

Jean Grondin

Einführung in die philosophische Hermeneutik

3. Auflage

WBG 
Wissen verbindet

JEAN GRONDIN
EINFÜHRUNG
IN DIE PHILOSOPHISCHE HERMENEUTIK

JEAN GRONDIN

EINFÜHRUNG
IN DIE PHILOSOPHISCHE
HERMENEUTIK

3. Auflage

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

3., unveränderte Auflage 2012
© 2001 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
1. Auflage 2001
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die Vereinsmitglieder
der WBG ermöglicht.
Einbandgestaltung: schreiberVIS, Seeheim
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-24872-8

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:

ebook (PDF): 978-3-534-72610-3

ebook (epub): 978-3-534-72611-0

Für Paul-Matthieu
und Emmanuel

INHALT

„Vorwörtliches“	9
Einleitung	13
Anmerkungen	29
I. Zur Vorgeschichte des Hermeneutischen	33
1. Sprachliche Vorverständigung	33
2. Zum Wortfeld um ἐρμηνεύειν	36
3. Motive der allegorischen Mythendeutung	40
4. Philo: Die Universalität des Allegorischen	43
5. Origenes: Die Universalität des Typologischen	46
6. Augustin: Die Universalität des inneren Logos	50
7. Luther: sola scriptura?	59
8. Melanchthon: Die Universalität des Rhetorischen	62
9. Flacius: Die Universalität des Grammatischen	65
Anmerkungen	68
II. Hermeneutik zwischen Grammatik und Kritik	75
1. Dannhauer: Hermeneutische und sachliche Wahrheit	77
2. Chladenius: Die Universalität des Pädagogischen	80
3. Meier: Die Universalität des Zeichenhaften	86
4. Pietismus: Die Universalität des Affektiven	91
Anmerkungen	94
III. Die romantische Hermeneutik und Schleiermacher	99
1. Der nachkantische Übergang von der Aufklärung zur Romantik: Ast und Schlegel	99
2. Schleiermachers Universalisierung des Mißverständ- nisses	103
3. Psychologistische Einschränkung der Hermeneutik? ..	108
4. Der dialektische Boden der Hermeneutik	110
Anmerkungen	112
IV. Einstieg in die Probleme des Historismus	115
1. Boeckh und das Aufdämmern der geschichtlichen Be- wußtheit	115

2. Droysens Universalhistorik: Verstehen als Erforschung der sittlichen Welt	118
3. Diltheys Weg zur Hermeneutik	123
Anmerkungen	130
V. Heidegger: Hermeneutik als Selbstaufklärung der Existenzialen Ausgelegtheit	133
1. Das sorgende Voraus des Verstehens	134
2. Dessen Durchsichtigkeit in der Auslegung	138
3. Die Idee einer philosophischen Hermeneutik der Faktizität	140
4. Abkünftiger Status der Aussage?	142
5. Die Hermeneutik aus der Kehre	144
Anmerkungen	148
VI. Gadammers Universalhermeneutik	152
1. Zurück zu den Geisteswissenschaften	152
2. Hermeneutische Selbstaufhebung des Historismus	156
3. Wirkungsgeschichte als Prinzip	159
4. Anwendendes weil fragendes Verstehen	161
5. Sprache aus dem Gespräch	164
6. Die Universalität des hermeneutischen Universums ...	167
Anmerkungen	170
VII. Die Hermeneutik im Gespräch	173
1. Bettis epistemologischer Rückgang zum inneren Geist	174
2. Habermas' Kritik der Verständigung im Namen der Verständigung	178
3. Postmoderne Dekonstruktion	186
Anmerkungen	190
Schlußwort	195
Anmerkungen	199
Personenregister	201

„VORWÖRTLICHES“

Spätestens in einem Vorwort darf ein Verfasser von sich oder seinem Verhältnis zum Verfaßten sprechen. Abseits vom eigentlichen Text kann damit der rein zufällige Anstoß, der ihn motivierte, deutlicher hervortreten.

