

PHÄNOMENO- LOGISCHE 2025/1 FORSCHUNGEN

BEITRÄGE von Jakub Čapek, Line Ingerslev, Kristian Köchy,
Jesús Miguel Marcos del Cano, Lutz Niemann, Sara Rocca,
Lanei M. Rodemeyer und Raphael Röchter

BUCHBESPRECHUNGEN Bücher von Denis Džanić,
Michael Steinmetz und Claude Romano

Phänomenologische Forschungen

Phenomenological Studies
Recherches Phénoménologiques

Im Auftrag der
Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung
herausgegeben von

THIEMO BREYER, INGA RÖMER
UND MICHELA SUMMA

unter Mitwirkung von
LUKAS NEHLSSEN

Jahrgang 2025
Heft 1

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über *portal.dnb.de* abrufbar.
ISBN 978-3-7873-5032-2

Kontaktadresse nach EU-Produktsicherheitsverordnung:
Felix Meiner Verlag GmbH
Richardstraße 47, 22081 Hamburg
info@meiner.de

Phänomenologische Forschungen · ISSN 0342-8117

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2025.

Alle Rechte vorbehalten. Für Links mit Verweisen auf Webseiten Dritter
übernimmt der Verlag keine inhaltliche Haftung. Zudem behält er sich die
Verwertung der urheberrechtlich geschützten Inhalte dieses Werkes für Zwecke
des Text- und Data-Minings (§ 44 b UrhG) vor. Jegliche unbefugte Nutzung ist
hiermit ausgeschlossen. Gesamtherstellung: Stückle, Ettenheim.
Printed in Germany.

INHALT

BEITRÄGE

<i>Jakub Čapek</i> : Perspektive und Dialog. Gadamers Expeditionen jenseits des modernen Perspektivismus	5
<i>Line Ingerslev</i> : The Ethical Motivation of Memory Work	31
<i>Kristian Köchy</i> : „Mitten in die zentralen Probleme hinein“. Zur strukturellen Bedeutung der phänomenologischen Tierpsychologie für Plessners <i>Stufen des Organischen</i>	55
<i>Jesús Miguel Marcos del Cano</i> : Analyse der wertenden Akte durch Husserls Begriff des Affekts	91
<i>Lutz Niemann</i> : Fink und Levinas – Wohnen im Unendlichen	123
<i>Sara Rocca</i> : The Ontological Commitment of Language. Husserl and Ricœur in Dialogue on the Case of Material <i>Widersinn</i>	151
<i>Lanei M. Rodemeyer</i> : Associating with Others. An Examination of Key Terms in Husserl's Descriptions of Intersubjectivity	173
<i>Raphael Röchter</i> : Schematismus und Apriori bei Rudolf Otto	191

BUCHBESPRECHUNGEN

Denis Džanić: Transcendental Phenomenology as Human Possibility. Husserl and Fink on the Phenomenologizing Subject (<i>Simona Bertolini</i>)	219
Michael Steinmetz: Subjekt und Psychoanalyse. Die Freud-Interpretationen Paul Ricœurs und Jacques Lacans (<i>Hans-Dieter Gondek</i>)	223
Claude Romano: L'identité humaine en dialogue (<i>Pierre-Jean Renaudie</i>)	234
Autorinnen und Autoren	245

Jakub Čapek

Perspektive und Dialog

Gadamer's Expeditionen jenseits des modernen Perspektivismus

Abstract

Gadamer's attitude to the modern perspectivism is remarkably complex. On the one hand, according to Gadamer, we need to acknowledge that our knowledge and action are bound to a particular point of view. On the other hand, being inspired by Plato, Gadamer invites us to rely on the capacity of dialogue to overcome our partial views. When speaking of the "fusion of horizons", he both acknowledges and transcends perspectivism. The article reconstructs his analysis of the relationship between perspectivism and dialogicity in two contexts: history and art. The author introduces a distinction between two different uses of perspective in Gadamer: the distinction between perspective as given and perspective as task, between the perspective we are and the perspective we create. If we stick to the second option, as Gadamer sometimes does, language (dialogue) can no longer be seen as a way of overcoming perspectives (as one reading of the "fusion of horizons" suggests), but as a way of creating perspectives.

Keywords: Hermeneutics, Hans-Georg Gadamer, Dialogue, Perspectivism, Philosophy of Language.

*„Das Bewusstsein der Bedingtheit
hebt die Bedingtheit selbst keineswegs auf.“
H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, 425.*

*„Aber besteht nicht die Gefahr, dass das übersteigerte
Pathos der Demut und der menschlichen Endlichkeit
sich schließlich gegen seine ursprüngliche Bedeutung
wendet und alles in den Strudel unserer Praxis zieht?“
Š. Špinka, Dialog und Analogie, 167.*

Für Štěpán Špinka zu seinem 65. Geburtstag

„Wir können nicht um unsere Ecke sehen.“ So fasst Nietzsche die Abhängigkeit der menschlichen Erkenntnis vom Gesichtspunkt zusammen. Aber er fügt sogleich hinzu: „wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unserer Ecke aus zu dekretieren, dass man nur von dieser Ecke

aus Perspektiven haben *dürfe*.¹ Das Bewusstsein der Abhängigkeit des Erkennens vom Gesichtspunkt ist zu einem der Merkmale des modernen Denkens geworden, nicht zuletzt dank Nietzsches. Die Abhängigkeit verschwindet nicht, indem man sich ihrer bewusst wird. Doch sie kann verwandelt werden.

Die Frage nach der Natur der Abhängigkeit des Denkens von der Perspektive wurde auch von Hans-Georg Gadamer gestellt, ebenso wie die Frage, was geschieht, wenn wir uns ihrer bewusst werden. Die erste Frage fasst er über Heideggers Begriff der Geworfenheit. Bei der zweiten Frage lässt er sich von einer breit angelegten Sprachphilosophie inspirieren, die sich auf antike Quellen bezieht. Für Gadamer ist die Sprache letztlich platonischer Dialog. Welches Verhältnis findet Gadamer zwischen den beiden Motiven, nämlich Perspektive und Dialog?

Ich werde hier die Frage untersuchen, wie Gadamer das Bewusstsein der Perspektivität in zwei Bereichen erforscht: Geschichte und Kunst. Wie der Untertitel dieser Studie andeutet, möchte ich Gadamers Erkundungen dieser beiden Bereiche als zwei Expeditionen jenseits des modernen Perspektivismus ansehen. Ich werde weiterhin behaupten, dass er jedes Mal mit einem anderen Verständnis von Perspektive arbeitet. In seinen Analysen des historischen Bewusstseins fasst er die Perspektive als Gegebenheit auf, während er in seinen Untersuchungen zur Kunsterfahrung die Perspektive als Aufgabe versteht. Dieser Unterschied überträgt sich auf die Frage, was mit der Perspektive im Medium der Sprache geschieht. Ist das, was uns durch die Sprache (den Dialog) ermöglicht, als Überwindung der Vielheit der Perspektiven durch die Sprache zu verstehen oder als sprachliche Ausarbeitung der Perspektiven in ihrer Verschiedenheit? Ist Sprache ein Medium der Einheit oder der Differenz? Wie am Ende der Studie gezeigt wird, kann die berühmte „Horizontverschmelzung“ in beiden Bedeutungen verstanden werden und wurde auch so verstanden, etwa bei Jacques Derrida oder Paul Ricœur. Abschließend werde ich Gründe für die zweite Lesart anführen.

Worum es bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen Sprache und Perspektive in systematischer Hinsicht letztlich geht, ist – wie ich glaube – das Verhältnis von Theorie und Praxis. Wenn unser Erkennen immer bedingt ist und wenn die Reflexion über diese Bedingtheit „die Bedingtheit keineswegs aufhebt“, geht dann nicht die Distanz verloren, die seit der Antike mit der Theorie verbunden ist? Wird nicht die Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis aufgelöst? So verstehe ich die Frage, die sich Štěpán Špinka zur Gadamer'schen Hermeneutik und speziell zu Gadamers Platon-Interpretation stellt.²

¹ Friedrich Nietzsche: *Die Fröhliche Wissenschaft*. KSA 3. Berlin/New York, 627 (der ganze Aphorismus 374 ist dem „perspektivischen Charakter des Daseins“ gewidmet).

