

kenntnisstufe als auch im Gebrauch der Erkenntnis schemata auf einer bestimmten Entwicklungsstufe selbst leistet Piaget

III) insofern einen Beitrag zur Überwindung des Kantschen Dualismus von reinem und empirischem Ich und damit zum Verständnis der Ermöglichung von *Wahrheit*, als er die psychische und sogar die leiblich-körperlich-organische Realität und Wirklichkeit des Subjekt für die Entstehung und Herausbildung apriorisch wirkender, d. h. funktional-apriorischer Schemata so ins Spiel bringt, daß der in der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption verankerte Geltungsanspruch in Aktion tritt; denn so läßt sich

IV) unter den Aspekten der *Legitimation* von Erkenntnisansprüchen sagen: Nach dem Grundgedanken der genetischen Erkenntnistheorie sind die apriorischen Formen weder „geltungsmäßig“ noch „stammesgeschichtlich“ einfach da, sondern Resultat eines Einspiels im Zuge ihres Gebrauchs. Dieses Verfahren wäre nach einem kantisch gelesenen Piaget auch für die Einheit des ‚Ich denke‘ als Einheitsgrund der Erkenntnis und als Deduktionsgrund der Kategorien geltend zu machen: Die selbstgewisse Identität des Selbstbewußtseins bedarf ihrerseits eines Entwicklungsprozesses, als dessen letztes Resultat, das wäre als Identität *an und für sich*, sie ihre stufenweise Entwicklung aus einer bloßen Identität *an sich* selbst erfassen kann.³²

In der Überlieferung sein

Eine historisch-systematische Rekonstruktion der Hermeneutik Gadamers

Von Neil ROUGHLEY (Konstanz)

1991 schrieb Hans-Georg Gadamer an den Veranstalter der Tagung der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung, er könne nur noch an Veranstaltungen teilnehmen, „wo ohne ihn die ganze Sache scheitern würde.“ Es sind über dreißig Jahre vergangen, seitdem der damals sechzigjährige Gadamer sein Hauptwerk „Wahrheit und Methode“ veröffentlichte, an dem sich verschiedene Kontroversen entzündeten. Die nicht immer unpolemischen Herausforderungen an die Gadamersche Hermeneutik, die das Verstehen von sozialen und literarischen bzw. ästhetischen Phänomenen betreffen, gingen von der „Ideologiekritik“ der jüngeren Frankfurter Schule, der Konstanzer „Rezeptionsästhetik“ und schließlich der sogenannten Dekonstruktion Pariser Provenienz aus.¹ Fol-

³² Vgl. Wetzel, Erkenntnistheorie. Die Gegenstandsbeziehung und Tätigkeit des erkennenden Subjekts als Gegenstand der Erkenntnistheorie (München 1978) Kap. 4.

¹ Die Diskussion um Hermeneutik und Ideologiekritik wurde durch den Literaturbericht von Habermas: Zur Logik der Sozialwissenschaften (1967) ausgelöst; die einschlägigen Texte sind im Band, K.-O. Apel et al., Hermeneutik und Ideologiekritik (Frankfurt a. M. 1971) gesammelt. Der Aufsatz „Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft“ von H. R. Jaufß (1967) war die erste literaturwissenschaftliche Inanspruchnahme von und gleichzeitige Kritik am Ansatz Gadamers; andere Beiträge zur damit neu begründeten literarischen Hermeneutik sind in dem von R. Warning herausgegebenen Band: „Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis“ (München 1975) gesammelt; einen Positionsbezug Gadamers dazu findet sich in seiner Selbstdarstellung: Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik, in: Gesammelte Werke 2: Hermeneutik II (Tübingen 1986) 3 ff. Die Kontroverse mit Jacques Derrida ist im Band: Text und Interpretation, hg. von P. Forget (München 1984) dokumentiert; Gadamer kommt auf die darin angeschnittenen Problemlagen in einer Reihe von Texten nochmal zurück: Destruktion und Dekonstruktion (1985), in: Gesammelte Werke 2,

gender Aufsatz ist eine im Lichte der genannten Auseinandersetzungen vorgenommene Rekonstruktion der zentralen Thesen von Gadamers Hauptwerk. Da Gadamers eigener Sprachduktus die Form von Thesen vermeidet, muß eine Rekonstruktion, die solche aus seinem Text herauskristallisieren will, nach anderen hermeneutischen Prinzipien verfahren, als Gadamers es selbst tut.

Zunächst werde ich „Wahrheit und Methode“ in der neueren Geschichte der Hermeneutik verorten. Es wird aufgezeigt, wie Gadamer an Heidegger anknüpft und in welchem Punkt er über ihn hinauszudenken versucht (1). Dann wird die Bedeutung dieser Anknüpfung an die Heideggersche Ontologie für das Zentralstück der traditionellen Hermeneutik – den hermeneutischen Zirkel – herausgearbeitet: Eine ontologische Texthermeneutik wird in den Bereich des Textverstehens zurückgeholt (2). Danach sollen systematische Grundzüge der Hermeneutik Gadamers anhand von drei seiner Philosophie organisierenden Begriffen expliziert werden. Das Hauptkonzept von „Wahrheit und Methode“, der Begriff der Wirkungsgeschichte, wird als die historische Explikation der ontologisch transformierten Lehre des hermeneutischen Zirkels gelesen: Das In-der-Welt-sein wird zum In-der-Überlieferung-sein (3). Anschließend wird der Begriff der Erfahrung als Ort der Artikulation des Verhältnisses von Wirkungsgeschichte und Subjekt daraufhin befragt, inwiefern eine dialogische Lesart von „Wahrheit und Methode“ legitimerweise mit einem traditionalistischen Verständnis dieses Werks konkurrieren kann. Dies wird insbesondere anhand einer Analyse der Parallelen geleistet, die Gadamer zwischen der Struktur des Verstehens und Kernstücken der Kantischen und der Aristotelischen praktischen Philosophie herstellt (4). Schließlich wird anhand des zentralen „Unbegriffs“ der ästhetischen Nichtunterscheidung das Kunstverständnis Gadamers, das eine leitende Funktion in seiner gesamten Verstehenslehre einnimmt, beleuchtet. Hier komme ich zum Schluß, daß trotz der hohen Fragwürdigkeit des zentralen Theorems der ästhetischen Nichtunterscheidung sein Wahrheitsgehalt noch von Bedeutung ist, wenn er auch durch die Gadamersche Theoriearchitektur verstellt wird (5).

1. Hermeneutische Ontologie

Bekanntlich ist für Gadamer „Sein und Zeit“ der Wendepunkt in der Geschichte der Hermeneutik, nach dem das Verstehen sich von seiner doppelten Fehlbestimmung durch Schleiermacher als Divination auktorialer Individualität und als Rekonstruktion objektiver Voraussetzungen lösen konnte. Cartesianischer Subjektbegriff wie Methodendenken bekommen durch die Ontologisierung der Hermeneutik einen neuen Stellenwert: Nicht mehr fundierend, sind sie nur noch abgeleitet. Die Erkenntnisvermögen der sinnlichen Anschauung und des begrifflichen Denkens werden als „entfernte Derivate“² gekennzeichnet – entfernte Derivate eben des „Verstehens“.

