

Archiv für Begriffsgeschichte

ABHANDLUNGEN

Reiner Wiehl: Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode

Hans-Ulrich Lessing: Historische Aufklärung und Geschichtlichkeit. Zur Rezeption von Diltheys Begriffswelt in Gadamers philosophischer Hermeneutik

Dean Komel: ›Resnica‹ als slawisches Wort für die Wahrheit

Paul Hensels: Die Bedeutung und Problematik des Wortes ›sacramentum‹

Thomas Wabel: Selbstbestimmung und Selbstentzogenheit

Martin Ritter: »Dolmetscherin der Vergangenheit und Prophetin der Zukunft«

Stephan Günzel: Der Begriff der »Masse« im ästhetisch-literarischen Kontext

Stefan Böckler: Grenze: Allerweltswort oder Grundbegriff der Moderne?

MISZELLEN

Kurt Röttgers: Rheomatismus

Uwe Kemmler: »Not« und »Sorge« bei Theodor Lessing und Martin Heidegger

Ernst Feil: Zur Deutung und Bedeutung der »Religion« in Goethes FAUST

SELBSTANZEIGEN

Archiv für Begriffsgeschichte · Band 45

Archiv für Begriffsgeschichte

- Bd. 1–10 Herausgeber: Erich Rothacker
Bd. 11–26 Begründet von Erich Rothacker. Herausgegeben in Verbindung mit Hans-Georg Gadamer und Joachim Ritter von Karlfried Gründer
Bd. 27–34 Begründet von Erich Rothacker. Herausgegeben in Verbindung mit Hans-Georg Gadamer und Joachim Ritter (†) von Karlfried Gründer und Gunter Scholtz
Bd. 35–43 Begründet von Erich Rothacker. Herausgegeben in Verbindung mit Hans-Georg Gadamer und Karlfried Gründer von Gunter Scholtz

ISSN 0003-8946

© Felix Meiner Verlag 2003. Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type&Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Münzer«, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Archiv für Begriffsgeschichte

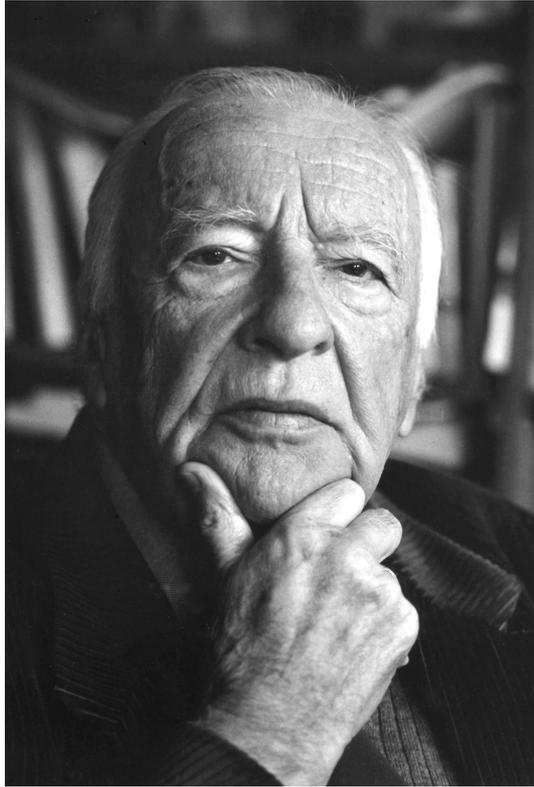
Begründet von
ERICH ROTHACKER

Im Auftrage der
Kommission für Philosophie und Begriffsgeschichte
der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz
herausgegeben in Verbindung mit KARLFRIED GRÜNDER
von
ULRICH DIERSE UND GUNTER SCHOLTZ

Band 45

Jg. 2003

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG



Hans-Georg Gadamer
(1900–2002)

Zum philosophischen Denkweg Hans-Georg Gadamer gehörte sehr früh die Reflexion auf die Ausbildung und die historischen Veränderungen der Begriffe; sowohl Martin Heidegger als Erwin Rothacker haben ihn zur begriffsgeschichtlichen Forschung angeregt. Bereits Gadamer's Kritik an dem neukantianischen Gedanken überhistorischer Ideen und Probleme, eine Kritik, die er mit 24 Jahren in der Festschrift für Paul Natorp in seinem Aufsatz *Zur Systemidee der Philosophie* vorlegte, gehört ins Vorfeld seines Interesses für Begriffsgeschichte, denn er zeigt hier – deutlich unter Heideggers Einfluß –, wie die Annahme überzeitlicher Probleme, an denen sich die Philosophie stets abarbeite, eine Fiktion ist und im Widerspruch zur Geschichtlichkeit des Denkens steht. Es war konsequent, an die Stelle jener idealen Probleme die sprachlich sich artikulierenden Gedanken zu bringen und die Behauptung konstanter Probleme durch die Begriffsgeschichte zu ersetzen. In seiner hermeneutischen Philosophie, die ihn weltweit bekannt machte, nimmt das begriffsgeschichtliche Vorgehen dann eine prominente Stelle ein, und zwar so sehr, daß Joachim Ritter 1971 im ersten Band des von ihm herausgegebenen *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* sagen konnte, gerade der Philosophie Gadamer's, die sich um ein »begründetes geschichtliches Selbstverständnis« bemühe, verdanke die begriffsgeschichtliche Forschung ihre fruchtbare Entfaltung.

Gadamer hatte – schon im Vorfeld jenes *Wörterbuchs* – einen Studienkreis für Begriffsgeschichte ins Leben gerufen, der durch eine Senatskommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft getragen war. In seiner autobiographischen Rückschau kommentierte er dieses Engagement: »Begriffsgeschichte erscheint mir als eine Vorbedingung für kritisch-verantwortliches Philosophieren in unserer Zeit, und es ist nur auf dem Wege über die Wortgeschichte, daß sich die begriffsgeschichtliche Forschung vorwärtsbewegen kann.« Gadamer war Gutachter der Kommission für Philosophie und Begriffsgeschichte der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, und nach dem Tode Erwin Rothackers übertrug ihm sowie Joachim Ritter und Karlfried Gründer die Mainzer Akademie mit guten Gründen die Herausgabe des *Archivs für Begriffsgeschichte*. Er hat die Edition dieser Zeitschrift über viele Jahre hinweg begleitet, von Band 11 (Jahrgang 1967) bis Band 43 (Jahrgang 2001) ist auf ihrem Titelblatt dokumentiert, daß ihre Herausgabe »in Verbindung mit Hans-Georg Gadamer« erfolgte. Im *Archiv* hat er in Band 14 auch einige seiner Überlegungen zur Aufgabe und Bedeutung der Begriffsgeschichte zugänglich gemacht.

Am 13. März 2002 ist Hans-Georg Gadamer verstorben. Die Herausgeber nehmen das zum Anlaß, seinem Andenken den vorliegenden Band zu widmen. Deshalb wird dieser Band auch mit zwei eigenen Beiträgen zu Gadamer's Philosophie eröffnet.

K. G. U. D. G. Sch.

INHALT

ABHANDLUNGEN

<i>Reiner Wiehl</i> Gadammers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode	10
<i>Hans-Ulrich Lessing</i> Historische Aufklärung und Geschichtlichkeit. Zur Rezeption von Diltheys Begriffswelt in Gadammers philosophischer Hermeneutik.	21
<i>Dean Komel</i> ›Resnica‹ als slawisches Wort für die Wahrheit	45
<i>Paul Hensels</i> Die Bedeutung und Problematik des Wortes ›sacramentum‹	61
<i>Thomas Wabel</i> Selbstbestimmung und Selbstentzogenheit. Luther zum <i>sensus proprius</i> . . .	83
<i>Martin Ritter</i> »Dolmetscherin der Vergangenheit und Prophetin der Zukunft«. Das Profil der jüdischen Philosophie im Werk von Leopold Zunz, Abraham Geiger und Salomon Munk	121
<i>Stephan Günzel</i> Der Begriff der »Masse« im ästhetisch-literarischen Kontext. Einige signifikante Positionen	151
<i>Stefan Böckler</i> Grenze: Allerweltswort oder Grundbegriff der Moderne?	167

MISZELLEN

<i>Kurt Röttgers</i> Rheumatismus	221
<i>Uwe Kemmler</i> ›Not‹ und ›Sorge‹ bei Theodor Lessing und Martin Heidegger	223
<i>Ernst Feil</i> Zur Deutung und Bedeutung der »Religion« in Goethes <i>Faust</i>	229

Selbstanzeigen	237
<p><i>Kai Arzheimer</i>: Politikverdrossenheit. Bedeutung, Verwendung und empirische Relevanz eines politikwissenschaftlichen Begriffes. – <i>Heike Baranzke</i>: Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik. – <i>Myriam Bienenstock</i> (Hg.): <i>Trieb</i>: tendance, instinct, pulsion. – <i>Martin Eichhorn</i>: Kulturgeschichte der »Kulturgeschichten«. – <i>Domenico Felice</i>: Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico. – <i>Norbert Götz</i>: Ungleiche Geschwister. Die Konstruktion von nationalsozialistischer Volksgemeinschaft und schwedischem Volksheim. – <i>Gerhard Klier</i>: Die drei Geister des Menschen: Die sog. Spirituslehre in der Physiologie der Frühen Neuzeit. – <i>Gianluigi Segalerba</i>: Note su Ousia. – <i>Bogoljub Šijaković</i>: Bibliographia praesocratica.</p>	
Abstracts	271
<p><i>Matthias Heuser, Martina Neuendorff, Valentin Pluder</i></p>	
Bibliographie	275
Begriffsregister	289
Adressenverzeichnis	295

GADAMERS PHILOSOPHISCHE HERMENEUTIK UND DIE
BEGRIFFSGESCHICHTLICHE METHODE

I.

