburg 1927, 681–687, hier bes. 681. Heideggers Bild der Entstehung der wissenschaftstheoretischen Orientierung der nachhegelschen Philosophie wird von Dilthey vorweggenommen; siehe Dilthey: *Das Wesen der Philosophie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. G. Misch, Leipzig und Berlin 1924, 357: »Wenn die Einzelwissenschaften das Reich der gegebenen Wirklichkeit unter sich aufgeteilt haben, [...] so entsteht eben hiermit ein neues Reich: diese Wissenschaften selber. Der Blick wendet sich vom Wirklichen zum Wissen von ihm«, und so entsteht das »neue Reich«: »Theorie der Theorien, Logik, Wissenschaftstheorie«. Zusammenfassend hierzu vgl. E.W. Orths Ausführungen in: ders. (Hrsg.), *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert*. Phänomenologische Forschungen 16, 1984, 7ff., bes. 12.

17 Vgl. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. 2. Auflage, Tübingen 1913, I. Kap. VI., 101ff., ferner 223, 304; W. Windelband: »Geschichte und Naturwissenschaft«, in: ders., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*, 4. Auflage. Tübingen 1911, Bd. 2, 145ff.; W. Dilthey: »Die Entstehung der Hermeneutik«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, 330; Gadamer GW 2, 330. Zum Unterschied von Erklären und Verstehen bei Droysen vgl. *Historik*. Textausgabe von P. Leyh, Stuttgart/ Bad Cannstatt 1977, 29, 161ff., 403.

18 W. Dilthey: »Die Entstehung der Hermeneutik«, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, 318.

19 Ebd., 332; vgl. ebd., 319.

20 Ebd., 331, 320, 332f.

Für die phänomenologisch-hermeneutische Ontologie Heideggers wie für die daran anschließende philosophische Hermeneutik Gadamers hingegen stellt das Verstehen nicht mehr einen Methodenbegriff dar. Vielmehr ist es, wie Gadamer formuliert, »die ursprüngliche Vollzugsform des Daseins«: Verstehen ist »vor aller Differenzierung [...] in die verschiedenen Richtungen des pragmatischen oder theoretischen Interesses [...] die Seinsart« des Menschen, der »seinem eigenen Seinsvollzug nach Verstehen ist« (GW 1, 264, 268). »›Verstehen‹«, so sagt Heidegger in *Sein und Zeit*, »[...] im Sinne *einer* möglichen Erkenntnisart unter anderem, etwa unterschieden von ›Erklären‹, muß mit diesem als existenziales Derivat des primären, das Sein des Da überhaupt mitkonstituierenden Verstehens interpretiert werden.«[21] Besonders klar arbeitet diesen Verstehensbegriff die Vorlesung des Sommersemesters 1927 heraus. »Verstehen», sagt Heidegger, «ist eine ursprüngliche Bestimmtheit der Existenz des Daseins, abgesehen davon, ob das Dasein erklärende oder verstehende Wissenschaft treibt. [...] Am Ende ist das Verstehen überhaupt nicht primär ein Erkennen, sondern [...] eine Grundbestimmung der Existenz selbst«. »Die erklärenden und verstehenden Wissenschaften [...] sind nur möglich, weil das Dasein in sich selbst als existierendes verstehendes ist«.[22]

Das Verstehen wird damit nicht mehr auf das Gebiet der Wissenschaftstheorie, und erst recht nicht auf das der Geisteswissenschaften beschränkt. »Verstehen« vollzieht man nicht nur da, wo man Wissenschaft, und vornehmlich Geisteswissenschaft, betreibt, sondern Verstehen findet überall statt, wo man mit den Dingen seiner Umwelt, den anderen Menschen und existierend mit seinem Selbst zu tun hat. Das Verstehen und dessen Ausbildung, die Auslegung, charakterisieren das Leben des Menschen durch und durch – es bedarf nicht nur keiner Wissenschaft, sondern nicht einmal theoretischer Aussagen oder sprachlicher Äußerungen. Wem sich, um an Heideggers berühmtes Beispiel zu erinnern, im hantierenden Umgang der Hammer als zu schwer erweist, braucht den Sachverhalt nicht in einem Urteil festzustellen, sondern das ungeeignete Werkzeug einfach nur wegzulegen: In diesem Weglegen selbst vollzieht sich die Auslegung – ohne dabei gegebenenfalls »ein Wort zu verlieren« (vgl.SZ 157).

Mit dem zu ontologischem Rang avancierten Verstehensbegriff verbindet sich nun eine völlige Neubestimmung der Philosophie selbst: Indem Verstehen, ehe es zum wissenschaftstheoretischen Begriff wird, immer schon eine fundamentale Seinsweise des Menschen ist, wird die Philosophie auf ihr urspüngliches Thema des Lebens zurückgebracht. In der Tat besteht das Hauptanliegen des jungen Heidegger darin, der Lebensphilosophie Diltheys und anderer eine

21 Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer 1979 (fortan: SZ), 143. Vgl. GA 20, 358.