Als ich im Spätherbst 1988 an dieser Einführung arbeitete, geriet ich in einige Schwierigkeiten bei der begrifflichen Fassung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs. So vieles schien darunter verstanden und kritisiert worden zu sein, daß ich nicht mehr durchblickte. Gemäß Wittgensteins Diktum: „ein philosophisches Problem hat die Form: ich kenne mich nicht aus“, tröstete ich mich zunächst damit, daß meine Situation etwas Philosophisches hatte. Etwas später traf ich Hans-Georg Gadamer in einem Heidelberger Lokal, um u. a. die Sache mit ihm zu besprechen. Formelhaft und ungeschickt fragte ich ihn, worin denn der universale Aspekt der Hermeneutik genauer bestehe. Nach all dem, was ich gelesen hatte, war ich auf eine lange und etwas vage Antwort gefaßt. Er überlegte sich die Sache und antwortete, kurz und bündig: „Im verbum interius.“

Ich rieb mir die Augen. Das steht doch nirgends in ›Wahrheit und Methode‹, geschweige denn in der Sekundärliteratur. Im „inneren Wort“, von dem Augustin traktierte und dem Gadamer ein wenig beachtetes Kapitel seines Hauptwerkes gewidmet hatte, sollte der Universalitätsanspruch der Hermeneutik zu finden sein? Etwas verblüfft, fragte ich weiter, was damit gemeint sei. „Die Universalität“, fuhr er fort, „liegt in der inneren Sprache, darin, daß man nicht alles sagen kann. Man kann nicht alles ausdrücken, was in der Seele ist, den λόγος ἐνδιάθετος. Das kommt mir von Augustin, vom ›De trinitate‹ her. Diese Erfahrung ist universal: der actus signatus deckt sich nie mit dem actus exercitus.“

Verblüfft war ich zunächst, weil dies einem Grundtenor der Gadamerischen Philosophie zuwiderzulaufen schien. Es wird ja gemeinhin angenommen, daß ihre Universalität in der Sprache liegt, darin, daß man in der wirklichen Sprache alles ausdrücken kann. Die Sprache könne alle Einreden gegen ihre Universalität einholen, weil sie alle sprachlich formuliert werden müssen. Alles soll Sprache sein bei Gadamer: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“,

lautet das am häufigsten angeführte Wort, um diese Universalität anzudeuten.

Was hat der Wink auf das *verbum interius* damit zu tun? Handelt es sich um eine späte Selbstinterpretation, eine Selbstkorrektur oder nur um eine nur in die Luft gesagte Gelegenheitsauskunft, der keine grundlegendere Bedeutung beizumessen sei? Ich blieb einige Monate etwas ratlos in dieser Hinsicht, bis ich das Buch ›Wahrheit und Methode‹ sowie dessen in der Heidelberger Universitätsbibliothek aufbewahrte Urfassung durchlas. Da ging mir auf, daß sich in der Tat der Universalitätsanspruch der Hermeneutik nur aus der Lehre vom *verbum interius* angemessen nachvollziehen läßt, jener von einem durch Heidegger hindurch gelesenen Augustin herstammenden Einsicht, daß die gesprochene Rede stets hinter dem Auszusagenden, dem inneren Wort zurückbleibt und daß man ein Gesprochenes nur verstehen kann, wenn man die hinter ihm lauende innere Sprache nachvollzieht. Das klingt altmodisch und sehr metaphysisch: neben der Sprache gäbe es die hintere oder die innere Welt des *verbum interius*. Wie wir aber sehen werden, ist diese Einsicht allein imstande, den metaphysischen und logischen Vorrang der Aussage zu erschüttern. Nach der klassischen Logik, von der die Substanzmetaphysik zehrt, steht alles in der propositionalen Aussage. Das Ausgesagte ist selbstsuffizient und ist auf seine innere Schlüssigkeit hin zu prüfen.

Für die Hermeneutik hingegen ist die Aussage, um es in der überzogenen Sprache von ›Sein und Zeit‹ auszudrücken, etwas Sekundäres, Abkünftiges. Das Festhalten an der Aussage und ihrer Verfügbarkeit verbirgt das Ringen um Sprache, das das *verbum interius*, das hermeneutische Wort, ausmacht. Unter dem inneren Wort, dies sei ein für allemal klargestellt, ist aber keine private oder psychologische Hinterwelt, die bereits vor dem sprachlichen Ausdruck feststünde, gemeint. Es ist dasjenige, was danach strebt, sich in der ausgesprochenen Sprache zu äußern. Die geäußerte Sprache ist das Depositum eines Ringens, das als solches zu hören ist. Es gibt keine „vorsprachliche“ Welt, sondern nur eine auf Sprache ausgerichtete Welt, die das Auszusprechende zum Wort zu bringen versucht, ohne daß es ihr ganz gelänge. Diese hermeneutische Dimension der Sprache ist die einzig universale.

