



ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI

Hegel und die hermeneutische Philosophie des Politischen

Hegel and Hermeneutical Philosophy of the Political

ABSTRACT: The author of the article traces the influence of the social and political philosophy Hegel's on the idea of "Hermeneutical Philosophy", developed by Dilthey, Heidegger and Gadamer, as well as reflects on the characteristics of its possible approach to the questions of politics. He emphasizes in his paper the "primacy of the communitarian" and "fundamental republican" attitude within the hermeneutical philosophy towards this questions. He confronts it also with individualistic and nihilistic attitude within the "postmodern thought" of Rorty, Derrida, Caputo, Vattimo, Foucault and Agamben, that he regards not so much as a "radicalisation of hermeneutics", but rather as its abuse.

KEY WORDS: Hermeneutical Philosophy • Political Philosophy • Communitarism • Hegel

Hegel hat uns das „vorletzte“ System der Philosophie hinterlassen¹. Aus der Gestaltung dieses Systems dürfen wir schließen, dass – wie es in seiner „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ steht – der Anfang bzw. der Kern des System durch seine Logik (also auch durch seine Dialektik) gebildet wird, die dann um eine spekulative Naturphilosophie und eine *Philosophie des Geistes* ergänzt wird. Die politische Philosophie und die Sozialphilosophie sind bekanntlich nur ein Teil der letzteren. Demgegenüber möchte ich hervorheben, dass für Hegel die Sozialphilosophie den eigentlichen Kern seines Denkens bildet, und in ihm selbstverständlich seine – mit einer Geschichtsphilosophie stark verbundene – Gesellschaftstheorie². Den besten Ausdruck hat diese Theorie in seinen 1821 veröffentlichten „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ gefunden, und zwar unter dem Namen der „modernen Gesellschaft“ als eines Ge-

¹ Das bis dato letzte System verdanken wir H. Schmitz, in Form einer „Neuen Phänomenologie“.

² Ich teile diese Überzeugung u.a. mit dem großen polnischen Hegel-Forscher Marek Siemek.

sellschaftstypus, der sich durch eine nur für sie spezifische „Sittlichkeit“ auszeichnet³.

Der geschichtliche Prozess ist laut Hegel durch die wachsende Freiheitbewusstheit bestimmt. Einen wichtigen Wendepunkt des Prozesses bildet das Christentum mit seiner Idee der Gleichheit aller Menschen als Personen vor Gott. Dieser Prozess findet seine Krönung in der Entstehung der modernen, westeuropäischen Gesellschaft. Die Zeit der Aufklärung spielt in diesem Prozess eine entscheidende Rolle, verbunden mit dem Protestantismus (als einer neuen, mehr individualistischen Form der Religiosität) und vor allem mit der Geburt des Kapitalismus als einer neuen Form des Wirtschaftens. Diese Form wäre ohne die politische, d.h. die rechtliche Form der Freiheit (wir reden hier nicht über Freiheit im philosophischen Sinne der Indeterminiertheit des Willens eines jeden Individuums) unmöglich, denn ihre Voraussetzung ist das Recht des einzelnen Menschen auf Disponierung über seine Lebenszeit, über die Richtungen seines Engagements als auch über die Möglichkeit, Verträge – darunter die Arbeitsverträge – zu schließen. Daher ist der Markt als Symbol der Arbeitsteilung und des Belohnungsausgleichs für die soziale Arbeit entscheidend. Hegel markiert ihn mit dem heute vielleicht irreführenden Ausdruck „bürgerlicher Gesellschaft“. Die moderne Gesellschaft ist aber bei ihm nicht identisch mit der bürgerlichen Gesellschaft. Sie beinhaltet mehr. Im dritten Teil seiner „Rechtsphilosophie“, der die Grundrisse der modernen Sittlichkeit schildert, wird die bürgerliche Gesellschaft durch zwei andere, unabdingbare Elemente ergänzt bzw. mit ihnen verzahnt. Es sind die moderne Familie und der moderne Staat.

