

Ingo Elbe

Die falsche Versöhnung von Subjekt und Objekt

Hans-Georg Gadammers Hermeneutik zwischen Heideggerscher Provinz und postmodernem Historyland

Mit einem Epilog: Konservative Hermeneutik in Dipesh Chakrabartys postkolonialer Geschichtsschreibung

Was sind die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens? Was tun wir, wenn wir verstehen? Oder ‚geschieht‘ etwas mit uns? Können wir der Tradition kritisch begegnen und diese besser verstehen als sie sich selbst oder behält sie eine fraglose Geltung jenseits aller Vernunftgründe? Fragen wie diese stehen im Zentrum der hermeneutischen Philosophie Hans-Georg Gadammers, die von Jürgen Habermas einmal als Projekt der „Urbanisierung der Heideggerschen Provinz“ bezeichnet wurde. (Habermas 1991, 392) Der Heidegger-Schüler Gadamer präsentiert die von ihm – indes gerade wegen ihrer „Bodenständigkeit“ gelobten (Gadamer 1993, 361) – Grundgedanken seines Lehrers in der Tat in einer für die deutsche Nachkriegsphilosophie zeitgemäßen Form, die freilich heute schon wieder veraltet wirkt. Dennoch steht Gadammers Denken exemplarisch für eine Variante des Ineinanders von Konservatismus und Postmoderne. Viele seiner Gedanken, auch wenn sie noch in einem humanistisch behäbig daherkommenden Jargon der Eigentlichkeit verfasst wurden, sind heute nach wie vor Gemeinplätze eines akademischen Irrationalismus, den Hans Krämer kritisch als „Interpretationismus“ (Krämer 2007, 215) und Zygmunt Bauman affirmativ als „interpretierende Vernunft“ bezeichnet hat. (Bauman 1995, 158)

Im Folgenden sollen Grundgedanken von Gadammers Hauptwerk *Wahrheit und Methode* und ihr aporetischer Charakter analysiert werden. Es wird sich zeigen, dass Gadammers Erörterungen einen Versuch darstellen, die Unterscheidungen von Subjekt und Objekt des Verstehens, von Interpret und Interpretandum, von Individuum und Überlieferung sowie von Erkennen und Anerkennen der Tradition aufzulösen. Dieser Versuch bringt ein Konglomerat von unversöhnlichen Widersprüchen hervor: Eine realistische technische Hermeneutik steht einer antirealistischen ontologischen Hermeneutik gegenüber, eine relativistische Bedeutungstheorie gegen eine traditionalistische und schließlich steht die Trennung von Erkennen und Anerkennen der Textbedeutung der These gegenüber, alles Verstehen sei ein Anwenden auf die Lebenspraxis und eine Übereinstimmung in der Sache.

1. Methodischer hermeneutischer Zirkel

Mit Gunter Scholtz lassen sich drei Typen von Hermeneutik unterscheiden: die *technische Hermeneutik*, die *philosophische Hermeneutik* und die *hermeneutische Philosophie*. Die *technische Hermeneutik* beansprucht, als ‚Kunstlehre des Verstehens‘, Regeln anzugeben, die zu einem angemessenen Verständnis der Bedeutung des In-

terpretandums (des Erkenntnisobjekts des Verstehens) durch den Interpreten (das Erkenntnisobjekt des Verstehens) führen. Die *philosophische Hermeneutik* untersucht die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens. Hier tritt die „Begründungsfunktion“ in den Vordergrund, während die „Anleitungsfunktion“ sekundär ist. (Scholtz 1993, 103) Scholtz schlägt als Kriterium der Unterscheidung beider Formen vor, zu überprüfen, ob sich Aussagen hermeneutischer Texte in Imperative umformen lassen oder nicht: Wenn beispielsweise Schleiermacher sage, das Einzelne müssen aus dem Ganzen verstanden werden und vice versa, so lasse sich daraus eine Anweisung formulieren wie: „Bevor du das Werk eines Autors vernichtend rezensierst, lies nicht nur die Einleitung, sondern das ganze Buch.“ Wenn aber Dilthey meine, Verstehen setze Erleben voraus oder Gadamer die vorgängige Verbundenheit mit der Tradition als Verstehensbedingung beschreibe, so lasse sich daraus nicht folgern: „Habe erlebt!“ oder „Habe schon immer verstanden!“ (104) Die *hermeneutische Philosophie*¹ schließlich, deren wesentliche Quelle Nietzsche ist², unterstellt, alle Wahrnehmung und Erkenntnis sei eine durch kulturelle Deutungsmuster codierte Interpretation des Subjekts und damit sei das zu erkennende Objekt Produkt der Deutungsmuster bzw. Erkenntnismittel („Was wir erkennen, sind nur von uns konstruierte Gegenstände“). Dieser *radikale Konstruktivismus* führt zu der *antirealistischen* Aussage, dass es ein von den Deutungsmustern unabhängiges Erkenntnisobjekt gar nicht gebe („Eine interpretations-, bzw. subjektunabhängige Welt ist nicht existent“). Dieser Antirealismus wiederum kann auch *fiktionalistische* Formen

¹ Vgl. Scholtz 1993, 109ff.

² Nietzsche vertritt einen Interpretationismus (es gibt eigentlich nichts zu interpretieren, weil alles schon immer Interpretation ist), Korrelationismus (alles, was wir wahrnehmen, ist nur in Bezug auf uns zu bestimmen und daher jede Aussage über ein An sich unzulässig), antirealistischen Fiktionalismus (alle Begriffe sind nur „Metaphern, der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen“ (Nietzsche 1988a, 879)) sowie machtreduktionistischen Konstruktivismus im doppelten Sinne (alle Begriffe sind nur von uns gebildete „Illusionen“ (881), um ein gewalttätiges Selbsterhaltungs- und Bemächtigungstreben zu realisieren und jede Erkenntnis ist an sich buchstäblich Gewalt, weil sie „Gleichsetzen des Nicht-Gleichen“ ist (880)). Nietzsches Grunddogma ist, „dass alles Geschehen in der organischen Welt ein *Überwältigen, Herrwerden* und dass wiederum alles Überwältigen, Herrwerden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige ‚Sinn‘ und ‚Zweck‘ notwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss.“ (Nietzsche 1988c, 313f.) Michel Foucault und die Postmoderne generell knüpfen an dieses Modell an. Zwar wird sich zeigen, dass Gadamer gerade den Gewaltaspekt dethematisiert und eine homogene Tradition als harmloses Gespräch beschwört, aber da Postmoderne wie Foucault *jede* Erkenntnis der als stets inhomogen und plural angenommenen Tradition als illusionäre Interpretation im Dienste der „Gewaltinstinkte“ (Foucault 1991, 87) und als „gewaltsam[e]“ Angleichung des Ungleichförmigen (77) deuten, sind sowohl der Hinweis auf die Pluralität als auch auf den Gewaltgrund schon wieder irrelevant geworden und man kann getrost von ihnen abstrahieren. Allerdings suggerieren einige postmoderne Interpretationisten, darunter Vattimo, Bauman oder Rorty, die Theorie des Interpretationismus erlaube einen weniger gewaltförmigen, sie ‚seinlassenden‘ Zugang zur ‚Welt‘ gerade durch den Gedanken des bedeutungsproduzierenden ‚Interpretierens‘ und der unendlichen Bedeutungsverschiebung im Deutungsvollzug, vgl. Bauman 1995, 158ff. Es handelt sich dabei aber lediglich um unterschiedliche normative Bewertungen derselben theoretischen Annahmen über den Prozess der Interpretation.

annehmen (,Wir erkennen die Welt immer anders als sie tatsächlich ist'). Der Antirealismus wird schließlich derart *relativistisch* artikuliert, dass behauptet wird, die Konstruktion dessen, was man zu erkennen vermeint und das unabhängig von den die Konstruktion leitenden Deutungsmustern nicht existiere, sei je nach Kultur unterschiedlich, die Kulturen und ihre Erkenntnismittel gar inkommensurabel, Verstehen sei also auch in diesem Sinne stets „Andersverstehen des Interpretandums“. (Krämer 2007, 13)³

Zwar besteht die Originalität von Gadamer's *Wahrheit und Methode* in einer Abkehr von der technischen Hermeneutik. Dennoch finden sich im Text Passagen, in denen er klassische methodologische Erörterungen anstellt, die noch in deren Tradition stehen. Auch wenn an Gadamer's Textproduktion jeder methodische „Vorgriff der Vollkommenheit“ (299) zerschellt, der Autor über weite Strecken offenbar nicht einmal versucht, kohärent zu argumentieren, legt er dennoch zunächst dieses Prinzip selbst einigermaßen nachvollziehbar dar: Der Vorgriff der Vollkommenheit ist zunächst ein Element des klassischen ‚hermeneutischen Zirkels‘ – der tatsächlich kein Zirkel, sondern eine Spirale ist. Dieser angebliche Zirkel beschreibt das Vorgehen des Interpreten, der die objektive Bedeutung des Interpretandums erschließen will, den Vorgang der schrittweisen Angleichung der Annahmen des Subjekts an den Inhalt des Objekts der Erkenntnis, die hier im Sinnverstehen besteht. Der technische ‚Zirkel‘ unterstellt korrespondenztheoretisch, dass sich die Sinnantizipationen, mit denen der Interpret sich dem Interpretandum nähert, „sobald sich ein erster Sinn im Text zeigt“ (Gadamer 1986, 271), „an den Sachen selbst [zu] bewähren“ haben. (272) Dies geschehe im Prozess von Hypothesenbildung, dem Entwurf eines Sinnanzuges, dem Konsistenz unterstellt wird (was hier als „vollkommene Einheit von Sinn“ (299) bezeichnet wird) und der Verifizierung/Falsifizierung/Modifizierung durch die weitere Lektüre der einzelnen Sätze. Im Gegensatz zum Dekonstruktivismus weist der methodische Vorgriff der Vollkommenheit darauf hin, dass der Interpret Brüche, Widersprüche und Ambiguitäten im Text erst vor dem Hintergrund der Annahme relativer Sinnkonstanz und -kohärenz überhaupt wahrnehmen kann. „Die Ausarbeitung der rechten, sachgemessenen Entwürfe“, schreibt Gadamer, „die als Entwürfe Vorwegnahmen sind, die sich ‚an den Sachen‘ erst bestätigen sollen, ist die ständige Aufgabe des Verstehens.“ So sollen die eigenen „Vormeinungen“ über den Textsinn und der eigene „Sprachgebrauch“ „ausdrücklich auf ihre Legitimation“, „auf Herkunft und Geltung [ge]prüft“ werden. Wir sollen unsere Sinnentwürfe nicht unkontrolliert an den Text herantragen, sondern „aus dem Sprachgebrauch der Zeit bzw. des Autors unser Verständnis des Textes erst [...] gewinnen.“ (272) Die Frage bleibt für Gadamer, wie man die „Differenz“ zwischen verschiedenen Sprachgebräuchen angesichts der „Unbewußtheit des eigenen“ ermitteln soll (272) und wie man inhaltlich „aus dem Bannkreis seiner eigenen Vormeinungen überhaupt herausfinden soll“. (273) Dies

³ Zur Kritik des Relativismus insgesamt vgl. Wendel 1989. Die Grundidee des Wahrheitsrelativismus lautet, dass „die Wahrheit von Aussagen mit dem Kontext variiert, in dem sie gemacht werden.“ (ebd., VII). Dieser Kontext kann bestimmt werden als „das Individuum, ein Zeitalter, die Sprache oder auch eine sozio-kulturelle Gemeinschaft“. (2)

werde zum einen durch das Misslingen der Bewährung dieser Vormeinungen am Text, durch die „Erfahrung des Anstoßes [...], den wir an einem Text nehmen“, möglich (272), zum anderen durch eine Haltung prinzipieller Offenheit gegenüber der möglichen Andersheit der Meinungen und Sinnstrukturen des Interpretandums. Man müsse bereit sein, „sich von ihm etwas sagen zu lassen“, allerdings, wie an dieser Stelle noch betont wird, „ohne daß ich dieselbe [Meinung des Interpretandums] zu teilen brauche.“ (273) Das Verstehen eines Textes impliziert somit die „abhebende Aneignung der eigenen Vormeinungen und Vorurteile“: „Es gilt, sich der eigenen Voreingenommenheit innezu sein, damit sich der Text selbst in seiner Andersheit darstellt und damit in die Möglichkeit kommt, seine sachliche Wahrheit gegen die eigene Vormeinung auszuspielen.“ (274) Es scheint also möglich, die Differenz zwischen Interpret und Interpretandum zu erkennen, indem die Vorannahmen des Interpretieren und die Sinnstruktur des Interpretandums nach einem Prozess der Hypothesenbildung und -revision an sich selbst erkannt werden.

Der vermeintliche Zirkel beinhaltet damit Regeln, die anzeigen, wie „reine Zirkularität bei der Erlangung des Textverständnisses vermieden werden kann.“⁴ (Hirsch 2000, 176) Diese „reine Zirkularität“, von der Eric Hirsch spricht, wäre die Projektion eigener Sinnerwartungen in den Text, um dann *immer* aus dem Text auf diese zurückgeworfen zu werden oder anders gesagt: die Produktion, nicht die Reproduktion der Bedeutung des Interpretandums durch den Interpretieren. Ein, wenn auch marginaler, Theoriestrang im Werk Gadammers beinhaltet also einen hermeneutischen Realismus – es gibt eine zu verstehende Bedeutung des Interpretandums unabhängig vom Interpretieren und seinen Vorannahmen⁵ –, der zugleich eine Differenz zwischen dieser Bedeutung und ihrer Relevanz für den Interpretieren unterstellt und die Sachangemessenheit des Verstehens von der Akzeptanz des zu verstehenden Sachgehalts der Aussagen unterscheidet. Sämtliche dieser Differenzierungen werden aber im Folgenden wieder zurückgenommen.

2. Der ontologische hermeneutische Zirkel

Der entscheidende Schritt über die technische Hermeneutik hinaus besteht in der Proklamation eines ‚ontologischen‘ hermeneutischen Zirkels. Dieser ominöse Begriff bezeichnet zunächst die „Zugehörigkeit“ (Gadamer 1986, 266) des Subjekts der Erkenntnis zum Erkenntnisobjekt – Gadamer spricht immer wieder von „Verbundenheit“, „Verschmelzung“ oder „Darinstehen“.

⁴ Zum Kanon der Eigengesetzlichkeit des Interpretandums und der Dialektik von Teil und Ganzem vgl. auch Betti 1988, 21-27. Diese Dialektik kann verschiedene Ebenen beinhalten: Satz (Teil) und Text (Ganzes), Text (Teil) und Werk Ganzes, Werk (Teil) und Persönlichkeit, Persönlichkeit (Teil) und Kultur Ganzes (vgl. ebd., 27).

⁵ Was genau die Objektivität von Bedeutungen meint, hat Hirsch im Anschluss an Husserl dargelegt, vgl. Hirsch 2000, 159ff. Diese Idee darf nicht mit einem semiologischen Objektivismus à la Derrida oder Foucault verwechselt werden. Bedeutung ist nicht unabhängig von Bewusstsein zu konzipieren, setzt den Rekurs auf ein bewusstes Subjekt und dessen Erfahrung (außersprachlicher) Gegenstände voraus, vgl. instruktiv dazu Frank 1991a, 360-364, Honneth 1994, 135-167 sowie Tallis 1995, 49-114.