In Heideggers Fundamentalhermeneutik charakterisiert Verstehen – als ‚aktive‘ Form neben der ‚passiven‘ „Befindlichkeit“ – „die ursprüngliche Erschlossenheit des In-der-Welt-seins“.³ Als Existenzial soll der Begriff die unthematische, präreflexive Grundsitua-

S. 361 ff.; Letter to Dallmayr (1985), *Hermeneutics and Logocentrism* (1987), in: D. P. Michelfelder, R. E. Palmer (Hg.), *Dialogue and Deconstruction* (New York 1989), 93 ff., 114 ff.; Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus, in: E. Behler, J. Hörisch (Hg.), *Die Aktualität der Frühromantik* (Paderborn/München/Wien/Zürich 1987) 251 ff. – Für kritische Diskussionen dieses Textes danke ich Joachim Jakob, Jürg Berthold und Axel Honneth.

² M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen 1986) 147.

³ Ebd. 148.

tion des Menschen artikulieren, daß er immer schon in Handlungen begriffen ist. Diesem ontologischen Verstehensbegriff korrespondiert das, was Heidegger „das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit“ nennt, die „Unverborgenheit“, die die Bedingung der Möglichkeit der alltäglichen bzw. wissenschaftlichen Rede von Wahrheit ist.⁴ Da dieses Phänomen der transzendental-ontologischen Wahrheit per definitionem im Bereich des Vorprädikativen angesiedelt ist, lassen sich über sie keine wahren Aussagen treffen – diese werden erst durch jenes ermöglicht. Es besteht aber eine Möglichkeit, sie zu erfahren: das Medium des Kunstwerks. „Das Wesen der Kunst“ ist für Heidegger „das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit“.⁵

Neben der nichtpräzifizierbaren prädikationermöglichenden Wahrheit thematisiert „Sein und Zeit“ die traditionelle Aussagegewahrheit, die ontischen Charakter hat. Auf analoge Weise wird dem ontologischen Verstehensbegriff der Begriff des Verstehens „im Sinne *einer* möglichen Erkenntnisart unter anderem, etwa unterschieden von ‚Erklären‘“,⁶ hinzugefügt. Letzteres ist Gegenstand der Disziplin, die „nur abgeleiteterweise ‚Hermeneutik‘ genannt werden kann“, während der primäre Sinn des Begriffs Hermeneutik der einer „Analytik der Existenzialität der Existenz“⁷ ist.

Gadammers „Wahrheit und Methode“⁸ ist der Herausarbeitung der „neuen Aspekte des hermeneutischen Problems“ gewidmet, die sich „vor dem Hintergrund“ dieser transzendentalen Analyse des Verstehens ergeben (264). Daß Gadammers Denken sich *vor* dem Hintergrund der Heideggerschen Ontologie ansiedelt, macht deutlich, daß sein Interesse dem gilt, was bei Heidegger Ontisches heißt: der Frage nämlich, wie die abgeleitete Hermeneutik, wie das Verstehen als „existenziales Derivat des primären, das Sein des Da überhaupt mitkonstituierenden Verstehens“⁹ beschaffen sein sollen. Zum systematischen Zusammenhang zwischen den Analysen des frühen Heidegger und seiner Thematik formuliert Gadamer folgende These: „Die allgemeine Struktur des Verstehens erreicht im *historischen* Verstehen ihre Konkretion.“ (268)¹⁰ Während in „Sein und Zeit“ nicht nur das Verstehen als Methode der historischen Geisteswissenschaften, sondern genauso das Erklären der Naturwissenschaften im Existenzial des Verstehens fundiert ist, gibt Gadamer den Anspruch einer phänomenologisch verfahrenen Strukturanalyse des In-der-Welt-seins auf, um in der Lehre des geschichtlichen Verstehens die angemessenste ontische Realisierung der ontologischen Grundstruktur des Daseins hervorzuheben. Hierin gründet die Antipathie Gadammers gegen Methode. Und hierin gründen sowohl das Pathos als auch die Schwierigkeiten des Gadammerschen Wahrheitsbegriffs. Trotz des Fokus auf die ontische Ebene ist die im Titel des Buches erwähnte Wahrheit nicht die Aussagegewahrheit; der Vorzug der nichtmethodischen Hermeneutik Gadammers soll der sein, Heideggers „ursprüngliches Phänomen“ der Wahrheit ontisch zur Geltung zu bringen.

⁴ Ebd. 219ff.

⁵ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks* (Stuttgart 1960) 74. In dieser Darstellung wird die Kluft zwischen dem frühen und dem späten Heidegger übersprungen. Seine spätere Auffassung der doppelten Struktur der Wahrheit als gleichzeitiges Sich-Enthüllen und Sich-Entziehen, „jenes Gegenwärtige . . . , das im Wesen der Wahrheit zwischen Lichtung und Verbergen besteht“ (ebd., S. 53), bedeutet eine erhebliche Komplizierung der Lage.

⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 143.

⁷ Ebd. 38.

⁸ Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke I (Tübingen 1990). In Klammern gesetzte Seitenzahlen im Haupttext beziehen sich auf diese Aufgabe.

⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 143.

¹⁰ Hervorhebung durch N. R.

2. Der Zirkel

Die seit Friedrich Ast für die Textauslegung zentrale Lehre des hermeneutischen Zirkels wird nach ihrer existenzialontologischen Transformation von Gadamer wieder auf die Interpretation von Texten angewandt. Fundamentalhermeneutisch umgewandelt, heißt der hermeneutische Zirkel *Vor-Struktur des Verstehens*. Diese Struktur charakterisiert die temporale Seinsart des Daseins, die *Entwerfen* ist: „[Das] Dasein hat . . . sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend.“¹¹ Mit anderen Worten, es ist ein wesentlicher Aspekt der menschlichen Existenz, den Situationen des Lebens mit mehr oder weniger klar umrissenen Erwartungen zu begegnen. Aktuelle Erfahrungen werden auf der Grundlage schon entworfener Vorgriffe gemacht; auf der Basis aktueller Erfahrungen werden neue Entwürfe vollzogen. Existieren heißt, immer schon unzählige Sinn-Möglichkeiten ausgeschlossen zu haben, sich innerhalb einer gewissen Variationsbreite festgelegt zu haben. Das ist laut Heidegger die Bedingung von *Sinn*, „das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs“, ohne das nichts *als* etwas erfäßbar wäre.¹²

Auf die Textinterpretation übertragen, bedeutet dies die bewußte Verabschiedung der Illusion der Voraussetzungslosigkeit. „Wer einen Text verstehen will, vollzieht immer ein Entwerfen.“ (271) Der Leser tritt zwangsläufig mit gewissen Erwartungen an den Text heran, deren Bestätigung oder Enttäuschung neue Vorgriffe während der Lektüre modellieren. „Wahrheit und Methode“ provoziert durch den synonymen Gebrauch von „Vorgriff“ und dem Begriff des *Vorurteils*, dem Gadamer die voraufklärerische Bedeutung des Vor-Urteils („*praeiudicium*“) zurückgeben will. Es gelte, die „wesenhafte Vorurteilshaftigkeit alles Verstehens“ anzuerkennen (274). In kontrolliertem Umgang mit den eigenen Antizipationen, die immer wieder in der Arbeit am Text revidiert und durch angemessene Entwürfe überholt werden, wird der Sinn eines Werkes erschlossen. Die Anerkennung der leitenden Funktion von Vorverständnissen erhält somit eine Doppelfunktion in der Gadamerischen Hermeneutik: Solche Anerkennung ist sowohl Voraussetzung als auch Ergebnis richtigen Verstehens. Letzteres ist einerseits nur möglich auf der Grundlage der Bereitschaft, die eigenen Vorverständnisse ins Spiel zu bringen und aufs Spiel zu setzen; andererseits kristallisieren sie sich im Verstehensvollzug deutlicher heraus. Das Ergebnis authentischen Verstehens ist also nicht nur ein adäquateres Erfassen des Gegenstands und ein gesteigertes Bewußtsein der eigenen Vorurteilsstruktur. Richtiges Verstehen hat darüber hinaus zur Folge richtigeres Verstehen von Verstehen. Es lassen sich nach Gadamer deswegen keine Angaben über eine Methodik des Verstehens angeben, weil der *Verständige* seine hermeneutische Fähigkeiten dadurch hat, daß er ein *Erfabrer* ist.

