

Glanert, Simone (2025) *Hat Gadamer Recht?* In: Gander, Hans-Helmut and Valentić, Zlatko, eds. *Die Sagkraft der Hermeneutik. Zur Aktualität des Denkens Hans-Georg Gadamers.* Schwabe Verlag, Berlin, pp. 31-52. ISBN 978-3-7574-0139-9.

Downloaded from

<https://kar.kent.ac.uk/104256/> The University of Kent's Academic Repository KAR

The version of record is available from

<https://doi.org/10.31267/978-3-7574-0140-5>

This document version

Publisher pdf

DOI for this version

Licence for this version

CC BY-SA (Attribution-ShareAlike)

Additional information

Versions of research works

Versions of Record

If this version is the version of record, it is the same as the published version available on the publisher's web site.
Cite as the published version.

Author Accepted Manuscripts

If this document is identified as the Author Accepted Manuscript it is the version after peer review but before type setting, copy editing or publisher branding. Cite as Surname, Initial. (Year) 'Title of article'. To be published in **Title of Journal**, Volume and issue numbers [peer-reviewed accepted version]. Available at: DOI or URL (Accessed: date).

Enquiries

If you have questions about this document contact ResearchSupport@kent.ac.uk. Please include the URL of the record in KAR. If you believe that your, or a third party's rights have been compromised through this document please see our [Take Down policy](#) (available from <https://www.kent.ac.uk/guides/kar-the-kent-academic-repository#policies>).

HANS - HELMUTH GANDER
ZLATKO VALENTIĆ (H.G.)

DIE SAGKRAFT DER HERMENEUTIK

ZUR AKTUALITÄT
DES DENKENS
HANS-GEORG GADAMERS

SCHWABE VERLAG



Hans-Helmuth Gander, Zlatko Valentić (Hg.)

Die Sagkraft der Hermeneutik

Zur Aktualität des Denkens Hans-Georg Gadamers

Schwabe Verlag

Publiziert mit Unterstützung des Publikationsfonds der Universität Freiburg i. Br.

Open Access: Wo nicht anders festgehalten, ist diese Publikation lizenziert unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung-Share Alike 4.0 (CC BY-SA 4.0)

Der Verlag behält sich das Text- und Data-Mining nach § 44b UrhG vor. Die Verwendung des Inhalts zum Zwecke der Entwicklung oder des Trainings von KI-Systemen ohne Zustimmung des Verlags ist untersagt.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2026 bei den Autor:innen; Zusammenstellung © 2026 Hans-Helmuth Gander, Zlatko Valentić,
veröffentlicht durch Schwabe Verlag Berlin GmbH

Abbildung Umschlag: Hans-Georg Gadamer, © Isolde Ohlbaum

Gestaltungskonzept: icona basel gmbh, Basel

Cover: icona basel gmbh, Basel

Satz: 3w+p, Rimpar

Druck: Prime Rate Kft., Budapest

Printed in the EU

Herstellerinformation: Schwabe Verlag GmbH,

Marienstraße 28, D-10117 Berlin, info@schwabeverlag.de

ISBN Printausgabe 978-3-7574-0139-9

ISBN eBook (PDF) 978-3-7574-0140-5

DOI 10.31267/978-3-7574-0140-5

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche.

Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabeverlag.de
www.schwabeverlag.de

Inhalt

<i>Hans-Helmuth Gander, Zlatko Valentić:</i> Einleitung. Die Sagkraft der Hermeneutik – Zur Aktualität des Denkens Hans-Georg Gadamers	7
<i>Emil Angehrn:</i> Universalität der Hermeneutik? Von der Sprachlichkeit der Welt	15
<i>Simone Glanert:</i> Hat Gadamer Recht?	31
<i>Jean Grondin:</i> Tod und Hoffnung bei Hans-Georg Gadamer	53
<i>Zlatko Valentić:</i> «Politisches Verstehen» im Ausgang der Hermeneutik Hans-Georg Gadamers	81
<i>Gert-Jan van der Heiden:</i> Gadamer und das Problem des Zeugens	141
<i>Janice Trinh:</i> Die Grenzen der Expertengesellschaft	157
Autorinnen und Autoren	173

Einleitung

Die Sagkraft der Hermeneutik – Zur Aktualität des Denkens Hans-Georg Gadamers

Hans-Helmuth Gander, Zlatko Valentić

Hans-Georg Gadamer ist in den Kanon der Klassiker eingegangen – und Klassiker, so hat er selbst in *Wahrheit und Methode* gezeigt, zeichnen sich gerade dadurch aus, «daß die Fortdauer der unmittelbaren Sagkraft eines Werkes grundsätzlich unbegrenzt ist».¹ Sie sind deshalb *klassisch*, weil sie jeder Zeit etwas Neues zu sagen haben. An diesen Gedanken knüpfte die im Jahr 2022 an der Universität Freiburg veranstaltete Tagung *Die Sagkraft der Hermeneutik?* an. Sie stellte die Frage, ob und in welcher Weise Gadamers hermeneutisches Denken unter den Bedingungen der Gegenwart und mit Blick auf die Herausforderungen der Zukunft seine Relevanz bewahrt. Der vorliegende Band dokumentiert und vertieft die im Rahmen dieser Tagung angestoßenen Diskussionen. Im Zentrum steht die Leitfrage: Worin liegt die fortdauernde *Sagkraft* von Gadamers Hermeneutik in einer Welt pluraler Gesellschaften, digitaler Öffentlichkeiten und zunehmend technisierter Wissensordnungen?

Ausgehend von Gadamers zentraler These, dass Verstehen kein methodisch steuerbares Verfahren, sondern ein ereignishaftes Geschehen der Sprache selbst ist, entfaltet seine Hermeneutik eine besondere Spannkraft. In der Sprache, so Gadammer, kommt etwas zur Sprache, das sich jeder instrumentellen Verfügung entzieht und die Sprechenden dennoch in einen gemeinsamen Sinnhorizont hineinzieht. Verstehen zeigt sich so nicht als souveräner Akt des Subjekts, sondern als Vorgang, der uns widerfährt – und in dem wir in einer Weise verändert werden, die uns zu Beginn noch unbekannt ist. Diese Perspektive stellt eine deutliche Herausforderung für eine Gegenwart dar, die von einer allumfassenden Orientierung am Machbaren geprägt ist – von methodischer Selbstoptimierung bis hin zur datengetriebenen Durchdringung nahezu aller Lebensbereiche. In dieser Konstellation gewinnt Gadamers Denken nicht nur an Widerständigkeit, sondern auch an Aktualität: Es bietet einen Kontrapunkt zur technokratischen Logik des Wissens und erinnert an die unhintergehbare Dialogizität und Geschichtlichkeit jedes Verstehens.

Gerade in diesem Spannungsfeld zwischen den Möglichkeiten und den Grenzen menschlichen Verstehens entfaltet Gadamers Hermeneutik ihre bleiben-

¹ Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck 1986, S. 295.

de Relevanz. Sie wird zu einem Klassiker – nicht im Sinne musealer Bewahrung, sondern als lebendige Denktradition, die gegenwärtiges Denken herausfordert und inspiriert. Aus dieser Perspektive zeigt sich die doppelte Zeitgenossenschaft der Hermeneutik: als Theorie, die methodologische Verabsolutierungen kritisch reflektiert, und als Praxis, die in einer Welt strittiger Deutungshoheiten Wege zu Verständigung und gemeinsamer Welt-Erschließung offenhält.

Die Beiträge dieses Bandes erkunden die Aktualität von Gadamers Hermeneutik in drei zentralen Perspektiven:

(1) *Philosophisch* wird der Universalitätsanspruch der Hermeneutik neu vermesssen – nicht als Behauptung eines voraussetzunglosen Standpunkts, sondern als Anspruch, der sich nur im Vollzug des Gesprächs selbst legitimieren kann. In den Blick rückt die Frage, wie tragfähig eine solche performativ Universalität unter Bedingungen vielfältiger Sinnhorizonte ist: Wie lässt sich Verständigung denken, wenn unterschiedliche kulturelle Traditionen je eigene Zugänge zu Verstehen, Wahrheit und Textautorität ausbilden? Und wie weit trägt Gadamers Begriff der *Anwendung*, der das Allgemeine erst im Angesicht des je Besonderen zur Geltung bringt?

(2) *Juristisch* und *institutionenethisch* wird Gadamers Denken dort aufgenommen, wo gesellschaftliche Ordnungen auf Auslegung angewiesen bleiben – etwa im Recht, in der Verwaltung oder in der wissenschaftlichen Praxis. Zur Diskussion steht, wie hermeneutische Urteilskraft in Verfahren Eingang finden kann, die zunehmend von Expertensystemen und technischer Rationalität geprägt sind. Was bedeutet *Anwendung* unter solchen Bedingungen – und wo liegen die Grenzen eines Verstehens, das auf persönliche Urteilskraft, geschichtliches Bewusstsein und dialogische Offenheit angewiesen ist?

(3) *Politisch* schließlich wird gefragt, wie sich Gadamers dialogisches Grundmotiv unter gegenwärtigen Bedingungen weiterdenken lässt. Welche Rolle kann das Ideal des offenen Gesprächs in einer Welt spielen, die von asymmetrischen Machtverhältnissen, systemischer Ausgrenzung und diskursiven Fragmentierungen geprägt ist? Und gerade angesichts dieser Herausforderungen: Wo eröffnet das hermeneutische Denken neue Spielräume – für Zeugenschaft, Hoffnung, politische Teilhabe und demokratische Verständigung?

Im Ergebnis tritt zweierlei deutlich hervor. Erstens zeigt sich Gadamers Denken als bemerkenswert anschlussfähig über disziplinäre und praxisbezogene Grenzen hinweg: Es entfaltet Wirkung in der Rechtshermeneutik ebenso wie in politischer Theorie, Ethik und existenzieller Phänomenologie. Zweitens liegt die Lebendigkeit seiner Hermeneutik gerade in ihrer prinzipiellen Offenheit für Widerspruch, Kritik und Weiterentwicklung. Tradition erscheint hier nicht als autoritative Größe, die bloß bewahrt werden müsste, sondern als lebendige, kritische Ressource – ein Orientierungshorizont, der uns prägt und herausfordert, mit dem wir ringen, dem wir uns jedoch niemals vollständig entziehen können.

Denn auch dort, wo wir die Tradition kritisieren, tun wir dies von einem Ort her, den sie mitgestaltet hat. «Entziehen» heißt in diesem Zusammenhang nicht, sich außerhalb aller Überlieferung zu stellen – sondern sich im Verstehen notwendig auf einen Horizont zu beziehen, der unser Sagen und Denken überhaupt erst ermöglicht. Viele Missverständnisse und Einwände – etwa die des frühen Jürgen Habermas – gegenüber Gadamers Hermeneutik röhren daher, dass ihr Traditionsbegriff als zu umfassend empfunden wird. Doch hierin liegt ihre eigentliche Kraft: Hermeneutik ist weder ein Plädoyer für beliebige Relativität noch ein technikgläubiger Fortschrittoptimismus, sondern eine Kunst des Unterscheidens, die inmitten konkurrierender Deutungen auf Verständigung zielt – ohne den Konflikt zu leugnen oder zu erklären.

Der vorliegende Band bietet in diesem Sinne beides: eine Einführung in zentrale Linien der gegenwärtigen Gadamer-Diskussion und zugleich deren kritische Weiterführung. Er richtet sich an Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler unterschiedlichster Fachrichtungen ebenso wie an alle, die erfahren möchten, was dieser Klassiker unserer Zeit heute noch – oder gerade jetzt – zu sagen hat: über die Reichweite und die Grenzen hermeneutischer Erfahrung angesichts beschleunigter Kommunikation, wachsender epistemischer Verunsicherung und einer erneuerten Suche nach geteilter Bedeutung. Die folgenden Beiträge setzen dieses Gespräch auf je eigene Weise fort:

Emil Angehrn (Text 1) eröffnet den Band mit einer grundlegenden Auseinandersetzung mit einem zentralen, zugleich kontrovers diskutierten Grundzug der hermeneutischen Philosophie Gadamers – dem *Universalitätsanspruch der Hermeneutik*. Dieser Anspruch ist in der zeitgenössischen Theorie vielfach unter Verdacht geraten – etwa als Ausdruck eines verdeckten Eurozentrismus oder als Versuch, partikulare Weltdeutungen normativ zu überformen. Angehrn nimmt diese Kritik ernst, argumentiert jedoch entschieden gegen eine vorschnelle Zurückweisung der Hermeneutik als übergriffig oder totalisierend.

Im Zentrum seines Beitrags steht die präzise Rekonstruktion von Gadamer's These, dass unser Weltverhältnis grundsätzlich sprachlich verfasst ist. Angehrn zeigt, dass die hermeneutische Universalität nicht auf ein methodisches Alles-Erklären-Wollen hinausläuft, sondern auf die reflexive Einsicht in die Unhintergehrbarkeit des Sinnbezugs: Alles, was uns begegnet, erscheint uns notwendig in einem Horizont von Bedeutung – sei es in Alltagserfahrung, Kunst, Recht, Politik oder Wissenschaft. Verstehen ist demnach keine technische Methode zur Weltbeherrschung, sondern die elementare Weise, in der sich Welt für uns erschließt.

In dieser Perspektive ist Hermeneutik nicht die Theorie «von allem», sondern eine Theorie des Zusammenhangs, in dem überhaupt erst etwas verständlich wird. Angehrn betont, dass die Universalität der Hermeneutik nicht durch inhaltliche Vorab-Festlegungen bestimmt ist, sondern durch die formale Struk-

tur eines offenen, geschichtlich vermittelten Sinnhorizonts. Diese Universalität schließt Differenz, Konflikt und Nichtverstehen nicht aus – im Gegenteil: Sie macht sie zum Ausgangspunkt jeder Verständigung.

Der Beitrag leistet so nicht nur eine grundlegende Klärung eines viel missverstandenen Konzepts, sondern stellt zugleich eine Verteidigung der Hermeneutik als kritischer Denkbewegung dar: als eine Philosophie, die ihre eigenen Voraussetzungen mitreflektiert und im Gespräch mit anderen Weltsichten stets neu zu justieren bereit ist. Hermeneutische Universalität erscheint so nicht als Geltungsanspruch von oben, sondern als dialogisch verantwortete Offenheit für das, was uns im Anderen begegnet.

Simone Glanert (Text 2) widmet sich der juristischen Hermeneutik im Denken Hans-Georg Gadamers. Im Ausgang von *Wahrheit und Methode*, in dem das juristische Urteilen als exemplarisches Beispiel hermeneutischer *Applikation* herausgestellt wird, untersucht Glanert die Relevanz und Reichweite dieses Modells für gegenwärtige rechtsphilosophische und rechtsvergleichende Fragestellungen. Ihr Beitrag legt besonderes Augenmerk auf die interkulturelle Anschlussfähigkeit von Gadamers Hermeneutik im Spannungsfeld zwischen kontinentaleuropäischer und angloamerikanischer Rechtstradition. Dabei zeigt sich, dass Gadamers Verständnis der *Applikation* – also der Anwendung des Allgemeinen auf den konkreten Fall – keineswegs bloß ein methodischer Schritt ist, sondern tief in einem bestimmten Verständnis von Recht, Sprache und Tradition verankert ist. Die juristische Urteilskraft wird nicht als schematische Subsumtion verstanden, sondern als ein verstehender Vollzug, der sowohl geschichtlich vermittelt als auch kontextabhängig ist. Gerade im Vergleich mit dem weniger positivistisch geprägten angloamerikanischen Rechtsdenken wird deutlich, dass Gadamers Modell nicht ohne Weiteres übertragbar ist, sondern auf kulturellen Voraussetzungen beruht, die selbst der Reflexion bedürfen.

Glanerts Analyse markiert so Potenzial und Grenzen eines universalistischen Anspruchs hermeneutischen Denkens im Rechtskontext: Sie zeigt, wie Gadamers Einsichten Impulse für eine philosophisch informierte Rechtspraxis geben – über Urteilskraft, Tradition und sittliche Verantwortung –, zugleich aber kulturell situiert bleiben und daher auf spezifische Bedingungen rechtlicher Verständigung angewiesen sind.

Jean Grondin (Text 3) widmet sich einer Dimension von Gadamers Denken, die in der Rezeption oft übersehen oder unterschätzt wird: seiner Auseinandersetzung mit *Tod und Hoffnung*. In kritischer Abgrenzung zu Odo Marquards spöttischer Bemerkung, Gadamer habe Heideggers «*Sein zum Tode*» durch ein «*Sein zum Text*» ersetzt, zeigt Grondin, dass Gadamers Hermeneutik sehr wohl eine tiefgreifende Reflexion über die menschliche Sterblichkeit enthält – eine Reflexion, die sich wie ein roter Faden von den frühen bis zu den späten Schriften zieht.

Im Zentrum steht dabei die Einsicht, dass das Wissen um die eigene Endlichkeit nicht bloß eine Grenze des Verstehens markiert, sondern dessen existenzielle Voraussetzung bildet. Grondin arbeitet insbesondere heraus, dass Gadamer – in Anlehnung an eine Sentenz des Aischylos – die menschliche Fähigkeit zur *Hoffnung* nicht als metaphysisches Trostpflaster, vielmehr als produktive Kraft begreift: als jene Haltung, die es dem sterblichen Menschen erlaubt, die eigene Endlichkeit zu *verdrängen*, ohne sie zu *vergessen*, und sich dadurch überhaupt erst Kultur, Sprache und Wissenschaft zu erschließen. Diese Hoffnung, so zeigt Grondin, ist kein bloß psychologischer Zustand, sondern eine konstitutive Bedingung hermeneutischen Sinnverstehens.

Gadamers Denken über den Tod ist damit weder dramatisch noch existentialistisch zugespitzt – wie bei Heidegger –, sondern leise, kulturphilosophisch durchdrungen und anthropologisch grundiert. Wo Heidegger im Verdrängen des Todes ein Zeichen uneigentlichen Daseins sieht, erkennt Gadamer darin eine kulturelle Ressource: Die Fähigkeit, angesichts der Endlichkeit zu hoffen, macht uns zu den Wesen, die *Sinn* bilden können – in Sprache, Kunst und Gespräch. Grondins Beitrag rückt damit eine tiefere Schicht der Gadamerschen Hermeneutik ins Licht: ihre Verankerung in einer fragilen, aber lebensbejahenden Existenzform, in der Hoffnung nicht der Gegensatz zur Wahrheit ist, sondern ihre Voraussetzung.

Zlatko Valentić (Text 4), Mitherausgeber des Bandes, widmet sich in seinem Beitrag der politischen Dimension von Gadamers Hermeneutik. Ausgehend von Gadamers Konzeption des Verstehens als dialogischem und geschichtlich situiertem Geschehen entwickelt er den Begriff eines *politischen Verstehens*, der sowohl für aktuelle politische Praxis als auch für theoretische Reflexionen fruchtbar gemacht werden kann. Zentral ist die Frage, inwiefern Gadamers hermeneutisches Denken unter den Bedingungen politischer Zerstörung Orientierungen für Verständigung zu bieten vermag.

Besonderes Augenmerk gilt Gadamers Auseinandersetzung mit der ethisch-politischen Tradition von Platon und Aristoteles sowie seiner Rückbindung an den Humanismus. Der Begriff der *phronesis* (praktischen Klugheit) und die von Platon übernommene Figur der *eumeneia* – des guten Willens – verweisen auf Dimensionen politischen Verstehens, die sich jenseits technischer Verfahren und normativer Regelanwendung entfalten. Politisches Verstehen erscheint hier als Haltung, die auf dialogische Offenheit, sittliche Urteilskraft und das ethische Moment der Zuwendung angewiesen ist – und damit als Alternative sowohl zu technokratischen Verkürzungen als auch zu populistischen Vereinfachungen. Der Beitrag plädiert für eine Rückbindung demokratischer Praxis an die hermeneutische Grundstruktur menschlicher Verständigung und zeigt, wie Gadamers Denken auch im politischen Raum dazu anregen kann, Verständigung im Streit zu ermöglichen, ohne den Konflikt zu romantisieren.

Gert-Jan van der Heiden (Text 5) widmet sich einem Thema, das in der klassischen hermeneutischen Tradition bislang nur am Rande berücksichtigt wurde, das jedoch in gegenwärtigen Debatten zunehmend an Bedeutung gewinnt: *das Zeugnis*. Ausgehend von Gadamers Überlegungen zu *témoignage* und *affirmation* sowie im Dialog mit aktuellen Diskussionen in der Phänomenologie, Ethik und politischen Theorie, entwickelt van der Heiden den Entwurf einer hermeneutisch fundierten Theorie des Zeugnisses, die sich nicht auf bloße Faktizität oder dokumentarische Aussage beschränkt, sondern das Zeugnis als existenziellen und ethischen Akt ernst nimmt.

Im Mittelpunkt steht die Frage, wie sich Zeugenschaft zwischen Aussage, Verantwortung und gemeinschaftlichem Weltverhältnis verorten lässt. Deutlich wird, dass das Zeugnis in seiner hermeneutischen Dimension weit mehr ist als die bloße Mitteilung von Tatsachen: Es ist Ausdruck einer Haltung, die sich im Spannungsfeld zwischen subjektiver Erfahrung und öffentlicher Geltung bewegt – und die gleichermaßen auf das Gehört-Werden wie auf die Fähigkeit zur Antwort angewiesen ist. Zeugenschaft wird so zu einem Ort, an dem sich Wahrheit nicht durch reine Objektivierbarkeit, sondern durch Verantwortungsübernahme und intersubjektive Anerkennung konstituiert.

Dabei schließt der Beitrag nicht nur an Gadamers eigene, häufig übersehene Reflexionen über die Rolle des Zeugnisses an, sondern öffnet auch den Horizont zu einer politischen Hermeneutik, in der narrative Formen der Gel tung, ethischen Anrufung und des kollektiven Gedächtnisses miteinander verschränkt sind. Van der Heidens Analyse knüpft so systematisch Verbindungen zwischen Hermeneutik, Phänomenologie und politischer Ethik und macht deutlich, dass das Zeugnis nicht nur Gegenstand des Verstehens ist, sondern selbst eine Form ist, in der sich Verstehen vollzieht. Indem der Beitrag den Begriff der Zeugenschaft aus der Peripherie in das Zentrum hermeneutischen Denkens rückt, eröffnet er zugleich neue Perspektiven auf die Rolle der Subjektivität, der Verantwortung und der historischen Vermittlung im Horizont gemeinsamer Weltbezüge.

Janice Trinh (Text 6) beschließt den Band mit einer kritischen Auseinandersetzung mit Gadamers Überlegungen zur Expertengesellschaft und ihrer Wirkung auf Bildung, Urteilstkraft und demokratische Verständigung. Im Zentrum ihres Beitrags steht die Frage, wie sich Gadamers hermeneutisches Denken angesichts zunehmender Spezialisierung, Technisierung und Rationalisierung gesellschaftlicher Entscheidungsprozesse neu lesen lässt. Das gilt insbesondere dort, wo individuelle Urteilstkraft und sinnlich getragene Weltbezüge durch die Autorität der Expertise zu verschwinden drohen.

Diese Einsichten überträgt Trinh auf gegenwärtige Debatten um die gesellschaftliche Rolle von Expertise und die Bedingungen öffentlicher Verständigung, in denen Fragen nach der Legitimität, fachlichen Autorität, der Transparenz von Entscheidungsprozessen und der Rolle der Bürgerschaft zunehmend

an Relevanz gewinnen. Sie plädiert für ein Bildungsverständnis, das nicht auf die bloße Vermittlung von Fachwissen zielt, sondern auf die Stärkung hermeneutischer Urteilskraft, dialogischer Offenheit und kritischer Selbstverortung. Bildung wird hier zur Voraussetzung demokratischer Teilhabe – nicht als formale Qualifikation, sondern als kulturelle Praxis, die das Gespräch mit dem Anderen, das Abwägen von Perspektiven und das Verstehen im Horizont gemeinsamer Weltorientierung ermöglicht. Trinhs Beitrag ist damit nicht nur eine systematische Weiterführung von Gadamers Bildungskritik, sondern zugleich ein eindringliches Plädoyer für eine hermeneutisch fundierte politische Kultur, in der Urteilskraft nicht ausgelagert, sondern eingeübt wird – als gemeinsame Praxis des Fragens, Verstehens und Sich-in-Beziehung-Setzens.

Trotz ihrer thematischen Vielfalt verbindet die Beiträge dieses Bandes ein gemeinsamer Impuls: Sie nehmen Gadamers Bild vom unendlichen Gespräch ernst – nicht als bloße Metapher, sondern als Denkfigur, die zu einer fortwährenden Auseinandersetzung mit dem Anderen, mit der Tradition und mit uns selbst auffordert. In diesem Sinn loten sie aus, wie sich hermeneutisches Denken unter den veränderten Bedingungen digitaler Beschleunigung, globaler Pluralität und politischer Polarisierung weiterschreiben und bewahren lässt.

Jeder Aufsatz zeigt auf je eigene Weise, dass die *Sagkraft der Hermeneutik* dort besonders wirksam wird, wo sie sich mit konkreten Praxisfeldern verschränkt: in der juristischen Auslegung, der politischen Urteilskraft, der ethischen Reflexion über Zeugenschaft, in Fragen der Bildung oder in der Auseinandersetzung mit dem Verlust gemeinsamer Deutungshorizonte. Gadamers Denken begegnet hier nicht nur Theorieproblemen, sondern realen Herausforderungen und gewinnt gerade dadurch an Schärfe und Tiefe.

Der Band versteht sich daher nicht als abschließende Deutung, sondern als Einladung zum Weiterdenken: als Beitrag zu jenem offenen Gespräch, in dem Hermeneutik selbst lebendig bleibt – vorausgesetzt, sie findet Resonanz, stellt sich der Kritik und lässt sich durch neue Kontexte herausfordern. Gadamer weiterzudenken heißt, ihn nicht zu konservieren, sondern seine Einsichten in jene Spannungsfelder zu tragen, in denen heute um Verstehen gerungen wird.

Universalität der Hermeneutik?

Von der Sprachlichkeit der Welt

Emil Angehrn

1. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik

Einer der ersten Einwände gegen die Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer ist von Jürgen Habermas unter dem Titel *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* formuliert worden.¹ Der Einwand ist prominent geblieben und zu einem Leitmotiv der kritischen Auseinandersetzung um die Hermeneutik geworden. Mehr als drei Jahrzehnte später haben Sibylle Krämer und Horst Bredekamp die Forderung nach einer Loslösung der Kulturwissenschaften von der Sinn- und Verstehensfrage unter den Programmtitel einer «Deshermeneutierung» gestellt, Hans Ulrich Gumbrecht hat eine Phänomenanalyse des Kulturellen «diesseits der Hermeneutik» postuliert, und schon lange davor hatte Jochen Hörisch seine «Kritik der Hermeneutik» unter dem polemischen Leitbegriff *Die Wut des Verstehens* exponiert.² Doch was steht mit dem inkriminierten Anspruch der Hermeneutik auf Universalität infrage? Ist es der Anspruch der *ars hermeneutica*, alles Dunkle und Nichtverständliche begreifbar machen, in einen lesbaren Text übersetzen zu können? Oder ist es der fundamentalere Anspruch des Verstehens selbst, alles erfassen, verstehen zu können? Und was heißt dabei «alles»? Sind es alle Sinndokumente, alle Texte und kulturellen Gegenstände, welche Bedeutungen inkorporieren, oder sind es alle Dinge überhaupt, ist es die Wirklichkeit als solche, deren Verstehbarkeit infrage steht?