Gadamer's philosophische Hermeneutik weist, in ihren Grundzügen betrachtet, eine nicht ganz zufällige Affinität zur Begriffsgeschichte und zu deren methodischem Anspruch auf.¹ Man ist im Blick auf Gadamer's *opus magnum* geradezu versucht zu fragen: Stellt nicht *Wahrheit und Methode* eine begriffliche Untersuchung der Tradition der Hermeneutik dar? Ist dieses Buch nicht die Darstellung der Geschichte des Begriffs »Hermeneutik« zumindest in ihren Grundzügen? Und haben wir es in dieser Darstellung nicht immer wieder mit Teilgeschichten zu tun, mit Teilgeschichten von Begriffen, die für den Begriff der Hermeneutik wesentlich sind und deren skizzierte Geschichte in die Gesamtgeschichte des Begriffs der Hermeneutik gehört? Um exemplarisch solche skizzierten Teilgeschichten von Begriffen zu nennen: Da sind in erster Linie die humanistischen Leitbegriffe »Bildung«, »Sensus communis«, »Urteilkraft«, »Geschmack« etc. angesichts der Bedeutung der humanistischen Tradition für die Geisteswissenschaften; da ist die Wort- und Begriffsgeschichte des Begriffs »Erlebnis«, ferner des Begriffs des Lebens, in denen Brücken zwischen der klassischen und der romantischen Ästhetik und Hermeneutik geschlagen werden. Da ist schließlich die berühmte begriffsgeschichtliche Skizze des Begriffs »Vorurteil«, die Anlaß wurde zu der wichtigen Auseinandersetzung mit JÜRGEN HABERMAS um den Universalitätsanspruch der Hermeneutik.² Vor allem aber ist es der dritte Teil von *Wahrheit und Methode* im ganzen, der geradezu zu einer Auseinandersetzung mit der begriffsgeschichtlichen Methodik herausfordert. Betrachtet man die dort abgehandelten Themen, so scheint man zumindest in eine indirekte Auseinandersetzung mit der Begriffsgeschichte versetzt: »Sprache und Logos«, »Sprache und Begriffsbildung«, »Die Mitte der Sprache und ihre spekulative Struktur«, »Der universale Aspekt der Hermeneutik« sind solche thematischen Schwerpunkte, die zumindest wie indirekte Auseinandersetzungen mit der Begriffsgeschichte aussehen.

Gadamer hat der begriffsgeschichtlichen Forschung großes Interesse entgegengebracht. Er war maßgeblicher Mitherausgeber des von ERICH ROTHACKER begrün-

¹ Vgl. GUNTER SCHOLTZ (Hg.): Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte (Hamburg 2000). CARSTEN DUTT (Hg.): Herausforderungen der Begriffsgeschichte (Heidelberg 2003).

² JÜRGEN HABERMAS: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In: Hermeneutik und Dialektik, Bd. 1, hg. von RÜDIGER BUBNER / KONRAD CRAMER / REINER WIEHL (Tübingen 1970) 73–103.

deten *Archivs für Begriffsgeschichte*.³ Und er hat in der Zeit unmittelbar nach Fertigstellung von *Wahrheit und Methode* in Heidelberg eine Reihe von Tagungen zu begriffsgeschichtlich ausgerichteten Themen organisiert, auf denen man so bedeutenden Gelehrten der Philosophie wie KONRAD GAISER, KARL-HEINZ ILTING und HERMANN SCHMITZ begegnen konnte, um nur einige zu nennen. Nimmt man all diese Gesichtspunkte zusammen, die für die behauptete Affinität der philosophischen Hermeneutik zur methodischen Begriffsgeschichte sprechen, so ist man um so enttäuschter, in der reichen Nachlese zu Gadamer's Hauptwerk nur zwei Aufsätze zu finden, die dem Thema der Begriffsgeschichte gewidmet sind: »Begriffsgeschichte als Philosophie«⁴ (1970) und »Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie«⁵ (1971). Diese Aufsätze enttäuschen nicht zuletzt die Erwartungen auf eine Weiterführung der Erörterung des dritten Teils von *Wahrheit und Methode*, den Gadamer bekanntlich selbst als unbefriedigend empfunden hat und den er erst in ganz späten Jahren versuchsweise weiterführte. In den beiden Aufsätzen aus den 70er Jahren geht es Gadamer in der Beschäftigung mit der Begriffsgeschichte ausschließlich um deren Beitrag zu einer Geschichte der Philosophie (damals stand der erste Band des bekannten Ritterschen Wörterbuchs unmittelbar vor der Publikation⁶). Die Begriffsgeschichte wird von Gadamer der Problemgeschichte entgegengestellt, die er vor allem in der Fassung von NICOLAI HARTMANN vor Augen hatte. Von der Begriffsgeschichte ließ sich Gadamer zufolge erwarten, daß sie die Annahme zeitloser, in wohlbestimmter Begrifflichkeit artikulierter Problemlagen aufzulockern und zu relativieren erlaubte. Als Beispiel hat Gadamer dort das Freiheitsproblem als eines der grundlegenden Probleme in der Geschichte der Philosophie genannt, das aber durch die Erinnerung an die tiefgreifenden geschichtlichen Differenzen zwischen den Auffassungen von der Freiheit in der Antike und der Moderne die Annahme eines überzeitlichen Problems höchst fragwürdig macht.⁷ Aber auch die Begriffsgeschichte mußte sich Gadamer zufolge einen durchgängigen methodischen Mangel vorhalten lassen, der in der Voraussetzung eines Begriffs des Begriffs gelegen ist. Der Mangel liegt – so Gadamer – in der Verkennung der spezifischen Voraussetzungen, die mit der Geschichtlichkeit der Geschichte des Begriffs verbunden sind.

So hat Gadamer unter anderem daran erinnert, daß die Begriffssprache der europäischen Philosophie weitgehend Schriftsprache ist, die als solche die lebendige,

³ Zugleich leitete GADAMER in den fünfziger Jahren die Senatskommission für begriffsgeschichtliche Forschung bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Vgl. IRMLINE VEIT-BRAUSE: Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte als Brücke zwischen den Disziplinen. In: Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte, a. a. O. [Anm. 1] 15–29, hier 17.

⁴ HANS-GEORG GADAMER: Begriffsgeschichte als Philosophie. In: DERS.: Gesammelte Werke, Bd. 2 (Tübingen 1986) 77–91.

⁵ DERS.: Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie. In: DERS.: Gesammelte Werke, Bd. 4 (Tübingen 1987) 78–94.

⁶ Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, hg. von JOACHIM RITTER (Basel 1971).

⁷ H.-G. GADAMER: Begriffsgeschichte als Philosophie, a. a. O. [Anm. 4] 81 ff.

die gesprochene Sprache des zwischenmenschlichen Umgangs und in dieser die Geschichte einer Begriffsbildung voraussetzt, eine Geschichte, die sich ständig in der Bewegung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit fortsetzt. Er hat darauf verwiesen, daß mit der Verschriftlichung der Sprache bereits begriffliche philosophische Gegebenheiten in die Begriffsgeschichte eingehen, die von dieser im methodischen Gebrauch übersehen zu werden drohen.⁸ Insbesondere hat er im zweiten Teil von *Wahrheit und Methode* in unausdrücklicher Anlehnung an HEIDEGGER eine Logik von Frage und Antwort ins Spiel gebracht,⁹ die in ihrer Ursprünglichkeit die Forderung enthält, daß eine Frage in ihrem Was und Wie, in ihrem Wonach und Wozu so ausgearbeitet sein müsse, daß sie eine Antwort zumindest möglich machen muß. Diese Logik von Frage und Antwort hat Gadamer einer jeden methodisch orientierten Begriffsgeschichte gegenüber für ursprünglicher erachtet und angesichts dieser größeren Ursprünglichkeit hinsichtlich der Begriffsgeschichte festgestellt, daß diese nicht Philosophie sei, wie immer sie im Kontext einer Philosophie Anwendung finde, die dieser ursprünglichen Logik von Frage und Antwort verpflichtet ist. Es ist keine Selbstverständlichkeit, die Frage der Begriffsgeschichte ausschließlich im Kontext der Frage nach der Geschichte der Philosophie und deren begrifflichen Implikationen zu erörtern. Gadamer wußte wohl um den interdisziplinären Gebrauch der Begriffsgeschichte. Er kannte das in diesem Gebrauch präsenste Selbstverständnis, daß die Begriffsgeschichte ein methodisch-wissenschaftliches Instrumentarium der Geisteswissenschaften insgesamt sein wollte.¹⁰ Insofern kann die Gadamer'sche Auseinandersetzung mit der Begriffsgeschichte im Rahmen der Erörterung der Implikationen einer Geschichte der Philosophie nur einen vereinzelt Aspekt des Verhältnisses von Hermeneutik und Begriffsgeschichte bilden. Aber ein zweiter Gesichtspunkt kommt hinzu: Bekanntlich stammt der Buchtitel des Gadamer'schen Hauptwerkes, *Wahrheit und Methode*, nicht vom Autor, sondern vom Verleger. Dies schmälert die Gütequalität dieses Titels aber keineswegs. Es kommt der Aufnahme eines Buches durch das Lesepublikum immer zugute, wenn der Titel nach Art der Kantischen »ästhetischen Idee« viel zu denken gibt, das heißt, wenn er Erwartungen weckt, wie immer diese im Buch selbst erfüllt sind. Der Titel *Wahrheit und Methode* weckt Erwartungen auf Erörterung wesentlicher Grundzüge der Philosophie und der Wissenschaften, die, wenn nicht enttäuscht, so doch auf andere Weise erfüllt werden. Denn das Buch handelt von der Wahrheit ganz anders als erwartet, und von der Methode, wie viele Kritiker desselben meinen, überhaupt nicht oder zumindest unzureichend.

Was den Buchtitel betrifft, so lautet dieser nicht »Methode und Wahrheit«, sondern »Wahrheit und Methode«. Damit wird weder die Bedeutsamkeit der Methode

⁸ H.-G. GADAMER: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. In: DERS.: *Gesammelte Werke*, Bd. 1 (Tübingen 1986) 393 ff.

⁹ Ebd. 375 ff.

¹⁰ Vgl. hierzu die einschlägigen Beiträge in: G. SCHOLTZ (Hg.): *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, a. a. O. [Anm. 1].

