

Year: 2004

Hans-Georg Gadamer - Das Projekt einer Philosophischen Hermeneutik

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251797>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (2004) Hans-Georg Gadamer - Das Projekt einer Philosophischen Hermeneutik. In: Klassiker der Philosophie heute. Stuttgart, S. 771-791.\$

Hans-Georg Gadamer – Das Projekt einer philosophischen Hermeneutik

Von Emil Angehrn

1. Leben und Werk

Hans-Georg Gadamer, geboren am 11. Februar 1900 und gestorben am 13. März 2002, studierte Philosophie, Germanistik, Kunstgeschichte und Klassische Philologie in Breslau, München, Freiburg i. Br. und Marburg. Er promovierte 1922 bei Paul Natorp (1854–1924) in Marburg mit einer Dissertation über *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen* und habilitierte sich 1929 bei Martin Heidegger mit der Arbeit *Interpretation des platonischen Philebos*. Nach Lehrtätigkeit in Marburg und Kiel wurde er 1939 zum Professor für Philosophie in Leipzig ernannt. 1946–1947 war er Rektor der Universität Leipzig. 1947–49 lehrte er in Frankfurt a. M., 1949–68 als Nachfolger von Karl Jaspers (1883–1969) an der Universität Heidelberg. Nach seiner Emeritierung nahm er eine regelmäßige Lehrtätigkeit an verschiedenen Hochschulen in den Vereinigten Staaten auf.

In Gadamers Werk lassen sich drei Schwerpunkte erkennen. Dem ersten sind die zahlreichen Schriften zuzuordnen, die sich mit Texten und Autoren aus der Geschichte der Philosophie auseinandersetzen, unter denen Platon, Hegel und Heidegger einen besonderen Rang einnehmen; die Bände 5–7 der *Gesammelten Werke* (insgesamt 10 Bände) sind der griechischen Philosophie, 3 und 4 der neueren Philosophie gewidmet. Einen zweiten Hauptbereich bilden die in den Bänden 8 und 9 unter dem Titel »Ästhetik und Poetik« versammelten theoretischen und

exegetischen Schriften zur Kunst und Literatur (u. a. zu Celan, George, Goethe, Hölderlin, Rilke). Den dritten Schwerpunkt machen die Schriften zur Hermeneutik aus, zu denen sowohl das 1960 erschienene Hauptwerk *Wahrheit und Methode* wie Vorstudien und zahlreiche spätere Abhandlungen gehören (Bände 1, 2, 10).

Das weite Spektrum und die große Zahl der Schriften, in denen sich Gadamer mit Autoren der philosophischen Tradition befasst, zeugen vom hohen Stellenwert, den er der deutenden Aneignung der Überlieferung beimisst; in gewissem Sinn kommt dieser Hermeneutik im Vollzug für Gadamer ein direkteres, vorrangiges Interesse gegenüber der reflexiven Beschäftigung mit ihr zu. Gleichwohl ist es berechtigt, den Entwurf einer philosophischen Hermeneutik als strukturierenden Mittelpunkt seiner philosophischen Arbeit und als sein eigentliches Lebenswerk zu betrachten, das zugleich zu einem Hauptreferenzpunkt der Grundlagendiskussionen in den Geistes- und Kulturwissenschaften geworden ist. In ihm verständigt sich Gadamer nicht nur über Motive und Voraussetzungen seiner ideengeschichtlichen Forschung, sondern über Bedingungen unseres geschichtlichen Daseins und des Philosophierens überhaupt. Die folgende Darstellung konzentriert sich auf diesen Schwerpunkt, der Gadamer zu einem Hauptrepräsentanten der Philosophie des 20. Jahrhunderts gemacht hat.

2. Philosophische Hermeneutik – der Ansatz von *Wahrheit und Methode*

Der Untertitel von *Wahrheit und Methode* lautet »Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik«. Er definiert das philosophische Projekt, an dem Gadamer während vieler Jahre arbeitete, und markiert zugleich einen bestimmten ideengeschichtlichen Standort. Hermeneutik ist

die Kunst der Auslegung, des Verständlichmachens dessen, was sich nicht von selbst erschließt: alter Texte, unverständlicher Äußerungen, fremder Kulturen. Innerhalb der Tradition der Hermeneutik bildet die »philosophische Hermeneutik« eine späte Figur, die zugleich eine Universalisierung und eine Fundamentalisierung des Verstehensproblems enthält. Ihre klassischen Vorstadien in der Neuzeit sind die speziellen Hermeneutiken der Theologie, der Jurisprudenz und der Klassischen Philologie, welche Techniken der Lektüre und Interpretation traditionsbildender und autoritativer Texte ausbildeten. Über diese disziplinenbezogenen Theorien gehen im 19. Jahrhundert einerseits die allgemeine Hermeneutik als Theorie der Textauslegung, wie sie namentlich Friedrich Schleiermacher (1768–1834) ausgebildet hat, andererseits die (exemplarisch durch Wilhelm Dilthey [1833–1911] vertretene) Hermeneutik als Methodologie der Geistes- und Geschichtswissenschaften hinaus. Jenseits dieser text- und wissenschaftstheoretischen Orientierung thematisiert die philosophische Hermeneutik das Verstehen als Grundzug der menschlichen Existenz überhaupt. Heidegger hat diesen Grundzug in einer frühen Vorlesung unter dem Titel einer ›Hermeneutik der Faktizität‹ beschrieben: Menschen leben so, dass sie sich immer schon verstehend auf die Welt und auf sich beziehen, ein bestimmtes Bild der Welt und ihrer selbst entwerfen. Für Gadamers Ansatz bleibt diese reflexive Wendung Grundlage, die das Verstehen mit der menschlichen Selbstverständigung verknüpft. Sie bildet den Horizont für die spezifischeren Fragen der Textinterpretation und kulturwissenschaftlichen Methodik. Gegenüber den speziellen Auslegungslehren kommt Verstehen hier in einem zugleich umfassenderen wie fundamentalen Sinn zur Sprache.