Beleuchtet man den Anspruch der Hermeneutik im Horizont seiner Problematisierung, so tritt oft ein bestimmter Typus der Sinnkonstitution und des Verstehens in den Vordergrund: Kritisiert wird der Ausgang vom Subjekt als Ursprung des Meinen und Referenzpunkt des Verstehens. Problematisiert wird der Idealtypus des subjektiven Nachvollziehens eines intentional konstituierten Sinns. Allerdings trifft ein so fokussierter Einspruch bekanntlich eine Herme-

¹ Jürgen Habermas, «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», in: Rüdiger Bubner/Konrad Cramer/Reiner Wiehl (Hrsg.): *Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*, Tübingen: Mohr 1970, Bd. 1, S. 73–103.

² Sibylle Krämer/Horst Bredekamp: «Kultur, Technik, Kulturtechnik. Wider die Diskursivierung der Kultur», in: S. Krämer/H. Bredekamp (Hrsg.): *Bild, Schrift, Zahl* (Reihe Kulturtechnik), München: Fink 2003, S. 11–22, hier S. 14; Hans Ulrich Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004; Jochen Hörisch: *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.

neutikkonzeption wie diejenige Gadamers in keiner Weise. Nach *Wahrheit und Methode* ist der Fokus der Subjektivität «ein Zerrspiegel», das subjektive Bewusstsein «nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens».³ Nicht nur die Zugehörigkeit zur Geschichte, auch andere Modalitäten der Objektivierung und Materialisierung, auch der Segmentierung und Fragilisierung des Sinngeschehens, wie sie von den Sozialwissenschaften, der Psychoanalyse oder der Dekonstruktion im Gegenzug zu einer ‹idealistischen› Hermeneutik herausgestellt worden sind, lassen sich nicht nur mit Gadamers Theorie vereinbaren, sondern gerade von ihr her profiliert auf den Begriff bringen. Hermeneutik ist eine Theorie des endlichen, inkorporierten, kontaminierten Sinns.

Dennnoch gibt es unstrittig eine Tendenz, ja, eine grundlegende Prämisse in Gadamers Hermeneutik, die von der generellen Stoßrichtung der antihermeneutischen Bedenken nicht unberührt bleibt und die mit einer bestimmten Universalität des Hermeneutischen zu tun hat. Sie liegt in zweierlei. Sie liegt zum einen in der fundamentalen Überzeugung von der Sinnhaftigkeit, der Verstehbarkeit der Welt, die Gadamer zum anderen mit der These der prinzipiellen Sprachlichkeit des Seins verknüpft. Der vielkommentierte Satz «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache»⁴ ist zum Emblem dieser Tendenz und Knotenpunkt der damit verbundenen Diskussionen geworden. Es ist wichtig, sich klarzumachen, dass hier zwei je für sich grundlegende Weichenstellungen zur Diskussion stehen. Die eine liegt in der hermeneutischen Option als solcher, die nicht nur eine basale Erkennbarkeit oder rationale Zugänglichkeit des Wirklichen für den Menschen, sondern eine genuine Verstehbarkeit postuliert, welche das Seiende in seiner sinnhaften Bedeutung erschließen lässt. Die andere Option ist die sprachtheoretische bzw. sprachmetaphysische, welche diese Sinnhaftigkeit konstitutiv mit dem Medium der Sprache verschränkt. Beide Sichtweisen stehen für weit ausgreifende, kontroverse Probleme, die sich in ihren ontologischen wie epistemologischen Implikationen reflektieren lassen.⁵ Bei Gadamer sind sie aufs Engste miteinander verknüpft und stehen in ihrer Verschränkung für die Universalität – eine bestimmte Universalität – des Hermeneutischen.⁶

Ich möchte dem Problem im Folgenden in dieser Fokussierung nachgehen, indem ich die Geltung der Hermeneutik mit der These von der Fundamentalität der Sprache verschränke. Meine Überlegungen zielen darauf, den Universalitätsanspruch der Hermeneutik als These der Unhintergehrbarkeit der Sprache

³ Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (WM), Gesammelte Werke, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck 1986, S. 281.

⁴ Ebd., S. 478.

⁵ Vgl. Emil Angehrn: *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, S. 30–42.

⁶ Vgl. Hans-Georg Gadamer: «Vorwort zur 2. Auflage (1965)», in: Gesammelte Werke, Bd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck 1993, S. 437–448, hier S. 444; vgl. WM, S. 408.

zu erläutern und in bestimmter Hinsicht zu verteidigen. Sie suchen gleichzeitig, diese bestimmte Lesart der Hermeneutik, ihre Verflechtung mit der Sprachproblematik, zu erhärten und unter dieser Prämissen die Geltung der Hermeneutik im Sinne Gadamers zu plausibilisieren. Zu diesem Zweck wenden sie sich zunächst dem Phänomen der Sprache selbst zu und gehen der Frage nach, welches ihr Stellenwert im menschlichen Leben (2.) und ihre genuine Leistung in unserem Verhalten zur Welt und zu uns selbst ist (3.), um auf dieser Grundlage auf die Frage nach der Universalität der Hermeneutik, ihrer theoretischen und existenziellen Bedeutung zurückzukommen (4.).

2. Fundamentalität der Sprache – Sprachlicher und außersprachlicher Sinn

Ausgangspunkt ist die Fundamentalität der Sprache in der menschlichen Existenz. Sprache gehört ursprünglich zum menschlichen Sein. Sie definiert die anthropologische Differenz, welche den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet, wie es schon die älteste Definition in der aristotelischen *Politik* festhält, welche dem Menschen den Logos zuweist, während die Tiere nur die Stimme (*phone*) haben, mittels deren sie ihre Empfindungen ausdrücken, doch nicht am Diskurs über Recht und Unrecht teilnehmen können.⁷ Sprache ist ein konstitutives Element im menschlichen Tun und Erleben, nicht nur dort, wo es um explizite linguistische Äußerungen geht. Anschauungen, Handlungs- und Lebensformen sind durch unsere Begrifflichkeit geprägt und mit Sprachspielen verflochten, und sie unterscheiden sich darin wesentlich von analogen Verhaltensweisen nicht humaner Lebewesen. Wenn wir uns nicht an einem unterkomplexen Begriff von Sprache orientieren, haben wir keinen Anlass, das Privileg des Menschen als des sprechenden Lebewesens durch Hinweis auf die beachtlichen kommunikativen, expressiven und rezeptiven Fähigkeiten höherer Tiere zu hinterfragen. Die Sprachfähigkeit des Menschen durchdringt in anderer Weise sein sinnhaftes Agieren und Umgehen mit der Welt und mit Anderen. Wir können das besondere Potenzial seines sprachlichen Verhaltens auf den Punkt bringen, dass Sprache für den Menschen als Medium des Sinns fungiert.

Das existenzielle Bedürfnis nach Sprache, nach Symbolisierung und Versprachlichung ist zutiefst ein Bedürfnis nach Verständnis und Verständigung, ein Bedürfnis danach, die Welt, die Anderen und uns selbst zu verstehen. Sprache ist das privilegierte Medium, in welchem wir Sinn bilden, aufnehmen und weitergeben. Auch wenn die sinnhafte Äußerung nicht im verbalen Verhalten aufgeht und Verstehen sich nicht auf das Erfassen von Wörtern und Sätzen be-

⁷ Aristoteles, *Politik* 1253a10–18.

schränkt, hat beides in der Sprache einen Fokus und einen Horizont. Sprache ist der innerste Kern, aus dem heraus Wirklichkeit für uns zugänglich und sinnhaft erschließbar wird.

Allerdings gehört es zu einer nicht-reduktiven Hermeneutik, den Raum des Sinns in seiner ganzen, über Sprache hinausgreifenden Weite zu erfassen. Wir können in diesem über Sprache hinausgreifenden Raum drei Bezirke unterscheiden: das Diesseits, das Jenseits und das Außerhalb der Sprache. Wir kennen Formen der Äußerung, der Gestaltung und Rezeption von Sinn, die ertens dem Sprachlichen als Vorstufe vorausliegen, die zweitens über Sprache hinausgehen und deren immanente Grenzen transzendentieren und die drittens sich außerhalb des Sprachlichen, in nichtsprachlichen Medien artikulieren.

Dass wir, zum einen, nicht erst in verbaler Äußerung und deren Vernehmen mit Sinn zu tun haben, ist offenkundig. Wir sprechen mit den Augen und geben mit unserer Körperhaltung etwas zu verstehen; wir erfassen die stumme Gebärde des Anderen und die gedrückte Stimmung einer Trauergesellschaft. Leitbegriffe neuerer Diskussionen wie Emotion, Sinnlichkeit, Leiblichkeit, Lebenswelt stehen für Dimensionen sinnhaften Erlebens, die der sprachlichen Verständigung voraus- und zugrunde liegen, ohne selbst sprachlich strukturiert sein zu müssen. Es liegt auf der Hand, dass die Aufhellung dieser Tiefenschichten des Sinns für das Verständnis der Genese, aber auch der Aussage manifester Sinngebilde von zentraler Bedeutung ist. Der Sinngehalt unserer Selbst- und Welterfahrung bildet sich vorgängig zu seiner bewussten Vergegenwärtigung und expliziten Artikulation.

Zum zweiten haben wir mit Sinngebilden jenseits der sprachlichen Formulierung zu tun. Dazu gehören nicht nur kulturelle und soziale Praktiken (wie das Lesen von Stadtplänen, das Teilnehmen an einem Ritual), die auf Sprache aufbauen, doch nicht in sprachlichen Akten aufgehen, sondern auch Formen des Hinausgehens über die Grenzen der Sprache. Mystik, negative Theologie, Poesie, teils auch Formen der spekulativen Philosophie haben sich bemüht, die Grenzen des Begriffs und des Satzes aufzusprengen und das Unsagbare indirekt zum Ausdruck zu bringen. Im Einzelnen bleibt hier auseinanderzuhalten, wie weit in solchen Ausgriffen auf ein Jenseits des Logos schlechthin oder nur ein Anderes gegenüber bestimmten Formen der (begrifflichen, propositionalen) Sprache verwiesen wird.

Zum dritten sind Medien des Gestaltens und Vernehmens von Sinn zu nennen, die als nichtsprachliche oder sprachfremde gleichsam außerhalb des Raums des Logos auftreten. Prominentestes Beispiel ist das Bild, das von alters her auf seine Sprachähnlichkeit wie seine Sprachfremdheit, seine Ohnmacht oder seine Überlegenheit gegenüber dem Wort hin befragt worden ist. Desgleichen stehen andere nichtverbale Formen der Kunst, der Musik, des Tanzes in ihrer spezifischen Weise der Sinnbildung und Mitteilung zur Diskussion.

Nun sind alle drei Außenbereiche – das Vorsprachliche, das Übersprachliche, das Außersprachliche – gleichzeitig durch ihren, je eigenen, Bezug auf Sprache definiert; sie sind nicht unabhängig von der Sprache das, was sie sind.

Das erste ist ein Vorstadium, oft ein Ursprung und Grund sprachlichen Sinns, auf die Möglichkeit der Verbalisierung hin angelegt, in welcher der nichtartikulierte Sinn expliziert und konkretisiert wird. Ein leibliches Gefühl (der Bedrücktheit), eine stumme Geste (der Sympathie) sind wie unterwegs zur sprachlichen Explikation, in die sie nicht notwendig übergehen müssen, die aber ihre Klarheit für sie selbst und ihre Darstellungskraft für andere steigern kann. Unklarheiten des Erlebens werden durch sprachliche Explikation behoben, die auf das Erleben zurückwirken kann; das Gewinnen eines reichen Vokabulars, das Erproben neuer Beschreibungen kann ein Weg der emotionalen, ästhetischen oder moralischen Entwicklung sein. Wenn die Erkenntnistheorie die Begriffsabhängigkeit der Anschauung unterstreicht, so geht es hier um das komplexere Ineinander von Erfahrung und Erzählung, Leben und Reflexion.

Auch im zweiten Fall, im Übersprachlichen, Begriffstranszendenten bleibt der Sprachbezug präsent, zumal in jenen Formen, die im Medium der Sprache selbst deren interne Schranken überwinden wollen – wie Hegels spekulativer Satz oder Adornos Bestreben, mit dem Begriff über den Begriff hinauszugehen. Ins Spiel kommen hier andere, komplexere oder auch metaphorische, paradoxe, literarische Sprachformen, in denen bestimmte Grenzen der begrifflich-diskursiven Sprache überschritten werden, wobei der Fluchtpunkt solcher Transzendenz gänzlich jenseits des Worts, in der mystischen Schau, im Schweigen liegen kann. Dennoch ist solche Schau, wie zumal Hegel mit Bezug auf die Spekulation unterstreicht, kein leeres Dunkel, sondern konstitutiv durch das Hinausgegangensein über die Sprache, die in ihr aufgehoben ist, definiert.

In exemplarischer Weise wird die Frage der Sprachferne und Sprachnähe im dritten Fall, mit Bezug auf außersprachliche Sinnformationen wie Bild und Musik (auch Film, Mimik, Architektur, Performanz etc.) diskutiert. Auch wenn die Analogie von Wort und Bild seit der Antike gebräuchlich ist, insistieren neuere Theorien auf der Notwendigkeit, die Funktionsweise und Sinnhaftigkeit von Bildern vom Paradigma der Sprache abzulösen; erst recht gilt Musik vielen als ein sprachloses – oder gar bedeutungsloses, sinnfremdes – Medium künstlerischer Performanz und ästhetischer Erfahrung.⁸ Genereller wird in den Kulturwissenschaften die Diffusion des Sprach- und Textmodells mit der ubiquitären Anwendung der Lektüremetapher – als Lesbarkeit einer Landschaft, eines Ge-

⁸ Vgl. Gottfried Boehm: *Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens*, Berlin: Berlin University Press 1994; Alexander Becker/Matthias Vogel (Hrsg.): *Musikalischer Sinn. Beiträge zu einer Philosophie der Musik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007

sichts, der Welt – problematisiert.⁹ Allerdings ist festzustellen, dass auch in den scheinbar wesensmäßig sprachfremden Bereichen der Sprachbezug nicht einfach auszulöschen ist; Albrecht Wellmer verweist auf Adornos These, dass Musik «ohne ein Moment der Sprachähnlichkeit» zum sinnlosen Kaleidoskop von Klängen verkommt.¹⁰ Tatsache ist auch, dass Sprache nicht nur das reflexive Metamedium darstellt, in welchem ästhetische Erfahrungen interpretiert und kritisiert werden, sondern dass Kritik und Auslegung ihrerseits in die Rezeption eingehen und die Wahrnehmung verändern können.

In allen drei Fällen haben wir mit einer Durchdringung zwischen Sprache und Nichtsprachlichem zu tun, die sich nicht zuletzt darin reflektiert, dass allein sprachfähige Wesen zur expressiven Gestik, zur mystischen Schau oder zur ästhetischen Wahrnehmung in der Lage sind. Sprache ist im Ganzen unserer Existenz der Kern, von dem aus sich die Sinnhaftigkeit unseres Selbst- und Weltverhältnisses aufbaut; auch wenn sie sich nicht auf dessen integrale Form erstreckt, ist sie die unhintergehbare Grundlage menschlichen Erlebens und Handelns. Wenn personales Selbstsein sich wesentlich im Modus des Verstehens und Sich-über-sich-Verständigens vollzieht, so ist Sprache nicht irgendeine Form, sondern *das* Medium, in welchem dieser Vollzug letztlich geschieht. Sprache ist der Nukleus und bildet zugleich den Horizont menschlichen Seins und Verstehens.

Ich möchte den Gehalt dieser These in einem zweiten Schritt nun dadurch prüfen, dass ich von der Frage ausgehe, worin die originäre Funktion der Sprache in unserem Wirklichkeitsbezug besteht, und mich dabei an einer Dichotomie orientiere, welche die Sprachreflexion in verschiedenen Versionen durchzieht.

3. Funktion(en) der Sprache – Zwischen Kommunikation und Welterschließung

Die grundlegende Leitdifferenz, auf die wir hier stoßen, ist die zwischen der kommunikativen Funktion auf der einen, der Erkenntnis- und Darstellungs-funktion auf der anderen Seite. Sprache dient einerseits dazu, mit anderen Menschen in Verbindung zu treten, sich ihnen mitzuteilen, auf sie zu wirken, sich mit ihnen zu verständigen. Zum anderen ist sie für die Menschen ein Mittel, um die Welt zu erschließen, ihre Erfahrung symbolisch zu artikulieren und

⁹ Sibylle Krämer/Horst Bredekamp: «Kultur, Technik, Kulturtechnik. Wider die Diskursivierung der Kultur» (Anm. 2); Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986; Gerhard Neumann/Sigrid Weigel (Hrsg.): *Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaft zwischen Kulturtechnik und Ethnographie*, München: Fink 2000; Philipp Stoellger (Hrsg.): *Genese und Grenzen der Lesbarkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.

¹⁰ Albrecht Wellmer: *Versuch über Musik und Sprache*, München: Hanser 2009, S. 11.

Wirklichkeit darzustellen. Dies scheinen zwei Pole zu sein, zwischen denen Sprachtheorien wie Sprachursprungserzählungen in der allgemeinsten Charakterisierung der Funktion von Sprache oszillieren. Beide Vorstellungen interessieren in ihrer eigenständigen Stoßrichtung wie in ihrer Verschränkung.

Den nächstliegenden Ausgangspunkt einer Reflexion auf Sprache bildet das Motiv der Kommunikation. Wenn wir uns fragen, in welcher Weise und aus welchen Gründen es zur Ausbildung von Sprache kommt, besteht die erste Antwort im Hinweis auf die Erfordernisse des menschlichen Zusammenlebens. Dieses bedarf der Sprache, um elementare Bedürfnisse der Kooperation und Information zu erfüllen; umgekehrt bedarf das Erlernen von Sprache der Gemeinschaft und der Interaktion. Für eine genetische oder evolutionstheoretische Untersuchung rückt diese Perspektive wie selbstverständlich in den Vordergrund; onto- und phylogenetische Vorstadien des Sprechens kommen wesentlich als Formen des Interagierens in den Blick. Stellvertretend sei auf Untersuchungen von Michael Tomasello verwiesen, der die Entstehung menschlicher Sprache vor dem Hintergrund einer Praxis gestischen Kommunizierens nachzeichnet, aus welcher sich das verbale Verhalten herausbildet.¹¹ Beim Tier wie beim Menschen scheinen Elemente der Kommunikation und Formen der geteilten Intentionalität das Substrat des Sprechens zu bilden.

Doch ist damit die Funktionsweise der Sprache nicht erschöpfend bestimmt. Ebenso grundlegend sind andere Motive, die im Sprechen aktualisiert werden und dessen Telos mit ausmachen. Im Medium der Sprache verhalten wir uns nicht nur zu anderen Menschen, sondern auch zu den Gegenständen, zu uns selber und zur Welt; wir bedürfen der Sprache, um uns über unser Erleben Klarheit zu verschaffen, um Unterscheidungen in der Welt zu treffen und uns in bestimmter Weise auf die Dinge und uns selbst zu beziehen. Die Erkenntniskraft der Sprache bildet ein zentrales Motiv klassischer Sprachtheorien. So meint Kratylos in Platons gleichnamigem Dialog, dass derjenige, der die Worte versteht, auch die Dinge kenne, ja, dass der richtige Name – den womöglich nur die Götter kennen – Einsicht in das Wesen der Dinge gewähre.¹² Die Überzeugung von der Erkennbarkeit der Welt und das Vertrauen in die Offenbarungskraft der Sprache gehen Hand in Hand.

Wenn man sich fragt, in welchen spezifischen Eigenschaften der Sprache dieses kognitive Vermögen gründet, so sind es vor allem zwei strukturelle Merkmale, durch welche sich die menschliche Sprache sowohl gegenüber tierischen Äußerungsweisen wie gegenüber nicht-sprachlichen Formen des Auffassens auszeichnet: Begrifflichkeit und Propositionalität.

¹¹ Michael Tomasello: *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009.

¹² Platon: *Kratylos*, 435d, 383a, 391d.

Das eine ist das System der begrifflichen Unterscheidungen, mittels deren wir die phänomenale Welt strukturieren und unserem Erleben Bestimmtheit verleihen. Begriffe verhelfen uns dazu, Anschauungen zu identifizieren und wiederzuerkennen, sie miteinander zu vergleichen und zu kontrastieren; mittels kategorialer Differenzierungen können wir die eigene Wahrnehmungsfähigkeit ausbilden und lebensweltliche Erfahrungen konkretisieren. Dies gilt für sinnliche Distinktionen (Farben, Klänge, Geschmacksnuancen) ebenso wie für den differenzierten Umgang mit Stoffen und Werkzeugen, schließlich für das eigene Erleben und Sichverhalten: Die ästhetische oder emotionale Bildung, das Sich klarwerden über eigene Affekte und Absichten ist eine Sensibilisierung im Erleben und im Sprechen gleichermaßen. Allgemein erweist sich die Sprache kraft ihrer Fähigkeit zur semantischen und logischen Unterscheidung als ein privilegiertes Instrument, um die Welt zu strukturieren und das eigene Erleben zu durchdringen.

Die Fähigkeit der begrifflichen Unterscheidung wird ergänzt durch die propositionale Struktur der Sprache. Sie erlaubt uns, auf Sachverhalte Bezug zu nehmen, sie zu identifizieren, reflexiv auf sie zurückzukommen und uns in unterschiedlichen modalen Einstellungen – des Fragens, Behauptens, Kritisierens – mit ihnen zu befassen. Darin ermöglicht die propositionale Sprache eine Weise des intentionalen Bezugs zur Wirklichkeit, über die kein Tier verfügt und die uns in keinem nicht-sprachlichen Medium der Vergegenwärtigung zugänglich ist. Wir können mittels der Sprache einen Gegenstand von seiner Gegebenheitsweise unterscheiden und sowohl die Sache wie ihre Darstellung und etablierte Deutung thematisieren und kritisch befragen. Sprache erweist ihr hermeneutisches Potenzial nicht nur als mächtigstes Instrument der Welterschließung, das uns das intimste Erleben wie die fernsten Welten vor Augen stellt, sondern zugleich als Ermöglichung des reflexiven Umgangs mit dieser Welterschließung, die im Medium der Sprache befragt, kritisiert und erneuert wird; gerade die Logik des Fragens fungiert, wie Gadamer herausstellt, als herausragendes Organ des Verständnisses.¹³

Mit Nachdruck unterstreicht Gadamers Hermeneutik nicht nur die kommunikative, sondern gerade auch die erschließend-darstellende Kraft der Sprache. Ihr Geltungsbereich ist schlechthin umfassend: «Es gibt nichts, das grundsätzlich dem Gesagtwerden entzogen wäre.»¹⁴ Vonseiten des Sagens wie des Gegenstandes stoßen wir auf keine Grenzen, wenn wir den Bereich der Sprache vermessen; Wirklichkeit ist, wie der eingangs zitierte Leitsatz festhält, sprach-

¹³ WM, S. 375–384; vgl. Emil Angehrn, «Vom Sinn des Fragens. Wege nachmetaphysischen Philosophierens», in: *Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, S. 51–68.

¹⁴ Hans-Georg Gadamer: «Mensch und Sprache», in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 2. durchgesehene Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 1993, S. 146–155, hier S. 152.

lich verfasst, das Sprechen erstreckt sich auf das Sein im Ganzen. Sprache ist gewissermaßen das Medium, in welchem der Mensch und die Wirklichkeit sich begegnen und sich füreinander öffnen, die Mitte, «durch die sich das Bewusstsein mit dem Seienden zusammenschließt».¹⁵ Dabei wird dieses Zusammentreffen in der emphatischen hermeneutischen Lesart dahingehend vertieft, dass sie sich keiner subjektiven Sprachkompetenz verdankt, sondern in dem, *was* sich zu erkennen gibt und zum Menschen spricht, gründet. Ähnlich wie Heidegger umschreibt Gadamer diese Umkehrung auch in der Formel, dass das Sein bzw. die Sprache selbst spricht; was Heidegger am griechischen Begriff der Wahrheit als Unverborgenheit festmacht, erkennt Gadamer exemplarisch in der platonischen Bestimmung des Schönen als desjenigen, was leuchtet und sich von sich her zeigt.¹⁶ Allerdings gibt es den anderen Schlüsselbegriff der Gadamer'schen Hermeneutik, den Begriff des Gesprächs, der eher die komplementäre Seite zur Erkenntnis, das kommunikative Element, zu akzentuieren scheint. Die Frage ist, wie sich beide Stoßrichtungen der Sprache, die kommunikative und die kognitiv-darstellungsmäßige, zueinander verhalten.

Es ist eine Frage, die in neueren Diskussionen kontrovers verhandelt werden ist, wobei sowohl die Hierarchie zwischen beiden Funktionen wie die Frage ihrer Divergenz und Verschränkung zur Diskussion stehen. Ihre strukturelle Divergenz betont Jürgen Habermas, der damit eine kritische Gegenwendung zur Hermeneutik verbindet, indem er aufseiten der Kommunikation primär das normativ-universalistische Element der Verständigung betont, während er die Funktion der Welterschließung einer partikularistischen, kulturell gebundenen Orientierung zuweist.¹⁷ Zwischen beiden Ausrichtungen der Sprache, dem Verhältnis zu anderen Menschen und dem Bezug zur Welt, besteht hier eine strukturelle Hierarchie, mit der sich aber gleichzeitig eine Verflechtung beider Seiten, genauer: eine Fundierung der Erkenntnis- und Darstellungspotenz der Sprache in ihrer pragmatisch-kommunikativen Dimension verbindet. Auch andere Ansätze der Sprachtheorie betonen die wechselseitige Verweisung beider Funktionen. In markanter Weise kommt sie in der von der Interaktion ausgehenden evolutionstheoretischen Perspektive zum Tragen, deren Stufen Tomasello mit dem Fluchtpunkt der geteilten Intentionalität verbindet, in welcher sich der Schwerpunkt von der handlungsbezogenen Interaktion zur erkennenden Welt-

¹⁵ Hans-Georg Gadamer: «Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge», in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen: Mohr 1993, S. 66–76, hier S. 72.

¹⁶ WM, S. 481–494.

