DIE GESCHICHTLICHKEIT DES VERSTEHENS Zu Gadamers Theorie der hermeneutischen Erfahrung¹

HANS-HELMUTH GANDER, Freiburg i.Br., BRD

Bis ins 19. Jahrhundert ist Hermeneutik als "Kunstlehre des Verstehens" in erster Linie Praxis und Theorie der Interpretation von Texten. Heideggers Ansetzung des Verstehens als einer existenzialen Grundstruktur des menschlichen Seins kommt demgegenüber einer ontologischen Wende der Hermeneutik gleich. Hermeneutik steht nun nicht mehr nur im Dienste einer auszuarbeitenden Metho-dologie der Geisteswissenschaften wie noch bei Wilhelm Dilthey. In der Wesensverfassung des Menschen gründend stellt sich der Hermeneutik nunmehr als erste und wichtigste Aufgabe, Bedingungen und Vollzug des menschlichen Selbstund Weltverständnisses aufzuklären. Auf der Basis der so erfolgten Ontologisierung und der damit über die bereichsdefiniten Grenzen einer Methodologie der Geisteswissenschaften hinausweisenden Universalisierung des Verstehens, hat Hans-Georg Gadamer seine Konzeption einer hermeneutischen Philosophie entwickelt und in ihren Grundzügen dann in seinem Hauptwerk Wahrheit und Methode 1960 vorgelegt.

Ohne Zweifel steht Wahrheit und Methode heute im Range eines "modernen Klassikers'. Die Impulse, die von Gadamers Hermeneutik ausgehen und in so unterschiedlichen
Bereichen wie z.B. der Kunst- und Literaturwissenschaft, der Praktischen Philosophie oder
den Sozialwissenschaften vielfach Wirkungen gezeitigt haben, läßt sich kaum noch im einzelnen überschauen. Um so eigentümlicher mag es daher anmuten, daß Gadamer selbst gelegentlich Bedauern darüber äußert, daß vielfach das Kernstück seiner Konzeption einer
Theorie der hermeneutischen Erfahrung, also die fundamentalen Kapitel über "Das Prinzip
der Wirkungsgeschichte" und seine "Analyse des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins" noch
immer nicht hinreichend verstanden bzw. beachtet worden seien. Im folgenden soll es nun
darum gehen, eben dieses Herzstück der Gadamerschen Hermeneutik zu thematisieren.

¹ Text eines Vortrages, der vor der Slowakischen Akademie der Wissenschaften am 5. 11. 1992 in Bratislava gehalten wurde.

² Einen ausgezeichneten Überblick über die Geschichte der Hermeneutik und Gadamers Stellung darin bietet J. Grondin, Einführung in die Philosophische Hermeneutik. Darmstadt 1991; vgl. auch H. Ineichen, Philosophische Hermeneutik. Freiburg-München 1991; P. C. Lang, H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode. In: Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie/20. Jahrhundert. Stuttgart 1992.

³ Auf dieses Versäumnis hat neuerdings hingewiesen M. Riedel, Jenseits des Bewußtseins. In: Verstehen und Geschehen. Symposium aus Anlaß des 90. Geb. von H. – G. Gadamer (= Martin-Heidegger-Gesellschaft, Jahresgabe 1990), S. 26.

⁴ Auch wenn es sich dabei um Einsichten aus dem Zentrum seiner Konzeption handelt, so ist die angestrebte Transparenz der hier von ihm entwickelten Fundamentalstrukturen hermeneutischen Denkens nur möglich um den Preis einer ausdrücklichen Selbstbeschränkung. Denn zum einen ist Wahrheit und Methode (im folgenden zitiert als WM mit Seitenzahl nach der Ausgabe der 5. Aufl., Gesammelte Werke Bd. 1, Tübingen 1986) ein Werk von opulenter Gelehrsamkeit. Deren Reichtum an hier entfalteten systematischen Fragestellungen stellt ebenso wie die weitausholende Fülle der Traditionsbezüge auch umfänglichere Interpretationen, als sie in einem Vortrag möglich sind, von nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Gewichtiger aber noch ist, daß WM gleichsam als Programm einer hermeneutischen Philosophie formuliert ist, das von seinem Ansatz her offen die Weiterentwicklung der hier grundgelegten Gedanken fordert. In einer gewissen Zuspitzung ließe sich sagen, daß die nach WM einsetzende weitverzweigte und umfängliche Publikationstätigkeit Gadamers im wesentlichen eine Ergänzungsarbeit verstanden werden kann. So ist WM ein "work in progress" (P. C. Lang, a.a.O., S. 258), dessen Grundbestand an Einsichten dabei aber gleichwohl erhalten bleibt.

I. Gadamer hat mehrfach betont, daß er gleichsam seine philosophische Initiation erfahren habe in der Konfrontation mit der von Heidegger ausgearbeiteten Idee einer "Hermeneutik der Faktizität". Heidegger radikalisierte darin eine aus dem Historismus bekannte Tendenz, die insbesondere bei Dilthey dann im Range eines Letztprinzips fungiert und besagt, daß alles menschliche Erkennen sich selbst begreifen muß aus dem sich geschichtlich fortschreibenden Lebenszusammenhang. Allerdings verwickelt sich dieser Ansatz im Banne von Positivismus und Historismus aufgrund seiner erkenntnistheoretischen und methodologischen Implikationen letztlich in eine Aporie⁶, insofern trotz des positiven Befundes der Geschichtlichkeit des Wissens als Telos fungiert ein in sich prinzipiell mögliches absolutes Wissen von der Geschichte. Mit der damit angesetzten Idee von Allgemeinheit reflektiert sich die Erkenntnis aus dem Prozeß der Geschichte heraus in die Ebene eines ihm zuvorliegenden Prinzips.

Gegen diese Konzeption des Begreifens wendet sich Heidegger, indem er aufzeigt, daß für das Erkenntnisproblem die Faktizität des menschlichen Daseins selbst als in sich unableitbar und unbegründbar das ontologische Fundament bildet. Damit bindet Heidegger das Erkenntnisproblem an die vorgängige Aufklärung der Wesensverfassung des Menschen. Was den Menschen nun vor allem auszeichnet, ist der Grundverhalt, daß er, was immer er auch tut, darin geführt wird von einem vorgängigen Verständnis des Seins, das er selbst ist, und des Seins alles dessen, zu dem er sich wie auch immer verhält. Der Mensch ist also ausge-

zeichnet durch ein apriorisches Seinsverständnis.