überhaupt bestritten noch auch nur in unbestimmter Weise auf den zweiten Rang im Vergleich zur Wahrheit verwiesen. Die Nachordnung der Methode gegenüber der Wahrheit, die hier behauptet wird, gewinnt ihre ausgezeichnete Bedeutung durch den Untertitel: »Grundzüge einer *philosophischen Hermeneutik*«, wohlge-merkt nicht: Grundzüge einer *hermeneutischen Philosophie*. Gadamer war bekanntlich ein Meister im Gewinnspiel mit philosophischen Vieldeutigkeiten. So ist es auch nicht überraschend, daß die hier angezeigte Differenz zwischen einer philosophischen Hermeneutik und einer hermeneutischen Philosophie immer wieder zur Aufhebung gelangt bzw. zum Verschwinden gebracht wird. Der Unterschied, von dem hier die Rede ist, ist für die Verhältnisbestimmung von Wahrheit und Methode aber von erheblicher Bedeutung. Gadamer zeigte für Fragen der Methode zweifellos ein nicht zu übersehendes Interesse. Wir begegnen methodischen Erörterungen über die Induktion, ferner die Inanspruchnahme philologischer Methodik im Geschäft von Interpretationen von Texten, welcher Art auch immer. Die These vom Primat der Wahrheit gegenüber der Methode stellt zunächst und für sich keine Eigentümlichkeit der Hermeneutik dar. Sie findet sich zum Beispiel lange zuvor in SPINOZAS berühmter Kritik an der Cartesischen Methode des Zweifels. Und sie begegnet wieder in der Philosophie des 20. Jh., wenn wir etwa MAX SCHELERS Anwendungspraxis der phänomenologischen Methode mit EDMUND HUSSERLS Gebrauch derselben Methode vergleichen, wo dieser Gebrauch unmißverständlich dem Primat der Methode vor der Wahrheit folgt. Aber die beiden hier angeführten Beispiele vom Primat der Wahrheit vor der Methode stehen eindeutig unter der Grundvoraussetzung des Primats der Methode vor der Wahrheit in der Philosophie. Im Falle des SPINOZA folgt dieser Primat aus strengen methodischen Erwägungen, im Falle SCHELERS aus einem vergleichsweise unbekümmerten Methodenverständnis. Im Falle des Primats der Wahrheit vor der Methode in Gadamers Hermeneutik liegen die Dinge aber ganz anders. Hier spielt die angeführte Differenz zwischen hermeneutischer Philosophie und philosophischer Hermeneutik in diesem Punkte eine wichtige Rolle. Gadamer war sich, wie vor ihm HEIDEGGER, in besonderem Maße bewußt, wie sehr die ganze europäische Philosophie der Neuzeit im Zeichen der Methode steht und daß diese Philosophie in dieser methodischen Grundorientierung dem grundlegenden methodischen Charakter der neuzeitlichen Wissenschaft folgt, wie immer es dabei um ihre eigene Wissenschaftlichkeit bestellt sein mochte. Methodisch ausgerichtet ist die Metaphysik des DESCARTES im Gebrauch der Methode des Zweifels ebenso wie KANTS Kritik der Metaphysik am Leitfaden der transzendentalen Methode. Durch und durch methodisch aufgebaut ist HEGELS System der philosophischen Wissenschaften ebenso wie die Systematik philosophischer Grundlegungen in der Schule des Marburger Neukantianismus. Und methodisch ausgerichtet sind, an HUSSERLS philosophische Phänomenologie anknüpfend, auch die mannigfachen Richtungen der europäischen Existenzphilosophie.

Wie gesagt: Der Primat der Wahrheit vor der Methode in Gadamers Hermeneutik besagt, daß nicht einfach ein Primat der Methode vorausgesetzt werden kann. Es handelt sich hier nicht um den Einbau einer Komponente intuitiver Erkenntnis

in ein strenges methodisches Verfahren. Der hier auftretende Primat der Wahrheit darf auch nicht als naive Rückwendung zur Prinzipienwissenschaft der antiken Philosophie und ebensowenig als bloße kritische Reaktion auf den unverhältnismäßigen Szientismus der Moderne verstanden werden, auch wenn Züge einer solchen Reaktion nicht zu verkennen sind und im Spätwerk sich deutlich bemerkbar machen. Aber dieser beanspruchte Primat der Wahrheit vor der Methode steht bei Gadamer in direktem Zusammenhang mit dem Begriff einer philosophischen Hermeneutik. Er wird allererst in diesem Zusammenhang sinnvoll. Anders als im Begriff einer intuitiven Erkenntnis ist in dem hermeneutischen Primat der Wahrheit diese Wahrheit nicht als eine unmittelbare, letztbegründende Gegebenheit einer Einsicht verstanden. Nicht nur, daß die Idee einer philosophischen Letztbegründung mit Nachdruck verworfen wird, vielmehr ist die hermeneutische Wahrheit als geschichtliche Wahrheit verstanden: als eine Wahrheit, deren Geschichtlichkeit bedeutet: Die Wahrheit kommt nicht aus dem Nichts. Aber sie entspringt auch nicht aus einer göttlichen Offenbarung, so wenig sie eine unmittelbare reine Erkenntnisgegebenheit ist. Sie hat eine Geschichte, die im Verständnis derselben nicht oder zumindest nicht vollkommen durchschaut ist, auch wenn diese Geschichte zum Gegenstand einer Bemühung um Interpretation der fraglichen Wahrheit sein kann. Der Untertitel von *Wahrheit und Methode* lautet: »Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik«. Grundzüge sind nicht feste Grundlagen, aber auch nicht methodische Grundlegungen (um an die wichtige methodische Unterscheidung HERMANN COHENS zwischen Grundlagenwissenschaft und Grundlegungswissenschaft zu erinnern). Von Grundzügen zu sprechen bedeutet keinen absoluten Verzicht auf den Nachweis von grundlegenden Zusammenhängen. Aber diese Zusammenhänge wollen zunächst nicht begründet, sondern in ihren Grundzügen nachgezeichnet werden. Die hier zu erörternde Frage nach dem Zusammenhang zwischen philosophischer Hermeneutik und Begriffsgeschichte bezieht sich auf die Grundbestimmung der hermeneutischen Wahrheit als geschichtlicher Wahrheit. Wie hängen diese geschichtliche Wahrheit und die Begriffsgeschichte miteinander zusammen? Mit dieser Fragestellung entferne ich mich bewußt von der Thematik der beiden Studien Gadamer's, die ich zu Beginn erwähnt habe und in denen die Begriffsgeschichte ausdrücklich in ein Verhältnis zur hermeneutischen Philosophie, nicht aber, wie hier, zur philosophischen Hermeneutik in Beziehung gesetzt wird. Diese Abweichung von der Gadamer'schen Fragestellung ist zum einen gerechtfertigt durch die Bemühung des Autors in späten Jahren, die Unzulänglichkeit der Passagen über die »ontologische Wende zur Sprache« auszugleichen – Bemühungen, die über anfängliche Versuche leider nicht mehr hinausgekommen sind. Sie rechtfertigt sich aber vor allem aus einem der wichtigsten hermeneutischen Theoreme, welches besagt, daß die *mens auctoris* geringer zu erachten ist als »die Sache selbst«.

II.

Gadamer hat die geschichtliche Wahrheit, von der die philosophische Hermeneutik vor allem unter dem Titel »Verstehen und Auslegen« handelt, an den Begriff einer »hermeneutischen Erfahrung« gebunden. Damit war ausgesagt, daß die fragliche Wahrheit eine Gegebenheit der geschichtlichen Erfahrung ist und daß alles Verstehen und Auslegen sich im Horizont geschichtlicher Erfahrung vollzieht. Diese hermeneutische Erfahrung bewegt sich im Spannungsfeld zwischen hermeneutischer Philosophie und philosophischer Hermeneutik. Wenn Gadamer hier ausdrücklich auf den Erfahrungsbegriff aus HEGELS *Phänomenologie des Geistes* zurückgegriffen hat,¹¹ so geschah dies in ausdrücklicher Weigerung, den Hegelschen Denkweg von der Erfahrung zum absoluten Wissen mitzugehen. Mit dieser Weigerung wurde aber auch das wichtigste methodische Element in HEGELS Darstellung der »Bildungsgeschichte des natürlichen Bewußtseins« hinfällig, welche eine schrittweise Verbindung zwischen den beiden hier aufbrechenden Reflexionsebenen des Universalen und des Partikularen herstellt. So kommt es in Gadamers Hermeneutik auch nicht zu einer grundsätzlichen dialektischen Vermittlung zwischen der philosophischen Hermeneutik und der hermeneutischen Philosophie, sofern in deren Unterscheidung die Differenz von Universalität und Partikularität hineinspielt: nicht nur, weil die Hermeneutik die Idee eines absoluten Wissens ungeachtet des eigenen Universalitätsanspruches verwirft, sondern weil sie darüber hinaus die Logik, in welcher Spielart der Philosophie auch immer, als universales methodisches Instrumentarium negiert. Wenn wir hier nicht nur im allgemeinen nach der Affinität von Hermeneutik und Begriffsgeschichte, sondern im besonderen nach der Affinität zwischen einer philosophischen Hermeneutik (nicht: hermeneutischen Philosophie) und Begriffsgeschichte fragen, so verlangt diese Frage in ihrer Besonderung eine weitere Unterscheidung: nämlich die Unterscheidung zwischen einem möglichen Gebrauch der Begriffsgeschichte in der philosophischen Hermeneutik und einem möglichen Gebrauch der philosophischen Hermeneutik in einer bestimmten Begriffsgeschichte, die Unterscheidung zwischen der Bestimmung der einen aus der Sicht der anderen und der universalen Perspektive. Bei diesen Unterscheidungen spielen hermeneutische Grundbestimmungen eine wichtige Rolle – Grundbestimmungen, denen Gadamer sowohl eine ontologische wie auch eine methodische Bedeutung zugemessen hatte. Ich nenne exemplarisch die Bestimmungen der Wirkungsgeschichte, der Horizontverschmelzung und die des hermeneutischen Zirkels.

Wenn ich nun im Folgenden die Frage nach der Affinität, nach der möglichen Zusammengehörigkeit von geschichtlich-hermeneutischer Erfahrung und Begriffsgeschichte in ihrem unterschiedlichen Doppelaspekt erörtere, so geschieht dies im Hinblick auf die drei maßgeblichen Dimensionen der Wahrheit, mit denen wir in *Wahrheit und Methode* konfrontiert sind: 1. die Wahrheit der Kunst; 2. die Wahrheit

¹¹ H.-G. GADAMER: *Wahrheit und Methode*, a. a. O. [Anm. 8] 359ff.

der Geisteswissenschaften; 3. die Wahrheit der Sprache. Bei all diesen Wahrheiten handelt es sich um ein jeweiliges Wahrheitsgeschehen, um ein Geschehen, in welches eine jeweils bestimmte hermeneutische Erfahrung im Verstehen und Auslegen einer fraglichen Sache eingebunden ist.

