

Verständigung, Dialog, Gespräch

Zur Relevanz der Hermeneutik für eine Psychotherapie aus interkultureller Sicht

István M. Fehér

Abstract

„Verstehen heißt zunächst“, so schreibt Gadamer, „sich miteinander verstehen“, d. h. aber Verständigung und womöglich, Einverständnis. „Das Grundmodell aller Verständigung ist der Dialog, das Gespräch“. Nötig ist hierzu eine prinzipielle „Offenheit für die Meinung des anderen“, sowie „Erfahrungsbereitschaft“. Diese Gedanken werden mit Nachdruck in seiner Selbstdarstellung wiederholt: „Die »hermeneutische« Philosophie“, so sagt er da, „besteht darauf, daß es kein höheres Prinzip gibt als dies, sich dem Gespräch offenzuhalten“. „Der Lehrer“, so sagte einmal Heidegger, „muß es vermögen, belehrbarer zu sein, als die Lehrlinge“. – Die durch dieses Verhalten charakterisierte hermeneutische Grundeinstellung liegt wohl jedweder psychotherapeutischen Bemühung zugrunde und ist für sie konstitutiv. Was über das Phänomen des Verstehens von Gadamer im Anschluß an Heidegger ausgeführt wird, bildet einen wesentlichen Bestandteil der Praxis der Daseinsanalyse und der Psychotherapie und vermag erst, interkulturelle Beziehungen zu etablieren. „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“. Diese Art Offenheit bleibt jederzeit grundsätzlich auf das Andere, das Fremde bezogen, sie bewegt sich im interkulturellen Raum. Im Beitrag werden hermeneutische Elemente und Grundlagen psychotherapeutischen bzw. interkulturellen Umganges rekonstruiert und zur Diskussion gestellt.

Das hermeneutische Phänomen, dem Gadamers lebenslange denkerische Bemühungen und insbesondere sein Hauptwerk *Wahrheit und Methode* gelten, ist bekanntlich durch die von Heidegger vermittelte Grundeinsicht gekennzeichnet, derzufolge das Verstehen nicht nur und nicht in erster Linie eine Erkenntnisart unter anderen, sondern ebenso eine Grundbewegtheit, eine Seinsweise des Menschen darstellt.¹ Durch diese ontologische Auffassung des Verstehens erhält die Hermeneutik samt der für sie ebenso grundlegenden Einsicht, das menschliche Dasein ist im wesentlichen durch Offenheit für den Anderen, durch Mitsein charakterisiert, sogleich einen praktischen Charakter. „Verstehen heißt zunächst“, so schreibt Gadamer, „sich miteinander verstehen“, d. h. aber Verständigung und womöglich, Einverständnis.² „Das Grundmodell aller Verständigung ist der Dialog, das Gespräch“.³ In dieser weit gefaßten Perspektive durchzieht das Verstehen alle menschlichen Weltbezüge. Es kommt nicht erst dann ins Spiel, wenn man Wissenschaft, vornehmlich Geisteswissenschaft

¹ Gadamer (1986: 440).

² Gadamer (1990: 183f., 297).

³ Gadamer (1986: 116).

betreibt und sich zu Texten der Überlieferung verhält, sondern Verstehen ist immer schon im Spiel, sobald man mit den Dingen seiner Welt und Umwelt, ebenso mit dem Mitmenschen zu tun hat.

Verstehen ist demnach nicht einfach ein Wissen, sondern ebenso sehr ein Sein. Sieht man Verstehen als ein Wissen an – im begrenzten Rahmen ist das nicht unberechtigt –, so muß man im Auge behalten, daß es als Wissen kein Allgemeinwissen (Wissen des Allgemeinen) ist, das abgelöst von seinen jeweiligen Gegenständen für sich selbst bestehen könnte. Ein solches Wissen wäre offensichtlich der Anwendung an jeweils partikulären Gegenständen oder Situationen bedürftig. Demgegenüber ist es bei Gadamer so, und dies wird an manchen Stellen mit Nachdruck geltend gemacht, daß „die Anwendung nicht ein nachträglicher und gelegentlicher Teil des Verstehensphänomens ist, sondern es von vornherein und im ganzen mitbestimmt“;⁴ „Die Applikation ist ein Moment des Verstehens selber.“⁵

Im Blick auf den bewußten Verzicht auf eine absolute Philosophie sowie den Akzent, den Gadamer auf die Endlichkeit des Verstehens legt, hat der Universalitätsanspruch der philosophischen Hermeneutik etwas befremdlich gewirkt, und er rief lebhaftere Diskussionen hervor; diese Universalität wurde dann so oder so in der Sprachlichkeit verankert.⁶ Obwohl diese Meinung nicht unzutreffend ist und sich mit Gadammerschen Stellen gut belegen läßt, könnte man, wie mir scheint, mit gleichem Recht oder vielleicht sogar mit mehr Recht sagen, die besagte Universalität liege in ihrem praktischen Charakter. Und zur Erläuterung könnte die folgende Passage von Gadamer dienen:

Die Universalität der Hermeneutik hängt letztlich davon ab, wie weit der theoretische, transzendente Charakter der Hermeneutik auf ihre Geltung innerhalb der Wissenschaft beschränkt bleibt oder ob sie auch die Prinzipien des »*sensus communis*« ausweist und damit die Weise, wie aller Wissenschaftsgebrauch in das praktische Bewußtsein integriert wird. Die Hermeneutik rückt – so universal verstanden – in die Nachbarschaft zur »praktischen Philosophie« [...].⁷

„Die »praktische Philosophie« bleibt aber noch mehr als ein bloßes methodisches Vorbild für die »hermeneutischen« Wissenschaften“, heißt es ergänzend an einer anderen Stelle. „Sie ist auch so etwas wie ihre sachliche Grundlage.“⁸

In meinem Beitrag, in dem der soeben angesprochene Begriff des *sensus communis* noch Thema der Diskussionen sein wird, möchte ich auf einige praktische Aspekte der Hermeneutik Gadamers eingehen und dabei die These vertreten, daß das der Her-

⁴ Gadamer (1990: 329; vgl. ferner ebd. 320, 327).

