

Riccardo Dottori

Die hermeneutische Erfahrung zwischen Weltoffenheit und dialog

Analiza i Egzystencja 19, 177-198

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RICCARDO DOTTORI*

DIE HERMENEUTISCHE ERFAHRUNG ZWISCHEN WELTOFFENHEIT UND DIALOG

Słowa kluczowe: hermeneutyka, antropologia, doświadczenie, dialog, *phronesis*
doświadczenie hermeneutyczne, wiedza dialektyczna
Keywords: hermeneutics, anthropology, experience, dialogue, practical wisdom
(*phronesis*), hermeneutical experience, dialectical knowlegde

In seiner Analyse des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins, mitten in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode*, spricht Gadamer, nachdem er die Grenze der Reflexionsphilosophie gezeigt hat, von dem *Begriff der Erfahrung und des Wesens der hermeneutischen Erfahrung*; am Ende dieses Kapitels spezifiziert er weiter die hermeneutische Erfahrung als die Erfahrung des Du und geht konsequenterweise im nächsten Kapitel (*Der hermeneutische Vorrang der Frage*) auf das Vorbild der platonischen Dialektik ein, das auf der Logik von Frage und Antwort gegründet ist,¹ also

* Riccardo Dottori – profesor filozofii Uniwersytetu Tor Vergata w Rzymie. Jest, obok Vattimo, najbardziej renomowanym hermeneutą włoskim. W latach 70. uczeń Gadamera (przełożył na język włoski drugi tom jego *Dzieł wybranych*, zawierający uzupełnienia do *Prawdy i metody*); autor monumentalnej pracy *Die Reflexion des Wirklichen. Zwischen Hegels absoluter Dialektik und der Philosophie der Endlichkeit von M. Heidegger und H.-G. Gadamer* (Tübingen: Mohr Siebeck Verlag 2006). E-mail: dottori@uniroma2.it.

¹ Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr 1960, GW 1, II Teil, 3. a) die Grenze der Reflexi-

wesentlich auf das Gespräch, vor allem das sokratische Gespräch, d. h. auf den Dialog. Die Dialektik also, sowohl die platonische, als auch die hegelische, ist vom Dialog her zu verstehen und auf den Dialog zurückzuführen. Diese letzte These ist nicht nur gewagt, sondern auch ziemlich strittig; sie ergibt sich aus seinem eigenen hermeneutischen Begriff der Erfahrung, nach welchem die Erfahrung zuletzt die Erfahrung des Du ist, während Heidegger das Wesen der hegelischen Erfahrung als Selbsterfahrung des absoluten Subjektes interpretiert hatte.

Gadamer akzeptiert die heideggersche Interpretation des hegelischen Begriffs der Erfahrung, nach welcher Hegel das Dialektische aus dem Wesen der Erfahrung herleiten würde, und nicht die Erfahrung aus der dialektischen Bewegung, gemäß dem Satz der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes*, der lautet:

die dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstand ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.²

Auf diesem Satz ist Heideggers Interpretation gegründet: die dialektische Bewegung der Erfahrung sei die Erfahrung des absoluten Subjektes, welches in diesem Hin- und Hergehen (Dialektik) zwischen Wissen und Gegenstand eigentlich nur sich selbst erfährt.

Wie lässt sich aus diesem Satz aber Gadamers Interpretation herleiten, dass nicht nur das Wesen der Erfahrung überhaupt das Dialektische begründet (was die These Heideggers ist), sondern dass die Dialektik zuletzt auf die Erfahrung des Du und schließlich auf den Dialog zurückzuführen sei? Um eine Antwort darauf zu finden, müssen wir zuerst Gadamers Thesen über Erfahrung näher überprüfen, um zu sehen, was mit Erfahrung bei Hegel und bei Heidegger gemeint wird und ob diese Begriffe der Erfahrung sich in den

onsphilosophie, b) der Begriff der Erfahrung und des Wesens der hermeneutischen Erfahrung; c) Der hermeneutische Vorrang der Frage, der weiter in zwei Abschnitte geteilt wird: das Vorbild der platonischen Dialektik und die Logik von Frage und Antwort. Diese Ansicht hatte er schon in seiner Habilitationsarbeit entwickelt, vgl. ders., *Platos dialektische Ethik*, Hamburg 1931, I. Kapitel: „Zur platonischen Dialektik“, jetzt [in:] GW 5, S. 15–73.

² Vgl. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, TWA, Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1973, Bd. 2, S. 78.

Begriff der hermeneutischen Erfahrung (die im wesentlichen eine Erfahrung des Du ist) und in die Dialektik von Frage und Antwort hineinbringen lassen. Des weiteren müssten wir uns aber fragen, ob sich aus der hermeneutischen Erfahrung ein Begriff von Welterfahrung ergibt, der unserer geschichtlichen Zeit entsprechen könnte.

In dem oben genannten Kapitel skizziert Gadamer den Begriff und die Hauptmomente der Erfahrung, wie sie in der Geschichte der abendländischen Philosophie aufgefasst worden ist, um dann auf das Wesen der hermeneutischen Erfahrung einzugehen. Gemäß dem Hauptthema seines Werkes zeigt er, wie die Neuzeit die Erfahrung ganz unter dem Begriff der Methode der Naturwissenschaften auffasst, nämlich als die Überprüfung und Bewährung einer aufgestellten Hypothese, so dass man, nach Kants berühmtem Spruch, die Natur zwingen sollte, die Fragen zu beantworten, die ihr vom Menschen gestellt werden.³

So wird aber die Wahrheit der Erfahrung bloß auf die Gewissheit des Subjektes zurückgeführt, und das will zuletzt heißen, dass der Mensch an der Erfahrung der Natur nur das sucht, was er schon weiß, und im Grunde nichts von der Erfahrung lernt, sondern nur die positive Bestätigung dessen findet, was er sich schon gedacht hat. Das von ihm aufgestellte Experiment bringt nur den Begriff heraus, den der Wissenschaftler zugrunde gelegt hatte.

Dies tritt vor allem hervor, wenn man diesen neuzeitlichen Begriff der Erfahrung mit dem aristotelischen Begriff der *empeireia* vergleicht; dort wird eben durch Empirie, d. h. die Beobachtung aus den vielen Fällen, das herausgeholt, was ihnen allen gemeinsam ist. Dieses Gemeinsame ist noch nicht das Wissen des „Warum“ der Phänomene, d. h. warum sich unter ähnlichen Umständen die gleiche Wirkung wiederholt (z. B. warum beim Auftreten von Fieber ein bestimmtes Mittel das Fieber abklingen lässt). Dieses „Warum“ kennt nur derjenige, der die Kunst der Medizin ausübt, oder sonst der *sophos*, der Wissenschaftler, ist, der durch die *theoria*, die Betrachtung der Natur, zur Kenntnis der *aitiai*, der Ursachen, kommt.⁴ Wer dagegen Hypothesen aufstellt und durch das Experiment die Natur zwingen will, auf seine Frage zu antworten, der hat sich schon einen Begriff gebildet und sucht durch das Experiment bloß seine Bestätigung: eben das ist der

³ Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Auflage, B XIV.

⁴ Vgl. Arist., *Met.* 1, 981 a 2–30.

neuzeitliche Begriff von Wissenschaft, der gänzlich von der Vergewisserung des Subjektes ausgeht.