Die Abwendung von der wissenschaftstheoretischen Fragestellung wird durch den Begriffsgegensatz im Titel des Hauptwerks markiert. Es geht nicht darum, das Ver-

stehen als ›Methode‹ zu erforschen, sondern es als ein Geschehen zu thematisieren, in dem wir Erfahrungen über uns und die Welt machen. Wenn Gadamer diese Erfahrung unter dem Titel der ›Wahrheit‹ zusammenfasst, so verwendet er den Begriff (ähnlich wie Heidegger) in einem umfassenden Sinn, der nicht primär die Wahrheit von Aussagen, sondern das Erschlossensein der Wirklichkeit für uns bedeutet (entsprechend dem griechischen Begriff für Wahrheit, *aletheia*, der ›Unverborgenheit‹ bedeutet). Hermeneutik interessiert nicht als Ensemble von Kunstregeln, die erlernt und im Umgang mit Texten und historischen Materialien angewandt werden: »Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage« (GW 2,438). Entgegen der Zentrierung auf das methodisch geregelte Verstehen ist aufzuweisen, inwiefern die »Wahrheit« der Überlieferung, aus der heraus wir (uns) verstehen, dem subjektiven Tun und Können vorausliegt (GW 1,3). Verstehen ist – ähnlich dem Spielen, worin »das Spiel über den Spielenden Herr wird« (GW 1,112) – ein Teilnehmen an einem Sinngeschehen, das dem Subjekt vorausgeht und sein Begreifen ermöglicht.

Äußerlich gliedert sich das Werk in drei Hauptteile, deren erster der »Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst« gilt, während der zweite diese Frage auf »das Verstehen in den Geisteswissenschaften« ausweitet und der dritte die »ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache« untersucht. Man kann die innere Einheit der darin verfolgten Fragestellung dahingehend bestimmen, dass die beiden ersten Teile auf eine Grundlegung der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik zielen, die dann im dritten zu einer philosophischen Hermeneutik vertieft wird (vgl. Grondin 1994, S. 6 ff.). Einen Leitfaden des ersten Teils bildet die Kritik an der Subjektivierung der neuzeitlichen Ästhetik, gegen welche Gadamer Grundbegriffe der älteren humanisti-

schen Tradition (Bildung, Geschmack, Urteilskraft, *sensus communis*) zurückgewinnen will, von denen aus sich – eher als auf der Folie des modernen Wissenschaftsbegriffs – ein sachhaltiges Verständnis der Geisteswissenschaften entwickeln lässt. Gegen das dominierende Methodenverständnis bietet die Orientierung an der Kunst ein Korrektiv. Nicht nur widersetzt sich ästhetische Erfahrung der abstrakten Beziehung zwischen Erkenntnissubjekt und Gegenstand, wie sie den theoretischen Wissensbegriff bestimmt; ebenso kann die Wahrheit des Kunstwerks dazu verhelfen, sich eines Maßstabs hermeneutischer Erfahrung jenseits von Abbild und Übereinstimmung zu versichern.

3. Grundzüge des Verstehens

Der Begriff des Verstehens, den Gadamer im anschließenden zweiten Teil, vor allem in dessen systematischem Hauptabschnitt (GW 1,270–384) entfaltet, wird wie der Wahrheitsbegriff in einem weiten Sinn verwendet, in dem er sich auf Gegenstände verschiedenster Art bezieht. Sprachäußerungen, Handlungen, Traditionen, Kunstwerke, soziale Praktiken, Institutionen, Geschichten – alles, was in seinem ›Sinn‹ erkannt (oder verdeckt, missverstanden, expliziert, neu ausgelegt) werden kann, ist Gegenstand des Verstehens. Unser verstehendes Welt- und Selbstverhältnis bildet einen vielschichtig-komplexen Prozess; es wäre im Einzelnen zu spezifizieren, welche Strukturmerkmale des Verstehens in welchen Vollzügen (in einem Gespräch, in der Lektüre eines Textes, in der Teilnahme an einem Ritual usw.) in besonderer Weise hervortreten. Die von Gadamer herausgearbeiteten Grundzüge des Verstehens lassen sich anhand zentraler Stichworte charakterisieren: Selbstverständigung und Daseinsvollzug, Gespräch und Begegnung mit dem anderen, Frage und Antwort, Vorurteil und hermeneutischer Zirkel, Ge-

schichtlichkeit und Endlichkeit, Unabschließbarkeit der Interpretation.