⁵ Gadamer (1986: 442).

⁶ Siehe hierzu zusammenfassend Grondin (1991: IXff., 155ff.). Der Universalitätsanspruch bzw. der Universalismus der Hermeneutik wird in den Aufsätzen des Sammelbandes *Hermeneutik und Ideologiekritik* vielfach erörtert und wiederholt zur Diskussion gestellt. Es sei hier nur auf eine Überlegung hingewiesen, die in unserem Zusammenhang besonders wichtig ist: „Die universalistische Eigenart der Hermeneutik“ – die in ihrer „Tendenz zur totalen Integration“ bestehe – sei „das genaue Gegenteil eines erneuten Absolutheitsanspruchs der Philosophie“ (Bubner 1971: 228).

⁷ Gadamer (1986: 117).

⁸ Gadamer (1986: 500).

meneutik Eigene nicht zuletzt in ihrer gemeinschaftsbildenden Dimension liegt, daß sich Hermeneutik mithin als eine Philosophie des Pluralismus und der Interkulturalität herausstellen läßt. Diese Thesen möchte ich in den folgenden Schritten herausarbeiten.

Erstens möchte ich den praktischen Charakter der Hermeneutik im Ausgang vom dialogischen Verhältnis des Verstehens und des diesem zugrundeliegenden Begriffs der *Offenheit* erschließen (I); im Anschluß daran wird versucht, von Gadammers Interpretation des *sensus communis* und einem Oetinger-Zitat ausgehend den gemeinschaftsbildenden Charakter der Hermeneutik Gadammers besonders in den Vordergrund treten zu lassen (II.). In diese Diskussion wird auch Hegels Behandlung von Kants *topos* des *Depositums* einbezogen (III.).

I.

Daß Hermeneutik als „Gewinn eines erweiterten und vertieften Selbstverständnisses“ im Grunde der praktischen Philosophie gleichkommt, hat Gadamer selber betont.⁹ Der gemeinschaftsbildende oder gemeinschaftstiftende Charakter der Hermeneutik läßt sich im Ausgang von der folgenden Behauptung Gadammers entwickeln: „[...] wenn man jemanden anhört, *oder* an eine Lektüre geht“, müsse man nicht „alle Vormeinungen über den Inhalt und alle eigenen Meinungen vergessen“; es wird „lediglich Offenheit für die Meinung des anderen *oder* des Textes [...] gefordert“.¹⁰ Wichtig in unserem Zusammenhang ist, außer und neben dem, was da über Offenheit gesagt wird, vor allem das „*oder*“.¹¹ Das heißt: es gibt offensichtlich keinen *prinzipiellen* Unterschied zwischen dem Sichverhalten zu einem Stück Vergangenheit (einem Text) und dem Sichverhalten zum Mitmenschen. Charakteristisch für Gadamer ist die Betonung der „Offenheit für die Meinung des anderen *oder* des Textes“, sowie der „Erfahrungsbereitschaft“.¹² „Die »hermeneutische« Philosophie [...] besteht darauf, daß es kein höheres Prinzip gibt als dies, sich dem Gespräch offenzuhalten“, so sagt Gadamer anderswo, wobei er hinzufügt: „Das aber heißt stets, das mögliche Recht, ja die Überlegenheit des Gesprächspartners im voraus anzuerkennen“.¹³ Das

⁹ „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 1974: 343). Siehe auch Gadamer (1986: 117).

¹⁰ Gadamer (1990: 273) (Herv. I.M.F.).

¹¹ Siehe auch Gadamer (1990: 184): „die Meinung des anderen, des Du oder des Textes“.

¹² Gadamer (1990: 273, 367).

¹³ Gadamer (1986: 505). Vgl. Kögler (1992: 120): „Gadammers Konzept des horizontverschmelzenden Wahrheitsverstehens sucht den Anderen ernstzunehmen, indem es diesen nicht objektivierend

Wesen seiner Hermeneutik liege darin, so hat er sich mehrmals mündlich geäußert, daß der andere Recht haben könnte¹⁴ – und der andere kann ebenso ein Text wie ein anderer Mensch sein. Auf spezifisch hermeneutischer Ebene besagt das, daß der Interpret nicht nur einen philosophischen Text dessen eigenem Sinne nach möglichst genau und treu auslegen soll. Vielmehr muß der Interpret gemäß der hermeneutischen Forderung der Offenheit seine eigenen Maßstäbe und damit sich selbst durch das, was der interpretierte Text oder der andere Mensch jeweils zu sagen hat, in Frage stellen lassen: Er soll angesichts seiner Interpretations- und Wahrheitskriterien im Umgehen mit dem Text (oder mit dem Anderen) durch ihn „antreffbar“ sein,¹⁵ sich durch ihn belehren lassen.¹⁶ „Der Lehrer“, so sagte einmal Heidegger, „muß es vermögen, belehrbarer zu sein, als die Lehrlinge“.¹⁷ Gadamers gesamte Kritik am Historismus beruht auf dem Vorwurf, der Historismus verschließe sich dem Anspruch des Anderen und gebe hiermit das grundsätzliche mitmenschliche Prinzip der Verständigung bzw. der Solidarität im voraus auf.¹⁸ Diese Kritik des Historismus betrifft aber gerade eine Gegenwart, die nicht nur nicht mehr bereit ist, mit der Vergangenheit ein Gespräch zu führen, ihre eigenen Maßstäbe durch sie in Frage zu stellen,¹⁹ sondern es soweit kommen läßt, sich auch den eigenen Zeitgenossen zu

oder ästhetisierend ‚von sich fernhält‘, sondern in dessen Anspruch, etwas Wahres zu sagen, auf das eigene Führwahrhalten bezieht.“

¹⁴ Grondin (1994: 28); Grondin (1991: 160) (vgl. auch Gadamer 1986: 505; 1995: 274).