Nicht ganz in dieser Richtung geht nach Gadamer der Weg (und der Begriff) des Wissens und der Erfahrung in dem *Novum Organum scientiarum* von Francis Bacon. Denn Bacon folgt zum Teil dem aristotelischen Weg der *empeireia*, nämlich der Beobachtung und Aufzählung (*enumeratio simplex*) der verschiedenen Fälle, damit ihr Allgemeines ins Licht trete; andererseits betont Gadamer, dass dieser einfachen Verallgemeinerung (*anticipatio*) eine *interpretatio naturae*, „die kundige Erforschung des wahren Seins der Natur“, entgegenstellt werden kann.⁵ Diese soll verhindern, dass sich der Mensch bei der Beobachtung der Fälle und der Suche nach dem Allgemeinen irrt; deshalb soll darauf geachtet werden, dass der Forscher nicht voreilig, sondern schrittweise vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigt. Gadamer behauptet dennoch, dass diese Methodik oder *disciplina* der Forschung, die bis zum Anstellen eines Experiments und zur Bezwingung der Natur gekommen ist und ihn zum Vorkämpfer der modernen Wissenschaft gemacht hat, wenig Erfolg hatte. Hier scheint Gadamer zuerst den berühmten Spruch aus Bacons *Instauratio Magna* zu vergessen, nämlich dass man die Natur nur beherrschen kann, wenn man ihr dient; er sieht aber dann seine Bedeutung vielmehr in der Erforschung der Gründe, die den Wissenschaftler auf den Irrweg bringen: **der** berühmten *idola tribus*, d. h. **der Vorurteile**, die aus der menschlichen Natur herkommen, dann **der** *idola foris*, **der** Bedingungen, welche von der Sprache und von ihrem allgemeinen Gebrauch herkommen; und **der** *idola theatri*, **der** Bedingungen, die den Wissenschaftler auch unbewusst leiten, indem er sich in seiner Arbeit auf seine Mitwelt bezieht.⁶ Damit hat er das rhetorische Moment in der Wissenschaft klar gemacht, das zwei Jahre später auch von Kuhn und Feyerabend in ihren epochemachenden Arbeiten ausgearbeitet wurde. Er hat auch das wesentliche Faktum hervorgehoben, dass Erfahrung oft unsere Erwartungen enttäuscht und unsere Hypothesen dementiert, so dass wir durch die Erfahrung gezwungen werden, unser Verständnis der Welt zu ändern. Darin liegt Bacons Warnung für die Neuzeit, die Gadamer sehr positiv bewertet, die *instantiae negativae* der Forschung nicht zu vergessen.

⁵ So H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW, Bd. 1, S. 354.

⁶ Vgl. F. Bacon, *Instauratio Magna*, Af. XXXVIII–XXXIX und weiter LI–LII.

Was Gadamer aber an Bacon nicht gesehen hat, ist wieder ein wesentliches Moment, das zu dem Selbstvertrauen des neuzeitlichen Menschen gehört. In dem Mythos des Hauses Salomons, der in seinem Werk *The new Atlantis* erzählt wird, lässt Bacon den Vater des Hauses sagen, dass der Zweck ihrer Stiftung die Erkenntnis der Bewegungsursachen ist, damit der Mensch die Grenzen seiner Macht erkennt und alle seine mögliche Ziele verwirklichen kann; so scheint er verstanden zu haben, dass die moderne Naturwissenschaft auf das Wesen der Technik und auf ihr Ziel – die Beherrschung der Natur – angelegt ist. Das ist es gerade, was Heidegger unter der Herrschaft der Technik als völlige Bemächtigung des Wirklichen versteht: der Endpunkt der abendländischen Metaphysik wäre das letzte *idolon theatri*, die letzte Gestalt des Theaters der Philosophie, welche die Wissenschaft in ihrer Ausformung zur Technik mit sich zieht.

Wenn wir nun auf den Unterschied aufmerksam werden, der zwischen dem aristotelischen Begriff der *empeiria* und dem neuzeitlichen empiristischen Begriff der Erfahrung besteht, dann erreichen wir endlich den Begriff der Erfahrung, den Hegel am Anfang seiner Enzyklopädie deutlich hervorhebt:

Das Prinzip der Erfahrung enthält die unendlich wichtige Bestimmung, dass für das Annehmen und Für-wahr-halten eines Inhalts der Mensch selbst *dabei* sein musste, bestimmter, dass er solchen Inhalt mit der *Gewissheit seiner selbst* in Einigkeit und vereint finde.⁷

Dieser Satz sagt in der klarsten Weise, was das Prinzip der neuzeitlichen Denkweise ist, und was das neuzeitliche Subjekt an der Erfahrung sucht, nämlich die Gewissheit seiner selbst.

Der Satz wird von Hegel bekanntlich in Bezug auf den englischen Empirismus ausgesagt; es ist aber klar, dass Hegel den Satz auch auf das Denken seiner Zeit bezieht. Wir wissen nun, dass Hegel die Gewissheit von der Wahrheit unterscheidet; deshalb sollten wir schließen, dass die Gewissheit seiner selbst bei ihm wohl eine wesentliche Rolle spielt, aber nicht die Offenbarung der Wahrheit selber ist. Denn das gewisseste Wissen kann sehr arm an Wahrheit sein. Die ganze Erfahrung der Phänomenologie besteht nach seiner expliziten Aussage in der Dialektik zwischen Gewissheit und

⁷ Vgl. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 7, zitiert von Gadamer, a.a.O., S. 360.

Wahrheit, zwischen Selbstbewusstsein und Substanz bzw. in dem Bestreben des Bewusstseins, die Gewissheit mit der Wahrheit auszugleichen, und der Wahrheit der Substanz die Form des selbstbewussten Wissens zu geben.

Gadamer bringt mit Recht diesen Satz der *Enzyklopädie* in Bezug auf den schon zitierten Satz der Einleitung der *Phänomenologie*, wo von der Erfahrung gesagt wird, sie sei die dialektische Bewegung, welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als auch an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand entspricht, und gibt an, der Auslegung Heideggers zu folgen. Während also der allgemeine Menschenverstand des Naturwissenschaftlers meint, durch die Erfahrung würde man auf einen neuen Gegenstand stoßen, der irgendwie ohne sein Wissen, wie aus Zufall aufgetaucht sei, so weiß das philosophische Bewusstsein, dass dieser neue Gegenstand durch die dialektische Bewegung des Bewusstseins hervorgekommen ist, worin eigentlich die echte Erfahrung besteht. So ist die Erfahrung das Sein des Seienden, die *Parousia* des Absoluten, das sich durch die Bewegung der Erfahrung des Bewusstseins als absolutes Subjekt (besser: als die Subjektivität des Subjektes) offenbart, wobei das Subjekt in der echten Bedeutung des aristotelischen *hypokeimenon* erscheint, nämlich als das Zugrundeliegende.⁸ Die Erfahrung ist also beides, sowohl die dialektische Bewegung des Bewusstseins, welche durch die Konfrontation mit seinem Gegenstand und seiner Welt vor sich geht, die ihm in immer neuer Form erscheint, als auch diejenige Umkehrung seiner selbst, wodurch es erst erfährt, was eigentlich die Erfahrung ist, nämlich das Sein des Seienden, die *Parousia* des Absoluten als Subjektivität des Subjektes.

Heidegger hält im Grunde die zwei Möglichkeiten der Interpretation der hegelschen Erfahrung offen und schwankt zwischen ihnen, weil er immer die Zeit des Weltbildes, also das neuzeitliche Moment, hervorheben will, um Hegel als die Vollendung der neuzeitlichen Metaphysik zu bezeichnen.⁹ Das Weltbild ist eben das, was die Metaphysik zu jeder geschichtlichen Zeit hervorbringt; in der Neuzeit ist dieses Weltbild von der Subjektivität des Subjektes geprägt, und somit würde also nach Heidegger bei Hegel alles der Leistung des Subjektes und dem absoluten Selbstbewusstsein unterworfen,

⁸ Vgl. M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, [in:] *Holzwege*, Frankfurt am Main: Max Niemeyer 1972, S. 175ff.