² Štěpán Špinka: *Dialog a analogie. Platónova dialektika v interpretaci Hanse-Georga*

Die vorliegende Studie untersucht Gadammers Verständnis von Perspektivität in der Erfahrung von Geschichte („Expedition eins: Geschichte“) und in der Erfahrung von Kunst („Expedition zwei: Kunst“), bevor sie sich der Frage nach der Rolle der Sprache in Bezug auf die Perspektive zuwendet („Sprache und Perspektive“). Ich möchte jedoch eine Vorbemerkung zum letztgenannten Thema machen. Die Position, die Gadamer diesbezüglich innerhalb der Philosophie des 20. Jahrhunderts einnimmt, ist sehr spezifisch, vielleicht sogar einzigartig.

1. Perspektive oder Dialog?

Während Perspektive die Gebundenheit an einen Gesichtspunkt bezeichnet, geht es beim Dialog um die Verknüpfung von Gesichtspunkten in der Sprache. Der Begriff ‚Perspektive‘ bedeutet in der Philosophie nicht dasselbe wie in der Malerei. Es handelt sich nicht um eine Technik zur Erzeugung der Illusion von Tiefe in der Fläche, sondern um einen Hinweis auf die Verbindung der Wahrnehmung der Dinge mit dem eigenen Körper, dem Ort und der Zeit. So können wir darauf hinweisen, dass das Verständnis einer anderen Kultur bis zu einem gewissen Grad von unserer eigenen Kultur bestimmt wird, dass die Bewertung verschiedener Moralsysteme von unserem eigenen Wertesystem beeinflusst wird usw.³ Jeder Wahrnehmung, jedem Verstehen und jedem Urteil wohnt etwas irreduzibel Eigenes, d. h. Individuelles und Einseitiges inne, aus dem wir in gewisser Weise nie ganz heraustreten können.

Demgegenüber kann die als Gespräch (Dialog) verstandene Sprache mit einer vielseitigen Erörterung eines bestimmten Sachverhalts verbunden sein, mit einer Erkundung von Gesichtspunkten, die diese miteinander verbindet und partielle Widersprüche aufhebt. Es wurde deshalb, insbesondere in Bezug auf Platons Dialoge, argumentiert, dass *logos* als „die Sorge um die innere Kohärenz unserer Sprache [zu sehen ist]. Denn gerade durch diese Sorge können wir unse-

Gadamera a Julia Stenzela [Dialog und Analogie. Platons Dialektik in der Interpretation von Hans-Georg Gadamer und Julius Stenzel]. Prag 2005, 164–167.

³ Unter den Abhandlungen zur Perspektivität im modernen Denken ist zumindest die immer noch wichtige Sammlung von Studien des Gadamer-Schülers Gottfried Boehm zu erwähnen, *Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der frühen Neuzeit*. Heidelberg 1969. Aus jüngerer Zeit, vgl. etwa Emmanuel Alloa, *Partages de la perspective*. Paris 2020; Hartmut von Sass (Hg.): *Perspektivismus. Neue Beiträge aus der Erkenntnistheorie, Hermeneutik und Ethik*. Hamburg 2019. Einige neuere Debatten über soziale Identität beziehen sich auf Gadamer, um die Auswirkungen der sozialen Verortung auf das Selbst, d. h. die gesellschaftlich mitbestimmte Perspektive zu verstehen: „Was ist von diesem Standort aus sichtbar und was kann das Selbst daher wissen?“, Linda Martín Alcoff: *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford 2006, 88.

re Sprache [...] als ein *Pharmakon* gegen die Verblendung verwenden, die unsere partikuläre leibliche Perspektive mit sich bringt“.⁴ Der Unterschied zwischen Dialog und Perspektive ist der Unterschied zwischen dem Ganzen und dem Partiiellen, zwischen Einheit und Vielheit, zwischen dem Allgemeinen und dem Partikulären.

Aber Gespräche haben ihre Tücken und Wendungen. Nichts garantiert, dass sie zu einer harmonischen Einigung und nicht zu einem Bruch, der weitere Entwicklungen verhindert führen. Ist das Gespräch nicht nur eine andere Art, für eine Perspektive gegen eine andere einzutreten? Ist das (dialogische) Sprechen nicht auch nur eine spezifische Form des Perspektivismus, die sich vom Perspektivismus der Wahrnehmung zwar unterscheidet, doch letzten Endes analog zu ihm ist?

Gadamers Denken stellt einen bemerkenswerten Ansatz in der Philosophie des 20. Jahrhunderts dar, den Perspektivismus (und die damit verbundene Betonung des Besonderen) mit der Dialogizität (und der Betonung des Allgemeinen) zu verbinden. Einerseits, so Gadamer, können wir die Bindung unseres Wissens und Handelns an den Standpunkt nicht aufgeben. Dies verbindet ihn mit Philosophen wie Nietzsche, Ortega y Gasset, Merleau-Ponty und Heidegger. Andererseits ist er ein von Platon inspirierter Philosoph der Sprache als dialogischem Geschehen, von dem er sich die Überwindung von Teilmeinungen erhofft. Wenn Gadamer von einer „Verschmelzung der Horizonte“ spricht, bekennt er sich zum Perspektivismus und transzendiert ihn zugleich. Ist Gadamer ein platonisierender Perspektivist oder ein perspektivistischer Platoniker? Ist seine philosophische Position tragfähig? Er denkt das Verhältnis von Perspektivismus und Dialogizität in verschiedenen Sachzusammenhängen durch, die ich hier zunächst separat nachzeichnen werde.

2. Expedition eins: Geschichte

Die Gründe, warum das Motiv der Perspektive für Gadamer wichtig ist, hängen eng mit seinem Grundverständnis von Philosophie als Hermeneutik zusammen. Deren Gegenstand war, in Schleiermachers Auffassung, alles, was einer Auslegung bedürftig ist, z. B. ein fremdsprachiger Text, ein Kunstwerk oder ein Denkmal aus einer anderen Zeit. Die Kunst der Auslegung, d. h. die Hermeneutik würde somit „alles Verstehen fremder Rede“ umfassen.⁵ Für die Hermeneu-

⁴ Štěpán Špinka: „Katharsis katharseôs. Philosophie als ‚Flucht in die logoi‘ und als ‚Reinigung‘“. In: Aleš Havlíček, Filip Karfík (Hg.), *Plato's Phaedo*. Prag 2001, 287–305, hier: 302.

⁵ Friedrich Schleiermacher: „Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs

tik würde aus einer solchen Bestimmung die Aufgabe erwachsen, wie es z.B. Emilio Betti vertreten hat, ein Denkmal, einen Text oder ein Werk in seinem ursprünglichen Kontext zu rekonstruieren. Gadamer vergleicht diese Absicht der „rekonstruktiven Hermeneutik“⁶ mit dem Bemühen, Kunstwerke aus den Ausstellungshallen an den Ort zurückzubringen, an den sie ursprünglich gehörten, oder Denkmäler so zu restaurieren, dass sie ihrer ursprünglichen Form so nahe wie möglich kommen. Realistischerweise stellt er jedoch fest: „das aus dem Museum in die Kirche zurückgeholte Bild oder das in seinen alten Zustand wiederhergestellte Bauwerk nicht das sind, was sie gewesen sind – sie werden zum Touristenziel.“⁷ Die Gründe, warum die Interpretation nicht in einer Rückkehr in die Vergangenheit liegen kann, haben jedoch nichts mit der Tourismusbranche zu tun. Das entscheidende Argument für die Unzulänglichkeit der rekonstruktiven Hermeneutik ist ein anderes. Die geschichtliche Situation des Interpreten (hier des Bewunderers oder Restaurators eines Denkmals) ist kein Hindernis für die Erkenntnis der Vergangenheit, sondern etwas, das den Zugang zur Vergangenheit erst ermöglicht. So falsch unsere Vorstellungen von der Vergangenheit und der Bedeutung ihrer Zeugnisse auch sein mögen, sie sind eine Voraussetzung für jede Beziehung zu ihr. Die Interpretation muss daher eine doppelte Perspektivität berücksichtigen, eine doppelte „Standortgebundenheit des endlich-geschichtlichen Menschen“:⁸ sowohl auf Seiten des historischen Akteurs, des Künstlers oder Autors des zu interpretierenden Textes, wie es die rekonstruktive Hermeneutik verlangt, als auch auf Seiten desjenigen, der zu verstehen versucht, wie es die Gadamer'sche Hermeneutik hinzufügt.