¹⁵ Vgl. hierzu Gadamer (1990: 308).

¹⁶ Dies war schon Heideggers Stellung. Siehe hierzu z. B.: „Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger“ (Neske/Kettering 1988: 110). Im Zusammenhang des Verhältnisses von Lernen und Lehren vgl. Heidegger (1976: 17).

¹⁷ Heidegger (1984: 50).

¹⁸ Daß Verständigung innigst mit Solidarität verbunden ist, ist offensichtlich (siehe hierzu auch Dutt 1993: 67). Die wissenschaftstheoretischen Implikationen von Gadamers (Gesprächs- und Verständigungs-)Hermeneutik wurden in der amerikanischen Rezeption von Gadamers Werk vor allem von Rorty ausgearbeitet. Daß der einzig tragfähige Sinn von „wissenschaftlicher Objektivität“ in nichts anderem als „Verständigung“ [agreement] erblickt werden soll, wurde bereits in seinem Hauptwerk angedeutet (siehe Rorty 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. Rorty (1991: 39f.): „My rejection of the traditional notions of rationality can be summed up by saying that *the only sense in which science is exemplary is that it is a model of human solidarity*“ (Herf. I.M.F.). – Den Solidaritätsgedanken hat er in Weiterführung über das wissenschaftstheoretische Gebiet hinaus auf weitestem Feld gemeinschaftlicher Existenz entwickelt; siehe z. B. Rorty (1989). 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 Weinsheimer (1985: 210 Anm.) und Fehér (1995: 79f.).

¹⁹ Vgl. Gadamer (1990: 367): „[...] das historische Bewußtsein [hat], [...] wenn es seine Texte »historisch« liest, die Überlieferung immer schon vorgängig und grundsätzlich nivelliert [...], so

verschließen. „Ein durch die Vernunft allgemein zugänglicher Sinn wird so wenig geglaubt, daß die gesamte Vergangenheit, ja am Ende sogar alles Denken der Zeitgenossen schließlich nur noch »historisch« verstanden wird“.²⁰ „Historisch“ besagt hier soviel wie zu einer anderen Klasse, Rasse oder zu einem anderen Zeitalter gehörig,²¹ wobei die Gemeinschaft mit den anderen im voraus aufgekündigt ist. Vorausgesetzt wird, daß es in allen Fällen um kein Verstehen, sondern bestenfalls um *Erklären* gehen kann: eine Handlung erkennen, heißt hier, nicht sie verstehen, sondern sie etwa als einen Naturvorgang, eine Indoktrination, usw. erklären.

Der Zusammenhang zwischen dem hermeneutischen Sichverhalten zu einem Stück Vergangenheit (einem Text) und zum Mitmenschen wird besonders deutlich im Blick auf das „Du“: „*die Offenheit für die Überlieferung*“, sagt Gadamer, habe „*eine echte Entsprechung zu der Erfahrung des Du*“. „Im mitmenschlichen Verhalten kommt es darauf an, [...] das Du als Du wirklich zu erfahren, d. h. seinen Anspruch nicht zu überhören und sich etwas von ihm sagen zu lassen. Dazu gehört Offenheit. Aber diese Offenheit ist am Ende nicht nur für den einen da, von dem man sich etwas sagen lassen will. Vielmehr, wer sich überhaupt etwas sagen läßt, ist auf eine grundsätzliche Weise offen. *Ohne eine solche Offenheit füreinander*“, so lautet die für uns an diesem Punkt wohl gewichtigste Folgerung, „*gibt es keine echte menschliche Bindung*“.²²

Die These, daß das der Hermeneutik Eigene nicht zuletzt in ihrer dialogisch-mitmenschlichen Dimension liege, bzw. das für die philosophische Hermeneutik grundlegende Verhalten der Offenheit habe einen wesentlichen gemeinschaftsbildenden Charakter, dürfte an diesem Punkt hinreichend plausibel sein. Das gemeinschaftsbil-

daß die Maßstäbe des eigenen Wissens durch die Überlieferung niemals in Frage gestellt werden können“.

²⁰ Gadamer (1990: 280; vgl. ebd. 273).

²¹ Karl Popper hat im „Positivismusstreit“ – wohl wider Willen – ein sehr anschauliches Beispiel hierfür vorgeführt, als er berichtete, er habe einmal auf 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 positivistischen Vorwürfe, d. h. Mißverständnisse, gegen die Hermeneutik als angeblichen „Psychologismus“ geltend, wo doch eben der antipsychologistische Zug es ist, der beiden Richtungen gemeinsam ist.

²² Gadamer (1990: 367) (Hervorhebung nicht im Original). Es seien noch zwei Sätze zitiert, die die (eigentliche) Offenheit gegen das (unechte) „Verstehen“ abgrenzen: „Zueinandergehören heißt immer zugleich Auf-einander-hören-können. Wenn zwei einander verstehen, so heißt das ja nicht, daß einer den anderen »versteht«, d. h. überschaut“ (ebd.). Zum analogen Verhalten zum Anderen und dem zur Überlieferung siehe auch ebd. 364: „Denn ein echter Kommunikationspartner, mit dem wir ebenso zusammengehören, wie das Ich mit dem Du, ist auch die Überlieferung.“

dende Prinzip ergibt sich vor allem aus der dem Menschen wesentlichen Endlichkeit – einer Endlichkeit, der die Hermeneutik nicht auszuweichen versucht, sondern die sie sich bewußt zu eigen macht. Diese Endlichkeit allein ist es, die in Heideggers Sicht dem Einzelnen Eigentlichkeit gewährt; und Eigentlichkeit wiederum bildet für ihn die Vorbedingung jeder Gemeinschaftsbildung – nicht umgekehrt.