¹⁷ Habermas, Jürgen: «Hermeneutische und analytische Philosophie», in: Ders.: Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden, Bd. 2: Rationalitäts- und Sprachtheorie, Frankfurt a. M. 2009, S. 67; ders.: «Philosophie und Wissenschaft als Literatur?», in: ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, S. 242–266.

aneignung verlagert. Noch direkter werden Kommunikation und Wirklichkeits erfassung in der von Waldenfels und anderen betonten Responsivität des Welt bezugs verschränkt, der gemäß Erkenntnis einem entgegenkommenden Sinn, einer sich mitteilenden Natur oder Sprache der Dinge antwortet. Nicht zuletzt wird die Verschränkung in eben jenen Konzepten bedeutsam, welche das Gespräch ins Zentrum des Sinngeschehens rücken. Gerade wenn darin das genuin dialogische Element, das Sichwenden an Andere und Hören auf Andere bestim mend wird, entsteht ein Überschuss über den bloß wechselseitigen Bezug zwischen Subjekten hinaus: Zum Anderen und mit dem Anderen sprechen lebt vom Vertrauen, im Gespräch nicht nur die fremde Intention, sondern das vom Anderen Gemeinte und die geteilte Sache zu erfassen. Dieses Vertrauen trägt den Dialog zwischen Ich und Du wie den Austausch zwischen Kulturen oder die Übersetzung zwischen Sprachen. Die Begegnung hat ihr Ziel nicht in der wechselseitigen Introspektion, sondern im Teilen eines gemeinsamen Lebens und Weltbezugs.

4. Die Verstehbarkeit der Welt und die Offenheit des Sinns

Dies führt zurück zur Eingangsfrage nach der Reichweite und Stellung der Hermeneutik. Die beiden Funktionen der Sprache als Mittel der Kommunikation und der Erkenntnis haben einen Konvergenzpunkt darin, dass Sprache als Medium des Sinns fungiert. Als Medium der Sinnbildung und Sinnrezeption ist Sprache in ursprünglicher Weise sowohl in unser Verhältnis zu anderen Menschen wie zur Welt eingelassen. Das Wunder der Sprache, das sich im kindlichen Spracherwerb stufenweise ereignet, ist das – für das Kind wie für die Eltern – überwältigende Erlebnis, wie sich im Hineinkommen in die Sprache, im Erlernen von Worten und Sätzen die Dinge in einem neuen Licht zeigen, wie die Welt sich öffnet und in ihrem Sinn verstehbar wird.¹⁸

Mit Nachdruck unterstreicht Gadamer, dass im Gespräch das originäre Verstehen nicht einfach auf das Du, sondern auf «das, was es uns Wahres sagt», gerichtet ist.¹⁹ Anders als für den Dialogismus gilt Gadamers Hauptakzent nicht der Begegnung mit dem Anderen, sondern der Erfahrung der Welt, genauer der Selbstoffenbarung des Wirklichen, die sich in Kunst, Philosophie und Geschichte vollzieht. Verstehen heißt Offensein für das, was dem Menschen entgegen

¹⁸ Vgl. Emil Angehrn: *Zur Sprache kommen. Von der Sprachlichkeit des Menschseins*, Basel: Schwabe 2021, S. 9 ff.

¹⁹ Hans-Georg Gadamer: «Vorwort zur 2. Auflage (1965)», S.445; gegen Schleiermachers Konzept des psychologischen Verstehens betont Gadamer, dass das «Wunder des Verstehens [...] nicht eine geheimnisvolle Kommunion der Seelen, sondern eine Teilhabe am gemeinsamen Sinn ist» (WM, S. 297).

kommt und sich ihm zeigt, wie Gadamer mit dem Rilke-Gedicht im Vorspann zu *Wahrheit und Methode* prägnant veranschaulicht: Nicht Selbstgeworfenes, sondern den Ball der ewigen Mitspielerin zu fangen ist das wahre «Vermögen – nicht deines, einer Welt».²⁰ Verstehen ist letztlich von der Überzeugung geleitet, dass gegebener, nicht selbstgeschaffener Sinn das Begreifen trägt. Unsere Fähigkeit zum Sinn ist nicht nur eine subjektive Potenz des Hervorbringens, sondern unser Vermögen zum Vernehmen der Welt, das zuletzt in dieser selbst gründet, deren eigenes ist. Wenn Gadamer dieses Vermögen als Macht der Sprache ausführt, so verschränkt sich in ihr die Sprache des Menschen mit derjenigen der Dinge. Sprache ist das Vermögen, die Welt zu verstehen, das darin gründet, dass sie das Medium ist, in welchem die Welt sich selbst offenbart.

Der Schlussabschnitt von *Wahrheit und Methode* ist dem Versuch gewidmet, diese beiden Stränge des Verstehens und Sichmitteilens zu verknüpfen. Dies soll ohne Hypostasierung eines objektiven Sinns geschehen, sondern in phänomenologischer Nachzeichnung eines Verstehensprozesses, der kein autarkes Tun, sondern in genauem Sinn eine Erfahrung ist, in welcher etwas sich zeigt und sich zu verstehen gibt. Wenn Gadamer diesen Vollzug mit Heidegger als ein Offenbarungs- und Wahrheitsgeschehen charakterisiert, so setzt er darin einen spezifisch hermeneutischen Akzent, indem er den Sinn- und Sprachaspekt im Weltbezug hervorhebt. Es geht nicht nur darum, in der Zuwendung zum Wirklichen dem «Tun der Sache selbst»²¹ zu begegnen, sondern darum, die «Sprache, die die Dinge führen»²², zu hören, sich von den Dingen und der Welt «etwas sagen» zu lassen.²³ Dass menschliches Sprechen in der Lage ist, die Welt in ihrer Bedeutsamkeit sowohl zu erschließen wie auszusagen, hat sein Fundament darin, dass die Welt selbst sich uns im Modus des Sagens öffnet, sich uns nicht nur als sichtbare zu sehen, sondern als sinnhafte zu verstehen gibt. Das menschliche Wort wird zum Medium der Sprache der Dinge (wie nach Heidegger das menschliche Sagen «nur das unausgesprochene Wort des Seins zur Sprache bringt»²⁴).

Nicht eine Sprachmystik liegt der Rede von einer Sprache der Dinge zu grunde, sondern die Erfahrung, dass wir die Welt verstehen können, dass sie uns etwas sagt. Wenn ich oben die Fundamentalität der Sprache mit der Unhintergehbarkeit des Verstehens im menschlichen Selbst- und Weltverhältnis verknüpft habe, so kommt die Verweisung hier von der Gegenseite zum Tragen: Fundamental ist das Verstehen, und es ist in gewisser Weise Grund dafür, dem-

²⁰ WM, S. XII.

²¹ WM, S. 468.

²² WM, S. 480.

²³ Hans-Georg Gadamer: «Vorwort zur 2. Auflage (1965)», S. 445.

²⁴ Martin Heidegger: «Brief über den Humanismus», in: ders.: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, Frankfurt a. M.: Klostermann 2004, S. 313–364, (361).

jenigen, was sich zu verstehen gibt, selbst Sprache oder Sprachförmigkeit zuzusprechen. Der Streit um die Reichweite der Sprache, die Kontroverse darüber, ob die Ausdehnung der Metaphern des Sprechens, des Textes, der Lektüre auf nicht-verbale Gegenstände, Kunstformen und Praktiken gerechtfertigt oder irreführend ist, ist nicht durch interne Analyse des Sprachcharakters dieser Gegenstände zu entscheiden. Die Frage nach der Lesbarkeit der Welt oder der Sprache der Bilder ist vonseiten des Verstehens, der Formen und Grenzen des verstehenden Umgehens mit diesen Gegenständen zu erörtern. Die Universalität der Hermeneutik kann sich nicht auf die Universalität einer ihr vorausliegenden Sprache abstützen, sondern liegt im intrinsischen Sprachcharakter des Verstehens und des verstehbaren Sinns. Dass Wirklichkeit verstehbar ist, macht ihre Sprache. Dass und in welcher Weise Sprache die Verstehbarkeit der Welt und des eigenen Selbst konstituiert, wäre im Einzelnen etwa darin aufzuzeigen, wie das Verfügen über Begriffe das sinnliche Wahrnehmen in seiner Bestimmtheit strukturiert und in seiner Erkenntniskraft trägt. Es wäre zu zeigen, in welcher Weise wir in der Ausbildung von Vokabularen und differenzierten Beschreibungen unsere moralische und ästhetische Sensibilität bilden, wie wir uns in Erzählungen unsere Vergangenheit zu eigen machen, wie wir über das Erlernen von Sprachen in fremden Kulturen und Lebenswelten heimisch werden.

Gleichzeitig ist die konstitutive Sprachlichkeit des Verstehens dahingehend zu vermessen, dass nach dem Wirkbereich und den Grenzen des Sprachlichen gefragt wird. Dabei sind es verschiedenartige Grenzen, die ins Spiel kommen. Die einen haben mit der Formbestimmung der Sprache zu tun und werden konkret im Verhältnis der Sprache zu den genannten außersprachlichen – vor-, über-, nichtsprachlichen – Sinngestalten zum Thema. Es sind, wie ich zu zeigen versucht habe, Grenzen, in denen das Äußerlichsein mit dem Bezogensein einhergeht, indem die außersprachlichen Formen gleichzeitig konstitutiv auf Sprache als Ursprung oder Fluchtpunkt, Gegenpart oder Regulativ bezogen sind.

Andere Grenzen tangieren nicht einen Außenbezirk neben dem Medium der Sprache, sondern haben damit zu tun, dass sich Sprechen und Ausdrücken immer an der eigenen Beschränktheit abarbeiten, die darin liegt, dass jeder Ausdruck unvollständig und jedes Verstehen endlich ist. Solche Endlichkeit ist Kehrseite der Offenheit und Unabschließbarkeit, in welche hinein sich das Gespräch der Menschen bewegt und das Verlangen des Verstehens sich öffnet.

Von wiederum anderer Art sind die Grenzen, die nicht in der Ohnmacht der Sprache wurzeln, sondern darin, dass Sagen und Verstehen mit Grenzen des Sagbaren und Verstehbaren selbst konfrontiert sind. Es sind Grenzen, die in der Negativität dessen gründen, was sich nicht nur dem subjektiven Meinen, sondern der Sinnssupposition als solcher entzieht. Sprache und Verstehen sind in radikaler Weise herausgefordert durch das Irrationale, das Böse, das Leiden, das

sich der Vernunft, dem Wort, dem Verstehen widersetzt.²⁵ Infrage steht der Universalitätsanspruch der Hermeneutik nicht als Methodenprogramm einer Disziplin (gegen das etwa die Materialität und Äußerlichkeit der Kulturgegenstände ins Spiel geführt werden), sondern als eine basale Unterstellung, die von der Sinnhaftigkeit – Versöhntheit, Vernünftigkeit – des Wirklichen ausgeht. Verstehen ist hier in grundlegender Weise mit dem Anderen des Sinns, nicht nur den Grenzen der Sprache, konfrontiert. Es ist die Grenzerfahrung, die als metaphysischer Skandal und Provokation der Vernunft in der Tradition bekannt ist und ihre Ausformulierung in der Theodizee und Geschichtsphilosophie findet. Es *gibt* das Andere der Ratio und des Sinns, und Hermeneutik, die das Territorium des Verstehens vermisst, hat sich auch zu diesem Anderen in ein Verhältnis zu setzen. Menschliches Verstehen hat seine Grenzen anzuerkennen und die «Unvermeidbarkeit des Unbegreiflichen im Leben und Denken» in das Selbstverständnis des Menschen aufzunehmen.²⁶

Indessen bleibt die offene Frage, in welcher Weise die Konfrontation mit den Grenzen der Sprache die Universalitätsthese der Hermeneutik tangiert. Gadamer stellt klar, dass die hermeneutische Perspektive, die auf einen lesbaren Sinn, ein «Ganzes von Sinn» in den Dingen ausgreift, keinen «Sinn des Ganzes» unterstellt.²⁷ Doch auch wenn sie ohne metaphysische Sinnpostulate auskommt und sich explizit in die ungesicherte Offenheit des Verstehens stellt, bleibt unverkennbar, dass sie von einem grundlegenden Vertrauen in ein letzliches Verstehenkönnen lebt. Der hermeneutische «Vorgriff der Vollkommenheit»²⁸ ist nicht nur eine Vergewisserung des Fluchtpunkts des Verstehens nach Art einer regulativen Idee, sondern zugleich ein Fundament, welches die Verstehensintention ermöglicht und sie trägt. Zwischen Vertrauen und Misstrauen – den polaren Kristallisierungspunkten des hermeneutischen Dispositivs (man denke an Ricœurs ‹Hermeneutik des Verdachts›) – besteht keine Symmetrie: «Einverständnis ist ursprünglicher als Missverständnis.»²⁹ Wenn Hermeneutik auch die Möglichkeit des Scheiterns ernstnehmen muss, wenn sie sich, wie die Hermeneutik-Kritik betont, wesentlich auch mit Sinnverzerrungen, mit Sinnkrisen und Sinndefiziten auseinanderzusetzen hat, so tut sie dies innerhalb eines ungesichert-offenen Ausgriffs des Verstehens, eines Ausgriffs unseres

²⁵ Vgl. Emil Angehrn: *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, S. 296–337.

²⁶ Ingolf U. Dalfether: *Das Böse. Essay über die Denkform des Unbegreiflichen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, S. 203.

²⁷ Hans-Georg Gadamer: «Vorwort zur 2. Auflage (1965)», S. 445.

²⁸ WM, S. 299.

²⁹ Hans-Georg Gadamer: «Sprache und Verstehen», in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck 1993, S. 184–198, (187).

Sprechens und Verstehenwollens auf den Sinn als Horizont des menschlichen Seins.

Wenn man sich fragt, woher dieser Ausgriff seine Kraft angesichts der Fragilität aller Verhältnisse bezieht, so kann die Antwort nur lauten, dass der Glaube in den Sinn des Sprechens, das Vertrauen auf den Logos, von welchem Sokrates in der Stunde der größten Verunsicherung angesichts des bevorstehenden Todes zu seinen Schülern spricht, kein anderes Fundament außerhalb seiner selbst hat. Sokrates' Aufruf ist der Appell an das Miteinanderreden, die Aufforderung, nicht abzulassen vom Vertrauen in die Kraft der Worte – als einzige Gegenwehr gegen die Gefahr, zu Rede-Verächtern (*misologoi*), Sprachdefätiisten zu werden, wie andere in der Desillusion über ihre Mitmenschen zu Menschenfeinden (*misanthropoi*) werden.³⁰ Das Vertrauen, dass das Sprechen und der Wille zur Verständigung einen Sinn haben, konvergiert mit einer Utopie der Sprache, in der sich die beiden Fluchtlinien des unbegrenzten Gesprächs und des restlosen Offenbarends verschränken. Es ist das Ideal einer Teilhabe an der Helligkeit der Welt und Erschließung der eigenen Erfahrung ebenso wie der gelingenden Mitteilung und Artikulation des zu Sagenden. Sigmund Freud berichtet vom dreijährigen Kind im dunklen Zimmer, das die Tante bittet, mit ihm zu sprechen, da es sich im Dunkel fürchte, und das auf deren Einwand, was es denn davon habe, es sehe sie ja nicht, antwortet: «Das macht nichts, wenn jemand spricht, wird es hell.»³¹ Es ist eine wunderbare Szene und eine tiefe Intuition, die die Antwort ausspricht. Ohne Sprache bleibt die Welt stumm und dunkel, im Licht geht sie auf, im Sprechen wird sie hell.

In alledem zeigt sich, inwiefern der hermeneutische Vorgriff, der immer ein uneingeschlossener Vorgriff bleibt, nicht irgendeiner idealisierenden Projektion entstammt, sondern ein innerstes Begehrn des Menschen artikuliert, das gleichzeitig ein inneres Können und Wollen zum Tragen bringt. Dass der Mensch das sprechende Lebewesen ist, heißt nicht nur, dass er eine bestimmte Fähigkeit besitzt, sondern dass er kraft der Sprache Mensch ist. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, so unbestimmt und unabgesichert er sei, ist keine Aussage über eine feststellbare Natur des Sinns oder der Sprache, sondern eine Aussage über den Menschen, ein Ausdruck dessen, dass der Mensch das verstehende Wesen, das verstehen-wollende, nach Verständnis verlangende Wesen ist.

³⁰ Platon: *Phaidon*, 89b–d.

³¹ Sigmund Freud: *Gesammelte Werke*, Bd. V, Frankfurt a. M.: Fischer ⁴1968, S. 126.

Literaturverzeichnis

- Angehrn, Emil: *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*. Tübingen: Mohr Siebeck 2000.
- : *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*. 2., durchgesehene Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
 - : «Vom Sinn des Fragens. Wege nachmetaphysischen Philosophierens». In: *Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, S. 51–68.
 - : *Zur Sprache kommen. Von der Sprachlichkeit des Menschseins*. Basel: Schwabe 2021.
- Aristoteles: *Politik*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Olof Gigon. 2., durchgesehene und um einen Kommentar erweiterte Auflage. Zürich/Stuttgart: Artemis Verlag, 1971.
- Becker, Alexander/Vogel, Matthias (Hrsg.): *Musikalischer Sinn. Beiträge zu einer Philosophie der Musik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.
- Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.
- Boehm, Gottfried: *Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens*. Berlin: Berlin University Press 1994.
- Bredekkamp, Horst/Krämer, Sibylle: «Kultur, Technik, Kulturtechnik. Wider die Diskursivierung der Kultur». In: Sibylle Krämer/Horst Bredekamp (Hrsg.): *Bild, Schrift, Zahl* (Reihe Kulturtechnik). München: Fink 2003, S. 11–22.
- Bredekkamp, Horst/Krämer, Sibylle (Hrsg.): *Bild, Schrift, Zahl* (Reihe Kulturtechnik). München: Fink 2003.
- Bubner, Rüdiger/Cramer, Konrad/Wiehl, Reiner (Hrsg.): *Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*. Bd. 1. Tübingen: Mohr 1970.
- Dalferth, Ingolf U.: *Das Böse. Essay über die Denkform des Unbegreiflichen*. Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
- Freud, Sigmund: *Gesammelte Werke*. Bd. V. Frankfurt a. M.: Fischer 1968.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck 1986.
- : «Vorwort zur 2. Auflage (1965)». In: *Gesammelte Werke*, Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck 1993, S. 437–448.
 - : «Mensch und Sprache». In: *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Hermeneutik II*. 2., durchgesehene Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck 1993, S. 146–155.
 - : «Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge». In: *Gesammelte Werke*, Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck 1993, S. 66–76.
 - : «Sprache und Verstehen». In: *Gesammelte Werke*, Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck 1993, S. 184–198.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004.
- Habermas, Jürgen: «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik». In: Rüdiger Bubner/Konrad Cramer/Reiner Wiehl (Hg.): *Hermeneutik und Dialektik*. Bd. 1. Tübingen: Mohr 1970, S. 73–103.
- : «Hermeneutische und analytische Philosophie». in: Ders.: *Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden*, Bd. 2: Rationalitäts- und Sprachtheorie, Frankfurt a. M. 2009, S. 29–69.
 - : «Philosophie und Wissenschaft als Literatur?». In: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, S. 242–266.

- Heidegger, Martin: «Brief über den Humanismus». In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9. Frankfurt a. M.: Klostermann 2004, S. 313–364.
- Hörisch, Jochen: *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.
- Neumann, Gerhard/Weigel, Sigrid (Hrsg.): *Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaft zwischen Kulturtechnik und Ethnographie*. München: Fink 2000.
- Platon: «*Kratylos*». Übers. von Friedrich Schleiermacher. In: Platon: *Sämtliche Werke*, Bd. 3. Hrsg. von Gunther Eigler. 6. Aufl. Darmstadt 2011, S. 395–575.
- «*Phaidon*». Übers. von Friedrich Schleiermacher. In: Platon: *Sämtliche Werke*, Bd. 3. Hrsg. von Gunther Eigler. 6. Aufl. Darmstadt 2011, S. 1–208.
- Stoellger, Philipp (Hrsg.): *Genese und Grenzen der Lesbarkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.
- Tomasello, Michael: *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009.
- Wellmer, Albrecht: *Versuch über Musik und Sprache*. München: Hanser 2009.

Hat Gadamer Recht?

Simone Glanert*

«Wer als Laie zu [...] der juristischen Diskussion des hermeneutischen Problems Stellung nehmen will, wird sich nicht in die juristische Einzelarbeit vertiefen können».

Hans-Georg Gadamer¹

«Es hat von alters her [...] eine juristische Hermeneutik gegeben.»² Mit diesen Worten weist Hans-Georg Gadamer schon in den ersten Zeilen seiner Einleitung zu *Wahrheit und Methode* auf die lange Geschichte der Auslegung von Rechtstexten hin.³ Es handelt sich hierbei nicht um eine rein nebensächliche historische Information, der im Rahmen der von Gadamer entwickelten philosophischen Hermeneutik keinerlei weitere Beachtung zu schenken wäre. Wie sich an späterer Stelle herausstellt, spielt die juristische Hermeneutik in Gadamers Werk eine ganz besondere Rolle.

Gadamer widmet im zweiten Teil von *Wahrheit und Methode*, der von den «Grundzüge[n] einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung» handelt, einen Abschnitt der «juristischen Hermeneutik». Mit diesem etwas über 15 Seiten

* Reader in Law, Kent Law School, Canterbury (England). An dieser Stelle möchte ich Pierre Legrand meinen besonderen Dank für die kontinuierliche Ermutigung zu kritischen interdisziplinären Gedankengängen in der Rechtsvergleichung aussprechen. Ferner danke ich Andrea Gadamer für die freundliche Genehmigung, Zitate aus der persönlichen Korrespondenz von Hans-Georg Gadamer verwenden zu dürfen. Ich trage jedoch die alleinige Verantwortung für die hier zum Ausdruck gebrachten Ideen.

1 Gadamer, Hans-Georg: «Hermeneutik und Historismus». In: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Wahrheit und Methode: Ergänzungen*. Tübingen: Mohr Siebeck 1993 [1965], S. 392.

2 Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*. 6. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck 1990 [im Folgenden: WM].

3 Siehe Lieber, Francis: *Legal and Political Hermeneutics*. Boston, MA: Charles C. Little and James Brown 1837; Leyh, Gregory (Hrsg.): *Legal Hermeneutics. History, Theory, and Practice*. Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press 1992; Senn, Marcel/Fritschi, Barbara (Hrsg.): *Rechtswissenschaft und Hermeneutik*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2009; Omaggio, Vincenzo/Carlizzi, Gaetano (Hrsg.): *Ermeneutica e interpretazione giuridica*. Turin: G. Giappichelli Editore 2010; Meder, Stefan/Ogorek, Regina/Simon, Dieter/Stolleis, Michael (Hrsg.): *Juristische Hermeneutik zwischen Vergangenheit und Zukunft*. Baden-Baden: Nomos 2012; Glanert, Simone/Girard, Fabien (Hrsg.): *Law's Hermeneutics. Other Investigations*. London/New York: Routledge 2017.

langen Text will er uns keine detaillierte historische Studie der juristischen Hermeneutik liefern. Vielmehr geht es Gadamer darum, die «exemplarische Bedeutung der juristischen Hermeneutik»⁴ hervorzuheben. Gadamer zufolge zeigt die juristische Hermeneutik auf anschauliche Art und Weise, dass jedem Verstehen eine «Applikation»⁵ zugrunde liegt. Indem die juristische Hermeneutik die Applikation ins rechte Licht rückt, erlaubt sie, so Gadamer, «die alte Einheit des hermeneutischen Problems wiederherzustellen».⁶

Gadamers Argument der «exemplarische[n] Bedeutung der juristischen Hermeneutik» ist nicht nur für Philosophen und Rechtshistoriker von Interesse.⁷ Seine Gedanken zur Interpretation von Rechtstexten sind auch für Rechtsvergleicher relevant.⁸ Man stelle sich z. B. einen englischen Professor für Tierrecht vor, der Untersuchungen zur gesetzlichen Regelung von Stierkämpfen in Frankreich und Spanien betreibt.⁹ Diesem Forscher wird es vornehmlich darum gehen, ein tiefes Verständnis vom französischen und spanischen Tierrecht zu erlangen. Dabei wird er sich darum bemühen, so genau wie möglich zu verstehen, wie Franzosen und Spanier ihre Tierrechte auslegen. Darüber hinaus wird der englische Jurist durch die Konfrontation mit dem französischen und spanischen Tierrecht auch ein beseres Verständnis von den Eigenheiten des englischen Tierrechts gewinnen. Im Zentrum einer jeden rechtsvergleichenden Studie – ob nun zum Tierrecht, Familienrecht, Vertragsrecht oder Verfassungsrecht unterschiedlicher Länder – steht immer die Frage nach den Modalitäten des Verstehens von sowohl fremdem als auch eigenem Recht.¹⁰

Allerdings gibt Gadamers Abschnitt zur «exemplarische[n] Bedeutung der juristischen Hermeneutik» dem Rechtsvergleicher zu denken. Wie hat Gadamer Recht eigentlich verstanden? Was war sein Rechtsverständnis? Beziehen sich seine Reflexionen zur juristischen Hermeneutik ausschließlich auf die Ausle-

⁴ WM, S. 330.

⁵ Ebd., S. 335, Hervorhebung im Original.

⁶ Ebd., S. 334, Hervorhebung im Original.

⁷ Siehe Mootz, Francis J. (Hrsg.): *Gadamer and Law*. London/New York: Routledge 2007; Jens Kaspers: *Philosophie – Hermeneutik – Jurisprudenz. Die Bedeutung der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamers für die Rechtswissenschaften*. Berlin: Duncker & Humblot 2014.

⁸ Siehe Glanert, Simone: «The Interpretation of Foreign Law: How Germane Is Gadamer?». In: Glanert, Simone/Girard, Fabien (Hrsg.): *Law's Hermeneutics. Other Investigations*. London/New York: Routledge 2017, S. 63–80.

⁹ Siehe Glanert, Simone: «The Corrida, For Example: How Comparative Understanding Fares». In: Glanert, Simone/Mercescu, Alexandra/Samuel, Geoffrey (Hrsg.): *Rethinking Comparative Law*. Cheltenham/Northampton, MA: Edward Elgar 2021, S. 183–205.

¹⁰ Siehe Legrand, Pierre: «Foreign Law: Understanding Understanding». In: *Journal of Comparative Law* 6 (2011), S. 67–177; ders.: «What Is That, To Read Foreign Law?». In: *Journal of Comparative Law* 14 (2019), S. 290–310.

gung von deutschem Recht? Oder haben sie über das deutsche Recht hinaus auch Gültigkeit für die Interpretation von Recht in anderen Ländern? Inwiefern kann Gadamers juristische Hermeneutik als «exemplarisch» angesehen werden? Kurzum: Hat Gadamer Recht?

Auf die Frage «Hat Gadamer Recht?» möchte ich im Weiteren sowohl mit «Ja» als auch mit «Nein» antworten. Dabei werde ich in zwei Schritten vorgehen. Erstens werde ich darauf aufmerksam machen, dass Gadamers Gedanken zur juristischen Hermeneutik stark von einem deutschen rechtsdogmatischen Ansatz geprägt sind. Seine Überlegungen bezüglich der Auslegung von Recht beziehen sich nur auf das deutsche Recht und die deutsche Rechtskultur. Gadamers Aussagen treffen lediglich auf Deutschland, einige Nachbarländer sowie Länder, die das deutsche Recht übernommen haben, zu. Sie sind daher nur von sehr begrenzter Bedeutung.