Neben dieser formalen Bestimmung der Bedingungen der Textinterpretation führt Gadamer ein spezifisches Vorurteil an, das er nicht nur als „Axiom aller Hermeneutik“, sondern eigentümlicher Weise sogar als deren „*methodische* Voraussetzung“ charakterisiert: den *Vorgriff der Vollkommenheit* (376). Dies besagt, daß „nur das verständlich ist, was wirklich eine vollkommene Einheit von Sinn darstellt“ (299). Da Vorverständnisse einerseits eine sinnstrukturierende Funktion erfüllen, andererseits grundsätzlich revidierbar sind, wäre diese Rede von der notwendigen Voraussetzung einer immanenten Sinnlichkeit verstehbar als Postulat einer unhintergehbaren Ausgangsperspektive, die in der Rezeption modifiziert wird. Für Texte unterschiedlichen Charakters hieße dies aber jeweils etwas anderes. Für apophantische Texte wäre der Vorgriff der Vollkommenheit mit dem Quine-

¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 145.

¹² Ebd. 151.

Davidsonschen „principle of charity“ gleichzusetzen. Für das ästhetische Verstehen, sogar für die Hermeneutik der fragmentarischen Kunst der Moderne konkretisiert der folgende Passus aus Adornos „Ästhetische Theorie“ die ungeschmälernte Bedeutung einer solchen unhintergehbaren Ausgangsperspektive: „Sogar wo Kunst ohne Mentalreservat dem Einfall gehorcht, ist, verwandelt bis zur Unkenntlichkeit, das Harmonieprinzip im Spiel, weil Einfälle, damit sie zählen, nach der Redeweise der Künstler, sitzen müssen; damit ist ein eingreifend Organisiertes, Stimmiges zumindest als Fluchtpunkt mitgedacht. Der ästhetischen Erfahrung, wie übrigens der theoretischen, ist vertraut, daß Einfälle, die nicht sitzen, ohnmächtig verpuffen.“¹³ Bei Gadamer meint aber dieser zentrale Begriff mehr. Der Vorgriff der Vollkommenheit zeichnet sich dadurch aus, daß er sich im Verlauf eines richtigen Verstehensprozesses bestätigen *muß*: „Einstimmung aller Einzelheiten zum Ganzen ist das Kriterium für die Richtigkeit des Verstehens. Das Ausbleiben solcher Einstimmung bedeutet Scheitern des Verstehens.“ (296) Damit ist die Einsicht in die Vorverständnisbedingtheit des Lesens, die gerade die *Differenz* zwischen Vor-Verstehen und den verschiedenen Phasen der Ausarbeitung der sich daraus entwickelnden Entwürfen hervorhebt, wieder aufgehoben. Für Gadamer ist es *immer schon* ausgemacht, daß das eigentliche Verstehen darin besteht, „in konzentrischen Kreisen die Einheit des verstandenden Sinnes zu erweitern“ (296). Von daher ist Derridas Frage an ihn von großer *hermeneutischer* Triftigkeit: „Kontinuierlich fortschreitende Ausweitung? Oder nicht eher diskontinuierliche Umstrukturierung?“¹⁴ Das „Vorurteil der Vollkommenheit“ (299) ist Vorurteil im schlechten Sinne, insofern es eine inhärente Resistenz gegen Korrektur aufweist. Wenn allerdings der Einwand Derridas implizieren sollte, daß ein Vorurteil der Diskontinuität angemessener sei, dann träfe das gleiche auf seinen Gegenvorschlag zu.

3. Wirkungsgeschichte

Komplementär zur Anknüpfung an die Lehre der Existenzialität des Verstehens ist Gadammers Aufnahme von Heideggers temporaler Interpretation des Daseins. Dies ist zum einen schon in der Konzeption des Entwurfs eingearbeitet, der immer schon zukunftsgerichtet aus der Vergangenheit in die Gegenwart hineinragt. Zum anderen wird diese mikrotemporale Ebene von Gadamer systematisch in Richtung einer Theorie der Makrotemporalität überschritten. Diese Makrotemporalität trägt den Namen *Wirkungsgeschichte*. Die Überleitung vom ontologisch transformierten Zirkel des Verstehens zum spezifisch Gadammerschen Geschichtlichkeitstheorem wird wie folgt expliziert: „Die Antizipation von Sinn, die unser Verständnis eines Textes leitet, ist nicht eine Handlung der Subjektivität“ – so viel hätte Heidegger auch sagen können –, „sondern bestimmt sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der *Überlieferung* verbindet.“ (298)¹⁵ *Das Heideggerische In-der-Welt-sein, der präreflexive, thematisch uneinholbare Grund, auf dem alle Reflexion beruhen muß, kehrt historisiert als In-der-Überlieferung-sein wieder.*¹⁶ Gadammers

¹³ Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie* (Frankfurt a. M. 1973) 235 f.

¹⁴ J. Derrida, *Guter Wille zur Macht* (I), in: P. Forget (Hg.), *Text und Interpretation* (München 1984) 57.

¹⁵ Hervorhebung durch N. R.

¹⁶ Ein anderer Zugang zum zentralen Gadammerschen Theorem wäre über Hegels Philosophie der Philosophiegeschichte, in der an einer Stelle das Dasein des Geistes als „In-der-Zeit-Sein“ expliziert wird; G. W. F. Hegel, *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie* Bd. I, Werke 18 (Frankfurt a. M. 1986) 51.

Geschichtsentologie betont die Unhintergebarkeit überlieferter Vorverständnisse, eine unaufhebbare „Zugehörigkeit“ (466) zur Tradition: „Selbst wo das Leben sich sturmgleich verändert, wie in revolutionären Zeiten, bewahrt sich im vermeintlichen Wandel aller Dinge weit mehr vom Alten, als irgend einer weiß, und schließt sich mit dem Neuen zur Geltung zusammen.“ (286) Geltung entsteht nur auf der Grundlage von geschichtlich schon Bestehendem.

Dieses Konzept der Wirkungsgeschichte setzt Gadamer in die Lage, auf wesentliche Prämissen geisteswissenschaftlichen Arbeitens hinzuweisen. Es ist die Wirkungsgeschichte, die den Rahmen absteckt, innerhalb dessen Forschung überhaupt betrieben wird. Die Konstituierung von „Gegenständen der Erforschung“ ist immer Ergebnis der Wirkungsgeschichte. Wenn der Forscher sich dessen nicht bewußt ist, „zeigt sich das Andere so sehr vom Eigenen her, daß es gar nicht als Eigenes und Anderes zur Aussage kommt“ (306). Damit ist auch das Problem der Sprache des Interpretieren angesprochen. Gadamer argumentiert gegen die objektivistischen Fehlschlüsse, die eigenen Begriffe sollten direkt auf die Vergangenheit angewandt werden oder könnten ganz beiseite gelassen werden. Statt dessen gehe es darum, die „Umsetzung [zu] vollziehen, die den Begriffen der Vergangenheit geschieht, wenn wir in ihnen zu denken suchen“ (401). Damit spricht Gadamer der Begriffsgeschichte eine zentrale systematische Rolle innerhalb der Philosophie zu.¹⁷ Derjenige, der die eigene Geschichtlichkeit mitreflektiert, erkennt, daß „der wahre historische Gegenstand ... kein Gegenstand [ist]“ (305), daß der Vorstellung eines unabhängig vom Verstehen existierenden Objekts des Verstehens ein grundsätzlicher Denkfehler zugrunde liegt. Es besteht ein basales „Verwebtsein von Geschehen und Verstehen“ (465).