Verstehen kommt bei Gadamer nicht nur und nicht in erster Linie als gegenständliche Erkenntnis – etwa als Entziffern der Bedeutung eines Dokuments –, sondern als ein *reflexives* und *praktisches* Verhältnis in den Blick. Verstehen ist ein Vollzug, in welchen das Subjekt zweifach involviert ist, sofern es sich darin über sich verständigt und es ihm im Verstehen um sich selbst geht. Gadamer formuliert dies so, dass er das Moment der Anwendung, das die alte Hermeneutik neben dem Verstehen und dem Auslegen als drittes unterschied (und das exemplarisch im Umgang mit Gesetzestexten greifbar ist), enger mit dem Verstehen als solchem verknüpft (GW 1,312 ff.): Verstehen ist nicht ein kognitiver Vorgang, der nachträglich angewendet wird, sondern steht von vornherein im Horizont lebensweltlicher Bedeutsamkeit. Gleichzeitig ist Verstehen wesentlich ein Sichverstehen, vollzieht es sich im Wechselspiel von Verständnis und Selbstverständigung: Wie ich die Welt auffasse, ist davon abhängig, wie ich den Sinn meines Daseins interpretiere, wie umgekehrt mein Selbstverständnis nicht losgelöst von meiner Sicht auf die Dinge zustande kommt. Heidegger hat in *Sein und Zeit* (§ 31) ein solches zugleich reflexives und praktisches Verstehen gezeichnet, in welchem der Mensch sich in seinen Möglichkeiten in der Welt erschlossen ist. Hermeneutik interessiert sich für das Verstehen letztlich nicht als besonderen Erkenntnismodus, sondern als Grundzug menschlicher Existenz.

Zum zweiten ist Verstehen nach Gadamer ein wesentlich dialogisches, kommunikatives Geschehen. Es erschöpft sich nicht im Verarbeiten von Informationen und Zeichen, sondern ist ein Sich-Ansprechenlassen durch andere und Antworten auf andere: Verstehen vollzieht sich wesentlich im *Gespräch*. Ausdrücklich bekräftigt Gadamer Jacques Lacans (1901–1981) These, »dass das Wort,

das nicht an einen anderen gerichtet ist, ein leeres Wort« sei (GW 2,364f.). Getragen ist das Leitmotiv des Gesprächs zum einen von der Faszination des Sichverständigenkönnens über Grenzen hinweg – gegen die Verfestigung der babylonischen Sprachenverwirrung und die Inkommensurabilität der Verstehensräume. »Man muss das Wort suchen und kann das Wort finden, das den anderen erreicht«; bei aller Aufdringlichkeit der Fremdheit bezeugt die »Möglichkeit ihrer Überwindung« die eigentliche Macht des Gesprächs (GW 2,364). Bestimmend ist darin zum anderen die Begegnung mit dem Fremden, die Anerkennung dessen, was ich nicht assimilieren, zum Eigenen machen kann, das irreduzible Wechselspiel zwischen Selbstsein und Fremdbezug. Ihre Pointe hat diese Bewegung darin, dass mir in gewisser Weise der andere immer schon zuvorkommt, dass kein Verstehen und kein Sprechen aus sich heraus anfängt, sondern dass es einen Anruf, eine Frage aufnimmt, im Modus des Antwortens einsetzt. Verstehen sprengt den subjektiven Selbstbezug, hat in der Vorgängigkeit des anderen seinen Grund: Nicht »Selbstgeworfnes«, sondern den Ball der »ewigen Mitspielerin« zu fangen (so die Worte eines dem Werk vorangestellten Rilke-Sonetts: GW 1,XII), ist das wahre Vermögen des Verstehens.

Mit dem Gespräch geht eine andere Figur einher, die ihrerseits zur Chiffre des Hermeneutischen wird: das Spiel von *Frage und Antwort*. Wenn Verstehen darin besteht, nicht einfach gegebene Daten zu registrieren oder nach Merkmalen zu klassifizieren, sondern etwas ›als etwas‹ aufzufassen, es in seiner ›Bedeutung‹ zu begreifen, so lässt sich dieses Begreifen prägnant durch die zentrale These der Gadammerschen Hermeneutik explizieren, welche lautet: Einen Text verstehen heißt die Frage verstehen, auf die der Text eine Antwort ist (GW 1,375 ff.; vgl. GW 2,226). Wir können eine Äußerung nicht verstehen, wenn wir nicht die ihr – sei es implizit – zugrundeliegende Frage mit

erfassen. Um eine Textpassage, eine Alltagsäußerung richtig zu begreifen, können wir uns nicht damit begnügen, sie gleichsam in ihrer internen Logik zu rekonstruieren; solange wir nicht ihren Sinnhorizont – die Situation der Äußerung, die Einwände, auf die sie reagiert, das Problem, das sie lösen will – in einem gewissen Maße mit verdeutlichen, kann uns auch eine sprachlich eindeutige Aussage dunkel bleiben. Darauf zielt die hermeneutische These vom Primat des Fragens: Sie meint die logische Vorgängigkeit des Fragens – des Fragenkönnens und des Verstehens der Frage – im Blick auf die Konstitution von Sinn. Wer keine Fragen hat, hat nichts zu sagen; und wer hinter einer Aussage die implizite Frage nicht mitversteht, ja, darin nicht mögliche eigene Fragen erkennt, dem bleibt die Rede des anderen leer. Der Mensch ist das Wesen, dem etwas fraglich werden, das Fragen aufwerfen, an das die Frage des anderen ergehen kann. Die sinnstiftende Kraft des Fragens bleibt der unableitbare Grund allen Verstehens. Was im Sprachverstehen die implizite Frage ist, ist etwa im Verstehen einer sozialen Praxis das Problem, für welches diese eine Lösung darstellt; ihren Sinn zu verstehen heißt auch hier, sie als ›Antwort‹ zu begreifen.