⁹ Vgl. ebd., *Die Zeit des Weltbildes*, vor allem S. 85–87.

wie bei Nietzsche alles dem absoluten Willen zur Macht unterworfen ist; das eben ist die Welterfahrung der Moderne.

Andererseits ist aber die Erfahrung das Sein des Seienden, die *Parousia* des Absoluten, so dass dieselbe Subjektivität des Subjektes nur die Gestalt der Erfahrung ist, in dem das Sein des Seienden (und das ist wohl das Absolute) sich in der Welterfahrung der Neuzeit und in ihrem Weltbild offenbart. Man braucht nur die ontologische Differenz von Sein und Seiendem am Sein des Seienden erkennbar zu machen, die durch die Metapher der „Nacht des Selbstbewusstseins“ am Ende der *Phänomenologie* steht: dann wüssten wir nicht mehr, wo der Unterschied zwischen der Position Heideggers und Hegels besteht.¹⁰ Denn das Absolute, das seit dem Anfang des Werkes bzw. seit dem ersten Erscheinen des Wissens schon bei uns ist und am Ende durch das Selbst und in der Form des selbstbewussten Wissens erreicht wird, ist dasselbe Absolute, das von vornherein bei uns war.¹¹

Am 2.12.1971 schreibt Heidegger in einem Brief an Gadamer die folgende Aussage:

Die Frage bleibt, ob in erster Linie die ‚Dialektik‘ nicht eine Sache des ‚Seins‘ bleibt. Ich weiß selber noch nicht hinreichend deutlich wie meine ‚Position‘ gegenüber Hegel zu bestimmen ist. Als ‚Gegenposition‘ wäre zu wenig. Die ‚Positionsbestimmung‘ hängt mit der Frage nach dem Geheimnis des ‚Anfangs‘ zusammen; sie ist weit schwieriger, weil

¹⁰ Vgl. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a. a.O., S. 590: „In seinem *Insichgehen* ist er [*sc.* der Geist] in der Nacht seines Selbstbewußtseins versunken, sein verschwundenes Dasein aber ist in ihr aufbewahrt“; früher wird im selben Werk, S. 572, vom Tod Gottes als der „Rückkehr des Bewußtseins in die tiefe Nacht des Ich = Ich“ gesprochen, sofern dieser Tod als Tod des Selbstbewusstseins verstanden werden soll.

¹¹ Vgl. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Theorie Werkausgabe, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, Bd. I, § 42, S. 118: In der Enzyklopädie wird uns Hegel sagen: „Zugleich ist dann zu bemerken, dass es nicht die subjektive Tätigkeit des Selbstbewußtseins ist, welche die absolute Identität in die Mannigfaltigkeit hineinbringt. Diese Idee ist vielmehr das Absolute, das Wahrhafte selbst. Es ist dann gleichsam die Güte des Absoluten, die Einzelheiten in ihrem Selbstgenuß zu entlassen, und dieses selbst treibt sie in die absolute Einheit zurück.“

einfacher, als die Erläuterung, die Hegel darüber gibt *vor* dem Beginn der ‚Bewegung‘ in seiner ‚Logik‘.¹²

Gadamer folgt nun diesem Duktus der Heideggerschen Interpretation, nach dem Hegel die Dialektik aus dem Wesen der Erfahrung herleitet. Soll die Erfahrung Schritt für Schritt nach Hegel weiter gehen, und die Philosophie die Gestalten dieser Erfahrung, welche im Grunde eine geschichtliche ist, in ihrem notwendigen Zusammenhang spekulativ durchschauen und auslegen, so wird es zum absoluten Wissen kommen, dessen Sinn es ist, dass das Andere als Anderes aufgehoben wird. Das wäre wohl nach Hegel der Sinn der vollendeten Erfahrung. Wenn aber darunter der wahre Sinn der Erfahrung verstanden würde, so wäre dann aber die Erfahrung zu ihrem Ende gekommen, also vorbei. Der eigentliche Sinn der Erfahrung ist also nicht zur Vollendung zu kommen, sondern sich immer frei für neue Erfahrungen zu halten. „Die Wahrheit der Erfahrung enthält immer den Bezug auf neue Erfahrungen“, stellt Gadamer in seinem Hauptwerk fest (WM 361). Gerade an der Hegel-Interpretation konnte also Gadamer die Hauptcharaktere der Erfahrung als Welterfahrung gewinnen, welche in seiner höchsten Form sowohl die praktische als auch die geschichtliche Erfahrung einbezieht. Das tut er aber zuerst, wie wir sehen können, in einem ganz bescheidenen Maße.

Das Offensein für neue Erfahrungen ist also der erste wesentliche Charakter der Erfahrung, den wir aus dem Weg des durchgeführten Skeptizismus der hegelschen Phänomenologie übernehmen und behalten können. Der erfahrene Mensch ist der radikal undogmatische, er besitzt nicht eine Überlegenheit wegen des Wissens, das er hat, sondern eine solche Überlegenheit, die darin besteht, nach so vielen Erfahrungen total frei und befähigt zu sein, aufs neue Erfahrungen zu machen und aus Erfahrungen zu lernen.

Der zweite Charakter jeder eigentlichen Erfahrung ist die Belehrung, welche aus der gemachten Erfahrung entspringt, und die darin besteht, Einsicht zu gewinnen. Wenn wir eine Erfahrung im Leben gemacht haben, von der wir sagen können, wir hätten daraus wesentlich gelernt, dann brauchen wir nicht noch einmal dieselbe Erfahrung zu machen, denn sie hat uns schon belehrt, sowohl im positiven Sinne, dass wir etwas nun für immer kennen,

¹² Der Brief wurde mir von Gadamer gegeben und zuerst von mir in meiner italienischen Übersetzung von Gadamers Buch *Hegels Dialektik*, Torino: Marietti 1972, dann auf deutsch in meinem Buch *Die Reflexion des Wirklichen*, Tübingen: Mohr-Siebeck Verlag 2006, S. 430–432, veröffentlicht.

wie auch im negativen Sinne, dass wir solche Fehler nicht wieder machen werden. So wollen die Eltern den Kindern immer Erfahrungen ersparen, weil sie damit nur böse, Leid bringende Erfahrungen meinen, so dass sie aus Liebe ihre Kinder davor schützen wollen, und sie meinen, dass es für sie besser wäre, ihnen zu entgehen. Dagegen verlangen die Kinder gerade das Gegenteil, weil sie selber belehrt werden wollen; eine solche Erfahrung, so schmerzhaft sie auch ist, ist eine Einsicht, die den Kindern ihre Mündigkeit verleiht und der sie sich mit Recht nicht entziehen wollen. Erst dadurch kommen sie zu dem richtigen Gefühl der Selbstverantwortung. Einsicht zu gewinnen durch Erfahrung ist etwas, meint Gadamer, das man niemandem ersparen kann (WM, 362).

Der dritte Charakter besteht in der schon erwähnten Negativität der Erfahrung, die aber nicht im Hegelschen Sinne verstanden werden soll, sondern im Sinne der Möglichkeit der Enttäuschung, die wesentlich zu unserer Geschichtlichkeit gehört. Deshalb kann man sich wirklich wundern, wenn man bei Habermas in seinem Presseartikel zu Gadamers 100. Geburtstag liest, er würde den von den philosophischen Behauptungen erhobenen Anspruch auf Wahrheit verlieren, wenn diese von den Tatsachen nicht widerlegt werden könnten; so würde er wegen des Konservatismus seiner hermeneutischen Aufgabe, welche an der Autorität der Tradition als Basis der Verschmelzung der Horizonte festhalte, „den belehrenden Widerruf der Welt“ verkennen. Gadamer beruft sich hier mit Recht auf den Spruch in Aischylos *Prometheus*: „Durch Leiden Lernen (*pathei-mathos*)“. Hegel selber hatte sich in der *Phänomenologie* auf Sophokles *Antigone* berufen: „An dem wir leiden, lernen, dass wir fehlten.“ Hat aber nach Hegel diese Negativität wie immer ein positives Resultat, so meint dagegen Gadamer, dass dies hier nicht der Fall ist. Denn was man durch Leiden lernt, ist nicht dieses oder jenes, sondern der Grund des Leidens überhaupt, nämlich die Einsicht in die Endlichkeit des Menschen, die Grenze gegenüber dem Göttlichen: der Grund des Tragischen im Menschen. „Erfahrung ist also Erfahrung der menschlichen Endlichkeit.“ (WM, 363).

