

Andreas Luckner  
Institut für Philosophie Stuttgart

## Radikale Hermeneutik. Zur Geschichtlichkeit der Philosophie als Sache des Verstehens

**Zusammenfassung** *Der Beitrag prüft die Frage nach der Verwiesenheit der Philosophie auf eigene Geschichte und wendet sich der geschichtsphilosophischen Antinomie der sog. teleologischen und historischen Sichtweisen. Beiden ist es gemeinsam, dass sie eine vergegenständlichende Vorstellung von Geschichte haben. Die teleologische Sichtweise ist um die geschichtliche Kontinuität bemüht und tendiert dogmatisch dazu, die einzige Wahrheit des geschichtlichen Geschehens zu sein. Die historische Position ist eine relativistische Sichtweise und ist bestrebt, die geschichtlichen Besonderheiten hervorzuheben. Beide Positionen schreiben dem Gegenstand „Geschichte“ bloß unterschiedliche Charakteristiken zu. Hier wird die These vertreten, dass das Verstehen etwa einer philosophischen Schrift als das Verstehen des offenen Kontextes, in dem ein Interpretant steht, begriffen werden soll. Die Geschichte ist Produkt unserer Welt, nicht umgekehrt. Der Situationismus der so verstandenen radikalen Hermeneutik ist aber nicht relativistisch. Die Interpretationen haben ihre Gültigkeit, nur insofern sie die Situation des Interpreten betreffen, d. h. insofern sie als Antworten auf bestimmte Fragen verstanden werden. Dem entspricht am ehesten eine genealogische Betrachtungsweise, die sich für die Herkunft der geschichtlichen Phänomene interessiert.*

5

**Schlüsselwörter:** *Philosophie der Geschichte, Hermeneutik, Teleologie, Historismus, Genealogie, Hegel, Gadamer, Heidegger, Benjamin*

### I Zur Antinomie der Philosophiegeschichte

Nach Hegels Ausführungen in seinen *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* soll die in der politischen Historiographie gängige Unterscheidung von Geschichte als dem Gesamt der *res gestae* – der Begebenheiten und Taten – und Geschichte als „*historia rerum gestarum*“ – als der geordneten Erzählung dieser Begebenheiten – für die Geschichte der Philosophie nicht gelten, weil die *res gestae* des Denkens immer schon *historiae* seien: „Bei der Geschichte der Philosophie sind nicht die Geschichtsschreiber Quelle, sondern die Taten selbst liegen uns vor; das sind die philosophischen Werke selbst.“ (Hegel 1971: 132). Demnach muß man sagen: Philosophiegeschichte studieren hieße zunächst einmal, sich an die Werke zu halten. Mehr noch: Manche sind der Meinung, daß der Gegenstand der Philosophie nicht anders denn über die Reflexion ihrer eigenen Geschichte zugänglich ist. Anders als ein heutiger Arzt, der auch gut praktizieren kann, wenn er Galens Schriften nicht kennt, ist ein ernstzunehmender heutiger Philosoph ohne Kenntnisse etwa der Schriften Kants schwer vorstellbar.

6

Aristoteles aber, zum Beispiel, hatte keine Kenntnisse von Kants Schriften. Dies ist (noch nicht einmal) eine Binsenweisheit, und doch macht sie auf das Problem der Geschichte der Philosophie aufmerksam, wenn diese Geschichte, wie immer sie auch erzählt wird, als der eigentliche Gegenstand der Philosophie gelten soll. Philosophie hätte schließlich niemals entstehen können; auch wenn er eine Fiktion darstellt: der allererste „philosophische“ Gedanke war von einer Philosophiegeschichte unbeleckt. Und: haben nicht etwa Ludwig Wittgenstein, die Phänomenologen oder auch Walter Benjamin gezeigt, daß man auf andere Weise philosophieren kann, in Auseinandersetzung mit dem, was wir hier und heute erfahren, was wir buchstäblich hören und sehen können? Ist nicht, wie die Hegelsche These ja auch nahelegt, die Geschichte der Philosophie abhängig von der Entstehung von philosophischen *Schriften*? Selbst dann, wenn man die Koinzidenz der historia mit den *res gestae* in der Philosophie unterschreibt, ist es noch sinnvoll, diese Unterscheidung zu treffen: nehmen wir einmal an, es gäbe einen geschlossenen Textkorpus, also das Gesamt der *res gestae* der Philosophie, dann gibt es immer noch verschiedenste Möglichkeiten, *historiae* zu entwerfen. Das weitaus größere Problem entsteht freilich, wenn wir daran denken, daß diese Textkorpus seinerseits abhängig ist von einer philosophiehistorischen Perspektive, die dafür verantwortlich ist, was überhaupt als ein philosophischer Text gilt und was nicht. Es sind dieselben *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in der Hegel, wie auch an anderen Stellen betont, daß jede Philosophie Philosophie ihrer Zeit sei<sup>1</sup>; demnach ist auch jede Philosophiegeschichte diejenige ihrer Zeit ist.

Philosophie geht nicht im philosophischen Schrifttum auf, im Gegenteil, wenn Philosophie etwas mit Denken zu tun hat: wir fangen zumeist erst an zu denken, wenn wir das Buch in unseren Händen sinken lassen. Inwiefern ist aber dann die Philosophie überhaupt auf ihre Geschichte verwiesen? Oder gibt es etwa Philosophie sogar nur, das andere Extrem, wenn sie mit ihrer eigenen Geschichte bricht?

Es gibt eine idealtypische Unterscheidung zweier Ansichten von (Philosophie-)geschichte, die antinomisch aussieht, insofern beide Ansichten auf keiner Grundlage vereinbar zu sein scheinen: ich nenne die beiden Idealtypen erstens die „teleologische“ und zweitens die „historistische“ Position. Die teleologische konstruiert die Philosophiegeschichte als eine Geschichte des Selben: *Eine Philosophie* ist es, die sich da entwickelt, oder wo nicht entwickelt, zumindest einen Gang bildet. Die „Philosophie im

1 Hegel 1971: 65: „Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit, sie ist Glied in der ganzen Kette der geistigen Entwicklung“.