Dass jedes Verstehen einen vorausgreifenden Entwurf des Sinns des Ganzen impliziert, der in der sukzessiven Artikulation bestätigt bzw. korrigiert wird, ist eine zeitliche Auslegung des hermeneutischen Zirkels, wonach das Ganze aus den Teilen erschlossen und diese vom Ganzen her ausgelegt werden müssen. Diese von Heidegger nachgezeichnete ›Vorstruktur des Verstehens‹ wird von Gadamer zu einer hermeneutischen Rehabilitierung des von der Aufklärung diskreditierten *Vorurteils* vertieft (GW 1,274 ff.). Dabei geht es nicht um eine einseitige Stellungnahme im Streit zwischen Tradition und Neuerung, Autorität und kritischer Vernunft. Vielmehr geht es zunächst nur darum, die unerlässliche Vorgängigkeit im Verstehen aufzuweisen: Im Begreifen sprachlicher Äußerungen, der

deutenden Aneignung einer Tradition, der verstehenden Teilnahme an einer gemeinsamen Praxis fangen wir nie vom Nullpunkt aus an, sondern stützen uns auf ein – sei es vorläufiges und partielles – vorausliegendes Verständnis, ein Schon-Verstandenhaben, von dem aus wir das Neue und Spezifische der aktuellen Äußerung begreifen. Menschen sind immer schon in eine bestimmte Sprachgemeinschaft, aber auch in bestimmte Traditionen, ein bestimmtes Verständnis der Welt hineingeboren, das die Basis ihres Verstehens bildet. Prinzipieller geht es ebenso darum, dass Verstehen als solches fundamentaler und umfassender ist als das Missverstehen oder Nichtverstehen, das sich in Abhebung von ihm definiert. Grundlegender als eine Hermeneutik des Verdachts, wie sie Paul Ricœur (geb. 1913) am Beispiel von Friedrich Nietzsche, Karl Marx und Sigmund Freud exponiert (Ricœur 1969, S. 45 ff.), deren Interpretation vom Misstrauen ausgeht und auf das Sichtbarmachen versteckter Bedeutungen zielt, ist eine Hermeneutik des Vertrauens, der Zuversicht in die Möglichkeit gelingender Verständigung (vgl. Figal/Grondin/Schmidt 2000, S. 180 ff.). Allerdings ist dieses Apriori nicht gleichbedeutend mit der Unterstellung, dass das je realisierte Verständnis adäquat oder die in Anspruch genommenen ›Vorurteile‹ gerechtfertigt seien. Vielmehr besteht die Herausforderung darin, innerhalb des so zustande kommenden Prozesses gelingendes und misslingendes Verstehen, richtige und falsche Vorurteile, erschließende und verhüllende Deutungen auseinanderzuhalten. Die Fundierung in der Tradition ist Grundlage kritischer Reflexion.

Den weiteren Rahmen dieser Vorgängigkeit bildet die *Geschichtlichkeit*. Verstehen ist nicht Tun eines Subjekts, sondern ein Geschehen, in welches es einbezogen ist und dessen es nicht Herr ist: »In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr« (GW 1,281). Nur kraft der Zugehörigkeit zu einer Zeit und einer Welt ist der Mensch in der Lage, verstehend und handelnd am

Sinngeschehen teilzunehmen. Historizität steht nicht nur für Bedingtheit und Begrenztheit: In Überlieferungen zu stehen und an der Sinnhaftigkeit einer historischen Welt zu partizipieren, ist ebenso positive Ermöglichung des Urteilens und Erkennens. Verstehen heißt Involviertsein in einen Prozess der Tradierung, Transformation und Stiftung von Sinngebilden. Im Verstehen als einer subjektiv vollzogenen Sinnaneignung ist die geschichtliche Sinnkonstitution selber wirksam, wie umgekehrt Geschichte im reflexiven Medium ihrer Vergegenwärtigung sich entfaltet; am »Anfang aller historischen Hermeneutik« steht nach Gadamer die Auflösung des abstrakten Gegensatzes zwischen dem ›objektiven‹ Geschehen und dem reflexiven Wissen von ihm (GW 1,287). Der Begriff der »Wirkungsgeschichte« (GW 1,305 ff.) soll diese Arbeit der Geschichte, die in unserem Verstehen am Werk ist und an der sich unser Auslegen seinerseits beteiligt, zum Ausdruck bringen. In diesem Eingelassensein in die Geschichte kann Verstehen sich nie einholen, sich nie in absoluter Gleichzeitigkeit erfassen: »Geschichtlichsein heißt, nie im Sichwissen aufgehen« (GW 1,307). Doch ist dieses Sichertgleiten nicht als bloßes Defizit, sondern als Kehrseite eines Sichgründens in seinem produktiven Potenzial wahrzunehmen. Geschichte, die uns kontinuieritäts- und sinnstiftend zuvorkommt, ist Bedingung für unser Vernehmen wie unser Schaffen von Sinn.