Dieses Seinsverständnis ist als "Grundbestimmung des Existierens"⁷ die Urform alles Verstehens. Sofern nun von Heidegger die Zeitlichkeit als der eigentliche Seinssinn der menschlichen Existenz aufgewiesen wird, bedeutet dies, daß das so existenzialontologisch ausgewiesene Verstehen seiner Seinsart nach geschichtlich ist. Geschichtlichkeit wird damit selbst als grundlegende Verfaßtheit des Menschen angesetzt. Sie fundiert darin zugleich die aus der "generischen Differenz zwischen Ontischem und Historischem"⁸ zu begreifende Geschichte a priori als jenen Geschehenszusammenhang, in dem der Mensch in der Spannung von Geworfenheit und Entwurf - und dies ist die existenziale Dimension des Verstehens - sein Selbst- und Weltverhältnis erwirkt. Entscheidend ist dabei, daß "alles freie Sichverhalten zu seinem Sein hinter die Faktizität [u.d.h. jetzt Geschichtlichkeit] dieses Seins nicht zurück kann" (WM, 268). Darin liegt, so Gadamer, die "Pointe der Hermeneutik der Faktizität" (ebd.). "Unüberholbar liegt dem Dasein voraus, was all sein Entwerfen ermöglicht und begrenzt. Diese existenziale Struktur des Daseins [als endlich geworfenes Entwerfen] muß ihre Ausprägung auch im Verstehen der geschichtlichen Überlieferung finden" (WM. 269). "Der Herausarbeitung dieser neuen Aspekte des hermeneutischen Problems [betont Gadamer mit Blick auf WM] ist die vorliegende Arbeit gewidmet" (WM, 264).

II. Ist im skizzierten Sinne das Verstehen seiner Seinsart nach geschichtlich, so folgt aus dieser Einsicht für Gadamers Konzeption einer geisteswissenschaftlichen Hermeneutik zwin-

⁵ Vgl. z.B. Gadamer, Der eine Weg Martin Heideggers. In: Gesammelte Werke Bd. 3. Tübingen 1987, S. 421 ff.; dazu Heidegger, Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Gesamtausgabe Bd. 63. Frankfurt/M. 1988; zu Gadamers Auseinandersetzung mit Heidegger vgl. M. Riedel, Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik. Frankfurt/M. 1990, S. 96-130.

⁶ H.-H.Gander, Positivismus als Metaphysik. Voraussetzungen und Grundstrukturen von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften. Freiburg/München 1988.

⁷ Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe Bd.24. Frankfurt/M. 2 1989, S. 395.

⁸ P. Graf Yorck v.Wartenburg. In: Briefwechsel zwischen W. Dilthey u. Graf P. Yorck v.Wartenburg. Halle 1928, S. 191.

gend die Aufgabe, die Geschichtlichkeit selbst zum hermeneutischen Prinzip zu erheben. Das geschieht, indem Gadamer die "Vollzugsform des verstehenden Auslegens" (WM, 271) in seinem Strukturgehalt aufdeckt. Gadamer knüpft hierfür unmittelbar an Heideggers positiven ontologischen Aufweis des für alles Verstehen und Auslegen konstitutiven hermeneutischen Zirkels an. Die Zirkelhaftigkeit des Verstehens war bereits Thema der hermeneutischen Theorie des 19. Jh., insbesondere bei Ast, Schleiermacher und Dilthey. Hier fungierte es jedoch im Range eines Methodenproblems und d.h. als das im Textverstehen reflektierte Wechselverhältnis vom Ganzen zu seinen Teilen. Gemäß dieser Theorie "lief die Zirkelbewegung des Verstehens an dem Text hin und her und war in dem vollendeten Verständnis desselben aufgehoben" (WM, 298).

Durch Heideggers existenzialontologische Fundierung des Verstehens erfährt der hermeneutische Zirkel eine tiefgreifende Erweiterung. Der Zirkel ist hier nicht mehr epistemologisch angesetzt als methodischer Zirkel, sondern er ist ein "ontologisches Strukturmoment des Verstehens" (WM, 299) und als solcher nicht aufzuheben oder zu vermeiden. Denn alles Verstehen von etwas vollzieht sich nach Heidegger aus einem Vorverständnis heraus. Es sind nicht schlichte Wahrnehmungsakte, in denen ich primär auf etwas gerichtet bin, sondern immer habe ich es schon auf unausdrückliche Weise "als" etwas vorverstanden, um es dann z. B. in apophantischer Rede explizieren zu können. Mit Blick auf das auslegende Verstehen heißt das, daß dieses Vorverständnis als antizipierende Sinnerwartung den Vollzug des Verstehens leitet und in der konkreten Ausarbeitung des zu verstehenden Sinngehaltes die Sinnerwartung bestätigt oder enttäuscht.

Für Gadamer erweist sich in diesem ontologischen Grundverhalt eine "Anerkennung der wesenhaften Vorurteilshaftigkeit alles Verstehens" (WM, 274). Vorurteil ist dabei nicht im abwertenden Sinne einer Präjudikation verstanden. Diese Diskreditierung des Vorurteils ist vielmehr nach Gadamer selbst erst das Ergebnis eines szientistisch rationalistischen Selbstmißverständnisses der Aufklärung, die mit ihrem ahistorischen Vernunftideal die Objektivität der Erkenntnis an ihre Vorurteilslosigkeit knüpft. Demgegenüber ist für Gadamer zwingend, daß die Verstehensleistungen ihren Ansatz nehmen bei den jeweils eigenen Vorurteilen und d.h. Vormeinungen. Diese können dabei "Vormeinung des Sprachgebrauchs" (WM, 272) sein oder auch "inhaltliche Vormeinungen" (ebd.). Sie treten dabei gleichwohl nicht nur als individuelle auf, sondern sind als solche eingebettet in den Kontext der geschichtlich kulturellen Überlieferung, innerhalb deren wir uns selbst verstehen und verstehend auslegend zu solchem verhalten, was uns darin begegnet. Denn lange "bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. [...] Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins" (WM, 281). Somit erweisen sich die Vorurteile selbst als transzendentale Bedingungen des Verstehens. Von daher aber erwächst für Gadamer ein Klärungsbedarf im Sinne einer für die "Sinnbewegung des Verstehens und Auslegens" (WM, 272) zu erzielenden Transparenz dieser vorgängigen Eigendispositionen menschlichen Selbst- und Weltverständnisses. Die "erkenntnistheoretische Grundfrage" (WM, 281) der Hermeneutik lautet daher: "Worin soll die Legitimation von Vorurteilen ihren Grund finden? Was unterscheidet legitime Vorurteile von all den unzähligen Vorurteilen, deren Überwindung das unbestreitbare Anliegen der kritischen Vernunft ist?" (WM, 281f.)

Ein formales Kriterium, das über Richtigkeit oder Falschheit von Vormeinungen entscheiden bzw. sie neutralisieren könnte, gibt Gadamer nicht an und er hält dies auch für nicht möglich. Denn die "Vorurteile und Vormeinungen, die das Bewußtsein des Interpreten besetzt halten, sind ihm als solche nicht zu freier Verfügung. Er ist nicht imstande, von sich aus vorgängig die produktiven Vorurteile, die das Verstehen ermöglichen, von denjenigen Vorurteilen zu scheiden, die das Verstehen verhindern und zu Mißverständnissen führen" (WM,

301). Das bedeutet aber nicht, daß Gadamer überhaupt auf einen Maßstab verzichtet. Dieser bildet sich vielmehr aus und fungiert dann als gleichsam regulative Idee, wo das Verstehen seine Voraussetzungen nicht psychologisch, sondern phänomenologisch reflektiert aus dem

Bezug zur Sache, um die es jeweils geht.