Diese Einführung ist der Versuch, die philosophische Hermeneutik von diesem Gesichtspunkt aus darzustellen. Der Hinweis auf das Gespräch mit Gadamer hat nicht die überhebliche Funktion, unsere Deutung als die „authentische“ Sicht Gadamers auszuzeichnen. Solche Hinweise sind höchst problematisch, und so haben wir lange ge-

zögert, im hiesigen Zusammenhang darauf hinzuweisen. Uns hat in dieser Hinsicht schließlich das Beispiel von Walter Schulz ermuntert, der selber auf Unterredungen mit Heidegger verwies, weil sie zur Ausrichtung seiner Heidegger-Auslegung wesentlich beigetragen haben.¹ So mag es uns mit Gadamer ergangen sein. Es versteht sich aber, daß die auf diese Weise angeregte Interpretationsrichtung auf eigene Kosten und Risiken erfolgen muß. Unser spezifisches Anliegen wird es also sein, unabhängig von Gadamer, somit in eigener Verantwortung und nach dem jetzigen Stand des philosophischen Gesprächs eine Einführung in die philosophischen Dimensionen (folglich unter Absehung ihrer einzelwissenschaftlichen Anwendungen, etwa in der Philologie, der Theologie, der Historie und der Sozialwissenschaften) der Hermeneutik zu vermitteln, die ihre geschichtliche Problemlage so getreu wie möglich – also anhand ihrer heute selten gelesenen Zeugnisse – nach diesem Gesichtspunkt des *verbum interius* zu rekonstruieren versucht. Uns obliegt es freilich, zu zeigen, daß dieser Blickpunkt tatsächlich zentral ist.

Der Alexander-von-Humboldt-Stiftung sowie dem Conseil de recherches en sciences humaines du Canada ist diese von ihnen geförderte Arbeit zu großem Dank verpflichtet. Begegnungen mit Kollegen haben ferner den vorliegenden Untersuchungen entscheidende Anstöße gegeben. Sehr herzlich danke ich dafür Ernst Behler, Otto Friedrich Bollnow, Luc Brisson, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer (der den Fingerzeig auf unser Gespräch gestattete), Hans-Ulrich Lessing, Manfred Riedel, Frithjof Rodi, Josef Simon und Alberto Viciano. Ich ergreife die Gelegenheit, um diesen Dank durch den Ausdruck der Bewunderung, die ich seit langem für ihre philosophische Arbeit hege, zu vervollständigen. Philosophie mag sich noch so kritisch und argumentativ ausnehmen, ohne *θαυμάζειν* vor dem, was sie zum Denken hintreibt, würde sie gar nicht anheben.

Anmerkung

¹ Vgl. W. Schulz, Die Aufhebung der Metaphysik in Heideggers Denken, in: Heideggers These vom Ende der Philosophie. Verhandlungen des Leidener Heidegger-Symposiums April 1984, Bonn 1989, S. 33.

EINLEITUNG

Unter Hermeneutik versteht man seit dem ersten Auftauchen des Wortes im 17. Jahrhundert die Wissenschaft bzw. die Kunst der Auslegung. Bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts nahm sie gewöhnlich die Form einer Lehre an, die Regeln des kunstgemäßen Deutens anzugeben versprach. Ihre Absicht war vorwiegend normativer, ja technischer Art. Sie beschränkte sich darauf, den ausgesprochen interpretativen Wissenschaften methodische Anweisungen an die Hand zu geben, um der Willkür im Feld der Interpretation möglichst vorzubeugen. Sie fristete ein nach außen weitgehend unsichtbares Dasein als „Hilfsdisziplin“ innerhalb der etablierten Wissenszweige, die es offenkundig mit der Interpretation von Texten oder Zeichen zu tun hatten. So bildeten sich seit der Renaissance eine theologische (*hermeneutica sacra*), eine philosophische (*hermeneutica profana*) sowie eine juristische Hermeneutik heraus. Die Idee einer Kunst der Auslegung reicht aber weiter zurück, sicherlich bis zur Patristik, wenn nicht schon bis zur stoischen Philosophie, die eine allegorische Mythendeutung entwickelte, und zur Rhapsodentradition bei den Griechen. Überall, wo halbwegs methodische Interpretationsanweisungen angeboten wurden, kann man im weiteren Sinne von Hermeneutik sprechen.