Geschichtliche Existenz ist »Erfahrung der menschlichen Endlichkeit« (GW 1,363). Mit der historischen Situierung geht die Eingeschränktheit jeder Verstehensperspektive einher; dem geschichtlich existierenden Subjekt bleibt der absolute, umfassende Blick auf die Wirklichkeit versagt. Indessen bleibt Endlichkeit für das Verstehen nicht das letzte Wort. Vielmehr ist sie Kehrseite einer *Offenheit* und *Unendlichkeit*: Zur Bedingung der Endlichkeit gehört, dass menschliches Verstehen an kein Ende kommt. Die Unabschließbarkeit des Verstehens und Aus-

legens ist ein Leitmotiv, das Gadamers Hermeneutik mit anderen Strömungen des Gegenwartsdenkens teilt, wobei unterschiedliche Gründe namhaft gemacht werden: Die Unendlichkeit kann sowohl an der Unausschöpfbarkeit des Sinns, der Offenheit des Textes wie an der uneinholbaren Vermitteltheit der Verständigung festgemacht werden. Nach einer klassischen Leitvorstellung eignet großen Symbolen oder Texten ein Sinnpotenzial, das über jede bestimmte Auslegung hinauschießt. Traditionen suchen diesen Sinn in immer neuen Konkretisierungen anzueignen, ohne dass er durch eine bestimmte Deutung erschöpft und abschließend gestaltet würde. Nach der Gegenseite kann die Unabschließbarkeit darin liegen, dass Verstehen zu keiner restlosen Aufhellung seiner Voraussetzungen und keiner wirklichen Überbrückung des – zeitlichen, kulturellen – Abstands zum überlieferten Dokument gelangt. Gadamers Metapher der ›Horizontverschmelzung‹ (GW 1,311f.) bezeichnet den Modus, wie sich in der Differenz eine Vermittlung realisiert, die keine totale ist: Die ursprünglich getrennten Verständigungshorizonte können miteinander kommunizieren, doch nie zur vollen Deckung kommen. Das Nichtverstehen, das durch unser Anderssein und Anderswosein bedingt ist, wird sich nie zur Gänze auflösen. Dies macht das Verstehen zum offenen Prozess: Jeder Vermittlungsschritt, den wir zwischen uns und dem anderen rekonstruieren, ist seinerseits in ein Bezugsnetz eingefügt, dessen Entzifferung ohne Abschluss bleibt. Nicht zuletzt ist die Unendlichkeit des Verstehens durch die Endlichkeit auf Seiten des Sinnproduzenten bedingt. Keine Äußerung ist sich selbst durchsichtig, vollständig im Besitz des Sinns; einen innersten Kern des Hermeneutischen macht nach Gadamer gerade die Erfahrung aus, dass wir im Ausdruck das richtige Wort suchen, im Sagen nicht wirklich mit dem eins werden, was wir meinen, ja, uns über das, was wir eigentlich meinen, im Unklaren sein können. Nach einer

traditionellen Formel kommt es darauf an, einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat; Verstehen sucht einen Sinn des Textes zu fassen, der dessen Autor übersteigt, ihm jedenfalls nicht offen zur Verfügung steht.

Es ist wichtig, die zweifache Stoßrichtung festzuhalten, die dieser Unendlichkeit des Verstehens innewohnt. Zum einen ist sie ein Hinausgehen über das Endliche. Die unablässig neu aufgenommene Deutung und das Nicht-Abbrechenlassen des Gesprächs sind ein Ausdruck, aber auch eine Aufhebung der Begrenztheit des Verstehens. »Die endlichen Möglichkeiten des Wortes [sind] dem gemeinten Sinn wie einer Richtung ins Unendliche zugeordnet« (GW 1,473). Sprechen und Sich-Verständigen sind für den Menschen Möglichkeiten, über die Grenzen seines Seins hinauszukommen, an Wahrheit, Vernunft, Sinn teilzuhaben. Gleichzeitig liegt in der Unendlichkeit die Offenheit. Unendlich ist die Bemühung um das Verstehen, weil sie nie zum Ende, zur Erfüllung und zum Abschluss kommt. Wiederholt charakterisiert Gadamer seinen Denkversuch so, dass er in ihm eine »Ehrenrettung der ›schlechten Unendlichkeit‹« unternommen habe (GW 2,505; 10,135). Der Terminus der »schlechten Unendlichkeit« benennt idealtypisch die Gegenwendung gegen den Totalitätsanspruch des hegelischen spekulativen Systems, in welchem die Differenz der Standpunkte letztlich überwunden, die Teilhaftigkeit der Erkenntnisformen aufgehoben sein sollten. Darin trifft sich Hermeneutik mit metaphysikkritischen Strömungen der Gegenwartsphilosophie, welche gegen Identität und Ganzheit für Vielfalt, Differenz und Offenheit eintreten. Doch ist es auch hier wichtig, diese Gegenwendung nicht einseitig zu verfestigen, sondern das Spannungsverhältnis in der Unvollendetheit des Verstehens aufrechtzuerhalten. Das »tiefste der Probleme«, die »der Grenze der Sprache wesentlich eingeboren sind«, sieht Gadamer im

[...] Bewußtsein, daß jeder Sprechende in jedem Augenblick, in dem er das richtige Wort sucht – und das ist das Wort, das den anderen erreicht –, zugleich das Bewußtsein hat, daß er es nicht ganz trifft. Immer geht ein Meinen, ein Intendieren über das hinaus, an dem vorbei, was wirklich in Sprache, in Worte gefaßt den anderen erreicht. Ein ungestilltes Verlangen nach dem treffenden Wort – das ist es wohl, was das eigentliche Leben und Wesen der Sprache ausmacht. (GW 8,361)