"Ein mit methodischem Bewußtsein geführtes Verstehen wird bestrebt sein müssen, seine Antizipationen nicht einfach zu vollziehen, sondern sie selber bewußt zu machen, um sie zu kontrollieren und dadurch von den Sachen her das rechte Verständnis zu gewinnen" (WM, 274). Dieses rechte Verständnis gewinnt sich nur, wenn die Hermeneutik statt "ein Verfahren des Verstehens zu entwickeln, [...] die Bedingungen aufzuklären (unternimmt), unter denen Verstehen geschieht" (WM, 300). Dazu gehört aber vorrangig die konkrete Situiertheit des Verstehenden hermeneutisch freizulegen. Insofern wird hermeneutisches Bewußtsein immer auch historisches Bewußtsein einschließen, historisches Bewußtsein muß aber nach Gadamer immer die eigene Geschichtlichkeit mitdenken. Von daher ist "das Verstehen [...] selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart Beständig vermitteln" (WM, 295).

In diesem Einrücken prägt sich die hermeneutische Situation aus und der hermeneutische Zirkel gewinnt von hier aus seine Tiefenstruktur als "Sinnbewegung des Verstehens und Auslegens" (WM, 272). So motiviert sich dann auch Gadamers ,Rehabilitation von Autorität und Tradition', die Ende der 60er Jahre unter dem Stichwort "Ideologiekritik und Hermeneutik' eine vor allem von Habermas geführte Debatte ausgelöst hat9. Ohne auf sie hier eingehen zu wollen, zumal sie sich inzwischen durch Weiterentwicklungen der Positionen, insbesondere der Habermasschen, ein Stück weit relativiert hat, läßt sich paradigmatisch an ihr eine immer wieder geäußerte Kritik an Gadamer festmachen. Gemeint ist der Vorwurf, seiner Begrifflichkeit fehle häufig die Konsistenz. In gewissem Rahmen trifft das auch zu, doch sollte beachtet werden, daß es Gadamer gar nicht um die präzise Angabe des Bereichsumfanges eines Begriffs derart zu tun ist, daß dieser so festgelegt sich dann konstant im Sinne einer dauerhaft terminologischen Fixierung durchhält. Hier herrscht bei Gadamer ein, wie mir scheint, übergroßes Mißtrauen gegen Terminologie. Im Methodischen sieht er rasch objektivierende und d.h. für ihn phänomenverkürzende Tendenzen am Werk. Entscheidender aber als dies ist, daß Gadamers Begriffsbildung bestimmt ist durch den Kontext der in Frage stehenden Phänomene, hierin Hegel nicht unähnlich. Das jeweilige Phänomen bestimmt seine begriffliche Erfassung, um so, wie Gadamer betont, "in konzentrischen Kreisen die Einheit des verstandenen Sinnes zu erweitern" (WM, 296), der als solcher prinzipiell offen einen unendlichen Prozeß beschreibt.

In diesem Sinne formuliert Gadamer dann den viel zitierten und häufig mißverstandenen Grundsatz: "Es genügt zu sagen, daß man anders versteht, wenn man überhaupt versteht" (WM, 302). Man hat geargwöhnt, daß damit letztlich einem Relativismus das Wort geredet sei. Doch dieser Vorwurf zielt ins Leere. Denn es geht Gadamer weder um eine Beliebigkeit der Wahl des Deutungsansatzes, noch wird der Ausgangspunkt des Verstehens hier als frei disponierbar angesetzt. Was sich in diesem Grundsatz ausspricht ist vielmehr die Einsicht in die zirkelhafte Sinnbewegung, in der sich das Verstehen an seinem Vorverständnis gleichsam abarbeitet. Damit verbindet sich zugleich die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Verstehens. Das Verstehen ist also unaufhebbar relational im Sinne einer Bedingtheit durch die hermeneutische Situation.

⁹ Vgl. den Sammelband: Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt/M. 1971; dazu auch: Gadamer, Zwischen Phänomenologie und Dialektik. In: Gesammelte Werke Bd. 2. Tübingen 1986, bes. S. 21ff.; J. Grondin, a.a.O., S. 166-173; H. Ineichen, a.a.O., S. 211-227.

Wenn Gadamer als "oberste aller hermeneutischen Bedingungen" ansetzt, daß das "erste, womit das Verstehen beginnt, ist, [...] daß etwas uns anspricht" (WM, 304), so ist damit als hermeneutisches Ziel gefordert, das uns Ansprechende im Verstehen aus der antizipierenden Sinnerwartung heraus dann als adäquat erfüllt auszuweisen. Dafür ist es nötig, den im Ansprechen gegebenen Sinnbezug in seinen Vorleistungen freizulegen durch die Transparenz des Horizontes, 1. aus dem her diese Ansprache efolgt und 2. in den hinein sie sich vollzieht. Daher ist der "wahre historische Gegenstand [...] ein Verhältnis, in dem die Wirklichkeit der Geschichte ebenso wie die Wirklichkeit des geschichtlichen Verstehens besteht" (WM, 305). Das bedeutet aber, daß eine "sachangemessene Hermeneutik [...] im Verstehen selbst die Wirklichkeit der Geschichte aufzuweisen" (ebd.) hat. Eben dieses Geforderte nennt Gadamer Wirkungsgeschichte. Das heißt, "Verstehen ist seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang" (ebd.).

III. Die Wirkungsgeschichte gilt in der Forschung zurecht als "das Kernstück der Gadamerschen Hermeneutik"¹⁰. Sie fungiert ihrem Status nach als Prinzip, von dem in einer gewissen Zuspitzung gesagt werden kann, daß aus ihm "sich seine gesamte Hermeneutik nahezu deduzieren läßt"¹¹. In einer paradox anmutenden Formulierung könnte man sagen, daß Gadamers Prinzip der Wirkungsgeschichte eine Philosophie der Geschichte ohne Geschichtsphilosophie sei. Der Sache nach darf sie von daher auch nicht verwechselt werden mit dem, was unter dem Namen "Rezeptionsgeschichte" als Teildisziplin der Literaturwissenschaft firmiert und auf die konkrete Erforschung der Wirkungen eines literarischen Werkes abzielt.

Im Gadamerschen Sinne meint Wirkungsgeschichte jenes Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart, in dem die Vergangenheit die Gegenwart durch das Hineinspielen ihrer Überlieferung konstitutiv bestimmt. Der historische Objektivismus mittels seiner positivistisch ausgebildeten Methoden hatte geglaubt, historische Sachverhalte analog zu Naturgegenständen standpunktsneutral und in diesem Sinne objektiv behandeln zu können. Demgegenüber muß sich nach Gadamer das historische Bewußtsein in hermeneutischer Reflexion klar werden, daß dort, wo es darum geht, aus der "historischen Distanz eine historische Erscheinung zu verstehen [...] wir immer bereits den Wirkungen der Wirkungsgeschichte" (WM, 305) unterliegen. Wirkungsgeschichte ist also bezogen auf die Gegenwart im ganzen durchherrschende und sie bestimmende Geschichte. Geschichte ist qua Wirkungsgeschichte daher nichts Vergangenes und als solches Abgeschiedenes. Vielmehr ist es "die von der hermeneutischen Philosophie gegen die Verkehrung des historischen und philosophiesen Bewußtseins der Neuzeit gewendete Wahrheit, daß "Geschichte" [...] von sich aus da ist und so im Gegenwärtigen unberechenbar und unvorhersehbar fortwirkt"12. Dabei hängt die "Macht der Wirkungsgeschichte nicht von ihrer Anerkennung ab. Das gerade ist die Macht der Geschichte über das endliche menschliche Bewußtsein, daß sie sich auch dort durchsetzt, wo man im Glauben an die Methode die eigene Geschichtlichkeit verleugnet" (WM, 306), wie das im Positivismus des historischen Objektivismus der Fall war.