1. Die Wahrheit der Kunst: Mit der Herausarbeitung dieser ausgezeichneten Seinsweise der Wahrheit hat Gadamer keineswegs nur ein Stück der Tradition der deutschen Romantik wiederbeleben und in deren Sinne die Kunst der Philosophie verschwistern wollen. Vielmehr zielte die Explikation der Wahrheit der Kunst auf eine kritische Beschränkung der Wahrheitsansprüche der konkurrierenden Wahrheitsinstanzen der Wissenschaft und der Philosophie, nicht zuletzt auch der Wahrheitsansprüche der Kunstwissenschaften. Wie aber schon in *Wahrheit und Methode* deutlich wird, ist es Gadamer ernst mit der »Sache selbst«, nämlich mit der Wahrheit der Kunst. Er hat ausdrücklich vermerkt, daß das Prinzip »Wirkungsgeschichte« für eine historische Kunstwissenschaft, also eine bestimmte Kunstgeschichte, ein unverzichtbares Erfordernis methodisch-kritischen Selbstverständnisses sei.¹² In einer solchen geschichtlichen Wissenschaft haben nun Begriffsgeschichten ihren Ort und können hier in mannigfacher Weise methodisch genutzt werden. Dabei müssen auch die zugehörigen Instrumentarien einer bewußten Horizontverschmelzung in Form der Lösung von bestimmten Übersetzungs- und Zuordnungsproblemen unter Bedingungen eines jeweiligen hermeneutischen Zirkels Berücksichtigung finden. Der philosophischen Hermeneutik geht es aber dem zuvor um die Wirkungsgeschichte des je einzelnen Kunstwerks im Blick auf seine hermeneutische Erfahrung. Es geht um die Wirkungsgeschichte der Wahrheit dieses Werkes, d. h. um die Wirkungsgeschichte seines Verständnisses und seiner Interpretationen. Die hier auftretende Unterscheidung zwischen der geschichtlichen Wahrheit eines Kunstwerks und der möglichen Wahrheit wissenschaftlicher Forschung im Blick auf dieses Werk darf aber nicht zu der irrtümlichen Unterscheidung zwischen gänzlich unterschiedenen Wahrheitswelten verleiten. Das von Gadamer in *Wahrheit und Methode* eingeführte Beispiel der praktischen Aufführung eines Kunstwerks der Musik macht deutlich, daß die hermeneutischen Begriffe der Wirkungsgeschichte, der Horizontverschmelzung und des hermeneutischen Zirkels nur »formale Anzeigen« (im Sinne HEIDEGGERS¹³) für hochkomplexe Zusammenhänge hermeneutischer Erfahrungen darstellen. Schon das Beispiel der Interpretation eines einzelnen klassischen Musikstücks durch einen Musikinterpreten vor einzelnen Zuhörern ist eine extrem idealisierende Vereinfachung der Zusammengehörigkeit zahlreicher, in gewissem Sinne unbestimmt vieler Wirkungsgeschichten. Und was die drei bzw. vier durch die Formalisierung gegebenen Mitspieler in der hermeneutischen Erfahrung eines ein-

¹² Ebd. 305.

¹³ Besonders prägnant in: MARTIN HEIDEGGER: Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1920/21, hg. von MATTHIAS JUNG / THOMAS REGEHLY. In: MARTIN HEIDEGGER: Gesamtausgabe, Bd. 60 (Frankfurt am Main 1995) 1–156, hier 55 ff.

zelen Kunstwerks betrifft, das Werk selbst, den Interpreten, den Zuhörer im Verständnis und in der Interpretation des Gehörten sowie den Musikwissenschaftler, so zeigt allein diese einfache Aufzählung, welches komplexe Geschehen hier am Werke ist und wie vielfältig die hier möglichen Bezüge sind, die von der philosophischen Hermeneutik lediglich in ihren formalen Grundzügen bezeichnet werden.

Für die Frage nach dem Methodenverständnis der philosophischen Hermeneutik läßt sich hier nur die Aufgabe einer außerordentlich komplexen, in mannigfache Richtungen ausgreifenden Analyse gewinnen. Hier kommt es nun aber vor allem auf den Zusammenhang der skizzierten hermeneutischen Erfahrung mit der Begriffsgeschichte an. Auf der einen Seite ist dies die Frage nach dem Wie der Gegebenheit von Begriffsgeschichten in den Wirkungsgeschichten des Kunstwerks, seines Interpreten und Rezipienten, seien sie nun Laien oder Gebildete oder Musikwissenschaftler. Das eine wie das andere ist im Blick auf jeden beteiligten Mitspieler möglich. Es gibt gelehrte Kunstwerke und gebildete Interpreten und Rezipienten, so wie es das Laientum auf allen diesen Ebenen gibt. Die andere Seite der Betrachtung führt aber zu der Frage nach dem Beitrag der philosophischen Hermeneutik zur Begriffsgeschichte. Wie wird in einer solchen Geschichte der Begriff, wie seine Geschichte begriffen? Die traditionelle Philosophie beantwortet die Frage nach dem Begriff des Begriffes im Ausgang von einer ausgebildeten Wissenschaft der Logik. Diese Wissenschaft hat wie ihr Gegenstand – die Logik – ihre eigene Geschichte mit spezifischen Übersetzungs- und Koordinationsproblemen, die hier logischer Art sind. In dieser Geschichte der Wissenschaft kann der Begriff des Begriffes definiert sein als allgemeine Bestimmung mit einem logischen Ort innerhalb eines hierarchisch geordneten Gefüges hinzugehöriger Bestimmungen, deren Hierarchie logisch bestimmt ist; oder als eine Entität logischer Art mit einer bestimmten logischen Funktion in einem mathematisch-logischen Kalkül. Die philosophische Hermeneutik Gadamers fordert – hierin HEIDEGGER folgend –, die Bestimmung des Begriffes nicht von einer bestehenden Wissenschaft der Logik, sondern von der lebendigen Sprache aus zu begreifen: zunächst als Fachaussdruck bzw. als Terminus, der sich in einer natürlichen oder in einer fachspezifischen Sprache herausgebildet hat. Um in unseren paradigmatischen Bereich der Kunstwerke der Musik zurückzukehren: Was ist hier der Begriff eines Begriffes im Blick auf die Sprache bzw. auf die Sprachen der Musik? Dabei geht es zunächst nicht um mehr oder weniger allgemeine Begriffe, von denen die Musikwissenschaft handelt (Begriffe wie »Sonatenform«, »Kontrapunkt«, »Fuge«, »Imitation« etc.), sondern um den »musikalischen Gedanken« als Begriff einer Geschichte. Man denkt bei einem solchen Gedanken an eine Melodie, die immer wieder erklingt, an ein musikalisches Thema, das, auf die eine oder andere Weise variiert, immer wiederkehrt und als Thema mit Variationen in der Sprache der Musik eines oder mehrerer Komponisten seinen Ort hat. Deren musikalische Sprache erlaubt eine große Mannigfaltigkeit der Abwandlung der Form der Variationen. Man kann aber auch eine musikalische Komposition im Ganzen als einen musikalischen Gedanken ansehen, dessen Geschichte die Geschichte seiner klanglichen Repräsentationen ist.

2. Die Wahrheit in den Geisteswissenschaften: Die hermeneutische Zugangsweise zu einer Bestimmung des Begriffs des Begriffs legt die Auffassung nahe, daß ein solcher von konkreten Sprachgegebenheiten ausgebildeter Begriff keine feste Größe ist, sondern seine Bestimmung dem jeweiligen sprachlichen Kontext und dessen konkreten Konfigurationen verdankt. Und analog verhält es sich mit seiner fraglichen Geschichte. Es gibt hier so etwas wie eine hermeneutische Korrelation von Begriff und Geschichte. Mit einer gewissen Vorsicht läßt sich formulieren: Für die philosophische Hermeneutik ist die Begriffsgeschichte eine Bildungsgeschichte, aber im Unterschied zu HEGELS Begriffsbestimmung dieser Geschichte als Bildungsgeschichte des Bewußtseins die Geschichte eines Gebildes zwischen Wort und Begriff, die ihrerseits eine Geschichte sowohl der Fortentwicklung dieses fraglichen Gebildes in sich wie auch in seiner Fortwirkung ist.¹⁴ Das fragliche Gebilde einer solchen Geschichte ist nicht einfach, sondern, innerlich aus vielen Gebilden bestehend, mit anderen Gebilden untrennbar zusammengehörig in ein Netz von verschiedenen zusammenhängenden Geschichten verstrickt.¹⁵ Gadamer's Kritik am Objektivitätsanspruch der Geisteswissenschaften will keineswegs einem philosophisch-wissenschaftlichen Relativismus oder Skeptizismus das Wort reden. Seine Darstellung der Diltheyschen Verstrickung in die Aporien des Historismus zielt über dessen Grundlegung der Geisteswissenschaften hinaus. Es geht Gadamer nicht um eine neue Bestimmung der Beziehung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, sondern um die Veränderung des Paradigmas der Geisteswissenschaften selbst. In seiner Erörterung der Wahrheitsfrage in diesen Wissenschaften orientiert sich Gadamer an der grundsätzlichen ontologischen Wissenschaftskritik HEIDEGGERS in *Sein und Zeit*. Aber er gibt dieser Kritik eine höchst spezifische Wendung. Während HEIDEGGER den ontologischen Status der Wissenschaften insgesamt als Vorhandensein bestimmt und dieses Sein im Vergleich zum Zuhandensein der Dinge des alltäglichen menschlichen Umgangs für sekundär erklärt, hebt Gadamer diese »Zwei-Welten-Lehre« unseres In-der-Welt-Seins zugunsten einer einheitlichen Bestimmung auf. Auch den Wissenschaften, hier den Geisteswissenschaften, eignet das Sein des Zuhandenseins. Die Kritik am Szientismus der Moderne, an der übermächtigen Dominanz von Wissenschaft und Technologie in der heutigen Zeit, läßt sich nicht durch eine Zwei-Welten-Lehre begründen. Die Instanzen der Kritik sind in der gemeinsamen Lebenswelt der Menschen zu finden.