Die technische Hermeneutik begriff sich als Methodenlehre des Verstehens, der Historismus Verstehen als Methode der Geisteswissenschaften. Damit wurden Gegensatzpaare wie Natur/Geist, Erklären/Verstehen, Äußeres/Inneres, Allgemeines/Individuelles konstruiert und den jeweiligen Wissenschaften zugeordnet: „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir“. (Dilthey zit. nach Grondin 1991, 113) Dagegen betont die hermeneutische Philosophie, Verstehen sei „*die ursprüngliche Vollzugsform des Daseins*“ und zwar „vor aller Differenzierung“ in theoretische und praktische Interessen. „Verstehen“, meint Gadamer, „ist der ursprüngliche Seinscharakter des menschlichen Lebens selber“. (Gadamer 1986, 264) Was bedeutet das? Gadamers Gewährsmann Heidegger betont, dass der Mensch („Dasein“) nicht einfach ist, sondern unhintergebar zu seinem Sein und zur Welt Stellung bezieht („Existenz“). Der Mensch muss sich zu seinen Möglichkeiten wählend verhalten und erfährt die Welt als auf diese Möglichkeiten bezogen bedeutsam, z.B. ist ein Hammer nur ein Hammer in einem praktischen „Bewandtniszusammenhang“ im Kontext eines Entwurfs und darin nicht bloßes Ding („Vorhandenheit“), sondern praktisch bedeutsames Ding („Zuhandenheit“). Zugleich postuliert Heidegger die „Vor-Struktur des Verstehens“: „Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesentlich durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert. Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen. Wenn sich die [...] Textinterpretation auf das beruft, was ‚dasteht‘, so ist das, was zunächst ‚dasteht‘, nichts anderes als die selbstverständliche, undiskutierte Vormeinung des Auslegers“. „Sinn“, so Heidegger weiter, „ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.“ (Heidegger 1993, 150f.) Dies impliziert, dass es keine Erfahrung ohne Verstehen (etwas als etwas in den Kontext einer Theorie stellen) gibt und dass dieses Verstehen in praktischen Weltbezügen fundiert ist: Verstehen als theoretische Leistung und „Sichverstehen“ als „Sich-Auskennen in etwas“ sind demnach wesensidentisch (Gadamer 1986, 264f.) und Erfahrung ist abhängig von Deutungsmustern, die im ‚Leben‘ fundiert sind. Diese Weltbezüge seien schließlich historisch-relativ – Gadamer spricht von der „wesenhafte[n] Relativität aller geschichtlichen Welten“. (265) Im interpretativistischen Sinn wird also aus der Vor-Struktur des Verstehens: ‚Etwas als etwas von einem unhintergebaren, historisch-relativen Kontext aus erfassen‘. Alle Wissenschaften, auch die „Erkenntnisweise der Naturwissenschaften“, sind demnach „als eine Abart [!] von Verstehen“ zu begreifen, „sind aus den Leistungen der Intentionalität des universalen Lebens, also aus einer absoluten Historizität, abzuleiten.“ (263) Gadamer betont, dass durch die absolute Relativität der Bestimmung der Sachen hin auf je verschiedene historisch-kulturelle Formen des „In-der-Welt-Seins“, Erkennen nicht willkürliches „Sichzurechtlegen der Dinge nach Wünschen, Vorurteilen oder Suggestionen“ werde, sondern „Anmessung an die Sache“ bleibe, die aber wiederum als historisch-kulturelle Konstruktion begriffen wird, „nicht ein *factum brutum*, nicht ein bloß Vorhandenes, bloß Feststellbares und Meßbares ist, sondern zuletzt selbst von der Seinsart des Daseins.“ (266)

Die Bedeutung einer Sache werde schließlich nicht nur durch die Vor-Struktur des Interpretieren (Entwurf der Sinnhypothese), sondern diese Vor-Struktur selbst

durch die „Zugehörigkeit zu Traditionen“ („Geworfenheit“) bestimmt (266), was explizit nicht, wie bei Max Weber, nur die ‚Kulturwerte‘ als Wertbasis aller Wissenschaft meint („Was wollen wir wissen, was ist für uns relevant?“) und von der die werturteilsfreie Erkenntnis der derart ausgewählten Sache zu unterscheiden wäre.⁶ „Zugehörigkeit“, betont Gadamer dagegen, „ist nicht deshalb eine Bedingung für den ursprünglichen Sinn historischen Interesses, weil Themenwahl und Fragestellung außerwissenschaftlichen, subjektiven Motivationen unterliegen“. (266) Die These vom ontologischen hermeneutischen Zirkel besagt also zunächst: Nicht nur das Erkannte ist geschichtlich, sondern auch der Erkennende selbst, und zwar indem er Teil des Erkannten ist, bevor er es objektivierend vor sich stellt. Der Interpret ist „geworfener Entwurf“ (268), es gibt keine zwei Bestandteile des Verstehensprozesses, sondern Subjekt und Objekt desselben sind *ein* „Geschehen“. (314) Es handelt sich um einen Zirkel, weil der Sinnentwurf des Interpretieren, mit dem dieser an das Interpretandum herangeht, von diesem schon immer geprägt ist.

Mit dem ontologischen Zirkel beansprucht Gadamer keineswegs lediglich einen Hinweis auf die banale Tatsache, dass Traditionen einen Einfluss auf die Sinnerwartungen von Interpretieren ausüben können. Er will sich vielmehr von allen objektivierenden Theorien des Verstehens abgrenzen und ‚Wahrheit‘ jenseits von Methode begründen. Feindbilder sind dabei vor allem die Aufklärung mit ihrem universellen Vernunftbegriff sowie der Historismus als Produkt einer aufklärerischen Wendung der Romantik, der alle menschlichen Produkte als Ausdrücke historisch-spezifischer Praxis begreift und somit eine universelle Historisierung des menschlichen Geschehens vollzieht. Zwar erschienen, so Gadamer, Aufklärung und Historismus *prima facie* als Gegensätze, da jene die Tradition an einem inhaltlichen und universellen Wahrheitsanspruch messe (z.B. die religiöse Überlieferung nicht nur als Produkt des Menschen begreife, sondern zugleich ihrer logischen Widersinnigkeit und empirischen Falschheit überführen wolle), während der Historismus den inhaltlichen Wahrheitsanspruch menschlicher Geistesproduktionen vollständig ausblende, jede Aussage lediglich als Kind ihrer Zeit verstehe und den Gedanken des Fortschritts fallenlasse (jede Epoche, so Ranke, „steht zu Gott in einem unmittelbaren Verhältnis“ (zit. nach Jäger/Rüsen 1992, 37)). Doch weise der Historismus selbst aufklärerische Potentiale auf, indem er, wie diese, den Wahrheitsanspruch der Tradition zersetze. So ist ihm die Bibel nur von historischem Interesse – als menschliche Produktion einer bestimmten Epoche. Zugleich, dies nennt Gadamer die „Aporie[...] des Historismus“ (Gadamer 1986, 222), nehme der Historismus mit der Behauptung der universellen Geschichtlichkeit und Epochenbezogenheit aller geistigen Produktionen seine eigene geistige Produktion aus der Geschichte heraus.⁷ Aufklärung und Historismus betreiben damit beide einen „Bruch mit der Sinnkontinuität der Über-

⁶ Vgl. zur Unterscheidung von Wertbasis und Werturteil: Albert 1966, 189f.

⁷ Vgl. auch Grondin 2000, 145: „Denn just gegen den aufklärerischen Stolz des geschichtlichen Bewußtseins erhebt sich Gadamers Begriff der Wirkungsgeschichte. Die Wirkungsgeschichte bildet nämlich nicht nur die Rezeptionsgeschichte, die sich erkennen und objektivieren läßt, sondern sie ist die nie völlig einsichtig werden könnende Geschichte, in der jedes Bewußtsein – und selbst das geschichtliche Bewußtsein! – steht.“

lieferung“ (280): Während die Aufklärung das Vernunftwidrige in der Tradition aufweise, sei für den Historismus „der Ausnahmefall vernunftwidriger Überlieferung die allgemeine Situation geworden“. (280)

Gegen die Objektivierung aller Wissensformen als historisch-spezifische – mit dem Anspruch einer objektiven Erkenntnis der Historizität der Produkte menschlicher Tätigkeit (,zeigen, wie es wirklich gewesen‘/,jede Epoche aus sich selbst heraus verstehen‘) –, sollen bei Gadamer die Maßstäbe der Erkenntnis der Tradition (und zwar im Sinne des *Verstehens* ihrer Aussagen und der *Bewertung der Gültigkeit* ihrer Aussagen) selbst als geschichtlich ausgewiesen werden: Er nennt dies das „wirkungsgeschichtliche Bewusstsein“ (Gadamer 1993, 444): Das Bewusstsein von der Geschichtlichkeit des Bewusstseins von der Geschichtlichkeit des Geschehens. „In Wahrheit“, so Gadamer, „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. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens. *Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.*“ (Gadamer 1986, 281)

3. Der ontologische Zirkel – traditionalistische Variante

Die traditionalistische Variante des ontologischen Zirkels tritt in Gadamers Darstellung der Überlieferung als Autoritätsverhältnis sowie in seinem Begriff des Klassischen am deutlichsten zu Tage: Gadamer behauptet, es gebe in der „Aufklärung [...] das Vorurteil gegen die Vorurteile überhaupt und damit die Entmachtung der Überlieferung“. ‚Vorurteil‘ soll zunächst lediglich „ein Urteil“ bezeichnen, „das vor der endgültigen Prüfung aller sachlich bestimmenden Momente gefällt wird.“ Es könne daher illegitime und legitime Vorurteile geben. Die Aufklärung reduziere nun diese Bedeutung auf den Begriff des „falsche[n]“, „unbegründete[n] Urteil[s]“. Vorurteile seien ihr zufolge „völlig auszuschalten“. „Die Begründung, die methodische Sicherung erst (und nicht das sachliche Zutreffen als solches), gibt dem Urteil seine Dignität“, referiert Gadamer. „Das Fehlen der Begründung läßt in den Augen der Aufklärung nicht anderen Weisen der Gültigkeit Raum, sondern bedeutet, daß das Urteil keinen in der Sache liegenden Grund hat, ‚unbegründet‘ ist.“ (275) Es bleibt zunächst rätselhaft, was die ‚andere Weise‘ der Gültigkeit eines Vorurteils sein soll.

Der klassische hermeneutische Zirkel wird nun umgedeutet in die Traditionsbestimmtheit der den Blick auf die Tradition leitenden Sinnantizipationen (‚Vorurteile‘), während die Aufklärung dafür kritisiert wird, „keine Autorität gelten zu lassen und alles vor dem Richterstuhl der Vernunft zu entscheiden“. (277) So gefährde die Bibelkritik als Historisierung der Verkündigung zum menschengemachten Dokument „ihren dogmatischen Anspruch“. (276) Es geht Gadamer also nicht mehr nur um die *Sachangemessenheit der eigenen Sinnantizipationen gegenüber der Bedeutung des Textes*, sondern um die Frage der *Sachangemessenheit der im zu deutenden Text enthaltenen Aussagen*, um die „Wahrheit der Überlieferung“. (277) Die Frage ist, ob eine aufklärerische Position leugnen muss, dass wir zunächst in vorgegebene

und unhinterfragte Deutungsmuster hineinsozialisiert werden, oder behaupten würde, dass die kulturell bereitgestellten Sinnressourcen stets nur als Begrenzung unserer Freiheit zu deuten seien. Was sie auf jeden Fall ablehnen würde, ist Gadamers Ontologisierung dieses Moments zu einem „geschlossenen Stromkreis“, die Depotenzenzierung von Selbstreflexion zum „Zerrspiegel“ oder „Flackern“ – Metaphern, die suggerieren, dass es sich dabei um dysfunktionale Momente der Geschichte handele.

Gadamer stellt nun die Frage, worin „die Legitimation von Vorurteilen ihren Grund finden“ soll (281) und zwar, wenn man es ablehne, „die Unterwerfung aller Autorität unter die Vernunft“ zu postulieren. Denn es gebe „berechtigte, für die Erkenntnis produktive Vorurteile“ von denen er die illegitime Form der Autorität unterscheidet, in der „die Geltung der Autorität an die Stelle des eigenen Urteils tritt“ – dieser Begriff der Autorität wird der Aufklärung als ihr einziger unterstellt, womit sie den Fehler begehe, „schlechthin alle Autorität“ (283) als „blinde[n] Gehorsam“ (284) zu diffamieren und nicht zu berücksichtigen, „daß sie auch eine Wahrheitsquelle sein kann“. (283) Diese Behauptung ist ideengeschichtlich einigermaßen abenteuerlich⁸ und führt zudem zur weiteren Frage, was, wenn nicht die Vernunft, die Wahrheit der Autorität ausweisen soll? Die wahre Autorität, so Gadamer, bestehe in der auf „Freiheit“ und „Erkenntnis“ beruhenden „Anerkennung“ der Überlegenheit einer Instanz „an Urteil und Einsicht“. Erst daraus folge die Befehlsgewalt dieser Instanz. Nimmt man die Beispiele von „Erzieher“, „Vorgesetzte[m]“ und „Fachmann“ (285), so ist dies zunächst einsichtig, zumal Gadamer betont, dass der Autorität unterstellt wird, ihre Aussagen und Anweisungen seien „nicht unvernünftige Willkür“, sondern könnten „im Prinzip eingesehen werden“. (285) Autorität als „Eingenommenheit für die Person“ ist hier ein Vertrauensvorschuss, der anzeigt, dass der die Autorität Anerkennende indirekt „für eine Sache“ eingenommen ist. Diese Eingenommenheit für die Sache könne aber auch „auf andere Weise, z.B. durch gute Gründe, die die Vernunft geltend macht, zustande kommen“. (285)

Bereits Gadamers aufklärerisch anmutende Aussagen zur Quelle der Anerkennung der Autorität sind allerdings problematisch, weil sie Herrschaft und Gewalt, die hinter vielen Autoritätsverhältnissen stecken, nicht thematisieren. Hier hat Habermas' Diktum, Gadamers „Objektivität eines Überlieferungsgeschehens, das aus symbolischem Sinn gemacht ist, ist nicht objektiv genug“, seine Berechtigung. (Habermas 1985, 307)⁹ Zudem ignoriert Gadamer, dass Autoritätsverhältnisse oft gera-

⁸ Vgl. bereits die rationalen Konstruktionsversuche von staatlicher Autorität aus dem Eigeninteresse der Individuen bei Hobbes oder die Unterscheidung von irrationaler Autorität und Sachautorität in der Kritischen Theorie, vgl. zu letzterem Fromm 2000, 123f.

⁹ Zur Unbrauchbarkeit des Sprachparadigmas für eine Theorie der Geschichte, vgl. auch György Márkus 1980, 194ff. Márkus betont vier Punkte: 1) Sprachentwicklung könne nicht als „Progression“, sondern lediglich als „Wandel“ gefasst werden. Das Sprachparadigma schließe damit den Fortschrittsbegriff aus der Sozialtheorie aus (194). 2) Die Verletzung der Sprachregeln sei nicht als Kritik, sondern lediglich als „Unsinn[...]“ (194) aufzufassen. Das Sprachparadigma schließe damit einen Begriff der Sozialkritik aus. 3) Die Individuen beziehen sich auf das Sprachsystem tendenziell als auf geteilte Regeln, an denen sie gleichermaßen partizipieren können. Das Sprachparadigma schließe damit den Begriff der Herrschaft und Ausbeutung aus der Sozialtheorie aus. 4) Es hypostasiiere schließlich die Sprache zum synthe-

de wegen ihrer Irrationalität von den ihnen Unterworfenen bejaht werden. So sind Autoritäten, die sich auf Offenbarungserlebnisse berufen und direkt von Gott herleiten ebenso wie weniger unmittelbar religiöse Formen eines numinosen Charismas¹⁰ keineswegs solche, von denen die Unterworfenen glauben, dass sie „im Prinzip eingesehen werden“ könnten (Gadamer 1986, 285) – *credo quia absurdum est*. Es handelt sich also um eine Verharmlosung von Autorität, wenn Gadamer behauptet, dass „die Anerkennung der Autorität immer [!] mit dem Gedanken verbunden [ist], daß das, was die Autorität sagt, [...] im Prinzip eingesehen werden kann.“

Der für Gadamer typische unscharfe Argumentationsstil darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es ihm tatsächlich um die Apologie eines ganz und gar irrationalistischen Begriffs von Autorität geht, was oben nur verdeckt werden konnte, indem von ihm zu leeren Worthülsen degradierte Begriffe wie Vernunft und Freiheit verwendet wurden. Es geht, wie schon bei Joseph de Maistre und anderen Radikalkonservativen, um ein Plädoyer für fraglose Unterwerfung¹¹: Die Tradition, so Gadamer, sei das „durch Überlieferung und Herkommen Geheiligte“, habe eine „namenlos gewordene Autorität“. (285) Gadamer arbeitet sich hier langsam von einem scheinbar rationalen Begriff der Autorität zu einem irrationalen vor: So ist es eine korrekte *Beschreibung*, dass „unser geschichtliches Sein dadurch bestimmt“ sei, „daß stets auch Autorität des Überkommenen – und nicht nur das aus Gründen Einsichtige – über unser Handeln und Verhalten Gewalt hat.“ Es ist auch richtig, dass die Mündigkeit des Erwachsenen, bei der „eigene Einsicht und Entscheidung“ an die Stelle der elterlichen Autorität tritt, nicht bedeutet, „daß er in dem Sinn Herr seiner selbst wird, daß er von allem Herkommen und aller Überlieferung frei würde.“ (285) Die Frage ist, wer das behauptet? Hier wird der Strohmann eines freischwebenden Ichs aufgebaut, der dem des dezisionistischen ‚atomistischen‘ Selbsts in der kommunitaristischen Liberalismuskritik sehr ähnlich sieht.¹² Das Ziel dieser Konstruktion eines Vernunft-„Extremismus“ (285) ist es, einen anderen Extremismus dagegen zu setzen, nämlich zu postulieren, Tradition gelte per definitionem auch jenseits von Vernunftgründen: „Eben das ist es vielmehr, was wir Tradition nennen:“, sagt Gadamer, „ohne Begründung zu gelten.“ Es gehe damit um eine „Berichtigung der Aufklärung, daß außerhalb der Vernunftgründe [!] auch Tradition ein Recht [!] behält und in weitem Maße unsere Einrichtungen und Verhalten bestimmt.“ (285)

Hier finden wir den klassisch konservativen naturalistischen Fehlschluss wieder, der die *Tatsache*, dass die Menschen bisher nicht unter selbstbestimmten Bedingungen gelebt haben, erstens zur *conditio humana* stilisiert, zweitens davon auf das *Seinsollen* dieser Heteronomie schließt („ein Recht behält“) und schließlich der Aufklärung attestiert, „abstrakt und revolutionär“ (285) zu sein.¹³ Dabei werden

tisierenden Moment menschlicher Lebensformen, es könne somit Konflikte und historische Dynamiken, die mit der Sphäre der Arbeit verbunden sind, nicht erklären.