22 GA 24 (= *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Bd. 24, hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1975), 390f., 392.

angemessene Begrifflichkeit zu verleihen, die Philosophie damit von ihrer wissenschaftstheoretischen Orientierung zu ihrem ureigenen Gegenstand, dem Leben selbst, zurückzubringen und sie zugleich als dessen innerste Selbstbesinnung aufzufassen. Das Leben bzw. das faktische Leben, dem Heideggers Interesse in den Nachkriegsjahren vorwiegend galt, ist seinem Sinne nach historisch bzw. geschichtlich. Eine Philosophie, die Geschichte nicht lediglich, und nicht in erster Linie, als Geschichtswissenschaft vor Augen hat und der die Geschichte nicht nur als Wissenschaft dienen soll,[23] sondern sie vom jeweiligen Geschichtlichsein des Menschen abzuleiten versucht, wird verständlicherweise ihr Verhältnis zur Tradition und d.h. in unserem Fall zu den geschichtlichen Philosophien radikal verändern. Ein radikaler Bruch mit der zeitgenössischen Philosophie, wie Heidegger ihn durchzuführen versucht, impliziert in wesentlichen Punkten auch einen Bruch mit der Art und Weise, wie sich die maßgebliche zeitgenössische Philosophie zur Vergangenheit, zur Geschichte der Philosophie verhält, zumal die Neubestimmung der Philosophie an der Geschichtlichkeit als sozusagen oberstem Prinzip der Philosophie orientiert ist. Eine Philosophie, die eine Neuaneignung ihrer eigenen Thematik vollziehen will, tendiert dazu – das gehört sozusagen zu ihrem Begriff –, sich die philosophischen Probleme nicht dogmatisch von irgendeiner zeitgenössischen Richtung vorgeben zu lassen, sondern sie vielmehr im Vordringen zum eigentlichen Thema der Philosophie, dem Leben, selbst erst herauszuarbeiten. Der Abkehr von den historischen oder zeitgenössischen Philosophien folgt daher im zweiten Schritt eine ebenso radikale Hinwendung zu ihnen, und zwar in vornehmlich kritischer Absicht: die vorgegebenen Philosophien sollen daraufhin geprüft werden, inwieweit sie ihrem eigentlichen Thema entsprechen oder gerecht werden. Diese Erneuerung der Philosophie, die, wie man sieht, gleichzeitig auf mehreren Wegen (systematischen wie geschichtlichen Wegen) vor sich geht, schließt demnach eine, wie Heidegger sagt, Auflockerung der erhärteten Tradition und deren Problembestandes in sich.[24]

Heideggers Erneuerungsversuch der als veraltet empfundenen zeitgenössischen Philosophie impliziert also eine grundsätzliche Kritik an der damals

23 Eine der ersten und plastischen Formulierungen dieser Perspektive findet sich bereits 1919/20: »Geschichte ist hier nicht verstanden als historische Wissenschaft, sondern als lebendiges Miterleben, als Vertrautsein des Lebens mit sich selbst und seiner Fülle« (GA 58, 252).

24 Daß das Thema »Destruktion« innigst zu einer sich radikal verstehenden hermeneutischen Philosophie gehört, wie Heidegger sie nach dem Ersten Weltkrieg entwickelt hat, versuche ich zu zeigen in meinem Aufsatz »Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of His Philosophy and the Idea of Destruktion on the Way to *Being and Time*«, in: *Phenomenology and Beyond:* Bd. 21, hrsg. v. J.D. Caputo, L. Langsdorf; *Philosophy Today* 40, N. 1, 1996, 9–35 *(Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)*.

üblichen neukantianischen Trennung von Philosophie und Philosophiegeschichte, eine Trennung, die in unserem Jahrhundert auch anderswo, z.B. im Marxismus oder der analytischen Philosophie behauptet wurde. Eine wichtige Rolle spielt dabei die hermeneutische Kritik an der problemgeschichtlichen Auffassung der Philosophiegeschichte und die dazu parallele – vernichtende – Kritik am Problembegriff selbst, an dessen Stelle die hermeneutisch aufgefaßte Frage oder das Fragen als hermeneutisch grundlegendes Verhalten des Philosophierens tritt. Diese Kritik wird von Heidegger in die Wege geleitet und in seinen Vorlesungen beeindruckend formuliert; Gadamer hat sie dann in eine systematischere Form gebracht. Ich möchte kurz darauf eingehen.

Die erkenntnistheoretische, am Faktum der Wissenschaften orientierte Philosophie des Neukantianismus gliederte sich je nach bestimmten Problemgruppen und ihnen zugeordneten Disziplinen und versuchte dementsprechend, die Geschichte der Philosophie von daher zu thematisieren. Unklar bleibt dabei, woher eigentlich die Perspektiven gegenwärtigen Philosophierens stammen – diese Frage wird kaum gestellt. Die systematische Gliederung gegenwärtigen Philosophierens bestimmt einfach die Art und Weise, wie man sich zur Geschichte verhalten kann. Geschichte wird zur Problemgeschichte, d.h. zur Geschichte derjenigen Probleme, die im Horizont der gegenwärtigen Philosophie diskutiert werden: eine Abfolge mehr oder minder interessanter Meinungsäußerungen, Verirrungen oder Antizipationen bestimmter Gegenwartspositionen; all dies im Dienste der Erläuterung derjenigen gegenwärtigen Probleme, deren Zustandekommen unhintergehbar bleibt und deren Legitimität als selbstverständlich gilt. Die von der zeitgenössischen Philosophie diskutierten Probleme werden implizit oder auch ausdrücklich zu »Hauptproblemen« der abendländischen Philosophie überhaupt, Problemen, auf die hin erst die geschichtlichen Philosophien erschlossen werden und zur Sprache kommen können. Man hat es also mit einer doppelten Sinnverengung zu tun: einmal wird der Sinnbestand geschichtlicher Philosophien in den Hintergrund gedrängt und nur daraufhin befragt, was sie zu aktuellen Problemen zu sagen haben. Und zweitens bleibt die Herkunft des aktuellen Problembestandes selbst, der »leitenden Gesichtspunkte, unter denen eine Geschichte [...] erst möglich wird«[25], völlig im Dunkel. Obwohl zu vermuten ist, daß dieser Problembestand selbst geschichtlich überkommen ist – wie könnte es anders sein? –, wird auf seinen Ursprung nicht reflektiert, so daß man sich von einer Rechtfertigung dispensiert wissen kann. Der gegenwärtige Problembestand wird vom lebendigen Strom der Geschichte losgelöst, was nicht heißt, daß er aus der Geschichte heraustreten könnte, sondern nur, daß er von nun an in erstarrter Form tradiert wird. Eine Erneuerung der Philosophie im Heidegger-

