

Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags gehalten im Rahmen des vom "Internationalen Zentrum" der Universität Tübingen zwischen dem 16. und 22. Juli 1995 mit dem Titel »Philosophische Hermeneutik« veranstalteten Symposiums. Der gedruckte Text erschien in etwas gekürzter Form in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*. Hrsg. G. Figal, E. Rudolph (Stuttgart: Metzler Verlag), Jg. V, 1996, Heft 2, S. 236–259.

István M. Fehér (Budapest)

Gibt es *die* Hermeneutik?

Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadammerscher Prägung

»Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik«: so lautet bekanntermaßen der Untertitel von Gadammers hermeneutischem Hauptwerk (welcher Untertitel eigentlich erst der Titel selbst hätte sein sollen und dann erst auf den Rat des Verlegers hin zum Untertitel gemacht wurde¹), wobei eines der geläufigen Themen seit dem Erscheinen des Werks 1960, das die in der Folgezeit entstandene Sekundärliteratur, besonders aber die in jüngster Zeit in zunehmendem Maße veröffentlichten Gesamtdarstellungen bzw. Einführungen zur Hermeneutik wie natur- oder pflichtgemäß oder gezwungenermaßen erörtern und so oder so beantworten zu müssen glaubten, der Frage galt, was eigentlich denn das Adjektiv »philosophische« da besagen soll und wie diese 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« in manch einer Bedeutung und zwecks der Bezeichnung einer besonderen Art gegenwärtigen Philosophierens ebenso üblich geworden ist, wodurch dann die Notwendigkeit einer zweiten Abgrenzung entstanden zu sein scheint.²

1. »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.

2. »Die *technische* Hermeneutik lehrt das richtige Auslegen von schwer verständlichen Texten [...]. Die *philosophische* Hermeneutik reflektiert das Verstehen und Auslegen und seine Bedingungen im Hinblick auf die Grundlegung und die Methodologie der Geisteswissenschaften. Die *hermeneutische Philosophie* – oder [...] das hermeneutische Philosophieren – ist selbst offensichtlich verstehend und auslegend tätig. Aber was und wie wird hier ausgelegt?« (Gunter Scholtz: »Was ist

Im ersten Teil meines Beitrags werden mich die soeben angesprochenen Unterschiede zwischen traditioneller und philosophischer Hermeneutik oder zwischen Hermeneutik als Fachwissenschaft und Hermeneutik als Philosophie und ähnliche sogenannte »Begriffsfragen« oder »Begriffserklärungen« bzw. »Begriffsbestimmungen« beschäftigen, d.h. verschiedene Möglichkeiten, die grundsätzlichen begrifflichen Unterschiede herauszuarbeiten. Obwohl ich in diesem ersten, eher einleitenden Teil nicht ganz unnützliche Sachen zu behandeln und auch zu gewissen Resultaten zu gelangen hoffe, wird die Diskussion immerhin – und hierauf möchte ich schon am Anfang mit Nachdruck hinweisen, um nicht falsche Erwartungen zu erwecken – kein festes Ergebnis abgeben, oder, um mich mal so ausdrücken, kein »happy ending« haben. Dieser Weg wird sich vielmehr – mit dem Hegel der *Phänomenologie* gesagt³ – als ein Weg der Verzweiflung erwei-

und seit wann gibt es >hermeneutische Philosophie<?«, *Dilthey-Jahrbuch* 8 [1992-93], 93-119, hier 107). Scholtz schlägt dann vor, »ein Indiz für den Beginn der hermeneutischen Philosophie erst dort zu sehen, wo die Begriffe Interpretation und Auslegung [...] eine neue Bedeutung bekommen [...]: nämlich die Bedeutung von >nur Auslegung< im Gegensatz zu dem die Realität erfassenden, abbildenden Wissen« (ebd., 108) – eine Kennzeichnung, die mir fraglich zu sein scheint, da sie eben die Radikalität des hermeneutischen Ansatzes z.B. eines Heidegger, bzw. dessen Selbstinterpretation völlig übersieht. Scholtz knüpft an O.-F. Bollnow an, der vorgeschlagen hat, »zwischen philosophischer Hermeneutik und hermeneutischer Philosophie zu unterscheiden: >Die erstere wäre die Erhebung der in den philologischen und historischen Wissenschaften ausgebildeten Methode zu einem höheren philosophischen Bewußtsein. Mit dem zweiten Begriff [hermeneutische Philosophie] würde das Bemühen der Philosophie um ein hermeneutisches Verfahren im ganzen, also die Interpretation der lebensweltlichen Wirklichkeit bezeichnet.<« (Ebd., 93 bzw. O.-F. Bollnow: »Festrede zu Wilhelm Diltheys 150. Geburtstag«, *Dilthey-Jahrbuch* 2, 1984, 49f.)

In Otto Pöggelers zusammenfassender Charakterisierung hat »das, was als Existenzialismus angesprochen wird, Motive der Lebensphilosophie fortgeführt und sich mit der phänomenologischen Philosophie verbunden«, wodurch »es seine maßgebliche Prägung nicht durch den Ausgang von >privaten< Grenzsituationen erhielt, da in ihm ja gerade gefragt wurde, wie Wissenschaft und Technik unsere Welt gestalten, welchen Sinn die Kunst und die Geisteswissenschaften in einer vorwiegend technisch geprägten Welt haben, usf. Wenn dieses Philosophieren zu verstehen und auszuliegen versucht, wie uns in den einzelnen Sphären unserer Welt das, was ist, in unterschiedlicher Weise begegnet, und wenn es dabei die Geschichte der Philosophie, also die Geschichte seiner selbst, gegenwärtig zu halten sucht, dann kann man eher als von >Existenzialismus< oder auch von existenzialer Ontologie und Phänomenologie von einer >hermeneutischen< Philosophie sprechen.« (O. Pöggeler: »Hermeneutische Philosophie«, in: ders., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München 1983, 251f.) – Ähnlich J. Grondin: »Die Hermeneutik macht sich [...] als die konsequenteste Gestalt des nachheideggerschen Denkens geltend. [...] Faktisch hat die Hermeneutik die Phänomenologie und die Existenzphilosophie als die Hauptform der sog. kontinentalen Philosophie abgelöst, aber zugleich auch deren Erbe angetreten« (*Der Sinn für Hermeneutik*, a.a.O., XII).

3. Siehe G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. v. H.-F. Wessels und H. Clairmont, mit einer Einleitung von W. Bonsiepen, Hamburg 1988, 61.

sen, der statt zu einem festen Ergebnis, eher zum Aufgeben der ausgehenden Erwartungen in bezug auf festen Ergebnissen führt – ein Weg, der sich jedoch kaum ersparen läßt. Dieser Sachverhalt, d.h. die Unmöglichkeit einer solchen »objektiven« oder »objektiv gültigen« Charakterisierung der ausgehenden Begriffsfragen, soll im zweiten Teil meines Beitrags an einem zentralen Begriff philosophischer Hermeneutik darzustellen bzw. zu verifizieren versucht werden. Damit wird nicht mehr *über* philosophische Hermeneutik als solche bloß gesprochen, sondern es wird der Versuch unternommen werden, sie selbst gleichsam von sich selbst vorzustellen, was zugleich auch eine der philosophischen Hermeneutik gemäÙere Weise ist, sie selbst zu behandeln, mit ihr selbst umzugehen. Damit wird auch der Titel meines Referats, der bewußt eine Aufforderung oder Provokation darstellt, eine gewisse Antwort erhalten. Soll die Hermeneutik traditionell die Lehre des Verstehens bzw. der Interpretation überlieferter Texte besagen, so hat es freilich von alters her die Hermeneutik gegeben. Die innersten Charaktere dieser neuen, sich philosophisch nennenden Hermeneutik als einer Philosophie der Endlichkeit oder Bescheidenheit⁴ sind jedoch solche, daß sie grundsätzlich Fragen allgemeiner Art oder allzu anspruchsvoller Art, wie z.B. die Frage, ob es die Hermeneutik als solche oder so etwas wie deren Geschichte gibt, von Grund auf in Frage stellen. – In einem abschließenden dritten Schritt werde ich auf einige Aspekte der heutigen Aktualität der philosophischen Hermeneutik, wie ich diese Aktualität verstehe, eingehen, und zwar in bezug auf die heikle Frage nach dem Zusammenhang 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 allerlei argumentativ orientierten oder argumentativ verfahrenen analytischen Philosophien eben die philosophische Hermeneutik als eine Philosophie der Demokratie und des Pluralismus herauszustellen.

I.

Gemäß einer alten und geläufigen Ansicht, zufolge der 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, kann man wohl Hermeneutik als Fachwissenschaft ge-

4. Vgl. Gadamer GW 2, 505.

gen die philosophische Hermeneutik ausspielen, und letztere aus dem Kreis der Hermeneutik mit dem Hinweis darauf ausweisen, daß, wie Helmut Seiffert es in seinem kürzlich erschienen *Einführung in die Hermeneutik* schreibt, 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 wohlbekannte, aus der Geschichte der Philosophie bis zum Überdruß gehörte 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, gleichsam selbstgenügsam ist und kann daher auch ohne Philosophie auskommen, weiß man ja seit je – und das 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 bekannt und insbesondere in seiner Vorlesung 1919/20 intensiv befaßt war (vgl. GA 58⁶, 31).

Hermeneutik verhält sich in dieser Perspektive zur philosophischen Hermeneutik genauso, wie etwa die positive Naturwissenschaft zur Naturphilosophie bzw. der Wissenschaftstheorie, oder die Kunst zur Ästhetik, oder auch die Mathematik zur Philosophie der Mathematik, usf., und es ist kein Zweifel, daß z.B. eine philosophische Theorie der Mathematik einen schon zu keinem guten Mathematiker zu machen braucht.⁷ Das Wissen dessen z.B., was für ein Seiendes die Nummer ist, ist ja gar nicht unerläßlich für den Mathematiker; der Besitz dergleichen Wissens wird ihn schon nicht dazu verhelfen, mit den Nummern besser umzugehen, also besser zu rechnen. In diesem Sinne

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

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

7. Über die von der Natur der Sache geforderte »Arbeitsteilung« zwischen Mathematiker und Philosoph siehe Husserl, *Logische Untersuchungen. I. Prolegomena zur reinen Logik*, § 71, 6. Auflage, Tübingen 1980, 252ff.

ist auch der folgenden Behauptung Seifferts zuzustimmen: »Wer sein Fach kennt und das entsprechende Ingenium besitzt, kann im Prinzip ein Meisterhermeneut sein, ohne die philosophische Hermeneutik überhaupt zu brauchen.«⁸

An der eben vorgestellten Auffassung dessen, wie sich Hermeneutik zu philosophischer Hermeneutik verhält, mag etwas daran sein, indem sie etwas Richtiges trifft. Gesteht doch Gadamer selber zu, Hermeneutik sei ursprünglich »vor allem eine Praxis, die Kunst des Verstehens und des Verständlichmachens«.⁹ Es ist jedoch einem jeden Kenner des Gadamerischen Werks von vornherein klar, daß das Spezifische oder das eigentlich Philosophische seiner philosophischen Hermeneutik dadurch völlig verfehlt wird. Denn Gadamer nimmt für sich nicht nur nicht im Geringsten in Anspruch, der Alltagspraxis des Hermeneuts, z.B. des Theologen oder des Jurists, des Richters oder des Pfarrers – etwa durch eine Anleitung zum Handeln, d.h. eine Ansammlung oder ein System praktischer Kunstregeln und nützlicher Hilfkenntnisse – zu dienen, sondern es gehört eben zum eigensten Selbstverständnis seiner *philosophischen* Hermeneutik, mit der als Methodenlehre des richtigen Verstehens aufgefaßten Selbstinterpretation der traditionellen Hermeneutik im vorher einen völligen Bruch vollzogen zu haben. Es wird ausdrücklich betont, daß »das Ziel nicht eine Kunstlehre des Verstehens« oder daß die von ihm entwickelte Hermeneutik »nicht etwa eine Methodenlehre der Geisteswissenschaften« sei,¹⁰ und daß es ihm auch nicht darum gegangen sei, 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 von hermeneutischem 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 wird hiermit »nicht nur an die sogenannten Geisteswissenschaften«, oder »nicht nur an die Wissenschaft und ihre Erfahrungsweisen«, sondern ebenso »an das Ganze der menschlichen Welterfahrung und Lebenspraxis« gestellt

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

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

10. *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.