¹⁰ Zum Begriff vgl. Priester: 2012, 73-77.

¹¹ Vgl. de Maistre 2000, 47.

¹² Vgl. dazu instruktiv: Kymlicka 1997, 176-184.

¹³ Vgl. de Maistre 2000, 8, 16.

Emergenz (soziale Strukturen überschreiten stets das Individuum) und Entfremdung (soziale Verhältnisse können nicht rational strukturiert werden) verwechselt. Zudem wird von der Tatsache, dass die Identität und Bewertungskriterien der Menschen immer auch gesellschaftlich geprägt werden, erstens auf die *absolute*, reflexiv nicht zu überschreitende gesellschaftliche Prägung geschlossen und zweitens unterstellt, es müsse eine *ganz bestimmte* Überlieferung sein, die den Menschen prägt und aus deren „geschlossenem Stromkreis“ er nicht ausbrechen könne. Bei Gadamer ist zudem nicht von Traditionen im Plural die Rede, sondern nur von *der* Tradition, in der Widersprüche und Interessengegensätze keine Rolle spielen. Wie Will Kymlicka gezeigt hat, ist die Situiertheit in einer bestimmten Tradition aber nicht alternativlos: Das Nachdenken über theoretische und praktische Fragen ist nicht mit der Erkenntnis gegebener Situiertheit in einer Tradition abgeschlossen, Erkennen ist kein bloßes Anerkennen des Überlieferten. Ein rationaler Begriff von Autorität und Überlieferung postuliert demnach kein Ich ohne Motive, sondern eines mit revidierbaren Motiven, nicht die völlige Abwesenheit von Tradition und Vorurteilen, sondern die Veränderbarkeit derselben im Lichte der Vernunft und alternativer sinnlicher Bestimmungsgründe.¹⁴ Dass Gadamer betont, „Bewahrung [der Tradition]“ sei „eine Tat der Vernunft“ (286), Anerkennung der Autorität ein Akt der Freiheit und kein bloßes Wachstum oder Zwang, zeugt zunächst von leeren Vernunft- und Freiheitsbegriffen, die lediglich eine intentionale Bezugnahme auf überlieferte Gehalte und deren willentliche Fortsetzung bezeichnen.

Mehrere Aspekte sind also kritikwürdig: 1) Die benannten Verhältnisse sind entweder transitorische (Ziel des Lehrer-Schüler-Verhältnisses ist die Aufhebung der Asymmetrie) oder, falls dauerhaft, insgesamt eben nicht, wie Gadamer postuliert, „außerhalb der Vernunftgründe“ geltend, sondern in letzter Instanz nur rational begründete Überlegenheitsbeziehungen: Der Vorgesetzte, der Lehrer, der Fachmann können sich dann nur auf ihre Sachautorität berufen, die in der Wahrheit und Richtigkeit ihrer Erkenntnisse und daraus abgeleiteten Normen bestehen. Ihre Autorität beruht zwar faktisch zunächst auf einem Vertrauensvorschuss, kann sich aber als trügerisch und angemaßt erweisen – und zwar ausschließlich anhand von Vernunftgründen. 2) Dass Autorität u.a. deshalb wahr sei, weil sie nicht autoritär auftreten müsse, sondern freiwillig anerkannt sei („Wahre Autorität braucht nicht autoritär aufzutreten“ (284)), ist ebenfalls fragwürdig, denn auch Ideologie zeichnet sich dadurch aus, dass (rational nicht begründbare, den Untergebenen schädende) Machtasymmetrien ohne manifesten Zwang anerkannt werden. 3) Es ist bezeichnend, dass Gadamer ganz nebenbei und offenbar zustimmend erwähnt: „Die Rolle der Institutionen hat vor allem A. Gehlen herausgearbeitet.“ (284) Dies passt zu Gadamers Traditionalismus, der die Vernunftgründe letztlich doch als Geltungsgrund der Tradition ausschalten will, ist es doch Gehlen, der postuliert, man solle sich, um „Würde“ zu erlangen, fraglos „von den Institutionen konsumieren [...] lassen.“ (Gehlen 1986, 75) Zwar kritisiert Gadamer die Romantik in ihrer Naturalisierung der Tradition, die diese der Vernunft und Freiheit abstrakt gegenüberstelle. Aber er tut das nur, um darauf hinzuweisen, dass Tradition „der Bejahung, der Er-

¹⁴ Vgl. Kymlicka 1997, 181f.

greifung und der Pflege“ bedürfe: Tradition bedeute „Bewahrung“, „Bewahrung aber ist eine Tat der Vernunft“. (Gadamer 1986, 286) Hier wird die richtige Einsicht, dass das Fortwirken der Tradition nicht einfach als Naturprozess und „dank der Beharrungskraft dessen, was einmal da ist“ (286) verstanden werden kann, in die falsche Identifikation von *bewusster* Fortsetzung mit *vernünftiger* Fortsetzung überführt. Nicht jede Bewahrung aber ist vernünftige Bewahrung auch wenn sie stets bewusstseinsvermittelt ist – noch der größte Unfug und Aberglaube hat sich Jahrtausende lang tradiert. Diese Hermeneutik ist, analog zur umgekehrten Psychoanalyse faschistischer Propaganda, umgekehrter Hegelianismus, der „in aller Subjektivität die sie bestimmende Substantialität aufweist“ (307) – und zwar nicht in aufklärerischer Intention, sondern in fatalistischer Affirmation der Entfremdung.

Im Folgenden kommt Gadamer wieder auf die Frage zurück, was die Behauptung der Legitimität von Vorurteilen für die Hermeneutik bedeutet: Er meint, die „geisteswissenschaftliche Forschung“ könne sich „nicht in einen schlechthinnigen Gegensatz“ zum faktischen Vergangenheitsverhältnis der Menschen stellen, das nicht in „Abstandnahme und Freiheit vom Überlieferten“ bestehe. „Vielmehr stehen wir ständig in Überlieferung, und dieses Darinstehen ist kein vergegenständlichendes Verhalten, so daß das, was die Überlieferung sagt, als ein anderes, Fremdes gedacht wäre – es ist immer schon ein Eigenes“. (286) Das alltägliche Verhältnis zur Tradition sei nicht kritische Objektivierung und Verfremdung, sondern „unbefangenste Anverwandlung“. (287) Warum die Wissenschaft sich nicht von diesem Verhalten abgrenzen darf, bleibt im Dunkeln. Man könnte doch umgekehrt ihren Sinn darin sehen, auf kritische Distanz zur Tradition zu gehen – sei es im Sinne der Geltungsprüfung ihrer Aussagen, sei es im Sinne der historisierenden Wahrnehmung der Differenz von Vergangenheit und Gegenwart. Es ist doch Gadamer selbst, der in seinen dem klassischen Methodenideal verpflichteten Ausführungen genau diese Kontrolle der eigenen Sinnentwürfe und diese Offenheit für die Andersheit des Interpretandums einfordert.

Im Begriff des Klassischen kommt Gadamers Konservatismus am stärksten zur Geltung: Das Klassische ist ihm zufolge weder ein deskriptiver und relativer historischer Epochen- oder Stilbegriff, noch „ein übergeschichtlicher Wertgedanke“, sondern bezeichnet die „Bewahrung“ und „Bewährung“ der Tradition: Das Klassische „ist herausgehoben aus der Differenz der wechselnden Zeit und ihres wandelbaren Geschmacks“ und hat eine „von allen Zeitumständen unabhängige Bedeutung“ (293) – es ist Inbegriff der Geltungsmacht der Tradition. Im Klassischen „gipfelt [...] ein allgemeiner Charakter des geschichtlichen Seins, Bewahrung im Ruin der Zeit zu sein“, unvergangene Vergangenheit, die ihre eigene Erkenntnis bestimmt. Gadamer hypostasiert das Klassische mit Hegel gar zum „‘sich selber Deutende[n]‘“. (294) Das heißt, es ist das den Sinnhorizont des Interpreten bestimmende Interpretandum, durch das das Interpretandum wahrgenommen wird. „Was klassisch ist, ist nicht erst der Überwindung des historischen Abstandes bedürftig – denn es vollzieht selber in beständiger Vermittlung diese Überwindung.“ (295) Verstehen wird durch den Begriff des Klassischen damit als „Mitzugehörigkeit“ des Interpreten zur Welt des Interpretandums i.S. eines „Vorbild[es]“ (294) sowie der

„Mitzugehörigkeit des Werkes zu unserer Welt“ (295) erkennbar. Denn „solche geschichtliche Vermittlung der Vergangenheit mit der Gegenwart, wie sie den Begriff des Klassischen prägt, [liegt] allem historischen Verhalten als wirksames Substrat zugrunde.“ (295) Die Gemeinsamkeit, die dem Historismus zufolge das Verstehen der Vergangenheit ermöglichte, der psychologische Gleichklang der Menschennatur, der hinter den Produkten die Intention des Produzierenden erraten ließ,¹⁵ wird nun selbst historisiert: „[N]icht nur im Geschehen, sondern ebenso noch im Verstehen geschichtliche Bewegtheit zu erkennen“ lautet die Formel der Potenzierung des historischen Bewusstseins durch die hermeneutische Philosophie. Verstehen sei somit „*nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen*, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln.“ (295) „Die Antizipation von Sinn, die unser Verständnis des Textes leitet, ist nicht eine Handlung der Subjektivität, sondern bestimmt sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbindet.“ (298)

Wenn Gadamer „das Klassische“ (292), die „Verborgenheit des Beharrenden“ (4) betont, die „Überschätzung des historischen Wandels“ (Gadamer 1993, 447) moniert und das Verstehen der Tradition aus der Tradition heraus postuliert, scheint das Gewicht, mit dem er die Tradition ausstattet, aber gerade den Begriff der Geschichtlichkeit zu eliminieren, den er stets bemüht. So artikuliert Gunter Scholtz den „Zweifel, ob denn in der Heidegger-Schule wirklich mit der Geschichtlichkeit des Daseins und des Verstehens und das heißt mit dem Wandel der menschlichen Welt ganz ernst gemacht werden konnte“, weil hier „Geschichtlichkeit“ [...] eher ‚Traditionsgebundenheit‘ als die Akzeptanz von radikalem Geschichtswandel“ bedeute. (Scholtz 1997, 204) Gadamer versuche so, den Relativismus einzudämmen, der die Konsequenz seiner Totalhistorisierung allen Verstehens sein müsse.¹⁶ Auch Terry Eagleton meint, dass Gadamer „sich selbst und die Literatur den Stürmen der Geschichte gleichmütig überlassen“ kann, weil „in stummer Umarmung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft [...] eine einigende Kraft wirkt, ‚Tradition‘ genannt. [...] Es beunruhigt Gadamer nicht, daß unsere stillschweigenden kulturellen Vorannahmen [...] die Rezeption des [...] Werkes der Vergangenheit mit Vorurteilen belasten könnten, da wir dieses ‚Vor-Verständnis‘ aus der Tradition selbst, von der das [...] Werk ein Teil ist, erhalten haben.“ (Eagleton 1997a, 38) So werde Geschichte für Gadamer ein sinnvolles Gespräch in einem „Club der Gleichgesinnten“ (39), ohne Kämpfe, Widersprüche, radikale Brüche, aus der Tradition Ausgeschlossene oder alternative Überlieferungen.

Doch nicht nur versucht Gadamer durch die Konstruktion einer monolithischen Tradition die eigene Diagnose der unendlichen geschichtlichen Bewegtheit des Verstehens stillzustellen, er dementiert sogar die Gültigkeit seiner eigenen Theorie durch die Selbstausschneidung aus der geschichtlichen Bewegtheit: Alles Verstehen unterliege dem (hier noch traditionalistisch entschärften) geschichtlichen Wandel, nur das Verstehen des Verstehens sei überhistorisch gültig. So heißt es unmissverständlich: „Wenn das Prinzip der Wirkungsgeschichte“, also das Bewusstsein von

¹⁵ Vgl. Humboldt 1969, 596f.

¹⁶ Vgl. Scholtz 1993, 141.

der geschichtlichen Bedingtheit des Bewusstseins der geschichtlichen Bedingtheit des Geschehens, „als ein allgemeines Strukturmoment des Verstehens geltend gemacht wird, so schließt diese These gewiß keine historische Bedingtheit ein, sondern will schlechthin gelten.“ (Gadamer 1993, 443) Die Selbstausschneidung wird im Vergleich zum Historismus nur eine Stufe höher angesetzt. Warum ausgerechnet dieses Wissen nicht wiederum historisch relativ gültig sein soll, bleibt unerfindlich. Die Totalrelativierung des Wissens wird hier willkürlich gestoppt, ohne auf den unteren Wissens-Ebenen die Möglichkeit objektiver Erkenntnis zuzugestehen. Die vermeintliche Erkenntnis der geschichtlichen Bewegtheit des Wissens von der geschichtlichen Bewegtheit des Geschehens, bedarf, um überhaupt formuliert werden zu können, genau der objektiven Erkenntnis von Deutungsmustern (in diesem Falle des Deutungsmusters der geschichtlichen Bewegtheit des Geschehens) und ihrer Veränderung, also ihrer geschichtlichen Bewegtheit, die sie dem Historismus (als dem Anspruch nach objektives Wissen um die geschichtliche Bewegtheit des Geschehens menschlicher Praktiken), abspricht bzw. als Aporie vorhält.¹⁷

4. Der ontologische Zirkel – relativistische Variante

Während die traditionalistische Deutung des ontologischen Zirkels davon ausgeht, dass der Interpret derart von der Überlieferung geprägt ist, dass von subjektiven Interpretationsleistungen kaum noch gesprochen werden kann, der Interpret vielmehr vom Interpretandum aufgesogen wird, bietet die relativistische Variante das genaue Gegenteil: Hier geht das Interpretandum vollständig im Interpretieren, bzw. dessen Horizont auf:

Die „*Auflösung des Gegensatzes [...] zwischen Geschichte und Wissen von ihr*“ ist das Programm Gadamers: Das „Darinstehen“ ist der Modus allen, auch des wissenschaftlichen Verstehens, als Vertrautheit mit der Sache und Anerkennung ihrer Geltung. Objektivierung und Distanzierung sind nachträgliche, „abkünftige“ Modi des Verstehens. Bedingung auch des bloß „historischen Interess[es]“ am Gegenstand ist für Gadamer, wie wir sahen, sich von diesem „*angesprochen*“ zu sehen“. Hier wird einerseits auf die wissenschaftsexternen Relevanzkriterien der Auswahl eines Forschungsgegenstandes (Wertbasis) abgestellt, aber in einem weiteren Schritt „die eigentliche Vollendung der historischen Aufgabe“ darin gesehen, „die Bedeutung des Erforschten neu zu bestimmen“. (Gadamer 1986, 287) Dass die Wahrnehmung des Gegenstands als solchen historisch ist, durch Vorurteile geprägt, erhält nun eine neue Bedeutung. „Eine jede Zeit“, meint Gadamer nämlich, „wird einen überlieferten Text auf ihre Weise verstehen müssen, denn er gehört in das Ganze der Überlieferung, an der sie ein sachliches Interesse nimmt und in der sie sich selbst zu verstehen sucht. Der wirkliche Sinn eines Textes [...] ist immer auch durch die geschichtliche Situation des Interpretieren mitbestimmt und damit durch das Ganze des objektiven Geschichtsganges“. Daher sei „Verstehen kein nur reproduktives, sondern stets auch ein produktives Verhalten“ (301) und man könne nicht von einem „Besserverstehen“ reden, sondern lediglich davon, „daß man *anders* versteht, *wenn man*

¹⁷ Vgl. zur Kritik: Scholtz 1997, 203f.

