

Konkurrenz der Paradigmata. Zweiter Band

Philosophische Anthropologie Themen und Positionen

Herausgegeben von

Joachim Fischer (Dresden) Ada Neschke (Lausanne)
Gérard Raulet (Paris) Hans Rainer Sepp (Praha)

Editionsbeirat

Heike Delitz (Dresden)
Cathrin Nielsen (Frankfurt am Main / Praha)
Guillaume Plas (Paris)

Band 4.2

Konkurrenz der Paradigmata

Zum Entstehungskontext
der philosophischen Anthropologie

Zweiter Band

Herausgegeben von
Guillaume Plas und Gérard Raulet

unter Mitarbeit von
Manfred Gangl

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

Ariane Kiatibian
(Groupe de recherche sur la culture de Weimar,
Maison des Sciences de l'Homme, Paris)
erstelle das Layout des vorliegenden Bandes

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2011

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-88309-672-8

Inhalt

Band 2

<i>Franck Delannoy</i> Über Dilthey hinaus Gadamer's indirekter Bezug zur philosophischen Anthropologie	311
<i>Franck Delannoy</i> Die Rehabilitierung der Endlichkeit als Grundlage der Gadamer'schen Kulturkritik	331
<i>Wolfgang Bialas</i> Anthropologie als Kulturphilosophie der symbolischen Formen: Ernst Cassirer	373
<i>Heike Delitz</i> Zur Differenz des Denkansatzes von Cassirer und Plessner	427
<i>Gerald Hartung</i> Im Gesichtskreis des Lebens Nicolai Hartmann's naturphilosophischer Ansatz einer philosophischen Anthropologie	451
<i>Guillaume Plas</i> Philosophische Anthropologie als Anti-Soziologie Erich Rothacker's früher Entwurf einer Kulturanthropologie im theoretischen Feld der Weimarer Republik	471
<i>Gérard Raulet</i> Kritische Theorie und Ethnologie Die „kulturelle Anthropologie“ der <i>Dialektik der Aufklärung</i>	495
<i>Karl-Siegbert Rehberg</i> Philosophische Anthropologie als Grundlagenwissenschaft, Faszinosum oder reflexive Grenzbestimmung für die Soziologie?	523
<i>Autoren</i>	549

Band 1

<i>Guillaume Plas und Gérard Raulet</i> Einleitung	7
<i>Joachim Fischer</i> Philosophische Anthropologie Kontrast zu anderen Denkansätzen	33
<i>Wolffhart Henckmann</i> Phänomenologie und Anthropologie	63
<i>Michael Großheim</i> Heidegger und philosophische Anthropologie Ein Überblick	93
<i>Kai Haucke</i> Das Sein und der Mensch Überlegungen zu einer Anthropologie Heideggers	109
<i>Hans Rainer Sepp</i> Erlebnis und Handlung versus Reflexion Grundannahmen der Anthropologie in Arnold Gehlens ,absoluter Phänomenologie‘	155
<i>Hans Rainer Sepp</i> Kultur und Differenz Die kulturkritischen Konzepte von Eugen Fink und Jan Patočka	171
<i>Guillaume Plas</i> Philosophische Anthropologie zwischen Phänomenologie und Lebensphilosophie Das Beispiel der Anthropologie von Hermann Schmitz	207
<i>Gérard Raulet</i> Ein fruchtbares Missverständnis Zur Geschichte der Bergson-Rezeption in Deutschland	231
<i>Heike Delitz</i> Lebensphilosophie und Philosophische Anthropologie Henri Bergson und Helmuth Plessner	279

Über Dilthey hinaus

Gadamer's indirekter Beitrag zur philosophischen Anthropologie

*Wahrheit und Methode*¹ ist ein vieldeutiger Titel, der nach dem Wunsch Gadamer's den Vorzug hat, den Leser zum Nachdenken einzuladen. Der Titel von Gadamer's Hauptwerk erweist sich für die Kenner der philosophischen Hermeneutik als paradigmatisch für sein ganzes Denken, für die Auseinandersetzung Gadamer's mit den Implikationen der Lebensphilosophie Dilthey's, für eine wissenschaftstheoretische Reflexion über die Geisteswissenschaften und für eine phänomenologische Hermeneutik. Insofern drückt der von Gadamer für sein Hauptwerk gewählte Titel die Bedeutung Dilthey's für seine eigene Problematik aus.

Wahrheit und Methode ist das Ergebnis einer Auseinandersetzung der Dilthey'schen Methode mit der phänomenologischen Methode, anders gesagt, dieses Buch ist einer Kritik an dem Wahrheitsanspruch des metaphysischen „Positivismus“ Dilthey's gewidmet, und diese Kritik vollzieht sich auf der Grundlage von Impulsen, die von Heidegger's Reflexion über die Geschichtlichkeit und die Endlichkeit des Menschen ausgingen.