Mit der modernen Familie ist eine aus Liebe geschlossene Ehe zwischen Mann und Frau gemeint, die mit der Zeugung der Kinder gekrönt wird. Für jeden Mensch ist die Familie der Ort einer doppelten Geburt: der biologischen und der kulturellen. Die bürgerliche Gesellschaft ist im Vergleich dazu der Raum seiner individuellen Selbstverwirklichung. Diese Gesellschaft ist gleichwohl der Ort einer möglichen Bereicherung und des Reichtums als auch der Ort des Verfalls der Moral. Jeder kämpft hier gegen jeden auf dem Markt der Erzeugnisse und Dienstleistungen. Deshalb muss es den Staat geben als Vertreter der ganzen Gesellschaft, samt seiner in der Geschichte entstandenen Geistigkeit (bzw. konkreten Sittlichkeit). Der Staat hat also die Funktion, die auf der Stufe der bürgerlichen Gesellschaft verlo-

³ In verkürzter Form auch in anderen Werken und Vorlesungen; z. B. in der oben erwähnten „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“, deren letzter Band kurz vor Hegels Tod erschienen war.

rene Moral wieder zur Geltung zu bringen. Moderne Gesellschaft bedeutet für Hegel ein Gleichgewicht zwischen ihren drei tragenden Säulen: zwischen der Familie, dem Markt und dem Staat.

Das Ziel der Hegelschen Gesellschaftstheorie ist es, zu zeigen, dass der Erfolg der europäischen, „modernen“ Gesellschaft (ihr Triumph über andere Gesellschaftsformen) auf dem durch die individuelle Freiheit ermöglichten Ausgleich zwischen der individuellen Suche nach dem Glück der Einzelbürger und dem Wohl der ganzen Gesellschaft beruht. Nur eine Harmonie zwischen den beiden, dem Individuum und der Gesellschaft, kann auf Dauer zum Erhalt und zur Entwicklung dieser Gesellschaft beitragen. Und in der Moderne ist diese Gesellschaftsform vor allem als Nation bzw. als Volk zu denken. Selbstverständlich im politischen, nicht im ethnischen Sinne des Begriffs.

Ich glaube, erstens, dass Hegel das Wesentliche der modernen Gesellschaft richtig erfasst hatte, und dass, zweitens, diese Form des gesellschaftlichen Lebens ihren besonderen Wert (im Vergleich zu anderen) bis heute nicht verloren hat, was, drittens, nicht bedeutet, dass sie als „das Ende der Geschichte“ betrachtet werden muss (wie es Hegels selbst und danach viele andere, z.B. Alexandre Kojève, Francis Fukuyama gedacht haben). In diesem Beitrag möchte ich die Spuren des Politischen und vielleicht sogar eine Übernahme des Hegelschen Denkens über das Politische (und nicht nur: über die Politik) im Kontext der Hermeneutik aufzeigen. Deshalb möchte ich folgende Vorbemerkungen ausführen.

Mit dem Titel meines Beitrags meine ich nicht eine verstehende Analyse des politischen Lebens. Dies überlasse ich den Politikwissenschaften und der politischen Philosophie. Hermeneutik könnte hier nur wenig Neues beitragen. Was ich beabsichtige, ist eher eine Überlegung darüber, welche Auffassung von der Politik und dem Politischen aus der Hermeneutischen Philosophie folgen kann bzw. sogar muss. Fangen wir also damit an, was ich unter der Hermeneutischen Philosophie verstehe. Es ist wichtig, denn der Name „Hermeneutik“ erlebt zurzeit eine so große Konjunktur, die leider sehr oft auf eine Inflation seiner Bedeutung hinausläuft. Vor kurzem habe ich in einer relativ guten polnischen Zeitschrift KRONOS einen Aufsatz über die Hermeneutik von Joachim de Fiore gesehen⁴.

Ganz zu Recht, wenn man unter Hermeneutik eine Auslegung, eine Interpretation von etwas, versteht. Ich jedoch verbinde mit dieser Bezeichnung etwas anderes, etwa, was meine großen Vorbilder Dilthey, Heidegger und Gadamer damit assoziierten. Deshalb benutze ich eigentlich den Namen

⁴ Vgl. R. Tichy, *Od hermeneutyki do historiozofii*, „Kronos“ 2 (2014), S. 5–35.

„Hermeneutische Philosophie“, die Bezeichnung „Hermeneutik“ werde ich im Folgenden nur als die Abkürzung davon gebrauchen⁵.