Am Ende liegt der allgemeine Charakter der Erfahrung in der Geschichtlichkeit unseres Seins. Immerhin erkennt Gadamer bei Hegel an, dass er die geschichtliche Dimension der Erfahrung richtig gesehen habe. Aber Geschichtlichkeit meint Planung der Zukunft und das Einsehen der Grenzen, innerhalb deren Erwartung und Planung noch offen sind. Erfahrung unserer Geschichtlichkeit fällt so mit der Erfahrung unserer Endlichkeit zusammen.

An diese Geschichtlichkeit des Bewusstseins knüpft seine Auslegung der hermeneutischen Erfahrung an: unsere Erfahrung der Welt ist immer eine geschichtliche, und dies in dem doppelten Sinne: dass sie Erfahrung der Geschichte ist, und zwar der Weltgeschichte, wenn sie Welterfahrung sein soll; und dass die Erfahrung von Geschichte selber geschichtlich ist, weil das erfahrende Bewusstsein nicht außerhalb der Geschichte, sondern in der Geschichte selber steht und von dem Lauf der Geschichte nicht nur zehrt, sondern gezehrt wird. Eben das macht das Wesen des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins aus. Deshalb sieht er auf diesem Weg keine andere Möglichkeit, als den Sinn der hegelschen Erfahrung neu zu denken, nämlich als hermeneutische Erfahrung.

Die hermeneutische Erfahrung hat zuerst nach Gadamer mit der Überlieferung zu tun. Wie wir aber schon antizipiert haben, sieht er die Erfahrung der Überlieferung wesentlich als eine Erfahrung des Du an. Der Grund dafür ist für ihn, dass die Überlieferung vor allem Sprache ist und dass sie deshalb wie ein Du zu uns spricht, wenn wir auf sie hören wollen. Offenbar meint Gadamer, dass die Beziehung zu der Überlieferung immer ein Bezug zu den Texten ist und dass man den Text so sprechen lassen muss, als ob der Autor vor uns stünde und zu uns sprechen würde. Zwar meint Gadamer nicht, dass die Begegnung mit der Überlieferung und mit den Texten aus dem sich Hineinversetzen in die Absichten des Du von der Seite eines Ichs erfolgen würde, so dass wir mit einem Prozess des Einfühlens in das Erlebnis des Anderen zu tun hätten, wie Dilthey meinte. Er meint vielmehr, dass die Überlieferung selber den Sinngehalt der Ich-Du-Beziehung hat, den wir in der hermeneutischen Erfahrung wieder erkennen müssen. Wenn wir aber in der hermeneutischen Erfahrung der Überlieferung an die Ich-Du-Beziehung stoßen, dann haben wir mit einem besonderen Verstehen zu tun, nämlich mit dem Verstehen als einem moralischen, ethischen Phänomen. Denn mit einem Du zu tun zu haben ist nicht dasselbe wie mit einem Gegenstand zu tun zu haben; insofern soll man den Text nicht als einen Gegenstand verstehen, sondern als die Stimme eines anderen, der zu jemandem spricht und mit dem ich mich auseinandersetzen muss.

Gadamer erwähnt einige Weisen, die mit dem Verstehen des Du verbunden sind, nämlich die Menschenkenntnis und die Anerkennung des Anderen, in denen sich aber auch eine Verfallsform der Verständigung und des Miteinanderdaseins verstecken kann. Denn das Verstehen des Anderen im Dialog, wo man einander widerspricht, kann auch zu einer Art der refle-

xiven Überlegenheit dem Anderen gegenüber führen, den man zu verstehen meint, um sich der Widerlegung zu entziehen. Man schützt sich somit vor dem Anderen, mit dem Resultat, vom Anderen unerreichbar zu werden.¹³ Eine andere Weise der Beziehung zum Anderen ist diejenige der autoritativen Fürsorge, welche im Grunde auch ein Sich-Verschließen vor dem Anspruch des Anderen auf seine eigene Verantwortung und ein Verkennen seiner Anerkennung ist. Eine weitere Form der mangelhaften Anerkennung ist diejenige des historischen Bewusstseins, welches die Andersheit des Anderen in seiner Vergangenheit durch das Verstehen des Du als Person zu erreichen sucht, und zwar in seiner Objektivierbarkeit; gerade dieses objektivierende Verstehen verbirgt aber eine Form des Sich-Bemächtigns des Anderen: hier liegt nach Gadamer die Grenzlinie zwischen dem historischen und dem wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein.

Bei allen diesen Formen der Beziehung handelt es sich um Formen der Erfahrung des Du, die Gadamer noch in der Zeit von *Wahrheit und Methode* analysiert hatte und die er in seinen späteren Schriften der 70er und 80er Jahre weit hinter sich lässt, als er sich wieder mit Problemen der Ethik befasst, die er ursprünglich bei Plato und Aristoteles schon behandelt hatte, und die er wieder aufnimmt, wenn er sich in der Diskussion mit Habermas mit Politik und Ideologiekritik beschäftigt.¹⁴ Da ihm von Habermas und vielen andern immer vorgeworfen wurde, nur mit Überlieferung zu tun zu haben oder zu tun haben zu wollen, so dass er dem Konservatismus des 19. Jahrhunderts zum Opfer gefallen sei, musste er aus dem hermeneutischen Gespräch mit der Überlieferung als bloßer Textinterpretation herauskommen und aus der gesellschaftlichen und politischen Sicht einen neuen Zugang zu ihr finden. So wurde ihm die Überlieferung zur tragenden Autorität der Tradition, in

¹³ Dieses Argument wird von Gadamer schon in seiner Habilitationsarbeit *Platos dialektische Ethik* dargelegt, Hamburg 1931, jetzt [in:] GW 3, S. 29; wiederholt wird es in *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr 1960, jetzt [in:] GW 1, S. 365–366: „Ja, das eigene Selbstbewusstsein besteht geradezu darin, sich der Dialektik dieser Gegenseitigkeit zu entziehen, sich selbst aus der Beziehung zum Anderen herauszureflectieren und dadurch von ihm unerreichbar zu werden. Indem man den Anderen versteht, ihn zu kennen beansprucht, nimmt man ihm jede Legitimation seiner eigenen Ansprüche.“

¹⁴ Die Diskussion wurde von J. Habermas selber herausgegeben, vgl. *Hermeneutik und Ideologiekritik, mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971.

der wir seit immer sind; das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein wurde zur hermeneutischen Reflexion, die sich der kritischen Reflexion bzw. der Ideologiekritik entgegensetzt, weil sie sich nicht nur mit Überlieferung, sondern aus der Sicht der Überlieferung auch mit den Problemen unserer Gegenwart auseinandersetzen muss. Die Macht der Tradition würde in dem uns alle tragenden Konsensus bestehen, welcher die Voraussetzung jedes weiteren Gesprächs ausmacht, selbst von der kritischen Reflexion und ihrer Antizipation des wahren Lebens.