4. Sprache, Denken, Sein

Sprache ist »das universale Medium, in dem sich das Verstehen selber vollzieht« (GW 1,392). In der Betonung der Sprachlichkeit als Medium unserer Wirklichkeitserschließung nähert sich Hermeneutik der Hauptströmung der Philosophie des 20. Jahrhunderts an. Der ›linguistic turn‹ ist Ausdruck des Bewusstseins von der sprachlichen Verfasstheit von Denken und Erkenntnis. Er markiert einen Gegenakzent zur Verdrängung der Sprache, wie sie sich nach Gadamer im philosophischen Diskurs von der Antike bis zum deutschen Idealismus und zur Phänomenologie Edmund Husserls durchhält (GW 2,361). Gadamer bringt die Sprachverfasstheit allen Sinns von Seiten des Subjekts wie des Gegenstandes zur Geltung. Auf der Seite des Subjekts entspricht ihr die Spannweite vom ›inneren Wort‹ als Quelle des Meinens bis zur reflektierten Auslegung, die sich auch mit Bezug auf nichtsprachliche Äußerungen – etwa als Kunstkritik, Musikkritik – im Wort artikuliert. Auf der Gegenstandsseite entspricht dem die These von der Sprachlichkeit all dessen, zu dem der Mensch sich in eine verstehende Beziehung begeben kann. »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache« (GW 1,478), lautet der Kernsatz, der zu einer Signatur der gadamerschen Hermeneutik geworden ist. Verwiesen wird mit

ihm nicht auf einen Text der Welt, den wir nur zu entziffern hätten, sondern auf das ursprüngliche hermeneutische Phänomen, dass wir in unserer Sprache, also der Sprache endlicher menschlicher Wesen, die Welt zum Ausdruck bringen können. Es ist die schöpferische wie erschließende Kraft der menschlichen Rede, die uns die Welt zugänglich macht und den Dingen Sprache verleiht. In diesem Zusammenspiel zwischen unserem Verstehen und der »Sprache der Dinge« sieht Gadamer »die unserer Endlichkeit angemessene Erfahrung jener Entsprechung« realisiert, welche die Metaphysik als ursprüngliche Angemessenheit der Seele an die geschaffenen Dinge dachte (GW 2,76).

Sprache bildet den »Leitfaden«, anhand dessen der dritte Teil von *Wahrheit und Methode* die »ontologische Wendung der Hermeneutik« und damit die Ausweitung der geisteswissenschaftlichen Grundlagenreflexion zu einer universalen philosophischen Hermeneutik durchführt (GW 1,385 ff.). Eine Reflexion auf die Sprache drängt sich auf, weil diese zwar in den Geisteswissenschaften – als Rede, Text, Schrift, Gespräch – allgegenwärtig ist, doch gleichzeitig »zum Allerdunkelsten« gehört, »was es für das menschliche Nachdenken gibt. Unserem Denken ist Sprachlichkeit so unheimlich nahe und sie wird im Vollzuge so wenig gegenständlich, dass sie ihr eigentliches Sein von sich aus verbirgt« (GW 1,383). Über die Weisen zwischenmenschlichen Sprechens hinaus interessiert sich Hermeneutik für den verstehenden Selbst- und Weltbezug als solchen, der gleich einer Sprache Wirklichkeit sinnhaft gestaltet und erschließt. Dabei ist die Vorstellung leitend, dass die Welt von sich aus dem Wort zugänglich ist und dem Ausgesagtwerden gleichsam entgegenkommt. Gadamer expliziert diese Vorstellung im Rückgriff auf die platonische Theorie des Schönen und die mit ihr verbundene Lichtmetaphysik. Zum emphatischen Begriff des Seins gehört für diese Theorie die Konnotation des Sichenthüllens

und Sichoffenbarens, wie sie Gadamer analog in der theologischen Idee des schöpferischen Worts ausmacht. Dieses bringt die Welt so hervor, dass es sie gleichzeitig »in sich einleuchtend und in sich verständlich« macht (GW 1,487).

Dass das Offenbarwerden der Welt wie eine der Welt verliehene Sprache erscheint, bekräftigt die hermeneutische Perspektive: Nicht irgendwelche Strukturen sind uns zugänglich, die uns die Dinge fasslich und berechenbar machen, sondern Deutungsperspektiven und Lesarten, anhand deren wir die Welt in unseren Verständnishorizont integrieren und sinnhaft auslegen. »Wer versteht, ist schon immer einbezogen in ein Geschehen, durch das sich Sinnvolles geltend macht«, heißt es auf der Schlussseite von *Wahrheit und Methode* (GW 1,494), wobei das ›Sinnvolle‹ keinen zu bejahenden Lebenssinn unterstellt, sondern basaler die Verstehbarkeit und Deutbarkeit der Welt meint, wie wir sie exemplarisch in der Begegnung mit der Kunst, in der Sinnfülle eines Werks erfahren. Es geht um eine ›Lesbarkeit‹ der Welt, eine Eröffnung von Sinn, deren Ursprung nicht im Subjekt liegt, sondern an der das Subjekt kraft der Sprache und des Verstehens teilhat. Letztlich ist es ein in Anlehnung an Heidegger konzipiertes »Wahrheitsgeschehen« (GW 1,494), in das wir nach Gadamer als Verstehende einbezogen sind. Die so konzipierte Universalisierung der Hermeneutik und die ihr zugeordnete Sprachreflexion, die den Fluchtpunkt von *Wahrheit und Methode* bilden, werden in den Aufsätzen, die Gadamer nachträglich als ergänzenden zweiten Band des Hauptwerks zusammengestellt hat (GW 2), weiter ausgearbeitet und in neuere Diskussionskontexte integriert (vgl. Grondin 1994, S. 21 ff.).