Die Klassiker der Hermeneutischen Philosophie waren und bleiben, wie oben erwähnt, Dilthey, Heidegger Gadamer (den Franzosen Paul Ricoeur könnten wir auch hinzurechnen). Sie haben ihr die entscheidenden Impulse und Ansätze gegeben. Trotzdem bleibt Hermeneutische Philosophie, trotz ihrer großen Leistungen, ein Desiderat, ein unvollendetes Projekt, das meines Erachtens im systematischen und zugleich kritischen Sinne zu vollenden gilt. Ein Projekt, zu dem die vier oben genannten – und eine Reihe anderer, genannt seien nur Schleiermacher, Nietzsche, Fellmann, Marquardt, Vattimo, Figal – zwar maßgeblich beitrugen, es aber nie vollständig durchführten. Dilthey, der seine erkenntnistheoretisch konzipierte Hermeneutik mit einer ihm eigenen Lebensphilosophie versöhnen wollte, wurde an einer solchen Umgestaltung durch den plötzlichen Tod gehindert. Heidegger wiederum verfolgte in den 1930er Jahren, nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit* (1927), einen Paradigmenwechsel: anstatt einer Vertiefung und Präzisierung der Vorstruktur des Verstehens, als Möglichkeitsbedingung der Existenz, ging er zum „Seynsdenken“ über, was eigentlich zu einer merkwürdigen „Historiosophie“ („Seynsgeschichte“ genannt) führte. Es war ein absichtlicher Abschied von diskursiver Philosophie, auch wenn wir ihn als philosophisch folgenreich einstufen müssen.

Auch die zwei, die sich ununterbrochen zur Hermeneutik bekannten, nämlich Gadamer und Ricoeur, hinterließen in ihren Werken – außer mancher genialer Einsichten – deutliche Lücken. Bei Gadamer reicht es, die Kontroversen um die Auslegung der Hauptthese seines Hauptwerkes zu erwähnen: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“. Diese kann man nur schwer mit seiner Idee des „inneren Wortes“ (*verbum interius*), die er kurz vom Lebensende im Gespräch mit seinem Schüler, dem kanadischen Philosophen Jean Grondin formulierte, zusammenbringen. Bei Ricoeur haben wir, trotz der vielen wertvollen systematischen Analysen der Einzelprobleme, mit einer Reaktion auf die Anstöße der französischen (sowohl der post-cartesianischen wie auch der post-strukturalistischen) bzw. der analytischen Philosophie zu tun. Auch seine Position zur Frage des Primats der Hermeneutik über die Phänomenologie oder umgekehrt ist unklar.

Hermeneutische Philosophie stellt für mich eine philosophische Position dar, für die der Begriff des Verstehens dominant ist, und zwar als die

⁵ Um meine Position zu verdeutlichen, schreibe ich den Namen dieser Richtung mit großen Buchstaben (ähnlich wie H. Schmitz den Namen seiner Neuen Phänomenologie), wodurch die Bezeichnung „hermeneutische Philosophie“ für alle hermeneutisch bzw. interpretationistisch gesinnte Ansätze behalten werden kann.

ausgezeichnete Seinsweise des menschlichen Wesens, als Ausdruck seiner Existenz. Als solches ist Verstehen durch eine Antizipationsstruktur bedingt, die in den Ansätzen zur Hermeneutischen Philosophie unterschiedlich konzipiert wird: als Vorwissen, als Vorstruktur des Verstehens, als *tacit knowledge* oder als „Gefäß“ mit Vorurteilen. All dies wird dann weiter mit dem berühmten „hermeneutischen Zirkel“ verbunden, der hauptsächlich – obwohl nicht nur – als eine Dialektik (reziproke Hinweisung) zwischen der antizipierten Ganzheit und den Teilen dieser Ganzheit aufzufassen ist⁶. Durch das Verstehen, das immer ein „Verstehen von etwas als etwas“ ist – so eines aber, dass dieses Verstehen immer auch anders ausfallen könnte – unterscheidet sich der Mensch von anderen Lebewesen. Interpretation ist, so gesehen, eine bestimmte vor allem aber nicht immer in Form der satzförmigen Rede ausgedrückte Artikulation des Verstandenen bzw. des Verstehens⁷. Diese Antizipationsstruktur ist sowohl mit dem Funktionieren des menschlichen Geistes (bzw. der Vernunft) wie auch mit der Präsenz der Tradition als kristallisiertem Erfahrungswissens einer gegebenen Gesellschaft/Kultur, verbunden.