Zweitens werde ich aufzeigen, dass Gadamers Ansichten zur Auslegung von Recht nicht auf andere Rechtskulturen übertragbar sind. Beispielsweise im englischsprachigen Raum, in Rechtskulturen, die dem *Common Law* zugeordnet werden, denkt man das Recht und dessen Auslegung nicht so wie in Deutschland. Im amerikanischen oder englischen Recht nimmt der Vorgang der Applikation eine ganz andere Form an. Dabei geht es nicht nur um andere Methoden der Rechtsauslegung, sondern um sehr unterschiedliche, tief verwurzelte kulturelle Praktiken, die geschichtliche, politische, religiöse und andere Ursprünge mit weitreichenden Konsequenzen haben. Gadamer, der sich in *Wahrheit und Methode* ausnahmslos auf die Applikation von deutschem Recht konzentriert, hat diese wichtige Nuance nicht machen können.

Letztendlich ist die These der «exemplarische[n]» Bedeutung der juristischen Hermeneutik aus der Sicht des Rechtsvergleichers nicht überzeugend. Dennoch kann Gadamers philosophische Hermeneutik einen wichtigen Beitrag zur Rechtsvergleichung machen.

I. Gadamers deutsche Rechtsdogmatik

Gadamer hat mit der Niederschrift von *Wahrheit und Methode* in den 1950er Jahren begonnen.¹¹ Im Vorentwurf des Buches, der in der Handschriftenabteilung der Universität Heidelberg zu finden ist, gibt es «zur juristischen Hermeneutik nur eine Äußerung».¹² In dem ersten Manuskrift wird «[d]ie juristische

¹¹ Siehe Grondin, Jean: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. 2., durchgesehene Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck 2013, S. 318–320.

¹² Avenarius, Martin: «Universelle Hermeneutik und Praxis des Rechtshistorikers und Juristen. Die Entwicklung ihres Verhältnisses im Lichte der Diskussion zwischen Gadamer und Wieacker». In: Meder, Stephan/Ogorek, Regina/Simon, Dieter/Stolleis, Michael (Hrsg.): *Juristische Hermeneutik zwischen Vergangenheit und Zukunft*. Baden-Baden: Nomos 2013, S. 68.

Hermeneutik [...] nur als unselbständiger Gesichtspunkt in Bezug genommen».¹³ Folglich wurde der Abschnitt zur «juristischen Hermeneutik» erst in der endgültigen Fassung des Werkes im Laufe des Wintersemesters 1958/59 hinzugefügt.¹⁴

Ausschlaggebend für diese späte Entscheidung war Gadamers kritische Auseinandersetzung mit dem Werk des italienischen Rechtshistorikers, Philosophen und Theologen Emilio Betti (1890–1968).¹⁵ Im Jahre 1955 legte Betti seine hermeneutische Theorie in dem Buch *Teoria generale della interpretazione* vor (ein 2. Band erschien 1960).¹⁶ Nur ein Jahr zuvor hatte Betti einen Beitrag mit dem Titel *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre* in der *Festschrift für Ernst Rabel* veröffentlicht.¹⁷ Es ist wahrscheinlich dieser, in deutscher Sprache verfasste Text aus dem Jahre 1954, der Gadamers Interesse an der juristischen Hermeneutik geweckt hat.¹⁸ Gadamer und Betti hatten sehr unterschiedliche Auffassungen von der Hermeneutik. Betti, so Gadamer, «[vermag] das Problem der Hermeneutik nur als ein Methodenproblem zu denken [...], tief in den Subjektivismus befangen, um dessen Überwindung es geht».¹⁹ In einem Brief an Franz Wieacker (1908–1994), seinerzeit ein prominenter deutscher Professor für römisches Recht, bürgerliches Recht und neuere Privatrechtsgeschichte, schrieb Gadamer: «Was Betti betrifft, so ist er mir im Grunde zu unphilosophisch. Er möchte Regeln, wo ich darüber nachdenke, unter welchen Bedingungen die Anwendung seiner Regeln steht.»²⁰

Obwohl Gadamer für die juristische Hermeneutik großes Interesse zeigte, war er auf dem Gebiet der Rechtswissenschaften nicht bewandert.²¹ Gadamer

¹³ Ebd., S. 69.

¹⁴ Siehe Grondin, *supra* Fn. 11, S. 320.

¹⁵ Siehe Wright, George: «On a General Theory of Interpretation. The Betti-Gadamer Dispute in Legal Interpretation». In: *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987), S. 191–244; Vinx, Lars: «Some Untidy Reflections on the Betti-Gadamer Debate». In: Betti, Emilio: *Hermeneutics as a General Methodology of the Sciences of the Spirit*. London/New York: Routledge 2021, S. xi–xxv.

¹⁶ Siehe Betti, Emilio: *Teoria generale della interpretazione*. 2 Bde. Mailand: Giuffrè 1955–1960. Für die deutsche Übersetzung des Textes aus dem Jahre 1955, siehe Betti, Emilio: *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen: Mohr Siebeck 1962.

¹⁷ Siehe Betti, Emilio: «Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre». In: Kunkel, Wolfgang/Wolff, Hans-Julius (Hrsg.): *Festschrift für Ernst Rabel*. 2. Bd. Tübingen: Mohr Siebeck 1954, S. 79–168.

¹⁸ Siehe Grondin, Jean: «Gadamer's Interest for Legal Hermeneutics». In: Glanert, Simone/Girard, Fabien (Hrsg.): *Law's Hermeneutics. Other Investigations*. London/New York: Routledge 2017, S. 51.

¹⁹ Gadamer, *supra* Fn. 1, S. 394.

²⁰ Gadamer, Hans-Georg: Brief an Franz Wieacker vom 31. 1. 1962. Deutsches Literaturarchiv Marbach a. N., HS 005011929.

²¹ Grondin, *supra* Fn 18, S. 48–62.

hatte Philosophie und griechische Philologie studiert. Ein rechtswissenschaftliches Studium hatte er nicht abgeschlossen. Gadamer war sich seiner Grenzen sehr wohl bewusst. So schrieb er im Jahre 1977 an Wieacker: «Schade, daß mir juristische Ausbildung fehlt, so daß es mir nicht gelingt, meine Intention angemessen zu formulieren.»²²

Als Laie stützt Gadamer sich in seiner Untersuchung zur juristischen Hermeneutik auf die Schriften einer recht kleinen Anzahl von Juristen. Er beruft sich auf die Arbeiten Bettis und Wieackers. Gadamer verweist ebenfalls auf die Werke von Ernst Forsthoff (1902–1974), Professor für Staats- und Verwaltungsrecht, und Karl Engisch (1899–1990), Professor für Strafrecht und Rechtsphilosophie. Ferner zitiert er die Schrift *System des römischen Rechts* aus dem Jahre 1840 von Friedrich Carl von Savigny (1779–1861). Einige Juristen, wie zum Beispiel Betti, hat Gadamer persönlich gekannt.²³ Auch mit Wieacker hat er über Jahrzehnte hinweg regelmäßigen Kontakt gepflegt.²⁴ Alle die von Gadamer in *Wahrheit und Methode* genannten Autoren waren stark von der deutschen Rechtskultur geprägt.²⁵ Sogar Betti stand wie viele andere italienische Juristen der deutschen Rechtswissenschaft nahe. Der Einfluss des deutschen Rechts ist z. B. in der Reform des italienischen Zivilgesetzbuchs (*Codice civile*) im Jahre 1942 deutlich sichtbar.²⁶

Gadamers Quellenwahl beeinflusst unweigerlich seine Wortwahl. Im Abschnitt zur «exemplarische[n] Bedeutung der juristischen Hermeneutik» ver-

²² Gadamer, Hans-Georg: Brief an Franz Wieacker vom 24.8.1977. Deutsches Literaturarchiv Marbach a. N., HS 005011929.

²³ Gadamer stand mit Betti im Zeitraum von 1958 bis 1962 im Briefwechsel. Siehe Deutsches Literaturarchiv Marbach a. N., 005088497 und HS002150016. Eines der ersten Treffen zwischen den beiden Philosophen hat am 26.5.1957 stattgefunden. Siehe Betti, Emilio: Brief an Gadamer vom 19.2.1958, Deutsches Literaturarchiv Marbach a. N., 005088497.

²⁴ Mündlichen Berichten zufolge nahm Gadamer von 1943 bis 1945 an einem interdisziplinären «Kolloquium für Außenpolitik und Staatenkunde» teil, das u. a. renommierte Juristen wie Wieacker versammelte. Siehe Grondin, *supra* Fn 11, 256 Fn. 77. Ein Großteil der schriftlichen Korrespondenz zwischen Gadamer und Wieacker aus den Jahren 1945 bis 1993 ist erhalten. Siehe Deutsches Literaturarchiv Marbach a. N., HS005011929 und HS005232581.

²⁵ Einige der von Gadamer genannten deutschen Juristen hatten eine umstrittene Vergangenheit. So wirkte Franz Wieacker, der 1933 habilitierte, in den ersten Jahren seiner akademischen Laufbahn unter dem NS-Regime (Siehe Kohlhepp, Ralf: «Franz Wieacker und die NS-Zeit». In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung 122 [2005], S. 203–223). Ernst Forsthoff, u. a. Autor des Buches *Der totale Staat* (1. Aufl., Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt 1933), stand ebenfalls dem NS-Regime nahe (Siehe Maunz, Gerhard: «Ernst Forsthoff und andere ...». In: Corino, Karl (Hrsg.): *Intellektuelle im Bann des Nationalsozialismus*. Hamburg: Hoffmann und Campe 1980, S. 193–203).

²⁶ Siehe Schulze, Reiner (Hrsg.): *Deutsche Rechtswissenschaft und Staatslehre im Spiegel der italienischen Rechtskultur während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Berlin: Duncker & Humblot 1990.

wendet Gadamer eine ganze Reihe klassischer deutscher Rechtsbegriffe. So ist beispielsweise die Rede vom «System der rechtlichen Dogmatik»,²⁷ dem «dogmatischen Zweck [der] juristischen Hermeneutik» (*Id.*), dem «Dogmatiker»,²⁸ der «dogmatische[n] Sonderaufgabe» der juristischen Hermeneutik (*Id.*), vom «Rechtsstaat», der «Rechtssicherheit», der «Rechtsordnung» und dem «Subsumtionsakt».²⁹ Es handelt sich hierbei um ganz spezifisch deutsche rechtswissenschaftliche Konzepte.

Juristen im Ausland sind mit solchen deutschen Rechtsbegriffen kaum vertraut. Im Gegenteil, ein Wort wie «dogmatisch» hat in der englischen Sprache eine negative, regelrecht abwertende Bedeutung. Der englische Begriff *dogmatic* (im Deutschen «unnachgiebig») wird meist im Zusammenhang mit moralischen Fragen verwendet, keinesfalls aber im Rahmen einer juristischen Reflexion. Auch die deutsche Idee der «Rechtsordnung» ist vielen ausländischen Juristen fremd. In England zum Beispiel, wo es noch nicht einmal eine schriftliche Verfassung, geschweige denn ein Zivilgesetzbuch gibt, hat sich das Recht seit dem 12. Jahrhundert in eher ungeordneten Bahnen entwickelt.³⁰ Natürlich könnten die Engländer eine Verfassung oder ein Zivilgesetzbuch schreiben. Aber sie wollen es nicht. Selbst der deutsche Begriff des «Rechtsstaats» ist aus englischer Sicht schwer verständlich. Auch wenn das Vereinigte Königreich aus völkerrechtlicher Sicht als «Staat» gilt, ist der Staatsbegriff im englischen Verfassungssystem weitgehend abwesend.³¹ Man könnte die *rule of law* in Betracht ziehen.³² Jedoch geht es bei der *rule of law* um *law*, nicht um *state*.³³ Es gibt

²⁷ WM, S. 330.

²⁸ Ebd., S. 333.

²⁹ Ebd., S. 335.

³⁰ Siehe Baker, John H.: *Introduction to English Legal History*. 5. Aufl., Oxford: Oxford University Press 2019; Sandberg, Russell: *A Historical Introduction to English Law. Genesis of the Common Law*. Cambridge: Cambridge University Press 2023.

³¹ In seiner fundierten Studie bezieht sich Kenneth Dyson auf «das Fehlen der Staatsidee» («*the absence of state*») im englischen Recht: Dyson, Kenneth H. F.: *The State Tradition in Western Europe. A Study of an Idea and Institution*. Oxford: Oxford University Press 1980, S. 41. Dyson widmet dem Verfassungsmodell des englischen Rechts einen ganzen Abschnitt, den er als «ein[en] ungewöhnliche[n] Fall» («*a*n *a*berrant *c*ase») bezeichnet: ebd., S. 36–47. Für eine weitere ausführliche Behandlung dieser Frage siehe Young, Alison L.: *Turpin & Tomkins' British Government and the Constitution*. 8. Aufl., Cambridge: Cambridge University Press 2021, S. 13–20. Den Autoren zufolge umfasst das englische Recht u. a. die Konzepte der Krone, des Reiches, der Regierung, der Regierungsbehörden, aber es beinhaltet nicht den Begriff des Staates. Siehe beispielsweise *Town Investments Ltd v. Department of the Environment* [1978] AC 359 (HL), S. 397–400 (Lord Simon).

³² Siehe Meierhenrich, Jens/Loughlin, Martin (Hrsg.): *The Cambridge Companion to the Rule of Law*. Cambridge: Cambridge University Press 2021.

³³ Für eine interessante Studie der tiefreichenden verfassungsgeschichtlichen Unterschiede zwischen dem deutschen «Rechtsstaat», der englischen *rule of law* und dem französischen

noch nicht einmal für einen Grundbegriff wie «Recht» ein Äquivalent in der englischen Sprache. «Recht» ist nicht *law*.³⁴

Gadamers Gedanken zur juristischen Hermeneutik zeugen von einem deutschen Verständnis von Recht und dessen Auslegung. Dies kann anhand von wenigen Beispielen aufgezeigt werden. Zunächst steht der «Richter» im Fokus von Gadamers «juristischer Hermeneutik». Mit «Jurist» ist ausdrücklich der «Richter» gemeint.³⁵ Wie wir wissen, hat der Richter im deutschen Recht einen ganz besonderen Stellenwert. Dies ist allein schon an der juristischen Ausbildung in Deutschland erkennbar. Der deutsche Volljurist ist qualifiziert für die Rolle des Richters. Die Fähigkeit zum Richteramt wird durch den erfolgreichen Abschluss des Studiums der Rechtswissenschaften, des ersten Staatsexamens und, im Anschluss an das Rechtsreferendariat, des zweiten Staatsexamens erworben.

Ferner konzentriert sich Gadamer auf die Auslegung von Gesetzestexten durch den Richter. Gadamer schreibt: «[D]er Jurist [meint] stets das Gesetz selbst.»³⁶ Schon im rechtswissenschaftlichen Studium lernen Studenten mit Gesetzestexten umzugehen. Gesetzesbücher spielen, wie wir wissen, im deutschen Recht eine wichtige Rolle. Der Grund dafür liegt im römischen Recht. Das deutsche Recht, wie alle kontinentaleuropäischen Rechtskulturen, ist im Wesentlichen durch eine umfangreiche Kompilation römischen Rechts aus dem 6. Jahrhundert nachhaltig und charakteristisch geprägt worden. Das, was man mehrere Jahrhunderte später den *Corpus Juris Civilis* genannt hat, ist sozusagen der Ursprung des deutschen Bürgerlichen Gesetzbuches.

Für Gadamer steht der Richter im Dienst des Gesetzesgebers. Er zieht häufig Vergleiche zwischen der juristischen und der theologischen Hermeneutik. So werden schon in der Einleitung zu *Wahrheit und Methode* der «Richte[r]» und der «Pfarre[r]» in einem Atemzug genannt.³⁷ Im Abschnitt zum «hermeneutische[n] Problem der Anwendung» hebt Gadamer Gemeinsamkeiten zwischen beiden Hermeneutiken hervor.³⁸ Hier ist zu lesen: «Das Wunder des Verstehens

Etat de droit siehe Loughlin, Martin: *Foundations of Public Law*. Oxford: Oxford University Press 2010, S. 312–341.

³⁴ Und *droit* ist auch nicht *law*. Für eine detaillierte Untersuchung dieses Arguments unter besonderer Berücksichtigung der Arbeit des französischen Philosophen Jacques Derrida, einem der wichtigsten Kritiker Gadamers, siehe z. B. Legrand, Pierre: «Jacques Derrida Never Wrote About Law». In: Goodrich, Peter/Rosenfeld, Michel (Hrsg.): *Administering Interpretation*. New York: Fordham University Press 2019, S. 105–146. Legrand unterscheidet *droit* und seine «nomothetische Rechtskultur» von *law* und seiner «idiographischen Rechtskultur»: Ebd., S. 111.

³⁵ WM, S. 333; 335.

³⁶ WM, S. 332.

³⁷ Ebd., S. 1.

³⁸ Ebd., S. 312–16.

besteht [...] darin, [...] uns [...] dem überlegenen Anspruch des Textes zu öffnen. Dafür [...] ist die juristische und die theologische Hermeneutik das wahre Vorbild.» Gadamer fügt hinzu: «Auslegung des gesetzlichen Willens, Auslegung der göttlichen Verheißung zu sein, das sind offenkundig nicht Herrschafts- sondern Dienstformen. Im Dienste dessen, was gelten soll, sind die Auslegungen, die Applikation einschließen.»³⁹ Im Abschnitt zur «juristischen Hermeneutik», kommt Gadamer dann noch einmal auf mehreren Seiten eindringlich auf die «theologische Hermeneutik» zu sprechen.⁴⁰

Gadamers Idee des «gesetzlichen Willens»⁴¹ ist äußerst problematisch. Der Gesetzesgeber setzt sich aus Personen unterschiedlichster Parteien zusammen. Er hat keinen klar identifizierbaren einheitlichen Willen. Gesetze werden oftmals lange und stark debattiert. Der verabschiedete Gesetzestext stellt meist einen Kompromiss zwischen unterschiedlichen Interessengemeinschaften dar. Darüber hinaus erinnern Gadamers Gedanken zu Recht und Religion an die römischen Wurzeln des deutschen Rechts. Der im 6. Jahrhundert regierende Kaiser Justinian inszenierte sich als Gottes Stellvertreter auf Erden. Justinian zu folge waren Juristen die «Priester des Rechts» (*sacerdotes*).⁴² Jegliche Kommentare seiner Gesetze waren ausdrücklich verboten.⁴³

Gadamer spricht also von einer ganz bestimmten Form der Applikation im deutschen Recht, der zufolge der Richter dem Gesetzgeber untergeordnet ist. Aus der Sicht des Rechtsvergleichers unterscheidet sich jedoch das deutsche Modell der Applikation grundlegend vom englischen Modell.⁴⁴ Auch in England gibt es das Prinzip der «parlamentarischen Souveränität» (*parliamentary sovereignty*).⁴⁵ Nichtsdestotrotz sind englische Richter schon immer *law-maker* gewesen.⁴⁶ Sie üben ihre historische Rolle als *law-maker* auch heute noch selbst in der Gegenwart von Gesetzestexten aus. Das bedeutet nicht, dass englische Richter aus dem Nichts heraus entscheiden. Sie beziehen sich auf ehemalige Gerichtsentscheidungen, im Englischen *doctrine of precedent* genannt. Und diese

³⁹ Ebd., S. 316.

⁴⁰ Ebd., S. 334–38.

⁴¹ Ebd., S. 316.

⁴² D. 1.1.1.1. (*Corpus Juris Civilis*, Bd. 1: *Digesten*, hrsg. von Theodor Mommsen/Paul Krüger, Berlin 1870; Nachdruck Dublin/Zürich: Weidmann 1973).

⁴³ Siehe D., *Tanta*, 21 (*Corpus Juris Civilis*, Bd. 1: *Digesten*, hrsg. von Theodor Mommsen/Paul Krüger, Berlin 1870; Nachdruck Dublin/Zürich: Weidmann 1973).

⁴⁴ Siehe Markesinis, Basil: «Judicial Style and Judicial Reasoning in England and Germany». In: *Cambridge Law Journal* 59 (2000), S. 294–309.

⁴⁵ Siehe Gordon, Michael: *Parliamentary Sovereignty in the UK Constitution. Process, Politics and Democracy*. Oxford: Hart 2015.

⁴⁶ Siehe Zander, Michael: *The Law-Making Process*. 8. Aufl., Oxford: Hart 2020.

doctrine of precedent lässt dem englischen Richter enorme Entscheidungsfreiheit.⁴⁷

Ein klassisches Beispiel für die ganz unterschiedliche Macht, über die Richter in Deutschland und in England verfügen, ist das Vertragsrecht. Die wichtigste Quelle für das deutsche Vertragsrecht ist das Bürgerliche Gesetzbuch (BGB). Hier hat der Gesetzesgeber die umfangreichen Rahmenbedingungen für die wirksame Schließung eines Vertrags, die Pflichten der Vertragsparteien, die Konsequenzen von Vertragsverletzungen, die Änderung oder Auflösung eines Vertrags, die Voraussetzungen für Schadensersatzansprüche usw. geschaffen. Die zu berücksichtigenden Rechtsnormen sind über mehrere Bücher des BGB verteilt. Das erste Buch, der «Allgemeine Teil», liefert allgemeine Regeln für den Vertrag (siehe §§ 145 ff BGB). Im zweiten Buch, unter dem «Recht der Schuldverhältnisse», sind unterschiedliche schuldrechtliche Verträge, wie z. B. der Kaufvertrag (§§ 433 ff BGB) oder der Mietvertrag (§§ 535 ff BGB) zu finden. In England hingegen gibt es kein Zivilgesetzbuch. Dort wurde das geltende Vertragsrecht seit dem 13. Jahrhundert weitestgehend von Richtern entwickelt.

Gadamers Abschnitt zur «juristischen Hermeneutik» ist zweifellos von einem deutschen rechtsdogmatischen Ansatz geprägt. Dieses Phänomen, dem zu folge der Jurist das Recht aus der Perspektive seiner eigenen Rechtskultur betrachtet, wird in der Rechtsvergleichung *juricentrism* genannt.⁴⁸ Um es mit Gadamers eigenen Worten auszudrücken, «[wählt] der, der versteht, nicht beliebig seinen Blickpunkt [...], sondern [findet] seinen Platz vorgegeben».⁴⁹ Gadamer selbst hat als deutscher Philosoph mit mangelnder juristischer Ausbildung seinen Blickpunkt nicht beliebig gewählt, sondern seinen Platz zwangsläufig vorgegeben gefunden.⁵⁰

⁴⁷ Siehe Cross, Sir Rupert/Harris, J. W.: *Precedent in English Law*. 3. Aufl., Oxford: Oxford University Press 1991.

⁴⁸ Siehe Legrand, Pierre: *Negative Comparative Law: A Strong Programme for Weak Thought*. Cambridge: Cambridge University Press 2022, S. 61 Fn. 55, 70, 75, 81, 158, 241–42, 252, 350 Fn. 76, 391 [im Folgenden: Negative Comparative Law]; Legrand, Pierre: *Comparative Law and the Task of Negative Critique*. London/New York: Routledge 2023, S. 82, 93, 198 Fn. 89, 270 Fn. 127, 272 [im Folgenden: Task of Negative Critique].

⁴⁹ WM, S. 334.

⁵⁰ Dies erinnert an Martin Heideggers Idee der «Geworfenheit». Der Mensch ist einer faktischen Existenz im öffentlichen Raum ausgeliefert. Er kreiert oder bestimmt sein Leben nicht selbst, sondern ist immer schon in eine Welt geworfen. Konkret bedeutet dies, dass der Mensch in die konstitutiven Merkmale der eigenen vorurteilhaften Vorstruktur wie Sprache, Religion, Moral oder Recht hineingeworfen wird. Siehe Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer 2001 [1927], S. 383–84.

II. Interkulturelle Übertragbarkeit?

Die juristische Hermeneutik hat für Gadamer «exemplarische Bedeutung».⁵¹ Sie erlaubt «die alte Einheit des hermeneutischen Problems wiederherzustellen».⁵² Solch ein Streben nach Universalität stellt uns vor die Frage der Interkulturalität. Wie verhält es sich mit der interkulturellen Übertragbarkeit von Gadamers juristischer Hermeneutik? Gadamers Ansichten zur Interpretation von Recht sind, wie oben aufgezeigt, stark von einer deutschen Perspektive beeinflusst. Können sie dennoch für fremde Rechtskulturen gelten?

Ein erstes Problem betrifft die Rolle des deutschen Richters, der Gadamer zufolge im Dienst des deutschen Gesetzgebers steht. Doch wie wir gesehen haben, gilt diese Idee nicht für Länder des *Common Law*. Das *Common Law* vereint alle Rechtskulturen, die vom alten englischen Recht abstammen, welches sich ab dem 12. Jahrhundert entwickelt hat. In Ländern, die dem *Common Law* zugeordnet werden, hat keine weitreichende Rezeption römischen Rechts stattgefunden. Natürlich findet man auch in England oder in den USA Gesetzesreste. Jedoch haben englische oder amerikanische Richter legitime institutionelle Fähigkeiten zur Rechtsetzung, über die deutsche Richter einfach nicht verfügen. Gadamer hat diesen wichtigen Unterschied nicht hervorgehoben.

Die Macht, die Richter in den Rechtskulturen des *Common Law* genießen, kommt beispielsweise im Fall *Miller (No. 1)* des *Supreme Court of the United Kingdom*, des Obersten Gerichtshofs des Vereinigten Königreichs, zum Zeitpunkt des Brexits deutlich zum Ausdruck.⁵³ Dieser berühmte Rechtsstreit aus dem Jahre 2017, der auf eine Gruppe um die Fondsmanagerin Gina Miller zurückgeht, betrifft die verfassungsrechtlichen Bedingungen für den Austritt des Vereinigten Königreichs aus der Europäischen Union. Die damalige englische Regierung hatte angekündigt, ihre Austrittserklärung gemäß Artikel 50 des Vertrags über die Europäische Union (EUV) bis Ende März nach Brüssel zu senden. Die Premierministerin Theresa May und ihre Rechtsberater waren der Auffassung, dass eine Zustimmung des Parlaments dank der sogenannten «königlichen Prärogative» (*royal prerogative*) nicht nötig wäre, um den Brexit in Gang zu setzen.

Die «königliche Prärogative» bezeichnet die Abtretung von Machtbefugnissen des britischen Monarchen an den Premierminister. Der Premierminister handelt somit als Stellvertreter des britischen Monarchen vor dem Parlament. Interes-

⁵¹ WM, S. 330.

⁵² Ebd., S. 334, Hervorhebung im Original.

⁵³ *R. (Miller) v. Secretary of State for Exiting the European Union* [2017] UKSC 5. – Dieser Fall ist der erste von zwei Brexit-Entscheidungen, an denen die Klägerin Miller beteiligt war. Der zweite Fall wurde am 24.9.2019 entschieden; siehe *R. (Miller) v. The Prime Minister* [2019] UKSC 41.

santerweise ist die königliche Prärogative *judge-made*. Sie wurde vor mehreren Jahrhunderten von den englischen Richtern selbst ins Leben gerufen. Um den Mächtigen reinen Wein einzuschenken (*speaking truth to power*), haben Richter im Laufe der Zeit regelmäßig den Umfang des königlichen Vorrechts ausgelegt.⁵⁴ Am 24.1.2017 hat die große Mehrzahl der Richter des Obersten Gerichtshofs des Vereinigten Königreichs verkündet, dass der Austritt des Landes aus der Europäischen Union nach Art. 50 EUV nicht durch eine Entscheidung der Regierung aufgrund der «königlichen Prärogative» erfolgen dürfe.