überhaupt versteht“ (302), bzw. „daß [...] ein Text nur verstanden wird, wenn er jeweils anders verstanden wird.“ (314)¹⁸ Das ist die Grundthese des hermeneutischen Antirealismus: Der Interpret versteht das Interpretandum immer relativ auf seinen historischen Horizont und stets anders als es ist oder vorher war. Aus dem traditionalistischen Gedanken der Überlieferung als Gespräch unter Gleichgesinnten wird nun die Idee, es könne dabei um nicht mehr gehen, „als dem Gespräch neue Wendungen zu geben“. (Rorty 1994, 410) Ein Verständnis des Interpretandums im nichtkonstruktivistischen Sinne, ein Verstehen der Bedeutung, die von der Bedeutsamkeit für uns zu trennen wäre,¹⁹ ist so nicht mehr möglich, ebenso wenig wie die von Gadamer anfangs noch postulierte Annäherung unserer Sinnhypothesen an den Sinn des Interpretandums. Jeder „Versöhnungsversuch“ zwischen technischer Hermeneutik und relativistischer hermeneutischer Philosophie ist, so stellt Gunter Scholtz fest, „als gescheitert zu betrachten“. (Scholtz 1993, 106) Den historischen Relativismus und Antirealismus Gadamers bringt auch Terry Eagleton unkritisch, aber treffend, auf den Punkt: „Jede Interpretation ist situationsgebunden, von den historisch relativen Kriterien einer bestimmten Kultur geprägt und begrenzt; es gibt keine Möglichkeit, den literarischen Text ‚an sich‘ zu erkennen.“ (Eagleton 1997a, 37) Der hermeneutische Antirealismus, der das zu verstehende Objekt, das Interpretandum, das selbst Produkt menschlicher Praxis ist, aber eben nicht derjenigen des Interpreteten, in die Konstruktionsleistung des Interpreteten auflöst, hat stets einen generellen Antirealismus im Schlepptau, weil ja die Welt *insgesamt* nur durch die Deutungsmuster des Interpreteten hindurch wahrgenommen werde. Der antirealistische Fehlschluss *par excellence* besteht im Schluss von der begrifflichen Vermittlung der *Erkenntnis* der Welt auf den *ontologischen Status* der zu erkennenden Welt und lautet dann: „Vielmehr ist, was die Welt selbst ist, nichts von den Ansichten, in denen sie sich darbietet, Verschiedenes.“ (Gadamer 1986, 451)

Gadamer meint nicht, das muss hier explizit festgehalten werden, dass Verstehen zunächst die Bedeutung eines Textes versteht, um ihn dann auf seinen Wahrheitsgehalt hin zu befragen und schließlich diesen auf die jeweilige eigene historische Situation anzuwenden. Dies würde eine Trennung von Bedeutung und Bedeutsamkeit, die Möglichkeit objektiver Interpretation, voraussetzen. Er nennt es vielmehr eine „naive Voraussetzung des Historismus“, dass dieser die Historizität der Gegenstände zu erkennen vermag, zugleich aber die Historizität des eigenen Verstehens der Gegenstände negiere, indem er unterstelle, dass man „sich in den Geist der Zeit versetzen, daß man in deren Begriffen und Vorstellungen denken solle und

¹⁸ Dieser antirealistische Gedanke des Anders-Verstehens, der Pluralisierung und ständigen Verschiebung des Sinns sowie der prinzipiellen Opazität des ursprünglichen Interpretandums hat seine Entsprechung in den postmodernen Bedeutungstheorien von Deleuze und Derrida, die Wiederholung von Begriffen stets als Veränderung und Sinnverschiebung begreifen (vgl. Zima 2016a, 182-188). Gadamer selbst versucht diese Gemeinsamkeiten aber immer wieder mit seinem Konservatismus zu überdecken, so wenn er z.B. gegen die ‚temporalistische‘ Radikalisierung Heideggerscher Motive bei Derrida die „Beharrungskraft gefügter Einheiten des Lebens“ geltend macht. (Gadamer 1993, 368)

¹⁹ Auf dieser grundlegenden Unterscheidung beharren Hirsch 2000, 158f. und Scholtz 1993, 106.

nicht in seinen eigenen und auf diese Weise zur historischen Objektivität vordringen könne.“ (302) Dagegen wird behauptet, dass durch den Zeitenabstand „stets neue Quellen des Verständnisses“ erwachsen, „die ungeahnte Sinnbezüge offenbaren“. (303) Dies müsste nicht antirealistisch verstanden werden, Gadamer tut das aber. Er behauptet, dass der Interpret niemals zum Interpretandum vordringen könne und lediglich seine eigenen Vorannahmen in dasselbe projiziere, also in seinen Vorurteilen „eingeschlossen bleibe[...]“, wie Zygmunt Bauman zustimmend kommentiert. (Bauman 1995, 162) So beschreibe Heidegger „den Zirkel so, daß das Verständnis des Textes von der vorgreifenden Bewegung des Vorverständnisses dauerhaft bestimmt bleibt“. (Gadamer 1986, 298) Man kann als paradoxe Konsequenz festhalten: Verstehen ist für Gadamer stets, wenn es überhaupt geschieht, Prägung durch das Interpretandum und Übereinstimmen mit dem Wahrheitsanspruch des Tradierten, welche man aber immer im Lichte der eigenen, zeitbedingten Vorurteile anders versteht als sie wirklich sind. Er postuliert damit eine logisch unmögliche Gleichzeitigkeit von „schlechthinnige[m] Vorrang“ (336) des Interpretandums und Überlegenheit des Interpretieren.

Im antirealistischen Furor Gadamers wird sogar geleugnet, dass es überhaupt einen von der Deutung des Interpretieren zu unterscheidenden Gegenstand des Verstehens gebe. Man dürfe nicht „dem Phantom eines historischen Objektes nachjagen, das Gegenstand fortschreitender Forschung ist, sondern in dem Objekt das Andere des Eigenen und das Eine wie das Andere erkennen lernen. Der wahre historische Gegenstand ist kein Gegenstand, sondern dieses Verhältnis dieses Einen und Anderen“. (305) Der „Dogmatismus eines ‚Sinnes an sich‘“ müsse durchschaut, die „Aneignung“ des Interpretandums als „neue Schöpfung“ von Sinn begriffen werden (477) – der Text regrediert „zum bloßen Stimulus für die Willkür der Interpretationen“. (Eco 1999, 39) Wirkungsgeschichte bedeutet also zunächst, dass Verstehen eine *Produktion von Bedeutung seitens des Interpretieren* ist, die sich auf bereits gedeutete Deutungen stützt, die sie aber als solche niemals verstehend einholen kann. Die Rede von „Substantialität“, wo sie einmal angebracht wäre, nämlich als Hinweis auf eine nicht vom Interpretieren konstruierte Bedeutung des Interpretandums, fehlt hier bezeichnenderweise. Nicht gemeint ist hier, dass geschichtliche Ereignisse im Lichte späterer Ereignisse eine neue Bedeutung gewinnen können, weil sie Bestandteil nun erweiterter Kausalketten des historischen Prozesses sind. Das wäre alles objektiv erkennbar und setzte wiederum voraus, objektiv zu erkennen, welche Bedeutung das Ereignis damals unabhängig vom Bezug auf die Gegenwart besaß, sonst könnte man den neuen Bedeutungsgehalt gar nicht eruieren.

So wie Gadamer Interpret und Interpretandum, Geschichte und Wissen von ihr, Deutung und Anwendung in ein einziges Geschehen auflösen will, so löst das Prinzip der Wirkungsgeschichte die Differenz zwischen Werkbedeutung und Werkrezeption auf: Die historische Forschung unterliegt demnach nicht nur der die Fragestellung und Wahrnehmung des Forschungsobjekts selbst vorgängig bestimmenden Wirkungsgeschichte. Das Wirken des Werkes und seine konstruktionsperspektivischen Deutungen im Laufe der Geschichte, werden für Gadamer auch zum unabtrennbaren Teil seiner Bedeutung. Die Interpretation erreicht angeblich nie die

Bedeutung des Interpretandums, sondern nur die Interpretationen der Interpretationen usw. des Interpretandums. Hans Krämer konstatiert treffend, das historische „Ansich“ werde durch das relativistische Prinzip der Wirkungsgeschichte eskamotiert, die Wirkungsgeschichte damit zum „undurchlässigen Raum[...] der Interpretativität“. (Krämer 2007, 34f.) Der antirealistische Hermeneutiker, so Krämer weiter, schließt unzulässig „aus gegebenen Interpretationen auf ein an sich ungreifbares Substrat“. (16) Die Berücksichtigung der Wirkungsgeschichte ist also nur scheinbar aufklärerisch, denn sie ist ja per definitionem uneinlösbar, weil es keinen direkten Zugang zu Interpretanden geben könne (also auch nicht zum eigenen Deutungsmuster als vom Interpreten verwendetes Interpretament, das selbstreflexiv zum Interpretandum werden müsste). Wirkungsgeschichte bedeutet Gadamer zufolge denn auch In-der-hermeneutischen-Situation-Stehen: „Der Begriff der Situation ist ja dadurch charakterisiert, daß man sich nicht ihr gegenüber befindet und daher kein gegenständliches Wissen von ihr haben kann.“ (Gadamer 1986, 307) Die Banalität, dass ein „wahrhaft historisches Bewußtsein [...] die eigene Gegenwart immer mit [!]“ sieht (310), dass „Abhebung [...] das, wovon etwas sich abhebt, mit sichtbar sein“ lässt (311), ist nicht identisch mit der These, Verstehen sei immer anders Verstehen. Das genaue Gegenteil ist der Fall. Gadamer wird plötzlich wieder korrespondenztheoretisch, wenn er meint, es sei eine „beständige Aufgabe, die voreilige Angleichung der Vergangenheit an die eigenen Sinnerwartungen zu hemmen. Nur dann wird man die Überlieferung so hören, wie sie sich in ihrem eigenen anderen Sinne hörbar zu machen vermag.“ (310)

Sollten bis hierher aufgrund der notorischen 180-Grad-Wendungen und Unklarheiten der Gadamerschen Ausführungen noch Zweifel am antirealistischen Charakter der hermeneutischen Philosophie bestehen, so werden diese durch seine These einer untrennbaren Einheit von Verstehen, Auslegen und Anwenden ausgeräumt. Gadamer betont, es sei die „Anwendung, die in allem [!] Verstehen gelegen ist“, die das „hermeneutische[...] Grundproblem[...]“ (312) darstelle. Die klassische Trias von „*subtilitas intelligendi*“ (Verstehen), „*subtilitatis explicandi*“ (Auslegen) und „*subtilitatis applicandi*“ (Anwenden) soll als Einheit „innere[r] Strukturmomente[...] des Verstehens“ (312) erwiesen werden. Verstehen, Auslegen und Anwenden seien dabei als Momente „in einem einheitlichen Vorgang“ (313) zu begreifen. Romantik und Historismus hingegen hätten die Anwendung aus dem „vollen Begriff der Hermeneutik“ ausgeschlossen: „Die erbauliche Anwendung, die etwa der Heiligen Schrift in der christlichen Verkündigung und Predigt zuteil wird, schien etwas ganz anderes als das historische und theologische Verständnis derselben.“ Dagegen liege „im Verstehen immer so etwas wie eine Anwendung des zu verstehenden Textes auf die gegenwärtige Situation des Interpreten“. Der Sinn sei der „konkreten Situation anzupassen, in die hinein er spricht“. (313) Dieser Kurzschluss von intellektuellem Verstehen und lebenspraktischer Anwendung resultiert in einem existentialistischen Subjektivismus mit einer situativen Semantik, auch wenn das ‚Subjekt‘ als Epoche, Kultur oder ‚Horizont‘ eingeführt wird: Die Abgrenzung von jeglicher Objektivierung führt schließlich zu der Behauptung, dass „der Wissende [...] nicht einem Sachverhalt gegenüber[steht], den er nur feststellt, sondern er ist von dem, was er

erkennt, unmittelbar betroffen. Es ist etwas, was er zu tun hat“. (319) Die Bedeutung der Welt soll restlos in die Bedeutsamkeit fürs Subjekt in seiner je konkreten Situation aufgelöst werden, damit kann auch nur noch das Subjekt über die Bedeutung befinden, ein ‚nicht betroffener‘ Dritter hat nicht mitzureden.²⁰

Gadamer fordert also die „Anerkennung der Applikation als eines integrierenden Moments allen Verstehens“ (314) und hebt damit die Disziplingrenzen zwischen historischen und dogmatischen Wissenschaften auf: Neben der philologischen gebe es noch die theologische und die juristische Hermeneutik, die erst zusammen „den vollen Begriff der Hermeneutik“ (313) ausmachten. Verstehen ist demnach immer Applikation auf die konkrete Situation des Interpreten, denn die „Selbigkeit der gemeinsamen Sache“ müsse „in der wechselnden Situation“ „neu und anders verstanden werden“. (314) Dabei ist nicht nur die Übersetzung in seinen Sprachgebrauch gemeint, sondern zugleich das Geltendmachen eines Allgemeinen in einem besonderen Fall (317), analog zur Subsumtion eines Sachverhalts unter einen Tatbestand oder zur konkretisierenden Interpretation einer allgemeinen Norm: „Ein Gesetz“, meint Gadamer, „will nicht historisch verstanden werden, sondern soll sich in seiner Rechtsgeltung durch die Auslegung konkretisieren.“ (314) Allerdings ist diese erste Charakterisierung irreführend, denn Gadamer meint nicht eine schlichte Anwendung des Allgemeinen, sondern dessen *Veränderung* durch die Anwendung. Erklärtermaßen wird so der Rechtshistoriker zum Juristen, der Religionswissenschaftler zum Theologen, der Hermeneutiker zum Moralphilosophen und Aneignung des Textes wird im Sinne einer Überlegenheit des Interpretandums zur „Dienstform[...]“ (316), zur Unterordnung unter den als geltend unterstellten Sinn desselben: „Die Hermeneutik [...] ordnet sich selbst dem beherrschenden Anspruch des Textes unter. Dafür aber ist die juristische und die theologische Hermeneutik das wahre Vorbild.“ (316)²¹ Dieser ‚Dienst‘ am Werk ist aber ein Bären dienst, denn laut Gadamer „schließt [das] [...] ein, daß der Text, [...] dem Anspruch, den der Text erhebt, entsprechend, in jedem Augenblick, d.h. in jeder konkreten Situation, neu und anders verstanden werden“ (314), den „Forderungen, die von der Situation ausgehen,“ genügen muss (318), ja „durch den Stillwillen der eigenen Gegenwart begrenzt“ wird. (315) Der hermeneutische Relativismus wird paradoxerweise als Konsequenz des hermeneutischen Traditionalismus verkauft.

Damit mutet Gadamer „dem Selbstverständnis der modernen Wissenschaft“ in der Tat „etwas Ungewohntes“ (314) zu, nämlich die Aufhebung der Trennung „zwischen kognitiver und normativer Funktion“ des Verstehens, also zwischen Verstehen und Handlungsanleitung durch das Verstandene, zwischen Deskription und Normativität. Er behauptet, „daß die [...] Unterscheidung kognitiver, normativer und reproduktiver Auslegung keine grundsätzliche Bedeutung hat, sondern ein einheitliches Phänomen umschreibt.“ (316)²² Gadamers ‚Beweisführung‘ dafür sieht so aus, dass er zunächst zu Recht behauptet, sowohl in der Theologie als auch der Ju-

²⁰ So auch bei Carl Schmitt 2002, 27.

²¹ Vgl. auch Gadamer 1971, 301. Er spricht dort von der „konstitutive[n] Unterlegenheit dessen, der versteht“.