Bereits diese zwei Faktoren verweisen darauf, wie im Rahmen der Hermeneutischen Philosophie über das politische Leben zu denken ist. Selbstverständlich sollten wir in unserem Denken darüber ebenfalls auf die diesbezüglich expliziten Aussagen der Klassiker der Hermeneutischen Philosophie achten. Diese sind aber eher selten. Keiner von ihnen hat eine Schrift hinterlassen, in der er diese Sphäre ausführlicher analysierte. Und deren politische Gesinnung bzw. Zuneigung sollte nur als Zusatz, nicht als Argument, gedeutet werden. Das Letztere gilt vor allem für Heidegger, dessen Engagement für den Nationalsozialismus hinlänglich bekannt ist. Dennoch ist es der hermeneutischen Phase seiner Entwicklung nicht zuzurechnen⁸. Dieses Engagement kam später bereits nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* und war, meines Erachtens, durch die wirtschaftliche Krise in Deutschland mitbedingt. Der zweite Faktor war die sogenannte „Kehre“, die Heidegger von der Daseinsanalyse zur Seynsgeschichte bzw. zu dem allzu dichterischen Seynsdenken hinführte. Seine Gedanken jener Zeit

⁶ Diese Ganzheit kann sehr unterschiedlich aufgefasst werden: als Sinn einer Mitteilung, als ein Kunstwerk (z. B. ein Buch oder ein Bild), als das Leben des Schaffenden, als Geist der Epoche oder ein Kunststil.

⁷ Gadamer, der Interpretation mit dem Verstehen gleichsetzt, verletzt meiner Meinung nach unnötig den guten und phänomenologisch gerechtfertigten Sprachgebrauch; und produziert damit unnötige Verwechslungen und Vieldeutigkeiten.

⁸ Auch Heideggers Vorlesungen über den Staat, die bereits publiziert wurden, gehören nicht in diese, sondern in die spätere, „geschichtsphilosophische“ Phase seines Schaffens.

wurden durch die Publikation der *Schwarzen Hefte* (2014) wieder präsent und meistens scharf kritisiert. Dennoch ist jeglicher Nationalismus bzw. Nationalsozialismus in *Sein und Zeit* – gegen die immer mehr verbreitete Meinung⁹ – nicht nachzuweisen.

Lassen wir aber die Extravaganzen von Heidegger beiseite. Bekannt ist seine Faszination für Aristoteles. Das gleiche Interesse für den Autor der *Nikomachischen Ethik* finden wir bei Gadamer und Ricoeur. Die Gadamerische Rehabilitierung der praktischen Philosophie, die so oft betont wird, lässt sich – via Wiedergewinnung und Aufwertung der *phronesis* (d.h. der praktischen Weisheit) – auf seine Bewunderung für die Philosophie Aristoteles zurückführen. Ähnliches gilt für Paul Ricoeur. Die fundamentale Unterscheidung zwischen Ethik und Moral, die er in seinem grandiosen Buch *Das Selbst als ein Anderer* (Dt. Ausgabe, in der Übersetzung von J. Greisch, erschien 1996 in Paderborn, im W. Fink Verlag 1996) ausarbeitet, setzt bei dem Unterschied zwischen der eudämonischen Ethik Aristoteles' (der Ethik des guten/glücklichen Lebens) und der deontologischen Ethik Kants (der Ethik des kategorischen Imperativs) an.

Die ethische Strebung des Menschen ist für den französischen Denker: (1) die Strebung nach einem guten Leben, (2) mit Anderen und für Andere, und (3) in gerechten Institutionen. Das echte Glück, ein Glück, das seinen Namen verdient, muss mit der ethischen Gesinnung verbunden werden. Das ist der erste Schluss, den man aus dieser Formel ziehen kann. Der zweite wäre, dass die politische Ordnung, die in dieser Formel durch „gerechte Institutionen“ vertreten bzw. ausgedrückt wird, eine erstrangige Rolle in der Präsenz und der Verbreitung der ethischen Welteinstellung spielt. Ricoeur erwähnt in diesem Kontext interessanterweise Hegel, und zwar ganz oft, auch wenn er sich weigert, die Hegelsche Gesellschaftstheorie wegen ihres Anspruchs auf Absolutheit voll zu akzeptieren. Man darf dennoch die Hegelsche Theorie der modernen Gesellschaft für die weitere Erklärung der Position von Ricoeur einbeziehen.