Der Fall *Miller* zeigt die enorme Auslegungsfreiheit, über die Richter im *Common Law* verfügen. Die Richter können in ihrer Interpretation des Rechts so weit gehen, die rechtlichen Befugnisse des Staatsoberhaupts einzuschränken, ja sogar abzusprechen. Man hätte meinen können, der Begriff «Prärogative» bedeutet, dass der Monarch tun kann, was er möchte. Doch im Fall *Miller* entschieden die Richter, dass die «königliche Prärogative» ihre Grenzen hat. Die Richter stehen nicht im Dienst des britischen Monarchen. Im Gegenteil: Die Richter behaupten sich gegenüber dem Monarchen als Schöpfer des grundlegendsten Verfassungsrechts. Sie tun dies schon seit jeher. *Miller* ist kein Einzelfall. Um es auf den Punkt zu bringen, die englische Art der Applikation ist Lichtjahre von der deutschen Form der Applikation entfernt. Das, was Gadamer über die deutsche Applikation des Rechts schreibt, ist nicht auf die Rechtskulturen des *Common Law* übertragbar.

Gadamer hat sicherlich nicht unrecht, wenn er behauptet, dass jede Rechtsauslegung eine Anwendung darstelle. Aber eine Entscheidung wie *Miller* zeigt deutlich, dass sich die Vorstellungen vom Anwendungsbegriff in Deutschland und England deutlich voneinander unterscheiden. In England wird die Gestaltung der Anwendung bis an ihre Grenzen getrieben, um zu nicht mehr und nicht weniger als einer Fabrikation des Rechts zu gelangen. Nebenbei sei darauf hingewiesen, dass es keinen Gesetzestext zum königlichen Vorrecht in England gibt: keine Verfassung, kein Gesetzbuch, kein Gesetz, einfach nichts. Es ist allein der Richter, der im Gespräch mit den Entscheidungen früherer Richter im Laufe der Jahrhunderte den Inhalt des Rechts ohne jeglichen gesetzgeberischen Zwang bestimmt.

Ein zweites Problem betrifft die Anwendung von Gesetzestexten. Gadamer schreibt: «Gewiß meint der Jurist stets das Gesetz selbst.»⁵⁵ Allerdings «[ist] sein normativer Gehalt [...] auf den gegebenen Fall hin zu bestimmen, auf den es angewandt werden soll».⁵⁶ Für Gadamer «[kann sich] der juristische Ausleger [...] nicht an das binden, was ihn etwa die parlamentarischen Protokolle

⁵⁴ Wie die folgende Entscheidung zeigt, legen die englischen Richter die königliche Prärogative schon seit geraumer Zeit aus: *The Case of the King's Prerogative in Saltpetre*, (1616) 77 ER 1294 (KB).

⁵⁵ WM, S. 332.

⁵⁶ Ebd.

über die Intentionen derer lehren, die das Gesetz ausgearbeitet haben».⁵⁷ Der Jurist «hat sich vielmehr den eingetretenen Wandel der Verhältnisse einzustehen und hat daher die normative Funktion des Gesetzes neu zu bestimmen».⁵⁸ Inwiefern diese Ideen mit dem deutschen Recht tatsächlich vereinbar sind, möchte ich hier nicht erläutern. Was ich allerdings betonen will, ist, dass Gadamers Aussagen nicht auf die Interpretation von Recht in Rechtskulturen des *Common Law* zutreffen. Ein lehrreiches Beispiel ist in diesem Zusammenhang die herrschende Interpretationstheorie im *US Supreme Court*, dem obersten Gerichtshof der Vereinigten Staaten von Amerika.

In den USA gibt es eine sehr einflussreiche Bewegung, genannt *Originalism*, der zufolge die Richter bei der Interpretation der Verfassung der Vereinigten Staaten und deren Zusatzartikel «den eingetretenen Wandel der Verhältnisse» gerade nicht berücksichtigen dürfen.⁵⁹ Die Richter müssen sich, ganz im Gegenteil, bei ihrer Auslegung an den Sinn halten, den die amerikanische Verfassung und deren Zusatzartikel zum Zeitpunkt ihres Inkrafttretens hatten. *Originalism*, der in starkem Kontrast zu *Living Constitutionalism* steht, wird von konservativen Richtern vertreten, welche aktuell die Mehrheit im Obersten Gerichtshof der Vereinigten Staaten bilden.⁶⁰ Im Fall *Heller*, einer Grundsatz-Entscheidung des Obersten Gerichtshofs der Vereinigten Staaten aus dem Jahre 2008, kommt *Originalism* besonders anschaulich zum Einsatz.⁶¹

In *Heller* geht es um die Auslegung des zweiten Zusatzartikels zur Verfassung der Vereinigten Staaten aus dem Jahre 1791, der den Besitz und das Tragen von Waffen regelt.⁶² Die Mehrzahl der Richter des Obersten Gerichtshofs

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Siehe McGinnis, John O./Rappaport, Michael B.: *Originalism and the Good Constitution*. Cambridge, MA: Harvard University Press 2013; Amar, Akhil Reed: *The Bill of Rights. Creation and Reconstruction*. New Haven, CT: Yale University Press 1998. Justice Antonin Scalia war der erste Richter des US Supreme Court, der diese Interpretationstheorie wissenschaftlich formuliert hat; siehe Scalia, Antonin: «Originalism: The Lesser Evil». In: *University of Cincinnati Law Review* 57 (1989), S. 849–865; ders.: *A Matter of Interpretation*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1998. Zum Zeitpunkt der Fertigstellung dieses Beitrags im November 2023 bekennen sich sechs von den neun Richtern des US Supreme Court ausdrücklich zum *Originalism*. Für eine kritische Beurteilung siehe Segall, Eric J.: *Originalism as Faith*. Cambridge: Cambridge University Press 2018; Chemerinsky, Erwin: *Worse than Nothing. The Dangerous Fallacy of Originalism*. New Haven, CT: Yale University Press 2022.

⁶⁰ Siehe Strauss, David A.: *The Living Constitution*. Oxford: Oxford University Press 2010; Breyer, Stephen G.: *Active Liberty*. Oxford: Oxford University Press 2008.

⁶¹ *District of Columbia v. Heller*, 554 US 570 (2008).

⁶² Der zweite Zusatzartikel zur Verfassung der USA lautet wie folgt: «Da eine gut ausgebildete Miliz für die Sicherheit eines freien Staates erforderlich ist, darf das Recht des Volkes, Waffen zu besitzen und zu tragen, nicht beeinträchtigt werden.» [«A well regulated Militia,

der Vereinigten Staaten entschieden in *Heller*, dass jeder Amerikaner das Recht hat, zu Hause Waffen zu tragen. Dieses Recht auf private Waffennutzung wird damit begründet, dass es sich hierbei um den ursprünglichen Sinn des zweiten Zusatzartikels zur Verfassung handelt. Ob die Richter diesen ursprünglichen Sinngehalt letztendlich «gefunden» haben, ist natürlich fraglich. Tatsache ist jedoch, dass die amerikanischen Richter genau das Gegenteil von dem tun, was Gadamer behauptet. Konservative Richter wehren sich aus politischen Gründen mit allen Kräften dagegen, sich «den eingetretenen Wandel der Verhältnisse einzustehen» und «die normative Funktion des Gesetzes neu zu bestimmen».⁶³ Diese Aufgabe müssen Politiker ausführen. Die Rolle des konservativen Richters, so wie er sie sieht, besteht einzig und allein darin, den Sinn der Verfassung und deren Zusatzartikel zum Zeitpunkt ihres Inkrafttretens zu ermitteln. Am 23. Juni 2022 bestätigte der Oberste Gerichtshof der Vereinigten Staaten im Fall *Bruen* die auf der Theorie des *Originalism* beruhende Interpretation in *Heller* bezüglich des Tragens von Waffen.⁶⁴

Ein drittes Problem betrifft die «Rechtssicherheit». Gadamer schreibt: «[I]n einem Rechtsstaat [ist] Rechtssicherheit vorhanden.»⁶⁵ Das bedeutet, «[m]an kann der Idee nach wissen, woran man ist. Jeder Anwalt und Berater hat die prinzipielle Möglichkeit, richtig zu beraten, d. h. die richterliche Entscheidung aufgrund der bestehenden Gesetze richtig vorherzusagen.»⁶⁶ Gadamer zufolge «ist [es] grundsätzlich immer möglich, die bestehende Rechtsordnung als solche zu erfassen».⁶⁷ Ich möchte an dieser Stelle Stephen Waddams zitieren, einen ehemaligen führenden Juristen des *Common Law*, seinerzeit Professor an der Universität von Toronto in Kanada, Spezialist für Vertragsrecht und Autor zahlreicher Schriften, der das Problem der Rechtssicherheit in einem im Jahre 2003 bei Cambridge University Press veröffentlichten Buch thematisiert. Darin heißt es: «[D]ie Frage [...] nach dem, ‹was das Recht wirklich ist hinsichtlich eines Punktes›, kann einem Praktiker, so gelehrt er auch sein mag, nie in einer Form gestellt werden, die eine abschließende Antwort ergibt.»⁶⁸ Lord Goff, ein ehemaliger Richter am Obersten Gerichtshof des Vereinigten Königreichs, der äußerst angesehen war, erklärte in einer Rede vor der British

being necessary to the security of a free State, the right of the people to keep and bear Arms, should not be infringed»].

⁶³ WM, S. 332.

⁶⁴ Siehe *New York State Rifle & Pistol Association, Inc. v. Bruen*, 597 US ____ (2022).

⁶⁵ WM, S. 335.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Waddams, Stephen: *Dimensions of Private Law*. Cambridge: Cambridge University Press 2003, S. 228 [*«the question [...] of ‹what the law really is on any one point›, can never be asked of a practitioner, however learned, in a form that can yield a conclusive answer»*].

Academy im Jahre 1983, dass das *Common Law* kasuistisch (und daher unbestimmt) ist und dass dies eine gute Sache sei: «Es ist wichtig, dass das dominierende Element bei der Entwicklung des Rechts die professionelle Reaktion auf individuelle Sachverhalte und nicht etwa die theoretische Entwicklung von Rechtsprinzipien sein sollte.»⁶⁹ In der englischen Rechtsgemeinschaft besteht keinerlei Interesse an der schriftlichen Ausführung der Verfassung oder der Kodifizierung der Gesetze.

Ich möchte hier kurz auf die aktuelle Diskussion bezüglich des Abtreibungsrechts in den USA zu sprechen kommen. Das Recht auf Abtreibung wurde vom Obersten Gerichtshof der Vereinigten Staaten im Jahre 1973 durch ein Grundsatzurteil im Fall *Roe v. Wade* anerkannt und im Jahre 1992 im Fall *Casey* bestätigt.⁷⁰ Fast 50 Jahre lang haben sich Frauen, Männer, Paare und deren Ärzte auf diese Entscheidungen berufen. Man hätte meinen können, dass in Bezug auf das Abtreibungsrecht in Amerika eine gewisse Rechtssicherheit eingekehrt sei. Dies ist jedoch nicht der Fall. Denn das amerikanische Recht hat sich diesbezüglich vor Kurzem geändert. Ganz im Sinne der oben genannten Zitate von Waddams und Lord Goff, hat der US *Supreme Court* am 24. Juni 2022 im Fall *Dobbs* entschieden, dass die amerikanische Verfassung kein Recht auf Abtreibung vorsieht.⁷¹ Damit hat der höchste Gerichtshof der Vereinigten Staaten die beiden ehemaligen Entscheidungen zum Abtreibungsrecht aus den Jahren 1973 und 1992 gekippt. Die Richter gaben den einzelnen Staaten die Befugnis zurück, alle Aspekte von Schwangerschaftsabbrüchen zu regeln, die nicht durch Bundesgesetze geschützt sind. Und das wird in den USA sicherlich nicht das letzte Wort in Sachen Abtreibung sein. Man kann sich vorstellen, dass die Richter des Obersten Gerichtshofs in einer anderen Zusammensetzung die Auslegung der amerikanischen Verfassung und deren Zusatzartikel in 10, 20 oder auch 30 Jahren nochmals ändern. So arbeiten die Richter im *Common Law*: von Fall zu Fall, «one case at a time».⁷²

Im *Common Law* herrscht somit eine vollkommen andere Konzeption der Rechtssicherheit als in Deutschland. Im Gegensatz zu dem, was Gadamer schreibt, kann man im *Common Law* nicht «der Idee nach wissen, woran man

⁶⁹ Goff, Robert: «The Search for Principle». In: Swadling, William/Jones, Gareth (Hrsg.): *The Search for Principle. Essays in Honour of Lord Goff of Chieveley*. Oxford: Oxford University Press 1999 [1983], S. 327–328 [«it is important that the dominant element in the development of the law should be professional reaction to individual fact-situations, rather than theoretical development of legal principles»].

⁷⁰ Siehe *Roe v. Wade*, 410 US 113 (1973); *Planned Parenthood v. Casey*, 505 US 833 (1992).

⁷¹ Siehe *Dobbs v. Jackson Women's Health Organization*, 597 US ____ (2022).

⁷² Sunstein, Cass R.: *One Case at a Time. Judicial Minimalism on the Supreme Court*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1999. Cass Sunstein, Professor an der Harvard Law School, gilt zurzeit als der bedeutendste Verfassungsrechtler in den USA.

ist.»⁷³ Es ist in den dem *Common Law* zugehörigen Ländern nicht möglich «die richterliche Entscheidung aufgrund der bestehenden Gesetze richtig vorauszusagen.»⁷⁴ In Amerika oder in England sind Fall-zu-Fall Entscheidungen einfach Teil der Normalität. Die Richter haben in diesen Ländern viel Spielraum bei der Auslegung und Anwendung von Recht. Im *Common Law* ist man der Auffassung, dass dies zu gerechteren Resultaten führt.

Ich möchte betonen, dass keine der Rechtskulturen objektiv besser ist. Es gibt einfach grundlegend unterschiedliche Vorstellungen davon, was ein besseres Recht ist. Für den Deutschen besteht besseres Recht zwangsläufig aus systematisierten und in Kategorien gegliederten Regeln mit sehr spezifischen Definitionen und Konzepten. Im *Common Law* ist das beste Recht genau das Gegenteil. Es handelt sich nicht um ein systematisiertes, konzeptualisiertes Recht, das in Kategorien oder Definitionen formuliert ist, sondern um ein Recht, das auf pragmatische und utilitaristische Weise auf Tatsachen anwendbar ist. Es ist nicht überraschend, dass ein solcher Ansatz es der Politik erheblich erleichtert, in den Justizprozess einzugreifen. Die bloße Vorstellung, dass das Recht eine Wissenschaft darstelle, der Jurist ein Wissenschaftler sei und die Auslegung des Gesetzes durch den Richter einem wissenschaftlichen Prozess gleiche, würde im *Common Law* nur belächelt werden.

Wie wir anhand von drei fundamentalen Fragestellungen – der Rolle des Richters, der Auslegung von Gesetzestexten und der Idee der Rechtssicherheit – gesehen haben, unterscheidet sich der deutsche Ansatz der Applikation des Rechts erheblich vom englischen oder amerikanischen Verständnis der Applikation des Rechts. Gadamer spricht von einem Konzept (der Applikation), aber nicht von unterschiedlichen Konzeptionen (der deutschen, englischen oder amerikanischen Applikation). Solche fundamentalen Unterschiede in der Auslegung von Recht kommen im Vergleich mit anderen Rechtstraditionen, wie zum Beispiel dem islamischen oder hebräischen Recht, noch viel stärker zum Vorschein. Aus diesem Grund sind Gadamers Ausführungen zur juristischen Hermeneutik weder direkt noch indirekt auf fremdes Recht übertragbar. Im genannten Abschnitt von *Wahrheit und Methode* fehlt einfach die inter- oder transkulturelle Auseinandersetzung mit dem Recht.

Schlussbemerkungen

Der vorliegende Beitrag soll keine Anklageschrift sein. Gadamer hat als Philosoph Interesse für die juristische Hermeneutik gezeigt und war offen für den Austausch mit Rechtswissenschaftlern. Als Laie auf dem Gebiet der Rechtswis-

⁷³ WM, S. 335.

⁷⁴ Ebd.

senschaften hat er sich notwendigerweise auf das berufen, was ihm vertraut war. Es ist daher nicht verwunderlich, dass in Gadamers Werk vornehmlich die Rede von deutschen Juristen und deutschem Recht ist. Eine Auseinandersetzung mit fremdem Recht kam ihm mit großer Wahrscheinlichkeit gar nicht in den Sinn. Im Deutschland der 1950er Jahre hatten Akademiker entweder keinen oder nur sehr begrenzten Zugriff auf ausländisches Recht. Fremde Rechtskulturen waren von deutschen Juristen zu diesem Zeitpunkt wenig erforscht. Tatsächlich wurde das erste einflussreichste deutsche Buch in der Rechtsvergleichung erst im Jahre 1969 veröffentlicht.⁷⁵

Trotz seiner deutschen Sichtweise des Rechts ist Gadamers philosophische Hermeneutik von zentraler Bedeutung für die Rechtsvergleichung. Denn Konrad Zweigerts und Hein Kötz' *Einführung in die Rechtsvergleichung* gilt auch nach über 50 Jahren als das Standardwerk in der Rechtsvergleichung sowohl in Deutschland als auch im Ausland.⁷⁶ Zweigert und Kötz, zwei deutsche Rechtsvergleicher, die insgesamt mehr als 35 Jahre lang das Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Privatrecht in Hamburg geleitet haben (1963–2000), konnten nicht zuletzt aufgrund der englischen Übersetzung ihres Werks einen großen Leserkreis erreichen.⁷⁷ Beide Autoren verteidigen in ihrem erfolgreichen Lehrbuch, das von vielen Studenten und Akademikern benutzt wird, die Ideen der Wahrheit, Methode und Objektivität, vor denen Gadamer uns eindringlich warnt.⁷⁸ Schon einige Auszüge aus dem Buch genügen, um sich davon ein Bild zu machen:

⁷⁵ Zweigert, Konrad/Kötz, Hein: *Einführung in die Rechtsvergleichung auf dem Gebiete des Privatrechts*. 2 Bde. 1. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 1969. – Siehe auch, für ein weitaus weniger einflussreiches Werk, Constantinesco, Léontin-Jean: *Rechtsvergleichung*. 3 Bde. Köln: Carl Heymanns 1971, 1972 und 1983†.

⁷⁶ Zweigert, Konrad/Kötz, Hein: *Einführung in die Rechtsvergleichung*. 3. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 1996 [im Folgenden: ER].

⁷⁷ Für die englische Ausführung siehe: Zweigert, Konrad/Kötz, Hein: *Introduction to Comparative Law*. Übers. von Tony Weir. 3. Aufl., Oxford: Oxford University Press 1998.

⁷⁸ Der von Zweigert und Kötz suggerierte Ansatz ist nicht immun gegenüber Kritik. Siehe beispielsweise Frankenberg, Günter: «Critical Comparisons. Re-thinking Comparative Law». In: *Harvard International Law Journal* 26 (1985), S. 411–456; Fletcher, George P.: «The Universal and the Particular in Legal Discourse». In: *Brigham Young University Law Review* 1987, S. 335–351; Hill, Jonathan: «Comparative Law, Law Reform and Legal Theory». In: *Oxford Journal of Legal Studies* 9 (1989), S. 101–115; Millns, Susan: «Book Review». In: *International and Comparative Law Quarterly* 48 (1999), S. 982–984 [Rezension von Zweigert, Konrad/Kötz, Hein: *Introduction to Comparative Law*. Übers. von Tony Weir. 3. Aufl., Oxford: Oxford University Press 1998)]; Hyland, Richard: *Gifts. A Study in Comparative Law*. Oxford: Oxford University Press 2012, S. 63–74 und 93–113; Legrand: *Negative Comparative Law*, *supra* Fn. 48; Legrand: *Task of Negative Critique*, *supra* Fn. 48.

«Rechtsvergleichung [...] bedeutet [...] eine Vertiefung des Glaubens an die Existenz eines einheitlichen Gerechtigkeitsgedankens.»⁷⁹

«[Der] Zweck [der Wissenschaft] ist die Erforschung der Wahrheit.»⁸⁰

«Das methodische Grundprinzip der gesamten Rechtsvergleichung [...] ist das der *Funktionalität*.»⁸¹

«[D]er Rechtsvergleicher [muß sich] von seinen eigenen juristisch-dogmatischen Vorverständnissen und seinem eigenen kulturellen Umfeld lösen und sich ‹neutraler› Begriffe bedienen.»⁸²

«[M]an [muß] sich in der Rechtsvergleichung von seinen eigenen juristisch-dogmatischen Vorurteilen radikal befreien.»⁸³

«Privatrecht [kann] Gegenstand internationaler umfassender Forschung werden [...], ohne daß dabei der Anspruch auf wissenschaftliche Exaktheit und Objektivität der Ergebnisse aufgegeben werden müßte.»⁸⁴

Auch der neueste deutsche Beitrag zur Rechtsvergleichung hinkt in der Entwicklung hinterher.⁸⁵ In seinem 2015 erschienen Buch stellt Uwe Kischel die Hermeneutik als «Methode» vor, die vor allem bei «historischen Fragestellungen» zum Einsatz kommt. Dem «historisch-forschenden Wissenschaftler» gehe es beispielsweise darum, «seine Quellen richtig zu verstehen» und «objektiv nachvollziehen zu können, wie ein Mensch im Mittelalter dachte».«⁸⁶ Dem Autor zufolge besagt der «hermeneutische Zirkel», «daß der Wissenschaftler von allem, was er erforscht, schon vorher Wissen haben muß».«⁸⁷ Solche Aussagen zeigen, dass die Rechtsvergleichung sich weiterhin in einer vor-gadamerischen Epoche befindet.

Rechtsvergleicher dürfen folglich noch viel von Gadamer lernen. Allerdings liegt in meinen Augen der wichtige Beitrag, den Gadamer zur Rechtsvergleichung machen kann, paradoxe Weise nicht im Abschnitt zur «juristischen

⁷⁹ ER, S. 3.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd., S. 33, Hervorhebung im Original.

⁸² Ebd., S. 11.

⁸³ Ebd., S. 34.

⁸⁴ Ebd., S. 44.

⁸⁵ Siehe Kischel, Uwe: *Rechtsvergleichung*. München: C. H. Beck 2015. Für zwei äußerst kritische Buchbesprechungen siehe Frankenberg, Günter: «Rechtsvergleichung: A New Gold Standard?». In: *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* 76 (2016), S. 1001–1021; Legrand, Pierre: «Kischel's Comparative Law: Fortschritt ohne Fortschritt». In: *Journal of Comparative Law* 15 (2020), S. 292–346.

⁸⁶ Kischel, *supra* Fn. 85, S. 169.

⁸⁷ Ebd.

Hermeneutik», sondern in den anderen, fundamentalerden Teilen von *Wahrheit und Methode*. Insbesondere Gadamers Überlegungen zu den «Vorurteile[n] als Bedingungen des Verstehens»⁸⁸ und zur «Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung»⁸⁹ können so manchem Rechtsvergleicher neue Denkanstöße geben.⁹⁰ Daher ist Gadamers *Wahrheit und Methode* auch nach über 60 Jahren von Aktualität.

Gadamers Ausführungen zur «exemplarische[n] Bedeutung der juristischen Hermeneutik» wird Rechtsvergleicher jedoch nicht überzeugen können. Die von Gadamer identifizierte Exemplarität, sofern es denn überhaupt eine Exemplarität gibt, bezieht sich höchstens auf die Applikation deutschen Rechts. Fremdes Recht wurde in die Reflexionen zur juristischen Hermeneutik nicht miteinbezogen. Darüber hinaus zeichnet Gadamer ein unrealistisches Bild vom Recht, das auffallend wohlwollend, schlichtend und dialog-orientiert ist. Wie wir wissen, ist für Gadamer der platonische Dialog das Modell für philosophische Gespräche. Gadamers irenische Veranlagung kommt vermutlich in seinem Konzept der «Horizontverschmelzung» am deutlichsten zum Ausdruck.⁹¹ Im Recht geht es aber weitestgehend um Anschuldigungen, Klagen und Interessenverteidigung. Scheidungen werden eingereicht, Strafanträge werden gestellt oder Verfassungsbeschwerden werden erhoben. Kontrahenten sind oftmals über Jahre hinweg in bittere Rechtsstreite verwickelt. Rechtsanwälte versuchen Rechtstexte so weit wie möglich zum Vorteil ihrer Mandanten auszulegen.⁹² All dies wurde von Gadamer nicht genügend berücksichtigt. Stattdessen finden wir in seinem Werk Vergleiche zwischen der juristischen und der theologischen Hermeneutik. Es stellt sich daher die Frage, ob Gadamers Beispiel der juristischen Hermeneutik gut gewählt ist.

⁸⁸ WM, S. 281–95.

⁸⁹ Ebd., S. 387–409.

⁹⁰ Dies mag erklären, warum, trotz der Tatsache, dass der Abschnitt zur juristischen Hermeneutik in *Wahrheit und Methode* nur das deutsche Recht betrifft, Gadamers Werk häufig von Theoretikern des *Common Law* verwendet wird. Diese interessieren sich nicht für das, was Gadamer über das deutsche Recht geschrieben hat, sondern für den Rest seines Werkes, d. h. seine Kritik der Methode, seine Skepsis gegenüber der Objektivität und seine Gedanken zur Sprache. Siehe Goodrich, Peter: *Reading the Law. A Critical Introduction to Legal Method and Techniques*. Oxford: Blackwell 1986, S. 132–140; Bruns, Gerald L.: «Law and Language. A Hermeneutics of the Legal Text». In: Leyh, Gregory (Hrsg.): *Legal Hermeneutics. History, Theory, and Practice*. Berkeley, CA: University of California Press 1992, S. 23–40; Mootz, *supra* Fn. 7.

⁹¹ WM, S. 311.

⁹² Gadamer selbst hatte in den 1950er Jahren in einer Streitsache einen Anwalt eingeschaltet. Siehe Konvolut: Dokumente und Briefe zur Streitsache Gadamer-Thiel, Deutsches Literaturarchiv, Marbach a. N., HS005442097. Siehe hierzu auch Grondin, *supra* Fn. 11, S. 335 Fn. 32.