Wandel der Zeiten“, das „Problem der Zeit im Gang durch die Jahrhunderte“, sind Ausdrücke, die eine solche Geschichtsvorstellung exemplifizieren. Die Philosophiegeschichtsschreibung hat hierbei nichts anderes zu tun, als ihrerseits einen Text anzufertigen, der diesen Entwicklungsgang nachzeichnet. Ein Merkmal dieser Sichtweise ist, daß das eigene Wissen, sofern es sich in dieser von ihm gewußten Geschichte selbst positioniert, immer schon an der Spitze des Geschehens, als dessen letzter Exponent steht, was zugleich das Telos des Prozesse (ein anderes ist nicht sichtbar) ausmacht. Das Wissen dieser Philosophiegeschichte kann daher höchste Wahrheit für sich beanspruchen, weil es gleichsam der Weisheit letzter Schluß ist. Die teleologische Position hat daher den Ruf, dogmatisch zu sein, da sie das eigene Wissen verabsolutiere. Die Verlockung dieser Sichtweise, die im allgemeinen Hegel zugeschrieben wird, ist offensichtlich: nicht nur findet äußerlich eine Ordnung des chaotischen Durcheinanders von Lehrmeinungen, Texten, Debatten usw. statt, welche Orientierung und damit Sicherheit im Denken verschafft, sondern es wird hier - die Innenseite des Denkens betreffend - dem „Instinkt der Vernunft“ Rechnung getragen, der nach Hegel bekanntlich auf die *eine* Wahrheit aus ist.

7

Der Historist will uns dagegen eine Geschichte des Anderen erzählen. Für ihn sind die Texte eingebunden in *jeweilige* Kontexte, die sich nicht oder zumindest nicht von vorneherein in einen historischen „Gang“ einpassen lassen<sup>2</sup>. Der (typische) Historist ist dabei letztlich an der Vielfalt von Denkmöglichkeiten interessiert, die genau dann verloren gehen, wenn sie in teleologischer Manier in den Dienst eines historischen Gangs gestellt werden. Der Historist hat den Ruf, letztlich eine relativistische Haltung einnehmen zu müssen, weil er ja die eine sich geschichtlich entwickelnde Wahrheit zugunsten der vielen, jeweiligen Wahrheiten opfert. Dieses Manko kann er aber locker durch die Vielfalt der positiven, von ihm einfach aufzunehmenden Denkansätze ausgleichen, die einem mehr praktischen Bedürfnis entspricht, das ich mal ganz kurz mit „Freiheit des Denkens“ titulieren möchte.

Wenn man sich die Negativseite dieser „Grundantinomie“ anschaut, liegt der Wunsch nahe, einen Platz zwischen der Kontinuitäten zeichnenden teleologischer Geschichtsphilosophie und dem die Besonderheiten bzw. Einzigartigkeiten betonenden Historismus, d. h. zwischen der Skylla des Dogmatismus und der Charybdis des Relativismus zu finden.

<sup>2</sup> Auch diese Position läßt sich aufgrund der Situiertheit einer jeden Philosophie in ihre Zeit auf Hegel zurückführen, weshalb man Hegel vielleicht nicht einem dieser beiden Positionen zuordnen sollte.

Der listenreiche Odysseus würde empfehlen, sich näher an die Charybdis des Relativismus zu halten, von der man, wie man bei Homer nachlesen kann, zwar verschlungen, aber auch wieder ausgespien wird. Am Schluß meines Beitrags möchte ich einen solchen Vorschlag machen. Zuvor muß ich aber einen kleinen Umweg nehmen, den der noch listenreichere Kant aufzeigte. Nach seiner *Kritik der reinen Vernunft* ist es bekanntlich so: Wenn man es mit widerstreitenden Positionen zu tun hat, zwischen denen zu entscheiden unmöglich erscheint, sollte man zunächst danach suchen, was dafür verantwortlich ist, daß überhaupt eine Antinomie zustandekommt.

8

Was ich demnach im folgenden angehen möchte, ist nicht die Lösung der hier vorgestellten Probleme, sondern deren Unterminierung: Es ist, so meine These, die vergegenständlichende Vorstellung dessen, was Geschichte ist, die uns diese Probleme generiert. Diese Vergegenständlichung ist notwendig, um eine Philosophiegeschichte überhaupt schreiben zu können, der Entwurf einer bestimmten Philosophiegeschichte ist nichts anderes als eine solche Vergegenständlichung. Sie ist allerdings nicht notwendig und sogar hinderlich, wie ich andeuten möchte, um die *Geschichtlichkeit* einer philosophischen Schrift zu verstehen. Dabei verstehe ich unter „Geschichtlichkeit“ eines Textes nicht den Umstand, daß er einer ihm vorgeordneten Geschichte koordinierbar ist, sondern seinen offenen Kontext, der ihn als in einer bestimmten Situation stehend verstehbar macht, so daß er als Versuch einer Antwort auf eine ungeklärte Frage (deshalb „offener“ Kontext) erscheint. Philosophiegeschichtsschreibung ist die Rekonstruktion eines geschlossenen Kontextes der das zu Verstehende fest umschließt und ihn auf eine bestimmte Weise mit Sinn auszeichnet unterschiedet sich von einem hermeneutischen Verfahren, das an der Produktion der Fraglichkeit orientiert ist, was die konstruierten geschlossenen Kontexte gerade aufzubrechen versucht sein muß.

Hier also mein kantischer Vorschlag, der weniger auf eine Vermittlung von teleologischer und historistischer Philosophiegeschichtsschreibung hinausläuft, sondern diese Alternative im Interesse der Rettung des Phänomens des Verstehens unterläuft: Beiden Positionen, der teleologischen wie der historistischen, ist eine Perspektive *auf* die Geschichte gemeinsam, so unterschiedlich sie diese jeweils auch konstruieren. Diese (unexplizierte) Perspektive, die einen *Gegenstand* „Geschichte“, hier genauer „Philosophiegeschichte“ generiert, ist der Grund für die Antinomie. Wie in der transzendentalen Dialektik Kants entsteht auch hier die Antinomie nur deswegen, weil eine Totalität („die Geschichte“) prädikativ bestimmt wird, sie also gleichsam „von außen“ etwas zugesprochen bekommt, was

sie unterscheidbar macht von anderen möglichen Geschichten. Dies sollte bei Totalitäten wie „das Sein“, „die Welt“ und eben auch „die Geschichte“ unterlassen werden, denn sonst geht deren Totalitätscharakter - der gerade in der *Bestimmbarkeit*, nicht in der Bestimmtheit liegt - verloren und sie werden zu mysteriösen Gegenständen. Wenn Geschichte in diesem Sinne gegenständlich, d. h. mit *bestimmten* Eigenschaften wie z. B. Kontinuität oder Diskontinuität versehen aufgefaßt wird, entstehen die antinomischen Positionen, die jede mögliche Entscheidbarkeit ausschließen. So wie „Welt“ als die Idee der Gesamtheit aller möglichen Erfahrungen niemals selbst Gegenstand der Erfahrung sein kann, so ist auch „Geschichte“ als die Idee der Gesamtheit aller wirklichen Begebenheiten niemals selbst eine wirkliche Begebenheit.