Das erste Element in der Ricoeurschen Formel – nämlich „das gute Leben“ – ist ein Tribut an die menschliche Individualität, die erst in der modernen Welt ihren Rang und die volle Anerkennung ihrer Rechte – als freier Akteur im gesellschaftlichen System der Bedürfnisse und der Arbeitsteilung – erreichte. Nicht zufällig ist die moderne Welt für Hegel der echte Ort der Selbstverwirklichung, der Raum, in dem die konkreten, „jemeinigen“ Begabungen und Lebenspläne des Individuums sich verwirklichen können,

⁹ Es genügt, sich den grausamen Film „Only God can save us“ anzuschauen, um die Vertreter dieser irrigen Meinung zu lokalisieren.

und zwar im Kontext eines einigermaßen geordneten gesellschaftlichen Lebens.

Das dritte Element der Formel repräsentiert eben dieses Leben: seine nötige/notwendige? Ordnung, die kein Selbstzweck ist, sondern der Ausgleich des Egoismus der menschlichen Individuen mit dem Wohl der ganzen Gesellschaft. Sehr ähnlich sieht Hegel die Rolle des Staates in seiner Sittlichkeitslehre, die er in „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ zum Ausdruck bringt¹⁰. Die „gerechten Institutionen“ Ricoeurs bedeuten vielleicht ein wenig mehr als das, was sich Hegel unter dem Staat vorstellte, die Differenz lässt sich aber mit Bezug auf den sog. Zeitgeist (Epochenunterschied) leicht erklären. NGOs im heutigen Sinne gab es zur Lebenszeit Hegels noch nicht. Die Idee als solche scheint dennoch in beiden Fällen sehr ähnlich zu sein, auch wenn sich Ricoeur lieber auf Kant als auf Hegel beruft.

Den genuin hermeneutischen und zugleich zutiefst ethischen Moment enthält das zweite, mittlere Element, demzufolge ein wirklich gutes Leben nur als Leben „mit Anderen und für Andere“ gelingen kann. Dass so ein Leben die ethische Auszeichnung genießt/verdient? – einen sogenannten „moralischen Stempel“ – ist klar: das „für die Anderen“ bezeugt es deutlich und eindeutig. Und die Sorge um die Mitmenschen, samt der evtl. Opferbereitschaft, ist darin enthalten. Aus dem hermeneutischen Blickwinkel ist das zweite, nämlich das „mit den Anderen“, ebenso wichtig. Denn dies weist auf die Rolle einer Kommunikationsgemeinschaft hin, die für eine humane Entwicklung jedes menschlichen Wesens einsteht.

Ähnliche Elemente bzw. Akzentsetzungen sind auch in den wenigen Ausführungen Gadamers zur politischen Problematik zu finden. Bei ihm klingt es noch Hegelianischer, wenn er in einem Essay zur Ethik feststellt:

Die Veränderungen, die in Sitte und Denkart einer Zeit Platz greifen und die insbesondere den Älteren den bedrohlichen Eindruck einer totalen Auflösung der Sitte zu geben pflegen, vollziehen sich auf einem ruhenden Grunde. Familie, Gesellschaft, Staat bestimmen die Wesensverfassung des Menschen, indem sich sein Ethos mit wechselnden Inhalten füllt. Zwar weiß niemand zu sagen, was alles aus dem Menschen und seinen Formen des Zusammenlebens zu werden vermag – und doch heißt das nicht, daß alles möglich ist, daß alles nach Belieben und Willkür eingerichtet und festgesetzt werden kann, wie es der Mächtige will. Es gibt ein von Natur Rechtes¹¹.

¹⁰ Vgl. H. G. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, [in:] *idem*, *Werke*, Bd. 7, Frankfurt/Main 1986, z. B. §§ 257–330.

¹¹ H.-G. Gadamer, *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, [in:] *idem*, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Tübingen 1987, S. 188.

Die basale und zugleich die breiteste Bezugsgemeinschaft im Leben eines jeden menschlichen Individuums ist seine Sprachgemeinschaft. Sie ist quasi das „Element“, in dem sein inneres und äußeres Leben sich entwickeln und am tiefsten zum Ausdruck kommen, eine Basis, in der sein Bedürfnis nach Anerkennung als Person erfüllt werden kann. Ihr Ethos, Ethos dieser Gemeinschaft – die sich üblicherweise in Form einer historisch gebildeten Nation manifestiert – genießt also, in der hermeneutischen Perspektive gesehen, den Vorrang. In diesem Ethos kann das Individuum wachsen, um „das zu werden, was es wirklich ist“, wie es die schöne Formel der Romantik artikuliert.