Die Modifikation des geisteswissenschaftlichen Paradigmas führte Gadamer auf die großen Pragmatiken der Theologie, der Jurisprudenz und der Medizin, also auf die klassischen großen Fakultäten der europäischen Universität. Diese Modifika-

¹⁴ Ausdrücklich grenzt GADAMER das Gebilde sowohl gegen das Werk als auch gegen die Konstruktion ab, allerdings nicht ohne eine Spannung zwischen Gebilde und Konstruktion hervorzuheben. Vgl. H.-G. GADAMER: *Wahrheit und Methode*, a. a. O. [Anm. 8] 116ff., sowie CARSTEN DUTT (Hg.): *Hans-Georg Gadamer im Gespräch* (Heidelberg 1993) 58ff.

¹⁵ Vgl. WILHELM SCHAPP: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding* (Hamburg 1953).

tion mußte unvermeidlich Rückwirkungen auf die traditionellen Geltungsansprüche der Naturwissenschaften haben. Doch dies war nicht eigentlich Gadamers Thema. Ihm ging es vielmehr um die Verschiebung der Wahrheitsfrage angesichts der ontologischen Bestimmung der Geisteswissenschaften in ihrem pragmatischen Charakter. Anstelle einer möglichen Grundlegung trat die Applikation als hermeneutischer Schlüsselbegriff. Hier, in der Applikation, war eine Lösung der Wahrheitsfrage zu suchen. Applikation im Sinne der philosophischen Hermeneutik war etwas anderes als die Überprüfung des objektiven Geltungsanspruchs einer Theorie. Vielmehr handelte es sich hier um ein konstitutives Element der fraglichen Geisteswissenschaften selbst in ihrem modifizierten ontologischen Status. Die Wahrheitsfrage im Blick auf die Applikation galt nicht in erster Linie den voraussetzenden Regeln einer solchen Anwendung und deren möglichem Gebrauch, sondern der zuvor in einer Pragmatie vorgegebenen Bedingung der Applikation. Wenn Gadamer hier auf KANTS *Kritik der Urteilskraft* recurrierte, so nicht, um die »reflektierende Urteilskraft« mit der Gabe einer täuschungsfreien Intuition auszustatten, sondern um auf die hier wirksame Grundvoraussetzung möglicher Applikation zu verweisen. Es ist die Form der inneren Zweckmäßigkeit, welche den Gebilden der Theologie, des Rechts und der Medizin eignet und die Anwendung derselben in der Predigt, in der juristischen Urteilspraxis und in der medizinischen Diagnostik und Therapie ermöglicht. Einer der wichtigsten Gründe für die starke Resonanz, welche die Gadamersche Hermeneutik weltweit gefunden hat, liegt in der bezeichneten Verschiebung der Wahrheitsfrage von den Problemen einer Grundlegung auf das Problem der Interpretation und der Applikation. Der Wahrheitsanspruch, der hier dem Interpretieren und dem Anwender angeschlossen ist, ist der der immanenten Schlüssigkeit und der Kohärenz, nicht der Wahrheitsanspruch der Gültigkeit des Gesamtzusammenhangs, in dem das zu interpretierende und anzuwendende hermeneutische Gebilde besteht. Phänomenologie als Methode bedeutet hier in ihrem hermeneutischen Gebrauch: Urteilsenthaltung hinsichtlich der immer je schon vorausgesetzten und in Anspruch genommenen Wahrheit. Auch wenn diese Wahrheit nicht intuitiv gegeben, sondern, an einen geschichtlichen Kontext gebunden, als Wahrheitsgeschehen verstanden wird, so ist dieselbe kaum anders als in der Tradition als Offenbarung verstanden. Es ist ein Offenbarungsgeschehen ohne Gott, ohne die Voraussetzung eines Absoluten, aber eben doch ein grundloses oder abgründiges, nicht zu ergründendes Geschehen der Offenbarung.

3. Die Wahrheit der Sprache: Wie steht es nun angesichts der geschilderten Verschiebung der Wahrheitsfrage von einem Problem der Grundlegung auf ein Problem der Interpretation und der Applikation mit der Frage nach der Affinität zwischen Hermeneutik und Begriffsgeschichte? Zunächst wird die Antwort im Blick auf die Hermeneutik der Geisteswissenschaften im allgemeinen so ausfallen wie die Antwort im Blick auf die Kunstwissenschaften im besonderen. Eine Begriffsgeschichte wird überall dort nützlich sein, wo die genannten Pragmatiken ihre eigene historisch-wissenschaftliche Komponente haben: also innerhalb der Geschichte der Theologie, der Rechtswissenschaften und der Medizin. Aber die eigentliche Bedeu-

tung der Begriffsgeschichte kann für die philosophische Hermeneutik hier nicht liegen. Sie muß vielmehr im Verhältnis von Geschichte und Wahrheit in der Beziehung von Geschichte und Wahrheitsanspruch hermeneutischer Gebilde gesucht werden. Eine entsprechende Begriffsgeschichte wird unvermeidlich ein anderes Aussehen haben als dasjenige, welches wir in historischen Wörterbüchern antreffen, also nicht primär die Form der Nacherzählung von Bedeutungsveränderungen semantischer Einheiten am Leitfaden der Datierung von Lebensdaten und Daten von Publikationen. Gadamer hat im dritten Teil von *Wahrheit und Methode* eine Antwort auf die Frage nach der Bedeutung der Begriffsgeschichte und diese in Richtung der Beantwortung der Frage nach der Bildung der Begriffe aus einer vorgegebenen Sprache gesucht. Diese Fragestellung entsprang ihm aus der hier im dritten Teil von *Wahrheit und Methode* proklamierten »ontologischen Wende« zur Sprache. Diese Wende entsprach einer weltweit sich geltend machenden Strömung der Philosophie zu einem *linguistic turn*. Aber im Falle der Hermeneutik Gadamer's war mit dieser »ontologischen Wende« die Gefahr eines grundsätzlichen Selbstmißverständnisses verbunden: nicht nur wegen der Versuchung, die Begriffsentwicklung aus einer vorgegebenen Sprache mit Hilfe der empirischen Sprachwissenschaft zu erforschen. Die endgültige ontologische Wende, und sei es die Wende zur Sprache im Sinne einer »Unhintergebarkeit« derselben, ist nicht mit den Grundzügen einer philosophischen Hermeneutik vereinbar. Eine solche Unhintergebarkeit kann es für diese Hermeneutik nicht geben, weil es für sie keine Letztbegründung, keinen zugänglichen letztursprünglichen Grund gibt, aus dem das Endliche und Bedingte begründet bzw. ergründet werden könnte. Auch sprachliche Vorgegebenheiten bleiben hintergebar durch Fragen und durch die diesen Fragen eingeschriebene Logik von Frage und Antwort.¹⁶ Die Gefahr des hermeneutischen Selbstmißverständnisses Gadamer's hängt mit der ungeklärten Korrelation von hermeneutischer Philosophie und philosophischer Hermeneutik zusammen. Unklar bleibt angesichts dieser Unklarheit die Bedeutung des Universalitätsanspruchs der Hermeneutik. Gehört dieser Anspruch zur hermeneutischen Philosophie oder zur philosophischen Hermeneutik? Diese Frage weist in die Richtung einer möglichen Beantwortung durch begriffsgeschichtliche Reflexion.

Die Korrelation von hermeneutischer Philosophie und philosophischer Hermeneutik besagt für die hermeneutische Philosophie, daß es keine endgültige Wendung zur Ontologie, keine Fundamentalontologie geben kann, sondern nur ontologische Wendungen in heuristischer Absicht, d. h. ontologische Wendungen unter der Bedingung der Logik von Frage und Antwort. Begriffsgeschichtliche Reflexionen haben ihren Ort in solchen Wendungen unter der genannten Bedingung. Für die philosophische Hermeneutik aber ergibt der Universalitätsanspruch dieser Hermeneutik, daß deren nachgezeichnete »Grundzüge« sich in jeglicher hermeneu-

¹⁶ Zu diesem Ergebnis (freilich unter anderen, nämlich konstruktivistischen und nicht hermeneutischen Voraussetzungen) kommen auch: KUNO LORENZ / JÜRGEN MITTELSTRASS: Die Hintergebarkeit der Sprache. In: Kant-Studien 58 (1967) 187–208.

tischen Erfahrung, in jedem Wahrheitsgeschehen einer solchen Erfahrung müssen nachweisen lassen. Ein solcher Nachweis aber ist auf universal gültige normative Begriffe, auf universal gültige Normen angewiesen. Diese Bedingung einer möglichen Einlösung des Universalitätsanspruchs der Hermeneutik verlangt ihrerseits nach begriffsgeschichtlicher Ergänzung. So ergeben sich anlässlich der angedeuteten Kritik der Gadammerschen Hermeneutik die Erfordernisse einer zweifachen Ergänzung im Bereich begriffsgeschichtlicher Reflexion: zum einen 1. das Erfordernis einer heuristischen Ontologie von Geschichten, deren mannigfache Formen von Zusammenhängen logische Örter für Wahrheiten und Unwahrheiten ermöglichen, und zum anderen 2. das Erfordernis paradigmatischer Geschichten begrifflicher Normen, die durch ihren Verlauf die normativen Geltungsansprüche dieser Begriffe zu erkennen und kritisch zu überprüfen erlauben.

Hans-Ulrich Lessing

HISTORISCHE AUFKLÄRUNG UND GESCHICHTLICHKEIT

Zur Rezeption von Diltheys Begriffswelt in Gadammers philosophischer Hermeneutik

Die von HANS-GEORG GADAMER ausgearbeitete hermeneutische Philosophie hat sich in den letzten Jahrzehnten zu einer der bedeutendsten Strömungen der Gegenwartphilosophie entwickelt. GADAMERS Hauptwerk, *Wahrheit und Methode*,¹ ist vermutlich das wirkungsreichste Buch, das die deutsche Philosophie seit HEIDEGGERS *Sein und Zeit* hervorgebracht hat. Im Mittelpunkt dieses Werkes steht der Versuch der Begründung einer im emphatischen Sinne »philosophischen« Hermeneutik, die auf entscheidende Weise durch HEIDEGGERS existenziale Analytik des Daseins inspiriert ist. Diese Begründung unternimmt GADAMER auf direktem, systematischem Weg, aber auch indirekt, und zwar durch eine radikale Auseinandersetzung mit dem Historismus und der von GADAMER so genannten »traditionellen Hermeneutik«.² Zu dieser »traditionellen« oder klassischen Hermeneutik zählt er insbesondere die Hermeneutiken SCHLEIERMACHERS und DILTHEYS. DILTHEY, dessen lebenslanges Bemühen auf eine erkenntnistheoretische, logische und methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften zielte, die er in kritischem Anschluß an KANT auch als eine »Kritik der historischen Vernunft« bezeichnet hatte, wird in *Wahrheit und Methode* – neben HEIDEGGER, HUSSERL, YORCK, HEGEL, PLATON und ARISTOTELES – zu einem der entscheidenden Anreger, aber auch zum wohl wichtigsten Widerpart der neuen, »philosophischen« Hermeneutik.³ Denn die neue Hermeneutik GADAMERS versteht sich nicht zuletzt als entschiedene Radikalisie-

¹ HANS-GEORG GADAMER: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen 1960). Jetzt in: DERS.: *Gesammelte Werke*, Bd. 1 (Tübingen 1986).