In beiden Fällen heißt dies aber, und so komme ich zur Hermeneutik, daß der Philosophiegeschichte ein bestimmtes Verständnis von Geschichte immer schon vorangehen muß. Nun kann man sagen: dieses Verständnis ist doch seinerseits wiederum historisch, d. h. von einer diesem Verständnis im Rücken liegenden Geschichte bewirkt. Ja, das ist richtig, deswegen kann es eine Geschichte der Philosophiegeschichtsschreibung geben.<sup>3</sup> Diese Geschichte ist nun aber nicht etwa die wahre oder die eigentliche, sie ist nurmehr der Rahmen, in dem etwas anderes, bisher nicht Expliziertes sichtbar werden kann.

9

## II Situationismus

Zunächst möchte ich festhalten, daß in der hier dargestellten Antinomie - jenseits von aller Phänomenalität, wie uns überhaupt etwas als „geschichtlich“ sich darbietet - Geschichte schon als dasjenige verstanden wird, was sich einerseits hinsichtlich eines identischen Prinzips (z. B. Geist oder Kultur usw.), andererseits hinsichtlich je differierender Weltansichten, aber beidesmal als ein *Tableau* entwerfen läßt.

Dagegen ist zu sagen und ich behaupte, daß nur dieser Gedanke die Antinomie aufzulösen vermag, wenn es mir gelingt, ihn zu explizieren: Die Geschichtlichkeit steckt im zu Verstehenden, nirgends sonst. Geschichte, als der Totalbegriff dessen, was erfahren wurde, ist demnach eine Dimension

<sup>3</sup> Prinzipiell lassen sich diese „Historisierungen“ auf immer höheren Stufen wiederholen: Nimmt man die Bücher von Lucien Braun (*Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris 1973), Martial Gueroult (*Dianoématique, Livre 1: Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris 1984 ff.) und Ulrich Johannes Schneider (*Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, Frankfurt a. M. 1990), so könnte man schon eine kleine Geschichte der Philosophiegeschichtsschreibungsgeschichte konstruieren.

unserer Welt, nicht aber ist unsere Welt die Gegenwart oder gar das Produkt einer ihr vorangehenden und sie letztlich umfassenden Geschichte.

Demnach ist die Vorstellung, daß wir immer schon in einer Geschichte stünden, durchaus angewiesen auf die Vorstellung eines Tableaus Geschichte, auf dem sich wie auf eine leere Tafel die Begebenheiten einzeichnen. Um im Bild zu bleiben: die Tafel stellen wir. Geschichte ist daher die Weise, in der sich die Welt, in der wir immer schon stehen, zeitigt<sup>4</sup>.

Grundsätzlich heißt dies zunächst nur, daß Geschichte bzw. Vergangenheit eine Dimension *unserer* Welt ist, nicht aber die Welt, in der wir leben, gleichsam ein Produkt der Geschichte ist, so daß sich in der gängigen Vorstellung von Geschichte als Geschehensraum eine geschichtliche Welt an die andere reihen könnte<sup>5</sup>. Der Unterschied der beiden antinomischen Positionen ist dann lediglich der, wie diese Welten aufeinander folgen: bei der geschichtsphilosophischen Perspektive sind sie wie an einer "Kette" aufgereiht (Hegel benutzt diesen Ausdruck explizit), in der historischen gibt es die Perlen sozusagen einzeln (Ranke's Behauptung: "Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott"<sup>6</sup>) Geschichtlichkeit ist dagegen eine Dimension unserer Welt und es gibt nur diese. Dieser Zug unserer Welt ist die eigentliche Sache des Verstehens, also das worum es dem Verstehen geht, denn in diesem geschichtlichen Zug des Bedeutungsgefüges der Welt liegen die Möglichkeiten unseres Daseins beschlossen, die durch das Verstehen erschlossen werden. Dabei ist es für den Hermeneuten, der seine Situativität ernst nimmt, zunächst einmal völlig unerheblich, woher diese kommen; um es einmal überspitzt zu formulieren: Für die Sache des Verstehens ist es egal, ob die Daseinsmöglichkeiten durch eine Wirkungsgeschichte im Sinne Gadamers in unsere Situation gelegt wurden oder ob ein höheres Wesen diese Situation mit ihren Daseinsmöglichkeiten vor fünf Minuten - zusammen mit all den Gedächtnisinhalten der ihn ihr Befindlichen - aus Spaß oder Niederträchtigkeit erschaffen hat. Aus der Situation heraus ist dies zudem auch gar nicht entscheidbar. Verstehen

10

4 Diesen Gedanken findet sich bei so verschiedenen Denkern wie Benjamin und Heidegger. Beispiele: Benjamin 2010; Heidegger 1977: II. 5.

5 Ich gehe nicht davon aus, daß es eine bessere oder angemessener Redeweise von Geschichte geben kann als die in der räumlichen Metaphorik. Insofern wir einen Gegenstand Geschichte verhandeln, können wir gar nicht anders reden; es geht mir vielmehr darum, die Geschichte als Gegenstand aufzulösen bzw. Geschichtlichkeit nicht als abkünftig aus einem Gegenstand Geschichte zu betrachten, sondern andersherum, Geschichte als Gegenstand als abkünftig aus der Geschichtlichkeit des Daseins (die u. a. auch seine Räumlichkeit umfaßt) zu betrachten. Die räumliche Metaphorik ist daher nicht zu vermeiden, aber kritisch einem bestimmten Vortellungstyp zuzordnen.

6 Ranke 1971: 59f.

und Auslegung gehen jeder Vorstellung dessen, „wie die Geschichte verlaufen ist“ oder „wie es eigentlich gewesen ist“, immer voraus.