Erst auf der Basis dieses uns tragenden Konsensus, welcher aus der Autorität der Tradition stammt, ist es überhaupt möglich, jegliches Problem der Ethik und der praktischen Vernunft zu stellen. Diese neue Wende seines Denkens wurde von Gadamer unter dem Ausdruck der „Universalität des hermeneutischen Problems“ gefasst.¹⁵ Diese Wende in seinem Denken ist, wie Heideggers Kehre (in Gadamers Interpretation), kein totaler Bruch mit seiner Vergangenheit, sondern die Rückkehr zu den ursprünglichem Interessen seines Denkens, die bei ihm in seinen ersten Studien im Anschluss an Heideggers Vorlesungen in Marburg entstanden waren, nämlich dem platonischen und aristotelischen Begriff der *phronesis*. Die *phronesis* ist nun die Ausübung der hermeneutischen Reflexion, welche sich weder jenseits des wirklichen Einsatzes, d. h. in der bloßen Reflexion und Verehrung der Tradition im Schatten des Konservatismus halten, noch diesseits des echten praktischen oder politischen Einsatzes, nämlich in einer leeren emanzipatorischen Kritik bestehen würde.

Gadamer weiß wohl, wie Hegel, dass Ethik immer aufs innigste mit der Politik verbunden ist, und zwar nicht in dem Sinne, dass eine neue philosophische Ethik Normen für das gemeinsame politische und gesellschaftliche Leben erfinden oder legitimieren kann, sondern in dem tieferen oder, wenn wir wollen, einfacheren Sinn, indem sie nämlich klar machen muss, dass man ohne den guten Willen zum Gespräch, welcher die Basis des uns alle

¹⁵ Vgl. H. Gadamer, *Die Universalität des hermeneutischen Problems*, zuerst erschienen in „Philosophisches Jahrbuch“ 73 (1965–1966), S. 215–225; wieder abgedruckt in *Kleine Schriften*, Bd. I, Tübingen: Mohr 1967, dann [in:] GW 2. Gerade auf diesen Titel ist J. Habermas eingegangen mit seinem Aufsatz *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* in dem Sammelband: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, a.a.O., S. 120–169, wo die Diskussion um die Hermeneutik zwischen ihm und Gadamer mit den weiteren Beiträgen von K.-O. Apel, C. v. Bormann, R. Bubner und H.J. Giegel veröffentlicht ist.

tragenden Einverständnisses ist, zu keinem gegenseitigen Verständnis und zu keinem gesellschaftlichen oder politischen Konsensus kommen kann. Diese Basis stammt aus dem Gedankengut der platonischen Philosophie: die Bereitschaft zum Gespräch, dem Anderen zuhören zu wollen, die Offenheit des *dialogos* als oberstes ethisches Prinzip.

Es ist eben wesentlich, um das hermeneutische Bild des Menschen richtig in den Blick zu bekommen bzw. zu entwerfen, den Dialog nicht einfach als Prinzip des individuellen moralischen Handelns anzusehen, sondern ihn mit der Welterfahrung in Beziehung zu setzen, wie sie von Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes verstanden wurde, nämlich nicht nur als Wissen, sondern wesentlich als Geschichte der Bildung der Welt. Der Dialog wurde auch von Gadamer nicht nur als Basis des individuellen, sondern auch des gesellschaftlichen Seins verstanden bzw. als Prinzip eines Konsensus, der nur zu erreichen ist, wenn wir von unserer Tradition getragen werden. Damit dieses oberste Prinzip aber sowohl in die ethische Praxis des Einzelnen, als auch in die gesellschaftliche Praxis übersetzt werden kann, brauchen wir die aristotelische *phronesis*, die Lebensweisheit, die lateinische *prudencia*.¹⁶

Phronesis ist am engsten mit dem ethischen Einsatz des Einzelnen und seiner Endlichkeit verbunden. Sie ist keine Reflexion über die Ethik, sondern der ethische Einsatz selbst, die bewusste Seite des Handelns, das praktische Wissen. *Phronesis* ist mit *synesis* verbunden, mit dem Verstehen des Anderen als seiner selbst, wie auch mit *syggnome*: die verständnisvolle Einsichtigkeit, die zum Verzeihen neigt. In seiner allerersten Auseinandersetzung mit Heidegger hat Gadamer gegen ihn geltend gemacht, dass unter der Geworfenheit nicht bloß das Geworfensein in der Welt zu verstehen sei, sondern gerade die Endlichkeit des Menschen, die sich vor allem in seinem Bezug zu dem Anderen kundgibt, und der ohne die genannten Tugenden der *phronesis* schwer zu meistern und zu ertragen ist. Deshalb hält er auch so fest an seiner Zurückführung der Dialektik auf den Dialog; Dialektik ist auf das ursprüngliche Fragen zurückzuführen; diese ursprüngliche Dimension der Frage ist aber das, was über jede mögliche Antwort immer hinausreicht, denn jede Antwort erzeugt wieder andere Fragen. Sich auf dieses Spiel von

¹⁶ Über diesen Begriff der Rechenschaftsgabe siehe besonders den *excursus* über die Dialektik, dem das ganze erste ausführliche Kapitel seiner Habilitationsarbeit *Platos dialektische Ethik* (PdE), [in:] GW, Bd. 5, S. 3–163, gewidmet ist. Dieselben Gedanken werden in WM in dem oben schon zitierten Kapitel wiederholt.

Frage und Antwort einzulassen heißt eigentlich Philosophie bzw. Dialektik zu treiben.¹⁷ Dies geht aber nicht ohne einen ethischen Einsatz, den Anderen verstehen zu wollen, denn nur das heißt: verstehen zu können. Sich auf dieses Gespräch einzulassen weist auf die Endlichkeit des Menschen hin und begründet zugleich die ethische Dimension unseres Fragens.

Nun ist es aber nach Habermas klar, dass hier die ursprünglich sokratisch-platonische Frage der Rechenschaftsgabe als Verständnisgrund in einem doppelten Sinn verstanden wird: einmal *dialogisch-illocutorisch*, ein anderes Mal nur *wissenschaftlich-demonstrativ*; will man die beiden Momente als unzertrennlich sehen, dann wird eine Reduktion der Dialektik auf den Dialog vollzogen.¹⁸ Habermas will jedoch an der strengen Trennung zwischen den zwei Momenten festhalten, da in ihr zwei Begriffe im Spiel sind: 1. der Begriff der *Vernunft* als dialogisches und interlokutorisches Prinzip (welches, wie Habermas und Apel behaupten, einfach der illokutorische oder perlokutorische Moment ist) und 2. der Begriff der *Rationalität* als kognitives, propositionales und selbstreferentielles Verhalten. Diese zwei Momente finden wir wieder in der Dialektik von Frage und Antwort, welche eben den Übergang von der Dialektik in den Dialog darstellt: die Frage als Angelegenheit oder Problem, das Argument der Recherche, und die Frage als Verständigung, als authentisches dialogisches Prinzip, z. B. wenn ich mich an jemand Anderen wende, um seine Vorstellungen und seine Gesichtspunkte zu verstehen.

Gadamer dagegen beharrt darauf, diese zwei Momenten zusammenzuhalten, nämlich das Verstehen des Anderen im Mitaussprechen, das er als eine Form des Miteinanderdaseins ansieht, und die rein sachliche Verständigung im wissenschaftlichen Gespräch, obwohl er sie als zwei Formen des Logos ansieht. Er meint, dass in beiden Fällen eine positive Verfassung des Daseins zum Ausdruck kommt, von der nicht abstrahiert werden kann, nämlich die gemeinsame Bereitschaft zum Fragen, die von beiden geteilt wird: sie ist als das Aufeinanderhören und Miteinanderfragen grundlegend

¹⁷ Wir sind in dieser Hinsicht überhaupt nicht seiner Meinung, da wir der Auffassung sind, dass die Dialektik sowohl bei Plato als auch bei Hegel aufgrund seiner Interpretation von Platons *Parmenides*, *Philebos* und *Sophistes* eine logisch-metaphysische Bedeutung und Rolle hat, was wir aber hier nicht ausführen können. Dies haben wir in unserem Buch *Die Reflexion des Wirklichen* getan.