² Vgl. ebd. 264f. und H.-G. GADAMER: *Klassische und philosophische Hermeneutik* (1968). In: DERS.: *Gesammelte Werke*, Bd. 2 (Tübingen 1986) 92–117. Zu GADAMERS Gegenüberstellung von traditioneller und philosophischer Hermeneutik vgl. FRITHJOF RODI: *Traditionelle und philosophische Hermeneutik. Bemerkungen zu einer problematischen Unterscheidung*. In: DERS.: *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts* (Frankfurt a. M. 1990) 89–101.

³ »Gewiß war es für mich nicht so sehr Nietzsche, dessen Vision vom Heraufzug des neuen unheimlichen Gastes, des Nihilismus, sich mehr und mehr bewahrheitete, was mich herausforderte, als vielmehr die akademische Manier, in der sich Wilhelm Dilthey über Philosophie und Wissenschaft, Geschichte und Leben Rechenschaft zu geben versuchte. [...] Aber es war die Radikalität, mit der Heidegger die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Daseins zum philosophischen Thema machte und mit der er zugleich die Destruktion des Subjektivismus der Neuzeit betrieb, was mich zur Kritik an Diltheys ›Positivismus‹ und ›Psychologismus‹ einlud – sie nötigte mich zugleich zu einer gesteigerten Bewußtheit im hermeneutischen Umgang mit der Vergangenheit und insbesondere mit der griechischen Philosophie.« H.-G. GADAMER: *Die Aufgabe der Philosophie* (1983). In: DERS.: *Das Erbe Europas. Beiträge* (Frankfurt a. M. 1989) 169f.

rung und Überwindung von DILTHEYS Philosophie der Geisteswissenschaften und der von ihm – allerdings nur in Ansätzen – entwickelten⁴ bloß »methodischen« Hermeneutik. So sind fast alle tragenden Begriffe und Theoreme GADAMERS auch aus der Absetzung von DILTHEYS Philosophie gewonnen. Diese kritische Aufnahme und Transformation bzw. Verabschiedung der Diltheyschen Begrifflichkeit durch GADAMER soll im folgenden an einigen einschlägigen Beispielen eingehender untersucht werden, wobei notwendigerweise auch die Grundlinien von GADAMERS Dilthey-Kritik zur Sprache kommen müssen.

I.

Zwar ist der Ausgangspunkt des Untersuchungsgangs, den GADAMER in *Wahrheit und Methode* vorlegt, die Erfahrung der Kunst; die eigentliche Leitfrage seines Werks aber ist die nach den philosophischen Grundlagen der Geisteswissenschaften, so wie sie auch DILTHEY in seinem unvollendet gebliebenen Projekt einer philosophischen Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte gestellt und zu lösen versucht hatte. Dies belegt nicht nur der Anfang der Urfassung von *Wahrheit und Methode*,⁵ sondern auch ein Hinweis in GADAMERS spätem Versuch einer Selbstkritik: »Der Sache nach bin ich von Dilthey und der Frage nach der Begründung der Geisteswissenschaften ausgegangen und habe mich kritisch dagegen abgesetzt.«⁶

DILTHEY bleibt – wie auch LEO STRAUSS in einem Briefwechsel mit GADAMER über dessen Buch *Wahrheit und Methode* bemerkt hat – für GADAMER – wie im übrigen auch für HEIDEGGER – der »Orientierungspunkt der Kritik«.⁷

Dies wird schon in GADAMERS frühem Artikel *Wilhelm Dilthey zu seinem 100. Geburtstag* (1933)⁸ offenkundig, in dem GADAMERS ambivalente Haltung zu DILTHEY, die er bis zu seinem Lebensende nicht aufgeben sollte,⁹ schon klar ihren Aus-

⁴ Vgl. v. a. WILHELM DILTHEY: Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen. In: DERS.: Gesammelte Schriften, Bd. 7 (Leipzig und Berlin 1927) 205–227.

⁵ Vgl. H.-G. GADAMER: *Wahrheit und Methode. Der Anfang der Urfassung* (ca. 1956), hg. von JEAN GRONDIN und HANS-ULRICH LESSING. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 8 (1992–93) 131–142.

⁶ H.-G. GADAMER: *Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik* (1985). In: DERS.: *Gesammelte Werke*, Bd. 2 (Tübingen 1986) 8.

⁷ H.-G. GADAMER: *Text und Interpretation* (1983). In: DERS.: *Gesammelte Werke*, Bd. 2 (Tübingen 1986) 334. Vgl. *Correspondence concerning Wahrheit und Methode – Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer*. In: *Independent Journal of Philosophy* 2 (1978) 5–12.

⁸ In: H.-G. GADAMER: *Gesammelte Werke*, Bd. 4 (Tübingen 1987) 425–428.

⁹ Vgl. die späten Dilthey-Aufsätze, in denen GADAMER einiges von seiner früheren scharfen Kritik zurücknimmt und DILTHEY differenzierter würdigt: *Das Problem Diltheys. Zwischen Romantik und Positivismus* (1984), *Der Unvollendete und das Unvollendbare. Zum 150. Geburtstag von Wilhelm Dilthey* (1983) und *Wilhelm Dilthey und Ortega. Philosophie des Lebens* (1985). In: H.-G. GADAMER: *Gesammelte Werke*, Bd. 4 (Tübingen 1987) 406–424, 429–435 und 436–447. Vgl. auch:

druck findet. DILTHEY gehört für den jungen GADAMER nicht »unter die ganz Großen unserer geistigen Geschichte«. Er ist ihm vielmehr »gerade dadurch bedeutungsvoll, daß er das Schicksal seiner Zeit nicht überragt, sondern erfüllt hat«. GADAMER hebt aber gleichwohl die besondere Bedeutung von DILTHEYS systematischen Versuchen zur philosophischen Begründung der Geisteswissenschaften hervor, die »gleichsam aus der Selbstanschauung dieses großen historischen Talentes geschöpft [sind]«, um andererseits kritisch anzumerken, daß sie allerdings »bei allem Scharfsinn und aller methodischen Sauberkeit einer letzten begrifflichen Bannkraft [entbehren]«. ¹⁰ In DILTHEY – und das macht nach GADAMERS Auffassung gerade die »symbolhafte[...] Bedeutung« ¹¹ seines Werkes aus – »wird der Kampf philosophischen Fragens gegen die ungeheure Macht geschichtlicher Bewußtheit leibhaftig ausgetragen«, und gerade dadurch erfülle er das Schicksal seiner Zeit wie kein zweiter. ¹²

DILTHEYS Versuch einer »Kritik der historischen Vernunft« wollte in Fortsetzung und Ergänzung von KANTS *Kritik der reinen Vernunft*, die nach seinem (neukantianischen) Verständnis die naturwissenschaftliche Erkenntnis begründet hatte, die Erfahrungswissenschaften der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit philosophisch begründen und dabei der vom historischen Bewußtsein vermittelten Einsicht in die Geschichtlichkeit des Menschen Rechnung tragen. Seine »repräsentative Bedeutung für die philosophische Gegenwart« besteht nach GADAMER in der »radikalen Anerkennung« ¹³ der – wie DILTHEY gezeigt hatte – in der »Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung« liegenden, unaufhebbaren Konsequenz einer »Relativität jeder Art von menschlicher Auffassung des Zusammenhanges der Dinge«. ¹⁴ Dies sichert ihm GADAMER zufolge seinen fortdauernden geistigen Rang: »Daß sein Philosophieren sich dieser verfänglichen Wahrheit des historischen Bewußtseins gestellt hat, hebt ihn über alle Zeitgenossen hinaus, die zu philosophieren glaubten, ohne daß sie dies Problem des historischen Relativismus aufgelöst hatten.« ¹⁵

Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule (1991). In: H.-G. GADAMER: *Gesammelte Werke*, Bd. 10 (Tübingen 1995) 185–205. Vgl. auch schon das Nachwort zu der Rede *Das Erbe Hegels* (1980), *Gesammelte Werke*, Bd. 4 (Tübingen 1987) 481: »Ich würde auch nicht bestreiten, daß etwa im Denken Diltheys – und mehr noch in dem des Grafen Yorck – »lebensphilosophische« Motive wirksam sind, die über den historischen Positivismus hinwegführen, dem Dilthey in seiner erkenntnistheoretischen Grundlegung der Geisteswissenschaften allzu sehr nachgibt. Diltheys Übergang von der Psychologie zur Hermeneutik trägt in Wahrheit über die Methodenlehre der Geisteswissenschaften hinaus und bringt ihn so mit innerer Konsequenz in die Nähe zu Hegel. Alles, was seine Schule und seine Wirkung unter dem Begriff des »objektiven Geistes« verstand, bezeugt dieses Erbe.«

¹⁰ H.-G. GADAMER: Wilhelm Dilthey zu seinem 100. Geburtstag, a. a. O. [Anm. 8] 425.

¹¹ Ebd. 426.

¹² Ebd. 425.

¹³ Ebd. 427.

¹⁴ W. DILTHEY: Rede zum 70. Geburtstag (1903). In: DERS.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5 (Leipzig und Berlin 1924) 9.

¹⁵ H.-G. GADAMER: Wilhelm Dilthey zu seinem 100. Geburtstag, a. a. O. [Anm. 8] 427.