Es wird nicht unnütz sein, dies gleich an zwei Zitaten zu erläutern.

Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen »sein« zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen. [...] Frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmten, das heißt als *endliche* verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie mißdeutend auf die eigene zurückzuzwingen.²³

„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 genauerem Hinsehen fallen beide Mißverständnisse zusammen in dem Sinne, daß ich einen prinzipiellen Unterschied zwischen meinen Existenzmöglichkeiten und denen der Anderen zu treffen 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 als Eigentlichkeit gebührt, d. h. die eigen gemachte Endlichkeit, ganz loswerde: mir ist alles möglich, ich werde „unendlich“, d. h. ganz entwurzelt und freischwebend. – Es fiel schwer, sich ein „demokratischeres“ (und zugleich nobleres) eigentliches Mitsein vorzustellen, als dasjenige, das in diesen äußerst kurzen Sätzen Heideggers entworfen ist: es wird ja die Vielfältigkeit und Vielgestaltigkeit menschlicher Existenzformen anerkannt *in eben dieser ihrer Vielfältigkeit und Vielgestaltigkeit*.

Denselben Charakter von Pluralität und Gemeinschaftsbildung weist – mit einigen ihm eigenen Akzentverschiebungen – Gadammers Hermeneutik auf, besonders im Sinne des Prinzips der Offenheit und d. h. auf der Ebene der praktischen Philosophie, der Toleranz; eine Toleranz, die nicht wie in den meisten traditionellen bzw. analytisch konzipierten politischen Philosophien ganz äußerlich bleibt, sondern die dem Kern der Hermeneutik, nämlich dem hermeneutischen Begriff der Erfahrung ent-

²³ Heidegger (1979: 298, 264).

springt. Diesem Begriff zufolge ist „erfahren“, wer „nicht nur *durch* Erfahrungen zu einem solchen geworden, sondern auch *für* Erfahrungen offen“ ist. Der Erfahrene ist weit davon entfernt, derjenige zu sein, der „schon alles kennt und alles schon besser weiß“; vielmehr zeigt er sich „als *der radikal Undogmatische*“.²⁴ – Daß diese radikal undogmatische Einstellung, ebenso eine mit ihr verbundene sozusagen apriorische Bereitschaft für *Selbstkritik*,²⁵ einen wesentlichen und unerläßlichen Bestandteil interkultureller Beziehungen wie auch pluralistischer Gesellschafts- und Staatsverfassungen – oder gar deren Fundament – bildet, braucht, wie ich meine, wohl nicht näher nachgewiesen zu werden.²⁶

II.

In dem eingangs angeführten Zitat hat Gadamer die Universalität der Hermeneutik mit den „Prinzipien des »*sensus communis*«“ in Zusammenhang gebracht, und dies führt mich zurück zu den einleitenden Partien des Hauptwerks, wo der Begriff »*sensus communis*« unter den von Gadamer so genannten humanistischen Leitbegriffen auftaucht. In dessen begriffsgeschichtlicher Rekonstruktion tritt der praktisch-gemeinschaftliche Charakter seiner Hermeneutik ganz klar hervor.

Die Humanisten verstanden nach Shaftesbury unter *sensus communis* den Sinn für das gemeinsame Wohl, aber auch *love of the community or society, natural affection, obligingness*. [...] Der *bons sens* ist nach Bergson als die gemeinsame Quelle von Denken und Wollen ein *sens social*, der ebensowohl die Fehler der wissenschaftlichen Dogmatiker, welche soziale Gesetze suchen, wie die der metaphysischen Utopisten vermeidet.²⁷

Wenn Gadamer betont, Bergsons „Frage ist [...] auf den selbständigen Sinn des *bons sens* für das Leben“ gerichtet, so kommt darin wieder einmal sein Bestehen auf der Wichtigkeit, die dieses Wissen für das Leben hat, zum Vorschein.²⁸ Auch in den anderen humanistischen Leitbegriffen ist der praktische Charakter stark präsent.

In der Analyse der Urteilskraft begegnet man einem uns in dieser Hinsicht besonders wichtigen Begriff, dem der *Solidarität*:

²⁴ Gadamer (1990: 361) (Hervorhebung nicht im Original). Siehe auch Dutt (1993: 31): „Wer erfahren ist, ist undogmatisch.“

²⁵ Siehe Gadamer (1986: 116): „Die Hermeneutik ist deshalb Philosophie, weil sie sich nicht darauf beschränken läßt, eine Kunstlehre zu sein, die die Meinungen eines anderen »nur« versteht. Die hermeneutische Reflexion schließt vielmehr ein, daß in allem Verstehen von etwas Anderem oder eines Anderen *Selbstkritik* vor sich geht. Wer versteht, nimmt keine überlegene Position in Anspruch, sondern gesteht zu, daß die eigene vermeintliche Wahrheit auf die Probe gestellt wird.“ (Herv. I.M.F.)

²⁶ Das ist besonders vor dem Hintergrund des Vorwurfs des Konservativismus von Bedeutung. Vgl. Habermas (1971: 48); siehe auch Bormann (1971: 115).

²⁷ Gadamer (1990: 30, 31).

²⁸ Gadamer (1990: 32).