25 N. Hartmann: »Zur Methode der Philosophiegeschichte«, in: *Kant-Studien* XV, 1910, 459–485, hier 476.

schen Sinne dagegen soll sich der Geschichte zuwenden, nicht, weil sie an historischen Kuriositäten interessiert wäre, sondern um die Geltungsansprüche gerade der Gegenwartsphilosophie zu überprüfen. Der Trennung von Philosophie und Philosophiegeschichte liegt eine doppelte Entfremdung zugrunde: einmal ist die Philosophie von ihrer eigenen Sache entfremdet, und zum anderen von ihrer eigenen Geschichte. Die Probleme, die die gegenwärtige Philosophie beschäftigen und auf die hin die Philosophiegeschichte erschlossen wird, vor allem den Begriff des Problems selbst, der derartigen »Problemen« zugrundeliegt, gilt es ihrem formalen Sinne nach näher ins Auge zu fassen.

»Was heißt Problem?«, fragt sich Heidegger 1919/20, sobald er seinen eigenen Weg betritt. »Liegen denn Probleme einfach nur in dem betreffenden Gegenstandsgebiet gleichsam am Wege, daß man sie aufgreift [...]! Oder erwachsen die Probleme nicht selbst erst, und zwar in der Weise der Fragestellung, in der Methode, bezogen auf das betreffende Gegenstandsgebiet?« (GA 58: 4f.) »›Probleme‹«, heißt es fast 20 Jahre später, »– das Wort in Anführungszeichen dient uns als Benennung derjenigen Fragen, die nicht mehr gefragt werden. *Sie sind als Fragen festgelegt, und es gilt nur, die Antwort zu finden, oder eher noch, bereits gefundene Antworten abzuwandeln, bisherige Meinungen darüber zusammen und in einen Ausgleich zu stellen.* Solche ›Probleme‹ sind daher besonders geeignet, echte Fragen zu verhüllen, bisher nie gestellte Fragen als befremdlich im voraus abzuweisen, ja überhaupt das Wesen des Fragens zu mißdeuten. [...] Solche *›Probleme‹ der Philosophiegelehrsamkeit* haben dann von der Philosophie aus gesehen darin ihre merkwürdige Auszeichnung, daß sie unter dem eindrucksvollen Anschein eines ›Problems‹ das wirkliche Fragen im voraus und endgültig unterbinden«.[26] Und in der berühmten Vorlesung von 1923: »Fragen sind [...] nicht die heute üblichen ›Probleme‹, die ›man‹ aus dem Hörensagen und aus Angelesenem aufgreift und mit der Geste des Tiefsinns ausstattet. Fragen erwachsen aus der Auseinandersetzung mit den ›Sachen‹. [...] Einige Fragen müssen dergestalt hier ›gestellt‹ werden, um so mehr, als heute das Fragen außer Brauch gekommen ist bei dem großen Betrieb mit ›Problemen‹« (GA 63, 5.). Schließlich: »Die Tradition gibt feste Sätze und Meinungen, feste Weisen des Fragens und Erörtens weiter. Diese äußerliche Tradition der Meinungen und freischwebenden Standpunkte nennt man jetzt die *›Problemgeschichte‹*. Und weil diese äußerliche Tradition und ihre Behandlung in der *Philosophiehistorie* den Problemen das Leben und das heißt die Verwandlung versagt und sie zu ersticken sucht, deshalb gilt ihr der Kampf«.[27]

26 Heidegger GA 45 (= *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, Gesamtausgabe, Bd. 45, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt/M. 1984), 7f. (Herv. Verf.)

27 Heidegger, GA 26 (= *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe, Bd. 26, hrsg. v. K. Held, Frankfurt/Main 1978), 197. (Herv.

Heideggers Unterscheidung zwischen (abgelebtem, erstarrtem) Problem und (lebendiger, »aus der Auseinandersetzung mit den ›Sachen‹« erwachsender) Frage, oder von »Problemgeschichte« (»Philosophiehistorie«) und echtem (philosophischem) Fragen wird von Gadamer aufgegriffen und fortgeführt, zugleich in einen größeren geschichtlichen Kontext gestellt. Im Zusammenhang der vom Neukantianismus entwickelten Problemgeschichte bzw. des Unterschiedes von Problem und Frage heißt es in ›Wahrheit und Methode‹: »Problemgeschichte wäre nur wahrhaft Geschichte, wenn sie die Identität des Problems als eine leere Abstraktion erkennen und sich den Wandel in den Fragestellungen eingestehen würde. Einen Standort außerhalb der Geschichte, von dem aus sich die Identität eines Problems im Wandel seiner geschichtlichen Lösungsversuche denken ließe, gibt es in Wahrheit nicht. [...] Der überstandpunktliche Standpunkt [...] ist eine reine Illusion. [...] Der Begriff des Problems formuliert offenbar eine Abstraktion, nämlich die Ablösung des Frageinhalts von der ihn allererst aufschließenden Frage. [...] Es ist bezeichnend, daß im 19. Jahrhundert, mit dem Zusammenbruch der unmittelbaren Tradition des philosophischen Fragens und dem Aufkommen des Historismus, der Problembegriff zu universaler Geltung aufsteigt –, ein Zeichen dafür, daß das unmittelbare Verhältnis zu den Sachfragen der Philosophie nicht mehr besteht. So kennzeichnet es die Verlegenheit des philosophischen Bewußtseins gegenüber dem Historismus, daß es sich in die Abstraktion des Problembegriffs flüchtete und kein Problem darin sah, in welcher Weise Probleme eigentlich ›sind‹. Die Problemgeschichte des Neukantianismus ist ein Bastard des Historismus. Die Kritik am Problembegriff [...] muß die Illusion zerstören, als gäbe es die Probleme wie die Sterne am Himmel«. (GW 1, 381 f.)