Literaturverzeichnis

- Amar, Akhil Reed: *The Bill of Rights. Creation and Reconstruction*. New Haven, CT: Yale University Press 1998.
- Avenarius, Martin: «Universelle Hermeneutik und Praxis des Rechtshistorikers und Juristen. Die Entwicklung ihres Verhältnisses im Lichte der Diskussion zwischen Gadamer und Wieacker». In: Meder, Stefan/Ogorek, Regina/Simon, Dieter/Stolleis, Michael (Hrsg.): *Juristische Hermeneutik zwischen Vergangenheit und Zukunft*. Baden-Baden: Nomos 2013, S. 59–103.
- Baker, John H.: *Introduction to English Legal History*. 5. Aufl., Oxford: Oxford University Press 2019.
- Betti, Emilio: «Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre». In: Kunkel, Wolfgang/Wolff, Hans-Julius (Hrsg.): *Festschrift für Ernst Rabel*. 2. Bd. Tübingen: Mohr Siebeck 1954, S. 79–168.
- Betti, Emilio: *Teoria generale della interpretazione*. 2 Bde. Mailand: Giuffrè 1955.
- Betti, Emilio: *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen: Mohr Siebeck 1962.
- Bruns, Gerald L.: «Law and Language. A Hermeneutics of the Legal Text». In: Leyh, Gregory (Hrsg.): *Legal Hermeneutics. History, Theory, and Practice*. Berkeley, CA: University of California Press 1992, S. 23–40.
- Breyer, Stephen G.: *Active Liberty*. Oxford: Oxford University Press 2008.
- Chemerinsky, Erwin: *Worse than Nothing. The Dangerous Fallacy of Originalism*. New Haven, CT: Yale University Press 2022.
- Constantinesco, Léontin-Jean: *Rechtsvergleichung*. 3 Bde. Köln: Carl Heymanns 1971–1983†.
- Cross, Sir Rupert/Harris, J. W.: *Precedent in English Law*. 3. Aufl., Oxford: Oxford University Press 1991.
- Dyson, Kenneth H. F.: *The State Tradition in Western Europe. A Study of an Idea and Institution*. Oxford: Oxford University Press 1980.
- Fletcher, George P.: «The Universal and the Particular in Legal Discourse». In: *Brigham Young University Law Review* 1987, S. 335–351.
- Frankenberg, Günter: «Critical Comparisons. Re-thinking Comparative Law». In: *Harvard International Law Journal* 26 (1985), S. 411–456.
- Frankenberg, Günter: ««Rechtsvergleichung»: A New Gold Standard?». In: *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* 76 (2016), S. 1001–1021.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*. 6. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 1990.
- Gadamer, Hans-Georg: «Hermeneutik und Historismus». In: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Wahrheit und Methode: Ergänzungen*. Tübingen: Mohr Siebeck 1993 [1965], S. 392–394.
- Glanert, Simone: «The Interpretation of Foreign Law: How Germane Is Gadamer?». In: Glanert, Simone/Girard, Fabien (Hrsg.): *Law's Hermeneutics. Other Investigations*. London/New York: Routledge 2017, S. 63–80.
- Glanert, Simone: «The Corrida, For Example: How Comparative Understanding Fares». In: Glanert, Simone/Mercescu, Alexandra/Samuel, Geoffrey (Hrsg.): *Rethinking Comparative Law*. Cheltenham/Northampton, MA: Edward Elgar 2021, S. 183–205.
- Goff, Robert: «The Search for Principle». In: Swadling, William/Jones, Gareth (Hrsg.): *The Search for Principle. Essays in Honour of Lord Goff of Chieveley*. Oxford: Oxford University Press 1999 [1983], S. 327–328.

- Goodrich, Peter: *Reading the Law. A Critical Introduction to Legal Method and Techniques*. Oxford: Blackwell 1986.
- Gordon, Michael: *Parliamentary Sovereignty in the UK Constitution. Process, Politics and Democracy*. Oxford: Hart 2015.
- Grondin, Jean: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. 2., durchgesehene Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 2013.
- Grondin, Jean: «Gadamer's Interest for Legal Hermeneutics». In: Glanert, Simone/Girard, Fabien (Hrsg.): *Law's Hermeneutics. Other Investigations*. London/New York: Routledge 2017, S. 48–62.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer 2001 [1927].
- Hill, Jonathan: «Comparative Law, Law Reform and Legal Theory». In: *Oxford Journal of Legal Studies* 9 (1989), S. 101–115.
- Hyland, Richard: *Gifts. A Study in Comparative Law*. Oxford: Oxford University Press 2012.
- Kaspers, Jens: *Philosophie – Hermeneutik – Jurisprudenz. Die Bedeutung der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamers für die Rechtswissenschaften*. Berlin: Duncker & Humblot 2014.
- Kischel, Uwe: *Rechtsvergleichung*. München: C. H. Beck 2015.
- Kohlhepp, Ralf: «Franz Wieacker und die NS-Zeit». In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 122 (2005), S. 203–223.
- Legrand, Pierre: «Foreign Law: Understanding Understanding». In: *Journal of Comparative Law* 6 (2011), S. 67–177.
- Legrand, Pierre: «What Is That, To Read Foreign Law?». In: *Journal of Comparative Law* 14 (2019), S. 290–310.
- Legrand, Pierre: «Jacques Derrida Never Wrote About Law». In: Goodrich, Peter/Rosenfeld, Michel (Hrsg.): *Administering Interpretation*. New York: Fordham University Press 2019, S. 105–146.
- Legrand, Pierre: *Negative Comparative Law. A Strong Programme for Weak Thought*. Cambridge: Cambridge University Press 2022.
- Legrand, Pierre: *Comparative Law and the Task of Negative Critique*. London/New York: Routledge 2023.
- Legrand, Pierre: «Kischel's Comparative Law: Fortschritt ohne Fortschritt». In: *Journal of Comparative Law* 15 (2020), S. 292–346.
- Leyh, Gregory (Hrsg.): *Legal Hermeneutics. History, Theory, and Practice*. Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press 1992.
- Lieber, Francis: *Legal and Political Hermeneutics*. Boston, MA: Charles C. Little and James Brown 1837.
- Loughlin, Martin: *Foundations of Public Law*. Oxford: Oxford University Press 2010.
- Maunz, Gerhard: «Ernst Forsthoff und andere ...». In: Corino, Karl (Hrsg.): *Intellektuelle im Bann des Nationalsozialismus*. Hamburg: Hoffmann und Campe 1980, S. 193–203.
- Markesinis, Basil: «Judicial Style and Judicial Reasoning in England and Germany». In: *Cambridge Law Journal* 59 (2000), S. 294–309.
- Meder, Stefan/Ogorek, Regina/Simon, Dieter/Stolleis, Michael (Hrsg.): *Juristische Hermeneutik zwischen Vergangenheit und Zukunft*. Baden-Baden: Nomos 2012.
- Meierhenrich, Jens/Loughlin, Martin (Hrsg.): *The Cambridge Companion to the Rule of Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

- Millns, Susan: «Book Review». In: *International and Comparative Law Quarterly* 48 (1999), S. 982–984 [Rezension von Zweigert, Konrad/Kötz, Hein: *Introduction to Comparative Law*. Übers. von Tony Weir. 3. Aufl., Oxford: Oxford University Press 1998)].
- McGinnis, John O./Rappaport, Michael B.: *Originalism and the Good Constitution*. Cambridge, MA: Harvard University Press 2013.
- Mootz, Francis J. (Hrsg.): *Gadamer and Law*. London/New York: Routledge 2007.
- Omaggio, Vincenzo/Carlizzi, Gaetano (Hrsg.): *Ermeneutica e interpretazione giuridica*. Turin: G. Giappichelli Editore 2010.
- Sandberg, Russell: *A Historical Introduction to English Law. Genesis of the Common Law*. Cambridge: Cambridge University Press 2023.
- Scalia, Antonin: «Originalism: The Lesser Evil». In: *University of Cincinnati Law Review* 57 (1989), S. 849–865.
- Scalia, Antonin: *A Matter of Interpretation*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1998.
- Segall, Eric J.: *Originalism as Faith*. Cambridge: Cambridge University Press 2018.
- Senn, Marcel/Fritschi, Barbara (Hrsg.): *Rechtswissenschaft und Hermeneutik*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2009.
- Schulze, Reiner (Hrsg.): *Deutsche Rechtswissenschaft und Staatslehre im Spiegel der italienischen Rechtskultur während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Berlin: Duncker & Humblot 1990.
- Strauss, David A.: *The Living Constitution*. Oxford: Oxford University Press 2010.
- Sunstein, Cass R.: *One Case at a Time. Judicial Minimalism on the Supreme Court*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1999.
- Vinx, Lars: «Some Untidy Reflections on the Betti-Gadamer Debate». In: Betti, Emilio: *Hermeneutics as a General Methodology of the Sciences of the Spirit*. London/New York: Routledge 2021, S. xi–xxv.
- Waddams, Stephen: *Dimensions of Private Law*. Cambridge: Cambridge University Press 2003.
- Wright, George: «On a General Theory of Interpretation. The Betti-Gadamer Dispute in Legal Interpretation». In: *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987), S. 191–244.
- Young, Alison L.: *Turpin & Tomkins' British Government and the Constitution*. 8. Aufl., Cambridge: Cambridge University Press 2021.
- Zander, Michael: *The Law-Making Process*. 8. Aufl., Oxford: Hart 2020.
- Zweigert, Konrad/Kötz, Hein: *Einführung in die Rechtsvergleichung auf dem Gebiete des Privatrechts*. 2 Bde. Tübingen: Mohr Siebeck 1969.
- Zweigert, Konrad/Kötz, Hein: *Einführung in die Rechtsvergleichung*. 3. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 1996.
- Zweigert, Konrad/Kötz, Hein: *Introduction to Comparative Law*. Übers. von Tony Weir. 3. Aufl., Oxford: Oxford University Press 1998.

Rechtsquellen & Archivalien

Corpus Juris Civilis. Bd. 1: *Digesten.* Hrsg. von Theodor Mommsen/Paul Krüger. Berlin: Weidmann, 1870 (Nachdruck Dublin/Zürich: Weidmann 1973).

Deutsches Literaturarchiv Marbach a. N.:

- Gadamer, Hans-Georg: Briefe an Franz Wieacker (31.01.1962; 24.08.1977). Sign.: HS 005011929.
- Gadamer, Hans-Georg/Wieacker, Franz: Korrespondenz 1945–1993. Sign.: HS 005011929; HS 005232581.
- Gadamer, Hans-Georg/Betti, Emilio: Briefwechsel 1958–1962. Sign.: 005088497; HS 002150016.
- *Konvolut: Dokumente und Briefe zur Streitsache Gadamer-Thiel.* Sign.: HS 005442097.

Gerichtsurteile (Cases)

District of Columbia v. Heller, 554 US 570 (2008).

Dobbs v. Jackson Women's Health Organization, 597 US ____ (2022).

New York State Rifle & Pistol Association, Inc. v. Bruen, 597 US ____ (2022).

Planned Parenthood v. Casey, 505 US 833 (1992).

R. (Miller) v. Secretary of State for Exiting the European Union [2017] UKSC 5.

R. (Miller) v. The Prime Minister [2019] UKSC 41.

Roe v. Wade, 410 US 113 (1973).

The Case of the King's Prerogative in Saltpetre (1616) 77 ER 1294 (KB).

Town Investments Ltd v. Department of the Environment [1978] AC 359 (HL).

Tod und Hoffnung bei Hans-Georg Gadamer

Jean Grondin

«Gadamer: Ja, gegen jede Art von Pessimismus bin ich wirklich sehr skeptisch. Ich finde, Pessimismus ist immer ein Mangel an Aufrichtigkeit.

Dutt: «Warum?»

Gadamer: Weil niemand ohne Hoffnung leben kann.»¹

Man darf mitunter den Eindruck haben, dass alle Themen der Philosophie Gadamers bis zum Ende zerredet wurden. Es gibt aber mindestens ein Thema in seinem Werk, das bislang wenig Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, nämlich das des Todes.² Eine lange, ehrenvolle Tradition sieht in der Philosophie eine Vorbereitung auf den Tod, eine Sorge um den Tod (*melètē thanathou*), mit dem jeder Mensch konfrontiert ist, eine Tradition, die spätestens auf Platon und seinen *Phaidon* zurückgeht. Es trifft sich, dass Gadamer ein Platoniker und ein Philosoph ist. Es ist also lohnend, zu erkunden, ob er etwas Wesentliches zu unserem Sein zum Tode zu sagen hat.

Derridas und Marquards Hinweise auf Gadamers Verdrängung des Seins zum Tode

Wenn die Todesthematik bislang wenig Interesse in der Gadamer-Forschung auf sich gezogen hat, ist dies von der Sache her bis zu einem gewissen Grad verständlich: Das Sein zum Tode hat nicht oder scheint nicht bei Gadamer den Stellenwert zu haben, den etwa das Sein zum Tode in Heideggers *Sein und Zeit* einnimmt. Während Heidegger den Ruf genoss, von diesem Sein zum Tode na-

¹ Carsten Dutt (Hrsg.): *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, Heidelberg: Carl Winter Verlag 1992, S. 71.

² Die meisten Gadamer-Enzyklopädien und -Wörterbücher enthalten keinen Eintrag zum Thema des Todes, so zum Beispiel Christopher Lawn und Niall Keane (Hrsg.): *The Gadamer Dictionary*, New York: Continuum 2011; Jeff Malpas und Hans-Helmuth Gander (Hrsg.): *The Routledge Companion to Hermeneutics*, New York: Routledge 2015; Theodoros George und Gert-Jan van der Heiden (Hrsg.): *The Gadamerian Mind*, New York: Routledge 2022. Das gilt auch von den allermeisten Gadamer gewidmeten Sammelbänden, von denen es inzwischen eine stattliche Anzahl gibt.

hezu «besessen» zu sein, wie ihm gelegentlich vorgeworfen wurde (von Löwith, Bollnow u. a.), schien Gadamer eher eine «optimistische» Philosophie des Lebens zu bieten, ja, selber zu verkörpern, wie ihm Jacques Derrida in seinem bewegenden Nachruf von 2002 bescheinigte.³ Wir kennen ja das etwas verklausulierte Meisterstück, mit dem Derrida sein Nichteingehen auf Gadamers Gesprächsangebot zu legitimieren versuchte: Er habe das Gespräch mit ihm immer vertagt, ja «differiert», sagte er, weil er davon überzeugt sei, dass Gadamer ein Mann sei, der nicht sterben konnte. Zeit für ihre Auseinandersetzung würde es also immer geben. Mich interessiert weniger die (nachträgliche!) Selbstausrede, die sich Derrida damit für seine Gesprächsverweigerung erkünstelte, als der Grund, den Derrida angibt: Gadamer konnte nicht sterben, weil dieser Mensch, in allem, was er sagte, tat und ausstrahlte, das Leben bejahte wie kein zweiter. Ich war dazu völlig unfähig, gesteht Derrida ein, der wie Heidegger von der Todesthematik beherrscht war. Die Beschreibung Derridas trifft im Übrigen fabelhaft zu, und alle, die das Glück hatten, Gadamer persönlich zu begegnen, werden es bestätigen: Gadamer war ein bejahender Fürsprecher des Lebens und ein ansteckender bon vivant. Das bedeutet aber nicht, dass er nicht über den Tod nachgedacht hat, ganz im Gegenteil.

Zugegeben: Gadamer hat in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* dem Tode keinen gesonderten Abschnitt gewidmet, wie das Heidegger (und Derrida natürlich auch) in seinem Werk tat. Das liegt aber m. E. an der thematischen Ausrichtung dieses Werkes, dessen Hauptgegenstand zunächst das geisteswissenschaftliche Verstehen und dessen Wahrheitsanspruch ist. Im Unterschied zu Heidegger ist seine Hermeneutik, in *Wahrheit und Methode* zumindest, nicht in erster Linie eine phänomenologische Hermeneutik des Da-seins, in die die Konfrontation mit dem Tode unausweichlich gehört, sondern, wie Gadamer oft unterschreibt, eine «geisteswissenschaftliche Hermeneutik»,⁴ die die Bedeutung der Bildung, der Tradition, der Autorität und des Zeitenabstandes in unserer kulturellen Welt hervorhebt. Selbstverständlich hat diese

³ Vgl. Jacques Derrida: «Wie Recht er hatte. Mein Cicerone Hans-Georg Gadamer», in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 23. März 2002: «Seit 1981, dem Jahr unserer ersten Begegnung (aber ich las ihn bereits und habe nie aufgehört, ihn zu lesen, wenn auch oft nur schlecht und viel zu schnell), schenkte mir alles, was von ihm kam, eine Heiterkeit, von der ich das Gefühl hatte, dass Gadamer sie mir ganz persönlich vermittelte. Gleichsam durch Ansteckung oder philosophische Strahlung. Ich sah ihn so gerne leben, sprechen, lachen, laufen, ja selbst hinken und essen und trinken. So viel mehr als ich! Ich beneidete ihn um seine lebensbejahende Kraft. Sie schien unbesiegbar.»

⁴ Wie Gadamer sein Vorhaben in *Wahrheit und Methode* (WM) nicht selten charakterisiert: *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke (GW) Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 270, 314, 316, 319, 564. An den zwei ersten Stellen betont sogar Gadamer, dass es sein Ansinnen sei, die Einsichten der Heideggerschen Hermeneutik der Faktizität «für eine geisteswissenschaftliche Hermeneutik fruchtbar zu machen» (S. 314).

geisteswissenschaftliche, im 3. Teil auf die Sprachlichkeit ausgeweitete Hermeneutik Auswirkungen auf die Hermeneutik des Daseins, aber der Akzent liegt zumindest nicht darauf in *Wahrheit und Methode* (das ich manchmal als Frühwerk Gadamers zu bezeichnen versucht bin). Dies hat bekanntlich Odo Marquard dazu geführt, in einem seiner charakteristischen Bonmots, zu sagen, Gadamer hätte Heideggers «Sein zum Tod» durch das «Sein zum Text» ersetzt.⁵ Das Diktum machte die Runde, auch wenn es etwas vom Ressentiment der Ritter-Schule angesichts des weltweiten, sie verblüffenden Erfolges der Gadamer-schen Hermeneutik durchschimmern ließ. Das Wort gefiel Gadamer nicht, der fand, dass die Formel vom Sein zum Text die hermeneutische Dimension nicht erschöpft (GW 2, 233). Wie kann man ja sein Sein zum Tode ausschalten, wenn man Texte liest? Texte liest man stets vom Hintergrund seines Seins zum Tode.

Die maßgeblichen Texte Gadamers zur Todesthemmatik

Es gäbe kein Sein zum Tode bei Gadamer? Es trifft sich, dass Gadamer dem Thema des Todes einschlägige Texte gewidmet hat, die ich zunächst kurz vorstellen mag, bevor ich auf sie eingehe. Vom Todesbewusstsein des Menschen war wohl zunächst in einer Studie aus dem Jahre 1944 die Rede, *Prometheus und die Tragödie der Kultur*, einer auch in der Forschung mit nahezu völligem Schweigen übergangenen Studie, die bislang weder ins Englische noch ins Französische übersetzt wurde (obwohl es eine in Marbach aufbewahrte alte französische und nie veröffentlichte Übersetzung aus den 40er Jahren gibt).⁶ 1975 erschien, und zwar in einer Ricoeur-Festschrift, der Vortrag *Der Tod als Frage*.⁷ In

⁵ Odo Marquard: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart: Reclam 1981, S. 130. Das Wort stammt wohl aus dem Jahre 1966 und wurde von Marquard auf dem Heidelberger Philosophiekongress 1966 geäußert. Gadamer reagierte prompt und etwas gereizt in seinem Text von 1967 «Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik» von 1967, jetzt in Gadamer: GW 2, S. 233–250.

⁶ «Prometheus und die Tragödie der Kultur» (1944) erschien nicht weniger als drei Mal in den 40er Jahren: zuerst in leicht verkürzter Form in der Zeitschrift *Die Wandlung* 1 (1946), S. 600–611, dann in den *Anales de filología clásica* 4 (1949) (Buenos Aires), S. 329–344 (es handelt sich um den Text eines von Gadamer am 19. April 1949 in Buenos Aires auf Französisch gehaltenen Vortrages) und in vollständiger Fassung in der *Festschrift Rudolf Bultmann zum 65. Geburtstag*, Stuttgart/Köln 1949, S. 74–83. Der Text wurde 1967 in den 2. Band der *Kleinen Schriften* (Tübingen 1967, S. 64–74), mit einer neuen einleitenden, aufschlussreichen Fußnote zum Stand der Forschung, und 1993 in den 9. Band der *Gesammelten Werke*, S. 150–162, aufgenommen. Wir zitieren diese letzte Edition unter der üblichen Sigle GW, gefolgt von der Bandnummer und der Seitenzahl.

⁷ «Der Tod als Frage» (1975), jetzt in GW 4, S. 161–172. Entgegen dem, was in den Nachweisen zu GW 4 steht, erschien der Text zunächst 1973 auf Italienisch: «La morte come

den 80er Jahren sprach Gadamer öfter über die Todesthematik, so z. B. in dem Text *Die Erfahrung des Todes* (1983), der als Rundfunkvortrag für den SDR 2 im Oktober 1983 gehalten wurde und 1987 in den 4. Band der *Gesammelten Werke* aufgenommen wurde,⁸ sowie in kleineren Texten wie *Angst und Ängste* (1990)⁹ und besonders *Vergänglichkeit* (1991)¹⁰. Darüber hinaus hat Gadamer des Öfteren das Todesthema in vielen seiner ästhetischen und philosophiegeschichtlichen Studien behandelt, u. a. in seinen Heidegger-Studien, in denen das Sein zum Tode gelegentlich zur Sprache kam, und insbesondere in seinen Studien zu Platon und zu dessen *Phaidon*, in dem der Tod des Sokrates sowie dessen eigene Stellung zum Tode geschildert wird. Auf diesen Dialog geht ja die ehrwürdige Tradition des *melètē thanatou* – gedenke des Todes –, zurück, die Heidegger mit seiner Analyse des Seins zum Tode wirkungsvoll erneuert hat.

Des Weiteren wurde Gadamer oft zum Thema des Todes gefragt in den vielen Interviews, die er in den 80er und 90er Jahren gab, als er eine Art Medienstar geworden war. Eines der letzten Interviews dieser Art erschien in der Illustrierten *Stern* am 21. März 2002 kurz nach seinem Tode acht Tage zuvor. Zu seinem 102. Geburtstag am 11. Februar 2002 wurden in allen Tageszeitungen Auszüge eines Interviews veröffentlicht, das er wenige Wochen vor seinem Hinscheiden am 13. März 2002 gab und in dem er von der Hoffnung als einer der Leitideen seiner Hermeneutik sprach.¹¹

Es gibt also reichlich Material – und vor allem bei einem Philosophen Einblicke – bei Gadamer, um die Konturen einer eindringlichen Todesbesinnung zu umreißen, die sich in die Reihe der großen Todesmeditationen der Philosophiegeschichte eingliedern mag.

problema», in: *Giornale critico della filosofia italiana* 52 (1973), S. 221–232, ein Text, der auf einen Vortrag anlässlich eines Symposiums über «L’Umanesimo e il problema della morte» zurückgeht, vgl. Etsurō Makita: *Gadamer-Bibliographie (1922–1994)*, Frankfurt a. M.: Lang 1995, S. 128. Die Veröffentlichung von 1975 erfolgte auf Französisch in: G. B. Madison (Hrsg.): *Sens et existence. En hommage à Paul Ricoeur*, Paris, S. 9–22 (es war natürlich der erste Text der Sammlung). Der deutsche Text erschien erstmals in: *Evangelische Kommentare. Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft* 7 (1974), S. 660–664, alsdann in Gadamers *Kleinen Schriften*, Tübingen: Mohr 1976, S. 62–73.

⁸ Hans-Georg Gadamer: «Die Erfahrung des Todes» (1983), jetzt in: GW 4, S. 288–294. Der Beitrag erschien auch in Hans-Georg Gadamer: *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 84–94.

⁹ Hans-Georg Gadamer: «Angst und Ängste» (1990), in: Hans-Georg Gadamer: *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, S. 189–200.

¹⁰ Hans-Georg Gadamer: «Vergänglichkeit» (1991), in: GW 9, S. 171–179.

¹¹ Vgl. Hans-Georg Gadamer: «Die Menschen können ohne Hoffnung nicht leben», in: *Rhein-Neckar-Zeitung*, 11.2.2002 (zu Gadamers 102. Geburtstag).

Prometheus und die Tragödie der Kultur (1944)

Anfangen darf man mit der ältesten dieser Meditationen, die sich in dem Prometheus-Vortrag aus dem Jahre 1944 befindet. Es handelt sich um einen Vortrag mit einem reichen Schicksal. Er wurde wohl zum ersten Mal am 12. Januar 1944 vor der Dante-Gesellschaft in Dresden gehalten. Er soll dann Gadamer eine (ohne weitere Folgen bleibende) Beschwerde wegen «politischen Katholizismus» beim Rektor der Leipziger Universität eingetragen haben,¹² vermutlich weil es sich um eine «Dante»-Gesellschaft handelte und in ihr von Hoffnung die Rede war. Der Rektor der Leipziger Universität sprach Gadamer von der sonderbaren Anschuldigung frei, die aber nicht rar in dieser an Denunziationen reichen Zeit war. Zwei Monate danach, am 12. März 1944, unternahm Gadamer eine Reise nach Portugal, wo er den Vortrag auf Französisch wiederholte, aufgrund einer handgeschriebenen französischen Übersetzung, die in Gadamers Nachlass im Deutschen Literaturarchiv Marbach aufbewahrt ist und die ich einsehen konnte. In seinen *Philosophischen Lehrjahren* berichtet Gadamer, dass die «Erstfassung» seiner Prometheus-Arbeit im Hause Wolfgang Kaysers (1906–1960) in Lissabon, wo Kayser das Deutsche Kulturinstitut leitete, geschrieben wurde.¹³ Vermutlich spricht Gadamer hier von der französischen Übersetzung, da der deutsche Vortrag wenige Wochen zuvor in Dresden gehalten wurde.

Der deutsche Text von *Prometheus und die Tragödie der Kultur* erschien zuerst 1946 in der von Karl Jaspers geleiteten Zeitschrift *Die Wandlung*. Der Erscheinungsort mag etwas Merkwürdiges haben, denn unter ‹Wandlung› meinte Jaspers gewiss den Neubeginn *nach* der Befreiung von 1945. Gadamer hat aber dann einen Beitrag beigesteuert, den er *vor* der Befreiung oder Wandlung konzipiert hatte. Der Text erschien, wie oben vermerkt, zwei weitere Male vor dem Ende der 40er Jahre, u. a. in einer etwas längeren Fassung 1949 in der Festschrift zum 65. Geburtstag von Rudolf Bultmann. Man muss aber wissen, dass diese Festgabe ursprünglich als eine Festschrift zum 60. Geburtstag Bultmanns geplant worden war, die aber 1944 aus verständlichen Gründen (Bultmann stand der Bekennenden Kirche nahe) nicht erscheinen konnte.¹⁴ Die Arbeit erschien auch 1949 in einer argentinischen altphilologischen Zeitschrift, die den deutschen Text eines Vortrages wiedergibt, den Gadamer in Buenos Aires am 19. April 1949 und wiederum auf Französisch gehalten hat. Es handelt sich also um einen Text, den Gadamer zwischen 1944 und 1949 mehrfach publiziert

¹² Siehe J. Grondin: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen: Mohr Siebeck 1999, 2. Aufl. 2013, S. 403.