Von hier aus ergibt sich für Gadamer allgemein die dringliche Forderung, "sich dieser Wirkungsgeschichte bewußt zu werden" (ebd.). Was allgemein sinnvoll ist, ist aber für das wissenschaftliche Bewußtsein notwendig, das als historisches Bewußtsein sich, wie Gadamer es nennt, somit zum wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein ausbildet. Auch im Vollzug des

¹⁰ D. Teichert, Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Stuttgart 1991, S. 110; hierzu a. H. Ineichen, a.a.O., S. 188ff.; P. C. Lang, a.a.O., S. 259-264.

¹¹ J. Grondin, a.a.O., S. 147.

¹² M. Riedel, Jenseits des Bewußtseins, S. 27; zum Verhältnis von Seins- und Wirkungsgeschichte vgl. a. M. Riedel, Hören auf die Sprache, S. 355-382.

wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins wird die Geschichte nicht in ihren letzten Zusammenhängen und Motiven aufgeklärt. "Daß Wirkungsgeschichte je vollendet gewußt werde, ist eine ebenso hybride Behauptung wie Hegels Anspruch auf absolutes Wissen, in dem die Geschichte zur vollendeten Selbstdurchsichtigkeit gekommen und daher auf den Standpunkt des

Begriffs erhoben sei" (ebd.).

Das Verhältnis des Menschen zu seiner Geschichte ist vielmehr durch das Einrücken in die Überlieferung bestimmt. Dieses Einrücken meint dabei nicht ein ausdrückliches Anknüpfen an die Tradition. Die Überlieferung, in die wir einrücken, springt allen willentlichen Verfügungen voraus und wirkt gerade auch dort, wo sie als solche nicht bewußt ist. Wirkungsgeschichte verläuft also nicht linear und in der Oberfläche plan, sondern ist auch die Geschichte der Abrisse und Brüche, des Vergessenen und des untergründigen Verlaufes. Diese Grundverhältnisse formuliert Gadamer in der Grundeinsicht: "In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr" (WM, 281).

Gadamers Konzeption von Geschichte bildet sich gleichsam als Pendant zu Heideggers Entwurf der Seinsgeschichte aus. Sie knüpft dabei an deren Primat der Unverfügbarkeit der Geschichte für den Menschen an. Gleichwohl unterscheidet sich Gadamers Wirkungsgeschichte von Heideggers Seinsgeschichte in einem wesentlichen Punkte. Heideggers Seinsgeschichte liest sich als eine "Verfallsgeschichte des Anfangs"¹³, die die Geschichte als eine der Seinsvergessenheit beschreibt. Auch wenn Heidegger für die Abfolge der Epochen der Seinsgeschichte im Unterschied zu Hegels Geschichtsentwurf keine Gesetzmäßigkeit, ja überhaupt keine Notwendigkeit behauptet, so bleibt nach Gadamer doch in ihrer Konstruktion "etwas von dem logischen Zwangscharakter [...], dem die Hegelsche Konstruktion der Weltgeschichte des Gedankens verfallen war. Zwar war es keine teleologische Konstruktion vom Ende her, wie bei Hegel, es war eine Konstruktion vom Anfang her, dem Anfang mit dem Seinsgeschick der Metaphysik"¹⁴.

Gadamers Prinzip der Wirkungsgeschichte dagegen enthält keine Konstruktion dieser Art. Das Eingerücktsein des Menschen in die Geschichte ist ihm unverfügbar und unmittelbar in der Erfahrung seiner Zugehörigkeit in ein Überlieferungsgeschehen, das er wohl hermeneutisch explizieren, aber dem er nicht wirklich abständig begegnen kann. Seine Erfahrung "spielt zwischen Fremdheit und Vertrautheit, die die Überlieferung für uns hat" (WM, 300). In "diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik" (ebd.), und von daher ist es unmöglich, in der Frage der Geschichte einen Aufriß zu geben von den Konstruktionsplänen des Ganzen. Wohl läßt, wie Gadamer dies zeigt, der Zeitenabstand sich gleichsam als Selektiv im hermeneutisch produktiver Weise für das Verständnis und die Urteilskraft nutzen, denn die Zeit "ist ausgefüllt durch die Kontinuität des Herkommens und der Tradition, in deren Lichte uns alle Überlieferung sich zeigt" (WM, 302), aber auch dies nur unter den Bedingungen der Endlichkeit, die die Geschichte nur als in sich nie vollständig aufzuhellende Wirkungsgeschichte erfahrbar werden läßt.

Das Bewußtsein der Geschichte ist von daher als wirkungsgeschichtliches Bewußtsein, wie Gadamer betont, "zunächst Bewußtsein der hermeneutischen Situation" (WM, 307). Damit wird das Bewußtsein als wirkungsgeschichtliches von Geschichte rückgebunden an den von Heidegger her aufgewiesenen komplexen Grundverhalt der Faktizität des menschlichen Daseins. Entsprechend charakterisiert Gadamer jetzt auch ausdrücklich den Begriff der Situation dadurch, "daß man sich nicht ihr gegenüber befindet und daher kein gegenständliches Wissen von ihr haben kann. Man steht in ihr, findet sich immer schon in einer Situation

¹³ M. Riedel, Jenseits des Bewußtseins, S. 36.

¹⁴ Gadamer, Die Geschichte der Philosophie. In: Gesammelte Werke Bd. 3, S. 300.

vor, deren Erhellung die nie ganz zu vollendende Aufgabe ist. Das gilt auch für die hermeneutische Situation, d.h. die Situation, in der wir uns gegenüber der Überlieferung befinden, die wir zu verstehen haben. Auch die Erhellung dieser Situation, d.h. die wirkungsgeschichtliche Reflexion, ist nicht vollendbar, aber die Unvollendbarkeit ist nicht Mangel an Reflexion, sondern liegt im Wesen des geschichtlichen Seins, das wir sind. Geschichtlichsein heißt, nie im Sichwissen Aufgehen. Alles Sichwissen erhebt sich aus geschichtlicher Vorgegebenheit" (ebd.).

In der so gegebenen Charakteristik der Situiertheit des Menschen klingt als ein "Grundmotiv"¹⁵ der Gadamerschen philosophischen Hermeneutik an die entschiedene "Wendung gegen die Subjektphilosophie"¹⁶. Sie wird besonders anschaulich in der im 1. Teil von Wahrheit und Methode, wo Gadamer seine Ontologie des Kunstwerkes entfaltet auf der Basis einer Theorie des Spiels. Sie erklärt die Wahrheit des Kunstwerkes bzw. der Kunst nicht mehr aus der Subjektivität des Künstlers oder des Rezipienten. Kunst wird vielmehr von Gadamer als ein Spielgeschehen begriffen, das gegenüber dem Bewußtsein der Spielenden (Künstler, Rezipient) einen Primat besitzt. Hier liegt die Verbindung zur "ontologischen Wendung des Geschichtsbegriffs"¹⁷, die sich in Gadamers Situationsbegriff festmachen läßt. Der einzelne beherrscht nicht die Geschichte, sondern findet sich in sie involviert und erfährt darin die Beschränktheit seiner Handlungsfähigket. Mit Recht läßt sich daher sagen, daß die "im Begriff der Wirkungsgeschichte vollzogene Ontologisierung der Geschichte impliziert ein Umdenken weg von der Spontaneität der Subjekte hin zu der fundamentalen Abhängigkeit des einzelnen von vorgegebenen Strukturen"¹⁸.