Was ist also vor diesem Hintergrund überhaupt Hermeneutik? Zunächst einmal sind Wörter auf -ik, wie Ethik, Politik, Technik und eben auch Hermeneutik Familiennamen für durchaus verschiedene Praxen, die nicht unbedingt einen gemeinsamen Wesenszug haben müssen (ich erinnere an Wittgensteins Überlegung zur Familienähnlichkeit)<sup>7</sup>. Dabei ist die hermeneutische Ausgangssituation die des Nicht-Verstehens, der Fremdheit des Interpretandums, also zum Beispiel eines Textes: andernfalls gäbe es kein Bedürfnis nach Hermeneutik. Gadamer beschrieb den hermeneutischen Vorgang damit, daß unsere Vorurteile angesichts dieser Fremdheit suspendiert werden und Hermeneutik daher nichts anderes als die Aneignung dieses Fremden unter Wahrung seiner Differenz ist, d. h. so, daß wir die (unbestimmte) Fremdheit zu einer bestimmten bzw. bestimmbaren Andersheit transformieren (Gadamer 2010: 270). Woher aber rührt aber die Fremdheit eines Textes, eines Bauwerks usw.? Bei Gadamer ist es zunächst der *Zeitenabstand*, der dafür maßgeblich ist. Zwar schreibt Gadamer, daß der Abstand der Zeit „nicht ein gähnender Abgrund, sondern ausgefüllt durch die Kontinuität des Herkommens und der Tradition, in deren Lichte uns alle Überlieferung sich zeigt“ (Gadamer 2010: 302), ist.. Die geschichtliche Distanz soll Voraussetzung dafür sein, um zu verstehen. Wir verstehen, insofern wir diese Distanz als durch ein Überlieferungsgeschehen überbrückt betrachten und damit rücken wir verschmelzend mit dem fremden Sinnhorizont als Verstehende in dieses Geschehen ein. Das Problem ist hier die Voraussetzung des Geschichtsverlaufs, die hier Gadamer zwischen die Mühlsteine unserer antinomischen Alternative bringt. Gadamer selbst hat diese Schwierigkeit des Gedankens einer Voraussetzung von Zeitenabstand (und der damit verbundenen Investition wenn nicht sogar Investitur eines *Gegenstands* Geschichte) selbst bemerkt: In der sechsten Auflage von *Wahrheit und Methode* im Rahmen der Werkausgabe von 1990 heißt es: „Oft vermag der Zeitenabstand die eigentlich kritische Frage der Hermeneutik lösbar zu machen, nämlich die *wahren* Vorurteile, unter denen wir *verstehen*,

7 Zudem ist die Frage „Was ist Hermeneutik?“ zudem eine reichlich unhermeneutische Frage, Bestenfalls ließe sich Hermeneutik als ein Verfahren charakterisieren, welches verbietet, über Gegenstände, also auch die Hermeneutik, im allgemeinen zu sprechen; sie versucht, die Besonderheit oder gar Individualität von etwas zu verstehen. Der Text ist dabei niemals nur Gegenstand, er entsteht gewissermaßen erst in der Auslegung. *Die Hermeneutik* ist daher wahrscheinlich mitsamt ihrer Geschichte, wie Istvan Féher sagt, eine (freilich beeindruckende) Erfindung Gadamers.

von den *falschen*, unter denen wir *mißverstehen*, zu scheiden.“<sup>8</sup> Diese Stelle hieß in den vorangehenden Auflagen: „Nichts anderes als dieser Zeitenabstand vermag die eigentlich kritische Frage lösbar machen“ (vgl. die Fußnote in der sechsten Auflage: „es ist Abstand - *nicht nur Zeitenabstand* - was diese hermeneutische Aufgabe lösbar macht“ [Hervorhebung von mir, A. L.]) Nur so kann sich Gadamer der aporetischen, geradewegs in unsere Antinomie führenden Frage erwehren, worin der „Zeitenabstand“ besteht. In der entschärften Fassung gibt es nämlich nun die Möglichkeit zu sagen, daß der zeitenabstand durchaus selbst etwas ist, was eine Dimension *unserer* Welt ist: er ist selbst konstituiert. Einen Text oder Tempel als Verweis auf eine vergangene Welt aufzufassen, ist ein Erfordernis der Interpretensituation; das indiziert schon der einfache Umstand, daß ein Tempel völlig ohne diesen Bezug auf eine vergangene Welt ein Ding unserer Welt sein kann (man spricht dann vom „Ausverkauf der Kultur“). Fremdheit bzw. Eigenheit, Andersheit bzw. Gleichheit sind keine Prädikate eines Textes oder eines Tempels, sondern Prädikate des Verhältnisses zu Texten und Tempeln. Der hermeneutische Impuls, etwas verstehen zu wollen, daß einem zunächst fremd ist, läßt sich daher nicht zurückführen auf einen durch eine reifizierte Geschichte nahegelegten Zeitenabstand. Was bedeutet dies für das Verhältnis von Philosophiegeschichte und Hermeneutik?

Die Situation des Nicht-Verstehens oder vielleicht besser: des Nicht-Verstanden-Habens besteht zunächst einmal darin, daß unsere Vorurteile zunächst einmal in Frage gestellt sind. Daß dies durch die Geschichte selbst initiiert würde, läuft letztlich auf die hegelianisierende Vorstellung hinaus, daß die Tradition geisterhaft mit sich selbst durch uns ein Gespräch führt. Dies *kann* nur gedacht werden mit einem reifizierten Geschichtsverständnis, Geschichte - und insbesondere Philosophiegeschichte - wird dadurch gleichsam selbsttätig und wir Interpreten sind lediglich Exponenten des Geschehens.

<sup>8</sup> Gadamer 2010: 304; Interessant hierzu auch die Auslassung in der Einführung zum Zweiten Band der Werkausgabe, der die Ergänzungen und Weiterführung von *Wahrheit und Methode* enthält: „Es wäre der Sache angemessener gewesen, zunächst in einer allgemeineren Form von der hermeneutischen Funktion des Abstandes zu sprechen“ (Gadamer 1999: 9), was eben bedeutet, daß „Zeitenabstand“ auch für Gadamer ein sehr problematischer Begriff geworden war. Die Schwierigkeit auf die Gadamer anspielt ist ja die des Phänomens des Nichtverstehens zum Beispiel zeitgenössischer Kunst (vgl. Ebd.), zu der kein „Abstand“ besteht, weshalb wir sie oft nicht verstehen. Aber gerade dieses Beispiel zeigt für mich, daß das Nicht-verstehen als Ausgangslage des hermeneutischen Tuns gerade auf die Gemeinsamkeit der Situation verwiesen ist und nicht auf den Abstand. Hermeneutik ist dann eine Art Distanzschaffung. Sie ist es also auch, welche den „Zeitenabstand“ generiert.