Wenn Gadamer begründet, warum die Perspektive des Interpreten, sein geschichtlicher „Standort“, nicht außer Acht gelassen werden kann, stützt er sich vor allem auf die Philosophie Heideggers. In ihr verhält sich das Dasein, ob individuell oder gemeinschaftlich, zu seiner eigenen Vergangenheit immer im Licht zukünftiger Möglichkeiten („Entwurf“), und zugleich verhält es sich zur Zukunft immer im Licht vergangener Gegebenheiten („Faktizität“). Gadamer befasst sich jedoch kaum mit dem individuellen Dasein, und auch die zweite Abhängigkeit (der zufolge Vergangenheit im Licht der Zukunft verstanden wird)

Andeutungen und Asts Lehrbuch (1829)“. In: *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt am Main 1977, 309–346, hier: 309.

⁶ Emilio Betti: *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen 1962.

⁷ Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Band 1*. Tübingen 2010, 172. (Im Folgenden WuM I)

⁸ Ebd., 238; siehe auch 401: „Situationsgebundenheit“. Für eine kurze und prägnante Verortung Gadamers in der Geschichte der philosophischen Hermeneutik, siehe Paul Ricœur: „La tâche de l'herméneutique en venant de Schleiermacher et de Dilthey“. In: *Du texte à l'action*. Paris 1986, 75–100.

lässt er im Hintergrund. Sein Fokus liegt auf der ersten Abhängigkeit, wonach unser Verhältnis zur Zukunft immer schon durch die Vorurteile, mit denen uns die Vergangenheit ausgestattet hat, vorartikuliert ist: „In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben.“⁹

Von der Bindung an einen bestimmten historischen „Standort“ zu sprechen, bedeutet, unsere Erfahrung von Geschichte in Begriffen zu fassen, die mit der Perspektive verknüpft sind. Diese Verwendung des perspektivistischen Vokabulars stellt eine Abweichung von der Perspektive als malerische Darstellung räumlicher Beziehungen in der Fläche dar. Es behält jedoch drei Strukturelemente von ihr: (a) den eigenen Gesichtspunkt und den davon abhängigen Horizont, (b) einen anderen Gesichtspunkt, (c) eine perspektivisch, d. h. partiell erfahrene Sache.¹⁰

(a) Der eigene Gesichtspunkt (und Horizont)

Das erste Element dieser Struktur beschreibt Gadamer ausdrücklich mit den Worten: „Alle endliche Gegenwart hat ihre Schranken. Wir bestimmen den Begriff der Situation eben dadurch, dass sie einen Standort darstellt, der die Möglichkeiten des Sehens beschränkt. Zum Begriff der Situation gehört daher wesentlich der Begriff des *Horizonts*. Horizont ist der Gesichtskreis, der all das umfasst und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist.“¹¹ Gadamer führt diese visuelle Metapher in den Kontext der Geschichte ein. Der Standort, der unser Sehen begrenzt, ist die Tradition, in der wir, wie Gadamer zu sagen pflegt, „stehen“. Sie bestimmt, was wir sehen und wie wir denken, wenn wir einen literarischen Text lesen oder eine Ausstellung besuchen. Wir unterscheiden zwischen erwarteten und neuen literarischen Vorgehensweisen, zwischen klassischen und avantgardistischen Werken, geleitet von einer „Antizipation von

⁹ WuM I, 281. Siehe auch 267 f., wo Gadamer betont, dass „alles freie Sichverhalten zu seinem Sein hinter die Faktizität dieses Seins nicht zurück kann“, und er fügt hinzu: „Unüberholbar liegt dem Dasein voraus, was all sein Entwerfen ermöglicht und begrenzt.“

¹⁰ Von der Phänomenologie über die Hermeneutik bis hin zum zeitgenössischen „kontextuellen Realismus“ taucht immer wieder die Idee auf, dass die identische Sache und Perspektive Korrelate sind. Siehe z. B. Jocelyn Benoist: *Éléments de philosophie réaliste*. Paris 2011, 115: „Toute identification suppose une perspective et il n’y en a pas qui soit *essentiellement* adéquate – c’est-à-dire qui abolisse ses propres conditions en tant qu’identification.“

¹¹ WuM I, 307. Siehe auch 311: „Wir waren davon ausgegangen, dass eine hermeneutische Situation durch die Vorurteile bestimmt wird, die wir mitbringen. Insofern bilden sie den Horizont einer Gegenwart. Sie stellen das dar, über das hinaus man nicht zu sehen vermag.“

Sinn“, die, wie Gadamer betont, „nicht eine Handlung der Subjektivität ist“.¹² Sie manifestiert sich sogar in der hochreflektierten Leistung, die im Falle des Historikers in der Wahl eines forschungsrelevanten Themas besteht. Auch hier bestimmt die Geschichte „im Voraus, was sich uns als fragwürdig und als Gegenstand der Erforschung zeigt“.¹³ Es ist nicht so, dass wir uns von der Geschichte distanzieren, wenn wir sie denken. Für Gadamer ist vielmehr das Gegenteil der Fall. Unsere Gedanken gehören der Geschichte an (auch wenn wir Geschichte denken): „*die Vorurteile des einzelnen [sind] weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.*“¹⁴ Unsere Vorbestimmung durch die Geschichte ist sicher nicht unabänderlich. Das ist ja auch der Grund, warum sich Gadamer mit ihr beschäftigt. Dennoch ist sie ein unverkennbarer Ausgangspunkt, der seinen Einfluss ausübt, unabhängig davon, ob wir uns dessen bewusst sind.

(b) Ein anderer Gesichtspunkt (und Horizont)

Das zweite Element der Perspektive ist das Anderssein. Das Anderssein einer anderen Perspektive ist ein kontrastierendes oder relatives Anderssein. Der Fall des Eisernen Vorhangs im Jahr 1989 kann aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden. Er kann als Rückkehr der mittel- und osteuropäischen Länder zur Tradition der pluralistischen Demokratie gesehen werden, als wirtschaftlicher Umbruch vom Sozialismus zum Kapitalismus, als Verlust sozialer Sicherheit, als Revolution von unten, deren Potenzial politisch ungenutzt blieb, als Befreiung Mittel- und Osteuropas von östlichen Einflüssen auf seine Außenpolitik usw. Diese Sichtweisen lassen sich, gerade aufgrund der Einheit der „Sache“, die sie unterschiedlich betrachten, als unterschiedlich charakterisieren. Gadamer wendet sich gegen die Vorstellung, dass das Verstehen des Anderen darin besteht, die Unfassbarkeit seiner Individualität zu respektieren: man versteht den Anderen so, dass „man ihn zwar nicht als diese Individualität verstehen will, wohl aber das, was er sagt. Was es zu erfassen gilt, ist das sachliche Recht seiner Meinung“.¹⁵ Er bestreitet nicht, dass es Situationen gibt, in denen wir uns für den Anderen als solchen interessieren. Aber es sind Situationen, in denen die zwischenmenschlichen Beziehungen nur in verarmter Form zum Tragen kommen. Dazu gehören das therapeutische Gespräch, das Verhör des Angeklagten, der Versuch, die Qualitäten eines Kandidaten in einem Vorstellungsgespräch zu

¹² Ebd., 298.

¹³ Ebd., 305 f.

¹⁴ Ebd., 281.