²² Zu dieser Unterscheidung vgl. Betti 1988, 64ff.

risprudenz seien kognitive und normative Momente anzutreffen. Das heißt aber doch nur, dass sie in einer und derselben Disziplin situiert oder von einem und demselben Juristen/Theologen ausgeübt werden. Es heißt hingegen nicht, dass, wie Gadamer behauptet, „Erkenntnis des Sinnes des Rechtstextes und Anwendung desselben auf den konkreten Rechtsfall nicht zwei getrennte Akte sind, sondern ein einheitlicher Vorgang.“ (315) Das von Gadamer künstlich zum Problem stilisierte Vorhandensein zweier theoretischer Leistungen (Verstehen und Anwenden) in einer und derselben Wissenschaft, lasse sich nicht dadurch lösen, „daß man die wissenschaftliche Erkenntnis von nachfolgender erbaulicher Anwendung unterscheidet.“ (315)

Die Vorbildfunktion der juristischen Hermeneutik wird anhand des Aristotelischen Begriffs der Billigkeit erläutert: Der Gegenstand der Geisteswissenschaft, meint Gadamer, sei ein sittlicher, nämlich „der Mensch und was er von sich weiß. Er weiß sich aber als ein Handelnder, und das Wissen, das er dergestalt von sich hat, will nicht feststellen, was ist“. (319) Im Gegensatz zum technischen Wissen, das in der Anwendung Kompromisse mit dem Material eingehen müsse (Abstriche machen), sei, so die antirealistische Annahme, das sittliche Wissen nicht vor seiner Anwendung gegeben. Recht existierte nur als Billigkeit: „Indem er am Gesetze nachläßt, macht er also nicht etwa Abstriche am Recht, sondern er findet im Gegenteil das bessere Recht.“ (323) Damit wird die Aristotelische Billigkeit – eine Ausnahme, in der die starre Subsumtion des Sachverhalts unter den gesetzlichen Tatbestand dem Einzelnen gegenüber unfair wäre –, wird also die „Berichtigung des Gesetzes“ (323) im Einzelfall zum Paradigma der Anwendung des Rechts, „das richterliche Urteil“ zur beständigen „produktive[n] Ergänzung des Textes“. (336) Wie dem hermeneutischen Antirealismus zufolge, wenn nicht unbedingt alle Erkenntnis Verkennen, so doch zumindest alles Verstehen anders Verstehen ist, das Medium der Erkenntnis im Sinne der Unschärferelation den Gegenstand verändert,²³ so ist dem juristischen Antirealismus alle Gesetzesanwendung Gesetzesveränderung.

Es ist allerdings mehr als fragwürdig, aus der Tatsache des notwendigen Überschusses des Konkreten gegenüber den in einem Gesetz geregelten Fällen zu schließen, dass das Gesetz *in jedem Fall* „keine einfache Anwendung [...] erlaubt“. (324) Es ist im Gegenteil sogar so, dass viele Gesetze nicht einmal interpretiert werden müssen, wenn damit etwas anderes als das Identifizieren eines Sachverhalts als Anwendungsfall einer Regel gemeint ist.²⁴ Denn viele Regeln sind eindeutig auf bestimmte Sachverhalte als Tatbestände anwendbar. Auslegung bzw. Interpretation wäre dann im Unterschied zum Verstehen die „Methode der Subsumtion von Einzelfällen oder Fallgruppen unter eine Rechtsnorm auch dann, wenn diese Einzelfälle

²³ Zur Kritik an dieser Auffassung von Medialität der Erkenntnis vgl. Krämer 2007, 65, 147f.

²⁴ Gadamer erwähnt an einer Stelle (offenbar die von ihm später wieder bestrittene), dass im Gegensatz zum einfachen Verstehen von „Interpretieren“ nur dort die Rede sein kann, „wo sich der Sinn eines Textes nicht unmittelbar erschließt. Interpretieren muß man überall, wo man dem, was eine Erscheinung unmittelbar darstellt, nicht trauen will.“ (Gadamer 1986, 342) Beispiele sind historiographische Quellenkritik, psychoanalytische Deutung, ideologiekritische Analyse.

oder Fallgruppen in den *Grenzbereich* der Rechtsnorm fallen“. (Hoerster 2006, 123)²⁵ Aristoteles jedenfalls macht die Billigkeit erklärtermaßen *nicht*, wie Gadamer,²⁶ zum Modell der Anwendung des allgemeinen Gesetzes auf die besondere Situation. Er betont vielmehr, dass „sich aber über manche [!] Dinge keine richtigen allgemeinen Sätze aufstellen lassen.“ Nur in Fällen, die vom Gesetz nicht geregelt werden, bei denen das Gesetz „eine Lücke aufweist“, und seine Anwendung daher „nicht auf richtige Weise möglich ist“, ist die Billigkeit als „Berichtigung des Gesetzes“ angesagt. (Aristoteles 2008, 188f. (1137b)) Auch Gadammers eigenwillige Aristoteles-Interpretation scheint ganz und gar im Rahmen der existentialistischen Konstruktion von Regeln ausgehend von Ausnahmesituationen und Dilemmata und des Ressentiments gegen das ethische Allgemeine zu liegen.

Erst jetzt sind die antirealistischen Implikationen des Satzes deutlich geworden, dass Verstehen ein „Sonderfall der Anwendung von etwas Allgemeinem auf eine konkrete und besondere Situation“ (Gadamer 1986, 317) sei: So betont Gadamer, „daß die Anwendung nicht ein nachträglicher und gelegentlicher Teil des Verstehensphänomens ist, sondern es von vornherein und im ganzen mitbestimmt. Auch hier war Anwendung nicht die Beziehung von etwas Allgemeinem, das vorgegeben wäre, auf die besondere Situation. [...] auch hier heißt das nicht, daß der überlieferte Text [...] als ein Allgemeines gegeben und verstanden und dadurch erst für besondere Anwendungen in Gebrauch genommen würde.“ (329) Der Interpret verstehe dagegen das Interpretandum, indem er es verändernd auf seine Situation beziehe. Er muss es laut Gadamer verändern, „wenn er überhaupt verstehen will.“ (329) „In allem Lesen“, meint er, „geschieht vielmehr eine Applikation, so daß, wer einen Text liest, selber noch in dem vernommenen Sinn darin ist. Er gehört mit zu dem Text, den er versteht“ und „muß sich eingestehen, daß kommende Geschlechter das, was er in dem Texte gelesen hat, anders verstehen werden.“ (345) Verstehen ist damit in die Absurdität einer Tätigkeit verwandelt, die den Sinn ihres Gegenstandes nur erfasst, indem sie ihn in ein und demselben Akt inhaltlich affirmiert, seinen Geltungsanspruch fortsetzt und damit diesen Gegenstand verändert, ihn anders versteht als er ist oder vorher verstanden worden ist. Ich erkenne den Sinn der Sache, indem ich sie anerkenne und das, was ich anerkenne, zugleich selbst produziere – darauf läuft Gadammers Hermeneutik letztlich hinaus.

5. Kritik des hermeneutischen Antirealismus

Der hermeneutische Antirealismus ist grundsätzlich eine unhaltbare Position, worauf insbesondere Gunter Scholtz, Umberto Eco und Hans Krämer hingewiesen ha-

²⁵ Hoerster unterscheidet bei Begriffsbedeutungen einen Kernbereich (die Bedeutung erfasst eindeutig bestimmte Fälle und schließt ebenso eindeutig andere aus) von einem Grenzbereich. In letzterem sind schwankende Bedeutungen zu finden, die der Unbestimmtheit allgemeiner Begriffe geschuldet sind. Erst in diesem Grenzbereich (fällt z.B. eine befruchtete Eizelle unter die Kategorie Mensch?) werden die gängigen juristischen Auslegungsregeln (systematische, subjektiv-teleologische, objektiv-teleologische etc.) relevant.

²⁶ „ist die Lage bei dem, der das Recht ‚anwendet‘, ganz anders. Er wird in der konkreten Lage von der Strenge des Gesetzes nachlassen müssen“. (Gadamer 1986, 323)

ben: Will der Antirealismus eine Erkenntnis formulieren, so Krämer, muss er realistische Prämissen unterstellen, die den Antirealismus negieren: Es muss nämlich objektiv feststellbar sein, dass es historisch-kulturell verschiedene Perspektiven (Deutungspluralismus der Interpretamente) auf einen Gegenstand (Interpretandum) wirklich gibt, wenn man einen Pluralismus von Perspektiven annimmt.²⁷ Die Behauptung einer „Differenz der Deutungen untereinander“ setzt „bereits ein realistisches Verfahren der Vergleichung voraus“. (Krämer 2007, 19) Die Zugehörigkeit des Interpreteten zu einem von anderen unterschiedenen historisch-kulturellen Kontext muss ebenso objektiv erkannt sein und kann nicht wieder nur als kontextrelativ behauptet werden, ohne in einen infiniten Regress zu geraten.²⁸ „Wir erkennen“, so Krämer weiter, „den Kontext und die dadurch bewirkten Abhängigkeiten auf irgendeiner Ebene zutreffend, oder wir erkennen gar nichts“. (77) Das „zentrale Argument vom Pluralismus möglicher Auffassungen“ muss zudem, um zutreffend zu sein, Alternativen zur eigenen These prüfen. Es könnte ja sein, dass die pluralen Auffassungen vereinbar sind im Sinne einer realistisch verstandenen „Aspektmanigfaltigkeit“ (19) oder alle Deutungen bis auf eine falsch sind. Soll das ausgeschlossen werden, muss der Gegenstand der Deutungen bekannt sein. Der Antirealismus muss also realistisch eine „*Unterscheidung* zwischen Interpretament und Interpretandum“ treffen, sowie um „die *Abweichung* des Interpretaments vom Interpretandum“ wissen. (15) „Die Unterscheidung zwischen Interpretandum und Interpretament ist mit dem Begriff der Interpretation selbst gegeben [...] Das gilt erst recht, wenn die Interpretation [...] als ein Andersverstehen, als ‚Veränderung‘ des Interpretandums definiert wird. Unvermeidlich stellt sich nämlich dann die Frage, *was* verändert worden ist und was das *Resultat* der Veränderung ist. Der Vergleich beider Instanzen ist grundsätzlich nur realistisch möglich, auch wenn das Interpretandum selbst als Interpretament früherer Interpretationen aufgefaßt würde.“ (84f.) Auch Eco betont, die These, dass „jede Interpretation eines Textes eine Fehlinterpretation sei“, unterstelle entweder selbstwidersprüchlich die Kenntnis der richtigen Interpretation oder hebe den Begriff der Interpretation selbst auf. Denn sollte jeder Text völlig eigenständig neuen Sinn produzieren, so würde kein Text mehr über den anderen sprechen, also keine Interpretation leisten. Andere Texte wären keine Träger von zu verstehendem Sinn mehr, sondern lediglich „unpräzise[...] Stimuli“ völliger Neuschöpfung (Eco 1999, 52f.), was einige Vertreter des – sich damit selbst aufhebenden – Interpretationismus auch offen propagieren.²⁹ Wenn Verstehen ‚immer anders Verstehen‘ ist (das Interpretament immer vom Interpretandum abweicht), muss das Interpretandum also zunächst unabhängig vom anders Verstehen bekannt sein, „erfordert den Vergleich zwischen Interpretament und Interpretandum, setzt also Bekanntschaft mit dem Interpretandum selbst voraus“ (Krämer 2007, 63), die aber in der Theorie gerade gelehrt wird. Es kann also

²⁷ Vgl. Krämer 2007, 15. Bei Gadamer ist der Pluralismus lediglich diachron, bei postmodernen Ansätzen auch synchron.

²⁸ Vgl. ebd., 76.

²⁹ Vgl. Derrida 1995, der die Universalisierung des Metaphorischen (= es gibt keine wörtliche Bedeutung) zur Selbstaufhebung der Metapher treibt.

nur vom ‚immer anders Verstehen‘ gesprochen werden, wenn, dieser These zugleich widersprechend, ein objektives Verstehen des Interpretandums möglich ist – damit ich weiß, dass eine Angleichung an meinen Deutungshorizont stattfindet, muss ich vorab das Anzugleichende unterschieden von der Angleichung kennen. „Der Antirealismus“, so Krämer resümierend, „bedarf [...] der Absetzung vom Realen, um als solcher kenntlich zu werden, hebt sich also selbst auf.“ (17)

Auch wenn in der Theorie der Wirkungsgeschichte behauptet wird, das Interpretandum sei immer schon interpretiertes Interpretandum, bleibt das Problem des Antirealismus bestehen, „daß kein Beweis für das *Anders*interpretieren des – [...] nun schon interpretierten [...] – Interpretandums zu führen ist. Es müssen jedenfalls die jeweiligen Vorstufen bekannt sein, damit die jeweiligen Endstufen als Interpretamente erkennbar sind.“ (78) Scholtz merkt daher zur These der Wirkungsgeschichte an, dass es die methodisch angeleitete, objektive Hermeneutik ist, die das von Gadamer verleugnete Fundament einer Theorie der universellen Geschichtlichkeit ist und nicht etwa umgekehrt: „Denn jene Auffassung von der Geschichtlichkeit des Verstehens ergibt sich doch durch das unleugbare Wissen davon, daß dieselben Phänomene [...] verschieden interpretiert wurden. Wären uns die vorliegenden Interpretationen mit ihren unterschiedlichen Auffassungen gar nicht zugänglich, wären auch sie durch unsere Situation gänzlich gefiltert oder eingefärbt, kaum könnten wir sicher sein, daß sich etwas änderte.“ (Scholtz 1997, 202)³⁰ Analog zu Paul Boghossians These von der Aporie des Förmchenkonstruktivismus³¹ stellt Krämer schließlich fest, es führe „kein Weg an der Annahme eines letzten Substrats aller Interpretationen vorbei [...], das nicht mehr selbst als Interpretament, sondern als reines Interpretandum vorzustellen ist.“ (Krämer 2007, 79) Das bestätigt Eco, der meint, „dass es etwas Interpretierbares geben muss, um überhaupt interpretieren zu können. Denn selbst wenn jede Interpretation nichts anderes wäre als die Interpretation einer vorangegangenen Interpretation, so ginge doch auch jede vorangegangene Interpretation – sobald diese als solche identifiziert wird und zum Ausgangspunkt einer neuen Interpretation wird – von einer Tatsache aus.“ (Eco 2014, 36f.) Genau diese zwingende Annahme leugnen die Interpretationisten: So postuliert Michel Foucault als „Prinzip[...] der modernen Hermeneutik“: „Die Interpretation ist niemals abgeschlossen, weil es gar nichts zu interpretieren gibt [...], denn im Grunde ist alles immer schon Interpretation [...]. Danach gäbe es [...] kein *interpretandum*, das nicht bereits *interpretans* wäre. [...] In der Tat erhellt die Interpretation keine interpretationsbedürftige Materie [...], vielmehr vermag sie sich nur gewaltsam einer bereits vorhandenen Interpretation zu bemächtigen“, die dann mit

³⁰ Bezogen auf Derridas, zu Gadammers ‚Andersverstehen‘ analoge, Theorie der Iterabilität heißt das: Die Erkenntnis der Verschiebung der Bedeutung eines Signifikanten setzt die Erkenntnis der Bedeutung voraus, die sich verschoben hat. Diese Erkenntnis kann nicht wiederum eine Bedeutungsverschiebung sein, sonst könnte die Verschiebung gar nicht konstatiert werden. Vgl. auch Frank 1991b, 204: „ohne ein Moment relativer Sich-selbst-Gleichheit wäre Differenzierung (Sinnverschiebung, metaphorische Sinn-Neueinschreibung, Wechsel der psychischen Zustände usw.) gar nicht feststellbar, sie wäre kriterienlos und vom Zustand der völligen Beharrung ununterscheidbar.“

³¹ Vgl. Boghossian 2013, 41f.

„dem Hammerschlag zertrümmert“ und wieder anders zusammengesetzt wird. (Foucault 2005, 734) Die Worte „zeigen kein Bezeichnetes an, sondern zwingen eine Interpretation auf“ (735), d.h. Signifikat und Referent verschwinden unter dem rein schöpferischen, stets sich verändernden Signifikanten³² und das Interpretandum verschwindet hinter dem Interpretament bzw. dem – allerdings nicht als Subjekt gefassten – Interpretieren. „Es gibt nur noch Bedeutendes“, resümieren Luc Ferry/Alain Renaut diese Position kritisch, „und man gelangt niemals zum ursprünglichen Standort eines Bedeuteten.“ (Ferry/Renaut 1987, 25) Hermeneutische Philosophie heißt für Foucault letztlich, „dass es nur Interpretationen gibt“. (Foucault 2005, 737)³³ Auch wenn Nietzsche den infiniten Regress „unendliche[r] Interpretationen“ beschwört (Nietzsche 1988d, 627) oder Judith Butler vom Geschlechtskörper als einer „Konstruktion der Konstruktion“ spricht (Butler 1997, 26), wird die abstruse antirealistische Konsequenz des Interpretationismus erkennbar, der dann auch nicht mehr bestimmen kann, was Interpretation oder Konstruktion überhaupt noch bedeuten könnten.