Alle haben genug »gemeinen Sinn«, d. h. Urteilsvermögen, daß man ihnen den Beweis von »Gemeinsinn«, von echter sittlich-bürgerlicher *Solidarität*, d. h. aber: Urteil über Recht und Unrecht, und Sorge für den »gemeinen Nutzen« zumuten kann.²⁹

Daß Geschmack gegenüber der gängigen und geläufigen Ansicht „ursprünglich eher ein moralischer als ein ästhetischer Begriff ist“, wird bereits im ersten Absatz der betreffenden Erläuterungen mit Nachdruck erwähnt;³⁰ anschließend kommt im einzelnen zur Ausführung und Darstellung, was Gadamer am Ende zusammenfassend als „die gesellschaftliche und gesellschaftsbindende Funktion“ des Geschmacksbegriffes anspricht.³¹ Die humanistischen Leitbegriffe haben eine ihnen allen gemeinsame Struktur; in all diesen Fällen geht es um ein Wissen, das auf die konkrete Situation gerichtet ist. Inmitten der dem *sensus communis* gewidmeten Analysen wird auf die schottische Philosophie des *common sense* hingewiesen, und es wird mit Nachdruck geltend gemacht, wie bei Thomas Reid die „Übertreibungen der philosophischen Spekulation“ (also das losgelöste Wissen des Allgemeinen) kritisiert werden, „aber gleichzeitig [...] dabei der Bezug des *common sense* auf die *society* festgehalten [wird]: »They serve us to direct us in the *common affairs of life*, where our *reasoning faculty* would leave us in the dark.«³² Der *sensus communis*, der, wie Gadamer betont, „nicht nur jene allgemeine Fähigkeit“ darstellt, „die in allen Menschen ist, sondern er ist zugleich *der Sinn, der Gemeinsamkeit stiftet*“,³³ wird hier angesichts der *common affairs of life*, der gemeinschaftlichen (öffentlichen) Angelegenheiten des Lebens, denen er innigst zugehört, gegen das Argumentieren im Sinne des Raisonierens (*our reasoning faculty*) abgegrenzt. Gegen bloßes Argumentieren, zwingende Beweise, Demonstration wird auch anderswo Einspruch erhoben,³⁴ besonders interessant in unserem Zusammenhang erweisen sich aber einige Verweise auf den schwäbischen Pietisten Oetinger.

Im für uns entscheidenden Oetinger-Zitat Gadamers heißt es:

Der Sensus communis geht ... mit lauter Dingen um [...] die eine ganze Gesellschaft zusammenhalten, die sowohl Wahrheiten und Sätze, als Anstalten und Formen, die Sätze zu fassen, betreffen. [...] Die Väter sind ohne Beweis schon gerührt, für ihre Kinder zu sorgen: die Liebe demonstriert nicht, sondern reißt das Herz oft wider die Vernunft gegen den geliebten Vorwurf.³⁵

²⁹ Gadamer (1990: 37) (Herv. I.M.F.). In der Erörterung des *sensus communis* taucht schon dieser Begriff unter Verweis auf Shaftesbury auf (ebd. 30; siehe ferner ebd. 322 in der Analyse der *phronesis*).

³⁰ Gadamer (1990: 40).

³¹ Gadamer (1990: 45).

³² Gadamer (1990: 31).

³³ Gadamer (1990: 26). Vgl. ebd. 28: der *sensus communis* ist für Vico „ein Sinn für das Rechte und das gemeine Wohl, der in allen Menschen lebt, ja mehr noch ein Sinn, der durch die Gemeinsamkeit des Lebens erworben, durch seine Ordnungen und Zwecke bestimmt wird.“

³⁴ Gadamer (1990: 23, 32, 41, 42, 43).

³⁵ Gadamer (1990: 32f.).

Es zeichnet sich hier eine klare Gegenüberstellung ab; *sensus communis* auf der einen Seite und Beweisen bzw. Demonstrieren auf der anderen. Der eine kann eine ganze Gesellschaft zusammenhalten und schließt außer Wahrheiten und Sätzen auch Anstalten in sich; das andere ist hierzu unfähig – oder es erweist sich in diesem Zusammenhang gar als zerstörerisch. Denn Unfähigkeit ist ein bloß negativer Begriff, und sie kann allenfalls ins Positive umschlagen. Die Unfähigkeit, eine Gesellschaft zusammenzuhalten, kann auch die Fähigkeit in sich schließen, eine Gesellschaft, ein Zusammenleben zu zerstören. Das Oetinger-Zitat Gadamers scheint mir beide Interpretationen offenzulassen. Demonstrieren, Beweisen sind im Zusammenleben einer Gemeinschaft bestenfalls irrelevant, innerhalb gewisser Grenzen sind sie jedoch offensichtlich angemessen oder wenigstens harmlos; erst wenn sie ihre eigenen Grenzen zu überschreiten tendieren, können sie sich auf sie zerstörerisch auswirken. Denn ein jedes Gemeinschaftsleben, eine jede Kulturgestalt, enthält immer schon Traditionen, Sitten und Anstalten, die dem Versuch, sie einer logisch hinreichenden Beweisführung oder Demonstration zu unterwerfen, prinzipiell widerstehen, indem sie sich einer vollen Erhellung, Durchsichtigkeit und Überprüfbarkeit entziehen. Wird die Tragfähigkeit des zwingenden Beweises maßlos überschätzt und auf das Gebiet interkultureller Phänomene erweitert, so soll dies zu zerstörerischen Konsequenzen führen.