¹⁸ An sich unterscheidet Gadamer auch in seinem ersten Werk, *Platos dialektische Ethik*, S. 29 diese zwei Momente, wie wir jetzt nachweisen werden.

sowohl für die Sachlichkeit des Gesprächs als auch für die gemeinsame Verständigung, indem man im Gespräch gemeinsam nach Gründen fragt und von Gründen hört.

Diese Bereitschaft zum Hören ist wesentlich für die Verständigung im Miteinanderdasein, wie die Richtung und Gezieltheit des Fragens wesentlich für das Vorwärtsschreiten des Verstehens ist. Blicken wir nun auf die von Habermas unterschiedenen Momente der Vernunft und der Rationalität, dann erkennen wir daran die zwei griechischen Begriffe, die für Platos Auslegung des sokratischen Gesprächs wesentlich waren, nämlich die Rechenschaftsgabe (*ton logon didonai*), also der Logos als Rationalität, und die *phronesis*, die Vernünftigkeit, welche zum gegenseitigen Verstehen im Hörenwollen auf den Anderen führt. Die beiden Momente zu trennen wäre, wie es der Gadamer-Schüler Rüdiger Bubner zum Ausdruck gebracht hat, eine nachhegelsche Abstraktion.¹⁹

Wir können das erst richtig verstehen und würdigen, wenn wir von jedem Vorurteil über Endlichkeit und (schlechte) Unendlichkeit des Fragens diese Tugend in Bezug auf Hegels Kritik der Kant'schen Ethik sehen. Hegel scheint denselben, aristotelischen Gedanken gemeint zu haben, den Gadamer mit seiner Berufung auf die aristotelische *phronesis* im Sinne hatte, nämlich dass die Fragen der Praxis wohl mit Vernunft (*meta logou*), aber doch nicht bloß durch Vernunft (*kata ton logon*) zu entscheiden sind.²⁰ Hierzu sind *endoxa* da, allgemein anerkannte Werturteile, die nach Aristoteles und Hegel zu unserem geschichtlichen Gewordensein gehören und die allgemeine Sittlichkeit konstituieren, welche wohl geprüft werden können, aber uns die eigentliche Hilfe anbieten, um den immer schwer zu entscheidenden Problemen der Praxis gerecht zu werden. Deshalb ist es nach Gadamer naheliegend, *phronesis* mit Vernünftigkeit zu übersetzen. Denn selbst wenn wir Vernunft im starken Sinne als die Autonomie der Vernunft und als kategorischer Imperativ verstehen, der der Grund der moralischen Gesetzgebung wird, so lässt uns diese gesetzgebende Vernunft vielleicht im Stich, wenn wir von ihr gesellschaftliche und politische Konkretisierung verlangen. Eine gesetzgebende Vernunft kann nicht einer Gesetze prüfenden Vernunft standhalten, wenn sie nicht vom geschichtlichen Geist und seinen

¹⁹ Vgl. R. Bubner, *Theorie und Praxis; eine nachhegelsche Abstraktion*, Frankfurt am Main: Klostermann 1971.

²⁰ Vgl. Arist., *Ethik. Nik.*, VI, XIII, 1144 b 25–30.

geschichtlichen Erfahrungen und Ereignissen getragen wird. Hierin besteht gerade die Endlichkeit und zugleich die Transzendenz unserer Vernunft als praktischer Vernunft.

Wollen wir aber Endlichkeit und Transzendenz in Bezug auf unsere praktische Vernunft thematisieren, so müssen wir die ursprüngliche Markierung der Grenze zwischen Gadamer und Heidegger einbeziehen, die auf die Marburger Zeit zurückgeht und von Gadamer in seinem Lissaboner Vortrag von 1939 weiter entwickelt wurde; da hielt er ihm entgegen, dass der Bezug zu dem Anderen die Geworfenheit des Daseins ausmacht.²¹

Gadamer bemerkt nämlich, dass Heideggers Thematisierung des Daseins als Geworfenheit, als Mitsein, als Gewissen und Sorge immer ein Besorgtsein um das eigene Sein bedeutet, und nicht „den Anderen sein lassen“ und ein eigentliches ihm Zugewandt-Sein. Und eben darin besteht der Geist der hermeneutischen Philosophie. Aber darin erkennen wir auch die Grenzen unseres Willens zum Verstehen; denn es ist eben das Schwerste, ins Gespräch mit dem Anderen zu kommen und sagen zu können, dass man ihn versteht. Wir erinnern uns an den bekannten Spruch aus *Wahrheit und Methode*: „Man versteht immer anders, wenn man überhaupt versteht“.²² Das gilt dort für die Auslegung von Texten und die Interpretation von Geschichte, aber in einem allgemeinen Sinne gilt das für das Verstehen des Anderen überhaupt. Denn dieses Verstehen impliziert nicht nur, dass der Andere sich für das Gespräch verfügbar macht, sondern auch, dass wir selber uns zu diesem Gespräch bekennen und es eröffnen. Das heißt aber, dass wir zuerst lernen müssen, Unrecht zu haben und unser Unrecht zu bekennen: das ist das Schwerste, was wir lernen **müssen**, und zugleich die erste und unverzichtbare Voraussetzung des Gesprächs. Gerade darin bekundet sich unsere Endlichkeit, aber gerade diese Reflexion auf unsere Endlichkeit offenbart uns andererseits die Transzendenz unserer Aufgabe, welche das Gespräch selbst ist. Erst durch das Festhalten an der Transzendenz des Gespräches

²¹ H.-G. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, [in:] GW, Bd. 2, S. 33. Vgl. auch ders., *Das Problem der Geschichte in der neueren Philosophie*, [in:] GW, Bd. 2, S. 27-36. Dieser Text geht auf seinen Vortrag in Lissabon im Jahre 1944 zurück, wo er eine indirekte Kritik an Heidegger äußert, die er viel früher an ihn selber formuliert hatte, nämlich schon im Jahr 1924. Über die Geschichte dieses Vortrages siehe H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt am Main: Klostermann 1977, S. 119-121.

²² Vgl. GW, Bd. 1, WM, S. 302.

kann also unsere Gesellschaft zu einer kommunikativen Gemeinschaft werden und diese wieder zur Basis der Legitimation jeder rechtlichen und staatlichen Autorität.²³

Hier geht es eben um eine andersgeartete Transzendenz als die unseres Wissens. Diese Transzendenz besteht darin, dass wir nicht *wissen*, ob und wann ein richtiges Gespräch stattfinden wird und trotzdem *wollen*, dass ein solches Gespräch möglich sei. Dieser Wille kann nicht vom Wissen abhängig gemacht werden; er kann nie mit Wissen konkurrieren, genauso wenig wie das Wissen ihm Legitimitätsansprüche stellen darf. Es ist als eine wesenhafte