Gadamer's Hermeneutik gründet in der These der strukturellen Zugehörigkeit des Verstehens zur Tradition. Die Auseinandersetzungen, die von ‚ideologiekritischer‘ wie von ‚rezeptionsästhetischer‘ Seite mit ihr geführt worden sind, betreffen die Stringenz wie die Konsequenzen dieser von ihnen prinzipiell akzeptierten These.

Die Gadamer'sche Hermeneutik versteht sich als Aufklärung über die geschichtlichen Grundlagen des Denkens, insbesondere über die Grenzen ihrer Aufklärbarkeit: „Geschichtlichsein heißt, nie im Sichwissen Aufgehen.“ (307) Aus einer solchen ontologischen Aussage geht aber weder hervor, wie weit ein Sichwissen praktisch reichen *kann*, noch was für normative Konsequenzen daraus gezogen werden *sollen*. Sätze über das praktisch Mögliche wie über das normativ Richtige werden aber von Gadamer immer wieder mitgeliefert, als folgten sie aus dem Prinzip der Wirkungsgeschichte. Vor allem wird Bewahrung von Tradition zu einer „Tat der Vernunft“ (286). Hier setzte die Habermas'sche Kritik, die an dieser Stelle auf drei Argumente gebracht werden kann, bekanntlich ein. Für Habermas ist erstens der durch Reflexion herstellbare Handlungsspielraum viel größer, als Gadamer unterstellt. Zweitens ist das ethisch-politisch Richtige in diesem Spielraum zu verorten. Drittens ist der Grund für Gadamer's Verknennung des ersten Punkts in seinem Interesse zu suchen, den zweiten Punkt zu verstellen. Aus der hermeneutischen Einsicht in das Verklammertsein von Verstehen und Wirklichkeit geht hervor, daß der Grad der Ausgeliefertheit von Subjekten an „übersubjektive Mächte . . .“, die die Geschichte beherrschen“ (464), *auch* von der Interpretation desselben durch die Subjekte selbst abhängt.

Wenn auf Habermasens Einwand¹⁸ Gadamer erwidert, daß es die notwendige Folge des

¹⁷ Vgl. H.-G. Gadamer, Begriffsgeschichte als Philosophie, in Kleine Schriften III, Idee und Sprache (Tübingen 1972) 236 ff.

¹⁸ J. Habermas, Zu Gadamer's ‚Wahrheit und Methode‘, in: K.-O. Apel et al., Hermeneutik und Ideologiekritik, 47 ff.

Prinzips der Wirkungsgeschichte sei, „den Gegensatz zwischen fortlebender, ‚naturwüchsiger‘ Tradition und reflektierter Aneignung derselben als dogmatisch zu durchschauen“,¹⁹ dann hängt alles davon ab, *wie* die Metaphern der Naturwüchsigkeit und der Reflexion *verstanden* werden. Gadamers eigene Kritik der Angleichung der Geisteswissenschaften an ein falsches Methodenideal wie seine Kritik der Verwissenschaftlichung der Lebenswelt setzen genau das voraus, was seine Geschichtsontologie für unmöglich erklärt: daß ein grundsätzlicher Bruch mit *der* Tradition *stattgefunden hat*, was seine eigene Intervention erst notwendig macht. Dieser Prämisse, die der Gadamerschen wie der Habermasschen Argumentation gemeinsam ist, ist entgegenzuhalten, daß die Rede von *einer* Tradition ein Vorgriff ist, der die Lage auf verzerrende Weise vereinfacht: Weder gibt es gute Gründe, warum innertraditionale Verhältnisse nur unter Kategorien der Einheit gedacht werden müssen, noch ist es einsichtig, daß „Tradition“ stillschweigend zu einem unzählbaren Substantiv deklariert werden soll. Da Descartes bei Gadamer die Rolle des Traditionsbrechers spielt, ist es nicht uninteressant, wie A. MacIntyre den Catesianischen Zweifel als spezifische Phase der Entwicklung *einer* Tradition einordnet: „Descartes’ doubt is intended to lack any . . . background. It is to be contextless doubt . . . But of course someone who really believed that he knew nothing would not even know how to begin on a course of radical doubt; for he would have no conception of what his task might be, of what it would be to settle his doubts and to acquire well-founded beliefs . . . It was perhaps because the presence of his languages was invisible to . . . Descartes that he did not notice . . . how much of what he took to be the spontaneous reflection of his own mind was in fact a repetition of sentences and phrases from his own school textbooks. Even the Cogito is to be found in Saint Augustine.“²⁰

Für MacIntyre ist das Denken Descartes’ eine sich selbst verkennende Entwicklung der Augustinischen Tradition,²¹ die wie jede Traditionsfortführung eine narrative Rekonstruktion der Tradition ist und die mit anderen argumentativen Nacherzählungen in Konflikt gerät. Da ein solcher Konflikt überlieferungskonstitutiv ist – wie soll die Überlieferung existieren, wenn nicht in Nacherzählungen? –, sind Traditionen prinzipiell durch eine Inkohärenz gefährdet, die, wenn sie nicht zugrunde gehen sollen, manchmal nur durch eine revolutionäre Rekonstitution abgewendet werden kann. So war die Revolution Descartes’ (in MacIntyres Erzählung) nicht traditionsbrechend, sondern gerade traditionsrettend.

Wenn Gadamer behauptet, daß die Überlieferung „der Bejahung, der Ergreifung und der Pflege [bedarf]“ (286), dann ist festzuhalten, daß er nicht nur für seine spezifische Form der Traditionsaneignung, sondern auch für eine – trotz ihrer weitgehenden Akzeptanz – *partikuläre* Interpretation des Traditionsbegriffs eintritt.

Die Rezeptionsästhetische Auseinandersetzung mit Gadamer knüpft unter anderem an die von Husserl übernommene optische Metapher des *Horizonts* an, die verdeutlichen soll, daß lesende wie andere Formen der Erfahrung jeweils von einem kontingenten Standort aus gemacht werden (307). Sie richtet sich vom Anfang an gegen entkontextualisierende Lektü-

¹⁹ H.-G. Gadamer, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, in: ebd. 68.

²⁰ A. MacIntyre, Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science, in: *The Monist*, 60, 4 (Oktober 1977) 458. Der Gedanke, daß Descartes’ Philosophie der Scholastik stark verpflichtet ist, stellt keine originelle Einsicht MacIntyres dar. Ausführlich belegt wird er in A. Koyré, *Descartes und die Scholastik* (Darmstadt 1971). Zum Urbild des Cogito bei Augustinus, 68 ff.