„Die Väter sind ohne Beweis schon gerührt, für ihre Kinder zu sorgen: die Liebe demonstriert nicht“, heißt es im Oetinger-Zitat Gadamers, und hierzu möchte ich ein Zitat von Herder als Ergänzung anführen: „Nicht, weil es liebenswürdig ist, liebet die Mutter ihr Kind, sondern weil es ein lebendiger Teil ihres Selbst, das Kind ihres Herzens, der Abdruck ihrer Natur ist.“³⁶ Oetingers Gedanke läßt sich wie der Herders so auffassen, daß es bei genauerem Hinsehen nicht Beweise, Argumente oder Gründe sind, die erwirken, daß Väter und Mütter ihre Kinder lieben oder für sie sorgen. Wenn nämlich die betreffenden Argumente nicht stichhaltig, die Beweise nicht zwingend ausfallen sollten, müßte dies nach sich ziehen, daß Väter und Mütter verzichten sollten, ihre Kinder nach wie vor zu lieben. Wenn es zum Argumentieren kommt, gibt es keine Argumente, gegen die nicht ebenso gute Gegenargumente ins Feld geführt werden könnten, und dieser Sachverhalt würde zu einem Zustand der Epoche, der Unentschiedenheit führen, wo doch das Leben und seine Anstalten, wie z. B. die Liebe, sich nicht einfach suspendieren lassen (das hat schon Descartes eingesehen, weshalb er von einer „Moral auf Zeit“³⁷ sprach).

III.

Dieser Punkt läßt sich durch Hegels Kritik an dem Kantschen Topos des Depositums erläutern und zugleich etwas näherbringen. Kants Argument des Depositums wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* vorgeführt und steht mit seiner Bestrebung in Zu-

³⁶ Herder (1978: 176).

³⁷ Vgl. Descartes (1990: 37).

sammenhang zu zeigen, wie „Maximen als praktische allgemeine Gesetze“ erst gedacht werden können, wenn sie „nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten“.³⁸ Wenn „jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann“, so argumentiert Kant, dann würde „ein solches Prinzip, als Gesetz, sich selbst vernichten [...], weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe“.³⁹ – Hegel hat sich mit Kants Moralphilosophie vielfach auseinandergesetzt; im jugendlichen Naturrechtsaufsatz hatte er schon hierzu kritisch angemerkt: „daß es aber kein Depositum gäbe, welcher Widerspruch läge darin?“⁴⁰ So etwas wie Depositum oder Eigentum, scheint Hegel anzudeuten, sind, um mich Oetingers Sprachgebrauch zu bedienen, Anstalten, die eine Gesellschaft charakterisieren oder zusammenhalten; man kann sich aber sicherlich ohne Widerspruch Gesellschaften vorstellen – und es dürfte solche auch ohne weiteres gegeben haben –, die ohne solche Anstalten auskamen. Hegels „Beweisführung“ in der *Phänomenologie* hat noch mehr Aussagekraft. In der Diskussion der „gesetzprüfenden Vernunft“ kommt Hegel durch sein beliebtes Antigone-Zitat zur Konklusion, daß alles, was man über die Gesetze aussagen kann, ist: „Sie sind.“ Dann fährt er fort:

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

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

Es wird ein Depositum bei mir gemacht; es ist das Eigentum eines Andern, und ich anerkenne es, weil es so ist, und erhalte mich unwankend in diesem Verhältnisse. [...] Daß etwas das Eigentum des Andern ist, dies liegt zum Grunde; darüber habe ich nicht zu *räsonnieren*, noch mancherlei Gedanken, Zusammenhänge, Rücksichten aufzusuchen oder mir einfallen zu lassen [...] [ich] bin, indem ich zu prüfen anfangte, schon auf unsittlichem Wege.⁴¹

Bereits im Naturrechtsaufsatz hieß es in diesem Zusammenhang, sofern man mit Beweisen, Rasonieren, Prüfen an die Sache herankommt, ist man „unsittlich“.⁴² Nicht im Wie des Argumentierens – daß die Gründe bzw. die Argumente nicht gut genug oder zwingend genug sind –, sondern im Argumentieren überhaupt – *daß* argumen-

³⁸ KdV A 48.

³⁹ KdV A 49.

⁴⁰ „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften“ (Hegel 1983: 116 (= Hegel 1968: 437).

⁴¹ Hegel (1988: 287f.) (Herv. I.M.F.).

⁴² Siehe „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“ (Hegel 1983: 117).

tiert (räsoniert) wird –, liegt der Grundfehler dieser Position. Hegels Kritik an Kant besteht in dieser Hinsicht nicht einfach darin, herauszustellen, daß Kants Argumente gegen das Ableugnen eines Depositums nicht widerspruchsfrei oder nicht zwingend genug sind; seine Kritik basiert vielmehr auf der grundlegenden Einsicht, es könne an diesem Punkt keinerlei gute Argumente überhaupt geben, oder der Grundfehler bestehe eben im Argumentierenwollen oder im Argumente-Suchen,⁴³ denn durch das Argumentieren wird das „unwankende Ansichsein“, das man zu verteidigen meinte, eben „bewegt“, und somit die Sache nunmehr „als etwas, das vielleicht wahr, vielleicht nicht wahr für mich sei“, betrachtet. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei sofort angemerkt, daß es sich bei Hegel nicht um Machtspruch, sondern um Einsicht handelt. Daß es Situationen geben kann, die gemeinschaftliche Bindungen darstellen (wie etwa Depositum, ebenso elterliche Liebe für die Kinder) und in denen das Argumentieren schlechthin unnötig und unangemessen ist, wird wohlgemerkt wiederum mit Hilfe eines *Arguments* gezeigt, eines (wie ich sagen möchte) sehr scharfsinnigen Arguments; eines solchen, das einen anspricht, d. h. *Anspruch auf Einsicht* erhebt, das also eingesehen werden kann und soll, oder verstanden wissen will – dadurch unterscheidet sich nun Hegels Überlegung (Beweisgang) von einem schlichten Machtspruch oder Verbot, von etwas also, das man eine altkonservative (auf Philosophie schlechthin verzichtende, sie ablehnende) Position nennen könnte. Es geht Hegel nicht weniger wie Kant um eine Selbstkritik der Vernunft – eine Selbstkritik, bei der die eigenen Grenzen (in unserem Fall: die Grenzen des Argumentierens, des Beweisens) nicht von außen, nicht von fremden Instanzen, sondern von ihr selbst gesetzt (genauer: erfahren und eingesehen) werden.