Das gilt auch hinsichtlich des Interpretaments bzw. der Interpretation des Interpretandums selbst. Diese Interpretation muss ein Faktum und als solches in seinem Bedeutungsgehalt erkennbar sein. Denn die Behauptung, auch das Vorliegen einer Interpretation – hier verstanden als verändernde, konstruktionsperspektivische Deutung des Interpretandums – sei nur eine Interpretation – die konstruktionsperspektivische Deutung, es liege eine konstruktionsperspektivische Deutung vor –, führt in einen infiniten Regress, der gar nicht mehr einsichtig machen kann, was das ‚Vorliegen einer Deutung‘ überhaupt bedeuten soll.³⁴ Genau in diese Falle tappt eine

³² Vgl. kritisch zur poststrukturalistischen Auflösung von Bedeutung und Referentialität in binäre Zeichenoppositionen und von Signifikaten in Signifikanten: Tallis 1995, Kapitel 3.

³³ Dagegen wendet Jean Wahl in der Diskussion des Textes, ganz im Sinne Krämers und Ecos, ein, es gebe „auch etwas, das interpretiert werden muss“ (Wahl in Foucault 2005, 739). „Natürlich will man Claudel auf alle erdenklichen Weisen interpretieren, marxistisch, freudianisch; entscheidend ist aber, dass es sich in jedem Fall um Claudels Werk handelt.“ (740)

³⁴ Analog gilt: Wer die These vertritt: „Überzeugung ‚x ist F‘ von Person a ist nur für Person a wahr“, muss es für absolut wahr halten, dass Überzeugung ‚x ist F‘ von Person a vorliegt. Der Relativist, so referiert H. J. Wendel Burnyeat, muss sich „hier, wo der relativistische Wahrheitsbegriff noch nicht eingeführt“ ist, des „absoluten Begriffs der Wahrheit bedienen, um sich – auch gegenüber sich selbst – verständlich machen zu können.“ (Wendel 1989, 51) Anders gesagt: Die Formulierung: ‚Wahrheit ist das, was a für wahr hält‘, ist ohne Rekurs auf einen absoluten Wahrheitsbegriff gar nicht sinnvoll einzuführen, denn was soll Wahrheit hier mehr sein als die bloße Meinung des a, deren Vorliegen aber eine absolut wahre Tatsache sein muss. Ähnlich argumentiert Paul Boghossian, dass der Relativist, der behauptet: „Gemäß einer Theorie x, die wir befürworten, gab es Dinosaurier“ (Boghossian 2013, 60), das Vorliegen der Meinung (der Befürwortung einer Theorie) als objektive Tatsache unterstellen muss. Es gibt also objektive Tatsachen über Meinungen, womit der Relativismus falsch wäre. Der Satz: ‚Die Überzeugung ‚x ist F‘ ist nur für a wahr‘, bedeutet ja nichts anderes als: Wenn a eine Überzeugung hat, ist sie wahr. Dass die Überzeugung vorliegt, muss auch in diesem Satz unterstellt werden und zwar als nicht nur für a, sondern als für alle wahr. Nun kann der Relativist behaupten: ‚Person a hat die Überzeugung ‚x ist F‘ und dies ist ‚wiederum nur für ihn, somit selbst relativ wahr‘. (Wendel 1989, 54) ‚Selbst die Tatsache seines subjectiven Meinens‘, schreibt Husserl, ‚wird er als bloß für sein eigenes Ich, nicht aber an sich wahre be-

Position, die der Forderung Foucaults entspricht, dass „die Interpretation stets sich selbst zu interpretieren hat“ (Foucault 2005, 737) und darin niemals an ein Ende komme. Letztlich bleibt nichts übrig, weder das Interpretandum noch das Interpretament, und erst recht nicht, wie wir sehen werden, das Subjekt der Interpretation.

Mit dem von Krämer so genannten „Beweisdilemma“³⁵ ist aber zugleich ein „Argumentationsdilemma“ verbunden, „das daraus entsteht, daß man als Interpretationsphilosoph durchweg traditionell realistisch argumentiert, ohne den Zusammenhang mit der eigenen Theorie explizit zu machen.“ (Krämer 2007, 84) D.h., die These vom ‚immer anders Verstehen‘ des Interpretandums darf denjenigen zufolge, die diese Theorie aufstellen, nicht wiederum immer anders verstanden werden können, sonst kippt der Interpretationismus in den Skeptizismus.³⁶ „Die Hypothese von der Interpretativität wird undurchsichtig, wenn sie durch mehrere bis (unendlich) viele Interpretationsschritte belastet wird“ (84), meint Krämer: Jedem dürfte die Leidenschaft bekannt sein, mit der Postmoderne behaupten, man habe die Texte ihrer Meisterdenker *falsch verstanden*.

Der Antirealismus und historische Relativismus impliziert also einen Realismus/Universalismus in Bezug auf den eigenen Standpunkt, die Unterscheidung der Standpunkte, die Differenzierung der Interpretamente untereinander und vom Interpretandum, die eigene interpretationistische (relativistische) Argumentation und, was nicht vergessen werden darf, in Bezug auf das Subjekt der Interpretation.³⁷ Zur Annahme eines uninterpretierten Interpretandums (und der Kenntnis seines Sinns) muss nämlich Krämer zufolge diejenige eines uninterpretierten Interpretanten hinzutreten: „Die *Existenz* des Interpretanten“, „[e]inerlei, ob man den Interpretanten personal oder impersonal auffaßt“, „kann aber nicht ein Resultat von Interpretation sein, weil der Interpretationismus durch die Wirksamkeit des Interpretanten definiert ist und ein Zirkel in Kauf genommen würde“. (83, 203) Auch Eco zufolge muss der hermeneu-

haupten.“ (zit. nach ebd., 50) Soll heißen: Dass a eine Überzeugung ‚x ist F‘ hat, die nur für a wahr ist, ist nur für a wahr. Und ist das eine Variante des infiniten Regresses, der auch gemäß Boghossian dem Relativisten übrig bleibt und der lauten würde: „Gemäß einer Theorie, die wir befürworten, gibt es eine Theorie, die wir befürworten, und dieser zweiten Theorie zufolge gibt es eine Theorie, die wir befürworten, und ... gab es Dinosaurier“ (Boghossian 2913, 62) Dieser infinite Regress führt aber zur absoluten Unverständlichkeit der relativistischen Wahrheitsthese. Nur, wenn man an irgendeiner Stelle die absolute Wahrheit der These behauptet, dass für a die Vorstellung vorliegt, dass für ihn eine Vorstellung vorliegt, dass für ihn eine Vorstellung vorliegt, dass ‚x ist F‘ (und dies für ihn wahr ist), hätten die Aussagen des Relativisten einen Sinn. „Damit aber könne der Relativist selbst nicht einmal mehr behaupten, daß bloß für ihn jede Aussage nur relativ für denjenigen wahr sei, der sie behauptet.“ (Wendel 1989, 55)

³⁵ „Wir müssen nämlich entweder [...] zum Realismus zurückkehren – oder *Urteilsenthaltung üben*. Aber im zweiten Fall wissen wir zu wenig, im ersten Fall hingegen wissen wir schon zu viel für einen entscheidenden Beweis zugunsten des Antirealismus.“ (Krämer 2007, 15)

³⁶ Vgl. auch Zima 2016b, 64: „Denn der Dekonstruktion selbst“, sagt Zima bezogen auf Derridas analogen semantischen Antirealismus, „liegt eine relativ stabile semantische Taxonomie zugrunde. [...] Fehlte diese Taxonomie, wäre die Dekonstruktion als Theorie und Verfahren weder darstellbar noch kritisierbar. Außerdem setzt Derrida in allen seinen Kommentaren die Möglichkeit voraus, Texte wie *Limited. Inc.* [...] eindeutig zu identifizieren.“

³⁷ Vgl. Krämer 2007, 88.

tische Antirealismus in Bezug auf das Subjekt realistische Prämissen einführen: Wird das Sein (hier: die zu verstehende Bedeutung) als „*flatus vocis*“ aufgefasst, so Eco, „sind die Rechnungen mit dem Sein dergestalt beglichen, muss man erneut jene mit dem Subjekt beglichen, das diesen *flatus vocis* allererst zulässt [...] Wie soll man aber den ontologischen Status desjenigen fassen, der vorgibt, es gebe überhaupt keinen ontologischen Status?“ (Eco 2014, 43)

6. Die Vermischung von Erkennen und Anerkennen der Bedeutung

In den bisherigen Ausführungen wurde bereits angedeutet, dass Gadamer sich nicht nur in den Widerspruch von traditionalistischer und relativistischer Fassung des ontologischen hermeneutischen Zirkels verfängt, sondern auch die Trennung der Hermeneutik als Methode zum „Verständnis jeder [...] Überlieferung“ von „jeder dogmatischen Bindung“ (Gadamer 1986, 330) an ebendiese Überlieferung rückgängig machen will. Damit redet er einer Konfundierung der historischen mit den dogmatischen Disziplinen das Wort, deren traditionelle Unterscheidung Krämer wie folgt fasst: „Sache der Historie ist die Ermittlung der historischen Richtigkeit, Sache der systematischen Disziplinen die der theoretischen Sachwahrheit sowie der normativen und praktischen Geltung.“ (Krämer 2007, 161)³⁸ Der Wissenschaftscharakter der Theologie oder der Jurisprudenz kann dieser Trennung zufolge nur darauf beruhen, „daß für das Auslegen der Heiligen Schrift [oder des Gesetzes] keine anderen [...] Regeln gelten sollen als für das Verständnis jeder anderen Überlieferung.“ (Gadamer 1986, 330)

Genau diese Unterscheidung will Gadamer mit seinen Überlegungen zur Gemeinsamkeit zwischen Rechtshistoriker und Jurist unterlaufen. Die juristische Hermeneutik wird ihm nämlich in zweierlei Hinsicht zum Modell für alles Verstehen: Zum einen im oben dargestellten relativistisch-antirealistischen Sinne der Anwendung als Veränderung, Sinnanreicherung und stetes Andersverstehen des Interpretandums aus der eigenen historischen Situation heraus. Zum anderen im traditionalistischen Sinn von Anwendung als der Einziehung der Differenz zwischen historischer und dogmatischer Auslegung. Auch hier verändert Gadamer seinen traditionalistisch eingefrorenen Relativismus zunächst wieder in Richtung einer Theorie objektiven Verstehens. Dass nämlich der Rechtshistoriker wie der Jurist „den ursprünglichen Sinngehalt des Gesetzestextes von demjenigen Rechtsgehalt unterscheiden“ muss, „in dessen Vorverständnis er als Gegenwärtiger lebt“ (332), ist eine Banalität und setzt die Möglichkeit voraus, den ursprünglichen Sinn objektiv zu erkennen. Der zentrale Fehlschluss findet sich nun in der These, weil Jurist und Rechtshistoriker beide die gegenwärtigen Sinnhorizonte *erkennen* und berücksichtigen müssten, sei auch das Geschäft des Historikers nicht ohne *Anerkennung* der Geltung des Interpretandums, die „Gebundenheit des Auslegungsprozesses an ein im voraus hingenommenes [...] System“ (Betti 1988, 67) möglich, denn für den Historiker des Rechts gelte: „Auch in seinem Fall heißt Verstehen und Auslegen:

³⁸ Vgl. auch Betti 1988, 44f., 54f., 67.

einen geltenden Sinn Erkennen und Anerkennen.“ (Gadamer 1986, 333)³⁹ Damit werde die juristische Hermeneutik, die den Gegenstand in seiner Gültigkeit anerkennt, ihn auf historisch veränderte Bedingungen anwendet und damit fortsetzt, zum „Modell für das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart“ in allem Verstehen. (333) Dass der Rechtshistoriker „nicht nur historisch, sondern auch juristisch denken können“ muss (334), ist richtig. Das besagt aber lediglich, dass der Historiker des Rechts wissen muss, was Recht überhaupt ist, wie es funktioniert und dass es einen internen Regelbezug hat (also nur existiert, wenn es Personen gibt, die es inhaltlich als Norm anerkennen). Er beschreibt es aber in Form eines externen Regelbezuges⁴⁰, spricht: er muss es nicht anerkennen oder vertreten, um es verstehen zu können. Die „Zugehörigkeit zur Überlieferung“ als Bedingung der Möglichkeit des Verstehens wird hier also wieder als Affirmation der Tradition bzw. als unwillkürliche Bestätigung der Verbindlichkeit ihrer Gehalte verstanden: „Aber keine andere Zugehörigkeit zum Gesetz ist hier gefordert als eben die, daß die Rechtsordnung für jedermann als gültig anerkannt ist“. (335) Das oben noch bloß methodische „Vorurteil der Vollkommenheit“ besagt Gadamer zufolge demnach inhaltlich gewendet, „daß das, was“ der Text „sagt, die vollkommene Wahrheit ist“. (299) Die Konfusion wird auch deutlich, wenn Gadamer darauf hinweist, es müsse, damit das Gesetz verstanden werden kann, „verbindlich“ gelten (335), „alle Glieder der Rechtsgemeinschaft in gleicher Weise binde[n]“ (334), sonst sei eine Auslegung sinnlos. Damit sei auch dem Historiker des Rechts notwendig die Geltung des Rechts als Bedingung für seine Verstehensbemühungen vorausgesetzt. Hier kann aber nur die *Existenz* des Rechts und ‚Verbindlichkeit‘ der *Bedeutung des Gesetzestextes* angesprochen werden, die eine Bedingung für die Rechtsgeltung ist, und nicht, dass der Rechtshistoriker die Geltung des Gesetzes als solche anerkennen muss, um die Bedeutung zu erkennen. Ich muss, um ein anderes Beispiel zu nehmen, zwar anerkennen, dass Hitlers *Mein Kampf* eine Bedeutung aufweist und existiert. Ich sollte versuchen, die Argumentation des Autors in ihrem inneren Zusammenhang zu rekonstruieren und seine Aussagen in ihrem Sachgehalt zunächst einmal ernst nehmen, zumal sie das Handeln der Nazis in einem relevanten Sinn angeleitet haben. Ich muss dafür aber in keiner Weise den Geltungsanspruch der Aussagen in *Mein Kampf* akzeptieren.

Im Falle der theologischen Hermeneutik meint Gadamer, der Theologe müsse auch als Wissenschaftler berücksichtigen, dass die „Heilige Schrift Gottes Wort“ ist, „und das bedeutet, daß die Schrift vor der Lehre derer, die sie auslegen, einen schlechthinnigen Vorrang behält. [...] Auch als wissenschaftliche Auslegung des Theologen muß sie stets festhalten, daß die Heilige Schrift die göttliche Heilsv Verkündigung ist.“ (336) Das Umgekehrte ist aber richtig: Insofern die Theologie überhaupt etwas Wissenschaftliches hat, ist es die methodische, historisch-kritische

³⁹ Dass Verstehen als inhaltliches Einverständnis (nicht nur als dem Verstehen nachgeordnetes Ziel, sondern als wesensgleich mit dem Verstehen oder gar Voraussetzung desselben) begriffen werden müsse, wiederholt Gadamer an verschiedenen Stellen, vgl. Gadamer 1986, 298-300, 308, 333f., 337f., 343, 367.

⁴⁰ Vgl. zur Differenz zwischen internem und externem Regelbezug: Hart 1973, 83f., 128.