„So war mein eigener Ausgangspunkt mit der Kritik am Idealismus und dem Methodologismus der Ära der Erkenntnistheorie gegeben. Insbesondere Heidegger's Vertiefung des Begriffs des Verstehens zu einem Existential, d. h. zu einer kategorialen Grundbestimmung des menschlichen Daseins, wurde für mich wichtig. Das war der Anstoß, der mich zu einer kritischen Überschreitung der Methodendiskussion und zu einer Ausweitung der hermeneutischen Fragestellung veranlaßte, die nicht

¹ Vgl. Gadamer 1960.

allein die Wissenschaft, welche auch immer, sondern ebenso die Erfahrung der Kunst und die Erfahrung der Geschichte in den Blick nahm.“²

Die phänomenologische Hermeneutik Gadamers zielt also konkret auf ein vertieftes Verständnis der *conditio humana* und dessen ab, was es für das Denken und das Handeln heißt, ein geschichtliches und endliches Wesen zu sein. Insofern liefert Gadamer auf der Grundlage eines radikalisierten Historismus einen Beitrag zur Reflexion über die Natur des Menschen.

Wenn man mit dem Anthropologie-Begriff eine Wissenschaft meint, die ein objektiviertes Menschenbild erarbeitet und die sich nur mit den Eigenschaften beschäftigt, die ein Mensch mit allen anderen gemeinsam hat, dann kann dieser formale Aspekt äußerlich sehr wohl zur Hermeneutik Gadamers passen, sofern ihre Begriffe einen formal-anzeigenden Charakter haben und sofern die Hermeneutik auf Universalität Anspruch erhebt. Gadamers Reflexion gilt nämlich dem Leben des Geistes, dem Verstehen und der Geschichte, kurz den quasi-transzendentalen Bedingungen des Denkens und Handelns. Im Unterschied zur philosophischen Anthropologie thematisiert die philosophische Hermeneutik aber die Gesamtheit der Eigenschaften nicht, die allen Menschen gemeinsam sind. Ihr Wissen ist außerdem kein methodisches Wissen, und sie baut nicht auf der Integration vieler Wissensbestände aus vielen Wissenschaften auf, selbst wenn Gadamer in einer nicht unbeträchtlichen Anzahl seiner Schriften auf anthropologische Aussagen Kants, Hegels, Heideggers oder der Griechen und auf die Einsichten Plessners, Schelers und Gehlens Bezug nimmt. Die Hermeneutik, wie sie Gadamer versteht, ist primär eine Verhaltensweise und sekundär eine formale Beschreibung all dessen, was diese Verhaltensweise ethisch, erkenntnistheoretisch, gesellschaftstheoretisch und politisch impliziert. Die philosophische Hermeneutik rührt zwar an anthropologische Fragestellungen, aber sie geht nicht darin auf.

Inwieweit bringt die phänomenologische Hermeneutik Gadamers über Dilthey hinaus einen echten Reflexionsgewinn für die Geisteswissenschaften und für die anthropologische Frage nach der Möglichkeit, die Geschichtlichkeit und Endlichkeit des Menschen adäquat zu denken?

² Gadamer 1983, 331.

In einem ersten Schritt werden zu diesem Zweck die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Positionen Diltheys und Gadamer zusammengefasst. Dabei wird sich die systematische Nähe Gadamer's zu Dilthey herausstellen, eine Nähe, die durch die polemische Profilierung der Schriften Gadamer's in der Rezeption oft in den Hintergrund geraten ist. In einem zweiten Schritt soll gezeigt werden, dass die unüberwindbare Spannung zwischen den Hermeneutik-Konzepten Diltheys und Gadamer's sich mitnichten destruktiv auf die methodisch-kritische Wissenschaftlichkeit des Denkens auswirkt, sondern dazu beiträgt, das Denken einer noch schärferen Selbstkritik zu unterziehen. Auf dieser Ebene lässt sich in einem letzten kurzen Schritt besser begreifen, wie Gadamer mit den Forschungsergebnissen der philosophischen Anthropologie umgeht.

1. Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Positionen Diltheys und Gadamer's

Die Kritik Gadamer's an Dilthey wurde in der Rezeption sehr oft missverstanden, weil sie mit Voraussetzungen an die Texte Gadamer's heranging, die denen Gadamer's nicht entsprachen. So wurde der Vorwurf laut, Gadamer verzerre Dilthey. Günter Scholz³ betonte beispielsweise zu Recht, dass sich Dilthey viel mehr mit erkenntnistheoretischen und methodologischen Fragen beschäftigte als mit der Hermeneutik, die in seinen Werken einen sehr bescheidenen Platz einnimmt. Es ist also durchaus berechtigt und sachgemäß, wenn ein Teil der heutigen Dilthey-Forschung eben auf methodologische Reflexionen den Schwerpunkt legt und in Dilthey eine Quelle für die Erarbeitung einer allgemeinen Hermeneutik erblickt.

Wenn Gadamer gleichwohl dies nicht tut, dann ist es darauf zurückzuführen, dass er u. a. Diltheys Werk nach jenen Elementen abklopft, die irgendeinen Bezug auf sein eigenes systematisches Interesse aufweisen. Denn dasjenige, was er durch seine Reflexion offenlegen will, durchscheint mehr oder weniger, in Teilaspekten schillernd, in der vorangegangenen philosophischen Reflexion über das Rätsel der Subjektivität. Da Gadamer die philosophische Tradition derart systematisch durchforstet, erwecken seine Schriften den Eindruck, als wären sie geistesgeschichtliche Studien. In Wahrheit sind sie systematische Analysen, deren Boden die phänomenologische

³ Vgl. Scholz 1993, 101.