5. Hermeneutik im Kontext

Zum spezifischen Profil der von Gadamer entwickelten Hermeneutik gehört ihre ideengeschichtliche Positionierung. Sie betrifft einerseits die Selbstsituierung in der Tradition der Hermeneutik: als Entwurf einer universalen, philosophischen Hermeneutik, die über die textbezogenen Auslegungsdisziplinen wie die geisteswissenschaftliche Methodenreflexion hinausgeht und das verstehende Selbst- und Weltverhältnis des Menschen als solches zum Thema hat. Neben Gadamer sind andere Autoren zu nennen, die mit variierenden Akzentsetzungen Modelle hermeneutischen Philosophierens entwickeln (und sich zum Teil ausdrücklich auf Gadamer beziehen): vor allem Paul Ricoeur, aber auch Charles Taylor, Gianni Vattimo und Richard Rorty. Unterschiedliche Herkunft und Orientierung lassen zwischen ihnen Gemeinsamkeiten wie Differenzen hervortreten.

Auf der anderen Seite gehört zur Situierung der gadamerschen Hermeneutik ihre Stellung zu anderen Theoriekontexten und Positionen; in unterschiedlichen disziplinären Zusammenhängen – Literaturwissenschaft, Kunsttheorie, Jurisprudenz, Sozialwissenschaft usw. – wurde sein Werk rezipiert und diskutiert. Bedeutsam im philosophischen Kontext ist die Berührung mit Ansätzen der analytischen Philosophie, exemplarisch etwa der Theorie von Donald Davidson; die konstitutive Funktion der Interpretation für das Verstehen, das Prinzip der ›Nachsichtigkeit‹ als Regulativ des Verstehens, die Verflechtung von Wahrheit und Bedeutung in der Kommunikation sind Konvergenzpunkte zwischen hermeneutischer und analytischer Verstehenstheorie. Aus den an Gadamer anschließenden Debatten seien zwei Konstellationen herausgehoben, in denen eine kritische Auseinandersetzung um seine Theorie stattgefunden hat und zugleich der Ort der Hermeneutik im Gegenwartsdenken, ihre Stellung im Diskurs der Moderne zur Diskussion steht.

Die erste ist die Debatte zwischen Hermeneutik und Kritischer Theorie. Sie wurde maßgeblich durch Jürgen Habermas' Kritik am »Universalitätsanspruch der Hermeneutik« (in: Bubner/Cramer/Wiehl 1970, 1, S. 73–104) und durch Beiträge verschiedener Autoren zum Verhältnis von Hermeneutik und Ideologiekritik (in: Habermas 1971) bestimmt. Wenn die Kritische Theorie im sozialwissenschaftlichen Methodendisput zwar die antipositivistische Wendung der Hermeneutik teilt, so sieht sie in dieser ein Defizit im Blick auf das kritische Potenzial. In Frage steht der Primat der historischen Orientierung; wird das Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen zum Rahmen der Reflexion, so bleibt fraglich, wie ein kritischer Umgang mit der Tradition möglich sein soll. Gegen eine solche Sichtweise wird zweierlei geltend gemacht: zum einen das Postulat einer nicht-traditionsgebundenen Rationalität, wie sie der menschlichen Sprache und Verständigung innewohnt und wie sie Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas als Medium des ›Diskurses‹ aufweisen; zum anderen die mannigfache Bedingtheit des historisch und sozial geprägten Bewusstseins, wie sie eine kritische Sozialwissenschaft, nach dem Vorbild von Ideologiekritik und Psychoanalyse, herausarbeitet. Im Disput der Positionen wird die Unhintergebarkeit beider Seiten betont: Weder kann philosophisch-kulturwissenschaftliche Arbeit auf einen nicht in Traditionalität aufgehenden Geltungs- und Wahrheitsanspruch verzichten, noch kann Vernunft ihre konstitutive Endlichkeit und Situiertheit überspringen. In der Fluchtlinie des Disputs werden Konturen einer ›kritischen Hermeneutik‹ sichtbar, welche den Ansprüchen beider Seiten gerecht zu werden und sie in einer Theorie endlicher Vernunft zu integrieren sucht.