Die *philosophische* Hermeneutik hingegen ist viel jüngeren Datums. Im engeren und gebräuchlichen Sinne bezeichnet sie die philosophische Position Hans-Georg Gadammers, gelegentlich auch die Paul Ricœurs. Gewiß, anspruchsvolle Formen der Hermeneutik hat es vorher gegeben, aber sie haben sich kaum als ausgearbeitete philosophische Konzeptionen ausgegeben. Selbst wenn sie einen entscheidenden Beitrag zur Entfaltung eines hermeneutischen Problembewußtseins in der Philosophie beigesteuert haben, haben weder Schleiermacher noch Droysen oder Dilthey – die Großväter der zeitgenössischen Hermeneutik – ihre Ansätze öffentlich und primär unter dem Titel einer philosophischen Hermeneutik zur Entfaltung gebracht. Auch wenn das philosophische Unternehmen eines Gadamer ohne Heidegger unmöglich gewesen wäre, konnte der späte Heidegger nicht umhin, festzustellen: „Die ‚hermeneutische Philosophie‘ ist die Sache von Gadamer.“¹ Seit Gadamer sind ferner, obwohl seine

Philosophie zahlreiche Diskussionen, insbesondere mit der Ideologiekritik von Habermas und mit der Dekonstruktion von Derrida, auslöste, keine wirklich umstürzenden Neuansätze innerhalb der Hermeneutik zu verzeichnen.²

Trotz des horizontbestimmenden Charakters ihrer Gadamerischen Gestalt empfiehlt es sich, im Rahmen der vorliegenden Einführung die philosophische Hermeneutik etwas weiter zu fassen. Schon ihre ausgesprochene Heideggersche Herkunft weist darauf hin, daß der Denkversuch Heideggers sehr wohl zum Umkreis der philosophisch motivierten Hermeneutik gehören muß. Gadamer empfing aus Heideggers Denken wegbestimmende Anstöße, sowohl aus dem Gedankenkreis seiner späten Philosophie der Kehre als auch aus den frühen, bis vor kurzem noch unpublizierten Vorlesungen. In seinem sehr bedeutenden Aufsatz über ›Die Universalität des hermeneutischen Problems‹ (1966) – der ja die Debatte mit Habermas in Gang brachte – notierte Gadamer, daß er seine Perspektive „unter Anknüpfung an eine von Heidegger in seiner Frühzeit entwickelte Sprechweise“ ‚hermeneutisch‘ genannt habe.³ Es ist inzwischen fraglich, ob man Heideggers „Hermeneutik“ allein aus ›Sein und Zeit‹ zureichend verstehen kann. Es wurde nicht zu Unrecht suggeriert, daß Gadamers Hermeneutik weit mehr von den früheren Vorlesungen als von ›Sein und Zeit‹ angeregt worden sei, hatte doch Gadamer nach eigener Auskunft das Werk von 1927 als eine „schnelle Improvisation aus äußerem Anlaß“, wenn nicht schon als „Abfall“ angesehen.⁴ Ohne in die Übertreibung einer herabsetzenden Einordnung des philosophischen Hauptwerkes von Heidegger zu fallen, könnte dies implizieren, daß eine angemessene Würdigung der philosophischen Hermeneutik Heideggers und ihrer Fortsetzung durch Gadamer erst jetzt versucht werden kann.

Um diese neue Hermeneutik einzuordnen, muß freilich auf die ältere Tradition der (wenn man will: noch nicht philosophischen) Hermeneutik zurückgegriffen werden, zumal sich Gadamer ständig auf sie bezieht und profilierend von ihr absetzt. Die traditionsreiche und -freudige Hermeneutik muß auch zum Teil aus ihrer eigenen Herkunft erschlossen werden. So werden in unserem Zusammenhang die klassischen Ansätze von Schleiermacher, Droysen und Dilthey, aber auch die oft unterschätzte Hermeneutik der Aufklärung, die anfänglichen Auslegungslehren innerhalb der frühprotestantischen Theologie und die hermeneutischen Pionierarbeiten der Patristik zur Sprache kommen. Indes soll es hier vermieden werden, die Geschichte der Hermeneutik als einen teleologischen Prozeß darzustellen, der