Wenn man sich aber dieser substantiellen Geschichtsvorstellung enthält, und die oben genannte antinomische Konsequenz leitet dazu an, ist diese scheinbar zwischen Gechichtsphilosophie und Historismus vermittelnde Position der philosophischen Hermeneutik selbst gar nicht denkbar. Aus dieser Warte ist die Vorstellung der Wirkungsgeschichte selbst ein (dann letztlich im Prozeß der Aneignung des Fremden unthematisierte) „Übervorurteil“, das niemals suspendiert werden kann (d. h. man kann es nicht verstehen). Mit Derrida und Heidegger muß sich dann die Verstehenssituation gerade als ein Bruch mit der Tradition, als deren De(kon)struktion begreifen. Bekanntlich hat diese Entgegnung Gadamer wiederum veranlaßt, dem Verstehen seine Universalität zu vindizieren<sup>9</sup>: Auch das Brechen der Tradition ist demnach als hermeneutische Praxis dem Ermöglichungsgrund des Vertehens, der Wirkungsgeschichte unterstellt. Dazu ist es notwendig und Gadamer betont dies, daß die „Wirkungsgeschichte“ nicht als eine Art „Übersubjekt“ aufgefaßt wird.

13

Wie dem auch immer sei: Das *Phänomen* Verstehen (ohne das wir zunächst wüßten, wie es zustandekommt) kann sich nur aus der Situation des Nicht-Verstehens heraus bilden. Das wird - glaube ich - kein Hermeneutiker bestreiten wollen. Bevor man das Verstehen verstehen will, sollte man sich daher vielleicht ersteinmal um das Nicht-Verstehen kümmern. Was ist, wenn wir etwas nicht verstehen, bzw. nicht verstanden haben?

Ein Beispiel aus dem Verstehen alltäglicher Redeweisen: Wenn jemand zu mir sagt: „Es wird regnen“ während die Sonne scheint und kein Wölkchen am Himmel sich zeigt, werde ich dies nur in den allerwenigsten Kontexten als eine metereologische Aussage verstehen können (auch wenn es regnet und jemand sagt „es regnet“ gehe ich nicht davon aus, daß er mir lediglich berichten will, daß es regnet). Nehmen wir an, zunächst einmal verstehe ich *nicht*, was er mir sagen will: dennoch bin ich hier nicht hilflos: der Situationskontext (wozu die charakterlichen Eigenheiten von mir und dem anderen gehören, unser Verhältnis zueinander, alle möglichen Umstände, in denen diese Aussage getroffen wurden usw) ist gleichsam der Boden, in dem die Spur ausgelegt wird, die ich verfolgen kann, um zu verstehen. Ohne diese Kontextualität, ohne die Situierung in einer Welt, ist es völlig aussichtslos, den Sinn dieser Aussage zu finden. Innerhalb dieses Kontextes jedoch kann ich, je nachdem, die Äußerung als Warnung davor, ohne Schirm aus dem Haus zu gehen, auffassen oder als Ausdruck der Zuversicht, daß die Hitze bald aufhören wird oder als

9 Vgl. Gadamer 1999: 361-372 (=Destruction und Dekonstruktion [1985]), v. a. 370f.

Ausdruck der Kontemplation eines Melancholikers, der selbst hinter dem strahlenden Sonnenschein die Traurigkeit eines Regentages erblickt oder als Ausdruck der Angst davor, daß der Kinderwagen wieder nass wird, wenn ich ihn wieder vergesse, unter das Dach zu stellen usw. ad inf. Das Phänomen, daß sich dann, wenn man etwas nicht bzw. nicht gleich versteht, viele verschiedene Auslegungen „andrängen“, die sich auch überhaupt nicht ausschließen müssen, verweist darauf, daß die Vorurteilsstruktur des Verstehens nicht eindeutig festgelegt ist: im Gegenteil, vielmehr ist es so, daß eine gewisse Entscheidung zwischen verschiedenen möglichen (allerdings nicht beliebigen) Interpretationen stattfinden kann. Wir können prinzipiell in ein und derselben Situation zwischen verschiedenen Interpretationen entscheiden.

14

Zurück zu unserem Thema: Es ist nicht ersichtlich, warum dies bei einem „historischen“ Text nicht genau so sein sollte; die Möglichkeit verschiedener, gleichwohl gültiger Interpretationen stellt allerdings ein gewisses Problem dar: die Pluralität gültiger Interpretationen läßt die Gefahr des Relativismus bzw. des Instrumentalismus - insofern bestimmte Interpretationen bestimmten Interessen dienen sollen - aufscheinen. Aber, so meine These: das Relativismusproblem, die Unentscheidbarkeit der Gültigkeit von Interpretationen betreffend stellt sich überhaupt nur da, wo die Geschichte als der Raum verschiedener Interpretationen gilt. Diese Vorstellung ist aber gleichwohl eine Interpretation, die für alle Interpretationen leitend wird. Wo sich einer solchen Vorstellung enthalten wird, kann es eigentlich auch kein Problem der Gültigkeit der Interpretation geben. Die Gültigkeit einer Interpretation ist eben radikal relativ zur Situation des Interpretieren. Deshalb können wir die Renaissance nicht mehr so interpretieren wie Burckhardt. Aber läuft das nicht auf eine Art „Interpretationsdarwinismus“ hinaus, nach dem diejenige Interpretation sich durchsetzt, welche gewissermaßen am besten an die Sitautio „angepaßt“ ist? Wenn keine Wirkungsgeschichte als die hermeneutische Situation regulierend angenommen werden soll<sup>10</sup>, was kann dann Kriterium für Verstehen bzw. Mißverstehen sein, was „wahre“ von „falschen“ Vorurteilen trennen, nicht nur nach Gadamer ja die letzliche Aufgabe der Hermeneutik (Gadamer 2010: 304)?

Gadamer schreibt, gegen die historicistische Sichtweise gewendet: „ein wirklich historisches Denken muß die eigene Geschichtlichkeit mitdenken“ (305). Gegen die „Naivität“ des Historismus, die eben gerade darin besteht,

<sup>10</sup> Ich will damit, noch einmal, nicht sagen: Wirkungsgeschichte existiert nicht, sondern lediglich: Über die Wirkungsgeschichte läßt sich, sofern wir in ihr stehen, nichts sagen, auch der Unterstellung ihrer Existenz müssen wir uns enthalten.