Hermeneutik bildet. Von diesem Boden aus werden Diltheys Reflexionen nur dann interessant, wenn sie den Komplex Lebensphilosophie, Erkenntnistheorie und Hermeneutik berühren. Der Rest wird ausgespart, und die in dieser Hinsicht wichtigsten Schriften Diltheys, die bis in den 1980er Jahren zugänglich waren und auf die sich Gadamers Reflexion ursprünglich stützte, waren die Studien über die geistige Welt und über den Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.⁴ Diltheys Reflexionen werden dann nach zwei Richtungen hin sondiert, die man kurz so formulieren könnte: 1. Inwieweit ist Diltheys Erfahrungsbegriff adäquat, um der vollen Tragweite der Erfahrung der Geschichte gerecht zu werden? 2. Inwieweit ist Diltheys lebensphilosophischer Ansatz durch einen metaphysischen Positivismus, allerdings einen Positivismus höheren Grades, in seiner Entfaltung nicht nur gehemmt, sondern auch verzerrt, so dass sich das Denken Diltheys im Licht der phänomenologischen Analyse doch zuletzt als aporetisch erweist. Das Ergebnis dieser doppelten Analyse ist bekannt: Gadamer verortet Diltheys wissenschaftstheoretische Position zwischen Romantik und Positivismus.

Um jedem Missverständnis allerdings entgegenzusteuern, ist es erforderlich, in den Begriffen Romantik und Positivismus phänomenologische Begriffe herauszuhören. Unter dem phänomenologischen Positivismus-Begriff ist eine erkenntnistheoretische Position gemeint, die von den als gesichert geltenden Tatsachen des Bewusstseins ausgeht und die daher ihr thematisiertes Wissen auf der als gesichert erachteten Grundtatsache des Lebens konstituiert. Der Positivismus, den Gadamer also aufs Korn nimmt, ist nichts anderes als das methodische Vorgehen, durch das eine Erkenntnistheorie aufgebaut wird, sei sie neukantianischer oder lebensphilosophischer Provenienz, denn sie stellt eine wie auch immer geartete Identität zwischen dem Leben und dem Wissen, zwischen dem Leben und dem Selbstbewusstsein, her. Dabei wird verkannt, dass das Bewusstsein das Monopol der Sinnkonstituierung nicht hat, sondern nur ein Moment derselben darstellt. Positivismus, Objektivismus und Subjektivismus, Cartesianismus und Methode sind alle Begriffe Gadamers, die annähernd dasselbe meinen, sie haben nämlich eine Verweisfunktion auf Aspekte und

⁴ Vgl. Dilthey 1954 und Dilthey 1958. In seinen späteren Schriften bezieht sich Gadamer auch auf die jüngst erschienenen Bände 19 u. 20 der *Gesammelten Schriften*, die das Urteil Gadamers grundsätzlich nicht ändern.

Produkte einer bewusstseinsphilosophischen Einstellung. Das ist es, was Gadamer auch unter seinem Idealismus-Begriff versteht.

Gegen die idealistische erkenntnistheoretische Fragestellung, deren unerkannte Voraussetzung ontologische Vorgriffe sind, die Heidegger als Metaphysik der Vorhandenheit bezeichnet hatte, macht Gadamer das romantische Erbe der deutschen Geistesgeschichte geltend. Sein phänomenologischer Romantik-Begriff meint jene Denktradition, die nach dem vollzogenen Bruch in der historischen Kontinuität und nach dem Zusammenbruch jeder *logos*-Philosophie zwar die Frage nach dem Sein des Bewusstseins und die Frage nach einem das Bewusstsein transzendierenden Absoluten beibehält, aber eben diese Frage als unendlichen Prozess auffasst, da das erreichbare Wissen bruchstückhaft und das Absolute unerreichbar bleiben muss. Die romantische Denktradition gewinnt somit einen Horizont-Begriff, der negativ ein gutes Gegengift gegen jedes vermeintliche Aufsteigen des Selbstbewusstseins zum absoluten Wissen liefert. Doch trotz aller Verdienste bleibt die Romantik letzten Endes innerhalb einer bewusstseinsphilosophischen Fragestellung, die es kritisch zu überwinden gilt.