sich, von der Antike ausgehend, über die Reformation und die Romantik erst in der philosophischen Hermeneutik vollendet habe. So wurde tatsächlich, angefangen mit Diltheys bahnbrechendem Aufsatz über ›Die Entstehung der Hermeneutik‹ (1900), dann radikaler bei Gadamer und in den ihm folgenden Gesamtdarstellungen, die Geschichte der Hermeneutik (im Singular!) präsentiert. Etwa nach dem folgenden Muster: In der Antike und in der Patristik gab es zunächst nur bruchstückhafte hermeneutische Regeln, bis die Reformation Luthers die Entwicklung einer systematischen Hermeneutik hervorrief, die aber erst bei Schleiermacher als allgemeine Kunstlehre des Verstehens universal geworden sei; Dilthey habe dann diese Hermeneutik zu einer allgemeinen Methodologie der Geisteswissenschaften ausgeweitet, und Heidegger habe alsdann die hermeneutische Fragestellung auf dem noch fundamentaleren Boden der menschlichen Faktizität angesiedelt; deren universale Hermeneutik in Gestalt einer Theorie der durchgängigen Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit unserer Erfahrung sei schließlich erst von Gadamer ausgearbeitet worden. Von dieser universal verstandenen Hermeneutik aus seien endlich kritische Weiterführungen in der Ideologiekritik, der Theologie, den Literaturwissenschaften, der Wissenschaftstheorie und der praktischen Philosophie erfolgt.

Dieser sich selbst quasiteleologisch verstehenden Universalgeschichte der Hermeneutik wurde inzwischen, vor allem aus literaturwissenschaftlicher Sicht,⁵ Skepsis entgegengebracht. Beanstandet wurde die von Dilthey und Gadamer initiierte, dann von den kompendienartigen Gesamtdarstellungen nachgesprochene Vorstellung einer Geschichte „der“ Hermeneutik, die sich „in mehreren teleologisch aufeinander bezogenen Stufen oder Phasen“ vollzogen haben soll.⁶ Wahr an der klassischen Selbstdarstellung der Hermeneutik ist die Idee, daß die frühere Hermeneutik eher einer technischen Kunstlehre ähnelte, die in der Regel viel weniger universal angelegt war, als es die heutige philosophische Hermeneutik sein möchte. Richtig an der Skepsis bezüglich der Hermeneutikgeschichte ist, daß beide Vorhaben wenig miteinander zu tun haben und daß sich diese Geschichte alles andere als teleologisch entfaltet hat.

Die heutige Geschichte der Hermeneutik ist, wie wohl jede Geschichte, eine Geschichtsschreibung aus dem Nachher, also eine Konstruktion. Diese Geschichte hat sich weitgehend vollzogen, ohne um sich selbst zu wissen. Bis zum 17. Jahrhundert hatte sie noch keinen Namen. Was früher *ars interpretandi* hieß, wurde von Wissenschaftszweigen wie der Kritik, der Exegese oder der Philologie wiederaufge-

nommen und fortgeführt. Auch in der Neuzeit hat sich die Hermeneutik nicht gradlinig auf ein teleologisches, philosophisches Ziel hin entwickelt. Auf Luther geht gewöhnlich das Verdienst einer Erfindung oder Wiederbelebung der Hermeneutik zurück. Dies ist auch die für Gadamer bestimmende Sicht des protestantischen Dilthey sowie des Luther-Forschers Gerhard Ebeling.⁷ Gewiß mußte das Schriftprinzip der sola scriptura eine ausgearbeitete Hermeneutik auf den Plan rufen, aber sie wurde nicht von Luther konzipiert, der sich ohne spezifische hermeneutische *Theorie* mit exegetischen Arbeiten und Vorlesungen abgab, sondern von seinen Mitarbeitern Melancthon und Flacius Illyricus, die wohl die erste neuzeitliche hermeneutische Theorie der Heiligen Schrift verfaßten. Sie galten bis zum späten 18. Jahrhundert als grundlegende Werke auf dem Gebiet der Exegese. Im 17. Jahrhundert wurde inzwischen die hermeneutica als allgemeine Auslegungskunst, also im Keim als Universalhermeneutik im Geist des Rationalismus, durch Autoren wie J. Dannhauer, G. F. Meier und J. M. Chladenius ausgearbeitet.⁸ Diese allgemeinen Auslegungslehren sprengten den Rahmen der Spezialhermeneutiken, also der Kunstlehren, die spezifisch auf die Heilige Schrift oder auf die klassischen Autoren gemünzt waren. Es ist folglich unrichtig, Schleiermacher die Entwicklung der ersten, über die Spezialhermeneutiken hinausgehenden Kunst der Auslegung zuzusprechen. Die Einordnung der hermeneutischen Theorie Schleiermachers ist wiederum alles andere als univok. Dies liegt zunächst daran, daß der sich primär als Theologe verstehende Schleiermacher seine Hermeneutik nie selber zum Druck brachte. Seine einzige druckfertige hermeneutische Schrift ›Über den Begriff der Hermeneutik‹, die Akademiereden von 1829, bietet viel eher eine Diskussion der Ansätze von Wolff und Ast als eine hermeneutische Gesamtkonzeption. Seine Hermeneutik, die in den Horizont einer Dialektik eingegliedert werden sollte, traktierte er in Vorlesungen, die F. Lücke erstmals 1838 unter dem Titel ›Hermeneutik und Kritik‹ herausgab. Außerhalb des engen Rahmens der theologisch-philologischen Hermeneutik erfreuten sich aber die fragmentarischen Entwürfe Schleiermachers anfangs geringer Aufmerksamkeit.⁹ August Boeckh wurde vor allem als Hörer seiner Vorlesungen von Schleiermachers Hermeneutik stark beeinflusst, die er seinen seit 1816 (also vor ihrer Veröffentlichung durch Lücke) gehaltenen Vorlesungen zur ›Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften‹ zugrunde legte, ohne sie selber, nahezu dem Schleiermacherschen Exempel folgend, zu publizieren. Erst 1877 wurden sie von Boeckhs Schüler Bratuscheck herausgegeben.¹⁰ Auf