¹⁵ Ebd., 389.

testen, das Gespräch in einer mündlichen Prüfung oder – im Fall der Interpretation und Übersetzung von Texten – die Interpretation eines Textes als Ausdruck des eigenen Lebens (und nicht als Text mit einem erkenntnisorientierten, wahrheitssuchenden Anspruch in Bezug auf eine bestimmte Sache).¹⁶ Diese Art, sich auf den Anderen zu beziehen, ist in zweifacher Hinsicht fehlerhaft. Erstens beraubt sie den Anderen eines Wahrheitsanspruchs in Bezug auf das Erkennen derselben Sache. Zweitens nimmt der Verstehende bei dem Versuch, den Anderen zu durchdringen, selbst nicht an einer möglichen Beziehung zu der Sache teil. Der „Verstehende [hat sich] gleichsam aus der Situation der Verständigung zurückgezogen. Er selber ist nicht anzutreffen“.¹⁷ Er bleibt in der Position des verhörenden Polizisten, Therapeuten, Arztes, Personalchefs oder Prüfers. Gadamer lehnt „die Fiktion einer unerreichbaren Insel“ sowohl auf der Ebene des Individuums als auch der Gemeinschaft ab: „Wie der Einzelne nie ein Einzelner ist, weil er sich immer schon mit Anderen versteht, so ist auch der geschlossene Horizont, der eine Kultur einschließen soll, eine Abstraktion.“¹⁸ Gadamer wendet sich mit dieser Kritik sowohl gegen die deutsche Romantik, insbesondere gegen Schleiermacher und seine psychologische Interpretation, als auch gegen die Philosophie der absoluten Alterität, namentlich Lévinas.¹⁹

(c) Die Sache

Gadamer erfasst die Erfahrung des Anderen, die zugleich der Verlust der Selbstverständlichkeit des eigenen Deutungshorizonts ist, konsequent durch das dritte Element der Perspektive, nämlich die perspektivisch gesehene Sache. Ein anderer Blick ist ein anderer Blick auf dasselbe.²⁰ Gadamer sieht die Bedeutung von Platons Dialogen gerade darin, das Verstehen des Anderen an die Sachlichkeit des Dialogs zu binden. Darin liegt die „Kunst, ein Gespräch zu führen“, wie

¹⁶ Siehe ebd., 365 und 308 f.

¹⁷ Ebd., 308.

¹⁸ Ebd., 309.

¹⁹ Die Kritik an E. Lévinas findet sich im Text Hans-Georg Gadamer: „Bürger zweier Welten“. In: *Hermeneutik im Rückblick*. Gesammelte Werke, Band 10. Tübingen 1995, 225–237, hier: 226. Für die Vertreter der Philosophie der Alterität ist dies eine inakzeptable Relativierung der Alterität, siehe z. B. Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*. Frankfurt 1994, 136 f.: in der Philosophie von Gadamer sei „die Fremdheit [...] nur eine relative Unverständlichkeit“, „die Reziprozität von Eigenem und Fremden [...] raubt dem Fremden seinen Stachel“.

²⁰ Siehe WuM I, 299: „Verstehen heißt primär, sich in der Sache verstehen und erst sekundär, die Meinung des anderen als solche abheben und verstehen. Die erste aller hermeneutischen Bedingungen bleibt somit das Vorverständnis, das im Zu-tun-haben mit der gleichen Sache entspringt.“ Ähnlich auch z. B. 394 ff., 449 f.

Gadamer zum Beispiel am Dialog *Menon* illustriert.²¹ Neben der schon genannten Konsequenz, nämlich der kontrastiven Konzeption des Andersseins, impliziert dies auch die Annahme der Unabhängigkeit der Sache, auf die wir uns beziehen. Wenn eine Sichtweise für uns eine sachliche Beziehung hat, setzen wir damit auch voraus, dass die Sache unabhängig von unserer Sichtweise ist, was auch bedeutet, dass es sich mit ihr auch anders verhalten kann, als wir annehmen. Die Andersheit setzt nicht nur eine Vielzahl von Ansichten voraus, sei es die eigene oder die anderer Menschen, sondern auch die Unabhängigkeit der Sache. Für Gadamer ist in den Überlegungen, in denen er seinen geschichtlichen Perspektivismus entwickelt, die „Sache“ die Vergangenheit, die durch die Abhandlungen der Historiker oder die Erinnerungen der Zeugen zugänglich ist. Dabei formuliert er eine Darstellung der Beziehung zur Sache selbst, die das perspektivistische Vokabular, das wir aus phänomenologischen Wahrnehmungsanalysen kennen, weitgehend übernimmt:

So gilt unser Interesse wohl der Sache, aber die Sache gewinnt ihr Leben nur durch den Aspekt, in dem sie uns gezeigt wird. Wir nehmen hin, dass es verschiedene Aspekte sind, in denen sich die Sache zu verschiedenen Zeiten oder von verschiedenem Standort aus historisch darstellt. Wir nehmen hin, dass diese Aspekte sich nicht einfach in der Kontinuität fortschreitender Forschung aufheben, sondern wie einander ausschließende Bedingungen sind, die jede für sich bestehen und die sich nur in uns vereinen. Was unser geschichtliches Bewusstsein erfüllt, ist immer eine Vielzahl von Stimmen, in denen die Vergangenheit widerklingt. Nur in der Vielfachheit solcher Stimmen ist sie da. Das macht das Wesen der Überlieferung aus, an der wir teilhaben.²²

Die Sache „Vergangenheit“, wie der Fall des Eisernen Vorhangs, existiert durch eine Vielzahl von Aspekten (in den Werken der Historiker, in den Erinnerungen der Zeugen, in den Reden der Politiker). Wenn Gadamer behauptet, dass sie nur durch diese Aspekte „ihr Leben gewinnt“, scheint es sogar, dass die „Sache“, auf die sich das historische Interesse richtet, nicht unabhängig von ihm existiert.²³ Gleichzeitig argumentiert er, dass sich die Vielfalt der Darstellungsweisen der Vergangenheit in uns als Rezipienten vereint. Die Rolle der erkennenden Subjektivität kann in einer Überlegung über die Perspektivität der Erkenntnis der Geschichte kaum stärker hervorgehoben werden.

Doch zu dieser recht idealistischen Darstellung fügt Gadamer im gleichen Atemzug hinzu, dass die Vereinigung vieler Aspekte der Vergangenheit „in uns“

²¹ Ebd., 468 und 397.

²² Ebd., 289, siehe auch 476.

²³ In dieser Hinsicht steht diese Aussage Husserls Aussage sehr nahe: „die Sachen sind und sind in der Erscheinung und vermöge der Erscheinung selbst gegeben; sie sind oder gelten von der Erscheinung zwar als individuell abtrennbar, sofern es nicht auf diese einzelne Erscheinung (Gegebenheitsbewußtsein) ankommt, aber essentiell, dem Wesen nach, untrennbar.“ Edmund Husserl: *Die Idee der Phänomenologie*. Husserliana II, Walter Biemel (Hg.). Den Haag 1973, 12. In einem sehr ähnlichen Sinne, siehe Gadamer, WuM I, 451 f.

zu einer Tradition gehört, an der wir teilhaben. Dieser Zusatz stellt eine Umkehrung der gesamten Beschreibung dar. Die Analyse der Erkenntnisperspektive, die auf die Sache abzielt, wird zu einer Ontologie des Seienden, das in seinem Sein durch das Wirken der Geschichte bestimmt und dieser Tatsache nur manchmal bewusst ist.²⁴ Die Sache, die es nur für uns und durch uns gab, wird zu einer Sache, die sich u. a. in uns darstellt.