In seinen Schriften stützt sich Gadamer mehrmals auf Georg Misch, den Schwiegersohn Diltheys und einen seiner Schüler, dem das Publikum der zwanziger Jahre die Veröffentlichung der sieben ersten Bände der *Gesammelten Schriften* Diltheys verdankte. Misch spielte in der Genese der Gadamer'schen Reflexion eine große Rolle:

„Wichtiger war uns [=dem Heidegger-Kreis] Mischs *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, die alle festen Positionen von Husserl, Heidegger und Dilthey immer wieder gegeneinander bewegte und zusammenführte. Die Begründung der philosophischen Hermeneutik ist dadurch entscheidend gefördert worden.“⁵

Nach Misch wäre Diltheys Werdegang so zu beschreiben, als ob er sich von der Psychologie zur Hermeneutik entwickelt habe. An den phänomenologischen Konsequenzen gemessen ist Mischs Aussage freilich sehr strittig. Dass diese Beschreibung eher den eigenen philosophischen Intentionen Mischs entsprach, ist von Gadamer's Perspektive aus deshalb interessant, weil Misch über Dilthey hinaus das Leben in die Richtung

⁵ Gadamer 1984, 424.

einer hermeneutischen Logik dachte. Unter diesen Umständen ist es kein Wunder, dass Mischs Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Heideggers in seinem Buch *Lebensphilosophie und Phänomenologie*⁶ bei Gadamer auf ein verschärftes Interesse stieß: „Für die Ausbildung meiner eigenen Ideen gilt auch, dass der Anstoß durch Heidegger zur Aneignung der Ideen Diltheys führte.“⁷ Diese Vermittlung der Ideen Diltheys geschah über Misch.

Nach Gadamer kann Misch das Verdienst zugerechnet werden, die logische Energie der aus dem Leben aufsteigenden Gestaltungskräfte positiv gedacht zu haben, also nicht mehr als einen negativen Grenzbegriff des Bewusstseins. Misch ordnet der Unergründlichkeit des Lebens die Festigkeit der Gestaltung zu, und zwar in dem weiten Sinne einer Logik des Lebens, das sich auch in Kunst und Religion, und nicht nur in Wissenschaft, schöpferisch entfaltet. Diese Ausweitung der Reflexion aus der Enge einer rein theoretischen Haltung führt Misch dazu, über die Aussagenlogik hinaus die evokative Dimension der Sprache ans Licht zu bringen. Misch betont ferner „wie die Äußerungen im Vollzug interpretiert werden müssen – wie wir es ja alle beim Lesen tun oder wie es beim Musikmachen geschieht“.⁸

Die Unergründlichkeit des Lebens, die grundsätzliche metaphorische Art, wie sich das Leben dem Bewusstsein ausgibt, die Zugehörigkeit des Interpreteten zu seinem Objekt, die Beweglichkeit des Lebens, also die Geschichtlichkeit und Endlichkeit des Menschen sind Verdienste Mischs, die über Dilthey hinaus hart an phänomenologische Positionen heranzuführen. An den Konsequenzen Heideggers gemessen, bleibt jedoch Mischs Denken unzureichend.

Heidegger ging von früh an von der Ambivalenz des Lebens aus, das sich immer wieder in seiner Sorge an die Welt verliert. Eigentlichkeit *und* Uneigentlichkeit sind beide gleichursprünglich, und beide sind formalanzeigende Begriffe, die auf den maskierten Charakter des Lebens hinweisen, wenn das Leben ins „Da“ drängt. Bei Misch ist allerdings das hermeneutische Als schon da, und der Bedeutsamkeitsbegriff enthält schon Momente der Ambivalenz des Lebens. Jedoch fehlt bei Misch die Einsicht,

⁶ Vgl. Misch 1930.

⁷ Gadamer 1991, 188.

⁸ Ebd. 197.

dass die hermeneutische Struktur des Daseins nicht allein von ihrem Entwurfscharakter aus gedacht werden soll. Heideggers Zusatz besteht darin, diese hermeneutische Struktur des Daseins im Zwischen von Entwurf und Geworfenheit zu situieren. Deshalb forderte Heidegger, radikaler vorzugehen, und das hieß, recht und angemessen in den hermeneutischen Zirkel einzutreten, um gerade die Geworfenheit auf eine verschärfte Weise ins Spiel zu setzen.

Durch Misch lässt sich also das noch besser erhellen, was die phänomenologische Schule an der Dilthey-Schule vermisst. Kehrt man auf den eigentlichen Dilthey zurück, dann vermehren sich die Bedenken, die Heidegger schon in seinen Vorlesungen der frühen zwanziger Jahre, in den Kasseler Vorträgen und in *Sein und Zeit*⁹ formuliert hatte. Die Kritik Heideggers an Dilthey wird von Gadamer wieder aufgenommen. Er übernimmt u. a. die kritischen Implikationen der Vorstruktur des Verstehens und der Geschichtlichkeit für das Verstehen. Daraus ergeben sich die Kritiken an Dilthey, die in *Wahrheit und Methode* entwickelt werden. Hier fassen wir sie zusammen: Die Aporien, die dem historischen Bewusstsein innewohnen, sind daran schuld, dass die historische Kritik sich lebensfeindlich auswirkt, indem sie jede dogmatische Autorität erschüttert und den Menschen einem haltlosen Relativismus preisgibt. Problematisch ist die der Diltheyschen Hermeneutik zugrunde liegende Ontologie des Lebens, die das Nicht-Ich nur bedingt zu seinen Rechten kommen lässt.