der Grundlage der Verstehenshermeneutik Schleiermachers wollte Boeckh eine Methodologie der philologischen Wissenschaften vorlegen. Dadurch verband er die Hermeneutik mit dem Bedürfnis nach einer Methodologie der nichtexakten Wissenschaften – ein Ansinnen, das Schleiermacher noch fernlag und das von Autoren wie Droysen und Dilthey fortgesetzt wurde. Droysen bemühte sich auch um eine Methodologie der Geschichte, die er ebenfalls nur in Vorlesungen vortrug, ohne sie ganz zu veröffentlichen. 1868 brachte er einen ›Grundriß der Historik‹ zum Druck, dem allerdings breite Wirksamkeit beschieden wurde. Erst 1936 wurden aber die Vorlesungen zur ›Historik‹ von Rudolf Hübner herausgegeben. Indessen: weder der ›Grundriß‹ noch die ›Historik‹ erwähnen ein einziges Mal den Namen Schleiermacher oder den Titel ›Hermeneutik‹.

Die Bedeutung Schleiermachers für die Hermeneutik und ihrer erst jetzt sichtbaren „Geschichte“ wurde vor allem von Wilhelm Dilthey herausgestellt. Als Schüler Boeckhs wurde er früh auf Schleiermacher aufmerksam gemacht. Er erhielt 1860, mit 27 Jahren, einen Preis der Schleiermacher-Stiftung für eine Arbeit über ›Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik‹, wohl die gewichtigste und im Grunde erste Geschichte der Hermeneutik, die Dilthey aber nicht veröffentlichte. Die Beschäftigung mit Schleiermacher wurde aber intensiviert: 1864 schrieb er bei Trendelenburg eine lateinische Dissertation über die Ethik Schleiermachers; 1867 folgte der erste Band seiner Schleiermacher-Biographie. Den zweiten Band, in dem Schleiermachers System, unter Einbeziehung seiner Hermeneutik, als Philosophie und Theologie dargestellt werden sollte, wohl unter Verwendung des Materials aus der Preisschrift von 1860, publizierte er aber nie. Die Arbeiten dazu wurden erst 1966 aus dem Nachlaß von M. Redeker herausgegeben. Dilthey wandte sich in den folgenden Jahrzehnten seinem Lebensprojekt zu, einer Methodologie der Geisteswissenschaften, die den anspruchsvollen Titel einer ›Kritik der historischen Vernunft‹ tragen sollte. Von ihr erschien auch nur der erste, überwiegend historische Teil im Jahre 1883 unter dem Titel ›Einleitung in die Geisteswissenschaften‹. In diesem Werk sind die Hermeneutik und Schleiermacher merkwürdigerweise absent. Ob sie im 2. Band zum Tragen kommen sollten, eventuell als Stützen bei der „Grundlegung“ der Geisteswissenschaften, ist fraglich. Dilthey schien die Grundlage der historischen Wissenschaften vom Menschen damals eher in einer beschreibenden Psychologie zu erblicken. Zeit seines Lebens scheint er – obgleich dies in der Dilthey-Forschung

umstritten ist – an dieser grundlegenden Stellung der Psychologie festgehalten zu haben. Gewiß lassen sich wichtige „hermeneutisch“ zu nennende Einsichten bei Dilthey überall aufspüren, etwa in der Abhandlung von 1895 ›Über erklärende und beschreibende Psychologie‹, aber die Hermeneutik tritt namentlich erst 1900 in der kurzen Studie über deren Entstehung wieder in den Vordergrund.