Historisches zu objektivieren und darüber die Geschichtlichkeit des eigenen Vorgehens zu vergessen, gegen die Naivität aber auch der hegelsierenden geschichtsphilosophischen Perspektive, die meint, daß "Wirkungsgeschichte je vollendet gewußt werden könne" (306) setzt Gadamer: "Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist zunächst Bewußtsein der hermeneutischen *Situation*" (307), der *gegenüber* man sich eben nicht, das liegt im Begriff der Situation, positionieren kann (wie im Historismus) und die man andererseits auch nicht überblicken kann (wie in der teleologischen Geschichtsphilosophie). Hier liegt der Grund für die Übernahme des phänomenologischen Begriffes des *Horizontes*, der die Situiertheit der Perspektive in einer Situation bezeichnet. Einerseits schließt ein Horizont das überhaupt Sichtbare ein, zugleich ändert er sich selbst mit der Position des Beobachters, so daß das Sichtbare relativ zu einem Horizont zu thematisieren ist. Die Pointe des Gadamerischen Ansatzes ist bekanntlich, daß in der Situation des Verstehens (der Äußerungen eines Anderen, eines Textes usw.) sich diese Position *und mit ihr* der Horizont verändert bzw. erweitert, die verschiedenen Sinnhorizonte miteinander „verschmelzen“. Es war Eric Donald Hirsch, der darauf hinwies, daß eben dies aus einem situativen Verstehenskonzept heraus nicht bestimmt werden kann (Hirsch 1967). Gerade dies würde nämlich die Investition einer reifizierten Geschichtsvorstellung voraussetzen, die das situative Konzept im Grunde verbietet.

15

Etwas verstehen, hieße hier immer noch: zu wissen, warum etwas so und nicht anders gesagt wird. Auf „Geschichtliches“ übertragen: Ich verstehe einen mir zunächst fremden Text gerade dann, wenn ich weiß, warum aus den *mir bekannten* Möglichkeiten, die es gegeben hätte, etwas zu schreiben, gerade diese und keine andere ausgewählt wurden. Das ist durchaus etwas ähnliches wie das berühmte Gadamerische „Einen Text verstehen heißt, die Frage zu kennen, auf die er eine Antwort ist“ (Gadamer 2010: 351). Die erschlossenen Möglichkeiten derivieren aber nun *nicht aus einer unserer Situation vorausgehenden Geschichte*, sondern sie sind allein in unserer Situation als Interpret vorfindlich. Dies bedeutet deswegen keinen Relativismus, weil die Situation, in der der Interpret steht, in keiner Weise zu übersteigen ist, auch nicht in der relativistischen, die ja nichts anderes tut, als Situationen miteinander zu vergleichen und festzustellen, daß es für diese keine weiterreichenden Begründungen gibt. Der Situationismus, wie ich die radikalisierte Hermeneutik einmal nennen möchte, treibt den Relativismus zu seiner Konsequenz, die alles andere als relativistisch ist: Die Situation des Interpretieren ist nur hintergebar, wenn zugleich die Interpretation hintergangen wird. Dann kann man eine Interpretation als „historisch“ bezeichnen. In der Situation des Interpretierens kann das einzige

Kriterium für die Güte der Interpretation ihre Schlüssigkeit sein, welche wiederum lediglich, aber immerhin, durch Evidenz, durch „Einleuchten“ phänomenal zugänglich ist. Mehr haben wir nicht, aber auch nicht weniger.

Was verstehe ich also, wenn ich z. B. einen philosophischen Text verstehe? Ich verstehe immer auch die Situiertheit eines Denkens in einer Welt: das ist seine Geschichtlichkeit, seine Verwiesenheit auf das Ganze der Welt. Die Geschichte ist nur über diese Situiertheit zugänglich. Aber, dies scheint mir der entscheidende Punkt zu sein: nicht der Kontext der Entstehung des Textes ist dafür wichtig, daß ich ihn verstehe, sondern der Kontext, innerhalb dessen dieser Text thematisiert wird. Nicht die Texte sind vergangene, sondern die Welt, in der sie entstanden sind. Diese ist unwiederbringlich verloren. Unwiederbringlich heißt: nicht rekonstruierbar. Andersherum ist die Investition einer Wirkungsgeschichte ist der (vergebliche) Versuch, die vergangene Welt zu rekonstruieren. Die „Rekonstruktion“ setzt voraus, daß das Vergangene zugänglich ist. Genau dies will ich bestreiten: das Vergangene ist das Unzugängliche (unserer Welt)<sup>11</sup>. Das Unzugängliche bleibt fremd.

16

Gadamer sagt diesbezüglich in einem der brilliantesten Stellen von *Wahrheit und Methode* sinngemäß: wenn die Hermeneutik eine Technik wäre, müßte diese irreduzible Fremdheit des Interpretandums als Hinweis auf einen Mangel gewertet werden. Nun ist das Leitbild der hermeneutischen Vernunft bei Gadamer eben nicht die *techné* sondern die *phronésis*, welche nach Aristoteles als praktische Klugheit die Unüberschaubarkeit einer Handlungssituation geradezu benötigt, damit eine Handlungsbestimmung erfolgen kann (Gadamer 2010: 317).

Ein Text aus dem Paris des 13. Jh. wird nicht durch den historischen Kontext seiner Entstehung verständlich, sondern durch den Kontext unserer Welt, in der Nordfrankreich im 13. Jh. einen Vorurteilszusammenhang bildet. Die Geschichtlichkeit eines Textes besteht nicht darin, daß er zur Situation des Interpreten am ausgehenden 20. Jh. einen Zeitenabstand aufweist, sondern daß er als Repräsentant des 13. Jh. die Vergangenheitsdimension *unserer Welt* betrifft. Die Philosophiegeschichte, die einen historischen Gesprächsraum zu konstituieren bemüht ist, stört sich an der irreduziblen Fremdheit des Interpretandums, dessen Verhältnis zu uns unbestimmt ist. Sie versucht, durch die Transformation der Fremdheit in eine Andersheit, bei dem das Verhältnis zu uns schon

<sup>11</sup> Hieran lassen sich viele Ansätze anschließen: die Unterscheidung „Vergangenes“ und „Gewesenes“ bei Heidegger, die Hermeneutik des Unbewußten bei Freud, die Vergangenheit, die nie Gegenwart war bei Levinas und Derrida usw.

bestimmt ist (aber wir es nur nicht wissen), der hermeneutischen Situation auszuweichen. Ein konsequenter Hermeneut muß sich solcher Degradierung des Fremden enthalten, im Interesse seiner eigenen Tätigkeit. Fremdheit erzeugt Angst; die Tugend des Hermeneuten wäre demnach nicht die Weisheit des Historikers, sondern die Taferkeit.