Gadamer's eigenes Verhältnis zu Dilthey greift dennoch über die Kritik Heideggers hinaus. Seine Reflexion gilt nicht dem Sein, nicht einmal dem Da-Sein, sondern dem „Da“. Somit wird unterstrichen, dass Gadamer die letzten Konsequenzen der Endlichkeit für das Denken zieht. Seine Metaphysik der Endlichkeit bildet sozusagen den Nullpunkt der Metaphysik. Diese Umorientierung Gadamer's von einer primär phänomenologischen Fragestellung, wie sie bei Heidegger vorliegt, zu einer primär hermeneutischen Fragestellung wird durch den Versuch möglich gemacht, gegen Dilthey und gegen Heidegger den hermeneutischen Zirkel in Richtung auf die Gesprächsbewegung, auf das Dialogische hin zu öffnen. Das bedeutet konkret, dass der Andere nicht auf die Geworfenheit reduziert wird, die das Gegen enthält, das jedem Entwurf entgegensteht. Bei Heidegger bleibt der Andere bloßer Adressat eines Monologs und ist nicht

⁹ Vgl. Heidegger 1927.

der lebendige Partner des Gesprächs. Anders gesagt: in der Modellierung des Verstehensakts wird der Schwerpunkt bei Heidegger zu sehr auf das *ethos* und zu wenig auf den *logos* gelegt, selbst wenn Heidegger diese zwei Pole auch wie Gadamer als ein dialektisches Spannungsverhältnis denkt. Gadamer hingegen sucht dieser Dialektik zwischen *ethos* und *logos*, die der phänomenologischen Hermeneutik innewohnt, besser gerecht zu werden. Deshalb ist seine phänomenologische Hermeneutik eine Diahermeneutik. In diesem Zwischen zwischen *ethos* und *logos*, in der Zwischenwelt der Sprache, in jenem Ort, wo sich die Sprache vermittelt-unvermittelt darstellt, in der Spannung zwischen *ethos* und *logos* liegt der wahre Ort der Hermeneutik Gadamers.

Trotz aller Kritik gibt es doch eine starke Solidarität zwischen Gadamer und Dilthey. Gadamer sagte, dass es galt, den Heidegger von *Sein und Zeit* über Dilthey hinaus zu denken. Aber es gilt auch, Dilthey über Heidegger hinaus zu denken.

Dilthey war gegen die romantische Genieästhetik und deren kongeniale Einfühlungshermeneutik davon ausgegangen, dass ein solches Verstehen die Geschichtlichkeit des Menschen neutralisierte, da eine gemeinsame Menschennatur in einer solchen Hermeneutik stillschweigend postuliert wurde. Über das Verstehen der Objektivationen des Lebens, über den Umweg durch die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Lebensäußerungen und deren hinterlassenen Ausdrücke soll der Historiker imstande sein, dem Dialog mit der Tradition einen größeren Platz einzuräumen. Die bekannte methodische Trias Verstehen – Erlebnis – Ausdruck enthält eine Dynamik des Denkens, die darauf hinausläuft, eine Art Phänomenologie der Kultur¹⁰ anzubieten, wobei die Vielheit der historischen „Ideen“ bei Dilthey auf die gedankenbildende Arbeit des Lebens zurückgeführt wurde. Diesen Umweg über die Tradition macht Gadamer, und zwar gegen Heidegger. Indem Gadamer nach der Bedeutung der Geisteswissenschaften fragt, bleibt er in den Fußstapfen Diltheys. Aber einzelne Punkte bei Diltheys Phänomenologie der Kultur bedürfen eines Korrektivs.

¹⁰ Damit wird nicht gesagt, dass Dilthey eine Phänomenologie der Kultur anvisierte. Die Art und Weise, wie er aber seine Erkenntnistheorie gründete, implizierte eine lebensphilosophische Phänomenologie der Kultur.

2. Methodische Hermeneutik und phänomenologische Hermeneutik

Inwieweit ist die phänomenologische Hermeneutik kritisch? Gadamer's Hermeneutik beruht auf dem geschichtlich-geschicklichen Denken Heideggers. Die Geschichtlichkeit als die wesenhafte Abhängigkeit des Menschenlebens von historischen „Ideen“, die zugleich Kraft und Bedeutung sind und als Resultate der Arbeit der Menschen als Interaktion und Kommunikation anzusehen sind, wusste schon Dilthey. Die Geschichtlichkeit hatte er allerdings nur in seinem Wie, nämlich als die Mannigfaltigkeit der historischen Wirkungszusammenhänge, thematisiert. Die Thematisierung des Wie der Geschichtlichkeit, also die methodische Objektivierung der Idealisierungen des Lebens durch die eigentliche Wissenschaft, wird bei Gadamer nicht als solche in Frage gestellt. Aber der Begriff der Geschichtlichkeit wird vertieft, indem das Was der Geschichtlichkeit möglichst ins Spiel gesetzt wird, um die damit unbewusst einhergehenden Determiniertheiten des Bewusstseins möglichst ins Licht zu bringen. Dieser Vorgang ist das, was Gadamer die hermeneutische Erfahrung nennt: Die Basis der geschichtlichen Welt ist