IV.

Ich komme zum Schluß. Gadammers Rekurs auf Oetinger im Zuge seiner Rekonstruktion des *sensus communis* als Beweis dessen, daß es für die Liebe wie das Sozialleben im allgemeinen gar keines Beweises oder Arguments bedarf, scheinen mir samt seinen begriffsgeschichtlichen Erläuterungen der humanistischen Leitbegriffe die Interpretation plausibel zu machen, daß eine in ihrer Bedeutung gewiß nicht gering zu schätzende Dimension der philosophischen Hermeneutik eben in ihrer gemeinschaftsbildenden, des weiteren in ihrer interkulturellen Dimension liegt. Das Bestehen auf dem „Geltenlassen des anderen gegenüber sich selbst“,⁴⁴ die Betonung des-

⁴³ Es geht hier um die Grenzen der um das Argumentieren zentrierten Philosophie. Für Hegel kann es „so weit kommen [...], zu wissen, daß, wenn es auf Gründe ankommt, man durch Gründe alles beweisen könne, sich für alles Gründe und Gegengründe finden lassen; und das ist das Verbrechen der Sophisten angesehen worden, daß sie gelehrt haben, alles zu beweisen, was man wolle, für andere oder für sich. [...] Gründe und Gegengründe, als Besonderes, gelten nicht gegen das Allgemeine, entscheiden nicht gegen den Begriff; man kann für alles Gründe und Gegengründe finden.“ (Hegel 1970: 424)

⁴⁴ Gadamer (1986: 183).

sen, daß jedem Ich und Du „immer schon Verständigung vorhergeht“, daß „das umfassende Lebensphänomen [...] das Wir-Sein“ darstellt, „das wir alle sind“,⁴⁵ und das demnach jedem einzelnen Ich-Sein oder Du-Sein voraufgeht, verleihen der Hermeneutik einen eminent praktischen, interkulturellen Charakter – und es ist kaum übertrieben, wenn in diesem Zusammenhang in einem späten Aufsatz von „weltpolitische[r] Bedeutung des Verstehens“ die Rede ist.⁴⁶ Verstehen steht dabei mit Verständigung, Gespräch, Kommunikation und letztlich mit Gemeinsamkeit und Solidarität im Zusammenhang. Wie es an einer entscheidenden Stelle heißt:

Das macht die eigentliche Wirklichkeit menschlicher Kommunikation aus, daß das Gespräch nicht die Meinung des einen gegen die Meinung des anderen durchsetzt oder die Meinung des einen zu der Meinung des anderen wie in einer Addition hinzufügt. Das Gespräch verwandelt beide. [...] Gemeinsamkeit, die so sehr gemeinsam ist, daß sie nicht mehr mein Meinen und dein Meinen ist, sondern gemeinsame Ausgelegtheit der Welt, macht erst *sittliche und soziale Solidarität* möglich.⁴⁷

Hermeneutik als Philosophie der Gemeinsamkeit, des interkulturellen Dialogs ist von da aus gesehen 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 zu interpretierenden Texte der Vergangenheit, nicht weniger als gegenüber den Mitmenschen: Mitmenschen, die aus verschiedenen Kulturen herkommen und unterschiedlichen Traditionen angehören. Die Hermeneutik sucht dem jeweils interpretierten Text oder der jeweils gegenüberstehenden Person gerecht zu werden und ist dementsprechend prinzipiell bereit, sich selbst dem Anderen auszusetzen, sich durch ihn in Frage stellen zu lassen. Als diese Einstellung der Gerechtigkeit, die nicht hartnäckig auf sich selbst (oder auf der eigenen unbeirrbaren Wahrheit) beharrt, ist Hermeneutik – weit über ihre wissenschaftstheoretische Relevanz hinaus – eine Form der Existenz und vor allem der – Ko-existenz. Sich selbst dem Anderen auszusetzen, sich durch ihn in Frage stellen zu lassen, ist auf diese Weise eine unabdingbare Voraussetzung bzw. eine unerläßliche Bedingung interkultureller Begegnungen, sollen diese unter je gegenseitiger Anerkennung vor sich gehen. Zu Recht wurde deshalb in der amerikanischen Tradition in bezug auf die Hermeneutik gesagt: „[r]ather than some version of epistemological relativism, we get something closer to what may be dubbed ontological and cultural pluralism“. Hier geht es um einen Dialog, der „rests upon the willingness and ability of people in different traditions, or different people within the same tradition, to work toward mutual understanding and cooperation through continued dialogue. This gives rise to a communicative model of community.“⁴⁸

„Im mitmenschlichen Verhalten kommt es darauf an“, haben wir gehört, „[...] das

⁴⁵ Gadamer (1986: 223).

⁴⁶ Gadamer (1997: 108).

⁴⁷ Gadamer (1986: 188) (Herf. I.M.F.).

⁴⁸ Hollinger (1985: xiv, xiii).