### III Philosophiegeschichte und Hermeneutik

Der Hermeneut muß sich im Klaren darüber sein, daß Interpretationen Gültigkeit nur insofern haben, als sie die Situation des Interpreten betreffen.<sup>12</sup> Andererseits ist gerade diese Situation nicht hintergebar, auch nicht relativistisch, so daß eine Interpretation einen Geltungsanspruch hat. Dieser Widerspruch zwischen Geltungsanspruch und Situativität der Interpretation ist nicht nur unvermeidlich, sondern sogar zu begrüßen, denn er gewährleistet die Strittigkeit der Sache des Verstehens, um die es auch in den bestimmten Interpretationen immer gehen muß, weil nur so die Kontexte einer bestimmten Erscheinung, ob Text oder Bauwerk offen gehalten werden können. Die Erschließung des offenen

17

12 Diesbezüglich ist über Hermeneutik vom frühen Heidegger mit seinem Konzept der Geschichtlichkeit (in *Sein und Zeit* II, 5), aber auch vom späten Wittgenstein über Hermeneutik mehr zu lernen als bei Gadamer, der sich zwar gerade auf Heidegger sehr stark bezieht, aber, soweit ich sehe, die eigentliche Pointe, daß nämlich „Vergangenheit“ nicht konsistent denkbar ist, übersieht. Vergangenheit läßt sich nur im Rahmen eines Geschichtsbegriffes explizieren, bei dem uns Geschichte als ein gegenständlich bzw. als leerer Rahmen, der mit Ereignissen gefüllt wird, vorausgesetzt wird. Dagegen bringt Heidegger den Begriff „Gewesenheit“ ins Spiel, der der Situativität des Daseins, seinem In-der-Welt-sein, das eben gerade kein Sein-in, sondern ein Sein-bei ist, gerecht wird. Im Verstehen eines gewesenen Daseins ist das Dasein herkunftsbezogen (Sein zum Anfang): Es versteht sich als fähig, in einer Situation entschlossen zu sein, etwas bestimmtes zu tun

Schon Hegel gebraucht den Begriff der „Gewesenheit“: Im Religionskapitel der Phänomenologie des Geistes spielt er im Zusammenhang mit der Eucharistie eine wichtige Rolle: Im Abendmahl wird Vergangenes als Gewesenes für unsere situation erschlossen. Die Gemeinde weiß um die Gegenwart des Gewesenen. Nur die Vergangeheit ist „verschwunden“, das Gewesene aber ist Bestandteil der Situation.

In den *Philosophischen Untersuchungen* sagt Wittgenstein bekanntlich (sinngemäß): einen Ausdruck verstehen, ist die Fähigkeit, ihn in einer Rede/Diskussion oder einem Aufsatz richtig, d. h. einer Regel folgend, verwenden zu können. Kurz: einen Ausdruck verstehen, heißt: die Fähigkeit zu besitzen, an einer sprachlichen Praxis teilnehmen zu können, bei der dieser Ausdruck eine Relevanz besitzt. Sind diese Ausdrücke nur noch als Dokumente zugänglich, verstehe ich ein Dokument, also zum Beispiel einen Text aus dem 13. Jh., nicht deswegen, weil ich ihn entsprechend den Standards der Redeweisen im 13. Jh. in einer bestimmten Gegend verwenden kann, denn die sind mir als solche gar nicht zugänglich. Ich verstehe ihn vielmehr, weil ich ihn entsprechend den Standards der Philologie, die als Gegenstand das 13. Jh. hat, verwenden kann. Nicht mehr und nicht weniger. Diese Philologie-Standards bestimmen, was eine richtige und was eine falsche Interpretation ist. Philosophisch interessant ist die hermeneutische Situation erst dann, wenn ich ihn *nicht* verstehe, bzw. wenn ich nicht weiß, auf welche (philologisch zu rekonstruierende) Frage der Text eine Antwort ist.

Horizontes, der Möglichkeitsdimension, der Geschichtlichkeit des Interpretandums ist die Sache des Verstehens.

18

Mit dem Offenhalten des Horizontes des Interpretandums geht einher die Rettung seiner Fraglichkeit bzw. Fragwürdigkeit. Das spezifische hermeneutische Vorgehensrichtung ist daher umgekehrt wie bei einer (herkömmlichen) Philosophiegeschichtsschreibung, die ein Tableau der Geschichte entwirft: von der Antwort zur Frage, vom "Hellen ins Dunkle"<sup>13</sup>. Eine Geschichtsbetrachtung, die am ehestendieser Vorangehensweise entsprechen würde, wäre das die Genealogie, d. h. die weder an der Wirkungs- noch der Ursprungsgeschichte, sondern an der Herkunft eines bestimmten Problems, einer bestimmten Erscheinung interessiert ist. In einer genealogischen Betrachtungsweise erscheint die eigene Situation als eine bestimmte Antwort auf eine bestimmte Frage, welche die gegenwärtige Welt als gewesene weiterhin als fraglich erscheinen läßt, sowie das Zeichnen der Stammbäume einer rezenten Person nichtas anderes als die Nachzeichnung seiner Herkunft und damit die Anwesenheit seiner Familie "in ihm" ist. Während es die Historie und auch die Philosophiegeschichte es mit der "Vergangenheit des Geistes"<sup>14</sup> zu tun haben, ist die Genealogie gerade als Mittlerin zum Jenseits der Situation - die Genealogien sind Stammbäume, die im Himmel wurzeln - an dessen Gegenwart, an dessen Hineinragen in die situation interessiert. Bei diesen vagen andeutungen muß ich es hier bewenden lassen. Walter Benjamin brachte in seinen Thesen *Über den Begriff der Geschichte* die Sache, die mir hier vorschwebt, auf den Punkt (er nannte sie „historischen Materialismus“): „Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von der Jetztzeit erfüllte bildet [...] Auf den Begriff einer Gegenwart, die nicht Übergang [zwischen Zukunft und Vergangenheit, A. L.] ist, sondern in der die Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist, kann der historische Materialist nicht verzichten. Denn dieser Begriff definiert eben *die* Gegenwart, in der er für seine Person Geschichte schreibt“ (Benjamin 2010: 258ff.):

Wie steht es dabei mit unserer Alternative? Geschichtsphilosophie und Historismus? Der Dogmatismus einer systematisch inspirierten Interpretation mit starkem Zugriff auf einen Text droht nur dann, wenn eine Geschichtsphilosophie diese Interpretation stützen soll und dieser sekundiert.