Dieses Spannungverhältnis verdeutlicht Gadamer nun dahingehend, daß er heraushebt, daß zum Begriff der Situation wesenhaft gehört der Begriff des Horizontes. Er bezeichnet den "Gesichtskreis, der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist" (WM, 307). Mit dem im Anschluß an vor allem Husserl verwendeten Begriff Horizont wird also "das Schrittgesetz der Erweiterung des Gesichtskreises" (ebd.) charakterisiert. Gadamer illustriert das am alltäglichen Sprachgebrauch: "Wer keinen Horizont hat, ist ein Mensch, der nicht weit genug sieht und deshalb das im Naheliegende überschätzt. Umgekehrt heißt "Horizont haben" [...] über es Hinaussehenkönnen. Wer Horizont hat, weiß die Bedeutung aller Dinge innerhalb dieses Horizontes richtig einzuschätzen [...]. Entsprechend bedeutet die Ausarbeitung der hermeneutischen Situation die Gewinnung des rechten Fragehorizontes für die Fragen, die sich uns angesichts der Überlieferung stellen" (WM, 307 f.).

Mit Blick auf das historische Bewußtsein wehrt Gadamer ein Mißverständnis ab, das Vergangenheit und Gegenwart als jeweils in sich geschlossene Partialhorizonte nimmt und die Aufgabe des Historikers im Absehen von seiner eigenen Situiertheit als Akt der Einfühlung in die Vergangenheit begreift. Dies ist ebenso unzutreffend wie das Unterwerfen der Vergangenheit unter die eigenen zeitbedingten Maßstäbe. "Wenn sich unser historisches Bewußtsein in historische Horizonte versetzt, so bedeutet das nicht eine Entrückung in fremde Welten, die nichts mit unserer eigenen verbindet, sondern sie insgesamt bilden den einen großen, von innen her beweglichen Horizont, der über die Grenzen des Gegenwärtigen hinaus die Geschichtstiefe unseres Selbstbewußtseins umfaßt. In Wahrheit ist es also ein einziger Horizont, der all das umschließt, was das geschichtliche Bewußtsein in sich enthält" (WM, 309).

¹⁵ D. Teichert, a.a.O., S. 112.

¹⁶ Ebd. - vgl. zum Folgenden Teicherts Untersuchungen zur Gadamerschen Kunsttheorie a.a.O., S. 32-52.

¹⁷ a.a.O., S. 112.

¹⁸ ebd.

Dieser Gesamthorizont ist entsprechend Gadamers strukturaler Entfaltung der Geschichte als Wirkungsgeschichte selbst aber wieder nicht in sich geschlossen. Denn zwar bezeichnet die Situation die der Endlichkeit des Menschen gemäße Standortgebundenheit, aber diese selbst ist in sich ja ein dynamisches Verhältnis. Von daher gibt es weder ein Ansichsein des Vergangenheitshorizontes noch des Gegenwartshorizontes, noch des sie umgreifenden Gesamthorizontes. Vielmehr ist der Horizont etwas, "in das wir hineinwandern und das mit uns mitwandert" (ebd.), und in sich Phänomene auf- und abtauchen läßt. Hierin findet sich mitbegründet, daß geschichtliche Erscheinungen veralten, aber auch in Renaissancen wiederkehren. Die Geschichte der Mode bietet dafür reichlich Anschauungsmaterial, ja sie scheint sogar konstituiert im Reflex auf diesen "beweglichen Horizont, aus dem menschliches Leben immer lebt" (WM, 310).

Mit dem so von Gadamer gewonnenen Begriff des Horizontes verbindet sich das zur Vorurteilshaftigkeit des Verstehens Ausgeführte, sofern das fortlaufende Sichbilden des Horizontes der Gegenwart darin seinen Antrieb besitzt, daß alle im Sinne der hermeneutisch freigelegten Vorstruktur des Verstehens die uns bestimmenden Vormeinungen in einem dauerhaften Prozeß erproben und kontrollieren müssen. Zu dieser Aufarbeitung des Vorverständnisses gehört aber, daß sie selbst faktisch situiert ist im Überlieferungsgeschehen. "Der Horizont der Gegenwart bildet sich also gar nicht ohne die Vergangenheit" (WM, 311). Diesen Begegnischarakter von Gegenwart und Vergangenheit als horizonthaftem Geschehenszusammenhang faßt Gadamer im Begriff der Horizontverschmelzung.

Was mit diesem vielfach mißverstandenen und kritisierten Begriff der Verschmelzung als phänomenalem Befund gemeint ist, zeigt er Blick auf das Phänomen Tradition. "Im Walten der Tradition findet ständig solche Verschmelzung statt. Denn dort wächst Altes und Neues immer wieder zu lebendiger Geltung zusammen, ohne daß sich überhaupt das eine oder andere ausdrücklich voneinander abheben" (ebd.). Trotz dieser einsichtigen Begründung für die Verwendung des Begriffes macht sich Gadamer dann doch einen Selbsteinwand, wenn er fragt, warum statt von Horizontverschmelzung nicht einfach "von der Bildung des einen Horizontes, der seine Grenzen in die Tiefe der Überlieferung zurückschiebt" (ebd.), gesprochen wird. Eine solche Bezeichnung, so könnte man diesen Selbsteinwand interpretieren, verhinderte das Mißverständnis, im Begriff der Verschmelzung letztlich eben doch eine Synthese von zuvor für sich bestehenden Partialhorizonten anzunehmen.

Gegen diese dem natürlichen Sprachgebrauch folgenden Auffassung von Verschmelzung, betont Gadamer, daß der methodologische Terminus "Horizontverschmelzung" von vornherein auf die Leistung jenes Verstehens abhebt, das sich selbst bereits als hermeneutisches Bewußtsein reflektiert und so vor die wissenschaftliche Aufgabe gestellt sieht, das Spannungsverhältnis, das in der Begegnung mit der Überlieferung zwischen ihr und der Gegenwart erfahren wird, "nicht in naiver Angleichung zuzudecken, sondern bewußt zu entfalten. Aus diesem Grunde gehört notwendig zum hermeneutischen Verhalten der Entwurf eines historischen Horizontes, der sich von dem Gegenwartshorizont unterscheidet" (ebd.). Dieser Entwurf aber ist selbst nur "ein Phasenmoment im Vollzug des Verstehenes und verfestigt sich nicht [wie im historischen Objektivismus] zu der Selbstentfremdung eines vergangenen Bewußtseins, sondern wird von dem eigenen Verstehenshorizont der Gegenwart eingeholt" (WM, 312). Dies aber ist der Vorgang der Horizontverschmelzung, "die mit dem Entwurf des historischen Horizontes zugleich dessen Aufhebung vollbringt" (ebd.), und zwar durchaus im Sinne einer applizierenden Leistung. Für das hermeneutische Verstehen kommt es nach Gadamer wesentlich auf den "kontrollierten Vollzug solcher Verschmelzung" (ebd.) an, der sich vollzieht als Leistung des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins.