(GW 2, 439). Gadammers »eigentlicher Anspruch« sei nach eigener Äußerung ein philosophischer gewesen (vgl. GW 2, 438), aber somit sind wir zu unserer ersten Frage gerade zurückgekehrt: der nach dem Verhältnis zwischen philosophischer und traditioneller Hermeneutik oder zwischen der hermeneutischen Tradition und der Hermeneutik Gadammerscher-Heideggerscher Prägung.

Eine andere Möglichkeit, Hermeneutik gegen philosophische Hermeneutik abzugrenzen, ergibt sich auf dem Grunde jener schon zitierten Überlegung von Gadamer selbst, der zufolge Hermeneutik eigentlich erst eine Praxis, nämlich die »Kunst des Verstehens und des Verständlichmachens« ist. Wenn Hermeneutik ihrem eigentlichen Sinne nach eine Praxis, eine mehr oder minder bewußte Tätigkeit, nämlich die vom Verstehen und Auslegen von Texten, besagt, so kann man nun jedwede auf diese Praxis gerichtete Theorie nicht zu Unrecht »philosophisch« nennen. So versteht unter »philosophischer Hermeneutik« in seinem Buch vom gleichen Titel Hans Ineichen einmal eine allgemeine Lehre vom Verstehen und Auslegen von Texten (also etwas, was aus der Sicht Gadammers 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 die dritte irgendeinen Bezug auf bzw. eine gewisse Verwandtschaft mit der von Gadamer so genannten philosophischen Hermeneutik hat.¹¹ Wenn man an die Diltheysche Bemühung um die »Objektivität des Verstehens«, d.h. dessen wissenschaftliche Richtigkeit anknüpft und bei dem Hermeneutischen vor allem den Aspekt des Wahrheitsanspruches von Auslegungen von Texten auszeichnet, sich vorzugsweise diesem Aspekt verpflichtet weiß, so ist dies sicherlich eine wissenschaftstheoretische, deswegen schon aber traditionell nicht weniger eine philosophische Bemühung – eine Bemühung freilich, die dem Gadammerschen Sinn philosophischer Hermeneutik, wie jener Sinn auch immer näher bestimmt sein mag, offensichtlich zuwiderläuft.¹²

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

12. Ebd., 26. Diese Aufnahme der traditionellen, sich methodologisch d.h. vorwiegend wissenschaftstheoretisch verhaltenden Hermeneutik macht geltend, daß »Verstehen ein Moment der Einsicht, der Erkenntnis eines Subjekts bezeichnet, also eigentlich psychologische Phänomene«, und daß »in der Rede vom Verstehen als Existenzial [...] dieses psychologische Phänomen einfach ontologisiert« werde (ebd., 174f.). Es wird kritisch bemerkt, daß bei Heidegger das Kriterium der Wahrheit entfällt (ebd., 177), wo doch philosophische Hermeneutik, sei es bei Heidegger, sei es bei Gadamer, erklärtermaßen eben durch den Bruch mit der kriteriologisch-normativen Auffassung der Hermeneutik zustande kam. Grundsätzlich ist diese Wende freilich nicht unkritisch (alles und

Ein weiterer Versuch, Hermeneutik gegen philosophische Hermeneutik abzugrenzen oder zwischen verschiedenen Selbstinterpretationen und Gestalten philosophischer Hermeneutik selbst zu unterscheiden, der fruchtbarer als die bisherigen zu sein verspricht, besteht darin, sich nicht so sehr um Begriffserklärungen zu kümmern, sondern vielmehr den genannten Unterschied einfach kronologisch oder geschichtlich zu verstehen, nämlich im Sinne eines Unterschieds zwischen neueren und älteren Formen der Hermeneutik, zwischen Hermeneutik im 20. Jahrhundert auf der einen Seite, und ihren traditionellen Selbstverständnissen und Gestalten bis zum 19. Jahrhundert sowie deren Fortsetzungen in unserem Jahrhundert, wie es z.B. bei Betti und Hirsch der Fall ist, auf der anderen. Dieser Versuch verspricht insofern fruchtbarer, d.h. weniger beliebig und mehr sachgebunden zu sein, als ja auch die sich als philosophisch verstehende Hermeneutik selber, d.h. die Gadamer's, 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 dann ein geschichtlicher. Die

jedes soll sich ja kritisieren lassen, und dies eben aus Gadamer's Sicht), aber aus dem Verstehen ein Psychologisches zu machen – und d.h. den Begriff von Psychischem beizubehalten – heißt eben die ontologische Radikalisierung der Hermeneutik erst ungenügend verstanden, Heidegger's sachliche Kritik am Psychischen und im allgemeinen den grundlegenden Heidegger'schen Zusammenhang von Fundamentalontologie mit existenzialer Analytik im Grunde überhaupt nicht nachvollzogen zu haben. Wenn es sich hier um eine Metakritik handelt, dann um eine solche, die sich weniger auf einer sachlichen Auseinandersetzung mit den eigentlichen Ansprüchen der Heidegger-Gadamer'schen Hermeneutik aufbaut, als vielmehr die Ansprüche der früheren Hermeneutik gegenüber der neueren einfach »restates«; und das ist ja – um uns einer der bekannten Figuren der angelsächsischen logisch-methodologischen Hermeneutik zu bedienen – »question-begging« (aus Gadamer's Sicht ist dies mit dem Sichverschließen dem Anspruch des Anderen gleichbedeutend). Ähnlicherweise »question-begging« war bereits Hirsch' frühe Metakritik von *Wahrheit und Methode* (s. E.D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*, New Haven and London 1967, 255: »The fundamental distinction overlooked by Gadamer is that between the meaning of a text and the significance of that meaning to a present situation«; weit davon entfernt, ein »Übersehen« gewesen zu sein, war dies eben die erklärte Absicht Gadamer's!); vgl. noch ebd., 153. – Von der heutigen hermeneutischen Literatur sei noch auf Josef Bleichers zusammenfassende Darstellung hingewiesen: *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, 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. Ricœur). Lehrreich für eine Auseinandersetzung der Ansprüche der »wissenschaftlichen« und der »Heidegger'schen« Auffassung ist Charles Taylor's Aufsatz »Self-interpreting Animals«, in: Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, Bd. 1, Cambridge 1985, 45-76.

Bezeichnung »philosophische Hermeneutik« käme der Gadamerischen 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 nicht viel darum kümmern, ob andere Gestalten der Hermeneutik gegebenenfalls nicht auch mit gewissem Recht »philosophisch« heißen könnten, sondern der Unterschied zwischen philosophischer Hermeneutik und früheren bzw. anderen Formen von Hermeneutik käme dem Unterschied zwischen Gadamerischer Hermeneutik und anderen Hermeneutiken gleich. Dies würde, wenn nicht sachlich, doch zumindest geschichtlich zu einer markanten, bestimmteren, d.h. weniger vagen Unterschied führen, wobei wohlbestimmte geschichtliche Gebilde ins Spiel kommen, und es dementsprechend nur darauf ankäme, die sachlichen Unterschiede zwischen Gadamer's Werk und denen anderer Hermeneuten genau anzugeben oder zu charakterisieren.

So einfach liegt aber die Sache leider doch nicht. Denn es ist ganz klar, daß in seiner philosophischen Hermeneutik das, was Gadamer für sich als das eigentlich Philosophische in Anspruch nimmt, nichts anderes als die Heideggersche Perspektive ist, d.h. vor allem sein ontologisch radikalisiertes Verstehensbegriff. Wie Gadamer es zusammenfassend schreibt: Verstehen ist bei Heidegger »nicht mehr ein Methodenbegriff wie bei Droysen«, 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 anzuknüpfen (GW 1, 269, 264). Heideggers ontologische Perspektive ist es somit, was Gadamer für seine hermeneutische Aufgabe (»für den Aufbau einer historischen Hermeneutik« [GW 1, 267]) philosophisch nutzbar zu machen bestrebt ist, obwohl er zugesteht, daß »Heideggers Absicht selber [...] gewiß eine andere« gewesen sei (GW 1, 267). Charakteristisch für Gadamer's Sichbedienen der Heideggerschen Perspektive ist 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 Beteiligten seiner *philosophischen* Hermeneutik macht, indem er an Heideggers frühe Hermeneutik der Faktizität sowie Heideggers

späteren existenzialen Verstehensbegriff anschließt¹³ und überhaupt das Philosophische der eigenen philosophischen Hermeneutik ausdrücklich Heidegger zu entnehmen bzw. entlehnen beansprucht, obgleich es zumindest fraglich ist, ob eine im Sinne Gadammers verstandene philosophische Hermeneutik überhaupt in Heideggers Absicht oder in seiner Denkrichtung lag.

Daß Gadamer sich nur ganz bestimmter Aspekte von Heideggers, wie er sagt, »radikale[r] ontologische[r] Besinnung«, bzw. »ontologische[r] Radikalisierung« (GW 1, 264, 267) bedient, ist ihm auch bewußt, die Frage wird aber damit eben verschärft. Gadamer sucht erklärtermaßen, Heideggers »existenziale Analyse des Daseins mit all ihren [...] Konsequenzen für das Anliegen der allgemeinen Metaphysik« für den »Problemkreis der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik« nutzbar zu machen« (GW 1, 264), also für etwas, wovon Heidegger die hermeneutische Problematik eben befreit hatte; und obwohl hierin nicht notwendig schon ein Widerspruch gesehen werden soll, ist es klar, daß in Gadammers philosophischer Hermeneutik Heideggers eigener hermeneutischer Ansatz lediglich in gewissen Grenzen oder nach bestimmten Aspekten herangezogen wird bzw. ins Spiel kommt. Wenn man Heideggers ontologische Radikalisierung bzw. Transformation der Hermeneutik (was umgekehrt auch ebenso eine hermeneutische Radikalisierung bzw. Transformation der Ontologie bezeichnet werden darf¹⁴) hermeneutische Philosophie nennt, dann kann man sagen, daß *das eigentlich Philosophische in Gadammers philosophischer Hermeneutik aus Heideggers hermeneutischer Philosophie herkommt*, also einer Philosophie, die Hermeneutik bereits in sich enthält, in sich aufgenommen hatte. Heideggers ontologische Hermeneutik (oder hermeneutische Ontologie), die in

13. 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).