Es »zeigt sich [...] an dieser Methode der Problemgeschichte ein dogmatisches Moment«, stellt Gadamer anderswo fest (GW 2, 81; vgl. GW 4, 79), nämlich »Dogmatisierung in der angeblichen Problemselbigkeit«: »Ein solches Problem ist wie eine nie wirklich gefragte Frage. Jede wirkliche Frage ist motiviert. [...] Jede Frage bekommt ihren Sinn von der Art ihrer Motivation.« (GW 2, 82) Wenn es aus Heideggers hermeneutischer Sicht »von entscheidender Bedeutung ist, die sinnmäßigen, echten Motive eines Problems zu verstehen« (GA 56/57[28], 128), so wird die innere Struktur des der Problemgeschichte zugrundeliegenden Problembegriffes und damit die Problemgeschichte selbst hinfällig. Problemgeschichte erweist sich im Lichte dieser hermeneutischen Kritik schlicht als unphilosophisch.

Verf.) Besonders ausführlich setzt sich Heidegger mit dem Problembegriff in seiner kürzlich erschienenen ersten Marburger Vorlesung auseinander; siehe GA 17 (= *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe, Bd. 17, hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1994), 73 ff.

28 *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, Bd. 56/57, hrsg. v. B. Heimbüchel, Frankfurt/Main 1987.

Pflegte Husserl, nach einem Bericht Gadamers, im akademischen Unterricht den anfängerhaften »großspurigen Behauptungen und Argumentationen« mit der Antwort zu begegnen: »Nicht immer die großen Scheine, meine Herren, Kleingeld, Kleingeld!« (GW 3, 107), könnten wir als eine für Heidegger ebenso charakteristische, hermeneutisch allerdings etwas radikalere Parole die Bemerkung aus der Vorlesung 1919 wählen: »keine freischwebenden, unfundierten *Begriffsfragen!*« (GA 56/57, 126).

Stellt man all dies in Rechnung – erstens, daß es aus hermeneutischer Sicht »von entscheidender Bedeutung ist, die sinnmäßigen, echten Motive eines Problems zu verstehen«, zweitens, daß »jede wirkliche Frage [...] motiviert« ist und »ihren Sinn von der Art ihrer Motivation« erhält und drittens Heideggers Maxime: »keine freischwebenden, unfundierten *Begriffsfragen!*«, so deutet alles darauf hin, daß unsere Ausgangsfrage »was ist ›Hermeneutik‹ bzw. ›philosophische Hermeneutik‹?« eine hermeneutisch unmögliche Frage, weil eine reine Begriffsfrage ist. Und dementsprechend bleibt auch fraglich – *muß* fraglich bleiben –, ob es *die* Hermeneutik als solche, oder zumindest *die* philosophische Hermeneutik als solche (wie ein »Stern am Himmel«), überhaupt gibt bzw. geben kann. Denn wenn die Frage, »was ist Hermeneutik?«, eine hermeneutisch unmögliche Frage ist, ist es ebenso unmöglich, sich über *die* Hermeneutik unabhängig von irgendwelchen *Motivationen* sinnvoll zu verständigen. Hermeneutik ist dasjenige, was es verbietet, über alle Dingen inklusiv der Hermeneutik selbst im allgemeinen zu sprechen. Wenn die Frage dennoch nicht ohne Sinnrichtung bleiben soll, müssen wir ihre hermeneutische Situation, d.h. das Motiv ihrer Entstehung sowie ihre Voraussetzungen ans Licht bringen. Hermeneutische Philosophie ist sowenig voraussetzungslos, daß sie im Gegenteil ohne bestimmte Voraussetzungen nicht auskommt, daß sie notwendig an ganz bestimmte Voraussetzungen gebunden ist. Wichtig ist sich klar zu machen, daß die Antworten bzw. die zu Tage gebrachten Voraussetzungen je danach variieren werden, in welchem Vorverständnis oder in welcher Vorhabe wir Hermeneutik auffassen.