„die innere Geschichtlichkeit¹¹, die der Erfahrung selbst eignet. Sie ist lebensgeschichtlicher Vorgang und hat ihren Modellfall nicht im Festhalten von Tatsachen, sondern in jener eigentümlichen Verschmelzung von Erinnerung und Erwartung zu einem Ganzen, die wir Erfahrung nennen und die man erwirbt, wenn man Erfahrungen macht. So ist es insbesondere das Leiden und die Belehrung, die durch die schmerzhafteste Erfahrung der Wirklichkeit dem zur Einsicht Reifenden bereitet wird, was die Erkenntnisweise der geschichtlichen Wissenschaften präformiert. Sie denken nur weiter, was in der Lebenserfahrung schon gemacht wird.“¹²

Dilthey wusste sich schon geschichtlich bedingt und hatte das erkannt, was ein Erkenntnisinteresse ist. Gadamer erst recht, da er diese Diltheysche Einsicht vertieft und als wirkungsgeschichtliches Bewusstsein beschreibt.

Das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein ist das Bewusstsein der geschichtlichen Determiniertheit des Da. Dieses Bewusstsein ist zugleich durch die hermeneutische Erfahrung ein konkretes (Sich-)Wissen und ein heuristisches Prinzip, eine Anleitung zum Wachsein, da die geschichtliche

¹¹ Augustinus bezeichnet dies als *verbus interius*.

¹² Gadamer 1960, 225 f.

Determiniertheit des Da nur sehr begrenzt zur Abhebung gebracht werden kann. Daher schrieb Gadamer, dass das Licht des Bewusstseins nur ein begrenztes Licht in die geschlossenen Kreise der Geschichte wirft¹³ und: „Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.“¹⁴

Wegen dieses Wissens um die unentwirrbaren Determiniertheiten des Da zielt die hermeneutische Wachsamkeit dahin, seine „Vorurteile“ zu erproben. Im phänomenologisch kontrollierten Verstehen gilt es, sie zur Abhebung¹⁵ zu bringen. Zu diesem Zweck soll das Objekt des Verstehens möglichst in seinen historischen Horizont gestellt werden – ganz wie es Dilthey gefordert hatte –, um die Andersheit, die Spannung zwischen Objekt und Interpret möglichst zu schärfen. Zugleich erfordert es vom Interpreten die Bereitschaft, sich so einzustellen, dass der Andere Recht haben könnte, um sich zu zwingen, auf seine Gedankengänge einzugehen, ihm zumindest heuristisch Recht zu erteilen. Dieser gute Wille, der die methodische Umsetzung einer ethischen Haltung der Andersheit gegenüber darstellt, soll dazu beitragen, das Verstehen und die hermeneutische Erfahrung herbeizuführen. Diese hermeneutisch-methodische Einstellung ist nichts anderes als ein sich Bemühen um intellektuelle Rechtschaffenheit. Sie reicht jedoch nicht aus, um eine hermeneutische Erfahrung herbeizuführen. Sie ist nur eine notwendige, aber nicht ausreichende Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung. Die Erfahrung überkommt nämlich einen, der sie passiv erleidet.

Gelingt das Verstehen – und man darf nie aus den Augen verlieren, dass die phänomenologische Hermeneutik das Verstehen nur dann beschreibt, wenn es gelingt – dann wird ein Vorurteil erfolgreich zur Abhebung¹⁶ gebracht. Das bedeutet, dass die *cogitata* aus der Tradition, aus dem

¹³ „Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens“ (Gadamer 1960, 281).

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Hier ist die Abhebung ein erkenntnistheoretischer Begriff. Sie bedeutet so viel wie Kontextualisierung, Perspektivierung durch Distanznahme. Sie ist also das, was das Subjekt in seinen kritischen Bemühungen aufzubauen versucht.

¹⁶ Die Abhebung ist diesmal ein phänomenologischer Begriff. Ein solcher Begriff dient also allgemein der formalen Beschreibung der Struktur der Erscheinung. Die Abhebung beschreibt insbesondere einen Aspekt des hermeneutischen Zirkels. Sie erfolgt nicht durch den Willen des Subjekts, der, seines Standorts innegeworden, sich guten Willens

analysierten Text z. B., mich anspricht, immer noch eine Wahrheit *pro me* besitzt und mich eigens so anspricht als ein Du. Die sogenannte Horizontverschmelzung ist demnach keine Fusion der Perspektiven, sondern eine Perspektivierung des Objekts des Verstehens *und* des Verstehenden selbst, der im Rückblick besser einsieht, von welchem unbemerkten Standpunkt er bisher die Sache betrachtete. Ein als wahr bestätigtes Vorurteil ist nichts anderes als das applikative Moment des hermeneutischen Verstehens. Ein partikulares Vorurteil wird somit durch die hermeneutische Vermittlung aus seiner historischen Partikularität hinausgehoben, und es gewinnt eine Art transhistorische Geltung, eine *pro me* erneut bestätigte Universalität. Diese Bestätigung bleibt jedoch selber perspektivisch und also historisch. Phänomenologisch gesehen sind dagegen „falsch“ die Vorurteile, die keine hermeneutische Fruchtbarkeit bereiten, die sich also derart erweisen, dass sie das adäquate Verstehen des Objekts verbauen. Der Abstand, der sich beim hermeneutischen Verstehen aufbaut und zur Abhebung eines Vorurteils führt, hat somit eine hermeneutisch-kritische Funktion.