¹³ Hans-Georg Gadamer: *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1977, S. 121.

¹⁴ Siehe die Besprechung der Bultmann-Festschrift von Ethelbert Stauffer in der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 4 (1952), S. 85: «Der Grundstock dieser Festschrift lag schon 1944 vor, zu B.s sechzigstem Geburtstag, konnte aber damals nicht gedruckt werden.»

und als Vortrag gehalten hat und an dem er offenbar auch hing: er hat ihn nicht weniger als drei Mal veröffentlicht und sah ihn wohl als einen seiner wichtigsten Beiträge in dem Zeitraum von 1944 bis 1949, als er begann, sich immer mehr auf das Vorhaben einer geisteswissenschaftlichen Hermeneutik zu konzentrieren. Der Text, wie ich hier zu zeigen hoffe, hat auch wichtige Spuren in seinem späteren Werk und seiner Todesbesinnung hinterlassen.¹⁵

Obwohl er keine Fußnote enthält, ist der Text von 1944 ein gelehrter Beitrag zur Geschichte des Prometheus-Mythos in der Antike und in der abendländischen Kultur überhaupt, von Hesiod bis zu Goethe, Nietzsche und sogar André Gide, der 1944 noch ein Zeitgenosse war.¹⁶ Es handelt sich um keinen sekundären Mythos für Gadamer, denn in ihm «hat sich offensichtlich von früh an die abendländische Menschheit in ihrem eigenen Kulturbewusstsein gedeutet». Er ist so «wie ein Schicksalsmythos des Abendlandes»: «Die Geschichte seiner Deutung erzählen heißt daher, die Geschichte der abendländischen Menschheit selbst zu erzählen»¹⁷. In ihm begegnen auch Themen, die Gadamer sein Leben lang in Atem hielten: die Bedeutung der Kultur und der Wissenschaft für den Schicksalsweg des Abendlandes, die Selbstemanzipation des Menschen aus dem Göttlichen und die Tragödie unserer endlichen *conditio humana*. Auffallend ist tatsächlich die im Titel betonte *Tragödie* in der Kultur. Am Beispiel des Prometheus ist sie augenfällig genug. Der Titan Prometheus hat bekanntlich Zeus bei der Opfergabe von Mekone betrogen, darüber hinaus das Feuer vom Himmel gestohlen (das soll der «zweite» Betrug des Prometheus sein), es den Menschen geschenkt und damit die Pflege der Kultur und Wissenschaften ermöglicht haben, wessen er sich in der Aischylyschen Tragödie rühmt. Ob dieser Taten zugunsten der Menschen gilt er als der große Befreier der menschlichen Natur überhaupt und ihres Aufstandes gegen die Allmacht der Götterwelt. So versinnbildlicht er den Schicksalsweg der menschlichen Kultur, aber auch ihre Tragödie: für seinen (mehrfaichen!) Frevel wurde er von Zeus

¹⁵ Zu diesen späteren Spuren vgl. z. B. GW 6, S. 220; GW 7, S. 65, 96, 264, 357; GW 8, S. 35; GW 9, S. 172 («Das ist die eigentliche Gabe des Prometheus: Der Voraussehende schenkt die Verhüllung der Zukunft. So wurde in den Menschen Lebenskraft, Erfindungsgabe und Gestaltungsfreude geweckt. All das liegt in der unbeugsamen Lebengewissheit der Menschen, die im Todeskampf ihre einzige Niederlage hinnehmen muss. Sie hat in dem unbeugsamen Trotz des Prometheus ihr wahres Vorbild.»); Hans-Georg Gadamer und Silvio Vietta: *Im Gespräch*, München: Fink 2002, S. 44. Vorstufen gibt es indessen auch, denn 1930 in der Studie «Praktisches Wissen» (GW 5, S. 230–248, hier S. 233) wird Prometheus «der Spender der Techne und der erste tragische Held der Kultur» genannt. Das Thema der Tragödie der Kultur ist insofern bei Gadamer sehr alt.

¹⁶ André Gide (1869–1951) veröffentlichte 1899 einen Essay über *Le Prométhée mal enchaîné* (Paris: Gallimard 1925).

¹⁷ Hans-Georg Gadamer: «Prometheus und die Tragödie der Kultur», in: GW 9, S. 150–161, hier S. 151; *Anales de filología clásica*, 1949, S. 329–344, hier S. 330.

grausam bestraft: Er wurde an einen Felsen im Kaukasus geschmiedet, wo ihm täglich ein Adler die Leber fraß, die nachts nachwuchs. Das ist die Tragödie des Prometheus, die sich nach Gadamer auch als die unserer Kultur lesen lassen soll, wenngleich es viele Lesarten dieser Tragödie gibt.

Gadamer hebt insbesondere zwei dieser Lesarten in der frühen Antike hervor, die von Hesiod und Aischylos, auch wenn er zunächst die von Nietzsche erwähnt.¹⁸ Hesiod legt den Akzent auf den Opferbetrug des Prometheus in Me-kone: Er hat versucht, Zeus zu überlisten, als er das Fleisch des Opfertieres versteckte und für die Menschen zurückbehält, während er den Göttern dessen Knochen bot. Er beging damit eine Lästerung des höchsten Gottes, die Hesiod für zu Recht strafwürdig hält. Nach Hesiod habe der allweise Zeus selbstverständlich den Betrug durchschaut und zunächst als Strafe «das arge Geschlecht der Weiber» geschaffen, «die zum Unheil wohnen mit sterblichen Männern zusammen»¹⁹ (die Männer lebten vorher ohne Frauen und anscheinend ohne Sorgen ...). Die erste, von Hephaistos geschaffene Frau wurde Pandora, die Epimetheus, Prometheus' Bruder, gegen dessen Rat aufnahm und heiratete. Sie kommt mit einem Fass, das alle Übel, die auf die Menschen kommen können, umfasst. Alle Übel fließen sogleich aus dem Fass heraus, bis auf die Hoffnung, die im Fass blieb, weil Pandora noch den Deckel aufdrücken konnte. Die Hoffnung ist somit eine Mitgift der Pandora, die Hesiod, zumindest nach Gadamers Lesart, als eine Art Übel auffasst.²⁰ Da sie im Fass blieb, wurde sie den Menschen erspart, sodass diese ihr Leben ohne die eitle und nichtige Hoffnung wei-

¹⁸ Hans-Georg Gadamer: GW 9, S. 151; *Anales*, S. 330. Gadamer bezieht sich auf *Die Geburt der Tragödie*, die er ohne präzise Angaben zitiert (die zitierten Stellen finden sich in Friedrich Nietzsche: *Kritische Studienausgabe*, Berlin 1980, Bd. 1, S. 69). Von Nietzsche stammt übrigens die nicht besonders glücklich klingende Unterscheidung zwischen der «semitischen» Lesart des Sündenfalls, die die Ursünde des Menschen auf seine Neugierde, seine Verführbarkeit und seine Lusternheit, die nach Nietzsche eine «Reihe vornehmlich weiblicher Affektionen» wären, zurückführt, und der «arischen» Vorstellung, die dem Frevel Würdeerteilen würde. «Semitisch» und «arisch» sind von Nietzsche gebrauchte Ausdrücke, die Gadamer ohne Anführungsstriche weiterverwendet.

¹⁹ Hesiod: *Theogonie*. Zitiert nach: Gadamer, Hans-Georg: GW 9, S. 152; *Anales*, S. 332. Vgl. auch für das Folgende das Kapitel «Les ruses de Prométhée», in: Jean-Pierre Vernant: *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris: Seuil 1990, S. 79–85.

²⁰ Hans-Georg Gadamer: GW 9, S. 154; *Anales*, S. 334: «Was bedeutet es, dass die Hoffnung im Fass zurückbleibt? Der Zusammenhang fordert, dass sie hier als ein Übel gesehen ist. Diese Einschätzung der Hoffnung passt auch sonst gut zu Hesiod. Der Landmann solle lieber vorsorgen als auf nichtige Hoffnungen bauen (*Werke und Tage*, 496 ff.). In den Augen des bäuerlichen denkenden Dichters mag also wirklich das Zurückbleiben der Hoffnung im Fass eine Art Milderung des Unheils sein. Wenigstens werden die Männer von der Hoffnung unverführt bleiben und in der bitteren Mühsal ihres entstellten Lebens nicht in Untätigkeit versinken. So mag Hesiod gedacht haben, mit dieser äußerem Bitterkeit, die noch im hoffnungslosen Hintragen des Lebens etwas Besseres sieht als in der Eitelkeit des Hoffens.»

terführen konnten. Hesiod betrachtet die Hoffnung negativ: Ihr überlassen sich die Menschen, die nicht vorzusorgen wissen: «Der Landmann soll lieber vor- sorgen als auf nichtige Hoffnungen bauen.»²¹

Eine völlig andere Lesart der Hoffnung und damit der Tragödie des Prometheus findet Gadamer in Aischylos, der dem Prometheus-Drama drei Tragödien gewidmet haben soll, von denen die wohl erste, *Der gefesselte Prometheus*, erhalten ist. Wie Gadamer anmerkt, nimmt sie in der griechischen Tragödie eine Sonderstellung ein, weil sie als einzige ein reines Götterdrama ist.²² Das trifft indes nur in Grenzen zu, denn das Drama berichtet ausführlich über die vielen Gaben, die den Menschen dank Prometheus zuteilwurden. Prometheus hat ja das Menschengeschlecht auf mehrfache Weise gerettet. Zeus wollte zunächst gar keine Rücksicht auf die armen Sterblichen nehmen und sie sogar vernichten, um sie durch ein neues Geschlecht zu ersetzen.²³ Prometheus hat in dieser Situation die Menschen gerettet, indem er ihnen «die Fähigkeit zur Selbsthilfe» verlieh, die eigentlich ein Vorrecht der Götter sein sollte.²⁴ Darin lag der eigentliche Frevel des Prometheus. Wie errangen die Menschen diese Fähigkeit zur Selbsthilfe? Nach Aischylos, zumindest gemäß Gadamers Deutung, war weniger der Raub des Feuers das Entscheidende als «dessen geistige Voraussetzung», nämlich die Hoffnung. Bevor sie das Feuer von Prometheus erhielten, waren die Menschen Eintagswesen (*Ephemeroi*), die in Höhlen lebten und auf ihren Tod warteten. Prometheus machte dem ein Ende, dass die Men-

²¹ Hans-Georg Gadamer: GW 9, S. 154. Diese negative Sicht der Hoffnung bei den Griechen bestätigt der klassische Text von Hannah Arendt in *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München: Piper 1981, S. 243, der es ob der vielen Bezüge, die er zu Gadamers Prometheus-Meditation aufweist, verdient, in voller Länge angeführt zu werden: «Das Wunder, das den Lauf der Welt und den Gang menschlicher Dinge immer wieder unterbricht und von dem Verderben rettet, das als Keim in ihm sitzt und als ‹Gesetz› seine Bewegung bestimmt, ist schließlich die Tatsache der Natalität, das Geborensein, welches die ontologische Voraussetzung dafür ist, dass es so etwas wie Handeln überhaupt geben kann. [...] Das ‹Wunder› besteht darin, dass überhaupt Menschen geboren werden, und mit ihnen der Neuanfang, den sie handelnd verwirklichen können kraft ihres Geborenseins. Nur wo diese Seite des Handelns voll erfahren ist, kann es so etwas geben wie ‹Glaube und Hoffnung›, also jene beiden wesentlichen Merkmale menschlicher Existenz, von denen die Griechen kaum etwas wussten, bei denen Treu und Glauben sehr selten und für den Gang ihrer politischen Angelegenheiten ohne Belang waren und die Hoffnung das Übel aus der Büchse der Pandora, welche die Menschen verbündet. Dass man in der Welt Vertrauen haben und dass man für die Welt hoffen darf, ist vielleicht nirgends knapper und schöner ausgedrückt als in den Worten, mit denen die Weihnachtsoratoren ‹die frohe Botschaft› verkünden: ‹Uns ist ein Kind geboren.›»

²² Hans-Georg Gadamer: GW 9, S. 155. Die umstrittene Frage der Autorschaft des Aischylos diskutiert Gadamer nicht.

²³ Aischylos: *Der gefesselte Prometheus*, in: *Griechische Tragiker: Aischylos, Sophokles, Euripides*, München: Winkler 1958, S. 231–267, hier S. 231–233; GW 9, S. 156; *Anales*, S. 337.

²⁴ Hans-Georg Gadamer: GW 9, S. 156; *Anales*, S. 337.

schen ihren Tod vorhersahen, und gab ihnen Hoffnungen (im Plural im griechischen Text des Aischylos²⁵). Sie hatten nunmehr Zukunft vor sich und konnten die Künste entwickeln, die die Kultur der Menschheit ausmachen, «von der Sternkunde bis zur Seefahrt, von der Heilkunde bis zur Vogelschau und zum Bergbau»,²⁶ die wohlgemerkt allesamt praktische und weltbildende Künste sind. Diese ganze Kultur der Menschen setzt aber voraus, dass der Mensch Zukunft vor sich hat und somit von einer gewissen Hoffnung getrieben ist. So dient die Hoffnung der Selbsthilfe der Menschen, aber sie ist nach Gadamer's Lesart «an sich trügerisch, denn sie lässt immer Zukunft sein, die doch eines Tages nicht mehr ist».²⁷ Die Hoffnung – gedacht als letztendlich irreführende Illusion – behält hier also doch *etwas* von der negativen Konnotation, die sie bei Hesiod innehatte. Gewiss, aber Aischylos hätte nach Gadamer tiefer gesehen, dass sie nichtsdestoweniger die Ermöglichung des menschlichen Selbstvertrauens und der durch es möglich gewordenen Kultur ist.

Es gibt insofern eine «Tragödie» der Kultur. Die Tragödie ist zunächst die des einzelnen zum ganzen Geschlecht: «Kultur» gibt es nur, wo der einzelne

²⁵ Hans-Georg Gadamer: GW 9, S. 156 heißt es: «Er [Prometheus] machte dem ein Ende, dass die Menschen ihren Tod vorhersahen, indem er ‹eitle Hoffnungen ihnen eingab› – und außerdem ihnen das Feuer und damit die ganze folgenreiche Fähigkeit zur Erlernung der ‹Technai›, die Fähigkeit zur Kultur, verlieh.» In der Tragödie des Aischylos ist es übrigens lediglich *ein einziger Vers* (*Der gefesselte Prometheus*, V. 248), der sagt (in der Übersetzung von Johann Gustav Droysen, die Gadamer kannte und zitierte; jetzt in *Griechische Tragiker: Aischylos, Sophokles, Euripides*, S. 234–267): «Ich nahm's den Menschen, ihr Geschick [*μορός*] vorauszusehen [*proderkesthai*]» (Θνητούς γ' ἔπαυσα μὴ προδέρκεσθαι μόρον). Der Chor fragt zurück: «Sag, welch ein Mittel fandest du für dieses Gift [*pharmakon*]?» (τὸ ποῖον εὐρών τῆσδε φάρμακον νόσου). Prometheus antwortet: «Der blinden Hoffnung [*tuphlas elpidas*, im Plural, also ‹den blinden Hoffnungen›; Gadamer übersetzt, GW 9, S. 156, durch ‹eitle Hoffnungen›] gab ich Raum in ihrer Brust» (τυφλὰς ἐν αὐτοῖς ἐλπίδας κατέκισα). Ob diese Schenkung der eitlen Hoffnungen und das entzogene Voraussehen des eigenen Geschicks bei Aischylos die entscheidende Angel war, um die sich die ganze Befreiung durch Prometheus und das ganze Schicksal des menschlichen Geschicks dreht, darüber lässt sich diskutieren. Wenige Zeilen später, nachdem die Feuergabe auch erwähnt wurde, wird der Chor fragen: «Ist Hoffnung? Siehst Du nicht, Du hast gefrevelt?» (τίς ἐλπίς; οὐχ ὀρᾶς ὅτι ἡμαρτεῖς). Karl Reinhardt («Prometheus», in: Karl Reinhardt: *Tradition und Geist*, Göttingen 1960, S. 191–226, hier S. 216f.) betont auch wie Gadamer den Gegensatz zwischen Hesiod und Aischylos bezüglich der Hoffnung: «Fast ist es, als hätte es Aischylos darauf abgesehen, alles und jedes, was Hesiod sagt, zu verkehren. Das letzte, was dem Pithos [der Büchse] der Pandora entfliegen wollte, war nach Hesiod die Hoffnung. Sie blieb im unzerbrechlichen Bau unter dem Deckel. Das erste Geschenk, das der Prometheus des Aischylos sich röhmt den Menschen gebracht zu haben noch vor dem Feuer, ist die Hoffnung! Die blinde Hoffnung! Könnte doch ohne Hoffnung der Mensch nicht leben.»

²⁶ Hans-Georg Gadamer: GW 9, S. 157; *Anales*, S. 338.

²⁷ Hans-Georg Gadamer: GW 9, S. 156; *Anales*, S. 338 (merke: im Text von 1949 steht der Relativsatz in Klammern).

Mensch nicht nur sein Leben fristet, sondern für alle schafft, was dem einzelnen vielleicht heute noch zu genießen versagt wird».²⁸ Die tiefer liegende Tragödie liegt indes in dem Umstand, dass die Kultur auf einer *Selbsttäuschung* beruht: «Allen Künsten der Kultur aber ist gemeinsam, dass sie zwar insgesamt die Herrschaft des Menschen über die Erde bedeuten, aber das Los der Sterblichkeit nicht aufheben können.»²⁹ Die Hoffnung ist die, dass man immer Zukunft hat, wo doch klar ist, dass das nicht immer der Fall sein wird. Das ist die Tragödie oder die Traurigkeit einer jeden Kultur, die somit zur Kulturkritik werden kann: «Der Stolz des menschlichen Kulturwillens ist unmäßig und verzweifelt zugleich. Kulturbewusstsein ist immer Kulturkritik.»³⁰ Aischylos hätte auf diese Weise an die Tragödie der Kultur erinnert, für die Prometheus büßen musste: Der Antreiber der menschlichen Kultur und Selbsthilfe wurde dafür grausam bestraft (bis er später von Herakles, der den Adler tötete, befreit wurde, aber dies gehört nicht zur erhaltenen Tragödie).

Das ist, wenn ich recht sehe, Gadamers erste, buchstäblich grundlegende Reflexion über die Sterblichkeit und die Hoffnung. Diese Hoffnung ist nicht die christliche Hoffnung auf ein Jenseits des Lebens, sie ist für Gadamer der Hinausblick in eine noch offene Zukunft, die es aber eines Tages nicht mehr geben wird. Die menschliche Hoffnung hat insofern tragischen Charakter (dies meint wohl Gadamer, wenn er im Titel von der «*Tragödie der Kultur*» spricht, obwohl sie bei ihm, wie wir angedeutet haben, auch andere Seiten hat). Sie bildet nichtsdestoweniger in den Augen Gadamers eine Lebensbedingung der Menschen, die seiner Kultur und all seinem Treiben zugrunde liegt. Alle Kultur beruht somit auf einer Selbsttäuschung und einer gewissen Vergessenheit des Todes.

Die dauerhafte Lehre, die Gadamer daraus ziehen wird, ist die, dass das menschliche Leben sein Vorherwissen der eigenen Sterblichkeit ein Stück weit zu vergessen, ja zu verdrängen hat, wenn menschliches Leben und Schaffen möglich sein soll. Ja, diese Verdrängung sei die Bedingung aller menschlichen Kultur. Ein unablässiges Denken an den Tod, dessen man nichtsdestotrotz stets inne bleibt, würde das Leben und seine Fähigkeit zur Selbsthilfe lähmen.

Man kann dieses Gadamersche Sein zum Tode mit dem Heideggerschen kontrastieren, das das Verdrängen des Todes als eine Form der Uneigentlichkeit

²⁸ Hans-Georg Gadamer: GW 9, S. 157; *Anales*, S. 338. Vgl. ebd.: «In ihrem Wesen liegt ein tragischer Widerspruch – die ständige Selbsttäuschung aller und doch im ganzen Wahrheit zu sein, ein Wissen für alle zu sein und doch für den einzelnen nicht». Diese Seite der Tragödie der Kultur, nämlich der Zwiespalt zwischen dem Schaffen des Einzelnen und dem Wohl des Geschlechts, wird in den späteren Aufnahmen des Prometheus-Mythos bei Gadamer in den Hintergrund treten, ja völlig verschwinden. 1944/1949 wurde sie zuerst genannt.

²⁹ Hans-Georg Gadamer: GW 9, S. 157; *Anales*, S. 338.

³⁰ Ebd.

hinzustellen neigte und dem Menschen hingegen ein entschlossenes, «angstbereites» Vorlaufen zum Tode als Modus der Eigentlichkeit nahelegte.³¹ Diesem Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode hat Gadamer zwar nie eine gewisse Würde abgesprochen, er hat aber faktisch eine andere Antwort auf die Todesfrage gegeben.³²

Der Tod als Frage (1975)

«Der Tod als Frage» ist Gadamers zweite gewichtige Stellungnahme zur Todesthematik, thematisch aber die erste, da die Prometheus-Arbeit dem ganzen Mythos und seiner symbolträchtigen Bedeutung gilt. Es handelt sich um einen Vortrag, den Gadamer 1972 vor Heidelberger Studenten hielt und den er u. a. in der Ricœur-Festschrift von 1975 veröffentlichte. Gadamer wusste es damals vermutlich nicht, aber es trifft sich, dass auch Ricoeur Heideggers entschlossenes Sein zum Tode stets für etwas Irreales hielt. Heidegger würde nach Ricoeur an einem gewissen stoischen Ideal der Entschlossenheit angesichts des Todes anhängen, das im Tode die eigenste Möglichkeit des Lebens verherrlichen würde. Andere Möglichkeiten des Seins zum Tode seien durchaus denkbar, macht Ricoeur geltend, der gern die von Augustin, Pascal, Spinoza, Kierkegaard und Sartre erwähnt. Er scheint sich insbesondere mit Sartre zu solidarisieren, der im

³¹ Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Originalpaginierung, Max Niemayer Verlag: Tübingen 2006, S. 266: «Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode.»

³² In seinen Heidegger-Studien fand es Gadamer immer wenig überzeugend, wie Heidegger das Todesproblem von der Sorge des Daseins um sein sogenanntes «Ganzseinkönnen» her einführte. Vgl. Gadamer, GW 3, S. 277: «War die Einführung des Todesproblems in die Gedankenführung von *Sein und Zeit* eigentlich zwingend und der Sache wirklich angemessen? Die formale Argumentation geht darauf, dass die ontologische Interpretation des In-der-Welt-Seins als Sorge (und in der Folge: als Zeitlichkeit) sich des Ganzseinkönnens des Daseins ausdrücklich versichern müsse, wenn sie selber ihrer Sache gewiss sein wolle. Aber dieses Dasein werde durch seine Endlichkeit, durch das Zu-Ende-Sein, das mit dem Tode eintrete, eingeschränkt. So bedürfe es der Reflexion auf den Tod. Ist das wirklich überzeugend? Ist es nicht weit mehr überzeugend, dass in der Sorgestruktur als solcher und in ihrer temporalen Verlaufsform die Endlichkeit bereits liegt? Erfährt nicht das sich auf seine Zukunft entwerfende Dasein im Vergehen der Zeit als solcher beständig das Vorbei? Insofern vollzieht das Dasein beständig das Vorlaufen zum Tode, und das ist es, was Heidegger in Wahrheit meint, und nicht, damit man das Ganze des Daseins in den Blick bekomme. Die Zeiterfahrung als solche ist es, die uns mit der wesenhaften Endlichkeit konfrontiert, die uns als ganze beherrscht. Es darf immerhin bemerkt werden, dass Heidegger genau auf diesem Wege weitergegangen ist und die Todesproblematik nie wieder in den Mittelpunkt rückte.»

Tode viel eher die Unterbrechung unseres Seinkönnens als seine höchste Möglichkeit erblickte.³³ Heideggers Versteifung auf das Sein zum Tode hielt er gern Hannah Arendts Hervorhebung der Gebürtigkeit oder Natalität entgegen, d. h. der Möglichkeit, durch unser Handeln und unsere Initiative Neues in der Welt zu schaffen.³⁴ Vielleicht ist dies eine der vielen, aber geheimen Solidaritäten zwischen Ricœur und Gadamer, den beiden Begründern der philosophischen Hermeneutik. Es bleibt aber bemerkenswert, dass Gadamers eingehendste Todesbesinnung in einer Festschrift zu Ehren von Ricœur erschien. Ich finde es immer schade, dass die beiden trotz hoher gegenseitiger Achtung so wenig miteinander ins Gespräch kamen.³⁵

³³ Vgl. P. Ricœur.: *Temps et récit*, t. 3: *Le temps raconté*, Paris: Seuil 1985, S. 100–101: «On peut d'abord se demander si toute l'analyse de la temporalité n'est pas portée par la conception personnelle que Heidegger se fait de l'authenticité, sur un plan où elle entre en compétition avec d'autres conceptions existentielles, celles de Pascal et de Kierkegaard – ou celle de Sartre –, pour ne rien dire de celle d'Augustin. N'est-ce pas, en effet, dans une configuration éthique, très marquée par un certain stoïcisme, que la résolution face à la mort constitue l'épreuve suprême d'authenticité? [...] Pour ma part, je tiens pour aussi légitime une analyse comme celle de Sartre, qui caractérise la mort par l'interruption de notre pouvoir-être plutôt que comme sa possibilité la plus authentique.» Es ist aber hervorzuheben, dass Heidegger seinen Entwurf nie als den einzigen möglichen präsentierte: Der entscheidende § 53 von *Sein und Zeit* spricht in seinem Titel von dem «Existentialen Entwurf eines eigentlichen Seins zum Todes», nicht des einzigen möglichen. Nach dem Tode von Ricœur wurden seine eigenen Skizzen zur Todeserfahrung unter dem Titel *Vivant jusqu'à la mort*, Paris: Seuil 2007 veröffentlicht.

³⁴ Vgl. Paul Ricoeur: *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil 1990, S. 378 sowie ders.: *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris 2000, S. 465: «L'angoisse qui met son sceau sur la menace toujours imminente du mourir ne masque-t-elle pas la joie de l'élan du vivre? À cet égard, le silence d'Être et temps sur le phénomène de la naissance – du moins à ce stade inaugural – est étonnant. [...] S'il est vrai que la banalisation du mourir au niveau du <on> vaut esquive, l'obsession angoissée ne vaut-elle pas obturation des réserves d'ouverture de l'être-possible? Ne faudrait-il pas alors explorer les ressources de l'expérience du pouvoir-être en deçà de sa capture par l'être-pour-la-mort? Ne faut-il pas alors entendre Spinoza: <L'homme libre ne pense à rien moins que la mort et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie (Éthique, IV^e Partie, Proposition 57)?>

³⁵ Vgl. meinen Versuch, die verschiedenen Ausgangspunkte von Ricœur und Gadamer auseinanderzulegen, die das Gespräch über gemeinsame Fragen erschwert haben mögen: «De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique?», in: Gaëlle Fiasse (Hrsg.): *Paul Ricœur: De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris: PUF 2008, S. 37–62; deutsch: «Von Gadamer zu Ricœur. Kann man von einer gemeinsamen Auffassung von Hermeneutik sprechen?», in: Burkhard Liebsch (Hrsg.): *Bezeugte Vergangenheit oder versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Berlin: Akademie Verlag 2010, S. 61–76; sowie «Les tournants herméneutiques de Paul Ricœur», in: *Ricœur Studies/Les Études ricœurriennes* 14 (2023): <https://ricoeur.pitt.edu/ojs/ricoeur/article/view/630> (Zugriff 3.9. 2025).