IV. Die Struktur des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins bestimmt Gadamer in einer Art widerständiger Anknüpfung an Hegels dialektischen Erfahrungsbegriff als hermeneutische Erfahrung. Mit Hegel rückt gegenüber der aristotelischen Tradition, die an der Erfahrung primär die daran herauszuarbeitenden Allgemeinstrukturen interessierte, jetzt der Prozeß des Erfahrens selbst ins Blickfeld. Damit kommt die Geschichtlichkeit zu ihrem Recht, weshalb denn auch Hegel "ein wichtiger Zeuge" (WM, 359) für Gadamer ist. Mit dem Erfahrensvollzug wird dann aber auch die Situation des erfahrenden Subjekts Thema, und hier zeigt sich, daß sich für das Subjekt dieser Prozeß wesentlich durch Negation bestimmt.

Schon die übliche Weise, in der man davon spricht, daß jemand eine Erfahrung macht, bedeutet zumeist, daß eine intendierte Sinnerwartung enttäuscht wurde, man aber über diese Enttäuschung hinaus doch in ein neues Wissen gelangt ist. "Die Negativität der Erfahrung hat also einen eigentümlich produktiven Sinn" (ebd.). In Anlehnung an Hegel nennt Gadamer diese Art Erfahrung dialektisch. Für Hegel nämlich ist bestimmend, daß das erfahrende Bewußtsein im Vollzug des etwas Erfahrens dabei sich auf sich selbst richtet und sich seiner selbst als nun erfahrenes Bewußtsein bewußt wird und sich so den Horizont für mögliche neue Erfahrungen schafft¹⁹.

Bis hierhin geht Gadamer mit Hegel in dessen Strukturbeschreibung der dialektischen Erfahrung mit, auch stimmt er formal darin überein, daß, wie Hegel sagt, "für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst dabei sein müsse, bestimmter, daß er solchen Inhalt mit der Gewißheit seiner selbst in Einigkeit und vereinigt finde"²⁰. Für Gadamer vollzieht sich diese Vereinigung als der Prozeß der Selbsterkennung und Selbstbestimmung, also Identität im Erfahren des Fremden, des Anderen, der Differenz. Damit aber gerät Gadamer in Opposition zu Hegel, bei dem der Erfahrungsprozeß des Bewußtseins in ein Sichwissen mündet, in dem es nichts ihm gegenüber Anderes gibt. Entsprechend ist für Hegel "die Vollendung der Erfahrung die "Wissenschaft", die Gewißheit seiner selbst im Wissen" (WM, 361), das als absolutes Wissen dann alle Erfahrung überwunden hat und d.h. vollkommene Identität von Bewußtsein und Gegenstand erreicht.

Damit aber wird das Maß des Wissens der Erfahrung bei Hegel durch etwas gesetzt, worin die Erfahrung selbst schon a priori transzendiert ist. Genau das aber widerspricht dem in der hermeneutischen Reflexion gewonnenen phänomenalen Befund der Faktizität und damit auch der Geschichtlichkeit des Verstehens. Nachdrücklich betont Gadamer daher: "Die Wahrheit der Erfahrung enthält stets den Bezug auf neue Erfahrung. Daher ist derjenige, den man erfahren nennt, nicht nur durch Erfahrungen zu einem solchen geworden, sondern auch für Erfahrungen offen. [...] Die Dialektik der Erfahrung (im Vollzug des Dreischritts von Erwartung, Enttäuschung, neuer Haltung) hat ihre eigene Vollendung nicht in einem abschließenden Wissen, sondern in jener Offenheit für Erfahrung, die durch die Erfahrung selbst freigespielt wird" (ebd.).

Diese Offenheit verbindet sich als zweites Wesensmoment der Erfahrung mit der bereits erwähnten Negation, die ja im Prozeß der Erwartungsenttäuschung Erwartung mitkonstituiert. Dabei ist es wichtig zu sehen, daß für diese zu machende Erfahrung keine Stellvertretung möglich ist. Denn nur über die auf dem Wege der Negation selbstgemachte Erfahrung gewinnt der so Erfahrene ein Mehr an Einsicht. Einsicht ist von daher neben Negation und Offenheit das dritte Wesensmoment der Erfahrung.

Einsicht, so sehr sie auch auf etwas gegenständlich bezogen ist, enthält immer ein "Moment der Selbsterkenntnis" (WM, 362). Damit knüpft dieses Moment akzentuiert an die Heideggersche existenziale Struktur an, daß alles Verstehen immer ein Sichverstehen ist. Und

¹⁹ Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Einleitung. In: Werke Bd. 3. Frankfurt/M. 1976, S. 78ff. ²⁰ Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), § 7. In: Werke Bd. 8. Frankfurt/M. 1973, S. 49.

hierin zeigt sich auch die Anwendung, die Applikation als Strukturmoment des Verstehens. Als diese Selbsterkenntnis ist die Einsicht nach Gadamer wesenhaft "Einsicht in die Grenzen des Menschseins" (WM, 363). Deshalb ist Erfahrung in ihrem Wesen "Erfahrung der menschlichen Endlichkeit" (ebd.). Gadamer betont, daß die "Erfahrung lehrt, Wirkliches anzuerkennen" (ebd.). Entscheidend ist dabei, daß Anerkennen dessen, was ist, besagt: "Einsicht in die Grenzen, innerhalb deren Zukunft für Erwartung und Planung noch offen ist" (ebd.), und zwar als endliche Möglichkeit für endliche Menschen. "Die eigentliche Erfahrung ist diejenige, in der sich der Mensch seiner Endlichkeit bewußt wird" (ebd.), und somit ist sie "Erfahrung der eigenen Geschichtlichkeit" (ebd.). Treffend hat Grondin daher Gadamers Hermeneutik als eine "Endlichkeitshermeneutik"²¹ charakterisiert. In der Endlichkeit menschlichen Seins "findet das Machenkönnen und das Selbstbewußtsein seiner planenden Vernunft seine Grenze" (WM, 363).

Mit der Einsicht in die Endlichkeit verbindet sich aber keine Resignation, sondern ein "Reflexionsgewinn"²². Denn die so aufgewiesenen allgemeinen Wesensmerkmale menschlicher Erfahrung können nun herausgearbeitet werden als Strukturmomente der hermeneutischen Erfahrung, die sich ja reflexiv auf die Überlieferung bezieht. dabei ist es, wie Teichert betont, wichtig zu beachten, "daß Gadamer im Rahmen seiner allgemeinen Überlegungen zum Erfahrungsbegriff bleibt und die hermeneutische Erfahrung (i.S. des situativ bezogenen prozessualen Erfahrungscharakters) gerade nicht vorrangig als einen methodisch disziplinierten, wissenschaftlichen Forschungsprozeß definiert"²³.