²¹ Er stellt sie der Aristotelischen, der Humeschen und der liberalen Traditionen an die Seite. Beim Versuch, Traditionen in der Mehrzahl zu denken, entsteht sofort das Problem der Traditionsbegrenzung. Diese ist wiederum eine exemplarische hermeneutische Aufgabe.

re-Strategien, wie sie z. B., in der folgenden Erklärung Roland Barthes' nahegelegt werden: „l'oeuvre est pour nous sans contingence, et c'est même peut-être ce qui la définit le mieux: l'oeuvre n'est entourée, désignée, protégée, dirigée par aucune situation“.²² Gerade die Konsequenzen der Horizonthaftigkeit für die Textlektüre sind aber strittig.

Von den verschiedenen, sich zum Teil widersprechenden Beschreibungen des Verstehensvorgangs in „Wahrheit und Methode“ ist eine diejenige der Dialektik von Horizontabhebung und Horizontverschmelzung. Horizontabhebung ist eine Wechselbeziehung, in der der Komplex der aktuellen Vorverständnisse dadurch zum Bewußtsein gebracht wird, daß eine andere historische Konfiguration herausgearbeitet wird (311). Jauß' „Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft“ erhebt die Forderung nach Rekonstruktion des „objektivierbaren Bezugssystems der Erwartungen“, das den Produktionskontext eines literarischen Werks kennzeichnete.²³ Gegen den Antimethodologismus Gadamer macht Jauß die Möglichkeit geltend, erstens die Entwicklungen der immanenten Poetik oder akzeptierten Konventionen einer Gattung und zweitens die Situiertheit eines Textes im synchronischen Zusammenhang anderer literarischer Werke zu rekonstruieren. In der Arbeit am einzelnen Text zeigt er, wie die Lektüre impliziten und expliziten, mittels strukturaler Analyse feststellbaren Signalen folgt, die die Rezeption als einen „Prozeß fortgesetzter Horizontstiftung und Horizontveränderung“ bzw. „Systementfaltung und Systemkorrektur“ konstituieren.²⁴ Schließlich sei mit Hilfe der Wissenssoziologie der lebensweltliche Erwartungshorizont als Bedingung ästhetischer Erfahrung zu beschreiben.²⁵

Für Gadamer ist aber der Einsatz solcher beschreibender Verfahren ein Rückfall in hermeneutischen Objektivismus: „Die hermeneutische Reflexion lehrt . . ., daß die Erfüllung [der] Aufgabe [der Horizontabhebung] aus Wesensgründen nie voll gelingt.“²⁶ Daher werde die Horizontabhebung in einer Verschmelzung der vermeintlich für sich seienden Horizonte wieder aufgehoben, die die Überlieferung als „den einen großen, von innen her beweglichen Horizont“ erfahrbar macht (309). Wie in seiner Argumentation gegen Habermas zieht Gadamer aus der Einsicht in die letztlich Unhintergebarkeit der Historizität die Konsequenz, daß auch *partielle* Objektivierungen illusorisch bleiben müssen. Indessen dürfte es klar sein, daß kein implikatives Verhältnis zwischen der Feststellung der prinzipiellen Inkohärenz des aufklärerischen Projekts besteht, den Hintergrund des Verstehens *vollständig* explizit zu machen, und der Behauptung der Unmöglichkeit, signifikante Aspekte solcher Bedingungen zu artikulieren.

²² R. Barthes, *Critique et vérité* (Paris 1966) 54. MacIntyre zitiert die Stelle als „a splendid description of what traditional texts detached from the context of tradition must become, presented by Barthes as if it were an account of how necessarily texts always are“ (*Whose Justice? Which Rationality?* [Notre Dame, Ind. 1988] 336). Um konsistent zu bleiben, hätte er schreiben müssen, „traditional texts from the standpoint of a tradition which locates itself outside the context of tradition“.

²³ H. R. Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, in: *Literaturwissenschaft als Provokation* (Frankfurt a. M. 1970) 173.

²⁴ Ebd. 175.

²⁵ Ebd. 199ff. Vgl. *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik* (Frankfurt a. M. 1984) 749ff.

²⁶ H.-G. Gadamer, *Zwischen Phänomenologie und Dialektik*, 14.

4. Erfahrung

Für Gadamer ist die Aufgabe einer philosophischen Hermeneutik vornehmlich die, die Wirksamkeit der Wirkungsgeschichte herauszuarbeiten, um „das“ wirkungsgeschichtliche Bewußtsein zu kultivieren. Dieses hat wiederum „die Struktur der Erfahrung“ (352). Im Kapitel von „Wahrheit und Methode“, das dem Erfahrungsbegriff gewidmet ist, grenzt sich Gadamer zunächst gegen die erkenntnistheoretischen Vorgriffe Husserls und Bacons ab, um bei Aristoteles und Hegel Anknüpfungspunkte zu finden, die der „inneren Geschichtlichkeit der Erfahrung“ gerecht zu werden vermögen. Die zwei Bestimmungen, die er dadurch gewinnt, sind die der *Offenheit* und die der *Negativität*.

Da es für Erfahrung definierend ist, nur in dem Augenblick zu sein, in dem sie erfahren wird, ist sie etwas, was nie einfach gewußt werden kann. Daraus leitet Gadamer ab, daß Erfahrung den Erfahrenden zwangsläufig auf neue Erfahrung verweist. Erfahren sein heißt wissen, daß man auf neue Erfahrungen angewiesen ist. Das nennt Gadamer „die grundsätzliche Offenheit der Erfahrung für neue Erfahrung“ (357). Das Subjekt der Erfahrung hat sie nicht unter Kontrolle; wie sie zustande kommt, bleibt auch letztendlich undurchschaubar. Hier, wie in den Passagen zur Wirkungsgeschichte, zielt Gadamer auf eine Dimension, die über „Aporien des Subjektivismus“ (464) hinaustreibt. Hier wie dort werden auch immer wieder Sollensforderungen in die Sprache des Seins eingekleidet. Schließlich geht es ihm nicht darum, einfach zu beschreiben, wie jeder notwendigerweise Erfahrung macht, sondern darum, für eine besondere „Erfahrungsbereitschaft“ (367), d. h. eine spezifische (wenn auch negative) Handlungsdisposition des Subjekts zu plädieren.

Erst die dadurch ermöglichte ist die *eigentliche* Erfahrung. Sie besteht vor allem in Entypisierungen und in der Widerlegung von falschen Verallgemeinerungen, eine Charakterisierung, die bei jemanden, der die Bedeutung der Tradition zur Geltung bringen möchte, etwas erstaunt. In der Tat übernimmt Gadamer aus der „Phänomenologie des Geistes“ gerade den Begriff, der in der „Dialektik der Aufklärung“, die Rolle der Theorie kennzeichnet: den der *bestimmten Negation* (359).²⁷ Eigentliche Erfahrung ist dialektisch; sie hat die „Struktur einer Umkehrung des Bewußtseins“ (360). Hier könnte man fragen, warum die Rede von Erfahrung da ausgeschlossen sein soll, wo bewußt gehegte Erwartungen bestätigt werden; es gibt auch ein ganzes Spektrum von Zwischenstufen, in denen, z. B., Unsicherheiten sich als unnötig bzw. nötig erweisen u. ä. Gadamers nähere, nämlich inhaltliche Explikation dieser dialektischen Struktur erklärt dann, wie aus ihrer wesentlichen Negativität eine Bewahrung der Überlieferung hervorgehen soll. Die Umkehrung, die dem Bewußtsein geschieht, besteht darin, „im Fremden, Andern sich selbst zu erkennen“ (361). Die Erwartungsdurchkreuzung, die Erfahrung ausmacht, ist in der echten Erfahrung die Entlarvung des modernen Vorurteils, über eine traditionsunabhängigen Zugang zur Welt zu verfügen. *Gadamers Begriff der echten Erfahrung weist eine systematische Abhängigkeit von seiner Diagnose der Moderne auf*. Insofern bestehen mehr Parallelen, als beide Seiten gern wahrhaben würden, zwischen einer Hermeneutik, die die Übermacht der Vergangenheit über die Gegenwart hervorkehrt, und einer Negativen Dialektik, deren Ziel von vornherein die aus Erfahrungsspuren gespiesene zukunftsgerichtete Überschreitung dieser Gegenwart ist.²⁸

²⁷ Vgl. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt a. M. 1981) 25.