Die zweite, etwa ein Jahrzehnt später einsetzende Debatte findet zwischen der Hermeneutik und Positionen des (Post-)Strukturalismus und der Dekonstruktion statt. Diese Auseinandersetzung bewegte sich innerhalb des The-

menfelds, in dem sich Hermeneutik situiert: als Streit um die richtige Art des Umgangs mit Sprache und Überlieferung, mit Texten, Traditionen und Sinngebilden. Dabei ist die Auseinandersetzung dadurch charakterisiert, dass sich neuere Konzepte (auch unter Stichworten der Postmoderne, des Konstruktivismus, des Interpretationismus) teils als direkte Antithesen zur Hermeneutik präsentieren, der sie ihr Verhaftetsein in Subjektivitätsphilosophie und Metaphysik vorhalten. Gegen die einseitige Frontstellung bemüht sich Gadamer zu zeigen, dass Hermeneutik weder von einem souveränen Subjekt ausgeht noch einen transparenten, in sich geschlossenen Sinn oder ein absolutes Verstehen bzw. eine zur vollständigen Deckung gelangende Verständigung unterstellt. Vielmehr ist Hermeneutik einem Sinngeschehen zugewandt, das subjektivem Meinen vorausliegt und es übersteigt, und auf ein Verstehen gerichtet, das nie zum reinen Einssein – mit dem Sinn, mit sich selbst, mit dem anderen – kommt: »Hier muss die hermeneutische Analyse offenbar ein falsches Vorbild von Verstehen und Verständigung ausräumen. Dazu kommt es in der Verständigung nie, dass die Differenz in der Identität untergeht« (GW 2,16). Die in zahlreichen Strömungen der Gegenwartsphilosophie verbreitete Kritik an Einheits- und Identitätsvorstellungen muss nicht gegen die Hermeneutik zur Geltung gebracht, sondern in ihrem Horizont als Frage erörtert werden.

In diesem Sinn ist die Konfrontation von Dekonstruktion und Hermeneutik, die einen aktuellen Kristallisationspunkt dieser Auseinandersetzungen bildet und die im anfänglichen Gespräch zwischen Gadamer und Jacques Derrida in eigenartiger Antithetik verblieb (Forget 1984), nicht zuletzt dank Gadamers Bemühungen um die gemeinsame Sache (GW 2,319–360; 8,258–295; 10,125–175) einer Annäherung und produktiven Auseinandersetzung gewichen. »Hermeneutik und Dekonstruktion« ist zur Leitfrage zahlreicher Forschungen und Publikationen ge-

worden, wobei das Interesse nicht einer harmonisierenden Angleichung gilt. Vielmehr geht es darum, das variierende Zusammenspiel zwischen den unterschiedlichen Formen des Umgangs mit Sinn – dem rezeptiven Vernehmen, analytischen Entziffern und konstruktiven Deuten, der Aufdeckung verborgenen und Auflösung falschen Sinns – im Horizont der Hermeneutik, der Dekonstruktion und der Interpretationsphilosophie aufzuhellen und dabei die Nähe und Differenz dieser Ausrichtungen selber zu reflektieren (Angehrn 2003). Zumal Gadamers Hermeneutik ist nicht umstandslos den »Depotenzierungsprogrammen« einzuordnen, die sich der Verabschiedung der Metaphysik verschreiben und zum klassischen Anspruch der Philosophie nur noch ein skeptisches oder ironisches Verhältnis haben (Figal/Grondin/Schmidt 2000, S. 335); dem widersetzt sich die Emphase eines Verstehens, das zugleich die Erbschaft der Tradition im Kontext heutigen Denkens aneignen will.

Richard J. Bernstein hat vorgeschlagen, die Konzepte der Hermeneutik, der Kritischen Theorie und der Dekonstruktion als eine »Konstellation« zu beschreiben, die einen wichtigen Kreis der kontinentalen philosophischen Diskussion im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts umreißt (Bernstein 2000): als eine Konstellation intellektueller Orientierungen, denen komplementäre Einseitigkeiten anhaften und deren Gehalt erst dann erschlossen wird, wenn sie sowohl in ihrer Differenz wie ihrer Affinität und Ergänzungsbedürftigkeit wahrgenommen werden.

Literaturhinweise

1. Texte

- Gesammelte Werke. Tübingen 1985–95. (Ausgabe letzter Hand in 10 Bänden. Unveränd. Taschenbuch-Ausg. Tübingen 1999.) [Zit. als: GW.]
- Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest. Stuttgart 1977 [u. ö.].
- Der Anfang der Philosophie. Aufgrund der Übers. aus dem Italienischen von Joachim Schulte vom Autor revidierte Fassung. Stuttgart 1996.

2. Einführungen, Gesamtdarstellungen und weiterführende Literatur

- Angehrn, Emil: Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik. Weilerswist 2003.
- Bernstein, Richard J.: The Constellation of Hermeneutics, Critical Theory, and Deconstruction. In: Dostal 2002, S. 267–282.
- Bubner, Rüdiger / Cramer, Konrad / Wiehl, Reiner (Hrsg.): Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für Hans-Georg Gadamer. 2 Bde. Tübingen 1970.
- Davidson, David: Wahrheit und Interpretation. Frankfurt a. M. 1986.
- Dostal, Robert J. (Hrsg.): The Cambridge Companion to Gadamer. Cambridge 2002.
- Figal, Günter / Grondin, Jean / Schmidt, Dennis J. (Hrsg.): Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten. Tübingen 2000.
- Forget, Philippe (Hrsg.): Text und Interpretation. Deutsch-Französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch, F. Larulle. München 1984.
- Grondin, Jean: Der Sinn für Hermeneutik. Darmstadt 1994.
- Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie. Tübingen 1999.
- Habermas, Jürgen (Hrsg.): Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt a. M. 1971.
- Hammermeister, Kai: Hans-Georg Gadamer. München 1999.

Ricœur, Paul: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud.* Frankfurt a. M. 1969.

Tietz, Udo: *Hans-Georg Gadamer zur Einführung.* Hamburg 1999.

Vattimo, Gianni: *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie.* Frankfurt a. M. / New York 1997.