In der Sprache, die unser Weltbegreifen und damit auch unseren Weltzugang maßgeblich bedingt¹², manifestiert sich die geschichtliche Erfahrung. Man könnte sogar sagen: die geschichtliche Weisheit einer Sprachgemeinschaft. Gadamer bezeichnet sie bekanntlich als „Überlieferung“ bzw. als Tradition, und plädiert für die Anerkennung ihrer Macht im positiven Sinne des Faktors sowie für die Notwendigkeit, mit der eigenen Tradition in ein – hermeneutisches – Gespräch einzutreten, um eigenes Selbstverstehen zu vertiefen und zu erweitern. In *Wahrheit und Methode* schreibt er gegen die Überheblichkeit der revolutionären Denkart Folgendes:

Indesen scheint mir, daß zwischen Tradition und Vernunft kein derartig unbedingter Gegensatz besteht. [...] In Wahrheit ist in Tradition stets ein Moment der Freiheit und der Geschichte selber. [...] Sie ist ihrem Wesen nach Bewahrung [...]. Bewahrung aber ist eine Tat der Vernunft, freilich eine solche, die durch Unauffälligkeit ausgezeichnet ist. Darauf beruht es, dass die Neuerung, das Geplante, sich als die alleinige Handlung und Tat der Vernunft ausgibt. Aber das ist ein Schein. Selbst wo das Leben sich sturmgleich verändert, wie in revolutionären Zeiten, bewahrt sich im vermeintlichen Wandel aller Dinge weit mehr vom Alten, als irgendjemand weiß, und schließt sich mit dem Neuen zu neuer Geltung¹³.

Aus dem Angedeuteten lassen sich meines Erachtens die Hauptmerkmale einer genuin hermeneutischen Betrachtung des Politischen beleuchten, und zwar auch im Sinne der normativen Faktoren unseres politischen Engagements, unserer Handlungen, die diese neue philosophische Einstellung berücksichtigen. Es ist vor allem die Betonung der Rolle der Gesellschaft

¹² Es genügt in dieser Hinsicht das Motto aus Wittgensteins *Tractatus* zu erwähnen: Die Grenzen meiner Sprache sind die Grenzen meiner Welt (auch als These 5.6 ausgedrückt).

¹³ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, [in:] *idem, Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen 1990, S. 286.

– und das heißt: der Kultur, des „objektiven Geistes Hegels/Diltheys – im Werden jedes Individuums. Daraus resultiert – bei der Beibehaltung des grundsätzlichen Liberalismus der Moderne – ein leichter Vorrang der kommunitaristischen Einstellung im Bereich des Politischen. Die Depoten-zierung des Subjekts, die wir bei Heidegger, bei Gadamer und bei Ricoeur vorfinden, spricht deutlich dafür. Das ist das Eine. Das Andere, das damit in Verbindung steht, ist nämlich die Bedeutung der Bürgerschaft, d.h. die Ver-antwortung jedes Bürgers für sein Land, Verantwortung in verschiedener Hinsicht. Daraus ist der prinzipielle Republikanismus der Hermeneutischen Philosophie im Bereich des Politischen zu schließen.

Zwar privilegiert diese Philosophie das Gespräch als die eigentliche Form der Wahrheitsgestaltung und der Partizipation an der Überlieferung, und damit privilegiert sie auch Demokratie, das heißt aber nicht, dass für sie jede Form der Demokratie den gleichen Wert hat. Vor allem die bloß arithmetische Mehrheitsbildung, die gegenwärtig in vielen Parlamenten praktiziert wird, muss in Frage gestellt werden zugunsten der sogenannten „deliberativen Demokratie“¹⁴ der freien und nicht nach stumpfen Parteikri-terien entscheidenden Menschen. Diesen Unterschied kann man auch in der parlamentarischen Demokratie von heute feststellen. Demokratie ist also in dieser hermeneutischen Perspektive eher ein Weg (ein Instrument) zu etwas Höherem, nämlich zur Republik im ursprünglichen Sinne von *res publica*. Und eigentlich auch im Sinne der Nation, der Nation nicht im ethnischen sondern im politischen Sinne des Wortes: als Gemeinschaft der echten Bürger eines Staates, denen es um gemeinsames Wohl geht, und nicht nur um Ausübung ihres Egoismus¹⁵. Dies hebt ebenfalls den Patriotismus als die moralische Tugend hervor; Patriotismus, wie ihn Hegel in seiner Rechtsphi-losophie verstanden hat¹⁶.