²⁸ Die Konvergenz beider „Schulen“ in ihrer Bestimmung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Kunst hat R. Bubner herausgearbeitet, „Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik“, in: *Ästhetische Erfahrung* (Frankfurt a. M. 1989) 9ff. Gadamer selber stellt eine Übereinstimmung zwischen seiner und Horkheimer/Adornos Kritik der Aufklärung fest: *Wahrheit und Methode*, 279.

Das, was Gadamer die spezifisch *hermeneutische Erfahrung* nennt, wird mit der Erfahrung des Du parallelisiert, da die Überlieferung genauso wie ein menschliches Gegenüber „ein echter Kommunikationspartner“ sei (364). In der Beschreibung von zwei möglichen Paradigmen der Erfahrung eines Du, ihrer explizit moralischen Einordnung und den Analogieschlüssen, die für Erfahrung der Überlieferung gezogen werden, wird die illokutionäre Kraft von Gadamer Plädoyer für eine grundsätzliche Offenheit des hermeneutischen Bewußtseins deutlich. Einerseits gäbe es die typisierende Erfahrung des Anderen – das, was Berger und Luckmann als die notwendig strukturierende Grundlage alltäglicher Interaktion beschreiben²⁹ – und andererseits die Anerkennung des Du als Person. Im Anschluß an Kant behauptet Gadamer, die erste Variante „widerstreitet der moralischen Bestimmung des Menschen“, da Typisierung nur ein Verfügbarmachen des Anderen als Mittel sei (364). Die zweite dagegen beinhalte die Möglichkeit, daß wechselseitige Anerkennung in einem dynamischen Prozeß erreicht werde (365). Unabhängig von der Unhaltbarkeit der Konsequenzen dieser Kant-Interpretation – sie brächte jeden lebensweltlich Handelnden in die Not fast permanenter Immoralität – ist es klar, daß gerade das Charakteristikum der zweiten Gesprächsform, das sie mit moralischer Exemplarität ausstatten soll, in der Erfahrung der Überlieferung fehlt: Wie sollte *gegenseitige Anerkennung* zwischen der Übermacht der Kulturgeschichte und einem individuellen Textinterpretieren stattfinden? Während der Verstehende „die Überlieferung in ihrem Geltungsanspruch gelten lassen [muß]“ (365), erfährt die Tradition nur unter besonderen Bedingungen eine sie wesentlich modifizierende Rekonstitution. „Wahrheit und Methode“ bewegt sich immer wieder zwischen intersubjektivistischen und traditionalistischen Momenten. Gerade in dem Moment aber, in dem die Rhetorik der Intersubjektivität am entschiedensten ergriffen wird, zeigt das hermeneutische „Gespräch“ seine strukturell unauflösbare Monologizität.³⁰ Ein *hermeneutischer Imperativ*, die Überlieferung als Zweck an sich zu achten, stünde aber in klarem Gegensatz zu einer mit dem Kantschen Personenbegriff verbundenen Ethik.

Die Passagen, in denen Gadamer das Textverstehen mit dem ethischen Handeln analogisiert, lassen seine Sicht des Stellenwerts des Subjekts im Traditionsgeschehen besonders deutlich werden. Neben dieser kurzen, hoch problematischen Bemühung des Kantschen Personenbegriffs enthält „Wahrheit und Methode“, ein Kapitel über das sechste Buch der „Nikomachischen Ethik“, in dem die *φρόνησις* als Paradigma des hermeneutischen Begriffs der Applikation interpretiert wird.

Wie die Aristotelische „Klugheit“ in der Abgrenzung von durch Wissen geleitetem Tun, *τέχνη*, bestimmt wird (320), wird in der hermeneutischen Anwendung eines Textes auf die konkrete geschichtliche Situation des Interpretieren eine Handlung vollzogen, die nicht einfach aus objektivierbarem Regelwissen hervorgeht. In der Struktur der Analogie nimmt diesmal die Tradition nicht die Stelle der Person in der intersubjektiven Beziehung, sondern die des Zweckes in Situationen des menschlichen Handelns ein. Die *φρόνησις* vermittelt zwischen den menschlichen Zwecken und konkreten Situationen, und zwar so, daß keine einfache Subsumption der partikularen Lage unter das Allgemeine eines Zweckes vollzogen wird, sondern derart, daß der Zweck erst in der Handlung selbst konstituiert wird: „Sie bestimmt durch die Konkretion der sittlichen Überlegung den ‚Zweck‘ selbst

²⁹ P. Berger, Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality* (London 1984) 45 ff.

³⁰ Die passive Funktion, die Gadamer dem Rezipienten zuspricht, ist oft bemerkt worden, z. B.: D. Böhler, *Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode*, in: M. Fuhrmann, H. R. Jauß, W. Pannenberg (Hg.), *Text und Applikation* (München 1981) 500 ff.

erst in seiner Konkretion.“³¹ Analog dazu, argumentiert Gadamer, vermittelt das hermeneutische Bewußtsein zwischen der konkreten Situation des Verstehens und der Tradition, und zwar derart, da die Tradition erst in ihrer Applikation als Geschehen konstituiert wird. Die Aristotelische Kritik des Absolutismus der Platonischen Ethik wird von Gadamer gegen das neuzeitliche Methodendenken in den Geisteswissenschaften gewendet. In beiden Fällen geht es um die Herstellung einer Beziehung zwischen Allgemeinem und Individuellem, zwischen Überpersönlichem und menschlicher Kontingenz, deren Vermittlung der *aktiven* Leistung eines urteilenden Subjekts bedarf. Der mit *φρόνησις* Urteilende ist gerade nicht derjenige, der einfach so handelt, wie es sich traditionsgemäß ziemt. Im Gegenteil: Da, wo Gadamer in betonter Nähe zum Ritterschen „Neoaristotelismus“ die paradigmatische Formulierung des Ethischen in Ausdrücken wie „was ‚sich gehört‘, was ‚anständig‘, was ‚gut und recht‘ ist“ sieht,³² verschwindet gerade der Aspekt aus dem Blick, der an der Ausübung der Urteilskraft wesentlich ist, der Aspekt der produktiven Einsicht.³³

Während die Struktur der Analogie der Traditionsrezeption mit der Anerkennung einer anderen Person im Gespräch die Überlieferung als Zweck an sich selbst bestimmt und das rezipierende Subjekt, das keine gegenseitige Anerkennung erwarten kann, tendenziell zum passiven Ort eines überpersönlichen Sagens werden läßt, wird dem Subjekt durch die Analogie mit der *φρόνησις* strukturell – wenn auch nicht immer in den einzelnen Formulierungen – eine konstituive Rolle zugeteilt. Diese strukturelle Widersprüchlichkeit der Gadamerischen Hermeneutik bestimmt weitgehend ihre Rezeption durch die Rezeptionsästhetik.