Die Frage, »was ist Hermeneutik?«, braucht also nicht unbedingt eine unmögliche und freischwebende zu sein – gesetzt, daß sie situationsgebunden mit bestimmten Motiven, in bestimmter Absicht und Vorhabe gestellt wird. Hiermit scheinen wir den Sinn unserer Frage glücklicherweise doch am Ende gerettet zu haben – es handelt sich jedoch um eine Rettung unter bestimmten Vorbedingungen. Die wichtigste ist natürlich die, daß die Motivierung und die dazu gehörige hermeneutische Situation jeweils genau anzugeben bzw. auszuarbeiten ist. [29] Schon daraus folgt, daß es eine Pluralität von Motivierungen und hermeneutischen Situationen geben kann, daß also jede Motivierung und

29 »Nicht nur in der Philosophie oder in der Theologie, sondern überhaupt in jeder echten Forschungsbemühung ist gefordert, daß man ein Bewußtsein der hermeneutischen

jede hermeneutische Situation begrenzt und damit endlich ist. Die Annahme, es könne eine endgültige oder allgemeine oder auch *die richtige* Motivierung geben, ist ebenso eine Zumutung, eine absurde Erwartung wie die an den »richtigen« Begriff von »Hermeneutik« selbst – und diesmal gibt es keinen Ausweg, keinen Rettungsweg mehr.

Ich möchte im folgenden *eine* von vielen möglichen Motivationen kurz skizzieren. Wenn wir Hermeneutik ganz allgemein als die Lehre vom Verstehen und der Auslegung, sei es von Texten, sei es von Handlungen oder irgendwelchen menschlichen Äußerungen, deuten, wenn also Hermeneutik mit Verstehen zu tun hat, besteht ihre Voraussetzung in der Situation des Nichtverstehens – eines Nichtverstehens, das nicht nichts ist, sondern etwas, das nach Verstehen strebt. Eine ganz allgemeine Voraussetzung der Hermeneutik als Streben nach Sinn ist daher ein immer schon vorgängiger Mangel an Sinn. Der vorgängige Mangel an Sinn bzw. das Nichtverstehen (besser: das Nichtverstandenhaben) gilt dabei als Verlust, als ein Verlust, der rückgängig gemacht werden soll. Der Mangel jedoch bleibt gleichsam als ewige Voraussetzung, oder ewig vergangene (bzw. vorausgegangene) Voraussetzung der Hermeneutik in ihr selbst insofern einbehalten, als das Verstehen eine unendliche Aufgabe bleibt. Ein vollendetes oder vollkommenes Verstehen gibt es nicht, Verstehen ist jeweils, was es ist, nur im Angesicht des ihm zugehörigen Nichtverstehens, eines als Verlust empfundenen Nichtverstehens, dem es erst *als Verstehen* entspringt. Das scheint mir auch der Sinn der Gadamerschen Behauptung zu sein, daß »die Begriffe, in denen sich Denken formuliert, [...] gleichsam gegen eine Wand von Dunkelheiten« stünden (GW 2, 504).

III.

Im letzten Teil möchte ich auf einige Aspekte der Aktualität der philosophischen Hermeneutik eingehen, unter der Frage nach dem Zusammenhang von Hermeneutik und Politik oder politischer Philosophie: Hermeneutik und Demokratie schließen sich nicht, wie oft behauptet wird, aus, vielmehr gibt es gute Gründe, die philosophische Hermeneutik als eine Philosophie der Demokratie und des Pluralismus auszuzeichnen. Damit wird die aufgeworfene Frage, »was ist Hermeneutik?« konkret aufgenommen und erörtert, und zwar in der Form der Frage: »was für eine Bedeutung hat Hermeneutik für uns heute; was kann sie uns heute überhaupt besagen?«.

Nun, der eminent praktische Charakter der Hermeneutik liegt auf der Hand. Daß Hermeneutik als »Gewinn eines erweiterten und vertieften Selbstverständnisses« im Grunde der praktischen Philosophie gleichkommt, hat auch Gadamer selber betont.[30] Hermeneutik hat in diesem Zusammenhang offensichtlich einen gemeinschaftsbildenden oder gemeinschaftsstiftenden Charakter, der sich etwa im Ausgang von der folgenden Überlegung Gadamers entwicklen läßt: »[...] 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 anderen oder des Textes [...] gefordert«. (GW 1, 273) Wichtig ist vor allem das »oder«. 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« (GW 1, 273, 367). »Die ›hermeneutische‹ Philosophie [...] besteht darauf, daß es kein höheres Prinzip gibt als dies, sich dem Gespräch offenzuhalten« (GW 2, 505). Das Wesen seiner Hermeneutik liege darin, so hat sich Gadamer mehrmals mündlich geäußert, daß der andere Recht haben könnte[31] – 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 seine eigenen Maßstäbe und damit sich selbst durch das, was der interpretierte Text oder der andere Mensch jeweils 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 (vgl. GW 1,308), sich durch ihn belehren lassen. »Der Lehrer«, so formuliert es Heidegger an einer Stelle, »muß es vermögen, belehrbarer zu sein als die Lehrlinge«.[32] 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. Diese Kritik des Historismus betrifft aber gerade eine Gegenwart, die

Situation ausarbeitet.« (Gadamer: »Hermeneutik als praktische Philosophie«, in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, a.a.O., Bd. I, 340.)

30 »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*, a.a.O., Bd. I, 343). Siehe noch GW 2, 117.

31 J. Grondin, »Die Weisheit des rechten Wortes. Ein Porträt Hans-Georg Gadamers«, in: *Information Philosophie* 1994/5, 28; ders., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, 160. Vgl. GW 2, 505.

32 *Was heißt Denken?* 4. Auflage. Tübingen 1984, 50.

nicht nur nicht mehr bereit ist, mit der Vergangenheit ein Gespräch zu führen, ihre eigenen Maßstäbe durch sie in Frage zu stellen (vgl. GW 1,367), 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«. (GW 1,280, vgl. 273) »Historisch« besagt hier soviel wie zu einer anderen Klasse oder einem anderen Zeitalter gehörig, 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.[33]

Der oben herausgestellte 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«*. »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«*. (GW 1,367; Herv. Verf.)