Mit ihr entsteht auch die Geschichte der Hermeneutik. Dilthey greift 1900, auch weitgehend wörtlich, auf seine längere Arbeit von 1860 zurück, um die Entstehung der Hermeneutik darzulegen, als ob in den vierzig dazwischenliegenden Jahren nichts geschehen wäre. Dort findet sich erstmals die Idee, daß die Hermeneutik allgemeine Auslegungsregeln enthalten soll, die allen Geisteswissenschaften, die ja sämtlich auf Auslegungswissen fußen, zugrunde liegen könnten. Damit könnte die Hermeneutik, als Garant ihres Allgemeingültigkeitsanspruchs, so etwas – Dilthey deutet es nur an – wie eine grundlegende Funktion für die verstehenden Wissenschaften einnehmen. Es ist jedoch auch hier zu verzeichnen, daß sich diese Intuition vor allem in handschriftlichen Zusätzen zum Hermeneutikessay von 1900 befinden, die bis zur Herausgabe des 5. Bandes der Gesammelten Schriften im Jahre 1924 unpubliziert blieben. Die üblich gewordene Auffassung, daß die Diltheysche Hermeneutik so etwas wie die methodologische Grundlage der Geisteswissenschaften liefern sollte, ist, wie wir sehen werden, weniger diltheyisch als gemeinhin angenommen wird, und insofern revisionsbedürftig.

Das Gewicht der so groß angelegten Hermeneutik wurde vor allem von seinem Schüler und Schwiegersohn Georg Misch hervorgekehrt. Im Vorwort des von ihm herausgegebenen 5. Bandes der Schriften skizzierte er die konsequent erscheinende Entwicklungslinie des Diltheyschen Denkweges, der vom frühen Entwurf einer positivistischen und psychologischen Grundlegung der Geisteswissenschaften ausgehend in die unvollendete Ausarbeitung einer allgemeinen Philosophie des geschichtlichen Lebens mündete, in der die Hermeneutik eine entscheidende Rolle spielen oder die gar Hermeneutik heißen sollte. Misch leistete dabei große Hilfe bei der Herausstellung eines klaren Konzepts dessen, worauf der späte Dilthey hinauswollte. Hermeneutik wurde dann plötzlich zum Modewort für eine philosophische Generation, die von den erkenntnistheoretischen Engpässen des herrschenden Neukantianismus abzukommen begann und in Dilthey gern einen Wegbereiter für eine nichtpositivistische, der geschichtlichen Faktizität des Lebens sich öffnende Philosophie aufnehmen wollte. Man verbarg sich dabei den noch positivistischen Ausgangs-

punkt Diltheys und die Sekundärstellung, die die Hermeneutik de facto in seinen Texten innehatte. Der systemtheoretische Ansatz, der Dilthey in Atem hielt,¹¹ trat unter dem Einfluß der lebensphilosophischen Perspektive von Misch hinter dem hermeneutischen Motiv zurück, das schließlich die methodologischen Ambitionen Diltheys der Tendenz nach verabschiedete. O. F. Bollnows verdienstvolle Monographie von 1936 festigte für lange Zeit das kohärente Bild einer Denkbewegung, die, dem Zeitgeist vorausgehend, in der Abkehr von einer noch erkenntnistheoretisch beladenen Psychologie am Ende den Horizont einer hermeneutischen Fundierung der Geisteswissenschaften eröffnete.¹²