Wie verhält sich also die phänomenologische Hermeneutik zur Hermeneutik Diltheys? Phänomenologisch gesehen baute die Hermeneutik Diltheys die Spannung zwischen *ethos* und *logos* mangelhaft auf. Das historische Bewusstsein verfuhr so, dass sie tendenziell den unkontrollierten Einfluss des *ethos* walten ließ, wo es doch paradoxerweise wähnte, sich über die Partikularität des *ethos* erhoben zu haben. Das Verstehen Diltheys tendiert also dahin, den Abstand zwischen *ethos* und *logos* nicht zu seinem Maximum aufzubauen, anders gesagt, den hermeneutischen Zirkel nicht zum Maximum seiner Möglichkeiten zu öffnen, oder wie Heidegger es sagt, richtig und konsequent in den hermeneutischen Zirkel einzutreten. Deswegen werden unbemerkt und sozusagen hinterrücks die Vorurteile erst recht wirksam.

entschieden hätte, ein Vorurteil im gadamerschen Sinne abzuheben. Denn über die Abhebung im phänomenologischen Sinne entscheidet das Subjekt nicht. Indem etwas verstanden wird, hebt sich strukturell ein Vorurteil ab. Das bedeutet, dass etwas beim Verstehen aus der Vorstruktur des Verstehens mobilisiert wird und hervorkommt. Das so Abgehobene kommt jedoch *als* etwas hervor und kann also nicht direkt noch einzig und allein auf die Vorstruktur des Verstehens zurückgeführt werden. Das Abgehobene setzt nämlich zwar einen Verstehenden, aber auch eine zu verstehende Figur voraus, nach der sich das Verstehen richtet.

„Wer seiner Vorurteilslosigkeit gewiß zu sein meint, indem er sich auf die Objektivität seines Verfahrens stützt und seine eigene geschichtliche Bedingtheit verleugnet, der erfährt die Gewalt der Vorurteile, die ihn unkontrolliert beherrschen, als eine *vis a tergo*. Wer die ihn beherrschenden Urteile nicht wahrhaben will, wird das verkennen, was sich in ihrem Lichte zeigt. Es ist wie im Verhältnis zwischen Ich und Du. Wer sich aus der Wechselseitigkeit einer solchen Beziehung herausreflektiert, der verändert diese Beziehung und zerstört ihre sittliche Verbindlichkeit. *Genau so zerstört, wer sich aus dem Lebensverhältnis zur Überlieferung herausreflektiert, den wahren Sinn dieser Überlieferung.*“¹⁷

Diese Konsequenzen, die in der Gadamerischen Analyse des historischen Bewusstseins in *Wahrheit und Methode* entwickelt worden sind, gelten trotz aller Verdienste Diltheys exemplarisch für ihn.

Die phänomenologische Hermeneutik stellt jedoch die phänomenologische Hermeneutik Diltheys nicht grundsätzlich in Frage. Sie fordert nur ein Mehr an phänomenologischer Selbstkritik. Das historische Objekt bleibt phänomenologisch hier wie dort eine idealisierende Objektivierung der Sache selbst, aber der Diltheysche Wirkungszusammenhang soll dahin vertieft werden, dass er als Darstellung, als Einheit des einen und des anderen gedacht werden soll. Das Verstehen ist phänomenologisch nicht Festnahme eines Gegebenen, sondern horizonthaftes Verstehen, das eine Zwischenstellung zwischen Identität und Differenz einnimmt. Das Verstehen bleibt phänomenologisch immer und unvermeidbar durch die hermeneutische Struktur des Daseins bedingt, und es ist deswegen immer geworfener Entwurf, selbst wenn das Verstehen auf alle erdenklichen methodischen Rüstzeuge zurückgreift.

Phänomenologisch verbinden sich also beide Hermeneutik-Ansätze in dem, was sowohl Dilthey als auch Heidegger und Gadamer erkannt hatten: nämlich die Seinsweise der Geschichtlichkeit, die Dilthey als Lebenszusammenhang, historische Ideen, Heidegger als die verfallenen Formen des Lebens, das *In-der-Welt-Sein*, bezeichnet hatten. Beide Hermeneutik-Ansätze vollziehen das, was Heidegger als Destruktion, d. h. als kritische Aneignung von Bedeutungszusammenhängen bezeichnete. Insofern entkräftet das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein nicht die historisch verfahrenende Hermeneutik Diltheys, die also einer nicht genug selbstkritischen

¹⁷ Gadamer 1960, 366.

phänomenologischen Hermeneutik gleichkommt. Es fehlt ihr nur die überscharfe Wachsamkeit für die Andersheit des zu interpretierenden Objektes. Deshalb beansprucht die phänomenologische Hermeneutik nur die Wahrheit eines Korrektivs für sich. Allein in diesem strikten phänomenologischen Rahmen versteht sich auf angemessene Weise Gadamer, wenn er schreibt: „Die heutige Aufgabe könnte sein, sich dem beherrschenden Einfluß der Diltheyschen Fragestellung und den Vorurteilen der durch ihn begründeten ‚Geistesgeschichte‘ zu entziehen.“¹⁸