14. In der 1922 entstandenen Aristoteles-Einleitung heißt es, Philosophie sei »Ontologie, so zwar, daß die bestimmten einzelnen welthaften regionalen Ontologien von der Ontologie der Faktizität her Problemgrund und Problemsinn empfangen«. Ontologie im weitesten Sinne gründet also in einer »Ontologie der Faktizität« (in *Sein und Zeit* Fundamentalontologie bzw. existenziale Analytik genannt), letztere wird dann näher mehrmals als »phänomenologische Hermeneutik der Faktizität« weiterbestimmt. Vgl. Heidegger, »Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)«, hrsg. v. H.-U. Lessing, *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (1989), 237-69, Zitat: 246; den Ausdruck »Ontologie der Faktizität« siehe 246f. (zweimal), den »phänomenologische Hermeneutik der Faktizität« 247-249 (insgesamt viermal).

wesentlichen Punkten nichts anderes als ontologisch radikalisierte oder ins Ontologische umgewandelte geisteswissenschaftliche Hermeneutik ist, wird von Gadamer wiederum zwecks der Ausbildung geisteswissenschaftlicher Hermeneutik zunutze gemacht – geisteswissenschaftliche Hermeneutik jener Art, die sich nunmehr auf den Konsequenzen ontologischer Hermeneutik oder hermeneutischer Ontologie aufbaut. 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*, d.h. auf der Ebene der *theoria* als einer bestimmten Einstellung des Menschen, mit Hilfe theoretischer Begrifflichkeit, ausarbeitet, sondern auf der Ebene der des theoretischen Einstellung immer schon zugrundeliegenden bzw. vorausgegangenen Alltagsverhaltens des Menschen, das im Grunde als ein immer schon interpretierendes, seinsverstehendes aufgezeigt wird. Theoretische Begrifflichkeit, die in der Dimension der Wissenschaften sowie der an diesen orientierten Philosophien und Ontologien heimisch bzw. am Werk ist, wird dabei aus der ursprünglich hermeneutischen Begrifflichkeit und Sichverhalten des Menschen gerade abgeleitet. Heideggers Anliegen, die ontologische Tradition zu erneuern, hing in den zwanziger Jahren mit dem Versuch zusammen, durch eine thematische Vertiefung des menschlichen Seins, die er der von ihm so genannten (und in Auseinandersetzung mit Husserl und dessen »natürlicher Einstellung« entwickelten) existenzialen Analytik zugewiesen hatte, einen neuen Zugang zum Sein bzw. eine neue Grundlegung der Ontologie zu schaffen.¹⁵ Der ganzen abendländischen Philosophie wurde dabei vorgeworfen, sie habe ihren Ausgangspunkt in der Zuwendung zur ontologischen Problematik von einem Verständnis des menschlichen Seins genommen, das statt in einer ursprünglichen vielmehr in einer abgeleiteten Seinsweise des Menschen, nämlich der theoretisch-betrachtenden, wurzelt.

Damit wäre auf die Frage nach dem Philosophischen in Gadamers philosophischer Hermeneutik eine zusammenfassende Antwort gegeben, die nicht ganz abwegig sein dürfte. Für unsere Frage nach dem Unterschied zwischen philosophischer und nicht-philosophischer

15. 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.

Hermeneutik wäre hiermit soviel gewonnen, daß – geschichtlich umgrenzt – im Unterschied zu allen anderen Hermeneutiken philosophisch erst das Werk Heideggers und Gadammers heißen könnte, sachlich gesehen: diejenige Hermeneutik, die entweder selber mit dem Ontologischen verschmolzen bzw. ontologisch radikalisiert ist, oder auf einer solchen beruht.

Unser letzter Anlauf, Hermeneutik gegen philosophische Hermeneutik weniger begrifflich als vielmehr geschichtlich abzugrenzen, welcher Anlauf für sich in Anspruch nahm, fruchtbarer als begriffliche Erklärungen zu sein, ging u.a. von der Überlegung aus, daß die sich als philosophisch verstehende Hermeneutik selber, d.h. die Gadammers, sich selbst gegen frühere Hermeneutiken abgrenzt, ja diese Abgrenzung als einen wesentlichen Bestandteil ihrer Selbstentfaltung und -interpretation als philosophischer Hermeneutik verstanden wissen will. Mit dem Vorteil aber geht auch der Nachteil einher. Wenn der Vorteil darin besteht, daß, nach dem Unterschied zwischen Gadammers philosophischer Hermeneutik und anderen Formen von Hermeneutik fragend, wir sozusagen einen doppelten Anlaß haben, uns zu Gadamer zu wenden, und zwar, erstens, um dem Eigentümlichen seiner philosophischen Hermeneutik nachzugehen, und zweitens, um nach jenem Unterschied selbst, da ja dieser selbst da erörtert wird, zu erkundigen; so liegt der Nachteil offensichtlich darin, bei dieser doppelten Erkundigung immerhin nur das eine der Beteiligten zu befragen, zu Wort kommen zu lassen, und das ist nach dem Selbstverständnis der Gadammerschen Hermeneutik selbst ein Nachteil, ein hermeneutisch nicht offenes Verhalten. Wie dem auch sei, bleibt der soeben angesprochene oder geschilderte Sachverhalt notgedrungen einseitig, denn die anderen Beteiligten können ja nicht mehr zu Wort kommen. Diese Einsicht aber ergibt sich auch aus der Heideggerschen Geschichtlichkeitsauffassung, 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<«¹⁶ – eine Einsicht, der auch Gadamer zustimmt. Die sich daraus ergebende Unmöglichkeit, einen »objektiven« Vergleich zwischen

16. 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«, usf.

philosophischer und traditioneller Hermeneutik, d.h. zwischen verschiedenen geschichtlichen Gestalten sozusagen von oben durchzuführen, läßt sich also durch innerste Gedanken der philosophischen Hermeneutik selbst begründen. Wenn Jean Grondin in seiner *Einführung in die philosophische Hermeneutik* hierzu schreibt: »Die heutige Geschichte der Hermeneutik ist, wie wohl jede Geschichte, eine Geschichtsschreibung aus dem Nachher«,¹⁷ dann bringt er, gleichsam als Selbstanwendung (und Anwendung ist, wie man weiß, ein wesentlicher Bestandteil hermeneutischen Verstehens¹⁸) nur ein gut etabliertes hermeneutisches Argument Heidegger-Gadamerischer Herkunft 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 Anfang ist eben das Ende, d.h. die Hermeneutik Gadamer. Anders angewendet ist es Gadamer zu verdanken, daß so etwas wie eine Geschichte der Hermeneutik überhaupt gibt, ähnlich wie die Heideggersche Seinsgeschichte nicht etwa mit den Vorsokratikern, sondern z.B. mit Heideggers sogenannter Kehre anfängt. Die Hermeneutikgeschichte beginnt also mit Gadamer.

II.

Dieser Sachverhalt, d.h. die Unmöglichkeit einer solchen »objektiven« Charakterisierung, soll in zweitem Teil meines Beitrags an einem zentralen Begriff philosophischer Hermeneutik darzustellen versucht werden. Damit höre ich, wie eingangs gesagt, zugleich auf, über philosophische Hermeneutik im allgemeinen zu sprechen und lasse sie gleichsam sich von sich selbst vorstellen (zumindest von einer bestimmten Seite her), was zugleich auch eine der philosophischen Hermeneutik gemäße Weise des Umgangs mit ihr selbst darstellt. Wenn diese Vorstellung gelingt, dann wird hierdurch die genannte Unmöglichkeit lebhafter vor uns treten, gleichsam aus

17. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, 4. Er fährt so fort: »Diese Geschichte hat sich weitgehend vollzogen, ohne um sich selbst zu wissen.«

18. Vgl. GW 1, 329: »die Anwendung [ist] nicht ein nachträglicher und gelegentlicher Teil des Verstehensphänomens, sondern es [bestimmt] es von vornherein und im ganzen mit [...]«; ferner ebd., 320, 327,

dem Begriff philosophischer Hermeneutik »deduziert« werden, wodurch endlich auch ein Weiteres und vielleicht Letztes klar sein wird: warum es, und inwieweit 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 nützlich, meinen Überlegungen eine kurze Zusammenfassung der wichtigsten Charakterzüge der hermeneutischen Wende der Philosophie unseres Jahrhunderts vorzuschicken, da eben diese Wende es ist, die, wie gesagt, in bezug auf die Geschichte der Hermeneutik deren wichtigsten Bezugspunkt oder *terminus ad quem* bildet.

Die Grundeinsicht, kraft deren die Hermeneutik im 20. Jahrhundert eine ontologische Wende erfuhr und somit aufhörte, eine bloß methodologische Hilfsdisziplin – oder auch Grundlage – der Geisteswissenschaften darzustellen, bestand nun, 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 – der von der Philosophie im 19. Jahrhundert sich selbst in immer zunehmendem Maße zugewiesenen und zugemuteten Aufgabe – vollzog. War vorher die Philosophie vorwiegend wissenschaftstheoretisch orientiert worden, so besagte dies, daß sie die Resultate und die Methoden der Einzelwissenschaften als notwendig, als gegeben anerkannt und sich selbst die Aufgabe zugewiesen hatte, den Grund der Gültigkeit der (vorwiegend erfahrungs-) wissenschaftlichen Begriffsbildungen aufzudecken und zu rechtfertigen.¹⁹ Die den Naturwissenschaften eigene Er-

19. Zur Entstehung des neukantianisch-wissenschaftstheoretischen Orientierung der nachhegelschen Philosophie siehe Heideggers charakteristischen 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, daß sowohl die Geistes- als die Naturwissenschaften die Allheit des Erkennbaren besetzt haben, so 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 Metaphysik*. 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 Charakterisierung 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

kenntnisform sei demgemäß die *Erklärung*, wobei das Singulare durch Anwendung allgemeiner Gesetze erkannt wird, und das Singulare als Singulare gleichgültig bleibt: das Erkenntnisinteresse richtet sich auf das Allgemeine. Das für die Geisteswissenschaften grundlegende methodische Verfahren soll hingegen *Beschreibung* bzw. *Verstehen* heißen: dieses richtet sich auf das Singulare als Singulare, und die allgemeinen Gesetze spielen bestenfalls die Rolle eines Hilfsmittels, wobei auch oft zugestanden wird: *Individuum est ineffabile*; das Singulare als Singulare läßt sich nicht unerschöpflich erkennen.²⁰ Was nun näher das Verstehen angeht, so sei dieses nach Dilthey ein »Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen«.²¹ Und er faßte Interpretation als »das kunstmäßige Verstehen von schriftlich fixierten Lebensäußerungen« auf.²² Hermeneutik wäre dementsprechend – als »wichtiges Verbindungsglied zwischen der Philosophie und den geschichtlichen Wissenschaften«, im »Zusammenhang von Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre der Geisteswissenschaften« stehend – die »Kunstlehre der

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.

20. 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 Unterscheiden von Erklären und Verstehen bei Droysen vgl. *Historik*. Textausgabe von P. Leyh, Stuttgart – Bad Cannstatt 1977, 29, 161ff., 403.

21. W. Dilthey: »Die Entstehung der Hermeneutik«, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, 318. Im Rücken des erkenntnistheoretischen Dualismus von Erklären und Verstehen steckt jedoch ein latenter ontologischer Dualismus von Natur und Geist bzw. Natur und Geschichte. Wenn Dilthey (in den »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie«) charakteristischerweise sagt, »Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir« (ebd., 144), dann ist der Grund dafür zugleich, daß die Natur das uns Fremde und Andersartige, das Seelenleben (der Geist und auch die Geschichte) aber das uns irgendwie schon Bekannte und Vertraute sei. Dieser latent ontologischer Dualismus macht ersichtlich, warum letztendlich auf dem Gebiet »Natur« kein »Verstehen« stattfinden könne und demnach so etwas wie »Verstehen der Natur – interpretatio naturae – [...] ein bildlicher Ausdruck« (ebd., 318) – ein wahres hölzernes Eisen, könnten wir sagen – bleiben müsse.