5. Ästhetische Nichtunterscheidung

Es gibt eine Stelle im ersten Teil von „Wahrheit und Methode“, die sich wie eine Zurückweisung im voraus des Jauß'schen Projekts einer Verbindung der Theorien von ästhetischer Erfahrung und literarischer Hermeneutik liest: „Nur von der Ontologie des Kunstwerks her – und nicht von den im Phasenverlauf der Lektüre sich einstellenden ästhetischen Erlebnissen – läßt sich... die Kunstart der Literatur begreifen.“ (166) Es scheint Gadamer, daß eine Theorie ästhetischer Erfahrung dem objektivistischen Fehlschluß, daß historische Horizonte sich rekonstruieren lassen, einen komplementären Subjektivismus zur Seite stellt. Indem er seine Theorie der Seinsweise des Kunstwerks am Leitfaden des Begriffs des Spiels entwickelt, möchte er gerade zeigen, daß ein adäquater Zugang zum Geschehen der Kunst nicht in der rezipierenden Subjektivität zu suchen ist. Im Spiel sei „das eigentliche Subjekt“ nämlich „nicht die Subjektivität dessen, der unter anderen Betätigungen auch spielt, sondern das Spiel selbst“ (109f.). Gadamer sieht die – Kantsche und post-Kantsche – Subjektivierung der Ästhetik einerseits und die „ästhetische Abstraktion“ bzw. „ästhetische Isolierung“³⁴ des Werks als methodisch zu analysierender Gegenstand andererseits als parallele Fehlentwicklungen der Moderne, die sich mit

³¹ H.-G. Gadamer, Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik, in: Kleinere Schriften I, (Tübingen 1987) 188. Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1140 b 9–10.

³² Ebd. 187.

³³ Vgl. C. Larmore, Patterns of Moral Complexity (Cambridge 1988) 19.

³⁴ H.-G. Gadamer, Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewußtseins, in D. Henrich, W. Iser (Hg.), Theorien der Kunst (Frankfurt a.M. 1982) 62.

dem Begriff der *ästhetischen Unterscheidung* zusammenfassen lassen. Dem stellt Gadamer den „Unbegriff“³⁵ der *ästhetischen Nichtunterscheidung* gegenüber, der die Ebene der Vorreflexibilität anvisiert, die das In-der-Welt-bzw.-Überlieferung-sein kennzeichnet. Diesen Begriff exemplifiziert er am Beispiel der Kunstform des Schauspiels, in dessen Erfahrung eine doppelte Unterscheidung – zwischen dem „Stoff“ und ihrer Gestaltung, wie zwischen dem Text und ihrer Aufführung – vermieden werden muß, wenn „ein Herausfallen aus der eigentlichen Erfahrung der Dichtung“ (122) nicht stattfinden soll.

Der Begriff der ästhetischen Nichtunterscheidung enthält zwei Thesen, die an das Argument anknüpfen, daß Verstehen und Geschehen grundsätzlich verwoben sind. Die erste ist normativer, die zweite ontologischer Natur. Erstens besagt der Begriff, daß nur dann von echter Kunsterfahrung die Rede sein kann, wenn der Rezipient im Geschehen aufgeht, d. h., wenn sich die Welt eines Kunstwerks für den Rezipienten tendenziell dem Leben der Lebenswelt angleicht. Diese These macht auf unplausible Weise die Möglichkeit von eigentlicher Kunsterfahrung von der Ausschaltung aller Reflexion des Rezipienten abhängig. Damit wären viele Kunstwerke der Moderne, deren Erfahrung von der Reflexion auf ihre sprachliche Konstituiertheit systematisch abhängig ist, gar nicht „eigentlich“ erfahrbar. Die zweite im Begriff der ästhetischen Nichtunterscheidung mitgelieferte These zieht eine logische Konsequenz aus Gadamers Verstehensbegriff: Ein Kunstwerk existiert nicht zunächst „an sich“ und wird dann unter kontingenten Bedingungen vermittelt, sondern „es gewinnt in der Vermittlung sein eigentliches Sein“ (123). So wie die Aufführung prinzipiell zum Drama gehört, so existiert jedes Kunstwerk nur als Interpretiertes, und zwar interpretiert in dem Sinne, wie ein Musikstück als Musik nur in seiner Interpretation existiert (125). Dies gilt auch für die Literatur, der „die Lektüre wesentlich zu[gehört]“ (166). Ohne jeweilige Aktualisierung, die durch einen aus einem bestimmten geschichtlichen Horizont hervorgehenden Vorgriff bedingt ist, gibt es, streng genommen keine Kunst. Hier knüpfte die Rezeptionsästhetik an, um die „stets neue[n] Quellen des Verständnisses, die ungeahnte Sinnbezüge offenbaren“ (303), als Aspekte der literarischen Werke selbst herauszuarbeiten. Die systematischen Konsequenzen, die aus der Prämisse hervorgehen, daß Verstehen immer *anders* Verstehen ist, sind aber kontrovers. Für Gadamer ist der Prozeß des Textverstehens, der nie abzuschließen ist, trotzdem einer, in dem „*der wahre Sinn* aus allerlei Trübungen herausgefiltert wird“. Aus diesem Vorgriff ist es ihm möglich, Jauß und Derrida als eine Front zu denken, die durch die Weigerung, die „Sinnidentität eines Textes“ anzuerkennen, vereint seien.³⁶ Daß Textinterpretationen als Folge der Untrennbarkeit von Verstehen und Geschehen nicht der völligen Beliebigkeit anheimgestellt werden, würde vermutlich von wenigen bestritten werden. Die Frage ist aber, wo das von Gadamer zu Recht hervorgehobene „normative Moment“ am Text (315) zu lokalisieren ist und welcher Status ihm zukommen soll. Da Gadamer den Einsatz von „methodischen Mitteln“ zur Untersuchung von strukturalen, textlinguistischen oder rhetorischen Merkmalen eines Textes nur als einen „Außenaspekt des hermeneutischen Geschehens“ (465) gelten läßt, bleibt, wie R. Warning überzeugend gezeigt hat, nur noch die Traditionsgeweiheit der für immer kanonisierten „Weltliteratur“ (167), insbesondere des Klassischen (292 ff.), die den normativen Maßstab für die Scheidung wahrer von falschen Vorurteilen (304) bilden kann.³⁷

³⁵ H.-G. Gadamer, *Zwischen Phänomenologie und Dialektik*, 14.

³⁶ Ebd. 7; *Wahrheit und Methode*, 125.

³⁷ Vgl. R. Warning, *Rezeptionsästhetik als literaturwissenschaftliche Pragmatik*, in: ders. (Hg.), *Re-*

Wenn Gadamer in paradoxer Intervention Derrida und Jauß zusammendenkt, dann ist es nicht uninteressant zu bedenken, daß in einer Hinsicht Derrida und Gadamer sich gegen Jauß – und Habermas – zusammenführen lassen. Für erstere beide nämlich „macht sich allen ästhetischen Grenzziehungen zum Trotz der weiteste Begriff von Literatur . . . geltend“ (169). Freilich aus entgegengesetzten Gründen: Während Derrida ein Text von Hegel wie von Mallarmé zum Aufweis einer performativen Selbsterhöhung sprachlicher Sinnkonstitution dient, interessiert Gadamer an unterschiedlichen Textarten „das Zur-Sprache-kommen der Sache selbst“ (384). Nicht die „Sachen selbst“ der Phänomenologie, sondern der in der Tradition verankerte *Sinn* ist für Gadamer prinzipieller Gegenstand des Interesses an philosophischen, historischen und literarischen Texten. Es ist das Korrelat des Vorrangs der ästhetischen Nichtunterscheidung, daß die spezifizierbaren Modi der Sinnkonstitution systematisch abgewertet werden. Gadamerisches Verstehen richtet sich entschieden nicht auf die „Formleistung“ eines Kunstwerks, sondern auf „[das], was es uns sagt“ (168).