²³ Die Diskussion, die sich heutzutage um das Problem der Legitimation und der Rechtfertigung der juristischen Normen und des Prinzips der Autorität des Staates entwickelt hat, ist vor allem politischer Natur. Die Lösung des Problems führt auf einen Begriff rationaler Herrschaft zurück, auf welchen sich der kritische Rationalismus von H. Albert beruft, und welcher von M. Weber (1956) theoretisiert wurde, wie J. Habermas [in:] *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, zu Recht bereits gesehen hatte; die Diskussion dieses Begriffes rationaler Autorität in seinen zwei Komponenten, die empirische und die rationale Motivation mit der immanenten Beziehung zur Wahrheit, und deshalb die Diskussion des authentischen Begriffes der *Legitimation* befindet sich in diesem Band auf den Seiten 131–140. Über diesen Punkt entbrannte die Diskussion mit Gadamer (genauer, wie Gadamer uns selber mitteilte, bei einer öffentlichen Debatte in Mannheim im Jahre 1971, an der alle drei Schulen, nämlich die des Kritischen Realismus, die der kritischen Theorie der Gesellschaft und die der Hermeneutik, teilhatten); diese Diskussion wurde dann in Habermas (1971) weitergeführt. In diesem ersten Annäherungsversuch ist der Legitimierungsbegriff ganz auf den Begriff der Beziehung der Immanenz der Wahrheit angesetzt, und der prozessuale Begriff der Legitimierung, den Luhmann vertritt (vgl. Habermas 1973, S. 138), wird verworfen, weil er auf die Doktrin des juristischen Positivismus Carl Schmitts zurückführen würde (a.a.O., S. 135); er selber aber, in Habermas (1991), hat dagegen den prozessualen Moment der Legitimation aufgegriffen. Die Diskussion mit Gadamer, seine politischen Erfahrungen und sein Treffen mit der amerikanischen Philosophie, haben die Rehabilitation der Hermeneutik der Faktizität als Konsequenz gehabt, von der Heidegger, Sartre und Gadamer ausgegangen waren. Unsere Hypothese vertritt außerdem die Ansicht, dass, während in einem ersten Moment der Begriff der kommunikativen Gemeinschaft und der Selbstreflexion des Subjektes, welche von Otto Apel entwickelt wurde, die Grundideen der Normenbegründung ausmachte (vgl. das schon zitierte *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 145), nun der Begriff von Faktizität dem Begriff der vollendeten Autoreflexion des Wissens des transzendental-pragmatischen Subjektes als Prinzip der Legitimation der Normen sein Recht widerfahren lässt.

Bedingung unseres gesellschaftlichen Daseins anzusehen, wenn wir in die Zukunft blicken wollen. Gadamer selbst drückt das wie folgt aus:

Die praktische Universalität, die im Begriff der Vernünftigkeit (und in ihrem Mangel) impliziert ist, umfasst uns allesamt und ganz und gar. Sie vermag deswegen sogar für das theoretische Wissenwollen, das als solches keine Beschränkung kennt, in den Naturwissenschaften so gut wie in den Sozialwissenschaften, eine höchste Instanz der Verantwortlichkeit darzustellen. Das ist die Lehre der praktischen Philosophie des Aristoteles, die er auch ‚Politik‘ nannte. Die rechte Anwendung unseres Wissens und Könnens verlangt Vernunft.²⁴

Diese Vernunft ist nichts anderes als Phronesis, wie es von ihm schon in seiner Arbeit über Platos dialektische Ethik gesagt wurde.²⁵ Eben hier liegt die innere Einheit des aristotelischen und platonischen Denkens. Da diese Transzendenz des Dialoges nur die andere Seite unserer Endlichkeit ist, ist auch klar, dass sie der Möglichkeit der Enttäuschung ausgesetzt ist. Haben wir aber eine andere Möglichkeit, uns mit den politischen Problemen unserer Zeit und unserer Welt auseinanderzusetzen, geschweige denn, damit fertig zu werden, als den Willen zum Dialog?

Hier müssen wir wieder dem Denken Heideggers sein Recht widerfahren lassen:

„Sein“ kann nicht bloß als seiende Wirklichkeit, sondern muss als Geschichtlichkeit erkannt werden, aber die Geschichtlichkeit selber ist bei ihm nicht wie bei Hegel fest bestimmbar, als ein Prozeß zu einem feststehenden Ziel. Sie muß vielmehr in der letzten Phase seines Denkens als Ereignis verstanden werden. Was ist aber das Ereignis? Das Ereignis wird einmal aufgefaßt als, das Zwischen‘ bezüglich des Vorbeiganges des Gottes und der Geschichte des Menschen²⁶.

Das Ereignis selbst bleibt somit das Befremdlichste, wie auch der letzte Gott, welcher der Gott der Götter, oder sogar „die Götting“ sein sollte. Dieser letzte Gott ist ein Wink des Ereignisses, und nicht das Ereignis selbst, das

²⁴ Vgl. GW, Bd. 3, S. 327.

²⁵ Vgl. GW, Bd. 5, S. 58.

²⁶ Vgl. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, 65, Frankfurt am Main: Klostermann 1994, S. 27; weiter wird das Ereignis als der Ort bestimmt, wo die Flucht der Götter erfahren wird.

die Wahrheit des Seins selbst sein sollte. Diese Wahrheit als Unverborgenheit muss aber selber unbestimmt bleiben, wenn das Sein endlich ist, so dass Heidegger sich in einem Kreise dreht und zuletzt zu dem Schluss kommen muss: „das Sein, die Geschichtlichkeit, ist nie in jedem Zeitalter dasselbe“. Das will heißen: Geschichtlichkeit ist etwas, was jedes Mal zu uns kommt, und was in jeder Epoche entschieden wird. Diese Entscheidung interpretiert Heidegger wiederum als Entschlossenheit, und das ist die Weise, in der sich das Dasein des Menschen dem letzten Gott, dem Wink des Ereignisses, zuwendet, damit in jenem Ereigniszusammenhang menschlich geschichtlich Seiendes sich zu sich selbst bringt.²⁷ Das setzt aber den Streit zwischen Welt und Erde, zwischen Natur und Technik voraus, wodurch das Selbst des Menschen zu seiner wesentlichen Entscheidung kommt²⁸.

Wenn Gadamer an diese Art von geschichtlicher Welt-Erfahrung denkt, betreibt er dabei nicht die gängige Heideggersche Kritik an der Technik oder an den zerstörerischen Folgen des technischen Zeitalters, sondern will nur eine einfache Analyse unserer geistesgeschichtlichen Situation vornehmen, die man wohl mit Nietzsches Wort über den Tod des christlichen Gottes, d. h. der christlichen Kulturwerte und ihrer Weltbedeutung, beschreiben kann. Was dabei tot ist – tot durch die Weltereignisse des letzten Jahrhunderts, durch die Kriege und was danach kommt, die Zerstörung aller unserer Kulturwerte – ist eben unsere Geistesgeschichte. Wenn aber Heideggers Schlussfolgerung war: „Nur ein Gott kann uns retten“, nämlich der neue Gott in dem soeben beschriebenen Sinne, so sieht Gadamer letzten Endes die Rettung in dem Dialog, der für ihn von vornherein, d. h. von seiner ersten ursprünglichen Beschäftigung mit Plato an, der Leitfaden seiner Philosophie war. Am Ende seines Lebens sieht sogar Gadamer in der Vorbereitung des Dialoges zwischen den Weltreligionen die wahre Aufgabe

²⁷ Ebd., S. 28.

²⁸ Ebd., S. 275: „Was soll die Technik sein? Ist sie der geschichtliche Weg zum Ende, zum Rückfall des letzten Menschen in das technisierte Tier, das damit sogar auch die ursprüngliche Tierheit des eingefügten Tieres verliert, oder kann sie, zuvor als Bergung übernommen, in die Daseinsgründung eingefügt werden?“, die Möglichkeit eines positiven Verständnisses und die Anwendung der Technik wird also nicht ausgeschlossen. Über die Natur und Erde sagt Heidegger weiter, S. 277: „Muß die Natur aufgegeben und der Machenschaft überlassen werden? Vermögen wir die Erde neu zu suchen? Wer entfacht jenen Streit, in dem sie ihr Offenes findet, in dem sie sich verschließt und Erde ist?“

der Philosophie und die Möglichkeit, eine Antwort auf die Hauptfragen der heutigen Gesellschaft zu suchen.