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

Auslegung von Schriftdenkmälern«, bzw. »des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen«.²³

Für die phänomenologisch-hermeneutische Ontologie Heideggers wie für die daran anschließende philosophische Hermeneutik Gadammers hingegen stellt das Verstehen nicht mehr einen Methodenbegriff dar. Vielmehr ist es, wie Gadamer es Heidegger folgend zusammenfassend formuliert hat, »die ursprüngliche Vollzugsform des Daseins«: Verstehen ist »vor aller Differenzierung [...] in die verschiedenen Richtungen des pragmatischen oder theoretischen Interesses [...] die Seinsart« des Menschen, der sogar »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.«²⁴ Besonders klar wird aber der genannte Unterschied in der Vorlesung des Sommersemesters 1927 ausgearbeitet, wo Heidegger sagt: »Verstehen 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.«²⁵

Das Verstehen wird somit nicht mehr auf das Gebiet der Wissenschaftstheorie, und erst recht nicht auf das der Geisteswissenschaften beschränkt.²⁶ »Verstehen« wird nicht nur da vollzogen, 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 – um diese zu vollziehen, bedarf es nicht nur nicht jeglicher Wissenschaft, sondern nicht einmal theoretischer Aussagen oder gar jeglicher

23. Ebd., 331, 320, 332f.

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

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

26. Zusammenfassend hierzu s. J. Grondin: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, 121f.

sprachlicher Äußerungen. Wenn einem, um uns eines berühmten Beispiels Heideggers zu bedienen, in hantierendem Umgang mit einem Hammer dieser sich als zu schwer erweist, braucht er den Sachverhalt in einer Aussage gar nicht auszusprechen (sagend: »Der Hammer ist zu schwer«, deren vorausgesetzter »Sinn« nach der Auffassungsart der »Logik« darin bestünde, daß das Hammerding die Eigenschaft der Schwere hat), sondern er braucht das ungeeignete Werkzeug einfach nur wegzulegen: In diesem Wechseln selbst vollzieht sich nun die ursprünglichste Auslegung – ohne dabei gegebenenfalls »ein Wort zu verlieren« (vgl. SZ 157).

Mit dem zum ontologischen Rang avancierten Verstehensbegriff als Axelpunkt des hermeneutischen Philosophierens geht nun eine völlige Neubestimmung der Philosophie selbst einher. Wenn Verstehen, ehe es zum wissenschaftstheoretischen Begriff wird, immer schon eine fundamentale Seinsweise des Menschen ist, so wird Philosophie zu seinem uralten Thema des Lebens zurückgebracht. In der Tat besteht das Hauptanliegen des jungen Heidegger darin, der Lebensphilosophie Diltheys und anderer eine angemessene Begrifflichkeit zu verleihen und Philosophie somit von seiner 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 innersten Sinne nach historisch bzw. geschichtlich. Eine Philosophie, die Geschichte nicht lediglich, und nicht in erster Linie, als Geschichtswissenschaft vor Augen hat und der Geschichte nicht nur als Wissenschaft dienen will,²⁷ sondern diese eben von der jeweiligen Geschichtlichkeit des Menschen abzuleiten versucht, wird verständlicherweise ihr Verhältnis zur Tradition und d.h. in unserem Fall zu den geschichtlichen Philosophien radikal verändern. (Die ontologisch radikalisierte Hermeneutik, es sei hinzugefügt, ist eine so radikal geschichtliche Philosophie, daß ihre eigenen Voraussetzungen ihre systematische Entwicklung oder Gestaltung gleichsam unmöglich oder zumindest äußerst fraglich machen.²⁸) Ein radikaler Bruch mit der zeitgenössischen Philosophie, wie

27. Eine der ersten und plastischen Formulierungen dieser Perspektive taucht in 1919/20 auf; bei seiner Neufassung der Phänomenologie am Leitfaden der Geschichte expliziert Heidegger: »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).

28. »Die Intuition einer radikal historischen Philosophie läßt sich [...] nicht in plausibler Weise ausarbeiten« (G. Figal: »Die Intuition einer radikal historischen Philosophie. Sprache und Zeit in der Philosophie Martin Heideggers«, in: *Sagen, was die Zeit ist*, hrsg. E. Rudolph, H. Waismann. Stuttgart 1992, 48; vgl. ebd., 44). So ein radikales Geschichtsdenken läßt sich auch als selbst-reflek-

Heidegger ihn infolge einer grundlegenden Unzufriedenheit mit ihr durchzuführen versucht, impliziert in wesentlichen Punkten auch einen Bruch mit der Art und Weise, wie sich die maßgebende zeitgenössische Philosophie zur Vergangenheit, zur Geschichte der Philosophie verhält, zumal da die Neubestimmung der Philosophie eben an der Geschichtlichkeit als sozusagen oberstem Prinzip der Philosophie orientiert ist. Eine Philosophie, die eine Neuaneignung der der Philosophie eigenen Thematik zu vollziehen bestrebt ist, tendiert auf der anderen Seite dazu – es gehört sozusagen zu ihrem eigensten Begriff –, sich die philosophischen Probleme nicht sozusagen dogmatisch von irgendeiner zeitgenössischen Richtung vorgeben zu lassen, sondern sie vielmehr im Vordringen zum eigentlichen Thema der Philosophie, ihrer eigentlichen Sache selbst, d.h. dem Leben, erst selber herauszuarbeiten. Dem 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 vorhandenen Philosophien sollen daraufhin geprüft werden, inwieweit sie ihrem eigentlichen Thema zu entsprechen oder gerecht zu werden vermochten. Diese Erneuerung der Philosophie, die, wie man sieht, gleichzeitig auf mehreren Wegen (systematischen wie geschichtlichen Wegen) vor sich geht – und notgedrungen auch gehen muß, vorausgesetzt, daß sie sich richtig, d.h. wirklich radikal versteht –, schließt demnach eine, wie Heidegger sagt, Auflockerung der erhärteten Tradition und deren Problembestandes in sich.²⁹

Heideggers Neuorientierung bzw. sein Erneuerungsversuch der als veraltet empfundenen zeitgenössischen Philosophie impliziert also eine grundsätzliche Kritik an der damals üblichen vorwiegend neukantianischen Trennung von Philosophie und Philosophiegeschichte, eine Trennung, die in unserem Jahrhundert auch anderstwo, wie z.B. im Bereich des Marxismus oder der analyti-

tierten Relativismus bzw. Relativismus zweiten Grades bezeichnen; s. hierzu die Hinweise in meinem Aufsatz »Heidegger und Lukács. Eine Hundertjahresbilanz«, in: *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk. Ein deutsch-ungarisches Symposium*, hrsg. I. M. Fehér, Berlin 1991, 43–70, hier: 59, 68ff. Zum Begriff »Historismus zweiten Grades« siehe Gadamer GW, 2, 411. Siehe noch GW 1, 305: »Ein wirklich historisches Denken muß die eigene Geschichtlichkeit mitdenken.«

29. Daß das Thema »Destruktion« gehört innigst zu einer sich radikal verstehenden hermeneutischen Philosophie, wie Heidegger sie nach dem Ersten Weltkrieg entwickelt hat, versuchte 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*«, demnächst in: *Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*. SPEP Supplementary issue. *Philosophy Today*, 1996.

schen Philosophie mit Vorliebe getrieben wurde. Eine wichtige Trägerin dieser kritischen Auseinandersetzung bzw. der Neubestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Philosophiegeschichte bildet die hermeneutische Kritik an der problemgeschichtlichen Auffassung der Philosophiegeschichte und eine damit einhergehende vernichtende Kritik am Problembegriff selbst, an dessen Stelle die hermeneutisch aufgefaßte Frage oder gar das Fragen als hermeneutisch grundlegendes Verhalten des Philosophierens tritt. Diese Kritik wird von Heidegger in die Wege geleitet und in seinen Vorlesungen in manch einen beeindruckenden Bemerkungen formuliert; eine systematischere Form wird dann von Gadamer herausgearbeitet. Im folgenden möchte ich kurz hierauf eingehen, erstens auf das Verhältnis von Philosophie und Philosophiegeschichte, und zweitens auf die Kritik der Problemgeschichte und des dieser zugrundeliegenden Problembegriffes selbst.

Die erkenntnistheoretisch eingestellte, am Faktum der Wissenschaften orientierte Philosophie des Neukantianismus gliederte sich je nach bestimmten Problemgruppen und ihnen zugeordneten Disziplinen und tendierte dementsprechend dazu, die Geschichte der Philosophie hinsichtlich dieser Probleme heranzuziehen oder zu bearbeiten. Bei dieser Art des Philosophierens bleibt unklar, von woher die Perspektiven gegenwärtigen Philosophierens stammen – diese Frage wird aber kaum gestellt. Die systematische Gliederung gegenwärtigen Philosophierens und die von ihm diskutierten Probleme bestimmen nun die Art und Weise, wie man sich erst der Geschichte wenden kann. Geschichte wird zu Problemgeschichte, d.h. zur Geschichte derjenigen Probleme, die im Horizont der gegenwärtigen Philosophie diskutiert oder überhaupt in ihn eingelassen werden: eine Abfolge mehr oder minder interessanter Meinungsäußerungen, Verirrungen oder Antizipationen bestimmter Gegenwartspositionen – und all dies im Dienste der Erläuterung derjenigen gegenwärtigen Probleme, deren Zustandekommen unhintergebar bleibt und deren Bestand und Legitimität als selbstverständlich und daher als unerschütterlich gilt. Die von der zeitgenössischen Philosophie diskutierten Probleme werden implizite oder auch ausdrücklich zu »Hauptproblemen« der abendländischen Philosophie überhaupt, Problemen, auf die hin erst die geschichtlichen Philosophien herangezogen bzw. erschlossen werden und zur Sprache kommen können. Es findet eine doppelte Sinnverdüsterung statt; einmal wird der Sinnbestand geschichtlicher Philosophien in den Hintergrund gedrängt und erst daraufhin befragt, was sie zu den aktuellen Problemen zu sagen haben. Und zweitens bleibt der Herkunft des aktuellen Problembestandes selbst (der Herkunft, wie

Nic. Hartmann sagt, der »leitenden Gesichtspunkten, unter denen eine Geschichte [...] erst möglich wird«³⁰) völlig im Dunkel – die Frage, wie sich dieser Problembestand selbst im Vergleich mit eventuell anderen geschichtlichen Problembeständen legitimieren läßt, bleibt unstellbar. Zu vermuten ist, daß dieser Problembestand auch selbst geschichtlich überkommen ist - wie anders könnte er auch? –, auf seine Herkunft wird aber nicht reflektiert, so kann man sich von einer Rechtfertigung dispensiert wissen. Der in bezug auf ihre Herkunft blinde gegenwärtige Problembestand wird vom lebendigen Strom der Geschichte losgelöst, das heißt aber nicht, daß er von der Geschichte heraustreten könnte - wie könnte er auch? –, sondern nur, daß er von nun an in erstarrter Form in der Geschichte fortbewahrt wird. Eine Erneuerung der Philosophie soll sich der Geschichte wenden, nicht etwa, weil sie an historischen Kuriositäten interessiert ist, sondern um die Geltungsansprüche gerade der Gegenwartsphilosophie zu überprüfen, damit auch einen neuen sachlichen Zugriff vorzubereiten. Der Trennung von Philosophie und Philosophiegeschichte liegt eine doppelte Entfremdung zugrunde: einmal ist Philosophie von seiner eigenen Sache entfremdet, und zum anderen seiner eigenen Geschichte, die erst im Horizont des eigenen wohl verkürzten Blickes zu Wort kommen kann. Die Probleme, die die gegenwärtige Philosophie beschäftigen und auf die hin die Philosophiegeschichte erschlossen wird, d.h. aber vor allem den Begriff von Problem selbst, der derartigen »Problemen« zugrundegelegt wird, gilt es nun, ihren 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, in seiner Vorlesung 1937/38, »- 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 einem 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

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

mißdeuten. [...] Solche >Probleme< der *Philosophielehrsamkeit* 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.«³¹ Auf der berühmten Vorlesung von 1923 meinte Heidegger: »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.). Und eine Formulierung aus der Zwischenzeit: »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.«³²

Heideggers Unterscheidung von (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 fortgesetzt, zugleich angesichts ihrer Herkunft in einen größeren geschichtlichen Kontext gestellt. Im Zusammenhang der von dem Neukantianismus entwickelten Problemgeschichte bzw. des Unterschiedes von Problem und Frage heißt es in seinem Hauptwerk: »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

31. Heidegger GA 45 (= *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, Gesamtausgabe, Bd. 45, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt/Main 1984), 7f. (Hervorhebung nicht im Original.)