Das entscheidende Moment in der Bestimmung der hermeneutischen Erfahrung ist dabei die Offenheit für die Überlieferung, die Gadamer als die "höchste Weise hermeneutischer Erfahrung" (WM, 367) ausmacht. In dieser Offenheit liegt, daß die Überlieferung in ihrem Anspruch gelten gelassen wird als eine solche, die mir etwas zu sagen hat. Gadamer interpretiert das Verhältnis von Überlieferung zu mir in Analogie zum Gespräch zwischen Ich und Du, das ein Gesprächsverhältnis nur ist, wenn ich das Du in seiner Andersheit anerkenne und mir etwas von ihm sagen lasse.

Im Hintergrund dieses Sprachmodells steht, was oben zur Frage des Maßstabes ausgeführt wurde, daß nämlich aus der Sache selbst her und nicht durch meine Setzung sich Maß und Grad des Verständnisses ausbilden. "Offenheit für die Meinung des anderen oder des Textes wird gefordert" (WM, 273), heißt es bei Gadamer, und: "Wer einen Text verstehen will, ist [...] bereit, sich von ihm etwas sagen zu lassen" (ebd.). Der Begriff des Textes wird dabei von Gadamer in einem so umfassenden Sinn angesetzt, gemäß dem die ganze Überlieferung als eine Art von Text erscheint. Die alte Metapher vom "Lesen im Buch der Welt' gelangt hier wieder zu neuen Ehren. Mit Blick auf das zur Wirkungsgeschichte Ausgeführte wird zugleich ersichtlich, daß dieses Bild von der sprechenden Überlieferung sich dagegen richtet, die Gegenstände der hermeneutischen Erfahrung im Sinne einer Ablösung vom erkennenden Subjekt zu objektivieren. Das heißt positiv, die Gegenstände gehören selbst in den Zusammenhang der Überlieferung, innerhalb dessen sich auch ihre Erkenntnis als Leistung des Verstehens auszubilden hat.

Wird so die Überlieferung im genannten Sinne "echter Kommunikationspartner" (WM, 364) aufgrund der Offenheit für sie, die darin eine conditio sine qua non für die hermeneutische Erfahrung darstellt, dann stellt sich die Frage nach der "logischen Struktur der Offenheit, die das hermeneutische Bewußtsein kennzeichnet" (WM, 368). Diese Offenheit geht

²¹ J. Grondin, a.a.O., S. 148.

Ebd.

²³ D.Teichert, a.a.O., S. 121.

einher mit der Bereitschaft, die eigenen Vormeinungen zu überprüfen, d.h. aber sie als fraglich zu erfahren. "Die Offenheit, die im Wesen der Erfahrung liegt ist logisch gesehen [...] diese Offenheit des So und So. Sie hat die Struktur der Frage" (ebd.).

Wenn es sich um eine echte und nicht bloß rhetorische oder pädagogische Frage handelt, ist die Frage zum einen dadurch bestimmt, daß sie einen Sinn hat. Man muß etwas wissen wollen, wobei dieses Streben begleitet ist von einem Wissen, daß man nicht weiß. "Alles Fragen und Wissenwollen setzt ein Wissen des Nichtwissens voraus – und dies so, daß es ein bestimmtes Nichtwissen ist, das zu einer bestimmten Frage führt" (WM, 371). Damit ist zugleich gesagt, daß ein "Reden, das eine Sache aufschließen soll, [...] des Aufbrechens der Sache durch die Frage" (WM, 369) bedarf. Von daher ergibt sich für die hermeneutische Erfahrung im Sinne ihrer aufgewiesenen dialektischen Struktur als Vollzugsweise "der Durchgang alles Wissens durch die Frage" (ebd.). Fragen aber bedeutet "ins Offene stellen" (ebd.). Die Offenheit ist dabei für Gadamer keine Schrankenlosigkeit, sondern durch den Richtungssinn, in dem das Fragliche für einen Fragenden aufbricht, im vorhinein schon begrenzt. "Der Sinn dessen, was richtig ist, muß der von einer Frage gebahnten Richtung entsprechen" (WM, 370).

Mit disem Aufweis der konstitutiven Bedeutung des Fragens für die hermeneutische Erfahrung, hat sich jetzt der Akzent verlagert vom Überlieferungsgeschehen in seiner Unverfügbarkeit zur Sinnerschließung des sie leistenden hermeneutischen Bewußtseins. Gadamer spricht von der "Aktivität des Fragens" (WM, 368) und knüpft hier explizit an die für ihn vorbildliche Platonische Dialektik an. "Die Dialektik als die Kunst des Fragens bewährt sich nur darin, daß der, der zu fragen weiß, sein Fragen und das heißt: die Richtung ins Offene, festzuhalten vermag. Die Kunst des Fragens ist die Kunst des Weiterfragens, d.h. aber sie ist die Kunst des Denkens. Sie heißt Dialektik, denn sie ist die Kunst, ein wirkliches Gespräch zu führen" (WM, 372). Die Ursprünglichkeit des Gespräches aber verbürgt der Bezug von Frage und Antwort. In Anknüpfung an Collingwood formuliert Gadamer daher als "Axiom aller Hermeneutik" (WM, 376): "In Wahrheit kann man einen Text nur verstehen, wenn man die Frage verstanden hat, auf die er eine Antwort ist" (ebd.).

Diese dialektische Beziehung der hermeneutischen Erfahrung als Gespräch faßt Gadamer in seiner Struktur als Logik von Frage und Antwort. Teichert weist mit Recht darauf hin, daß hier nicht "in einem engeren Sinn von einer Logik zu sprechen (ist), wenn das Schema von Frage und Antwort zur Explikation des Verstehen einzelner Gegenstände herangezogen wird. Gadamer analysiert weder verschiedene Formen der Beziehung von Frage- und Antwortsätzen, noch ist er an einer linguistischen Theorie von Frage und Antwort interessiert"²⁴. Worum es ihm vielmehr geht, ist, die Beziehung von hermeneutischem Bewußtsein und Überlieferung als ein Wechselverhältnis zu fassen. Es ist dabei von großer Bedeutung, "daß die Frage, um deren Rekonstruktion es geht, zunächst nicht die gedanklichen Erlebnisse des Verfassers, sondern durchaus nur den Sinn des Textes selbst betrifft" (WM, 378).

Gadamer grenzt sich hier deutlich ab von der älteren Hermeneutik (Schleiermacher, Dilthey) und deren mehr psychologischem Verstehensbegriff, der auf die Erfassung der Individualität des Autors abzielt. Im hermeneutischen Gesprächsmodell als Dialektik von Frage und Antwort ist also gegenüber der Tradition die Position des Autors ausgeklammert. Es handelt sich um eine zweistellige Text-Leser-Relation²⁵. Gadamers Gesprächsmodell ist

²⁴ a.a.O., S. 123.

²⁵ Vgl. dazu D. Teichert, a.a.O., S. 129ff.; zur Kritik an Gadamers Gesprächsmodell vgl. H. Ineichen, a.a.O., S. 193-199; zur Kritik Bettis vgl. J. Grondin, a.a.O., S. 162-166; vgl. hierzu von Gadamer, Klassische und philosophische Hermeneutik. In: Gesammelte Werke Bd. 2, S. 92-117; Hermeneutik und Historismus, ebd., S. 387-424; Hermeneutik, ebd., S. 425-436.

von den der traditionellen Hermeneutik verpflichteten Autoren (E. Betti, E. D. Hirsch) heftig kritisiert worden. Sie sehen die Richtigkeit einer Interpretation allein dort gewährleistet, wo in der dreistelligen Relation Leser-Text-Autor die Sinnintention des Autors freigelegt und als verbindlicher Geltungsanspruch anerkannt wird.