Gemäß Gadamers Konzeption des Verstehens soll die Sprache eines literarischen wie eines philosophischen Werkes oder eine historischen Quelle als formal analysierbares Medium tendenziell zum Verschwinden gebracht werden. Schon für die lebensweltliche Verständigung, die Gadamer als durch „Sprachvergessenheit“ getragen wissen will,³⁸ gilt aber, daß sie sich oft erst als Ergebnis gemeinsamer Bemühungen um die Bedeutung von Begriffen oder Sätzen einstellt. Die Forderung, die Begriffe einer Textauslegung hätten „hinter dem zu verschwinden, was sie auslegend zum Sprechen bringen“ (402), widerspricht einerseits Gadamer eigener Betonung der Historizität einer Begrifflichkeit und der damit verbundenen Notwendigkeit der bewußten Entfaltung des Spannungsverhältnisses zwischen Text und Gegenwart. Andererseits entspricht sie dem Vorrang der Wirkungsgeschichte vor dem wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein. Schließlich ist die Aktualisierung der originistischen Geist-Buchstabe-Relation mit ihrer starken Bindung an die Metaphorik von Leben und Tod eher ein Hindernis für das Verstehen der spezifischen Möglichkeiten, die die Schriftlichkeit als Kulturbedingung bedeutet, die wiederum die Formen der Rede keineswegs unangestastet ließen. Die Behauptung, „Alles Schriftliche ist . . . eine Art entfremdete Rede und bedarf der Rückverwandlung der Zeichen in Rede und Sinn“ (397), hat einerseits, bezogen auf philosophische Texte, eine gewisse Berechtigung, wenn sie auf die sokratische Einsicht in ihre Angewiesenheit auf „dialogisch-praktische Begleitung“ aufmerksam macht.³⁹ Andererseits ist der Ursprungs-, Entfremdungs- und Rückkehrtopos für ein Verständnis der Produktions-, Werk- und Rezeptionsebenen von Literatur offensichtlich inadäquat.

In „Wahrheit und Methode“ nimmt Gadamer das Verstehen von *Kunstwerken* als Leitfaden für das Verstehen überhaupt. Wenn er gegen den objektivierenden Methodenbegriff eine spezifische Form der Kunstrezeption zur Geltung bringt, bereitet er ein Konzept des Verstehens vor, das auf die Selbstüberschreitung des modernen Subjekts in der *Erfahrung* seiner *wirkungsgeschichtlichen* Fundiertheit abzielt. Im zentralen Begriff der ästhetischen Nichtunterscheidung wird Gadamers Kritik moderner Ontologien der Nichtbeteiligung,⁴⁰

zeptionsästhetik, 23; ders., Zur Hermeneutik des Klassischen, in: R. Bockholdt (Hg.), Über das Klassische (Frankfurt a. M. 1987) 83 ff.

³⁸ H.-G. Gadamer, Text und Interpretation, in: P. Forget (Hg.), Text und Interpretation, 37.

³⁹ F. Kambartel, Versuch über das Verstehen, in: B. McGuinness et al., „Der Löwe spricht . . . und wir können ihn nicht verstehen“ (Frankfurt a. M. 1991) 133.

⁴⁰ Den Begriff der „Nichtbeteiligung“ („disengagement“) entnehme ich den Arbeiten Charles Tay-

die in Formalismen und Historismen artikuliert werden, bis zu dem Punkt zugespitzt, an dem die Einsicht in die *zirkelhaften* Bedingungen des Verstehens in die Verstellung der Einsichten umschlägt, die das Erklären dem Verstehen zuspielden kann. Gadamers Ausgangspunkt, sein Vorverständnis des ästhetischen Verstehens, ist selbst partikular. Es ist an einer Form der Rezeption orientiert, die emphatisch prämodernen Charakter hat und insofern beispielsweise die an der modernen Linguistik anschließenden literarischen Analysemethoden von vornherein ausklammert. Trotz dieser systematischen selbstgeschlagenen Blindheit steht „Wahrheit und Methode“, für die mit Recht sowohl von der Kritischen Theorie wie von der Rezeptionsästhetik aufgenommene Forderung, kulturelle Produkte auf ihre Kapazität hin zu untersuchen, dem Rezipienten *etwas zu sagen*. In den Fällen, in denen der Zuwachs an Verstehensmöglichkeiten, der durch formale Analyse in Philosophie und Literaturtheorie gewonnen wird, mit der prinzipiellen Negation dieser Gadamerischen Forderung verknüpft wird, wird der Fehler Gadamers noch einmal begangen, das Angesprochenensein durch Texte ihrer methodischen Erschließung prinzipiell entgegenzusetzen.

Abgebrochene Beziehungen: Merleau-Ponty und Foucault über Ontogenese und Geschichte (II)

Von Burkhard LIEBSCH (Bochum)

I.

In „*Maladie mentale et psychologie*“ versucht Foucault ausgehend von einer klinischen Psychologie der seelischen Leiden, die diese in ontogenetische Raster einer psychologischen Naturgeschichte einzuzeichnen erlauben sollte, regressive Phänomene verständlich zu machen. Im Fall pathologischer Angst etwa beweisen diese Phänomene nach Foucaults Überzeugung keine „widernatürliche Essenz“, sondern eine Art Inversion der Natur – „die Natur selbst, aber in einem umgekehrten Prozeß“. ¹ Andererseits sollten Deformationen der *histoire psychique* im Sinne einer intentionalen Dynamik zu verstehen sein, in der der Kranke sich vor seiner bedrohlichen Gegenwart mit Hilfe einer vergangenen, jetzt zum Anachronismus geronnenen Geschichte zu schützen sucht. Auf jeden Fall sollte die Abwehr des Kranken auf der Ebene der „Bedeutungseinheit seiner Verhaltensweisen“ bezüglich der von ihm wahrgenommenen Gegenwart und auf der Grundlage der Angst als eines „Aprioris der Existenz“ verständlich werden. Die Abwehr führt zur Krankheit, wo sie nicht mehr zuläßt, daß eine Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart „im Stil fortschreitender Integration“ stattfinden kann. ² Selbst dann, wenn ein völliges Mißlingen solcher Integrationsleistung – im Sinne der Konzeption eines „*dépassement en transformant*“, die Merleau-Ponty unter Hinweis auf Hegel entwickelt – festzustellen ist, tritt freilich unterhalb der Strukturen des Verhaltens keine physiko-chemische Schicht auf, die nicht mehr zu verstehen wäre. Im Gegenteil behält selbst dann, wenn das Individuum ei-

lors, der ihm systematische Bedeutung in seiner Kritik des Selbstmißverständnisses der modernen Identität zukommen läßt. Siehe: *Sources of the Self* (Cambridge 1989) 143 ff.

¹ M. Foucault, *Psychologie und Geisteskrankheit* (Frankfurt a. M. 1968) 35.

² *Psychologie und Geisteskrankheit*, 51, 39, 68 ff.