32. Heidegger, GA 26 (= *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe, Bd. 26, hrsg. v. K. Held, Frankfurt/Main 1978), 197. (Hervorhebung nicht im Original.) 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/Main 1994), 73ff.

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*«. ³³

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 56/57³⁴, 128), so wird die innere Struktur des der Problemgeschichte zugrundeliegenden Problembegriffes und damit die Problemgeschichte selbst völlig hinfällig. Problemgeschichte erweist sich im Lichte dieser sachlichen hermeneutischen Kritik einfach als unphilosophisch. Gadamer bestätigt endlich

33. GW 1, 381f. (Hervorhebung nicht im Original.) Die Wendung »wie die Sterne am Himmel« wird bei Heidegger durch die Wendung »wie die Steine auf dem Wege« antizipiert; siehe GA 17, 74. Ähnlich Gadamer, »Hermeneutik als praktische Philosophie«, in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, hrsg. M. Riedel, Freiburg i. Br. 1972, Bd. I, 340: »Es ist sehr künstlich, sich vorzustellen, daß *Aussagen vom Himmel fallen* [...]« (Hervorhebung nicht im Original). Kritisch in bezug auf die »Identität der Probleme« s. noch GW 4 (= *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Tübingen 1987), 78. Siehe neuerding auch in: *Hermeneutik - Ästhetik - Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, hrsg. C. Dutt, Heidelberg 1993, S. 28: "Es gibt doch keine vom Himmel gefallenen Probleme".

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

seinerseits durch begriffsgeschichtliche Erörterungen, daß der Begriff des Problems bereits bei Plato und Aristoteles den Charakter von etwas Freischwebendem hat.³⁵

Pflegte Husserl nach dem Bericht Gadammers im akademischen Unterricht den die Anfänger im Philosophieren auszeichnenden »großspurigen Behauptungen und Argumentationen« mit der Antwort zu begegnen: »Nicht immer die großen Scheine, meine Herren, Kleingeld, Kleingeld!« (GW 3³⁶, 107), so könnten wir als eine für Heidegger ebenso charakteristische, hermeneutisch allerdings etwas radikalisierte Parole Heideggers die folgende, in der Vorlesung 1919 gemachte Bemerkung wählen: »keine freischwebenden, unfundierten *Begriffsfragen!*« (GA 56/57, 126).

Wenn wir an diesem Punkt einige obige, sich aus der grundsätzlichen hermeneutischen Unterscheidung von Problem und Frage ergebende Belege sammeln, d.h. daß es, erstens, aus Heideggers hermeneutischer Sicht »von entscheidender Bedeutung ist, die sinnmäßigen, echten Motive eines Problems zu verstehen«, und daß, zweitens, aus der Sicht Gadammers »jede wirkliche Frage [...] motiviert« ist und »ihren Sinn von der Art ihrer Motivation« bekommt (eine Auffassung, die natürlich auch für Heidegger kennzeichnend ist, so sehr, daß es ihm sogar beim ganzen Philosophieren auf das Motiv ankommt [vgl. GA 59, 149]), und daß, drittens, Heideggers Parole 1919 lautete: »keine freischwebenden, unfundierten *Begriffsfragen!*«: so deuten all diese Belege darauf hin, daß unsere eingangs formulierte Leitfrage, nämlich, »was ist >Hermeneutik< bzw. >philosophische Hermeneutik<?« – worin ihr »richtiger« (oder »allgemeiner«) Begriff besteht? –, eine hermeneutisch unmögliche Frage, weil eine pure Begriffsfrage ist.

Aus hermeneutischer Sicht (d.h. aus der Sicht der philosophischen Hermeneutik) stellt die Frage, »was ist die >Hermeneutik<?«, gemäß dem bisher Erörterten eine unmögliche, weil unмотivierte, freischwebende Frage dar. Und dementsprechend bleibt auch fraglich – *muß* fraglich bleiben –, ob es denn *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, so ist ebenso unmöglich, sich über *die*

35. »Probleme [...] sind keine wirkliche Fragen, die sich stellen und damit die Vorzeichnung ihrer Beantwortung aus ihrer Sinn-genese empfangen, sondern sind Alternativen des Meinens, die man nur stehenlassen kann und die daher nur eine dialektische Behandlung finden können. Dieser dialektische Sinn von >Problem< hat nicht eigentlich in der Philosophie, sondern in der Rhetorik seinen Ort.« (GW 1, 382)

36. *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen 1987.

Hermeneutik in dieser Losgelöstheit von irgendwelchen *Motivationen* sinnvoll zu verständigen. Hermeneutik ist dasjenige, das es verbietet, über alle Dingen inklusiv der Hermeneutik selbst im allgemeinen zu sprechen. Wenn die Frage doch nicht ohne Sinnrichtung bleiben soll, so müssen wir die hermeneutische Situation ihrer, d.h. die Motivquelle ihrer Entstehung sowie ihre Voraussetzungen ans Tageslicht bringen. Hermeneutische Philosophie ist derart nicht voraussetzungslos, daß sie im Gegenteil ohne bestimmte Voraussetzungen überhaupt nicht auskommt, d.h. daß ihr Zustandekommen ganz bestimmten Voraussetzungen gebunden ist. Wichtig ist dabei, sich darauf zu besinnen, daß die zu gebenden Antworten bzw. die jeweils ans Tageslicht zu bringenden Voraussetzungen je danach variieren werden, in welchem Vorverständnis oder in welcher Vorhabe wir Hermeneutik da haben.

Die Frage, »was ist Hermeneutik?«, braucht also nicht unbedingt notwendig eine unmögliche und freischwebende zu sein – gesetzt, daß sie situationsgebunden mit bestimmten Motiven, in bestimmter Absicht und Vorhabe gestellt wird. Hiermit scheinen wir die Vernünftigkeit unserer Frage (und damit auch unserer Tagung!) glücklicherweise doch am Ende gerettet zu haben – es handelt sich jedoch um eine Rettung, die bestimmten Vorbedingungen verbunden bleibt. Die Hauptbedingung ist natürlich die, daß die Motivierung und die dazu gehörige hermeneutische Situation jeweils genau angegeben bzw. ausgearbeitet werden soll.³⁷ Daraus ergibt sich schon, daß es eine Pluralität von Motivierungen und hermeneutischen Situationen geben kann, daß also jede Motivierung und jede hermeneutische Situation begrenzt und hiermit endlich ist. Die Annahme, es könne eine endgültige oder allgemeine oder auch *die richtige* Motivierung geben, ist ebenso eine Zumutung, eine unmögliche Erwartung wie die in bezug auf den »richtigen« Begriff von »Hermeneutik« selbst – und diesmal gibt es keinen Umweg, keinen Rettungsweg mehr.

Im folgenden versuche ich kurz, *eine* vieler möglichen Motivationen kurz skizzieren. – Wenn wir Hermeneutik in unserem Vorverständnis ganz allgemein als die Lehre vom Verstehen und Auslegung, sei es von Texten, sei es von Handlungen oder irgendwelchen menschlichen Äußerungen, haben, wenn also Hermeneutik mit Verstehen zu tun hat, so ist die Voraussetzung die Situ-

37. »Nicht nur in der Philosophie oder in der Theologie, sondern überhaupt in jeder echten Forschungsbemühung ist gefordert, daß man ein Bewußtsein der hermeneutischen Situation ausarbeitet.« (Gadamer: »Hermeneutik als praktische Philosophie«, in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, a.a.O., Bd. I, 340.)

ation des Nichtverstehens – eines Nichtverstehens, das jedoch nicht nichts ist, sondern etwas, das nach Verstehen strebt. Eine ganz allgemeine Voraussetzung angesichts der Hermeneutik als Streben nach Sinn ist eine immer schon vorher vollzogene Sinnverdüsterung. Die immer schon vorher vollzogene Sinnverdüsterung bzw. das Nichtverstehen (besser: das Nichtverstandhaben) soll ferner als Verlust empfunden werden, ein Verlust, der rückgängig gemacht werden soll. Die immer schon vorher vollzogene Sinnverdüsterung bzw. das Nichtverstehen bleibt aber gleichsam als ewige Voraussetzung, oder ewig vergangene (bzw. vorausgegangene) Voraussetzung der Hermeneutik in dieser selbst insofern beibehalten (d.h. nicht und nie in dieser aufgegangen, eingeholt oder vermittelt), als das Verstehen eine unendliche Aufgabe bleibt; ein vollendetes oder vollkommenes Verstehen gibt es nicht, d.h. das 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 Gadammerschen Behauptung zu sein, gemäß der »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 heutigen Aktualität der philosophischen Hermeneutik, wie ich diese Aktualität verstehe, eingehen, und zwar in bezug auf die heikle Frage nach dem Zusammenhang von Hermeneutik und Politik oder politischer Philosophie; dabei wird, wie eingangs vorausgeschickt, die These nahegelegt, daß Hermeneutik und Demokratie nicht, wie oft behauptet wird, einander ausschließen, sondern daß 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 herauszustellen. Damit wird die oben angesprochene Frage, »was ist Hermeneutik?«, nicht nur nicht beseitigt, sondern gerade konkreter aufgenommen und weiter 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, daß Hermeneutik einen eminenten praktischen Charakter hat, liegt auf der Hand. Daß Hermeneutik als »Gewinn eines erweiterten und vertieften Selbstverständnisses« im Grunde der

praktischen Philosophie gleichkommt, hat auch Gadamer selber betont.³⁸ Hermeneutik hat in diesem Zusammenhang offensichtlich einen gemeinschaftsbildenden oder gemeinschaftstiftenden Charakter, der sich etwa im Ausgang von der folgenden Behauptung Gadamers entwickeln 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«.³⁹ Wichtig in unserem Zusammenhang ist, außer und neben dem, was da über Offenheit gesagt wird, vor allem das »oder«. Das heißt: es gibt keinen *prinzipiellen* Unterschied zwischen dem Sichverhalten zu einem Stück Vergangenheit (einem Text) und dem zum Mitmenschen. Charakteristisch für Gadamer ist das Bestehen auf »Offenheit für die Meinung des anderen *oder* des Textes«, sowie auf »Erfahrungsbereitschaft« (GW 1, 273, 367), was auch mit Nachdruck in seiner Selbstdarstellung wiederholt wird: »Die >hermeneutische< Philosophie«, so sagt er da, »[...] besteht darauf, daß es kein höheres Prinzip gibt als dies, sich dem Gespräch offenzuhalten« (GW 2, 505). Das Wesen seiner Hermeneutik liege darin, so habe er mehrmals mündlich geäußert, daß der andere Recht habe könnte⁴⁰ – 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 soll der Interpret aus hermeneutischer Sicht und gemäß der hermeneutischen Forderung der Offenheit seine eigenen Maßstäbe und hiermit 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 in seinem Umgehen mit dem Text (oder

38. »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.