Die These also, 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 hinreichend plausibel sein. Das gemeinschaftsbildende Prinzip ergibt sich vor allem aus der dem Menschen wesentlichen Endlichkeit – einer Endlichkeit, der die Hermeneutik nicht auszuweichen 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. In der Welt der Uneigentlichkeit gibt es nur gelegentliche, wie Heidegger sagt, »Verabredungen« bzw. »Verbrüderungen«,[34] nicht aber so etwas wie eigentliches Mitsein. »Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen ›sein‹ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen«. »Frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmten, das heißt als *endliche* verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie mißdeutend auf die eigene zurückzuzwingen«. (SZ 298, 264) »Die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen« sind solche, die ich nicht habe bzw. (nicht nur zufällig, sondern prinzipiell) nicht haben kann; sie »zu verkennen« hieße, daß ich (in meinem egoistischen Solipsismus) lediglich solche Existenzmöglichkeiten vorzustellen bzw. anzuerkennen bereit oder fähig bin, die grundsätzlich auch ich haben kann. Bin ich aber auf der anderen Seite bereit, »Existenzmöglichkeiten der Anderen« anzuerkennen, die die meinigen überholen, kann es geschehen, daß ich, schon weil ich sie anerkenne, sie zugleich als meine eigenen Existenzmöglichkeiten ausgebe – das wäre das umgekehrte und deswegen komplementäre Mißverständnis. Bei genauerem Hinsehen fallen beide Mißverständnisse in dem Sinne zusammen, daß ich einen prinzipiellen Unterschied zwischen meinen Existenzmöglichkeiten und denen der Anderen zu treffen (und hiermit eine wirkliche Andersheit des Anderen zuzulassen) einfach unfähig bin: entweder ich gehe von meinen Existenzmöglichkeiten aus und bin gegenüber denen der Anderen blind. Oder ich erkenne sie an, aber sehe sie zugleich als meine eigenen Existenzmöglichkeiten, so daß ich meine eigene Endlichkeit, und damit Eigentlichkeit, verliere: mir ist alles möglich, ich werde »unendlich«. Es fällt schwer, sich ein »demokratischeres« (und zugleich nobleres) eigentliches Mitsein vorzustellen, als dasjenige, das in diesen äußerst knappen Sätzen Heideggers entworfen ist: ausgehend von der Vielfältigkeit und Vielgestaltigkeit, d.h. aber der Pluralität (und zwar einer irreduziblen Pluralität) menschlicher Existenzformen und – nicht zuletzt – deren Würde *in eben dieser ihrer Vielfältigkeit und Vielgestaltigkeit*.[35]

33 Gadamers Kritik am Historismus als einer hermeneutischen Einstellung, die sich dem Wahrheitsanspruch des Anderen a priori verschließt und hiermit das Prinzip der Verständigung bzw. der Solidarität aufgibt, kann einer hermeneutischen Kritik des Marxismus und dessen extrem ideologiekritischer Tendenz zugrundegelegt werden. Die Grundzüge einer derartigen Kritik wurden in unserem Jahrhundert der Sache nach in erster Linie vom späten Sartre entwickelt; siehe hierzu meinen Aufsatz »Sartre and Hermeneutics« *Man and World* XXVIII (1995) 65–81.

34 »Eifersüchtige« die ersteren, »redselige« die letzteren (SZ 298). Vgl. noch Heidegger, *Denkerfahrungen 1910–1976*, hrsg. v. H. Heidegger, Frankfurt/Main 1983, 17: »haltungslose Anbiederung«; »Beruhigung, die alsbald in eine wechselseitige Gleichgültigkeit ausartet« (zur »Beruhigung« siehe auch SZ 177). Die eigentliche Gemeinschaft ist demgegenüber u.a. durch »Anerkennung des je Eigenen des anderen« und den Willen zum »Aufeinanderhören« gekennzeichnet (*Denkerfahrungen*, 16, 21). Obwohl Gadamer die Heideggersche Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit nicht eigens übernimmt, ist sie in vielen seiner Beschreibungen (z.B. des echten bzw. unechten Verstehens) offensichtlich.

35 Dies wird verkannt – und der Antidemokratismusverdacht gegen Heidegger immer wieder nicht zuletzt deshalb vorgebracht –, weil die meisten Demokratieauffassungen nicht phänomenologisch, sondern »atomistisch« konzipiert und aufgebaut sind: die Idee der diesen Auffassungen wesentlichen »Gleichheit« der Menschen wird so verstanden, als

Denselben Charakter von Pluralität und Gemeinschaftbildung weist – mit einigen 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 äußerlich bleibt, sondern 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 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*«. (GW 1,361; Herv. Verf.) Daß diese radikal undogmatische Einstellung, ebenso eine mit ihr verbundene, sozusagen apriorische Bereitschaft zur *Selbstkritik* (vgl. GW 2, 116), einen wesentlichen und unerläßlichen Bestandteil jeder demokratischen Gesellschafts- und Staatsverfassung – oder gar deren Fundament – ausmachen, braucht, wie ich meine, nicht näher nachgewiesen zu werden.[36]