Die Intention des Autors, die das Verständnis des Textes normativ regelt, ist selbst aber nur über den Text erschließbar. Der Primat der Autorenintention, die Gadamer nur als nützliche aber "reduzierte Aufgabe" (WM, 378) ansieht, verkennt, daß wirkunggeschichtlich es der Text ist, und zwar der Text hic et nunc, der seine Ansprache an den Leser als die

"Sinnbewegung des Verstehens und Auslegens" (WM, 272) entfaltet.

Gegen Gadamers Gesprächsmodell wurde wiederholt auch ein Relativismusverdacht erhoben, gemäß dem hier allein die Leserintention über die Interpretation entscheide und damit alle Verbindlichkeit sich in ein 'anything goes' auflöse. Demgegenüber betont Gadamer in der Freilegung der relationalen Bedingtheit des Verstehens entschieden den phänomenologischen Charakter des hermeneutischen Gesprächs, wenn er sagt: "Die Aufgabe des Verstehens geht in erster Linie auf den Sinn des Textes selbst" (WM, 378). Die phänomenologische Ausrichtung an der Sache des Verstehens ist aber vorgängig durch die hermeneutische Situation des Verstehenden konstituiert. Das heißt, die "Rekonstruktion der Frage, auf die ein gegebener Text eine Antwort ist, kann nun freilich nicht als reine Leistung historischer Methodik genommen werden" (WM, 379), die darin den überlieferten Gegenstand für sich nähme. Denn die "Rekonstruktion der Frage, auf die der Text die Antwort sein soll, steht selbst innerhalb eines Fragens, durch das wir die Antwort auf die uns von der Überlieferung gestellte Frage suchen. Eine rekonstruierte Frage kann eben niemals in ihrem urspünglichen Horizont stehen" (ebd.).

In dieser Struktur kehrt wieder, was im Zusammenhang des Prinzips der Wirkungsgeschichte erläutert wurde als das Phänomen der Horizontverschmelzung. Das heißt, zum "wirklichen Verstehen gehört [...], die Begriffe einer historischen Vergangenheit so wiederzugewinnen, daß sie zugleich unser eigenes Begreifen mit enthalten" (WM, 380). Das heißt, die "Gewärtigung einer Antwort setzt selber schon voraus, daß der Fragende von der Überlieferung erreicht und aufgerufen ist" (WM, 383). Hierin liegt für Gadamer die "Wahrheit

des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins" (ebd.).

Mit Blick auf dieses wirkunggeschichtliche Bewußtsein zeigt sich zusammenfassend, daß also das heutige Bewußtsein sich konstituiert innerhalb und durch die Wirkungsgeschichte. Dieses "Erwirkt- und Bestimmtsein"26 nun selbst zu Bewußtsein zu bringen, ist als hermeneutische Aufgabe gleichfalls schon im Begriff des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins mitgesetzt. So liegt darin also ein Zweifaches: einmal verbindet sich damit der Aufweis der Geschichtlichkeit des Verstehens in der strukturellen Herausarbeitung der hermeneutischen Situation; zum anderen ist damit die Forderung gestellt, die aus der Geschichtlichkeit sich ergebende Leistungsfähigkeit des Verstehens im Bewußtsein der darin konstitutiv mitgegebenen Endlichkeit auf seine Grenzen hin freizulegen. Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein macht in diesem mehrfachen Sinne die Geschichte als Wirkungsgeschichte transparent, aber immer nur so, daß es selbst dabei der Wirkungsgeschichte unterliegt. Die Transparenz der Wirkungsgeschichte ist also keine letzte Durchsichtigkeit. Vielmehr bleibt sie im aufgezeigten Sinne unverfügbar. Ihr entspricht die sich selbst in ihrer Endlichkeit bewußte Reflexion des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins, das in seiner Ausarbeitung wohl jeweils etwas, aber nicht alles zum Vorschein bringt. Es ist "das geschichtlich erfahrene Bewußtsein, das, indem es das Phantom einer völligen Aufklärung entsagt, eben damit für die Erfahrung der Ge-

²⁶ Gadamer, Wahrheit und Methode, Vorwort zur 2. Auflage. In: Gesammelte Werke Bd. 2, S. 444.

schichte offen ist" (WM, 383). So konnte Gadamer dann auch mit Recht späterhin betonen, daß "wirkungsgeschichtliches Bewußtsein auf eine unaufhebbare Weise mehr Sein als Bewußtsein (ist)"²⁷. Von daher wird ersichtlich, daß die auf Wirkungsgeschichte und wirkungsgeschichtlichem Bewußtsein aufruhende hermeneutische Philosophie Gadamers von ihrem Ansatz her konzipiert ist als eine Ontologie. Als solche zeigt sie im Aufweis der Geschichtlichkeit des Menschen den Möglichkeitspielraum des Verstehens auf, als dessen universaler Horizont sich dann die Sprache erweist.

NOVÉ KNIHY

JÁN LETZ: Teória poznania. Systémové a experienciálno-evolučné porozumenie poznania. Bratislava, Edícia Filozofickej sekcie ÚSKI 1993, 260 s.

Práca je príspevkom k súčasnej diskusii k otázke tvorby apriórne nezúženej teórie poznania, ktorá nedospieva k porozumeniu poznania len na základe tzv. vedeckého poznávania, ale aj na základe celého systému predkognitívnych a iných kognitívnych aktivít, ako sú kognoscencia, intuícia, celostné nazeranie a i. Ide teda o náčrt takej teórie poznania, ktorá prihliada nielen k osobitostiam prírodných a matematických, ale aj humanitných vied. Kniha týmto ideovo i koncepčne nadväzuje na autorovu prácu Filozofia v celostnom porozumení (ÚSKI, Bratislava 1991).

Práca sa delí na dve časti. Prvá časť je vlastným uvedením do problematiky takto široko koncipovanej teórie poznania a je vhodná aj ako vysokoškolská učebnica pre študentov filozofie a ostatných humanitných vied. Osobitný dôraz sa v nej kladie na základné pojmy, typo-

lógiu a hlavné dejinné typy teórie poznania.

Druhá časť je pôvodným príspevkom autora k tvorbe celostného systému poznania a skúsenosti, v ktorom centrálne postavenie zaujímajú skúsenosti a poznávania s bytostným zaangažovaním ľudského subjektu. Vďaka nim človek nielen môže spoznať obsahovosti skryté
v každom poznávanom predmete, ale svojím slobodným prispením môže aj sám bytostno-duchovne rásť a smerovať k novému človeku. Týmto sa nielenže novým spôsobom vysvetľuje
základná spätosť medzi poznaním a bytím, ale sa aj ukazuje na potencionálny zdroj nového
bytia v ľudskom spoločenstve, ktorý je určujúci pre skutočne hodnotný rozvoj kultúry a pre
hlbšie objasnenia eschatologickej perspektívy človeka i celého ľudstva. Autor v tomto porozumení objasňuje otázky objektivity, evidencie a pravdy.

(j1)

²⁷ Gadamer, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. In: Gesammelte Werke Bd. 2, S. 247.