39. GW 1, 273. Hervorhebung nicht im Original.

40. 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.

mit dem Anderen) durch diesen selbst »antreffbar« sein,⁴¹ sich durch diesen – den Text oder den Anderen, zumal es um Sachen geht, die mit Interpretation, Auslegen, Wahrheit usf. zu tun haben – belehren lassen.⁴² »Der Lehrer«, so sagte einmal Heidegger, »muß es vermögen, belehrbarer zu sein, als die Lehrlinge.«⁴³ Gadammers ganze 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.⁴⁴ Diese Kritik des Hi-

41. Vgl. hierzu GW 1, 308.

42. Siehe hierzu bei Heidegger etwa: »Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger«, in: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. v. G. Neske und E. Kettering, Pfullingen 1988, 110. Im Zusammenhang des Verhältnisses von Lernen und Lehren vgl. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, 4. Auflage, Tübingen 1976, 17.

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

44. Daß Verständigung mit Solidarität innigst gebunden ist, ist offensichtlich (siehe hierzu auch *Hermeneutik - Ästhetik - Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, S. 67). Die wissenschaftstheoretischen Implikationen von Gadammers (Gesprächs- und Verständigungs-) Hermeneutik wurden in der amerikanischen Rezeption von Gadammers 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.: »[...] there is no reason to praise scientists for being more >objective< or >logical< or >methodical< or >devoted to truth< than other people. But there is plenty of reason to praise the institutions they have developed and within which they work, and to use these as models for the rest of culture. For these institutions give concreteness and detail to the idea of >unforced agreement.< [...] On this view, to say that truth will win [...] is not to make a metaphysical claim about the connection between human reason and the nature of things. It is merely to say that the best way to find out what to believe is to listen to as many suggestions and arguments as you can. – 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*« (Hervorhebung nicht im Original). – 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. Wahrheitssuche, 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, 210 Anm., und meinen Aufsatz »Sartre and Hermeneutics«, in: *Man and World. An International Philosophical Review* XXVIII (1995), 65–81, hier 79f.

storismus betrifft im Grunde genommen gerade die Gegenwart, die nicht nur nicht mehr bereit ist, sich mit der Vergangenheit ein Gespräch zu führen, ihre eigenen Maßstäbe durch sie in Frage stellen zu lassen,⁴⁵ sondern es kann dabei so weit kommen, daß sich die Gegenwart sogar selber den Zeitgenossen verschließt, auf sie nicht mehr einläßt. »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.«⁴⁶ »Historisch« besagt hier soviel wie zu einer anderen Rasse, Klasse, oder anderem Zeitalter gehörig,⁴⁷ wobei die Gemeinschaft mit all diesen im voraus angekündigt ist. Vorausgesetzt wird, daß es in all diesen 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.⁴⁸

Der oben herausgestellte Zusammenhang zwischen dem hermeneutischen Sichverhalten zu einem Stück Vergangenheit (einem Text) und dem zum Mitmenschen – und dazu noch in der Eingestelltheit der Offenheit – wird besonders klar in einem Textpassage, wo gesagt wird: »*die Offenheit für die Überlieferung*« (also einen Text, einen Stück Vergangenheit, welche Offenheit

45. Vgl. GW 1, 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 können«. Vgl. noch die im zweiten Absatz der Anm. **Error! Bookmark not defined.** zitierten Textstellen.

46. GW 1, 280; vgl. ebd., 273.

47. 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, usf., 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 »analytischen« Vorwürfe, d.h. Mißverständnisse, gegen die Hermeneutik als angeblichen »Psychologismus« geltend, wo doch eben der antipsychologistische Zug ist es, der beiden Richtungen gemeinsam ist.

48. Gadammers Kritik am Historismus als einer hermeneutischen Einstellung, die sich dem Wahrheitsanspruch des Anderen a priori verschließt und hiermit das grundsätzliche mitmenschliche Prinzip der Verständigung bzw. der Solidarität im voraus aufgibt, kann wohl 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«.

symptomatischerweise gerade auch die »höchste Weise hermeneutischer Erfahrung« genannt wird), habe »eine echte Entsprechung zu der Erfahrung des Du«. Und es wird fortgeführt: »Im menschlichen 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 gewichtige Folgerung, »gibt es keine echte menschliche Bindung«.⁴⁹

Die These, das für seine 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 genügend plausibel worden sein. Das gemeinschaftsbildende Prinzip ergibt sich vor allem aus der dem Menschen wesentlichen Endlichkeit – einer Endlichkeit, der nicht abzuweichen versucht wird, sondern bewußt zu eigen gemacht worden ist. Es ist nun das je vorher vollzogene oder zu eigen gemachte Endlichkeit, was in Heideggers Sicht dem Einzelnen einzig Eigentlichkeit gebühren kann; und diese bildet für ihn auch die Vorbedingung für jedwede Gemeinschaftsbildung, nicht aber umgekehrt. In der Welt der Uneigentlichkeit gibt es nämlich nur gelegentliche, wie Heidegger sagt, »Verabredungen« bzw. »Verbrüderungen«,⁵⁰ nicht aber so etwas wie eigentliches Mitsein. »Die Entschlossenheit zu sich selbst«, so schreibt er, »bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen >sein<

49. GW 1, 367 (Hervorhebung nicht im Original). Es ist wert, noch zwei Sätze zu zitieren, 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 >versteh<, d.h. überschaut« (ebd.). Zum analogen Verhalten zum Anderen und dem zur Überlieferung s. noch ebd., 364: »Denn ein echter Kommunikationspartner, mit dem wir ebenso zusammengehören, wie das Ich mit dem Du, ist auch die Überlieferung.«

50. »Eifersüchtige« die ersteren, »redselige« die letzteren (SZ 298). Vgl. noch Heidegger, *Denkerfahrten 1910-1976*, hrsg. v. H. Heidegger, Frankfurt/Main 1983, 17: »haltunglose Anbieterung«; »Beruhigung, die alsbald in eine wechselseitige Gleichgültigkeit ausartet« (zur »Beruhigung« siehe auch SZ 177). Der eigentliche Gemeinschaft ist demgegenüber u.a. durch »Anerkennung des je Eigenen des anderen« und den Willen zum »Aufeinanderhören« gekennzeichnet (*Denkerfahrten*, 16, 21); letzterer Charakter taucht auch bei Gadamer auf (siehe das Zitat in Anm. **Error! Bookmark not defined.** oben). Obwohl Gadamer die Heideggersche Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit nicht eigens übernimmt, doch ist es klar, daß sie in manch einer Charakterisierung seines Hauptwerks (der z.B. des echten bzw. unechten Verstehens) am Werk ist.

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«. ⁵¹ »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 nun, daß ich (in meinem egoistischen Solipsismus) lediglich solche Existenzmöglichkeiten vorzustellen bzw. anzuerkennen bereit oder fähig bin, die auch ich prinzipiell haben kann – gegenüber den diese überholenden bin ich einfach blind. Wenn ich nun aber auf der anderen Seite jedoch bereit oder fähig bin, »Existenzmöglichkeiten der Anderen« anzuerkennen, die die meinigen überholen, kann es oft geschehen, daß ich, schon deswegen, weil ich sie anzuerkennen vermag, sie zugleich als meine eigenen Existenzmöglichkeiten ausbebe – und das wäre das umgekehrte und deswegen komplementäre Mißverständnis. Bei geneuerem Hinsehen fallen beide Mißverständnisse zusammen in dem Sinne, daß ich einen prinzipiellen Unterschied zwischen meinen Existenzmöglichkeiten und denen der Anderen zu treffen (und hiermit eine wirkliche Andersheit des Anderen zu konzipieren) 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 an, weswegen ich das, was mir erst und einzig Eigentlichkeit gebührt, d.h. die eigen gemachte Endlichkeit, ganz loswerde: mir ist alles möglich, ich werde »unendlich«, d.h. ganz enturzelt und freischwebend. – Es fiele schwer, ein »demokratisches« (und zugleich nobleres) eigentliches Mitsein vorzustellen, als dasjenige, das in diesen äußerst kurzen Sätzen Heideggers entworfen ist: es werden die Vielfältigkeit und Vielgestaltigkeit, d.h. aber die Pluralität (und zwar eine irreduzible, aufeinander nicht zurückzuführende Pluralität) menschlicher Existenzformen sowie – nicht zuletzt – deren Würde anerkannt *in eben dieser ihrer Vielfältigkeit und Vielgestaltigkeit*, dazu im Modus der Eigentlichkeit. ⁵²

51. SZ 298, 264. »Vorspringend« deutet offensichtlich auf »Vorausspringen« hin (kann es ein Druckfehler sein?); vgl. hierzu SZ 122.

52. Dies wird verkannt – und der Antidemokratismusverdacht gegen Heidegger immer wieder nicht zuletzt deshalb ausgespielt –, weil die meisten Demokratieauffassungen nicht phänomenologisch, sondern »atomistisch« konzipiert und aufgebaut sind: die Idee der diesen Auffassungen wesentlichen »Gleichheit« der Menschen wird in ihnen so verstanden, als zöge sie notwendig auch eine

Derselbe Charakter von Pluralität und Gemeinschaftsbildung wird – mit einigen ihm eigenen Umakzentuierungen – von Gadamer bestätigt, vorzüglich angesichts des Prinzips der Offenheit und d.h. – was dies auf Ebene der politischen Philosophie impliziert – der Toleranz; eine Toleranz, die nicht wie in den meisten traditionellen bzw. analytisch konzipierten politischen Philosophien ganz äußerlich bleibt, sondern die dem innersten Kern seiner hermeneutischen Philosophie, nämlich dem hermeneutischen Begriff der Erfahrung entspringt. Zuzufolge diesem Begriff – der wohl auch diejenigen charakterisieren dürfte, die aus Gadammers philosophischer Hermeneutik selbst »Erfahrungen« gemacht, d.h. gelernt haben –, ist der Erfahrene derjenige, der »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*«. ⁵³ – Daß diese radikal undogmatische Einstellung, nicht weniger als eine mit ihr innigst zusammenhängende, ebenso ursprüngliche, sozusagen apriorische Bereitschaft für *Selbstkritik* ⁵⁴ – welche (es sei noch einmal eigens betont) keineswegs bloß unverbindliche Aussagen oder Versicherungen, sondern in der gedanklichen Perspektive und der Begriffswelt Gadammers tief verwurzelte Grundüberzeugungen und -Voraussetzungen sind – einen wesentlichen und unerläßlichen Bestandteil des jedwede demokratische Gesellschafts- und Staats-

prinzipielle »Ersetzbarkeit« der Menschen miteinander 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 besonders auch 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, menschlichen) 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, einigt.

53. GW 1, 361 (Hervorhebung nicht im Original). Siehe auch *Hermeneutik - Ästhetik - Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, S. 31 ("Wer erfahren ist, ist undogmatisch").