Trotzdem mag es überraschen, daß eine im Innersten auf Endlichkeit basierende Philosophie solche politische Implikationen nach sich zieht. Doch hier genügt eine einfache Überlegung. Ein unendliches Wesen bedürfte überhaupt keiner Gemeinschaft und könnte solipsistisch bei sich selbst bleiben. Es könnte, genauer gesagt, als unendliches, nicht einmal aus sich selbst heraus. Denn für ein Unendliches gibt es kein Außerhalb. Nur endliche Wesen, die sich zugleich ihrer Endlichkeit im Vorlaufen zum Tode bewußt werden, können Gemeinschaft bilden, können als geworfene sich an eine Tradition anschließen

zöge sie notwendig auch eine prinzipielle »Ersetzbarkeit« der Menschen nach sich, wodurch das Prinzip der unersetzbaren Individualität, deren Wert und Würde, preisgegeben wird. In Zusammenhang mit Heideggers Konzept der Eigentlichkeit wird ihm dann immer wieder Elitismus vorgeworfen; da aber das Konzept der Eigentlichkeit in Heideggers Denken im wesentlichen das kritische Potential darstellt, kommt der Anspruch, hierauf zu verzichten, der Preisgabe dieser kritischen Dimension gleich. Man muß bedenken, daß die Philosophie von ihren allerersten Anfängen an als Kritik der überlieferten oder zeitgenössischen (religiösen, politischen, staatlichen, mitmenschlichen) Vorstellungen und Verhaltensweisen auftritt. Im Vergleich mit den meisten Demokratieauffassungen ist das Neue in Heideggers Eigentlichkeitskonzept eben dies, daß es das Prinzip der Pluralität (dem Heideggerschen Dasein ist ja das Mitsein konstitutiv) mit dem das kritische Potential tragenden Konzept der Eigentlichkeit, des guten Lebens, vereinigt.

36 Das ist besonders vor dem Hintergrund des Vorwurfs des Konservativismus von Bedeutung. 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, 45–56, hier 48; siehe auch Claus v. Bormann, »Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung«, ebd., 83–119, hier 115.

und so geschichtlich sein. In diesem Sinne kann man durchaus vom gemeinschaftsbildenden Charakter des Todes sprechen.[37]

Hermeneutik als Philosophie ist weniger eine Lehre, als vielmehr eine Einstellung – Einstellung gegenüber der Tradition, den zu verstehenden und interpretierenden Texten der Vergangenheit, nicht weniger als den Mitmenschen. 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 Wahrheitssuche aus ist und nicht hartnäckig auf sich selbt beharrt, ist Hermeneutik eine Form der Existenz und vor allem der – Ko-existenz. Damit erhält sie einen praktischen Charakter im Sinne Kants, der betont hatte, der eigentliche Philosoph sei der praktische Philosoph, der seine Erkenntnisse auch auf bestimmte, vorzüglich moralische Zwecke beziehen könne. »Der praktische Philosoph«, so hieß es bei Kant, »der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel, ist der eigentliche Philosoph. Denn Philosophie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die uns die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt.«[38] Gadamers Analyse der Erfahrung als *Phronesis*, als »ein Wissen vom Jeweiligen«,[39] das das von der jeweiligen Situation geforderte Gute im Zusammenleben zu verwirklichen versucht, könnte geradezu als ein Kommentar zu Kant verstanden werden.

37 Die Individuation, die das Dasein im Vorlaufen zum Tode erreicht, und damit auch die Eigentlichkeit – heißt es in Heideggers Vortrag über den Begriff der Zeit –, »hat das Eigentümliche, daß sie es nicht zu einer Individuation kommen läßt im Sinne der phantastischen Herausbildung von *Ausnahmeexistenzen*; sie schlägt alles Sich-herausnehmen nieder. Sie individuiert so, daß sie *alle gleich macht*«. Denn der Tod ist eine Möglichkeit, »bezüglich der keiner ausgezeichnet ist« (Heidegger, *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft. Juli 1924*, hrsg. v. H. Tietjen, Tübingen 1989, 27; Herv. Verf.). Gerade darin läßt sich der »demokratische« Charakter des Todes sehen.

38 I. Kant, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, hrsg. v. G. B. Jäsche, in: Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, 2 (= *Werkausgabe*, hrsg. v. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1974, Bd. 6), 447. Siehe auch *Kritik der reinen Vernunft*, A 840 (= B 868): »[...] verstand man auch bei den Alten unter dem Namen des Philosophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moralisten [...]«.

39 GW 1, 327. Es handelt sich um ein eigentümliches Wissen, das, wie Gadamer ausführt, die Erfahrung schon in sich schließt. Es hat »keinen Sinn, hier zwischen dem Wissen und der Erfahrung zu unterscheiden, wie das sehr wohl bei der Techne angängig ist. 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*, der gegenüber alle andere Erfahrung schon eine Verfremdung [...] darstellt« (ebd., 328; Herv. Verf.). Die zentrale Rolle der *Phronesis*-Interpretation für das Selbstverständnis der in *Wahrheit und Methode* ausgearbeiteten Hermeneutik betont zurecht Günter Figal in seinem Aufsatz »Verstehen als geschichtliche Phronesis« *Internationale Zeitschrift für Philosophie* I, 1992, Heft 1, 24–37, bes. 26 f.