Gadammers Darstellung der Eingebundenheit des Individuums in die Tradition ist ein Exkurs über den Perspektivismus hinaus, weil er den zeitlichen Perspektivismus, der das Verhältnis zur Geschichte von einem bestimmten „Standort“ in ihr aus analysiert, in Richtung einer Ontologie der Wirkungsgeschichte überschreitet. Genauer gesagt, überschreitet Gadamer selbst nichts. Er weist darauf hin, dass die eigene Perspektive auf die Geschichte immer schon durch die Wirkung, deren Ausdruck sie ist, überschritten und transzendiert ist. Wie auch immer unsere Meinung über das Jahr 1989 in Europa sein mag, können wir nicht behaupten, dass es uns nicht betrifft, und wir sind nicht frei, keine Meinung zu haben. Obwohl Gadamer die optische Metapher der Perspektive verwendet, ergänzt er sie durch die Metapher des Eigentums, wobei er die einseitige Beziehung betont: Wir gehören der Geschichte (nicht die Geschichte uns). Das Thema der Zugehörigkeit zur Geschichte kann übrigens durch die Metapher des Hörens und nicht des Sehens entwickelt werden: „wer angeredet wird, muss hören, ob er will oder nicht. Er kann nicht in der gleichen Weise weghören, wie man im Sehen dadurch von anderem wegsieht, dass man in eine bestimmte Richtung blickt.“²⁵ Das Bild vom Fangen des Balls aus Rilkes Gedicht ist ebenfalls einseitig. Es bildet das Motto von *Wahrheit und Methode*. Die Geschichte, die auf uns zukommt, ist wie der uns zugeworfene Ball. Wir können nicht kontrollieren, ob der Ball fliegt, sondern höchstens, wie es uns gelingt, ihn zu fangen. Gadammers Schritt über den Perspektivismus hinaus besteht, nicht metaphorisch ausgedrückt, darin, das Bewusstsein der Geschichte als Wirkung der Geschichte zu begreifen. Der Ausdruck „wirkungsgeschichtliches Bewusstsein“ ist absichtlich zweideutig.²⁶ Wir können darin entweder den Moment des Bewusstseins hervorheben und behaupten, dass wir uns der Wirkung der Geschichte mehr oder weniger bewusst sind, oder den Moment des Wirkens: als verursachtes ist dieses Bewusstsein eine Auswirkung. Es ist früher und mehr Sein als Bewusstsein.

²⁴ WuM I, 306: „ob man sich dessen ausdrücklich bewußt ist oder nicht, [ist] die Wirkung dieser Wirkungsgeschichte am Werke“, „aufs Ganze gesehen, hängt die Macht der Wirkungsgeschichte nicht von ihrer Anerkennung ab“.

²⁵ Ebd., 466.

²⁶ Siehe dazu Jean Grondin: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt 2001, 161.

3. Expedition zwei: Kunstwerk

Gadamer ergänzt die Analyse der Perspektive auf die Sache aus dem Gesichtspunkt des Individuums, das sich von seinem „Standort“ aus auf sie bezieht, durch eine Beschreibung aus dem Gesichtspunkt der Sache, deren Wirkung sich in der Aktivität des Individuums äußert. Wenn es relativ üblich ist, über die Sachen vom Gesichtspunkt der Menschen aus nachzudenken, so ist es weniger üblich, über die Menschen aus dem Gesichtspunkt der Sachen nachzudenken. Gadamer bietet eine solche Darstellung in seiner Ontologie des Kunstwerks.

Auch hier beginnt er perspektivisch, nämlich nicht mit der Analyse des Kunstwerks, sondern mit der Analyse der Erfahrung des Kunstwerks. Dabei konzentriert er sich auf den Fall der transitorischen Kunst. Ein Theaterstück zum Beispiel ist eine „Darstellung“ von etwas, das alle fesselt, mitreißt und verbindet. Deshalb spricht Gadamer in Bezug auf das Spiel – und nicht nur auf das Theaterspiel – vom „*Primat des Spieles gegenüber dem Bewußtsein des Spielenden*“.²⁷ Ein Spiel ist ein festes Gebilde, das die einzelnen Kontexte, in denen es aufgeführt wird, überdauert. Was bei der Aufführung eines Theaterstücks immer wieder neu dargestellt wird, ist nicht nur das betreffende Kunstwerk, sondern etwas Gemeinsames, das in den verschiedenen Interpretationen des Kunstwerks immer wieder präsent wird. Im Falle von Sophokles' Tragödie *Antigone* ist dies für Gadamer die Erfahrung des Tragischen, verstanden als Erfahrung des Missverhältnisses von Schuld und Folgen. Aus seinem Standpunkt verhält sich der Autor zu diesem Missverhältnis, so wie sich Schauspieler und Zuschauer zu verschiedenen Zeiten zu ihm verhalten. Die Erfahrung des Tragischen, d.h. der „Ungleichheit von Schuld und Schicksal“, offenbart diese „Übermacht des Schicksals“ als „das für alle Gleiche“.²⁸ Das Kunstwerk ermöglicht also das Erkennen des Eigenen im Anderen, und zwar durch das Gemeinsame.

Gadamer verallgemeinert den Fall der transitorischen Künste nicht nur auf andere Künste, sondern nutzt ihn darüber hinaus, um den Sachbezug unserer Erfahrung im Allgemeinen zu beschreiben. Erfahrung ist, allgemein gesprochen, Teilhabe an einer Sache. Um die ereignishafte und nicht subjektive Erfahrung (des Kunstwerks) zu betonen, vergleicht Gadamer sie mit der Teilnahme an einem Fest. Gadamer bleibt insofern Perspektivist, als die Anwesenheit des Mitspielers (des Rezipienten) für die Aufführung des Kunstwerks notwendig ist. Seine Hermeneutik ist schließlich eine der Quellen der Rezeptionsästhetik, für die

²⁷ WuM I, 110. Die wichtigste Ausarbeitung dieses Gedankens von Gadamer ist Günter Figals Buch *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*. Tübingen 2006, siehe z. B. 90 ff.

²⁸ WuM I, 136; vgl. auch Hans-Georg Gadamer: *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*. Stuttgart 2000, 62.

es gilt, dass „das Sein des Kunstwerks Spiel ist, welches sich erst mit der Aufnahme durch den Zuschauer vollendet“.²⁹ Gadamer weitet diese Einsichten über den Bereich der Kunstwerke hinaus aus, zum Beispiel auf das Verständnis von Texten im Allgemeinen: „so gilt von Texten überhaupt, dass die Rückverwandlung einer toten Sinnspur in lebendigen Sinn erst im Verstehen geschieht.“³⁰ Es ist jedoch nicht der Rezipient, der die Struktur und den Verlauf des Spiels (das Lesen des Textes, das Betrachten eines Gemäldes, eines Gebäudes oder künstlerischen Happenings) bestimmt, sondern im Gegenteil, das Spiel bestimmt, welche Verwandlungen der Leser, Zuschauer, Zuhörer oder Beobachter durchmacht, wenn er „dabei“ bleiben soll. Teilnahme ist sicherlich auch die Leistung der spielenden Subjekte, aber ihre Aktivität muss als partiell und untergeordnet gedacht werden, als eine Beteiligung an einem Spiel, das „man spielt“ und in dem die Teilnehmer dem Spiel ausgeliefert sind: *„alles Spielen ist ein Gespieltwerden.“*³¹ Das Subjekt der Spielbewegung ist weder der Spieler noch der Betrachter, sondern das Spiel.

Der Begriff der Teilhabe ist charakteristisch für den Übergang von einer epistemologischen zu einer ontologischen Verwendung des Perspektivenmodells. Das hat auch Implikationen für Überlegungen über die Zeit und über das Erscheinen der Sache. In einer perspektivischen Sicht einer Sache können wir (epistemologisch) zwischen Aspekten unterscheiden, in denen uns die Sache in der Gegenwart zugänglich ist, und solchen, die vergangen oder noch nur erahnt (antizipiert) sind. Wir sprechen von Gegenwart und Nicht-Gegenwart aus der Perspektive des Wahrnehmenden (Erkennenden). Nicht so im Fall eines Spiels. Gadamer versteht hier, in Anlehnung an Kierkegaard, die Gegenwart als Gleichzeitigkeit. Letztere ist für ihn nicht „eine Gegebenheitsweise im Bewusstsein, sondern eine Aufgabe für das Bewusstsein und eine Leistung, die von ihm verlangt wird“.³² Das Spiel ist nicht für uns gegenwärtig, vielmehr können wir dabei sein, wenn es geschieht. Das Spiel hat seine eigene Zeit, die gleichsam selbstbezogen ist und von den Spielern verlangt, dass sie „verweilen“.³³

Dadurch wird zugleich die Art und Weise, wie wir über das Erscheinen sprechen können, bereichert. Das Theaterstück, das Kunstwerk, der literarische Text wird in den einzelnen Lesungen, Aufführungen, Inszenierungen immer wieder

²⁹ WuM I, 169, siehe auch 494.