54. Siehe GW 2, 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.« (Hervorhebung nicht im Original.)

verfassung durchdringenden Geistes – oder gar dessen Fundament – bildet, braucht an diesem Punkt, wie ich meine, wohl nicht näher nachgewiesen zu werden.⁵⁵

Daß eine in ihrem innersten Kern auf menschlicher Endlichkeit basierende Philosophie⁵⁶ solche politische Implikationen nach sich zieht, mag vielleicht überraschen. Doch eine einfache Überlegung kann dies näher plausibel machen. Ein unendliches Wesen bedürfte nämlich wohl keiner Gemeinschaft und könnte ohne weiteres im solipsistischen Beisichselbstsein bleiben. Ja, beim genaueren Besehen könnte es als unendliches, neben und außer dem es kein Anderes geben könnte, nicht einmal aus sich selbst heraus! Denn es gäbe einfach kein Außerhalb!⁵⁷ Nur endliche Wesen, die zugleich ihrer Endlichkeit im Vorlaufen zum Tode bewußt wurden bzw. sie bewußt zu eigen gemacht haben, können Gemeinschaft bilden, können als geworfene an eine Tradition anschließen und so geschichtlich sein. In diesem Sinne kann man wohl über den gemeinschaftsbildenden Charakter des Todes sprechen.⁵⁸

55. Dies sollte besonders vor dem Hintergrund des die Hermeneutik Gadammers seit nach ihrem Erscheinen belastenden Vorwurfs bzw. Verdachts des Konservatismus von Bedeutung sein. Vgl. J. Habermas: »Zu Gadammers >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.

56. Siehe Gadammers ausdrückliche Selbstinterpretation: »Auch die von mir entwickelte Hermeneutik bestand auf der >Endlichkeit< und Geschichtlichkeit des Daseins« (GW 4, 477).

57. Dies ist ein klassischer *topos* der Hegel-Kritiken, die seinem absoluten Idealismus – ausgehend vom späten Schelling, Feuerbach und dem jungen Marx – wiederholt vorgeworfen wurden, nicht zuletzt von Gadamer selber. (S. GW 1, 361: »Nach Hegel ist es freilich notwendig, daß der Weg der Erfahrung des Bewußtseins zu einem Sichwissen führt, das überhaupt *kein Anderes, Fremdes mehr außer sicht hat*« [Hervorhebung nicht im Original].) Das Problem wird im einzelnen diskutiert durch V. Höhle: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. I-II. Meiner, Hamburg 1987, der immerhin eine vorwiegend hegelianisierende (absolut idealistische) Position einnimmt. Näheres hierzu, sowie zum Problem von Einzelfem und Allgemeinem und zur These, daß sich die Unterschiede von absolut idealistischen und hermeneutischen Positionen charakteristischerweise gerade in ihrer Sprachauffassung widerspiegeln, verweise ich auf die Hinweise in meinem Aufsatz »Die Vernünftigkeit der Vernunft oder der >Gegensatz zwischen begrifflicher Dialektik und anschauendem Entgegennehmen<: Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Hegel« (*Hegel-Jahrbuch* 1995).

58. 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-heraus-nehmen nieder. Sie individuiert so, daß sie *alle gleich macht*«. Denn der Tod ist eine Möglichkeit, »bezüglich der keiner ausgezeichnet ist«

Hermeneutik als Philosophie ist weniger eine Lehre, eine Theorie des Weltalls oder eine Doktrin, als vielmehr eine Einstellung – Einstellung gegenüber der Tradition, d.h. der jeweils zu verstehenden und interpretierenden Texte der Vergangenheit, nicht weniger als den Mitmenschen. Die Hermeneutik sucht, dem jeweils interpretierten Text oder dem jeweils gegenüberstehenden Person gerecht zu werden und ist dementsprechend prinzipiell bereit, sich selbst dem Anderen auszusetzen, durch ihn in Frage stellen zu lassen. Als diese Einstellung der Gerechtigkeit, die auf Wahrheitssuche aus ist und nicht hartnäckig auf sich selbst beharrt, ist Hermeneutik eine Form der Existenz und vor allem der – Ko-existenz. Damit wird ihr ein praktischer Charakter verliehen, im Sinne Kants, der ja betont hatte, der eigentliche Philosoph sei der praktische Philosoph, d.h. jener, 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.«⁵⁹ Gadammers Analyse der Erfahrung bzw. des Erfahrenen, sowie der letzteren auszeichnenden – und bisher noch nicht erwähnten – *Phronesis* (»ein Wissen vom Jeweiligen«,⁶⁰ durch welches das von der jeweiligen Situation geforderte Gute

(Heidegger, *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft. Juli 1924*, hrsg. v. H. Tietjen, Tübingen 1989, 27; Hervorhebung nicht im Original). Gerade darin läßt sich nun der »demokratische« Charakter des Todes erblicken.

59. 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 [...]«.

60. GW 1, 327. Es handelt sich um ein eigentümliches Wissen, das, wie Gadamer es aufführt, die Erfahrung schon in sich schließt. Es hat nämlich »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; Hervorhebung nicht im Original). Verwiesen ist hier, wie Gadamer dann in Anmerkung auch angibt, gerade auf die etwa 35 Seiten später folgende hermeneutische Erörterung des Erfahrungsbegriffes. Dies zeigt, daß beide innigst zusammenhängen, daß dem hermeneutischen Erfahrungsbegriff gerade die ihm voraufgegangene hermeneutische (und d.h. hier: sich auf Erfahrung beziehende weil eben auf Erfahrung beruhende) Erörterung der *Phronesis* zugrundegelegt wird. Es handelt sich um einen hermeneutischen Kreis; das *Phronesis*-Phänomen gibt für Gadamer den Ausgangspunkt und das Modell seines Erfahrungsbegriffes ab. (Der *Phronesis*-Gedanke scheint im übrigen einer der ersten Gedanken des Hauptwerks gewesen zu sein; er geht auf den dreißiger Jahre zurück; siehe Gadammers 1930 entstandenen Aufsatz »Praktisches Wissen«

im Zusammenleben zu verwirklichen versucht wird) könnte geradezu als eine Konkretion dieses Kantischen Begriffs angesehen werden.

Daß dieser praktische Charakter zugleich moralisch und gemeinschaftbildend ist, dürfte vom Bisherigen klar hervorgegangen sein. Das Demokratische dieses Charakters sei noch einmal zusammenfassend hervorgehoben: Vielfältigkeit, irreduzible Pluralität, Unersetzbarkeit, menschliche Würde, Offenheit, undogmatische Einstellung, Bereitschaft für Selbstkritik, Freigabe der Andersheit des Anderen. Wenn »es kein höheres Prinzip gibt als dies, sich dem Gespräch offenzuhalten«, wenn sich die Teilnahme an einem offenen Gespräch ungezwungenermaßen als das Modell mitmenschlicher Koexistenz (*»echte[r] menschliche[r] Bindung«*), somit das einer Gemeinschaft auffassen läßt,⁶¹ und wenn »ein Gespräch führen verlangt, den anderen nicht niederzuargumentieren« (373), so erscheint das Argumentieren am Ende nicht angemessen, zum Vorbild gemeinschaftlicher Existenz genommen zu werden. Gadamer lehnt in diesem Zusammenhang auch ausdrücklich die »Kunst« ab, »siegreich gegen jeden zu argumentieren«.⁶² Die Offenheit – die sowohl für die Überlieferung als auch für die Zeitgenossen, samt der dazu gehörigen undogmatischen Einstellung und der Bereitschaft für Selbstkritik –, diese Offenheit bildet dann viel

in *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Tübingen 1985, 230-248, bes. 243ff.). Die zentrale Rolle der *Phronesis*-Interpretation für das Selbstverständnis der ganzen in *Wahrheit und Methode* ausgearbeiteten Hermeneutik ist betont von Günter Figal in seinem Aufsatz »Verstehen als geschichtliche Phronesis« (*Internationale Zeitschrift für Philosophie* I, 1992, Heft 1, 24-37, bes. 26f.). Diesen selbst-reflexiven Charakter der *Phronesis*-Interpretation bzw. ihre Rückwirkung auf das ganze Werk kann man dort besonders gut sehen, wo Gadamer gegen Ende des Vorworts zur 2. Auflage in einer Art Selbsterläuterung und »Apologie« 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*« (GW 2, 448; Hervorhebung nicht im Original). Hier wird klar, daß sich das ganze Buch als Werk der *Phronesis* versteht. - Der grundlegende Charakter des Erfahrungsbegriffes für das Ganze des Hauptwerks ist inzwischen von Gadamer selbst bestätigt worden, siehe *Hermeneutik - Ästhetik - Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, S. 31f., wo es heißt, daß er das Kapitel zum Erfahrungsbegriff "in der Tat für das zentrale Stück des ganzen Buches" hält.

61. Vgl. GW 2, 155: »Verstehen und Verständigung« sind die »Vollzugsform des menschlichen Soziallebens«; und letzteres ist »eine Gesprächsgemeinschaft« genannt.

62. GW 1, 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.«

eher die Grundlage einer im Popperschen Sinne verstandenen »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 die Sache selbst überhaupt nicht zu Wort kommen kann (worauf es ankommt, ist ja eben das Siegen, die Sache hat bestenfalls eine instrumentelle Rolle⁶³), kann man sich fragen, ob nicht eine Vereinfachung und Verarmung mitmenschlicher Verhältnisse es ist – oder ob es überhaupt angeht –, diese auf Kampf, Streit, Wettkampf, Rennen, Ringen, Konkurrenz, u.ä. zu reduzieren. Damit wäre auch der Grund für meine These angegeben worden, die philosophische Hermeneutik lasse sich viel eher als die allerlei argumentativ orientierten oder argumentativ verfahrenen analytischen Philosophien als eine Philosophie der Demokratie und des Pluralismus herausstellen. Die Einsicht bzw. die Anerkennung – oder vielmehr die der eigenen Lebenspraxis zugrundegelegte sozusagen apriorische Bereitschaft dafür –, »daß der andere Recht haben könnte«, stellt wohl mehr als das Argumentieren oder jedwede Apriori einer idealen Kommunikationsgemeinschaft das Apriori einer faktischen (und echten) Gemeinschaft dar.⁶⁴

Im Blick auf den bewußten Verzicht auf eine absolute Philosophie sowie den Akzent, den Gadamer auf Endlichkeit gelegt hat, wirkte der von ihm für seine Hermeneutik in Anspruch genommene universale Charakter bzw. Aspekt für lange Zeit etwas befremdend und regte lebhaft Diskussionen an; dieser Charakter wurde seiner Selbstinterpretation folgend meist so oder so in der

63. 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« (GW 1, 369).

64. 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. GW 2, 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.«

Sprachlichkeit erblickt.⁶⁵ Gemäß dem oben Gesagten möchten wir unser Votum in bezug auf den universalen Charakter der Hermeneutik, oder ihren Universalitätsanspruch, besser: die universale hermeneutische Dimension (oder Voraussetzung) der Philosophie (verstanden als Suchen nach Wahrheit) wie folgt einlegen. Für einen Nichtwissenden, der um sein Nichtwissen weiß und nach Wissen strebt – und das heißt 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, ihm entsprechende Einstellung als Korrelat voraus. Eine solche Einstellung, die den darauffolgenden eventuellen Wahrheitsempfang allererst ermöglicht und somit dessen absolut nötige Voraussetzung darstellt, ist die Offenheit. Insofern kann Hermeneutik als universale Dimension oder Element der Philosophie darstellen. Die antidogmatische Einstellung war freilich seit jeher für die Philosophie – wie auch von ihr selbst – in Anspruch genommen. Es genügt jedoch nicht – und es ist ein evidenter Selbstwiderspruch –, diese antidogmatische Einstellung einfach, wie es oft der Fall war und ist, bloß dogmatisch zu behaupten und in Anspruch zu nehmen.⁶⁶ Soweit ich sehe, hat die philosophische Hermeneutik erst diese antidogmatische Einstellung, die 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, usw.) genügend plausibel gemacht und

65. Siehe hierzu zusammenfassend Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, S IXff., 155ff. Der Universalitätsanspruch bzw. der Universalismus der Hermeneutik wird in den Aufsätzen der bereits zitierten 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, Zitat: 228).