In ihrer eigenen Emanzipation vom Neukantianismus fanden der frühe Heidegger und wohl auch der junge Gadamer in Dilthey sofort einen Gewährsmann für ihre Suche nach einer existentialeren oder hermeneutischen Neubestimmung der Philosophie. Seine revolutionären Intuitionen entfaltete Heidegger unter dem Leittitel einer Hermeneutik der Faktizität. Aus welchen Gründen auch immer¹³ verzichtete aber Heidegger auf die Publikation seiner hermeneutischen Ansätze, die seine damaligen Hörer so sehr faszinierten. In ›Sein und Zeit‹ gelangte immerhin seine Konzeption mit massivem Widerhall zu ihrem ersten öffentlichen Ausdruck. Seine Einsichten über die ontologische Zirkelhaftigkeit und Vorstruktur des Verstehens wiesen seinen Ansatz als hermeneutischen Neubeginn aus. Nichtsdestoweniger blieb es angesichts der in ›Sein und Zeit‹ spärlichen Angaben zu diesem Thema schwer, ein richtiges Verständnis dessen zu gewinnen, was Heidegger unter Hermeneutik (des Daseins) genau verstanden wissen wollte. In der Tat: Die systematische Definition und Ortsbestimmung der Hermeneutik als philosophischer Programmanzeige vollzog sich auf einer knappen halben Seite von ›Sein und Zeit‹¹⁴ am Ende des ansonsten beredsamen Paragraphen 7 zur Phänomenologie. Dort erfährt man lediglich, daß Hermeneutik von ἑρμηνεύειν her stammt und dementsprechend von Heidegger „in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet“, genommen wird. Nachdem andere Bedeutungen von Hermeneutik für sekundär erklärt wurden, fügte Heidegger noch hinzu, daß Hermeneutik bei ihm den *primären* Sinn einer „Analytik der Existenzialität der Existenz“ erhalten würde, ohne indes das Verhältnis von Hermeneutik und Analytik einer genaueren Klärung zu unterziehen. Im Laufe der Zeit konnten so Analytik der Existenz, Hermeneutik der Faktizität und Ontologie des Daseins als vage Synonyma fungieren für das, was ›Sein und Zeit‹

zu bieten hatte. Ob dabei Hermeneutik einen spezifischen Sinn aufweisen sollte und inwiefern sie sich etwa in die damals außerhalb des Dilthey-Kreises und der Theologie wenig bekannte Tradition der Hermeneutik einreihen wollte, war für viele nicht unmittelbar auszumachen.

Der rein „hermeneutische“ Charakter von Heideggers Denkversuch blieb auf weiten Strecken unterbelichtet. Das hermeneutische Anliegen, so schien es von den Vorlesungen her, wich ein bißchen vor dem ontologischen und dem nahezu transzendentalphilosophischen Anspruch des Ganzen zurück. So mag es Gadamer empfunden haben, als er, wie bereits angemerkt, ›Sein und Zeit‹ als eine „sehr schnell zusammenmontierte Publikation“ ansah, „in der Heidegger gegen seine tiefsten Intentionen sich noch einmal der transzendentalen Selbstauffassung Husserls angepaßt hat“.¹⁵ Darin spricht sich, bei aller anderswo bekundeten Hochachtung für die gedankliche Leistung von 1927, Enttäuschung aus, als ob Heidegger seinen genuinen und ursprünglicheren Einsichten untreu geworden sei. Auch andere Hörer haben es bekanntlich so wahrgenommen, etwa O. Becker, K. Löwith und später O. Pöggeler.¹⁶ Inwiefern Heidegger in ›Sein und Zeit‹ Züge seiner früheren Hermeneutik der Faktizität wirklich verdeckt oder hinter sich gelassen hat, wird erst nach der vollständigen Veröffentlichung der frühen Vorlesungen und unpubliziert gebliebenen Manuskripte zu ermitteln sein.

Für uns kann nur feststehen, daß ein Nachvollzug der Hermeneutik Heideggers bei dem frühen Programm einer Hermeneutik der Faktizität anzusetzen hat, zumal Gadamer das Wort „hermeneutisch“ in Anlehnung an die dortige *Sprechweise* verwendet und seine eigene Hermeneutik in ›Wahrheit und Methode‹ weit mehr an die Faktizitätshermeneutik als an ›Sein und Zeit‹ selbst anschließt.¹⁷ Die mit ›Sein und Zeit‹ ansetzende Distanzierung vom Programm einer als Hermeneutik verstandenen Philosophie vollzog sich auf eine andere Weise beim späten Heidegger, der den Begriff der Hermeneutik so gut wie nicht mehr verwendete. Sein späteres, seinsgeschichtliches Denken wimmelte jedoch von hermeneutischen Einsichten, etwa um die metaphysische Abhängigkeit der bisherigen Philosophie und die Geschichte überhaupt, die sich aber weigerten, „hermeneutisch“ genannt zu werden. In diesem Denken der Kehre erkannte aber Gadamer kühn und richtig nichts anderes als eine Rückkehr zu den früheren hermeneutischen Ideen seines Lehrers.¹⁸

Geschichtlich gesehen ist es das Verdienst Gadamers gewesen, die hermeneutischen Einblicke der Kehre, von denen ›Wahrheit und Me-