Textlektüre, der Rest ist Glauben. Auch hier wird wieder postuliert, „daß eine biblische Hermeneutik ein Verhältnis zum Inhalt der Bibel schon voraussetz[t]“ (337), was als Akzeptanz der inhaltlichen Geltung der Bibel gemeint ist, ja sogar als notwendiges „existenziale[s] Vorverständnis“, das „nur selbst ein christliches sein“ kann. (337) Gadamer schließt explizit aus, dass mit dem Verbundensein mit dem Gegenstand ein distanzierendes Wissen von ihm gemeint sein kann, das nicht selbst Glaube bzw. Anerkennung der Geltungsansprüche des Interpretandums ist. Seine Beweisführung beruht auch hier wieder auf mannigfachen Bedeutungsverschiebungen und Sophismen aller Art: „Nun könnte man vielleicht dieser Konsequenz zu entgehen suchen, indem man sagt, es genüge zu wissen, daß religiöse Texte nur zu verstehen sind als Texte, die auf die Gottesfrage Antwort geben. Der Interpret brauche nicht selber in seiner religiösen Bewegtheit in Anspruch genommen zu werden. Aber was würde ein Marxist dazu sagen, der alle religiösen Aussagen nur zu verstehen meint, wenn er sie als Interessenspiegelungen gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse durchschaut? Er wird doch gewiß die Voraussetzung nicht akzeptieren, daß das menschliche Dasein als solches von der Gottesfrage bewegt ist. Eine solche Voraussetzung gilt offenbar nur für den, der die Alternative von Glauben oder Unglauben gegenüber dem wahren Gott schon anerkennt. So scheint mir der hermeneutische Sinn des theologischen Vorverständnisses selber ein theologischer zu sein.“ (337) Die theologische Hermeneutik, so Gadamer nochmals in aller Deutlichkeit, „setzt voraus, daß das Wort der Schrift trifft und daß nur der Betroffene [...] versteht. Insofern ist die Applikation das erste.“ (338) Auch der Philologe lasse „Vorbildliches als Vorbild gelten“ (343) und auch der Historiker sei lediglich Philologe „im Großen“. (345) Nur wer glaubt, kann Gadamers existentialistischer Hermeneutik zufolge also die Bibel verstehen (sogar: nur wer *christlich* glaubt). Ganz abgesehen von der kruden Reduktion marxistischer Religionsauffassung auf eine *cui bono*-Theorie: Warum sollte der Marxist leugnen, dass Menschen die Gottesfrage stellen? Er muss ja umgekehrt zunächst einmal, ohne selber religiös zu sein, verstehen, was es heißt, diese Frage zu stellen (z.B.: ‚Gibt es ein allmächtiges, allgütiges, allwissendes Wesen, das die Welt aus Nichts erschaffen hat?‘), bevor er sie anschließend auf psychologische oder sozialstrukturelle Bedingungen zurückführen kann. Auch hier hat Gadamers Beweisführung nicht einmal den Hauch von Plausibilität für sich.

Der Gestus des unmittelbaren Betroffenseins, „mit dem Streben nach Überwindung der sogenannten Subjekt-Objekt-Spaltung“ führt, wie Hans Albert zutreffend konstatiert, letztlich in die autoritär-masochistische Forderung, „daß der Verstehende sich ihr [der Tradition] auszuliefern habe“. (Albert 1991, 169) Im Verstehen wird Gadamer zufolge nämlich die Überlieferung erfahren und zwar im Modus eines von sich aus sprechenden „Du“ („nicht als die Lebensäußerung eines Du“, sondern „*Sprache*“, die „spricht“), eines „echte[n] Kommunikationspartner[s]“. (Gadamer 1986, 364) Das Du soll „kein Gegenstand“ sein, sondern sich zu einem verhalten, und zwar zur Sache und zum Ich – dem Interpretieren. Dass man es bei Gadamers Hermeneutik mit einem normativen Unternehmen zu tun hat, wird hier offen ausgesprochen. Da er die Überlieferung personalisiert und ihr mit schiefen

Bezügen auf Kant den Charakter der moralischen Selbstzweckhaftigkeit („Zweck an sich“) zugesteht, bezeichnet er die hermeneutische Erfahrung schließlich als „ein moralisches Phänomen“. Die inadäquate Erfahrung des „Du“ bestehe hingegen einmal in der Praxis, die Überlieferung zu objektivieren und typische Muster in ihr wiederzuerkennen (364f.), zum anderen darin, sie „reflektierend [zu] überspiel[en]“ (365), d.h. sie besser zu verstehen als sie sich selbst: „Indem man den anderen versteht, ihn zu kennen beansprucht, nimmt man ihm jede Legitimation seiner eigenen Ansprüche.“ (366) Die adäquate Erfahrung bestehe dagegen in „Erkenntnis und Anerkennung“ des „Du“. Man soll sich „etwas vom ihm sagen [...] lassen“.⁴¹ „In Überlieferungen stehen“, so Gadamer, macht das Verstehen erst „möglich“. (366f.) Und dieses „Zueinandergehören heißt immer auch zugleich Auf-ein-ander-Hörenkönnen.“ Zwar soll das nicht als bloße Hörigkeit verstanden werden, inwiefern sich diese Haltung aber davon unterscheidet, bleibt im Dunkeln. „Ich muß die Überlieferung in ihrem Anspruch gelten lassen, nicht im Sinne einer bloßen Anerkennung der Andersheit der Vergangenheit, sondern in der Weise, daß sie mir etwas zu sagen hat“ (367), bzw. „auf das wir zu hören haben“. (465) Dagegen unterstellt er dem historistischen Verstehen, dass es, „wenn es seine Texte ‚historisch‘ liest, die Überlieferung immer schon vorgängig und grundsätzlich nivelliert hat, sodaß die Maßstäbe des eigenen Wissens durch die Überlieferung niemals in Frage gestellt werden können.“ (367) Das ist reichlich unplausibel und nur für den historischen Relativismus gültig, den Gadamer selbst ja auch vertritt: Nur wenn ich behaupte, alles Verstehen sei immer Andersverstehen, kann ich den Wahrheitsgehalt des anderen niemals ernst nehmen. Tatsächlich ist der historisierende Verstehensbegriff die Voraussetzung dafür, etwas zu erkennen, das ich in einem anschließenden Akt inhaltlich als relevant erkennen, anerkennen oder kritisieren kann. Nur wenn ich beides identifiziere, kann ich behaupten, die Objektivierung des Interpretandums sei identisch mit dem Verzicht einer inhaltlichen Stellungnahme zu seinen Geltungsansprüchen, einem Verzicht darauf, sich für den „Wahrheitsanspruch“ des Interpretandums „offen“ zu halten. (367)

7. Resümee

Es hat sich zeigt, dass Gadamers Werk für eine falsche Versöhnung von Subjekt und Objekt, Theorie und Praxis, Erkennen und Anwenden, Interpret und Interpretandum, Sein und Sollen, Erkenntnis und Anerkennung der Tradition steht. Gadamers Hermeneutik und die an sie anschließenden Theorien werden denn auch

⁴¹ In diesem Punkt scheint sich Gadamer deutlich von der machtreduktionistischen Verdachts-hermeneutik eines Nietzsche oder Foucault zu unterscheiden, die ja das genaue Gegenteil zu propagieren scheinen und den Sachgehalt der Aussagen hinter ihrer Herkunft – dem bösen Bemächtigungswillen, der ihnen zugrunde liege – beinahe völlig zum Verschwinden bringen, vgl. Foucault 2005, 736. Allerdings ist der Sachgehalt auch bei Gadamer vor allem aufgrund seiner Herkunft im Traditionszusammenhang gültig, auch hier wird letztlich Geltung auf Genesis – traditionalistisch verstanden als Dauer – reduziert. Eine Theorie der rationalen Geltung ohne Rekurs auf Herkunft gibt es (abgesehen von korrespondenztheoretischen Residuen) weder bei Gadamer noch bei Foucault.

von postmodernen Autoren wie Zygmunt Bauman dafür gefeiert, die „geheiligten Grenzen [...] zwischen Subjekt und Objekt, Innen und Außen, Sinn und Unsinn, Wissen und Meinen, Gewißheit und Kontingenz, Wahrheit und Irrtum“ zum Verschwinden zu bringen. (Bauman 1995, 163f.)

Ohne das kenntlich zu machen, entfaltet Gadamer dabei zwei unvereinbare Varianten einer Aufhebung der Differenz zwischen Interpretandum und Interpret im Zuge der hermeneutischen Darstellung des Verstehens als Geschehen. Das Verstehen als Einrücken in den Überlieferungszusammenhang bzw. Horizontverschmelzung, wird einmal traditionalistisch und einmal relativistisch verstanden: Einmal wird der Interpret vollständig vom Interpretandum bestimmt (Verstehen ist dann lediglich die Selbstausslegung der Tradition durch ein demütiges Werkzeug namens Interpret), dann wieder soll alles Verstehen vollständig vom eigenen Vorverständnis bestimmt sein (Verstehen ist dann immer anders verstehen und es gibt so viele Bedeutungen wie Interpretieren). Erkenntnis als Vermittlung von Subjekt und Objekt, hier: Verstehen als Vermittlung von Interpret und Interpretandum, wird stets in eine der beiden Seiten aufgelöst. Gadamer kann noch so sehr beteuern, „*der wahre Ort der Hermeneutik*“ sei das „*Zwischen*“ von „Fremdheit und Vertrautheit“, objektivierender Haltung und Zugehörigkeit (300), er begreift dieses ‚Zwischen‘ entweder als bloße „Überlagerung über einer fortwirkenden Tradition“ (311) oder als zu „heilen[de]“ (299) und überbrückende „Sinnentfremdung“ (316) zwischen Interpret und Interpretandum. Diese ‚Heilung‘ besteht zudem keineswegs in dem Versuch, die Tradition zu verstehen. Sie soll „Einverständnis“ (297) herstellen oder wahlweise immer schon voraussetzen. Neben dieser Konfundierung von Verstehen und Einverständnis ist aber der zentrale Mangel dieses falschen Versöhnungsversuchs, dass bereits die *Möglichkeit* einer Differenz zwischen Interpret und Interpretandum, zwischen Sinnantizipationen und Sinn, zwischen Bedeutsamkeit des Textes für uns und Bedeutung des Textes an sich mit Gadamers These von der steten Verbundenheit von Interpret und Interpretandum im ontologischen hermeneutischen Zirkel ausgeschlossen wird. Gadamer kann, mit anderen Worten, gar nicht begründen, wie es zu einer Differenz, zu einem historischen Wandel, zu einem Anders-Verstehen kommen kann.⁴² Wenn er beständig die „Verborgenheit des Beharrenden“ betont (4) und die „Überschätzung des historischen Wandels“ (Gadamer 1993, 447) moniert, zugleich aber von einem „von innen her beweglichen“ Horizont der Tradition spricht, bleibt schlicht unklar, wie das eine mit dem anderen vereinbar sein soll: das Verstehen der Tradition aus der Tradition heraus (Überlegenheit des Interpretandums) lässt fraglich werden, wie neue Sinnantizipationen, Horizonte, Deutungsmuster entstehen können, auf die die Tradition dann angewendet und so an-

⁴² Gadamer-Apologeten wie Jean Grondin haben, wie ihr Meisterdenker, mit logischen Widersprüchen keine Probleme, sie lösen sie in einem Sowohl-als-auch auf: „Wir gehören der Geschichte [Interpretandum bestimmt unsere Deutung] und der Wirkungsgeschichte [Interpretationen des Interpretandums bestimmen unsere Deutung] an, aber es ist auch die Geschichte, die uns gehört, sofern sie stets von der Gegenwart [...] aus gelesen, verstanden und angeeignet wird. Es ist diese Vermittlung von Gegenwart und Vergangenheit, die für das geschichtliche Bewußtsein charakteristisch ist [...] Die Zugehörigkeit des Interpretieren zu seinem Gegenstand, zur Geschichte und zu seiner Zeit.“ (Grondin 2000, 157)

ders verstanden werden soll. Ein Verstehen, das im Akt des Verstehens systematisch anders versteht, als untrennbare Einheit von Verstehen und Anwendung, als stete Veränderung des Interpretandums im Lichte unserer lebenspraktischen Gegenwartsprobleme hingegen, lässt ebenso unklar werden, wie die Differenz der Interpretationen überhaupt festgestellt werden kann. Immer bleibt alles eins und in jedem Fall sind Verstehen und Autonomie negiert, die beider Seiten bedürfen, der Erkenntnisleistung des Subjekts und der Annahme einer an sich bestimmten Wirklichkeit. Die Kalamitäten der hermeneutischen Philosophie werden bereits in der paradoxen Formulierung Gadamers deutlich, verstehen sei „*der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte*“ (Gadamer 1986, 311), zweier Horizonte, die als unterschiedene gar nicht existieren.⁴³ Der Widersinn, Verstehen sei Verschmelzung von etwas, das schon eines sei, verweist auf das ungeklärte Verhältnis von geschichtlicher Verschiedenheit der Horizonte sowie der *Leistung eines Subjekts*, der es bedarf, um die Verstehensseinheit (die zudem noch mit einer Übereinstimmung in der Sache verwechselt wird) *herzustellen* und der These von der Bestimmtheit des gegenwärtigen Horizonts durch den vergangenen, des immer schon in der Tradition-Stehens, der *Substantialität in der Subjektivität, der letzteren als bloßem Flackern im geschlossenen Stromkreis der Geschichte*.

Bei der relativistischen Auflösung des Objekts ins Subjekt werden das Individuum und seine Vernunft schließlich wiederum in die als Subjekt angesprochene Kultur bzw. deren Horizont aufgelöst – Subjekt ist nicht das urteilsfähige Individuum, sondern, wie es heute heißen würde, der Diskurs. Das Bewusstsein des Einzelnen wird in die Materialität der Sprache, in die gegenwärtigen Deutungsmuster aufgelöst. Die von Gadamer ein ums andere Mal heimelig beschworene „*Zugehörigkeit*“ (462) ist dann nicht mehr das tatsächliche *Verhaftetsein* der Gegenwart in der Tradition, sondern die vermeintliche Tatsache, dass die Individuen in der Sprachstruktur der Gegenwart aufgehen, in die Struktur der Sprachgemeinschaft „gleichsam gebannt sind“. (406) Bewusstsein wird auf Sein, das Sprache ist, die von einer als homogen vorgestellten Gemeinschaft gesprochen wird, reduziert – diese „Idee einer vereinnahmenden Totalität“ (Finkielkraut 1989a, 24) ist das Programm des letzten Teils von *Wahrheit und Methode*, an das postmoderne Wissenschaftstheoretiker anschließen konnten, auch wenn Gadamer sich mit untauglichen Mitteln immer wieder gegen relativistische Konsequenzen seines Ansatzes wehrt, ja gelegentlich sogar an die „überlegene Allgemeinheit“ appelliert, „mit der sich die Vernunft über die Schranken jeder gegebenen Sprachverfassung erhebt“. (Gadamer 1986, 406) Allein: Die Vernunft hat keinen Platz in Gadamers Hermeneutik, ihre Allgemeinheit ruht auf dem schwankenden Grund der Behauptung eines monolithischen Traditionszusammenhangs der Menschheit.

⁴³ Vgl. Gadamer 1986, 309.

Epilog: Konservative Hermeneutik in Dipesh Chakrabartys postkolonialer Geschichtsschreibung

Wie gezeigt behauptet Gadamer, Verstehen sei das Einrücken in einen Überlieferungszusammenhang, in den der Verstehende eigentlich immer schon einbezogen sei. Verstehen enthalte aber nicht nur die Vorprägung des Interpreteten durch das Interpretandum in dem Sinne, dass die eigenen Vorüberlegungen über den zu deutenden Gegenstand von eben diesem geprägt seien, sondern auch in dem Sinne, dass man die sachlichen Geltungsansprüche des Tradierten inhaltlich anerkenne, letztlich ein Einverständnis in der Sache herrsche – und das jenseits von Vernunftgründen.⁴⁴ Das Verstehen der Vergangenheit wird mit einer Akzeptanz dessen, was sie uns zu sagen habe, verkoppelt. Wie passt die konservative Hermeneutik eines deutschen Philosophen, der von einer monolithischen Tradition ausgeht und sich zu Herrschaft systematisch ausschweigt, zur machtkritischen Diskurstheorie postkolonialer Theoretiker? Die Antwort besteht nicht nur in einer demonstrativen Heidegger-Apotheose auf beiden Seiten, sondern in dem inhaltlichen Versuch, irrationale Wirkkräfte der Geschichte und die religiöse Unterwerfung unter Autoritäten gegen Fortschritt, Vernunft und Autonomie des Individuums wieder hoffähig zu machen.