Du als Du wirklich zu erfahren, d. h. seinen Anspruch nicht zu überhören und sich etwas von ihm sagen zu lassen. Dazu gehört Offenheit“. Diese Art Offenheit bleibt jederzeit grundsätzlich auf das Andere, das Fremde bezogen, sie bewegt sich deswegen im interkulturellen Raum, gesetzt, dieser sei dadurch gekennzeichnet, daß es etwas grundsätzlich Heterogenes ist, das zwischen den Kulturen liegt. Die von Gadamer geltend gemachten hermeneutischen Elemente und Grundlagen sind nun offensichtlich in jedwedem psychotherapeutischen bzw. interkulturellen Umgang immer schon am Werk. Die durch dieses Verhalten charakterisierte hermeneutische Grundeinstellung liegt wohl jedweder psychotherapeutischen Bemühung zugrunde und ist für sie konstitutiv. Den Anspruch des Anderen nicht zu überhören und sich etwas von ihm sagen zu lassen⁴⁹ – ohne dieses Verhalten kann wohl kein sich ernstnehmender psychotherapeutischer Umgang auskommen und mit Aussicht auf Erfolg auftreten. Was über das Phänomen des Verstehens von Gadamer im Anschluß an Heidegger ausgeführt wird, bildet sonach einen wesentlichen Bestandteil der Praxis der Daseinsanalyse und der Psychotherapie und vermag von da aus, interkulturelle Beziehungen zu etablieren, sie weiter zu entwickeln und ihrer Pflege auf Dauer verpflichtet zu sein.

Literatur

- Bormann, C. v. (1971): „Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung“. In: K.-O. Apel et al. (Hg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 83–119.
- Bubner, R. (1971): „»Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt«“. In: K.-O. Apel et al. (Hg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 210–243.
- Descartes, R. (1990): *Discours de la méthode*. Französisch-Deutsch. Hrsg. von L. Gäbe. Hamburg: Meiner.
- Dutt, C. (Hg.) (1993): *Hermeneutik – Ästhetik – Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Heidelberg: Winter.
- Fehér, I. M. (1995): „Sartre and Hermeneutics“. In: *Man and World. An International Philosophical Review XXVIII*, 65–81.
- Gadamer, H.-G. (1974): „Hermeneutik als praktische Philosophie“. In: M. Riedel (Hg.) *Rehabilitation der praktischen Philosophie*. Bd. 1. Freiburg i.Br.: Rombach, 325–344.
- Gadamer, H.-G. (1990): *Gesammelte Werke*. Bd. 1: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck
- Gadamer, H.-G. (1986): *Gesammelte Werke*. Bd. 2: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen – Register*. Tübingen: Mohr Siebeck.

⁴⁹ Eine entgegengesetzte Haltung stellt z. B. die Eristik dar. In jener Verfallsform des Argumentierens, heißt es in Gadammers Habilitationsschrift, „fehlt das *echte Mitverhältnis mit dem Anderen* im Sein zur Sache. Durch die Widerlegung soll der Andere nicht dazu gebracht werden, in eigentlicherer Ausführung neu zu Worte zu kommen, sondern *er soll gerade zum Schweigen gebracht werden*. Im Wesen dieses Widerlegens um seiner selbst willen liegt die Tendenz, alle und jede These als unhaltbar zu widerlegen, ein Anspruch, der ganz dem Anspruch, über alles reden zu können, entspricht. [...] Das Motiv dieser Verdeckungstendenz [der Sache] ist auch hier, sich, als der Widerlegende, als Wissenden zu zeigen. Dies ist die Eristik.“ (Gadamer 1985: 37f.)

- Gadamer, H-G. (1985): *Gesammelte Werke*. Bd. 5: *Griechische Philosophie I*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H-G. (1995): *Gesammelte Werke*. Bd. 10: *Hermeneutik im Rückblick*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Grondin, J. (1991): *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Grondin, J. (1994): „Die Weisheit des rechten Wortes. Ein Porträt Hans Georg Gadamer“. In: *Information Philosophie* 22, 28–33.
- H.-G. Gadamer (1997): „Vom Wort zum Begriff (1995)“. In: *Gadamer Lesebuch*. Hrsg. von J. Grondin. Tübingen: Mohr Siebeck, 100–110.
- Habermas, J. (1971): „Zu Gadamer's »Wahrheit und Methode«“. In: K.-O. Apel et al. (Hg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 45–56 (zuerst 1968 in *Philosophische Rundschau* Beiheft 5).
- Hegel, G. F. W. (1970): *Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*. Bd. 18: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. F. W. (1983): *Jenaer kritische Schriften*. Hrsg. von H. Brockard und H. Buchner. Hamburg: Meiner. (= *Gesammelte Werke*. Bd. 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg: Meiner 1968).
- Hegel, G. F. W. (1988): *Phänomenologie des Geistes*. Neu hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont, mit einer Einleitung von W. Bonsiepen. Hamburg: Meiner.
- Heidegger, M. (1976⁴): *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1979/15): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1984⁴): *Was heißt Denken?* Tübingen: Niemeyer.
- Herder, J. G. (1978): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784)*. In: *Herders Werke in fünf Bänden*. Bd. 4. Berlin/Weimar: Aufbau Verlag.
- Hollinger, R. (1985): „Introduction“. In: *Hermeneutics and Praxis*. Hrsg. von R. Hollinger. Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press.
- Kant, I. (1968): *Kritik der praktischen Vernunft*. Akademieausgabe. Bd. 5. Berlin: Akademie-Verlag.
- Köglér, H-H. (1992): *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*. Stuttgart: Metzler.
- Neske, G./Kettering, E. (Hg.) (1988): *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen: Neske.
- Rorty, R (1991): „Science As Solidarity“. In: ders.: *Philosophical Papers*. Bd. 1: *Objectivism, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 35–45.
- Rorty, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, R. (1989): „Solidarity“. In: ders.: *Contingency, Irony, Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 189–198.
- Weinsheimer, J. C. (1985): *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. New Haven and London: Yale University Press.

Adresse des Autors:

Univ.-Prof. Dr. phil. István M. Fehér, V. Báthory u.6, H-1054 Budapest