Da ich die Hermeneutik von einer vor jedem Verstehen und Interpretieren schon wirkenden Geschichte freihalten will - nur im Sinne einer

13 Dieser alte hermeneutische Grundsatz wird auch noch von Heidegger diskutiert, vgl. Heidegger 1992: 11.

14 So der Titel des Buches von Ulrich Johannes Schneider, s. Anm. 5.

methodischen Ausklammerung -, ist ein starker interpretatorischer Zugriff, den ein Historist aufgrund seines Kriteriums der substantiellen Geschichtlichkeit als gewaltsam und unangemessen empfinden mag, hier gerade auf undogmatische Weise möglich und gegebenenfalls sogar nötig, gerade um der Sache des Verstehens, nämlich dem Bezug zur Totalität des Möglichen gerecht zu werden. Die Notwendigkeit, gegebenenfalls einen Text zum Beispiel gegen den Strich lesen zu müssen, entsteht aus der hermeneutischen Situation, in der der Interpret steht, nicht aus derjenigen, in der der Text entstanden ist. Wenn *letzte* Wahrheiten etwa über Hegels Denken, womöglich durch ausgiebigste historische und philologische Forschungen verbereitet werden, hilft nichts: man muß ihn aus der philosophiegeschichtlichen Umklammerung herauslösen und das gelingt nur mit einer „unbescheidenen“<sup>15</sup>, gleichwohl unter Endlichkeitsbedingungen operierenden und daher nicht dogmatischen Interpretation.

19

Wie steht es aber mit der anderen Seite der Antinomie, mit dem Historismus bzw. Relativismus? Dem Historisten kann ohne weiteres zugestanden werden, daß man einen Text, ein Bauwerk usw. nur aus seinem Kontext heraus verstehen kann. Dieser Kontext aber, und nur deshalb ist dies kein Widerspruch zum Vorangegangenen, ist der derjenige, in dem wir diesen Text bzw. dieses Bauwerk thematisieren.

Der Kontext eines Textes, Bauwerks usw. ist in *unserer* Welt vorfindlich. Natürlich gibt es in unserer Welt Möglichkeiten, von denen wir nichts ahnen und die durch die Konfrontation mit der Fremdheit des Interpretandums „geweckt“ werden können. Philosophiegeschichte, die mit der Unterstellung einer reifizierten Geschichte operiert, verstellt gerade den Zugang zur Geschichtlichkeit des zu Verstehenden, seiner spezifischen Möglichkeitsdimension, der Offenheit seines Kontextes. Hier gilt tatsächlich das ausschließende „oder“: Entweder Philosophiegeschichte oder Hermeneutik.

Philosophiegeschichte, die sich einer solchen Vorstellung enthalten würde, verführe ihrerseits hermeneutisch, das heißt: im Bewußtsein der Endlichkeit ihrer Sinnproduktion und gerichtet auf die Öffnung der Kontexte. Eine solche Philosophiegeschichtsschreibung würde zeigen, wie ein Denken in einer bestimmte Situation auch hätte eine andere Richtung einschlagen können. Diese Rückgewinnung der Offenheit des Kontextes, innerhalb dessen ein Text, ein Bauwerk usw. zu einer Spur des Umstandes wird, das eine

15 Gadamers philosophische Hermeneutik wird mitunter als Philosophie der Bescheidenheit tituliert. Das Problem mit aller Bescheidenheit ist ja aber, daß sie als propagierte falsch wird, da sie in Anspruch nehmen muß, wovon sie Verzicht predigt: den Anspruch auf Gültigkeit.

bestimmte Richtung - nichts anderes ist der „Sinn“ - eingeschlagen wurde, gäbe dem solchermaßen Verstandenen die Geschichtlichkeit qua Situativität zurück, welche ihm eine reifizierende Geschichtsschreibung verwehrt.

Primljeno: 26. 9. 2014.

Prihvaćeno: 15. 10. 2014.

#### Literatur

Benjamin, Walter (2010): „Über den Begriff der Geschichte“, in: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften (1920-1940)*, Frankfurt am Main.

Braun, Lucien (1973): *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris.

Gadamer, Hans Georg (2010): *Hermeneutik 1. Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke Bd. 1*, Tübingen.

Gadamer, Hans Georg (1999): *Hermeneutik 2. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Gesammelte Werke Bd. 1*, Tübingen.

Guérout, Martial (1984): *Dianoématique, Livre 1: Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris.

20

Hegel, G. W. F. (1971): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke Bd. 18*, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin (1977): *Sein und Zeit, Gesamtausgabe Bd. 2, Abt. 1, Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin (1992): *Sophistes, Gesamtausgabe Bd. 19, Abt. 2, Vorlesungen 1919-1944*, Frankfurt am Main.

Hirsch, E. D. (1967): *Validity in Interpretation*, New Haven 1967 (dt. *Prinzipien der Interpretation*, München 1972).

Ranke, von Leopold (1971): *Über die Epochen der neueren Geschichte (Aus Werk und Nachlaß Bd. 2)*, München.

Schneider, Ulrich Johannes (1990): *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, Frankfurt a. M.

#### Andreas Lukner

Radikalna hermeneutika. O povesnosti filozofije kao stvari razumevanja

##### Rezime

Prilog ispituje problem upućenosti filozofije na sopstvenu povest i bavi se povesno-filozofskom antinomijom tzv. teleološkog i istorijskog gledišta. Njima je zajedničko to što dele opredmećujuću predstavu povesti. Teleološko gledište stremi povesnom kontinuitetu i dogmatski pokazuje tendenciju ka tome da bude jedina istina povesnog dešavanja. Istorijska pozicija je releativistička i stremi ka isticanju povesnih posebnosti. Obe pozicije naprosto pripisuju predmetu „povest“ različite karakteristike. Ovde se zastupa teza da razumevanje, recimo, nekog filozofskog teksta treba da se shvati kao razumevanje otvorenog konteksta. Povest je proizvod našeg sveta, a ne obrnuto. Međutim, situacionizam tako shvaćene radikalne hermeneutike nije relativizam. Interpretacije važe samo ukoliko se tiču situacije onoga koji interpretira, tj. ukoliko ih se razumije kao odgovore na određena pitanja. Tome najpre odgovara genealoški način posmatranja koji se interesuje za poreklo povesnih fenomena.

**Ključne reči:** filozofija povesti, hermeneutika, teleologija, istorizam, genealogija, Hegel, Gadamer, Heidegger, Benjamin