„Minoritäre“, „subversive“ oder „subalterne Geschichten“ sind für den postkolonialen Theoretiker Dipesh Chakrabarty nicht einfach historiographisch erfasste Vergangenheiten bislang marginalisierter Gruppen, sondern, mit Foucault gesprochen, „disqualifizierte[...] Wissensarten“ (Foucault 1978, 60)⁴⁵, Erzählungen, die geschichtswissenschaftlich nicht legitim sind, dem Wahrheits-, Rationalitäts- und Wirklichkeitsverständnis der Historiographie mit ihrem, wie er meint, „juridisch-liberalen“ Objektivitätspostulat, widersprechen. So habe die bisherige postkoloniale Geschichtsschreibung Ranajit Guhas zwar zu Recht religiöse Handlungsmotivationen indigener Akteure ernst genommen, indem diese nicht bloß als Hülle für eigentlich moderne ökonomische oder politische Interessenartikulationen verstanden worden seien, er begehe aber den Fehler, das Selbstverständnis z.B. der Santal, eines indischen Stammes, der im 19. Jahrhundert einen Aufstand wagte, nur wissenschaftlich zu begreifen. Die Santal deuteten ihren Aufstand nämlich als Aktion ihres Gottes Thakur, nicht als ihre eigene Tat. Guha begreife den Aufstand aber als einen der Santal, die von einem religiösen Weltverständnis geleitet worden seien. Er deute Menschen damit als Subjekte, die sich selbst gar nicht als Subjekte verstanden hätten. Damit habe Guha eben keine „subversive“ (Chakrabarty 2010, 79) Geschichte erzählt, sondern eine, die den wissenschaftlichen Regeln des mit modernen „Regie-

⁴⁴ Vgl. Gadamer 1986, 285.

⁴⁵ Foucault nennt „das Wissen des Psychiatrisierten, des Kranken, des Krankenwärters“ usw. (Foucault 1978, 60) Wohlgermerkt geht es ihm dabei nicht um eine Berücksichtigung der Erfahrungen dieser Personengruppen und eine rationale Artikulation derselben (die z.B. zu einer wissenschaftlichen Selbstkritik der Psychologie führen könnte), sondern um „lokales, regionales Wissen“ als *Alternative* zu geltenden Rationalitätsstandards schlechthin.

rungsinstrumenten“ (wie dem Gericht und dem Anspruch, Aussagen objektiv zu überprüfen) verflochtenen Geschichtsdiskurses entspreche.⁴⁶

Chakrabarty will über solcherlei „Ausgrenzungs“-Diskurse (69) hinausgehen, deren Plausibilität er nur durch pragmatische Gründe und institutionelle Vorkehrungen garantiert sieht.⁴⁷ Er will „zwischen den Geschichten des Historikers und anderen Konstruktionen der Vergangenheit ein gewisses Maß an Gleichberechtigung gelten [...] lassen“ (79), d.h. er will Geschichten als legitim verstehen, in denen übernatürliche Kräfte die Akteure darstellen. Es läuft auf genau das hinaus, was Chakrabarty leugnet: „postmoderner Wahn in Historyland“. (80) Tatsächlich geht es aber keineswegs um „ein gewisses Maß an Gleichberechtigung“, also ein beliebiges Nebeneinander dieser „Konstruktionen“, was schon problematisch genug wäre. Es geht um eine asymmetrische Beziehung, die als Fundierungsbeziehung gedeutet wird: Chakrabarty plädiert dafür, die Historisierung der Santal zu verweigern, denn durch diese Historisierung sei „die Vergangenheit wahrhaft tot“ (81), ein nichtssagendes Objekt. Er will einen Traditionszusammenhang zwischen den Santal und ‚uns‘ deutlich werden lassen, in dem die religiöse Weltdeutung der Santal als Subjekt begriffen wird, als ‚uns‘ sachlich ansprechende, geltende Autorität der Überlieferung, die als unsere eigene „Möglichkeit des In-der-Welt-Seins“ oder „gegenwärtige Möglichkeit der Lebensführung“ akzeptiert wird. Es geht also um die Zerstörung der „Subjekt-Objekt-Beziehung“ zwischen ‚uns‘ und den Santal und das Eintreten in einen Überlieferungszusammenhang der als intersubjektives ‚Geschehen‘ mit Geltungskraft jenseits von Vernunftgründen begriffen wird. Im Gegensatz zum monolithischen Konzept der Horizontverschmelzung Gadamers, wird dies zunächst nur als ‚Möglichkeit‘ begriffen, die Welt zu verstehen, als ein Beitrag zu „den pluralen Seinsweisen, aus denen sich unsere eigene Gegenwart zusammensetzt“. (81)

Was wie ein Hinweis auf die banale Tatsache daherkommt, dass man heute einen wissenschaftlichen oder einen religiösen Bezug zur Vergangenheit einnehmen kann, wird aber in ein epistemisches Argument verkehrt: Chakrabarty löst das Problem zwischen Heterogenität und Gleichartigkeit von heutigem Interpretieren und vergangenem Interpretandum wie folgt: Die Santal sind einerseits historisch von uns getrennt, andererseits repräsentiert ihre Epoche und ihr Denken etwas, das auch noch heute, allerdings als ‚Seinsweise‘ neben anderen, existiert – eine religiöse Weltdeutung jenseits des modernen säkularen Denkens. Epistemologisch irrational wird der Gedanke Chakrabartys durch folgende Konfusion: Er betont zu Recht, dass es Gemeinsamkeiten zwischen Menschen der Vergangenheit und dem modernen Menschen gibt. Diese Gemeinsamkeit wird im religiösen Selbstverständnis verortet, was einerseits richtig, andererseits falsch ist: richtig ist es, weil es natürlich auch heute Menschen mit einem religiösen Weltverständnis gibt und insofern die ‚Vergangenheit‘ als ‚plurale Seinsweise‘ gegenwärtig ist. Falsch wird es, wenn Chakrabarty diese Gemeinsamkeit der Akzeptanz einer religiösen Weltdeutung anscheinend zur Be-

⁴⁶ Diese Reduktion von Wahrheitsgeltung auf ihre institutionelle Genesis, die Betrachtung von Wahrheit als rituelle Praxis privilegierter Sprecher, ist der Grundgedanke von Foucaults machtreduktionistischer ‚Wissens‘-Auffassung, vgl. Foucault 1993, 14.

⁴⁷ Vgl. Chakrabarty 2010, 80.

dingung der Möglichkeit des Verstehens der Vergangenheit und ihrer Menschen mit religiösem Weltverständnis machen will – hier wird das Nebeneinander zu einer Fundierungsbeziehung.⁴⁸ Damit könnte nur ein religiöser ‚Historiker‘ eine solche Vergangenheit verstehen, oder wie Chakrabarty es formuliert: „dass die Fähigkeit der modernen Person zur Historisierung in Wirklichkeit davon abhängt, ob sie an nichtmodernen Beziehungen zur Vergangenheit teilzunehmen (!) vermag“. (72) Die zwei möglichen Beziehungen zur Vergangenheit, hier: zu den Santal und ihrer religiösen Kultur, die wissenschaftliche Objektivierung im Stile Guhas und die Betrachtung der Santal als „Personen“ (Gadamer's „Du“), die uns eine legitime ‚Seinsweise‘ übermitteln (ein Weltverständnis, in dem Götter handelnde Wesen sind), stehen Chakrabarty zufolge in einem asymmetrischen Verhältnis zueinander: Es „kommt die zweite Beziehung vor der ersten. Sie ist es, die die erste Beziehung allererst ermöglicht.“ (86) Er rekurriert damit auf Heideggers und Gadamer's Idee des nicht nur faktischen, sondern auch epistemischen Primats des Verbundenseins mit der Tradition und ihrer angeblichen sachlich gültigen Gehalte: Grundlage des Verstehens sei die „unausgesprochene[...] Identifizierung“ (87) mit dem zu Verstehenden. Den ‚ontologischen hermeneutischen Zirkel‘ Gadamer's, auf den er sich an dieser Stelle explizit bezieht, nennt Chakrabarty das „nicht historisierbare[...]“ „ontologische ‚Jetzt‘“, das der objektivierenden Distanzierung des historischen Blicks, „dem ‚Dort- und-damals‘ und dem ‚Hier-und-jetzt‘ voraus“ (87) liege und helfe, „uns von den gebieterischen Impulsen des [historiographischen] Faches zu distanzieren, von der Vorstellung, dass *alles* historisiert werden könne“. (86) Vielmehr beruhe „[u]nsere Fähigkeit zur Historisierung [...] auf der Fähigkeit, nicht zu historisieren. Nur weil wir sie immer schon bewohnen und sie uns niemals vollkommen fremd sind, haben wir Zugang zu den Zeiten der Götter und Geister“. (87) Nochmal: Dass man wissen muss, was ein religiöser Weltbezug ist, um religiöse Menschen und ihre Handlungen zu verstehen, man dieses Verständnis dafür aber nicht sachlich teilen muss, scheint hier gerade nicht gemeint. Chakrabarty reproduziert vielmehr die konservative Annahme Gadamer's, dass der ‚Gegenstand‘ des Verstehens uns immer schon geprägt haben muss, damit wir ihn überhaupt verstehen können. Wir seien also mit dem ‚Gegenstand‘ immer schon „verbunden“ und vertraut, weil er Teil von uns ist, bevor wir ihn überhaupt objektivieren. ‚Teil von uns‘ bedeutet, dass wir den *sachlichen Gehalt* des zu Verstehenden *inhaltlich akzeptiert* haben (nicht bloß: kennen) müssen, ein „Einverständnis in der Sache“ besteht. (Gadamer 1986, 297) Diesen Traditionalismus verkauft uns ein postkolonialer Denker als ‚subversiv‘, weil er damit die rationalen Standards wissenschaftlicher Forschung, z.B. die „Subjekt-Objekt-Beziehung zwischen dem Historiker und der Quelle“ (Chakrabarty 2010, 81), untergraben will. Ähnlich wie bei Gadamer, allerdings in die synchrone Auffassung von Kultur hineingenommen, wird dann auch das ‚Narrativ‘ der Vergangenheit (der Santal) neben diese Standards gestellt, ja ihnen in gewisser Hinsicht sogar vorgeordnet.

Dass Chakrabarty sich auch immer wieder zurücknimmt in seinem Drang zum epistemischen „Pluralismus“ (also Wahrheitsrelativismus) und am liebsten unein-

⁴⁸ Vgl. ebd., 82f.

deutige Formulierungen verwendet, die ihn unangreifbar machen, ändert nichts an der Logik seines Denkens, das auf puren Irrationalismus hinausläuft. Die Handbremsenstrategie, man habe es ja nicht so gemeint, ist allen postmodernen Theoretikern gemeinsam, wenn man die Konsequenzen ihres Denkens ernst nimmt. Es ist die Strategie von Menschen, die Wahrheit als „Regime“ oder Strategie verstehen. Man muss sich also auch nicht wundern, wenn diese Leute mit der Wahrheit ihr Spiel treiben.

Literatur

- Albert, Hans (1966): Wertfreiheit als methodisches Prinzip. Zur Frage der Notwendigkeit einer normativen Sozialwissenschaft. In: E. Topitsch (Hg.): Logik der Sozialwissenschaften. Köln/Berlin.
- Ders. (1991) [1968]: Traktat über kritische Vernunft. 5. verb. u. erw. Aufl. Tübingen.
- Aristoteles (2008): Nikomachische Ethik. 2. Aufl. Hamburg.
- Bauman, Zygmunt (1995) [1992]: Ansichten der Postmoderne. Hamburg/Berlin.
- Betti, Emilio (1988) [1954]: Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. Tübingen.
- Boghossian, Paul (2013): Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus. Berlin.
- Butler, Judith (1997) [1993]: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Frankfurt/M.
- Chakrabarty, Dipesh (2010): Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung. Frankfurt/M.
- de Maistre, Joseph (2000) [1794]: Von der Souveränität. Ein Anti-Gesellschaftsvertrag. Berlin.
- Eagleton, Terry (1997a) [1983]: Einführung in die Literaturtheorie. 4. erw. u. akt. Aufl. Stuttgart.
- Eco, Umberto (1999) [1992]: Die Grenzen der Interpretation. 2. Aufl. München 1999
- Ders. (2014): Gesten der Zurückweisung. Über den Neuen Realismus. In: M. Gabriel (Hg.): Der Neue Realismus. Berlin.
- Ferry, Luc/Renaut, Alain (1987) [1985]: Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen. Hamburg.
- Finkielkraut, Alain (1989) [1987]: Die Niederlage des Denkens. Reinbek bei Hamburg.
- Foucault, Michel (1978): Wahrheit und Macht. In: Ders.: Dispositive der Macht. Michel Foucault. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin.
- Ders. (1991) [1974]: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Ders.: Von der Subversion des Wissens. Frankfurt/M.
- Ders. (1993) [1974]: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt/M.
- Ders. (2005) [1967]: Nietzsche, Marx, Freud. In: Ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 1: 1954-1969. Frankfurt/M.

- Frank, Manfred (1991b) [1983]: Was ist Neostukturalismus? 4. Aufl. Frankfurt/M.
- Fromm, Erich (2000) [1941]: Die Furcht vor der Freiheit. 8. Aufl. München.
- Gadamer, Hans-Georg (1971): Replik. In: Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt/M.
- Ders. (1986) [1960]: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 5. durchges. u. erw. Aufl. Tübingen.
- Ders. (1993): Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register. Tübingen.
- Gehlen, Arnold (1986) [1969]: Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. 5. Aufl. Wiesbaden.
- Grondin, Jean (1991): Einführung in die philosophische Hermeneutik. Darmstadt.
- Ders. (2000): Einführung zu Gadamer. Tübingen.
- Habermas, Jürgen (1985) [1982]: Zur Logik der Sozialwissenschaften. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt/M.
- Ders. (1991) [1987]: Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Hart, H.L.A. (1973) [1961]: Der Begriff des Rechts. Frankfurt/M.
- Hirsch, Eric D. (2000) [1972]: Objektive Interpretation. In: F. Jannidis u.a. (Hg.): Texte zur Theorie der Autorschaft. Stuttgart.
- Heidegger, Martin (1993) [1927]: Sein und Zeit. 17. Aufl. Tübingen.
- Hoerster, Norbert (2006): Was ist Recht? Grundfragen der Rechtsphilosophie. München.
- Honneth, Axel 1994 [1983]: Kritik der Macht. Reflexionsstufen kritischer Gesellschaftstheorie. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Humboldt, Wilhelm von (1969) [1821]: Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers. In: Ders.: Werke in fünf Bänden, Bd. 1: Schriften zur Anthropologie und Geschichte. 2. Aufl. Darmstadt.
- Jäger, Friedrich/Rüsen, Jörn (1992): Geschichte des Historismus. Eine Einführung. München.
- Krämer, Hans (2007): Kritik der Hermeneutik. Interpretationsphilosophie und Realismus. München.
- Kymlicka, Will (1997) [1990]: Politische Philosophie heute. Eine Einführung. Frankfurt am Main/New York.
- Márkus, György (1980): Positivismus und Hermeneutik als Theorien der Objektivierung. In: E. Bloch u.a. (Hg.): Marxismus und Anthropologie. Bochum.
- Nietzsche, Friedrich (1988a) [1873]: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. In: Ders.: Kritische Studienausgabe Band 1, München/Berlin/New York.
- Ders. (1988c) [1887]: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: Ders.: Kritische Studienausgabe Band 5, München/Berlin/New York.
- Ders. (1988d): Die fröhliche Wissenschaft. In: Ders. Kritische Studienausgabe Band 3, München/Berlin/New York.
- Priester, Karin (2012): Rechter und linker Populismus. Annäherung an ein Chamäleon. Frankfurt am Main/New York.

- Rorty, Richard (1994) [1979]: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. 3. Aufl. Frankfurt/M.
- Schmitt, Carl (2002) [1932]: *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 7. Aufl. 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963. Berlin.
- Scholtz, Gunter (1993): *Was ist und seit wann gibt es „hermeneutische Philosophie?“* In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften* Bd. 8.
- Ders. (1997): *Zum Historismusstreit in der Hermeneutik*. In: Ders. (Hg.): *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine internationale Diskussion*. Berlin.
- Tallis, Raymond (1995) [1988]: *Not Saussure. A Critique of Post-Saussurean Literary Theory*. New York.
- Wendel, Hans-Jürgen (1989): *Moderner Relativismus. Zur Kritik antirealistischer Sichtweisen des Erkenntnisproblems*. Tübingen.
- Zima, Peter V. (2016a): *Moderne/Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur*. 4., korr. Aufl. Tübingen.
- Ders. (2016b): *Die Dekonstruktion. Einführung und Kritik*. 2. erw. Aufl. Tübingen.