In die Charakteristik des Wirtschaftens übersetzt, bedeutet es den Vorrang der sozialen Marktwirtschaft vor anderen Formen der politischen Ökonomie. Und vor allem vor dem Neoliberalismus samt der Erscheinung, die man als „Postpolitik“ bezeichnet und die eine Konsequenz des Neolibe-

¹⁴ Der Begriff lässt sich auf Habermas hinführen. Manfred G. Schmidt schreibt hinzu folgen-des: „Deliberative Politik ist für Habermas eine Politik der argumentativen Abwägung, der gemeinsamen Beratschlagung und Verständigung über öffentliche Angelegenheiten“, vgl. M. G. Schmidt, *Demokratietheorien. Eine Einführung*. 5. Auflage, Wiesbaden 2008, S. 242.

¹⁵ „Echte Bürger“ ist hier wichtig zu betonen, denn nicht alle Einwohner eines Landes ihre Zugehörigkeit im Sinne einer Bürgerschaft erkennen (casus v Fr. Peszek, als Beispiel).

¹⁶ Patriotismus ist streng vom Nationalismus zu unterscheiden, z.B. in Bezug auf die Gewaltbereitschaft gegen ein fremdes Land (ein gutes Beispiel dafür wäre das Verhalten Polens und das vom Dritten Reich im 2. Weltkrieg).

ralismus zu sein scheint. Eine liberale Wirtschaft und eine liberale Kultur widersprechen diesem hermeneutischen Modell nicht, solange es nicht dazu beiträgt, dass Kultur zu einem „Nihilismus der Entwertung aller Werte“ entartet. Konservativ kann man so ein Denken nur dann nennen, wenn das Wort „progressiv“ den Kult des Individuums quasi in der Rolle des Übermenschen, der „Jenseits von Gut und Böse“ steht, bedeuten würde.

Für das hermeneutische Denken des Politischen können Worte wie „Gemeinwohl“, „Solidarität“ oder „Gerechtigkeit“ keine leeren Worthülsen bzw. als Ideologie (im Marxschen Sinne eines „falschen Bewusstseins“) sein, sondern sie müssen als Werte verstanden werden, die die Ordnung einer wirklich guten, ausgeglichenen Gesellschaft tragen und gestalten. Auch wenn es so schwierig ist, diese Ideale in klare Begriffe umzusetzen, was oft als Argument für ihre Verwerfung benutzt wurde. Ich schließe diesen Abschnitt meiner Ausführungen mit einem prägnanten Gadamer-Zitat aus *Wahrheit und Methode* ab:

Jedes einzelne Individuum, das sich aus dem Naturwesen ins Geistige erhebt, findet in Sprache, Sitte, Einrichtungen eines Volkes eine vorgegebene Substanz, die es, wie im Sprechenlernen, zur seinigen zu machen hat. So ist das einzelne Individuum immer schon auf dem Wege der Bildung und immer schon dabei, seine Natürlichkeit aufzuheben, sofern die Welt, in die es hineinwächst, eine in Sprache und Sitte menschlich gebildete ist. Es hat aus sich herausgearbeitete und so aus sich herausgesetzt, was es an sich ist¹⁷.



Zum Abschluss meiner Ausführungen möchte ich erläutern, weshalb ich vorhin von einer „echt hermeneutischen Betrachtung“ gesprochen habe. Ich wollte damit verhindern, dass alles, was als „hermeneutisch“ bezeichnet oder von den Kritikern in die Nähe der Hermeneutischen Philosophie gebracht wird, in den gleichen Topf geworfen wird. Gemeint ist vor allem das postmoderne Denken, das oft mit der sogenannten Radikalisierung der Hermeneutik assoziiert wird. Und was aus meiner Sicht die Grenze dessen überschreitet, was von den Gründern dieser Richtung akzeptabel wäre. Ich denke hier an solche Philosophen wie Rorty, Derrida, Caputo, sogar Vattimo, geschweige denn Foucault oder Agamben. Den Unterschied der grundsätzlich modernen (möglicherweise „spätmodernen“ im Sinne Habermas‘) Hermeneutischen Philosophie und aller sogenannten „radikalen


¹⁷ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, op. cit., S. 20.