³⁰ Ebd., siehe auch 494.

³¹ Ebd., 112.

³² Ebd., 132, siehe auch 129: „Ähnlich galt auch für das Schauspiel, dass es sich für den Zuschauer darstellen muss, und doch ist sein Sein durchaus nicht bloß der Schnittpunkt von Erlebnissen, die die Zuschauer haben. Vielmehr ist umgekehrt das Sein des Zuschauers durch sein ‚Dabeisein‘ bestimmt. Dabeisein ist mehr als bloße Mitbewesenheit mit etwas anderem, das zugleich da ist. Dabeisein heißt Teilhabe.“

³³ Gadamer: *Die Aktualität des Schönen*, 56 f. und 60.

neu präsentiert. Dabei wird die Sache des Werkes, zum Beispiel die Struktur der tragischen Erfahrung (das Missverhältnis von Schuld und Vergeltung), dargestellt. Die Erscheinung der Sache wird in diesem Fall nicht mehr nur aus dem Gesichtspunkt des Erlebenden beschrieben. Die Erscheinung kann aus dem Gesichtspunkt der Sache als deren Selbstdarstellung verstanden werden. Gadamer verwendet den Begriff „Vorschein“, um diese in Bezug auf das Subjekt autonome Erscheinung zu bezeichnen: die Emanation, das Heraustreten oder das Sichdarstellen der Sache. Die Erscheinung besteht nicht darin, dass sich unser Erkennen auf die Sache bezieht, sondern darin, dass das „Tun der Sache“ – etwa ihre Schönheit – einen „Vorrang“ hat. Nur weil wir dem „Vorschein des Schönen“ ausgesetzt sind, kann uns das Schöne „einleuchten“, d.h. sich in unserem Sein darstellen.³⁴

Das Verstehen der Erfahrung als Teilhabe an einer Sache ist Ausdruck von Gadammers übergreifendem Bemühen, sich von der modernen Philosophie des erkenntnistmäßigen Subjekts zu lösen. So wie weder der Zuschauer noch der Spieler das Subjekt der Spielbewegung ist, sondern das Spiel, so ist das Subjekt der Erfahrung im Allgemeinen nicht das erfahrende Individuum, sondern die Sache, die sich in der Erfahrung vergegenwärtigt und ihr Sein im Erfahrenden behauptet. Gadamer knüpft an eine ältere, letztlich parmenideische philosophische Tradition an, die das Denken „als ein Moment am Sein selbst“ versteht.³⁵

In seinen Überlegungen zur Erfahrung der Geschichte und zur Erfahrung des Kunstwerks kommt Gadamer zu teilweise unterschiedlichen Ergebnissen. Diese Schlussfolgerungen sind jedoch durch eine Grundüberzeugung bezüglich des Verhältnisses von Sein und Denken geeint. In seinen Überlegungen zur Geschichtlichkeit formuliert er diese Überzeugung als These vom Primat des Seins gegenüber dem Bewusstsein (der Geschichte); in seiner Analyse der Erfahrung des Kunstwerks versteht er sie als Primat des Geschehens (des Spiels) gegenüber dem Verstehen (als Teilhabe). Übrigens, wie wir gleich sehen, wird er in seinen Überlegungen zur Sprache das authentische Gespräch, nämlich eines, bei dem wir nicht wissen, wohin es führen wird, als „ein Geschehen, das sich an uns vollzogen hat“ oder als „ein Tun der Sache selbst“ beschreiben.³⁶

Gadamers zweite Expedition über den Perspektivismus hinaus, die er in seiner Kunstphilosophie unternimmt, hält einerseits am modernen Perspektivis-

³⁴ WuM I, 488–491. Gadamer befindet sich hier in der Nähe von Eugen Fink, der den nicht-subjektiven Begriff der Erscheinung ebenfalls mit dem Begriff „Vorschein“ bezeichnet, siehe Eugen Fink: *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Den Haag 1958.

³⁵ WuM I, 464.

³⁶ „Die Verständigung oder ihr Misslingen ist wie ein Geschehen, das sich an uns vollzogen hat.“ Ebd., 388 und 469.

mus fest, insofern für ihn die Erfahrung des Kunstwerks (und die Rezeptionsästhetik) wichtig ist, geht aber andererseits darüber hinaus, indem er den a-subjektiven Begriff der Erscheinung als Selbstdarstellung der Sache in der Tätigkeit des Einzelnen formuliert. Letztlich kann die Bezugnahme auf das Kunstwerk nicht durch die optische und subjektivistische Metapher der Perspektive erfasst werden. An ihre Stelle tritt die Metapher des Spiels, auf das wir uns einlassen können, von dem wir uns aber genauso gut vorstellen können, dass es ohne uns spielt.

4. Sprache und Perspektive

Geschichte und Kunst sind zwei Bereiche des Verstehens, in denen die Perspektivität des Verstehens auf je verschiedene Weise zum Tragen kommt. Gadamer schildert die Perspektive der Geschichte gegenüber als eine Position, die wir einnehmen, ohne es unbedingt zu wissen. Die Aufgabe des Verstehens besteht darin, sich der Perspektive als einer Gegebenheit bewusst zu werden. In Gadamers Philosophie der Kunst hingegen ist die Perspektive etwas, was erst erworben werden muss, eine „Aufgabe“ und „Leistung“, die das Kunstwerk von uns verlangt. Bevor wir auf diesen Unterschied zwischen Perspektive als Gegebenheit und Perspektive als Leistung eingehen, wollen wir Gadamers Überlegungen zur Sprache in Betracht ziehen. Sprache ist bei Gadamer das universale Medium des Verstehens. Die Frage lautet, wie ich eingangs sagte: Ist Sprache ein Medium der Einheit (der Überwindung der Aufspaltung in viele Perspektiven) oder der Differenz (der Herausarbeitung der Perspektiven in ihrer Besonderheit)?

Sprache ist ein universales Medium. Verstehen ist immer sprachlich. Jede Ansicht ist letzten Endes eine Sprachansicht, ob wir nun dasselbe historische Ereignis auf unterschiedliche Weise auslegen, dasselbe Theaterstück auf verschiedene Weise aufführen oder denselben literarischen Text unterschiedlich lesen. Neben der These von der Universalität der Sprache ist es ebenfalls charakteristisch für Gadamer, dass er die These vertritt, Sprache sei ein Streben nach dem Gemeinsamen. Bei der Ausarbeitung der beiden Thesen greift Gadamer wiederum häufig auf das perspektivische Vokabular zurück. Auch hier kommen die Einheit der Sache und die Vielfalt von Gesichtspunkten zum Tragen, wie auch die mit ihnen verbundene Verschiedenheit von Horizonten. Und da Sprache der zweiten These zufolge ein Vordringen zum Gemeinsamen ist, ist die sprachliche Erfassung der Sache auf eine „Verschmelzung der Horizonte“ gerichtet.

Es muss zwischen zwei Bedeutungen des Begriffs „Horizontverschmelzung“ unterschieden werden. Einerseits bezieht er sich auf eine Erfahrung, bei der die Überschneidung der Horizonte uns ihre Unterschiedlichkeit bewusst macht, so wie man ein und dieselbe Sache von zwei Orten aus unterschiedlich sieht. Unse-

re Horizonte bleiben unterschiedlich, aber in der Erfahrung, über die wir miteinander sprechen, überschneiden sie sich an dem, was wir sehen. Die Verschiedenheit bleibt erhalten und wird durch die sprachliche Erfassung vertieft. Die „Horizontverschmelzung“ kann dann als „Überschneidung von Horizonten“ übersetzt werden.³⁷ Die zweite Bedeutung von „Horizontverschmelzung“ bezieht sich nicht auf die Überschneidung bestehender Horizonte, sondern auf die Herausbildung eines neuen, gemeinsamen Horizonts. Die Betonung liegt nicht auf der Überschneidung der Horizonte, die ihre Eigenart behalten, sondern auf ihrer Verschmelzung, die die bestehenden Horizonte transformiert. Gadamer nennt diese Transformation „Verwandlung ins Gemeinsame“. Sprache, die die „Horizontverschmelzung“ sicherstellt, wäre im zweiten Sinne eine Funktion der Einheit und Unendlichkeit,³⁸ während sie im ersten Sinne die Funktion der Differenzierung und Verendlichkeit erfüllen würde.