Wenn »es 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 (vgl. GW 2,155) und wenn »ein Gespräch führen verlangt, den anderen nicht niederzuargumentieren« (GW 1,373), erscheint das Argumentieren am Ende als kein gutes Vorbild gemeinschaftlicher Existenz. Gadamer lehnt in diesem Zusammenhang auch ausdrücklich die »Kunst« ab, »siegreich gegen jeden zu argumentieren«. (GW 1,372) 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 Besiegte und kann daher bestenfalls das Modell einer bestimmten, d.h. vorwiegend »kämpferisch« eingestellten Gemeinschaft abgeben: Abgesehen davon, daß in solchem Tun so etwas wie die Sache selbst überhaupt nicht zu Wort kommen kann (worauf es ankommt, ist ja eben das Siegen, die Sache hat bestenfalls eine instrumentelle Rolle), kann man sich fragen, ob es nicht eine Vereinfachung und Verarmung mitmenschlicher Verhältnisse überhaupt ist, sie auf Kampf, Streit, Wettkampf, Konkurrenz zu reduzieren. Die Einsicht, »daß der andere Recht haben könnte«, stellt mehr als alles Argumentieren oder jedes Apriori einer idealen Kommunikationsgemeinschaft das Apriori einer faktischen (und echten) Gemeinschaft dar.

Im Blick auf den bewußten Verzicht auf eine absolute Philosophie sowie den Akzent, den Gadamer auf die Endlichkeit legt, hat der Universalismus der Hermeneutik, den man gewöhnlich in der Sprachlichkeit verankert sieht,[40] befremdlich gewirkt. Nach dem bisher Gesagten läßt sich der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, besser: die universale hermeneutische Dimension der Philosophie (als Suchen nach Wahrheit) wie folgt verstehen. Für einen Nichtwissenden, der um sein Nichtwissen weiß und nach Wissen strebt – und das heißt es traditionell ein Philosoph zu sein –, soll alles (ein überlieferter Text, der Andere) Anlaß dazu sein, zum Wissen bzw. zur Wahrheit zu kommen. Dieses Streben setzt eine bestimmte Einstellung voraus, die Offenheit. Insofern kann sich die Hermeneutik als universale Dimension oder Element der Philosophie darstellen. Die antidogmatische Einstellung war freilich seit jeher für

40 Siehe hierzu zusammenfassend Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, S IXff., 155ff. Der Universalitätsanspruch bzw. der Universalismus der Hermeneutik wird in den Aufsätzen des bereits ziterten 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‹«, ebd., 210–243, 228).

die Philosophie – wie auch von ihr selbst – in Anspruch genommen. Es genügt jedoch nicht, und wäre ein evidenter Selbstwiderspruch, die antidogmatische Einstellung einfach, wie es oft der Fall war und ist, bloß dogmatisch zu behaupten und in Anspruch zu nehmen. Soweit ich sehe, hat erst die philosophische Hermeneutik die antidogmatische Einstellung der Offenheit, im Rahmen einer umgreifenden philosophischen Perspektive (im Horizont von Begriffen wie Erfahrung, Gespräch, Logik von Frage und Antwort, Geschichtlichkeit, Endlichkeit, Rehabilitierung der Vorurteile, Dialogizität, Verstehen als Seinsweise) umfassend und überzeugend herausgearbeitet. Die Offenheit ist in diesem Sinne eine absolut unerläßliche Bedingung des Philosophierens, des Strebens nach Wahrheit. Nimmt man den Fall eines umgekehrten Verhaltens dogmatischer Verschlossenheit und einer von ihr beherrschten Gemeinschaft – sei sie von religiösen, atheistischen oder sonstigen politisch-ideologischen Ideen dominiert –, so zeigt sich sofort, daß hier das der Philosophie eigene Suchen bzw. Untersuchen nicht einmal in Gang gesetzt werden kann, da der Anspruch erhoben wird, die Wahrheit schon gefunden zu haben, bereits in ihrem Besitz zu sein. Was in »geschlossenen Gesellschaften« als Philosophie ausgegeben wird, erweist sich entweder als Apologie oder als unerbittlicher Kampf gegen Deviationen und Abweichungen – und um beides zu tun, muß man für sich in Anspruch nehmen, die Wahrheit ein für allemal gefunden zu haben –, nicht aber als freies Suchen und Untersuchen. Diese Gesellschaften sind auch und gerade in dem Sinne geschlossen, daß hier die Suche nach Wahrheit abgeschlossen erscheint.

Der Begriff einer hermeneutischen Gemeinschaft, deren Mitglieder miteinander in dialogischem Verhältnis stehen, in der die Politik »nicht als bloße Technik zur Erhaltung des Lebens bzw. der Herrschaft«, sondern als praktisches Wissen, als *Phronesis* im Dienst »der bestmöglichen Lebensform«[41] aufgefaßt und betrieben wird – der Begriff einer solchen Gemeinschaft ist, wie mir scheint, nicht nur eine sinnvolle Alternative zur verführerischen Utopie einer Gesellschaft verwirklichter Freiheit – einer Utopie, die dann in der Praxis dazu tendierte, in verkehrter Form verwirklicht, in ihr Gegenteil pervertiert zu werden –, sondern ein *Nachfolgebegriff* zu dieser Utopie. Eben darin liegt die Aktualität der Hermeneutik auf praktisch-politischer Ebene, insbesondere in Ländern, in denen eine stark marxistisch geprägte Philosophie herrschte, die heute nicht durch fruchtbarere Denkrichtungen ersetzt ist, sondern abgelöst zu werden droht durch die geistwidrige Unphilosophie einer unbegrenzten Marktwirtschaft, einer »unlimited market economy« und ihr entsprechende, von menschlicher Solidarität nur allzu weit entfernte mitmenschliche Beziehungen.

41 F. Volpi, »Praktische Klugheit im Nihilismus der Technik: Hermeneutik, praktische Philosophie, Neoaristotelismus«, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* I, 1992, Heft 1, 5–23, 18.