bzw. radikalisierten Hermeneutiken“ hat die polnische Philosophin Barbara Tuchańska sehr schön herausgearbeitet. Sie führte eine Unterscheidung zwischen einem genuin hermeneutischen Kulturalismus und dem für sie fragwürdigen konstruktivistischen Kulturalismus der Postmoderne ein¹⁸. Diesen Unterschied illustrierte sie am Beispiel der Naturbetrachtung in den beiden Linien des heutigen Philosophierens. Der hermeneutische Kulturalismus ist – in einer Korrektur der Position Heideggers – weder existenzialistisch noch anthropozentrisch. Die ontologische Struktur des menschlichen Seins ist darin durch Verbesserung, die von Gadamer vorgeschlagen wurde, nicht als eindimensionale Beziehung des Daseins zu anderen Seienden zu verstehen, sondern als eine mehrdimensionale Beziehung zwischen Individuen und Menschengruppen, aber auch zwischen Menschen und Dingen, darunter Naturdingen, die nicht nur als Bedeutungen bzw. Bedeutsamkeiten aufgefasst werden. Durch eine derartige Dezentralisierung des Daseins, schreibt Tuchańska, wird das „In-eine-Beziehung-treten“, d.h. die Interaktion, hervorgehoben, und nicht nur – wie es bei Heidegger der Fall ist – ein Entwurf seitens des Daseins. Gegen den Verdikt Heideggers werden nicht nur Bedeutungen, sondern auch Werte zu unaufhebbaren ontologischen Bedingungen des Seins; und zwar nicht im Sinne der ontischen Merkmale der Dinge, sondern als das, was allen Seinsweisen ihren normativen, darunter ethischen, Charakter verleiht. Aus dieser Perspektive werden Natur und Kultur symmetrisch aufgefasst: „Natürlichkeit“ und „Kultürlichkeit“ erscheinen als zwei Seiten des Seins, die sich infolge der Interaktion zwischen unterschiedlichen Seienden konstituieren¹⁹.

An dieser Stelle kann man die Frage aufwerfen: Was ist hinsichtlich des Politischen in der bewusst radikalisierten Post-Hermeneutik übertrieben? Meine kurze, nur andeutende Antwort lautet: Zum Beispiel die Zurückweisung der Wahrheit als erstrebenswertes Erkenntnisideal, das im Leben einer modernen Gesellschaft eine wichtige Rolle spielt. Vor allem aber der Angriff auf die Tradition und auf die Gesellschaft in Form einer Nation. Bestenfalls das Verschwiegen dieser Faktoren. Dies alles ist direkt mit dem Konstruktivismus verbunden, einer neuen Form des Fichteanischen (nicht des Kantischen) Idealismus der Wirklichkeitsherstellung. Und auch mit dem apodiktischen und egozentrischen Individualismus der Selbstverwirklichung, der einen deutlichen Vorrang des Individuums vor dem Schicksal und dem Bestehen der Gemeinschaft genießt. Die moderne Gesellschaft,

¹⁸ Vgl. B. Tuchańska, *Natura i kultura w kulturalizmie hermeneutycznym*, [in:] K. Łukasiewicz, I. Topp, *Kultura (w) granica(ch) natury*, Wrocław 2012, S. 15–35.

¹⁹ *Ibidem*, S. 25–26.

samt ihrer historisch erreichten und ausgewiesenen Lebens-Formen, wird in Frage gestellt bzw. als Quelle der Unterdrückung der menschlichen Individuen betrachtet. Das ist ein prinzipielles Irrtum, was nicht erst Hegel, sondern bereits Aristoteles klar gesehen hat und in seinem Satz über den Menschen als *zoon politicon* sehr schön und prägnant zum Ausdruck brachte. Seitdem hat die Weisheit dieses Grundsatzes an ihrer Bedeutung nichts verloren. 

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI – profesor na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i obecny ambasador Polski w Niemczech. Zajmuje się filozofią hermeneutyczną, naukami o kulturze oraz nową fenomenologią. Opublikował ostatnio: *Dlaczego Polska jest wartością. Wprowadzenie do hermeneutycznej filozofii polityki*, Poznań 2013.

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI – professor at the Adam Mickiewicz University in Poznań, and current Polish ambassador to Germany. His main fields of interests are hermeneutical philosophy, study of culture and New Phenomenology. He recently published: *Dlaczego Polska jest wartością. Wprowadzenie do hermeneutycznej filozofii polityki*, Poznań 2013.