Die sich daraus ergebende Problemkonstellation machte nach GADAMER die von DILTHEY zwar erkannte, aber nicht aufgelöste Aporie in seiner philosophischen Lebensaufgabe aus: einerseits ein allgemeinverbindliches, sicheres Wissen begründen und gleichzeitig an der mit der Einsicht in die Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens unlösbar verbundenen Relativität menschlicher Erkenntnis festhalten zu wollen.

Obwohl DILTHEYS Lösung dieses Problems, wie GADAMER kritisiert, nicht befriedigend ist und zudem – als Folge einer Hemmung durch das »ästhetische[...] Geschichtsgefühl der Romantik und der historischen Schule«¹⁶ – seine Einsicht in das Wesen der Geschichtlichkeit nicht radikal genug ist, hat »nicht zufällig« HEIDEGGER, von ihm als »der Philosoph unserer Epoche« bezeichnet, »an Diltheys philosophischen Zielen die Richtung seines eigenen Philosophierens enthüllt«.¹⁷ Was GADAMER hier für HEIDEGGER festhält, läßt sich nun auch mit gleichem Recht für GADAMER selbst behaupten, wie etwa sein Aufsatz *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie* von 1943¹⁸ belegt.

Dieser aufschlußreiche Text, der schon eine erste, grobe Skizze der Grundelemente der späteren philosophischen Hermeneutik von 1960 enthält, zeigt, daß GADAMER einerseits in einer Kontinuität mit DILTHEY und dessen philosophischer Fragestellung steht, aber andererseits eine Radikalisierung DILTHEYS mit Hilfe der existenzialen Daseinsanalyse HEIDEGGERS, seiner »Hermeneutik der Faktizität«, intendiert.

DILTHEY hat nach GADAMER »in der Zeit der Herrschaft der Erkenntnistheorie«¹⁹ das Problem der Geschichtlichkeit, d. h. die Einsicht in den »geschichtliche[n] Charakter des menschlichen Daseins und seiner Erkenntnis«,²⁰ »in heller Wachheit empfunden und durchdacht«. Seit der Veröffentlichung der Ausgabe seiner *Gesammelten Schriften* sei DILTHEY »als Philosoph, als der Denker des Problems der Geschichtlichkeit« sichtbar geworden.²¹ GADAMER bemerkt allerdings, daß man freilich lernen müsse, DILTHEY »gegen seine eigene methodische Selbstauffassung zu lesen«.²² DILTHEY scheint nämlich, wie er bemerkt, von der erkenntnistheoretischen Fragestellung beherrscht, »die nach der Möglichkeit der Wissenschaft fragt und nicht nach dem, was Geschichte ist«; scheinbar teilen seine Arbeiten »mit der erkenntnistheoretischen Fragestellung des Neukantianismus den Ausgangspunkt«, denn auch er wollte den Geisteswissenschaften eine eigenständige, philosophische Grundlegung geben, »indem er die ihnen eigenen Prinzipien aufwies«.²³ Und diese

¹⁶ Ebd. 427f.

¹⁷ Ebd. 428.

¹⁸ In: DERS.: *Gesammelte Werke*, Bd. 2 (Tübingen 1986) 27–36.

¹⁹ Ebd. 29.

²⁰ Ebd. 27.

²¹ Ebd. 29.

²² Ebd. 29f.

²³ Ebd. 30.

Grundlage der Geisteswissenschaften erkannte DILTHEY GADAMER zufolge in einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie.

Doch DILTHEY beschränkte sich, wie GADAMER einräumt, nicht allein darauf, in erkenntnistheoretischer Einstellung nach der Wissenschaftlichkeit der Geisteswissenschaften zu fragen, sondern er dachte »über unser menschliches Sein nach, das durch sein Wissen um seine Geschichte bestimmt ist.«²⁴

Im Zusammenhang einer knappen, vor allem auf die Schrift *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910)²⁵ gestützten Skizze von DILTHEYS später Philosophie des Lebens, die in den Phänomenen von »Erlebnis« und »Verstehen« zentriert ist und die traditionelle Bewußtseinsphilosophie dadurch überwindet, daß sie an die Stelle eines erkenntnistheoretischen Subjekts das »Leben« setzt, weist der HEIDEGGER-Schüler GADAMER darauf hin, daß das »Verstehen« nicht nur – wie von DILTHEY postuliert – die Methode der Geisteswissenschaften ist, sondern »eine Grundbestimmung des menschlichen Seins« selbst.²⁶

Als ausschlaggebende Voraussetzung von DILTHEYS geschichtlicher Lebensphilosophie macht GADAMER nun namhaft, »daß der Abstand des Verstehens gegeben und die Souveränität der geschichtlichen Vernunft möglich ist.«²⁷ Das historische Verstehen wird bei DILTHEY demnach in Analogie zum ästhetischen Verstehen begriffen, das sich »in verstehendem Abstand« vollzieht. Auch das Verstehen der Geschichte gründet laut GADAMER bei DILTHEY auf einem solchen Abstand.

In DILTHEYS Hermeneutik macht GADAMER als entscheidendes Moment damit eine, in seiner Sicht fragwürdige, »Freiheit des Verstehens«,²⁸ einen Glauben an das »Freiwerden durch historische Aufklärung« aus, der begründet ist auf einem maßgeblichen Strukturmoment des historischen Selbstbewußtseins, wonach nämlich das Selbstbewußtsein in einem unendlichen und unumkehrbaren Prozeß begriffen ist. Historisches Verstehen bedeute demnach eine ständige Zunahme an Selbstbewußtsein, eine ständige Erweiterung des Lebenshorizontes.

Gegen DILTHEYS angenommenes Prinzip einer »unendlichen Erweiterung des Lebens im Verstehen«,²⁹ erhebt GADAMER allerdings mit NIETZSCHE die Frage, ob wir nicht gerade dann nach dem Wesen der Geschichte fragen, wenn wir nach den Grenzen des geschichtlichen Selbstbewußtseins fragen.³⁰ Ist – so fragt GADAMER

²⁴ Ebd.

²⁵ In: DERS.: Gesammelte Schriften, Bd. 7 (Leipzig und Berlin 1927) 77–188.

²⁶ H.-G. Gadamer: Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie, a. a. O. [Anm. 18] 30. – Vgl. auch die entsprechende Formulierung in *Wahrheit und Methode*: »Der Begriff des Verstehens ist nicht mehr ein Methodenbegriff, wie bei Droysen. Verstehen ist auch nicht, wie in Diltheys Versuch einer hermeneutischen Grundlegung der Geisteswissenschaften, eine dem Zug des Lebens zur Idealität erst nachfolgende inverse Operation. Verstehen ist der ursprüngliche Seinscharakter des menschlichen Lebens selber.« Gesammelte Werke, Bd. 1, a. a. O. [Anm. 1] 264.

²⁷ H.-G. GADAMER: Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie, a. a. O. [Anm. 18] 32.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. ebd. 33.

weiter – der Glaube an die Unendlichkeit des Verstehens der historischen Vernunft nicht vielleicht ein Wahn, eine falsche Selbstinterpretation unseres geschichtlichen Seins und Bewußtseins?

Durch HEIDEGGER, der – so GADAMER – »einige entscheidende Schritte« über DILTHEY hinaus getan hat, ergibt sich eine neue Sicht auf DILTHEYS Problem des historischen Verstehens. Denn HEIDEGGER hat in *Sein und Zeit* »die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins in grundsätzliche Fragezusammenhänge gerückt« und »das Problem der Geschichte von den ontologischen Voraussetzungen freige- macht, unter denen noch Dilthey die Frage sah«,³¹ indem er radikal das Sein des Menschen als ein zeitliches und geschichtliches gedacht hat. Auf der Grundlage von HEIDEGGERS Daseinsanalyse und seiner Darstellung des hermeneutischen Zirkels stellt GADAMER DILTHEYS Konzeption einer Freiheit des Verstehens, eines Freiwerdens des Verstehens vom Erkennen durch Begriffe radikal in Frage. Ist nicht vielmehr, so fragt GADAMER gegen DILTHEY, das Verstehen eingebettet durch Begriffe, ist nicht historisches Verstehen, das vorurteilslos sein will, immer bedingt durch – oft undurchschaute – Vorurteile?

GADAMER verweist damit nicht nur auf die in jeder historischen Forschung unleugbare »Wirksamkeit leitender Vorurteile«,³² sondern er behauptet unter Berufung auf HEIDEGGERS Analyse der »Vorstruktur des Verstehens«³³ die Notwendigkeit von Vorurteilen für das Verstehen: »Wie das wirkliche Leben, so spricht uns auch die Geschichte nur dann an, wenn sie in unser vorgängiges Urteil über Dinge und Menschen und Zeiten hineinspricht. Alles Verstehen von Bedeut- samem setzt voraus, daß wir einen Zusammenhang solcher Vorurteile mitbrin- gen.«³⁴

Vorurteile sind demnach geradezu die Bedingungen der Möglichkeit von Ver- stehen, und ihnen kommt somit ein quasi transzendentaler Status zu. Damit ver- abschiedet GADAMER DILTHEYS Verstehensbegriff, dem es auf die Sicherung einer Objektivität bzw. Allgemeingültigkeit im Verstehen, um eine Vermeidung »roman- tischer Willkür« und »skeptischer Subjektivität«³⁵ angekommen war.

Aus dieser Grundthese einer notwendigen Abhängigkeit des Verstehens von Vorurteilen zieht GADAMER zwei gegen DILTHEY gerichtete Konsequenzen: Einer- seits behauptet er, daß sich im Gegensatz zu DILTHEYS These Bedeutung nicht im Abstand des Verstehens erschließt, sondern vielmehr dadurch, »daß wir selber in dem Wirkungszusammenhang der Geschichte stehen«. Denn nach GADAMER ist geschichtliches Verstehen selber »immer Erfahrung von Wirkung und Weiterwir-

³¹ Ebd. 33.

³² Ebd. 34.

³³ Vgl. MARTIN HEIDEGGER: *Sein und Zeit* (Tübingen 121972) §§ 32 und 63.

³⁴ H.-G. GADAMER: *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie*, a. a. O. [Anm. 18] 34.