(a) Überschneidung von Horizonten: Perspektivität der Sprache

Versteht man die Verschmelzung von Horizonten als deren „Überschneidung“ oder partielle Überlappung, so kann man weiterhin die Auffassung vertreten, dass die Vielzahl der Gesichtspunkte, auf die sich die Horizonte beziehen, aus fundamentalen Gründen niemals vereinigt werden können. Dieses pluralistische Motiv taucht in der Philosophie des 20. Jahrhunderts immer wieder auf. Z. B. Hannah Arendt hat dies in ihren Überlegungen zur Bedeutung der Verschiedenheit für die Konstitution des Politischen hervorgehoben. Die Sachen oder „Angelegenheiten“, die den öffentlichen Raum bilden, erscheinen aus fundamentalen Gründen immer in einer Vielzahl von Perspektiven. Arendt zufolge „erwächst die Wirklichkeit des öffentlichen Raums aus der gleichzeitigen Anwesenheit zahlloser Aspekte und Perspektiven, in denen sich ein Gemeinsames präsentiert und für die es nie einen gemeinsamen Maßstab und Generalnenner geben kann“.³⁹ In ähnlicher Weise weisen viele Phänomenologen darauf hin, dass auch nichtpolitische, zwischenmenschliche Beziehungen Verschiedenheit voraussetzen. Wenn zwei Menschen gemeinsam den Schmerz über den persönlichen Verlust eines von ihnen empfinden, folgt daraus nicht, dass das Teilen des Schmerzes ihren Unterschied aufhebt. Die Anwesenheit des Anderen in seiner

³⁷ Wie es z. B. Paul Ricœur macht: „La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey“. In: *Du texte à l'action*. Paris 1986, 83–111, hier: 110 („récoupement“).

³⁸ Wenn auch nur einer „falschen Unendlichkeit“, wie Gadamer in seiner Distanzierung von Hegel und dessen teleologischer Geschichtsauffassung sagt. Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Hegels*. In: *Gesammelte Werke* 4. Tübingen 1987, 463–483, hier: 465.

³⁹ Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München 2005, 71.

Andersartigkeit ist ein unersetzlicher Bestandteil des Teilens. Teilen setzt eine Vielfalt von Perspektiven voraus.⁴⁰

Das Verhältnis von Sprache zu Perspektive ist hier nicht verallgemeinernd. Eine Sprachäußerung, die eine Perspektive auf ein politisches Thema formuliert, drückt ihre eigene Perspektive aus oder schafft sie vielmehr. Ein Sprachausdruck, in dem jemand sein Leiden zur Teilhabe anbietet, macht die eigene Perspektive in ihrer Besonderheit für andere zugänglich und erwartet, dass sich ein anderer Blick auf sie richtet. Das Mitteilen der eigenen Perspektive ist kein Angebot, sie einfach zu übernehmen.

Gadamer hat einen ausgeprägten Sinn für die Vielfalt der Standpunkte. Er deutet sie als eine dialogische Vielheit. Sie wird nicht in der Sprache überwunden, im Gegenteil, sie artikuliert sich in der Sprache. Deshalb hält er – in Übereinstimmung mit Hegel – die menschliche Erfahrung für grundlegend dialektisch, lehnt aber im Gegensatz zu Hegel ab, dass die Erfahrung „in der vollständigen Identität von Bewusstsein und Gegenstand“ endet. Wenn die Dialektik der Erfahrung überhaupt eine Vollendung hat, dann „nicht in einem abschließenden Wissen“, sondern in der „Offenheit für Erfahrung“,⁴¹ d. h. für die ständige Möglichkeit, dass sich die eigenen Ansichten als falsch erweisen werden. Das Ergebnis dieser Dialektik ist der Habitus des Nicht-Dogmatismus, das Bewusstsein der Grenzen, das Bewusstsein der Endlichkeit.

Gadamer untersucht den dialogischen Sinn für die Verschiedenheit an der Fähigkeit, Fragen zu stellen. Es gibt unechte Fragen. Bei pädagogischen Fragen fehlt der Fragende, bei rhetorischen Fragen fehlen sowohl der Fragende als auch der Gefragte. Darüber hinaus gibt es ungenaue Fragen. Sie haben entweder keine umgrenzte Richtung, in der Antworten oder kreative Einfälle zu erwarten sind, oder sie sind nicht offen gestellt. Negativ ausgedrückt muss eine Frage sowohl offen (d. h. die Antwort nicht kennen) als auch eingeschränkt sein. Wenn wir wirklich fragen, müssen wir das, was wir fragen, im Ungewissen lassen („in der Schweben“), aber gleichzeitig müssen wir dies präzise tun. Indem wir eine Frage stellen, lassen wir uns auf ein Gespräch ein, von dem wir nicht wissen, wohin es führt. Die Frage ist eine orientierte Unwissenheit.

⁴⁰ Siehe etwa Maurice Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*. Paris 1999, 409. Siehe auch, ders.: *La perception d'autrui et le dialogue*. In: *La prose du monde*. Paris 2008, 182–203, hier: 186: „Moi et autrui somme comme deux cercles presque concentriques, et qui ne se distinguent que par un léger et mystérieux décalage.“

⁴¹ WuM I, 361. Wie Špinka anmerkt, ist Gadammers Betonung der Offenheit nicht ohne Risiken: „Die Hermeneutik Gadammers kehrt also immer wieder zu der Idee des Zusammenhangs zwischen Endlichkeit und Offenheit zurück, die sie paradigmatisch im Dialog verwirklicht sieht. Sie kann uns aber auch lehren, wie unsicher und zerbrechlich die Grenze zwischen Offenheit und Unbestimmtheit ist“; Štěpán Špinka: „Plato im Dialog“, in: M. Wischke, M. Hofer (Hg.), *Gadamer Verstehen / Understanding Gadamer*. Darmstadt 2003, 121–137, hier: 135.

Eine Frage zu stellen, bedeutet, eine Perspektive der orientierten Unwissenheit einzunehmen. Jedes Denken und Wissen ist nur im Zusammenhang der gewonnenen Frage denkbar. „Die Kunst des Fragens [...] ist die Kunst des Denkens.“⁴² Die Praxis der Verendlichung, die Gadamer fordert, ist eine Praxis des präzisen Fragens. Sprache ist nicht das Gegenteil von Perspektive, sondern die Ausarbeitung einer Perspektive (der orientierten Frage), die so ausgeprägt ist, dass unverständliche Aussagen beginnen, etwas zu sagen, oder dass gerade die eigenen Vorurteile hervortreten, die sie unverständlich erscheinen ließen. Was Gadamer am „hermeneutisch geschulten Bewusstsein“ hervorhebt, ist die Fähigkeit zur Unterscheidung, zum Beispiel die von Gadamer oft betonte Fähigkeit der „abhebenden Aneignung der eigenen Vormeinungen und Vorurteile“. Wenn die Sprache das universale Medium des Verstehens ist, dann ist sie das universelle Medium der Differenz, das universale Medium der nie verschmelzenden „Horizonte“ (des biographischen Horizonts des Schöpfers, des Horizonts seiner Zeit, des Horizonts des Interpreten), das universelle Medium der Perspektiven, die nie verschwinden. Verstehen heißt unterscheiden.⁴³

Der Ausdruck „Horizontverschmelzung“ kann in einem nicht-perfektiven Sinn als ein Prozess der Überschneidung oder Überlappung verschiedener Horizonte verstanden werden, der deren perfektiv verstandene Verschmelzung ausschließt. Gadamer beschreibt an einer Stelle eine sehr spezifische Situation, für die der perfektive Sinn der Verschmelzung der Horizonte angemessen ist. Er bezieht sich dabei auf Gesellschaften und Kulturen mit ungebrochenen Traditionen. In diesen Gesellschaften „wächst Altes und Neues immer wieder zu lebendiger Geltung zusammen, ohne dass sich überhaupt das eine oder andere ausdrücklich voneinander abheben“.⁴⁴ Aber diese Situation ist eben *nicht* charakteristisch für die Moderne. Nach Gadamer knüpft die Moderne zwar an die Vergangenheit an, aber sie tut dies nicht selbstverständlich, sondern reflektierend. Das ist es, was Gadamer mit seinem beliebten Begriff „historisches Bewusstsein“ bezeichnet. Wir müssen uns um das Verstehen bemühen, weil wir auf unterschiedliche Horizonte stoßen – den des Anderen und den eigenen, den Horizont der Vergangenheit und den der Gegenwart – ohne sie miteinander bruchlos verbinden zu können. Wir haben es hier mit einer Spannung (zwischen Text und Gegenwart, zwischen dem Anderen und mir) zu tun, die wir nicht aufheben, aber, wie Gadamer sagt, „bewusst entfalten“ können.⁴⁵

⁴² WuM I, 372.