66. Der antidogmatische Charakter wird hierdurch selber dogmatisiert und sich selbst undurchsichtig, gleich wie die Aufklärung in ihrer Kampf gegen die Vorurteile die völlige Vorurteilslosigkeit als Vorurteil inszeniert hatte. Vgl. GW 1, 280: »Der Überwindung aller Vorurteile, diese Pauschalforderung der Aufklärung, wird sich selber als ein Vorurteil erweisen [...]«. Siehe noch GW 2, 34: »[...] ist solche Vorurteilslosigkeit nicht immer nur eine bedingte? Hat dieser Anspruch nicht immer nur den polemischen Sinn, von diesem oder jenem Vorurteil frei zu sein? Ja, verdeckt nicht der Anspruch auf Vorurteilslosigkeit [...] in Wahrheit immer die zähe Hartnäckigkeit von Vorurteilen, die uns undurchschaut bestimmen?«

überzeugend herausgearbeitet.⁶⁷ Die Offenheit ist in diesem Sinne eine absolut unerläßliche Bedingung des Philosophierens, des Strebens nach Wahrheit, seine ewige oder ewig vorausgegangene Voraussetzung. Nimmt man den Fall eines umgekehrten Verhaltens dogmatischer Verschlossenheit und einer von ihr beherrschten Gemeinschaft – sei diese von religiösen, atheistischen oder sonstigen politisch-ideologischen Ideen dominiert –, so sieht man sogleich, daß hier das der Philosophie eigene Suchen bzw. Untersuchen nicht einmal in Gang gesetzt werden kann, da ja hier Anspruch darauf erhoben wird, die Wahrheit gefunden zu haben, bereits in ihrem Besitz zu sein. Was in »geschlossenen Gesellschaften« demnach als Philosophie getrieben oder als eine solche ausgegeben wird, erweist sich bei genauerem Besehen entweder als Apologie oder als unerbitterlicher Kampf gegen Deviationen und Abweichungen – und um beides zu tun, muß man

67. Diese grundsätzlich offene, antidogmatische Einstellung mögen noch über die bereits (im Text oder in Anmerkungen) aufgeführten Zitate hinaus, einige weitere charakteristische Textstellen belegen: »Wer einen Text verstehen will, ist [...] bereit, sich von ihm etwas sagen zu lassen. Daher muß ein hermeneutisch geschultes Bewußtsein für die Andersheit des Textes von vornherein *empfänglich* sein« (GW 1, 273; Hervorhebung nicht im Original). »Nur der erfährt einen Einfluß, der für ihn schon bereit und *empfänglich* ist« (GW, 2, 31; Hervorhebung nicht im Original). Eine philosophische Hermeneutik wird »zu dem Ergebnis kommen, daß Verstehen nur so möglich ist, daß der Verstehende seine eigenen Voraussetzungen ins Spiel bringt.« (GW 2, 109; vgl. GW 1, 274). »In Wahrheit wird das eigene Vorurteil dadurch recht eigentlich ins Spiel gebracht, daß es selber auf dem Spiele steht. Nur indem es sich ausspielt, vermag es den Wahrheitsanspruch des anderen überhaupt zu erfahren und ermöglicht ihm, daß er sich auch ausspielen kann« (GW 1,304)

Zur Kehrseite, d.h. der komplementären negativen, d.h. hermeneutisch geschlossenen Einstellung, vgl. folgende, in bezug auf den Historismus gemachte Bemerkungen: »Der Text, der historisch verstanden wird, wird aus dem Anspruch, Wahres zu sagen, förmlich herausgedrängt« (GW 1, 308) Der Historiker »kann sich grundsätzlich nicht als den Adressaten des Textes verstehen und dem Anspruch eines Textes unterstellen« (GW 1, 341; so ein »Historiker« könnte wohl das Vorbild geschlossener Gesellschaft und diktatorischen Mitseins darstellen.) »Der Historiker verhält sich zu seinen Texten wie der Untersuchungsrichter beim Verhör von Zeugen« (GW 1, 344).

Unter den defizienten Modi des Gesprächs, d.h. wo Verständigung über eine Sache nicht gesucht wird, erwähnt Gadamer »das Prüfungsgespräch oder bestimmte Formen des ärztlichen Gesprächsführung« (GW 1, 308) als Analoga des historischen Bewußtseins. Es gibt jedoch im mitmenschlichen Verhältnissen bzw. im Alltagsleben einen weiten, suszusagen hermeneutikneutralen Raum, Formen des mitmenschlichen Umgangs, wo Wahrheitssuche oder Verständigung über eine Sache gar nicht in Frage kommt. Das stellt offenbar (und, wie mir scheint, viel mehr als das vieldiskutierte Problem, ob mathematisches Sein mit der Hermeneutik irgendetwas zu tun hat) eine Grenze der Hermeneutik dar. Das Fehlen hermeneutischer Offenheit kann nur in Fällen, wo so eine Einstellung nötig wäre (da es z.B. um Wahrheitssuche, Verständigung über eine Sache, Empfänglichkeit für einen Einfluß geht), für defizient gehalten werden. Es gibt eine Vielfalt alltäglicher Gespräche (in Wahrheit der vorwiegende Mehrzahl von ihnen, wie z.B. Gespräche in Geschäften, Telefongespräche, Auskünfte, Informationsaustausche, usw.), wo hermeneutisches Verstehen überhaupt nicht in Frage kommt. Um Gadamers Beispiel aufzugreifen, soll ein Prüfungsgespräch, sofern und solange es ein solches ist, »einseitig« bleiben.

für sich in Anspruch nehmen, die Wahrheit ein für allemal gefunden zu haben –, nicht aber freies Suchen und Untersuchen. Diese Gesellschaften sind auch und gerade in dem Sinne geschlossen, daß hier auch die Suche nach Wahrheit geschlossen worden ist.

Der Begriff einer hermeneutischen Gemeinschaft, deren Mitglieder, sich ihrer eigenen Endlichkeit und geworfener Geschichtlichkeit bewußt, sich zu den Ansprüchen der Tradition wie der anderen offenhaltend, miteinander in dialogischem Verhältnis stehen, d.h. aufeinander zu hören sowie miteinander der kontinuierlichen Kommunikation verpflichtet zu sein fähig und auch bereit sind, und wo die Politik »nicht als bloße Technik zur Erhaltung des Lebens bzw. der Herrschaft«, sondern als praktisches Wissen, als *Phronesis* zwecks »der bestmöglichen Lebensform«⁶⁸ aufgefaßt und getrieben 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 seinen Gegenteil umgewandelt zu werden –, sondern er ist eben dadurch, d.h. kraft der Gegenüberstellung, auch und gerade ein *Nachfolgebegriff* von ihr. Eben darin scheint mir (um auch die Motivierung bzw. die hermeneutische Situation der im Schlußteil formulierten Fragestellung anzudeuten⁶⁹) die heutige Aktualität der Hermeneutik auf praktisch-politischer Ebene zu bestehen, insbesondere in den Ländern, wo einmal eine stark marxistisch geprägte Philosophie herrschte, welche nun nicht durch fruchtbarere Denkrichtungen, sondern vielmehr durch die pauschal geistwidrige Unphilosophie einer unbegrenzten Marktwirtschaft, eines »unlimited market economy« und ihr entsprechende, von

68. F. Volpi, »Praktische Klugheit im Nihilismus der Technik: Hermeneutik, praktische Philosophie, Neoaristotelismus«, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* I, 1992, Heft 1, 5-23, hier 18. Siehe noch ebd., 20: »Das Verdienst der Hermeneutik ist, [...] ein kritisches Bewußtsein gegenüber dem neuzeitlichen und modernen Verständnis des ethischen und politischen Handelns erweckt zu haben. Dabei hat sie zugleich versucht, gegen dieses Verständnis bzw. als Korrektur dazu [...], dem Wissen vom Handeln praktische Orientierungskraft zurückzugeben.«

69. Vgl. Anm. 37 oben. Ich habe dort darauf hingewiesen, daß es eine Pluralität von Motivierungen und hermeneutischen Situationen geben kann; in den einleitenden Partien des III. Teils wurde dann gesagt, die Leitfrage, »was ist Hermeneutik?«, werde nicht nur nicht beseitigt, sondern gerade konkreter aufgenommen und weiter erörtert, in der Form der Frage: »was für eine Bedeutung hat Hermeneutik für uns heute; was kann sie uns heute überhaupt besagen?«

menschlicher Solidarität nur allzu weit liegende mitmenschliche Beziehungen abgelöst zu werden bedroht.⁷⁰

70. Dieses Abgelöstwerden kann überdies unter Beibehaltung wesentlicher Züge der alten Grundhaltung erfolgen. Marx' elfte Feurbach-These lautete: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt darauf an, sie zu *verändern*« – nämlich in Richtung des Kommunismus. Da diese Richtung sich mittlerweile als eine Sackgasse erwies, kann nun die Richtung der Veränderung durch eine andere, durch Liberalismus substituiert, die Grundhaltung jedoch unberührt und unangetastet werden. In der Tat wird dabei der Vorrang der Weltveränderung gegenüber der Weltinterpretation nach wie vor beibehalten, ebenso wie der der als Weltveränderung aufgefaßten Philosophie (d.h. Politik) gegenüber der als Weltinterpretation sich verstehenden Philosophie. Es bleibt hiermit die Richtung der Weltveränderung ebenso undiskutiert und undiskutabel, dem Gespräch entzogen (da ja dies eben »Weltinterpretation« wäre). Wenn vorher gewisse Konzepte (z.B. »Privateigentum«) gedankenlos tabuisiert, andere aber (z.B. »Staatseigentum«) ebenso gedankenlos vergöttlicht wurden, so kann nun ein einfacher Ortwechsel stattfinden; das der Gemeinschaft oder auch der ökonomischen Effizienz tatsächlich Gute wird dadurch aber schon nicht berücksichtigt. Wesentliche Charaktere derselben Grundhaltung, wie die aufklärerisch-technisch-instrumentelle Rationalität und Einstellung, die fortsetzende Verachtung ethischer oder im allgemeinen »geistiger Güter«, der Anspruch auf absolutes Wissen (dessen Inhalt nun nicht mehr der Kommunismus, sondern der Liberalismus ausfüllt) und damit einhergehende Überheblichkeit, Anmaßung, Konsens- und Kompromißunfähigkeit, Vorrangstellung der als Kampf für den Macht aufgefaßten Politik über alle andere Bereiche der Gesellschaft, besonders der Kultur, usf. können da unverändert, d.h. beim Alten bleiben. Wenn man einsieht, daß eine Gesellschaft der absolut Gleichen nicht möglich ist, braucht man deswegen schon nicht der Ungleichheit absoluten Vorrang geben. Wenn die Marktwirtschaft nicht, wie man lange Zeit glaubte, ausgeschaltet werden kann, bedarf sie nicht in alle Bereiche der Gesellschaft unbegrenzterweise eingeführt zu werden. »Der Sinn für das Tunliche, das Mögliche hier und jetzt« (s. Anm. 60 oben), statt der schwärmerischen Begeisterung, abstrakt Ideen (des Kommunismus, des Liberalismus, usf.) zu verwirklichen: im politischen Bereich dürfte wohl in dieser Lehre die Aktualität der Hermeneutik erblickt werden.