³⁵ W. DILTHEY: *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900). In: DERS.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5 (Leipzig und Berlin 1924) 331.

ken«,³⁶ und »seine Befangenheit bedeutet geradezu seine geschichtliche Wirkungskraft«. ³⁷ Dies ist – soweit ich sehe – die früheste Fassung des für GADAMERS hermeneutische Theorie zentralen Konzepts der »Wirkungsgeschichte«, die er hier in diesem Aufsatz bemerkenswerterweise noch mit Hilfe des Diltheyschen Begriffs des »Wirkungszusammenhangs« formuliert.

Die zweite Konsequenz ist die Einsicht, daß die grenzenlose Freiheit des Verstehens nicht nur eine Illusion ist, die eine philosophische Besinnung aufdecken kann. Die Grenze der Freiheit des Verstehens ist – so GADAMER – selbst erfahrbar, wenn man einen Verstehensversuch unternimmt. Diese Einsicht faßt GADAMER in die folgende These: »Dadurch daß sich die Freiheit des Verstehens begrenzen muß, gelangt das Verstehen erst eigentlich zum Wirklichen, dort nämlich, wo es auf sich Verzicht tut, d. h. vor dem Unverständlichen.« Gegen DILTHEY behauptet er, daß nicht im souveränen Verstehen eine echte Erweiterung unseres in die Enge des Erlebens gebannten Ichs liege, sondern vielmehr im »Begegnen des Unverständlichen«. Damit meint GADAMER »das Verstehen im Verhältnis von Ich und Du«. ³⁸ Schon in dieser ersten Skizze seiner hermeneutischen Konzeption wird damit die zentrale Bedeutung des Gesprächs sichtbar, die GADAMER vor allem im dritten Teil von *Wahrheit und Methode* explizieren wird.

In diesem Zusammenhang wehrt GADAMER auch ein Verständnis des Verstehens als eine Art »vorausgreifende Aneignung« des fremden Seins ab und macht statt dessen den Gedanken des »Anspruchs des anderen« stark, dem sich der Verstehende in seinem Verstehensprozeß zu öffnen hat: »Nichts steht einer echten Verständigung von Ich und Du mehr im Wege, als wenn jemand den Anspruch erhebt, den anderen in seinem Sein und seiner Meinung zu verstehen. ›Verstehend‹ aller Gegenrede des anderen voraus zu sein, dient in Wahrheit zu nichts anderem, als sich den Anspruch des anderen vom Leibe zu halten. Es ist eine Weise, sich nichts sagen zu lassen. Wo aber einer imstande ist, sich etwas sagen zu lassen, wo er den Anspruch des anderen gelten läßt, ohne ihn im vorhinein zu verstehen und damit zu begrenzen, gewinnt er an echter Selbsterkenntnis.« ³⁹

GADAMER deutet in diesem Aufsatz auch schon seinen späteren, gegen die historische Aufklärung gerichteten und vehement vertretenen Gedanken an, daß das zu Verstehende, die Überlieferung, das dem Verstehenden eigentlich Überlegene ist. Daher – so GADAMER – erweist sich die Allmacht der historischen Aufklärung als »bloßer Schein«, denn »gerade in dem, was dieser Aufklärung widersteht, was eine eigene Dauer steter Gegenwart beweist, liegt das eigentliche Wesen der Geschichte«. Indem GADAMER den Anspruch erhebt, über die historische Aufklärung aufzuklären und ihre Prinzipien selbst als Vorurteile zu durchschauen, kann er ab-

³⁶ H.-G. GADAMER: Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie, a. a. O. [Anm. 18] 34.

³⁷ Ebd. 34f.

³⁸ Ebd. 35.

³⁹ Ebd.

schließlich die auch noch für *Wahrheit und Methode* leitende These festhalten, daß diese – noch von DILTHEY hochgehaltene – Aufklärung »vielmehr geschichtlich bedingt und begrenzt [ist]«. Sie ist eine »Phase im Vollzug unseres Schicksals«, und »sie mißversteht sich selbst, wenn sie sich als die schicksallose Freiheit des historischen Bewußtseins denkt«.40

Daß GADAMERS Programm einer philosophischen Hermeneutik einerseits in einem gewissen historisch-systematischen Zusammenhang mit DILTHEYS Philosophie der Geisteswissenschaften steht, andererseits aber aus einer von HEIDEGGERS radikalem Denken der Geschichtlichkeit gespeisten entschiedenen Kritik an den »Illusionen der historischen Vernunft«⁴¹ ihre Dynamik bezieht, belegt auch der Aufsatz *Die Grenzen der historischen Vernunft* von 1949. GADAMERS Kritik der historischen Vernunft, die er in engem Anschluß an HEIDEGGER vorträgt, postuliert, daß sie nicht das Vermögen ist, »die eigene geschichtliche Vergangenheit in der absoluten Gegenwartigkeit des Wissens ›aufzuheben‹.« Vielmehr macht GADAMER deutlich: »Das historische Bewußtsein ist selbst geschichtlich. Es erfährt so gut wie das geschichtlich handelnde Dasein eine ständige Stromversetzung, weil es nicht im Abstand der Distanz, ›ästhetisch‹, sondern im Strom der Geschichte steht.«⁴²

Diese Kritik am Selbstverständnis geisteswissenschaftlichen Verstehens als eines bloß »ästhetischen«, d. h. distanzierten, Abstand haltenden, steht bekanntlich auch im Zentrum von *Wahrheit und Methode*. GADAMERS Hermeneutik richtet sich gegen das ästhetische und das historische Bewußtsein gleichermaßen. In beiden erblickt er »entfremdete Gestalten unseres wahren geschichtlichen Seins«, von denen aus »die ursprünglichen Erfahrungen, die durch Kunst und Geschichte vermittelt werden,« nicht begriffen werden können.⁴³

GADAMER polemisiert damit auch gegen eine solchermaßen »beruhigte Distanz«, in der ein bürgerliches Bildungsbewußtsein seinen Bildungsbesitz genießt, und er versucht dagegen zu zeigen, daß wir im Verstehen der Geschichte und der Kunst »selber im Spiele sind und auf dem Spiele stehen«.44

In der Erfahrung der Kunst kommt ebenso wie in den verstehenden Wissenschaften »unser eigenes Daseinsverständnis unmittelbar ins Spiel«.45 Daher steht die Korrektur des Selbstverständnisses der Geisteswissenschaften, und zwar durch Anerkennung des Prinzips der Wirkungsgeschichte bzw. des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins,⁴⁶ im Zentrum der philosophischen Hermeneutik.

40 Ebd. 36

41 H.-G. GADAMER: *Die Grenzen der historischen Vernunft*. In: DERS.: *Gesammelte Werke*, Bd. 10 (Tübingen 1995) 175–178; hier: 178.

42 Ebd.

43 H.-G. GADAMER: *Selbstdarstellung* (1975). In: DERS.: *Gesammelte Werke*, Bd. 2 (Tübingen 1986) 495.

44 Ebd.

45 Ebd.

46 Vgl. ebd. 496.

Diese Korrektur wird vorgetragen als entschiedene Kritik an einem historischen Objektivismus und einem naiven Methodologismus, der die in GADAMERS Augen entscheidende Einsicht unterschlägt, daß »das sogenannte Subjekt der Erkenntnis von der Seinsart des Objektes ist, so daß Objekt und Subjekt der gleichen geschichtlichen Bewegtheit angehören«, d. h. also unberücksichtigt läßt, daß es darauf ankommt, »das sog. Subjekt in der ihm zukommenden Seinsweise der Geschichtlichkeit zu erkennen«.47 Im Mittelpunkt dieser Kritik steht wiederum DILTHEY, weil er – wie GADAMER kritisiert – trotz seiner Erkenntnis, »daß das erkennende Subjekt, der verstehende Historiker, seinem Gegenstand, dem geschichtlichen Leben, nicht einfach gegenübersteht, sondern von der gleichen Bewegung geschichtlichen Lebens getragen wird«,48 »zur vollen Konsequenz dieser Einsicht nicht durchgedrungen ist«.49 DILTHEYS Historismus bleibt in der Sicht GADAMERS damit letztlich einem obsoleten »Ideal der vollendeten Aufklärung«50 verhaftet.

Der Ausgangspunkt GADAMERS ist die Kritik am Methodologismus, und sein Instrumentarium einer Infragestellung und Überwindung DILTHEYS gewinnt er aus HEIDEGGERS »Vertiefung des Begriffs des Verstehens zu einem Existenzial, d. h. zu einer kategorialen Grundbestimmung des menschlichen Daseins«,51 mithin also aus HEIDEGGERS »Hermeneutik der Faktizität«, die in den Vorlesungen der frühen zwanziger Jahre entworfen und in *Sein und Zeit* ausgeführt wird.52

DILTHEYS Bemühungen um eine Grundlegung der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis scheitern, so kann man GADAMERS Kritik verkürzen, weil er die Faktizität der Geschichte verfehlt. Insofern war DILTHEYS »Versuch, die Hermeneutik Schleiermachers zu erneuern und damit sozusagen den Identitätspunkt zwischen dem Verstehenden und dem Verständlichen als Grundlage der Humaniora zu erweisen, [...] zum Scheitern verurteilt, als Geschichte offenbar eine viel tiefere Befremdung und Fremdartigkeit an sich hat, als daß man sie so zuversichtlich unter dem Gesichtspunkt ihrer Verständlichkeit sehen dürfte«. Als ein Beispiel dafür nennt GADAMER die Autobiographie, die DILTHEY als »Modell geschichtlichen Verstehens« betrachte,53 die aber letztlich untauglich sei, als ein Paradigma für die Erkenntnis der Geschichte zu dienen.54

47 H.-G. GADAMER: Hermeneutik und Historismus (1965). In: DERS.: Gesammelte Werke, Bd. 2 (Tübingen 1986) 410.

48 Ebd. 388.

49 Ebd. 410.

50 Ebd. 416.

51 H.-G. GADAMER: Text und Interpretation (1983). In: DERS.: Gesammelte Werke, Bd. 2 (Tübingen 1986) 331.

52 Vgl. M. HEIDEGGER: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen, Bd. 63 (Frankfurt a. M. 1988) und *Sein und Zeit*, a. a. O. [Anm. 33] 56.

53 H.-G. GADAMER: Probleme der praktischen Vernunft (1980). In: DERS.: Gesammelte Werke, Bd. 2 (Tübingen 1986) 322.

54 H.-G. GADAMER: Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz (1965). In: DERS.: Gesammelte Werke, Bd. 2 (Tübingen 1986) 134.