Die Kritik Gadamer's an Dilthey zielt u. a. bekanntlich auf seine Hermeneutik-Konzeption in den Geisteswissenschaften. Diltheys Hermeneutik, die aus oben schon dargelegten Gründen dem vollen Umfang der geschichtlichen Erfahrung nicht offen bleibt, tendiert dahin, die Hermeneutik des Lebens auf ein *Analogon* der Texthermeneutik dadurch zu reduzieren, dass sie vor allem das Vorhandene und nur nebenbei das Zukünftige thematisiert. Da die Zukünftigkeit als Existential erkannt worden ist und da die Seinsweise des Seins eben das phänomenologische Verstehen ist, ist *de facto* die phänomenologische Hermeneutik universal gültig.

Dieser universale Anspruch der phänomenologischen Hermeneutik wurde oft dahingehend missverstanden, dass man nun alles auf das Prokrustesbett der Phänomenologie reduzieren würde. Oft wurde die Sorge laut, dass die phänomenologische Hermeneutik die Autonomie der anderen hermeneutischen Ansätze aufheben würde. Wäre es der Fall, dann wären diese Sorgen voll berechtigt. Ich möchte indessen zeigen, dass dies nicht der Fall ist.

Die Objektivität der Wissenschaft und die hermeneutische Wahrheit bleiben zwar stets in einem unüberwindlichen Spannungsverhältnis begriffen. Die Hermeneutik Gadamer's ist daher ein permanenter Ansporn zur Selbstkritik. Dass sich die Objektivität der Wissenschaft im Licht einer gewissen historischen Partikularität zeigt, ist zwar unvermeidlich, aber diese Partikularität rührt deswegen nicht an dem Objektivitätsanspruch der Wissenschaft. Gadamer's Hermeneutik heiligt keineswegs dieses partikularistische Licht, sondern sie leitet dazu an, es möglichst durch Selbstkritik zu filtern.

Wenn sich die Hermeneutik Gadamer's als Kunstlehre versteht, dann nicht in dem Sinne einer Methodenhermeneutik. Sie ist insofern ein

¹⁸ Ebd. 170.

Analogon der Kunstlehre, als sich beim gelungenen Verstehen der Abstand zwischen Objekt und Interpret aufbaut und stets am Werke bleibt. Wenn das gelungene Verstehen auch zu einer Identität mit dem zu Verstehenden kommt, muss die Differenz auch noch hinzugedacht werden, um nicht in einen bewusstseinsphilosophischen Positivismus zurück zu verfallen. Insofern gibt es hier eine Analogie mit dem methodischen Grundsatz Schleiermachers, das Missverständnis zum Regelfall der Kommunikation zu erheben. Die kritische Funktion der philosophischen Hermeneutik kommt aber nur dann zum Tragen, wenn sie uns daran ermahnt, dass der zeitliche Abstand zwischen Objekt und Interpret uns verpflichtet, uns die perspektivischen Traditionsinhalte immer wieder neu anzueignen. Das setzt allerdings voraus, dass das zu Verstehende dem sofortigen Verstehen widersteht und einer Erhellung bedarf. In der Evidenz der Kommunikation kommt die kritische Funktion der phänomenologischen Hermeneutik dagegen nicht zum Tragen, da der Widerstand des zu Verstehenden gleich null ist und nicht überwunden zu werden braucht.

Gadamer hat immer wieder betont, dass die Beherrschung der in einem Fach vorliegenden kritischen Methoden eine Notwendigkeit war, wenn man eine Disziplin meistern wollte. Der Einsatz der Regelhermeneutik, der Hermeneutik als methodischer Anleitung zur Vermeidung von Missverständnissen, ist also erforderlich. Die akribische philologische Arbeit, die traditionelle Kritik und Hermeneutik erster Stufe sind unentbehrlich. Der Aufbau einer allgemeinen Regelhermeneutik könnte einen guten instrumentellen und methodischen Wert haben.

Gadamers Hermeneutik, obwohl sie eine kritische Funktion hat und die Methode an sich begrüßt, ist dagegen selber keine Methode. Sie hinterfragt die metaphysischen Grundlagen der Hermeneutik zweiter Stufe, derjenigen Hermeneutiken, deren Voraussetzungen in der Genieästhetik oder in einer lebensphilosophischen Erkenntnistheorie verankert waren. Die Kritik an den Mängeln der betreffenden Metaphysiken, die alle auf ontologische Vorgriffe zurückzuführen sind, profiliert sich dadurch, dass Gadamer für sich die kritischste aller bisher bezogenen Positionen innerhalb dieser Reflexion einnimmt. Daher bezeichnet er seine Hermeneutik als modern. Entgegen der so verstandenen modernen Hermeneutik steht eine Hermeneutik, die sich stets in den Bahnen dessen bewegt hat, was Heidegger als Metaphysik der Vorhandenheit bezeichnet hat. Da