⁴³ Ebd., 273 f. und 310 f.

⁴⁴ Ebd., 311.

⁴⁵ Ebd. Die Idee einer Überlappung der Horizonte, die nicht verschmelzen, wurde von Ricoeur in seiner Hermeneutik des Textes entwickelt. Die Lektüre ist eine Konfrontation der „Welt des Lesers“ mit der „Welt des Textes“. Der Text ist ein Vorschlag für eine mögliche Welt.

(b) Verschmelzung von Horizonten: Überwindung des Perspektivismus durch Sprache

Falls sich aber in Gadammers Vorstellung die Horizonte nicht überschneiden, sondern verschmelzen, würde Gadamer damit nicht seine Grundüberzeugung aufgeben, dass alles Denken perspektivisch gebunden ist? Die Gadamer nahestehenden Philosophen des 20. Jahrhunderts, namentlich die Philosophen aus der Tradition der Hermeneutik und der Phänomenologie, können sich eine Betrachtung der Wirklichkeit, die nicht von einer Perspektive ausgeht, nicht vorstellen. Merleau-Ponty lehnt die „pensée de survol“ („pensée de surplomb“) ab,⁴⁶ Ricœur seinerseits das, was er die „nirgends befindliche Sicht“ nennt.⁴⁷ Allerdings lehnt auch das neuere analytische Denken nicht selten ab, was Hilary Putnam „die Sicht von Gottes Auge“ („God’s eye point of view“) genannt hat.⁴⁸ Gadamer steht in dieser mit der Moderne verbundenen Tradition, wonach das Denken seine Gebundenheit nicht leugnen kann. Angesichts des prominenten Platzes, den die Geschichte in seinem Denken einnimmt, formuliert er seine eigene Ablehnung des „Gottesblicks“ mit den Worten: „Einen Standort außerhalb der Geschichte [...] gibt es in Wahrheit nicht.“⁴⁹

Gleichzeitig fragt er, was passiert, wenn wir die geschichtliche „Standortgebundenheit“ unserer Ansicht erkennen. Die Formulierung, wonach es zu einer Horizontverschmelzung kommt, legt nahe, dass in einem solchen Moment der eigene Horizont durch den Horizont des Fremden erweitert wird. Wir scheinen Abstand zu unserer eigenen Sichtweise zu gewinnen. Wir geben sie zwar nicht auf, aber wir vertreten sie anders. Gadamer versteht das Gespräch oft als eine „Erhebung zu einer höheren Allgemeinheit“, ja als eine Situation, in der wir eine „überlegene Weitsicht“⁵⁰ gewinnen, in der die Vergangenheit (mit ihrem Hori-

Die Literatur kann ihre verfremdende Rolle gerade deshalb spielen, weil der Horizont des Textes und der Horizont des Lesers nicht verschmelzen, sondern sich überschneiden. Er unterscheidet die „fusion“ von der „intersection“ der Horizonte. Siehe Paul Ricœur: *Temps et récit I*. Paris 1991, 147.

⁴⁶ Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, 350; siehe auch ders.: *Signes*. Paris 2008, 193.

⁴⁷ Paul Ricœur: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*. Übers. von Maria Otto. Freiburg 1989, 45.

⁴⁸ Hilary Putnam: *Realism with a Human Face*. Cambridge/MA 1990, 18.

⁴⁹ WuM I, 381. Ein wenig später fügt er eine Variante hinzu, die Geschichte durch Sprache ersetzt: „es gibt keinen Standort außerhalb der sprachlichen Welterfahrung“, 456.

⁵⁰ Ebd., 310. Siehe auch 309: „sie [d. h. unser historisches Bewußtsein und die historischen Horizonte] 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.“ Ein „umschließender Horizont“ (380) oder eine „überlegene Allgemeinheit“ (406) der hermeneutischen Erfahrung ist somit für Gadamer denkbar.

zont) und die Gegenwart (mit ihrem eigenen Horizont), ich selbst und der Andere, vergangene und gegenwärtige Interpreten desselben Kunstwerks und sein Verfasser gemeinsam einbezogen und vermittelt werden.

Aber dann stellt sich die Frage, wem dieser übergeordnete Horizont zuzuschreiben ist. Wenn wir diese Frage nicht beantworten können, folgt daraus, dass es diesen Horizont gar nicht gibt. Gadamers „umschließender Horizont“ käme nämlich dem Gottesblick sehr nahe, der selbst für Gadamer unvorstellbar ist. Was diese übergreifende Universalität vom unverorteten Blick unterscheidet und in die Geschichte zurückholt, ist der Gedanke, dass es sich eben nicht um eine hierarchisch übergeordnete Universalität handelt, sondern – in den Worten von Merleau-Ponty – um eine laterale Universalität. Die Herausbildung eines gemeinsamen Horizonts im Gespräch mit einem Partner ist kein Rückzug aus der Sprechsituation, sondern eine gemeinsame Erfahrung beider. Gadamer greift auf das Beispiel eines gelungenen Gesprächs zurück, in dem die Teilnehmer „unter die Wahrheit der Sache“ gelangen und „eine Verwandlung ins Gemeinsame hin erleben, in der man nicht bleibt, was man war“.⁵¹ Der erweiterte oder umschließende Horizont kann in diesem Fall einem Paar oder einer Gruppe zugeschrieben werden, die diese Verwandlung durchgemacht und sich dadurch als Gemeinsamkeit konstituiert hat.

Für Skeptiker, die wie Jacques Derrida behaupten, noch nie die Erfahrung eines gelungenen Gesprächs gemacht zu haben,⁵² bietet Gadamer eine weitere Illustration der Verschmelzung der Horizonte. Im Verständnis des zeitgenössischen Menschen gibt es keinen Konflikt zwischen der Sichtweise, nach der die Sonne ein Planet ist, um den sich die Erde dreht, und dem sinnlichen Zeugnis von der Sonne als einem Licht am Himmel, das auf- und untergeht (und der Erde, die sich nicht bewegt). Die Verschmelzung der Horizonte vollzieht sich hier in Form der Verbindung und Bewahrung zweier Sprachwelten, der Koexistenz beider Deutungen. In diesem Fall ist derjenige, der diese Leistung erbringt, die Sprache: Sie „stiftet und schlichtet“ die sich überlagernden Deutungen der umgebenden Welt. Sprache ist die Fähigkeit, Verschiedenes zusammenzuhalten. Weder die Sinneserfahrung noch ihre wissenschaftliche Interpretation haben eine solche Fähigkeit, „weil die Wahrheit, die uns die Wissenschaft sagt, selber auf ein bestimmtes Weltverhalten relativ ist und gar nicht das Ganze zu sein beanspruchen kann. Wohl aber ist es die Sprache, die wirklich das Ganze unseres Weltverhaltens aufschließt“.⁵³ Nur die Sprache, nämlich das sprachliche Gestal-

⁵¹ Ebd., 384.

⁵² Philippe Forget: *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, P. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*. München 1984.

⁵³ WuMI, 453.