Wir würden zuerst denken, dass diese Aussage nur die Folge der letzten geschichtlichen Ereignisse, des internationalen Terrorismus und der Zerstörung der Zwillingstürme sein würde; das mag wohl stimmen, aber das ist indessen nur die äußere Veranlassung für seine Reflexion. In Wahrheit liegt eine solche Idee im tiefen Wesen der hermeneutischen Erfahrung verwurzelt, wenn wir sie als Welterfahrung verstehen, welche die ethischen, politischen und geistesgeschichtlichen Gehalte einer jeden Erfahrung in sich schließt. Welterfahrung meint auch immer weltgeschichtliche Erfahrung, und zu dieser letzten Art der Erfahrung haben seit jeher religiöse Konflikte gehört und sie gehören heutzutage immer noch dazu. Das ist ein weiteres Zeichen dafür, dass wir von einer echt globalisierten Gesellschaft noch weit entfernt sind. So dürfen wir nicht vergessen, dass hinter allen politischen Konflikten immer auch ökonomische Konflikte stehen, und das gilt auch für die Konflikte zwischen den Weltreligionen. Mag sein, dass es sich dem Augenschein nach um kulturelle Konflikte handelt, die sich dann zu konfessionellen Konflikten zuspitzen (oder aus denen die verschiedenen Konfessionen entstehen). Aber wie die *cultura* ursprünglich sowohl Bodenkultur als auch eine Kultur der Seele, *cultura animi*, Bildung, meint, so ist es von vornherein klar, dass jede Seite der Kultur in die andere übergreift. Das lehrt uns das mythopoietische Moment an jeder Kultur: Mythen hängen mit dem Bestellen, Hüten und Pflegen der Erde zusammen, mit den *technai*, die bei der Bildung und dem Wohnen in der Welt zusammenwirken, ein Wohnen, welches ein *venerare* ist. Religion gehört in diese ursprüngliche Bindung von Himmel und Erde, woraus die Welt der Kultur entsteht und worauf die *Polis* gründet, die Bindung unter den Menschen in ihrem Zusammenwohnen. Deshalb dürfen wir nicht das ursprüngliche *oikos* und die Ökonomie vergessen.

Wenn wir uns also nun fragen, worüber ein Dialog unter den Weltreligionen gehen würde und wozu er führen soll, dann scheint zuerst die Antwort einfach zu sein, nämlich um das Religiöse in uns, von dem die Weltreligionen Spuren sind, die uns zu dem Göttlichen führen sollten. Es mag wohl sein, dass wir zu keinem einheitlichen Bild des Göttlichen dadurch kommen, aber der *Telos* ist nicht dieses einheitliche Bild, sondern jeder mögliche Ort, wo wir uns versammeln, die *ekklesia*, um den echten Bezug zu dem Göttlichen zu suchen, den die Griechen *theoria*, Gottesbeschauung, nannten. In dieser Richtung ging wohl der erste Versuch von Karol Wojtyła, die Mitglieder der

verschiedensten Religionen nach Assisi, d. h. an einen Ort einzuladen, wo die Spuren des Heiligen präsent waren, und zwar nicht um zu diskutieren, sondern in den verschiedensten Sprachen auf der Spur des Heiligen zu sein, das heißt: zu beten. Denn was wir immer von Gott denken können, und wie wir immer ihn uns vorstellen, so ist es doch derselbe Gott, oder das Göttliche, der bzw. das vor uns steht. Also beten wir zu ihm, demselben, zusammen. Dieser gemeinsame Weg zum Göttlichen, der für jeden religiösen Menschen das Prinzip des Lebens ist und der Trost und die Rettung vor dem Tode, sollte uns davor warnen, über ihn zu streiten und seinetwegen zu morden. Dieses Bewusstsein des Anfangs und des Endes unseres Lebens begleitet auch seit jeher jede Philosophie und Metaphysik und macht auch bei Aristoteles den Grund des Staunens über den Anfang des Lebens aus, und bei Heidegger den Grund der Angst vor dem Tode. Ist Philosophie für den Dialog zwischen den Weltreligionen wirklich unentbehrlich?

Was wir zuerst antworten können ist, dass es eine Philosophie gibt, an welche diese Frage zuallererst gestellt werden kann und muss, nämlich die hermeneutische Philosophie. Hat die philosophische Hermeneutik sich immer der Interpretation der Überlieferung zugewandt, dann sieht sie sich nun vor die Herausforderung gestellt, ihren Blick auf mehrere Überlieferungen auszuweiten. Dort findet sie zunächst das Hindernis der Verschiedenheit der jeweiligen Überlieferungen, dann den Unterschied der konfessionellen Glaubensrichtungen und der verschiedenen Weltanschauungen, denn jede Religion gehört zu einer Kultur und jede Kultur birgt in sich die Kulturwerte einer Weltanschauung. Aber eben dies ist ein Aspekt, in dem die hermeneutische Philosophie den religiösen Glauben reflexiv bearbeiten muss, um hinter dem konfessionellen Glauben die für das gemeinsame Menschenverständnis freie Seite des Menschen zu gewinnen. Die Verschmelzung der Horizonte hat hier nicht den Sinn der Begegnung mit der überlieferten Vergangenheit, sondern mit den kulturellen Horizonten der Gegenwart im Hinblick auf die Zukunft. Das ist die richtige Aufgabe der hermeneutischen Philosophie. Aus der hermeneutischen Erfahrung kann eine hermeneutische Philosophie werden, welche als Philosophie sich, wie jede echte Philosophie, die Frage nach dem Sinn des Lebens stellt und als Hermeneutik das Prinzip des Dialogs im praktischen und politischen Leben enthüllt. Aber so eine Hermeneutik darf sich heute nicht mehr auf eine Kritik der Technik beschränken, da diese nun die Basis des ökonomischen Wachstums ist, ohne welche die heutigen Kulturen nicht einen möglichen Ausgleich in einer

globalen Gesellschaft anstreben können, von welchem wir uns eine Hilfe auf dem Weg zu der Lösung der politischen und internationalen Konflikte erhoffen. Dieses Wachstum müssen wir nur immer aus der Sicht des *oikos*, also ökologisch, kontrollieren. Denn die Technik hat sich uns durch Internet und alle mit ihm gegebenen Programme als ein ungeheures Mittel zu der universalen Kommunikation gezeigt, welche eine starke Emanzipations- und Anziehungskraft hat, und zwar für die Gewinnung der Jugend der ganzen Welt für ein demokratisches Leben.

Hermeneutische Philosophie hilft uns einsehen, dass die Menschheit ohne die *phronesis* und den Willen zum Dialog den Weg zu dem Frieden und zu einer echten globale Gesellschaft nicht finden wird, sondern lediglich den Weg zu einem Weltmarkt, der sich immer weiter in die Richtung der Weltkonkurrenz um das eigene Wohl und den eigenen Nutzen entwickelt. Es liegt an der Verantwortung, und das heißt: an der *phronesis* der Menschen selber, den Weg des Willens zum Verstehen und Verzeihen zu finden, welcher die Grundlage einer echten Weltgemeinschaft ist. Durch die *phronesis* erreichen wir auch nach Plato die Idee des Guten, welche den Menschen den richtigen Ort und das Gleichgewicht in der Ordnung des Universums zeigt und sie zu einem friedlichen Zusammenleben in der Polis führt.

THE HERMENEUTICAL EXPERIENCE BETWEEN WORLD-OPENNESS AND DIALOGUE

Summary

The article shows on the basis of hermeneutical theories by Gadamer and Heidegger – enriched through philosophies of Aristotle and Hegel – the role of practical wisdom (*phronesis*) and of dialectical knowledge in the establishing a peaceful order of the future world und future global society. The concept of the dialectical knowlegde is connected with dialogical notion of truth and with such virtues as readiness and openness for such a dialog that puts our main assumptions and presuppositions into question and through that changes our whole life. It is the essence of so-called hermeneutical experience.