Im Mittelpunkt der Studie *Der Tod als Frage* steht die *Unbegreiflichkeit* des Todes. Sie erschien auch 1974 zum ersten Mal auf Deutsch unter dem Titel *Die Unbegreiflichkeit des Todes: Philosophische Überlegungen zur Transzendenz des Lebens*, was die (nicht unfehlbaren) Nachweise zu GW 4³⁶ verschweigen.³⁷ Der längere Titel fasst auf glückliche Weise die Grundüberlegung Gadamers zusammen: Die Selbsttranszendenz des Lebens, d. h. die Zukunftsgläubigkeit, von der im Prometheus-Aufsatz die Rede war, erlaubt es den Menschen, die Unbegreiflichkeit des Todes auszuhalten und ein Stück weit zu verdrängen. Neu ist hier, dass die Unfassbarkeit des Todes den Ausgangspunkt bildet. Der Tod ist nämlich eine Frage, die uns «ohne Antwort» findet.³⁸ Alles, was wir kennen und erfahren, ist durch die Gewissheit unseres Selbstbewusstseins charakterisiert, die sich nicht mit dem Nichtsein unseres Daseins in ein begreifendes Verhältnis zu setzen vermag. Unser Dasein kann sich sein Nichtmehrdasein nicht recht vorstellen, obwohl es um es weiß.

Gewiss gibt es Antworten auf diese bangste aller Fragen. Gadamer erwähnt mit Respekt die erste und die älteste: den Totenkult, von dem Heidegger relativ wenig sprach, so konzentriert war er auf die direkte Begegnung mit dem eigenen Tod, den das Dasein vorlaufend antizipieren könne. Bei Gadamer hingegen gibt es kaum einen Text, der den Tod diskutiert, ohne auf die Praxis des Totenkultes einzugehen, der ja vor allem den Tod der anderen, der Mitmenschen, betrifft. Wie viele Anthropologen sieht Gadamer im Totenkult eine der ältesten Auszeichnungen der Menschen. Er wird in späteren Arbeiten immer wieder darauf zurückkommen: «Das wahrhaft Auszeichnende des Menschen unter allen Lebewesen, die die Natur hervorgebracht hat, ist, dass er seine Toten bestattet und dass er an das Grab sein Fühlen, Denken und Bilden wendet.»³⁹ Das ist wirklich eine sehr schöne Formulierung von Gadamer: An das Grab wendet der Mensch sein ganzes Fühlen, Denken und Bilden! Sie ruft die beeindruckende Mannigfaltigkeit dieser Totenkulte und Votivgaben in Erinnerung, von den oft von Gadamer evozierten Schiffen, die den Wikingergräbern beigelegt wurden, zu den Pyramiden, den griechischen Stelen bis hin zu den christlichen und den islamischen Gräbern.

Auch diese Formen des Totenkultes würden von der Unbegreiflichkeit des Todes zeugen, denn die Toten sind zu ehren, *als ob* sie noch gegenwärtig wären und ein Wiedersehen mit ihnen möglich wäre. Aber gerade dadurch seien diese

³⁶ Gadamer, Hans-Georg: «Der Tod als Frage», in: GW 4, Tübingen 1987, S. 161–172.

³⁷ Wie oben notiert erschien der Text zunächst in: Evangelische Kommentare. Monatschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft 7 (1974), S. 660–664, wie man den hilfreichen Angaben bei Etsurō Makita: *Gadamer-Bibliographie (1922–1994)*, S. 128, entnehmen kann.

³⁸ Hans-Georg Gadamer: GW 4, S. 161.

³⁹ Hans-Georg Gadamer: GW 4, S. 162; vgl. GW 4, S. 289; GW 6, S. 200.

Formen *nicht* Antworten auf den Tod, macht zugleich Gadamer geltend, sondern Antworten, «die sagen wollen, dass der Tod nicht ist oder nicht sein sollte».⁴⁰ Auch sie würden also den Tod nicht recht wahrhaben wollen.⁴¹ In diesem Nichtwahrhabenwollen des Todes würde also die Lebensgewissheit ihren «herrscherlichen Primat» über die Todesgewissheit behaupten.⁴² Worin diese Todesgewissheit besteht, ist ein Rätsel, das sich unserem Begreifen hartnäckig entziehe. Was wissen wir denn, wenn wir von unserem Tod wissen? Es ist nach Gadamer die Aufgabe der Philosophie, «das wissen zu wollen, was man so weiß, ohne es zu wissen».⁴³ Was wir da wissen, antwortet Gadamer, ist ein Nichtbegreifliches, gegen das sich die Lebensgewissheit zu behaupten weiß. Unser Wissen um den Tod wäre somit immer stets ein Verdecken: «Ist unser Fragen nach dem Tode nicht immer und notwendig ein Verdecken dessen, was man weiß, ein Verdecken von etwas undenkbarem, dem Nichtsein?»⁴⁴

Die zweite Antwort findet Gadamer in der Philosophie, zunächst in der griechischen Philosophie. Auch sie, führt Gadamer aus, denkt immer den Tod in der Perspektive eines möglichen Wiedersehens, wenn etwa Sokrates von dem Hades spricht, in dem ihn die großen Helden der mythischen Tradition empfangen würden. Ähnliche Erwartungen gäbe es in der christlichen Vorstellung «vom Paradies oder vom Himmel, der der Himmel des Wiedersehens ist».⁴⁵ Auch hier, meint Gadamer, wäre der Tod nicht für sich ernst genommen: «Sind das am Ende alles Weisen, das Nichtsein nicht denken zu wollen?»⁴⁶ Gadamers Fazit scheint zunächst unbarmherzig: «Jeder Versuch des philosophischen Denkens, die Umwandlung des Todes ins Leben zu denken, denkt nicht wirklich den Tod.»⁴⁷ Dieses Nichtdenken und Verdecken ist aber in seinen Augen kein wirkliches Fehlen, sondern eine natürliche Lebensbedingung, nämlich die Antwort des Lebens auf die Unbegreiflichkeit ihres Nichtmehrda-seins.

In diesem Zusammenhang kommt Gadamer immer wieder auf den Prometheus-Mythos zurück. Seine befreiende Tat lag darin, dass er bewirkt habe, dass die Menschen ihren Tod nicht wissen oder zumindest nicht wissen, *wann* sie sterben müssen.⁴⁸ Durch diese Eingabe des Nichtwissens um die Stunde ihres Todes (wie wir oben gesehen haben, spricht Aischylos allein von einem Nichtwissen unseres *moros* oder Geschicks) hätte Prometheus das Leben der

⁴⁰ Hans-Georg Gadamer: GW 4, S. 162.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd., S. 163.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd., S. 166.

⁴⁸ Ebd., S. 167. Gadamer wird aber nicht mehr direkt auf den Aischylos-Text zurückgreifen.

Menschen verwandelt und sie zur Entfaltung der Kultur befähigt. Im Text von Aischylos geschah das durch die Eingabe von «eitlen Hoffnungen», *tuphas el-pidas*: «Geschah es nicht eben dadurch, dass er ihr Denken in die Ferne wandte, indem er ihnen dazu verhalf, dauernde Werke ihrer planenden Arbeit zu schaffen? Das wäre ein Zusammenhang von Wissen und Nichtwissen, ein Zusammenhang zwischen dem Todesgedanken und dem Fortschrittsgedanken, der freilich von Aischylos nicht ausgedeutet, sondern nur irgendwie nahegelegt wird.»⁴⁹ Es ist tatsächlich Gadamer, der hier ausdeutet und einen Zusammenhang zwischen der Unbegreiflichkeit des Todes und der Zukunftshoffnung des Menschen erkennen will.

Die Menschen wandten ihr Denken in die Ferne, weil sie glaubten, Zukunft zu haben. Gadamer spricht hier von einer «Überwindung der Todesgewissheit durch Zukunftsgläubigkeit».⁵⁰ Einen Ausdruck von Simmel wiederaufnehmend nennt er dies die «Transzendenz des Lebens», d. h. die Vorstellung, dass das Leben stets über sich hinausschießt: «Ist Leben des Menschen nicht im wahrsten Sinne des Wortes ein beständiger Überfluss, so dass die Lebensquelle, die jeder einzelne ist, überfließt?»⁵¹ Gern erkennt man die Person Gadamers in dieser Vorstellung des Lebensüberschusses an.

Bezeugungen dieser überfließenden Transzendenz des Lebens sieht Gadamer auch im Opfertod und im Glaubensopfer der Märtyrer⁵²: das Leben sieht über sich und den eigenen Tod hinaus. Auch der Opfertod sei noch eine Möglichkeit der eigenen Lebensgewissheit.⁵³ Gadamer gelangt so zu seiner ersten Schlussthese, die auch als solche eingeführt wird: «Es gehört zur Denkerfahrung des Todes, dass sie stets hinter sich zurückbleibt, dass sie nur im Wegdenken von ihm, im Stehen in der eigenen Lebensgewissheit sozusagen eine Spur von ihm erfasst.»⁵⁴

Es bleibt jedoch eine Möglichkeit, über den Tod angemessen zu denken, meint Gadamer, nämlich dank der Erfahrung der Angst. Hier folgt Gadamer Heideggers Einsicht, dass die Angst immer eine Angst vor nichts, vor dem Nichts ist. Sie würde zeigen, dass der Mensch aus den Bindungen dieser Welt herausgelöst und insofern frei ist. In diesem Herausgelöstsein würde die wahre Freiheit des Denkens ihre Wurzeln schlagen. Gadamer gelangt nun zu seiner zweiten und letzten These, die auch als solche kenntlich gemacht wird: «Die Freiheit des Denkens ist der wahre Grund dafür, dass der Tod eine notwendige

⁴⁹ Hans-Georg Gadamer: GW 4, S. 168.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd., S. 169.

⁵³ Ebd., S. 170.

⁵⁴ Ebd.

Unbegreiflichkeit hat.»⁵⁵ Eine schwierige These, die Gadamer folgendermaßen erläutert: «Es ist die Freiheit, dass ich hinausdenken kann und muss, dass ich von mir wegdenken kann und muss, dass ich die innere Aktuosität meines Denkend-Seins beständig extrapolieren muss.»⁵⁶

In dieser Extrapolation, in diesem Übersichthinaussein der Freiheit und des Lebens würde jedoch die Unbegreiflichkeit des Todes nicht ganz verdeckt sein,⁵⁷ sondern in die Zukunftshoffnung des Lebens verwandelt werden. Gadamer darf also mit den Worten schließen: «Die Unbegreiflichkeit des Todes ist der höchste Triumph des Lebens.»⁵⁸

Dass das Leben den Tod nicht zu begreifen vermag, würde also den Willen des Lebens, weiterzuleben, bezeugen. Man mag sich hier fragen, ob damit der Tod nicht wiederum in Leben verwandelt wird und ob dem Nichtsein, so unbegreiflich es auch sein mag, wirklich Gerechtigkeit widerfährt. Es ist aber die feste Überzeugung Gadamers, als Philosoph und als Person, dass in der Unbegreiflichkeit des Todes die vielleicht grundlegendere Transzendenz und Selbsttranszendenz des Lebens am Werke ist.

Die Erfahrung des Todes (1983)

Der Tod, der in *Der Tod als Frage* als unbegreiflich und nur in der zukunfts-glaubenden Transzendenz des Lebens nachvollziehbar galt, wird nun als eine «Erfahrung» beschrieben. Alle Leser von *Wahrheit und Methode* wissen, welches Gewicht der Erfahrungsbegriff bei Gadamer innehat: die Erfahrung ist nie diejenige, die man planen kann, sondern die, die uns widerfährt. *Pathēi mathos* ist hier das Grundmotiv, das natürlich auch von Aischylos stammt, als ob Aischylos die geheime Muse von Gadamers Werk wäre.

Von der Frage, von der unbeantwortbaren *Frage* des unbegreiflichen Todes geht Gadamer zur *Erfahrung* des Todes über. Ihn interessiert dabei vor allem der Wandel des Todesbildes in der modernen Welt, die durch den technologischen Fortschritt der industriellen Revolution charakterisiert ist. Sie habe zu einer Entmythologisierung des Todes geführt, die in Wirklichkeit eine Entmythologisierung des Lebens sei.⁵⁹ Das Sterben sei so gut wie verschwunden aus der täglichen Welt der Menschen und somit aus unserer Erfahrungswelt: Die Begräbnisprozessionen sind aus dem Stadtbild verschwunden, und eine Anony-

⁵⁵ Hans-Georg Gadamer: GW 4, S. 171. Dass das Denken stets hinter dem, was es zu denken sucht, zurückbleibt, ist natürlich auch ein Grundgedanke des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins, wie es Gadamer fasst.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd., S. 172.

⁵⁹ Ebd., S. 288.

misierung des Sterbens findet in den modernen Kliniken statt. Der Sterbende wird so aus seiner familiären Lebenswelt herausgelöst, und die Angehörigen des Sterbenden werden selber vom Sterbenden entfernt, deren letzte Stunden durch Betäubungsmittel bestimmt sind (was träumt man da, möchte man sich fast fragen?). Diese Entfernung des Todes und des Sterbens in der modernen Welt stünde im Gegensatz zur bisherigen Geschichte der Menschheit, in der die Erfahrung des Sterbens eine zentrale Stellung hatte.⁶⁰ Die Bestattung der Menschen war von einem «unendlichen Aufwand an Feierlichkeit, an Schmuck und Kunst»⁶¹ begleitet.

Die These von 1975 taucht wieder auf: Dieser Totenkult bekundet, dass «die Menschen das Nicht-da-sein des Verstorbenen, sein Abgeschiedensein, sein endgültiges Nicht-mehr-Dazugehören nicht wahrhaben können».⁶² Darin sieht Gadamer nach wie vor einen Zusammenhang zwischen unserem «bewussten Daseinsgefühl und der Unbegreiflichkeit des Todes». Die Tatsache, dass «dieses in die Zukunft hinausdenkende menschliche Bewusstsein eines Tages erlischt»⁶³, erscheint zu unheimlich und somit unnachvollziehbar.

Die moderne Verdrängung des Todes lässt sich insofern als «eine urmenschliche Haltung des Menschen» begreifen.⁶⁴ Denn es gibt einen «tiefen Zusammenhang zwischen dem Wissen um den Tod, dem Wissen um die eigene Endlichkeit, d. h. der Gewissheit, dass man eines Tages sterben muss – und auf der anderen Seite dem geradezu impetuosen gebieterischen Nicht-wissen-wollen dieses derart Gewissen»⁶⁵.

Wiederum begegnet der betonte Hinweis auf das große Verdienst, das sich Prometheus für die Menschen erworben hat, indem er «ihm das Wissen um seine Todesstunde genommen habe»⁶⁶: «Diese Gabe besteht darin, dass der Vorausblick des Menschen in die Zukunft dieser seiner Zukunft den Charakter einer so greifbaren Gegenwart lehrt, dass er den Gedanken des Endes nicht zu fassen vermag.»⁶⁷ Die Grundthese lautet betont: «Die Verdrängung des Todes ist der Wille des Lebens.»⁶⁸ Die Verdrängung des Todes ist nicht eine Form der Uneigentlichkeit (die Pointe gegen Heidegger wird hier unterstrichen), sie gehört zum Leben selbst.

⁶⁰ Hans-Georg Gadamer: GW 4, S. 289.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Man möge sich also fragen, worin die von Gadamer zunächst betonte Neuheit des modernen Sterbens besteht, wenn in ihm eine ältere, urmenschliche Haltung des Menschen wirksam ist.

⁶⁵ Hans-Georg Gadamer: GW 4, S. 290.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd., S. 291.

⁶⁸ Ebd.

Vergänglichkeit (1991)

Diesen kleinen, okkasionellen Text hat Gadamer 1991 für das Programmheft der Hamburgischen Staatsoper anlässlich der Uraufführung des Musikstücks *Vergänglichkeit* von Dieter Schnebel und Achim Freyer verfasst.⁶⁹ Neu (oder relativ neu⁷⁰) und höchst aufschlussreich an ihm ist der direkte Bezug, den Gadamer zwischen den Votivgaben, die ihn in seinen Überlegungen zum Tode ja immer faszinieren, und dem Wesen der Sprache erkennt. Gadamers Grundüberlegung zum Tode ist die, dass die Todesrituale, die Bestattung der Toten und die Votivgaben, die zu den ältesten Dokumenten unseres Menschseins gehören würden, so etwas wie ein Nichtwahrhabenwollen des Todes darstellen. Sie drücken sozusagen eine «kultische Verleugnung des Todes» aus.⁷¹ Die Votivgaben und die Bestattungsriten würden vom Ansinnen zeugen, den Verstorbenen «weit über den Tod hinaus festzuhalten».⁷² Nun fragt Gadamer: *Gilt das nicht von der Sprache überhaupt, dass sie immer im Wort festzuhalten sucht, was vergeht?*

Es scheint fast widersinnig, dass die Besonderheit des Menschen in seinem Wissen um den Tod besteht, das alle seine Lebensgewissheit begleitet, und dass doch der Mensch die gewaltigsten Befestigungen in seinen Grabdenkmälern gegen den Tod errichtet hat, und diese haben manchmal Riesenausmaße, wie die ägyptischen Pyramiden oder die Königsgräber der Wikinger in Norwegen. – Und so fragt man sich, ob nicht am Ende beides, Wissen um den Tod und Widerstand gegen den Tod, den Menschen überhaupt zum Menschen gemacht hat. Am Ende ist auch die geheimnisvolle Macht der Sprache ein Zeugnis für diesen rätselhaften Zusammenhang. Denn was ist die Sprache anderes als das Stiften von Gedächtnis und das Vorstellig- und Sich-gegenwärtig-Machen von Nichtseindem? ›Wenn auch abwesend, im Geiste fest gegenwärtig – so steht es im Lehrgedicht des Parmenides.⁷³

Das Grundthema der Sprache, das die Universalität der philosophischen Hermeneutik begründet, würde somit mit unserem Sein zum Tode zusammenhängen: In der Sprache wie angesichts des Todes ginge es um das Stiften von Gedächtnis und die Fortsetzung eines Gesprächs über den Tod hinaus. Bei beidem

⁶⁹ Hans-Georg Gadamer: GW 9, S. 171–180.

⁷⁰ Die Idee tauchte bereits in dem Rundfunkvortrag *Die Erfahrung des Todes* (1983) unter dem Titel *Wandlung des Todesbildes* auf (vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=iU1Wcpj1k70>, Zugriff: 5.9.2025), wurde jedoch nicht in den Text aufgenommen, als dieser 1987 in GW 4, S. 288–296 erschien.

⁷¹ Hans-Georg Gadamer: GW 9, S. 171.

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd., S. 171. Dieser kleine Ausschnitt der Studie «Vergänglichkeit» wurde passenderweise in der Tageszeitung *Die Welt* drei Tage nach Gadamers Tod gedruckt: Hans-Georg Gadamer: «Grabmäler sind Festungen gegen den Tod. Der Mensch wird zum Menschen durch das Verleugnen seines Sterbens», in: *Die Welt*, 16.3.2002.

handelte es sich um das Festhalten des Vergehenden, ja des Vergänglichen, in der Idealität des Wortes. Das ist eines der fundamentalen Motive der «Phänomenologie von Ritual und Sprache», die der späte Gadamer in einer programmatisch zu nennenden Arbeit von 1992 in Aussicht stellte:

Denkend und dankend bestatten die Menschen ihre Toten, und nur die Menschen tun das. Weil sie miteinander im Gespräch sind, statten sie ihre Toten mit allem aus, und alle diese Votivgaben sind wie eine Fortsetzung des Gesprächs. Am Ende gilt das vielleicht gar für alle unsere symbolischen Handlungen, für das Denken und alle Worte, die sich im Vollzug ihrer selbst erfüllen.⁷⁴

Die beiden großen Auszeichnungen des Menschen, der Umstand, dass sie ihre Toten bestatten und dass sie mit Sprache begabt sind, würden also unmittelbar zusammenhängen. Ja, Gadamer gibt gelegentlich zu erkennen, dass die Totenbestattung vielleicht die älteste der beiden Auszeichnungen ist.⁷⁵ Wenn dem so ist, bestätigt sich, dass das Sein zum Tode kein Randphänomen in Gadamers hermeneutischer Philosophie darstellt, sondern zu ihrem Kern gehört, sofern ihr Hauptthema, die Sprache, etwas mit der Verdrängung des Todes zu tun hat.

Die «Ableugnung des Todes» und der «Widerstand gegen den Tod»⁷⁶, die die Todesbestattung und selbst die Sprache bezeugen würden, gelten übrigens auch von der *Kunst*, wie sie Gadamer versteht.⁷⁷ Sofern die Kunst das Vergehende in Wort, in Ton und Bild festhält, vollzieht auch sie eine Verwandlung des Vergänglichen ins bleibende Gebilde, das Gedächtnis stiftet. Auch die Kunst lässt sich also von unserem Sein zum Tode her verstehen, und es ist sicherlich kein Zufall, wenn Gadamer der *Zeitlichkeit* der Tragödie eine exemplarische Funktion in seiner Ästhetik zuerkannt hatte.

Selbst das Fehlen und die Grenzen der Sprache würden von unserem Verstummen vor dem Tod zeugen:

⁷⁴ Hans-Georg Gadamer: «Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache», GW 8, S. 400–440, hier S. 408.

⁷⁵ Vgl. «Die Erfahrung des Todes», GW 4, S. 289: «Was alles an Herrlichkeiten bildender Kunst, die wir bewundern, in Wahrheit Weihgaben waren, ist für den Laien immer eine neue Überraschung. Damit steht der Mensch unter allen Lebewesen einzig da, so einzig, wie durch den Besitz der Sprache, *oder vielleicht noch ursprünglicher*. Jedenfalls reicht die Dokumentation des Totenkults in der Frühgeschichte *weit hinter die Überlieferung menschlicher Sprache* zurück» (Hervorhebung von jg.).

⁷⁶ Hans-Georg Gadamer: GW 9, S. 171.

⁷⁷ Vgl. andeutungsweise «Vergänglichkeit» (1991), GW 9, S. 176: «So war es für das christliche Weltalter, das die Überwindung der Welt lehrte, nicht so leicht, den großen Bewahrer allen Gedächtnisses in sich aufzunehmen, und das ist die Kunst. Erst in solchem Gedächtnis kann aber die Bangnis der Vergänglichkeit und ihre Annahme zur Sprache werden.»

Ein ungestilltes Verlangen nach dem treffenden Wort – das ist es wohl, was das eigentliche Wesen der Sprache ausmacht. Hier zeigt sich ein enger Zusammenhang zwischen der Unerfüllbarkeit dieses Verlangens, des *désir* (Lacan), und der Tatsache, dass unsere menschliche Existenz in der Zeit und vor dem Tode vergeht.⁷⁸

Das Sein zum Tode ist insofern zentral für Gadamer und wurde nicht einfach durch ein «Sein zum Text» (Marquard) ersetzt. In jedem Sprechen ist ein Verlangen mitzuhören, ein Verlangen nach dem treffenden Wort, das aber unerfüllbar bleibt, weil unsere Existenz «in der Zeit und vor dem Tode vergeht». Dieses Verlangen sucht etwas festzuhalten – das Leben? das Vergehende selbst? das Schöne? –, ohne es recht zu vermögen. Das ist vielleicht die prometheische Tragödie der Sprache. Diese Tragödie, das Verlangen nach dem rechten Wort, ist aber durchaus zu vernehmen und zu verstehen. Ja, es bildet das innere Wort, den *logos endiathetos*, hinter jedem geäußerten Wort, dem *logos prophorikos*, der sich von diesem Verlangen und diesem Sein vor dem Tode her verstehen lässt. Wie die Votivgaben sind unsere unbeholfenen Worte Zeichen des Denkens und des Lebenswillens des Menschen über den Tod hinaus. Sie zeugen beide von dem Prinzip Hoffnung an der Wurzel der Hermeneutik Gadamers.

Das Prinzip Hoffnung des letzten Gadamer

Wir haben gesehen, dass für Gadamer die befreiende Tat des Prometheus, die er in allen seinen Überlegungen zum Tod erwähnt, darin besteht, dass dieser den Menschen das Wissen um ihre Todesstunde genommen hat und ihnen Hoffnung, d. h. Zukunft schenkte, die in der Tragödie des Aischylos die «blinde Hoffnung» genannt wurde. Obwohl dies nur in einem winzigen Vers der Aischylischen Tragödie angedeutet wurde, bildet dieses Thema der blinden und damit den Tod stillschweigend mitdenkenden Hoffnung die *bassa continua* der Todesbesinnung Gadamers. Die Hoffnung, d. h. für Gadamer die mögliche Aussicht auf eine noch ausstehende Zukunft, die den lähmenden Todesgedanken verdrängt, ist somit die Grundtugend, die Prometheus den Menschen geschenkt hat, ja die Grundlage unseres Menschseins, das sich zwar des Todes stets bewusst ist, ihn jedoch im gleichen Atemzug, dem der Lebensbejahung, von sich weist.

Anlässlich seines 102. Geburtstages, am 11. Februar 2002, also nur wenige Wochen vor seinem Hinschied, gab Gadamer ein Interview, das in vielen deutschen Tages- und Lokalzeitungen wiederabgedruckt wurde, und in dem er diese Tugend der Hoffnung als sein Leitmotiv pries: «Dass die Menschen nicht ohne Hoffnung leben können, das ist der einzige Satz, den ich ohne Einschränkung weiter verteidigen möchte.» Die Tageszeitungen erhoben ihn verständlicherwei-

⁷⁸ Hans-Georg Gadamer: «Grenzen der Sprache», GW 8, S. 350–361, hier S. 361.

se zu ihrer Titelüberschrift: «*Prinzip Hoffnung. Hans-Georg Gadamer wird 102 Jahre alt*»⁷⁹, ein Alter übrigens, das selber eine Schlagzeile wert war.

«Dass die Menschen nicht ohne Hoffnung leben können, das ist der einzige Satz, den ich ohne Einschränkung weiter verteidigen möchte.» Ich weiß nicht, inwiefern man dies als Gadamers «letzte Worte» betrachten darf. Sie schienen jedenfalls Gadamer wichtig zu sein und entsprachen weiteren Äußerungen von ihm, denen man nicht selten in den Texten und Interviews seiner letzten zehn Jahre begegnet.⁸⁰ Man könnte versucht sein, die Bedeutung dieser Interviews herunterzuspielen: Im hohen Alter sprach Gadamer öfter mit Journalisten, die nicht unbedingt viel Ahnung von seiner Philosophie hatten, und musste sich also allgemeinverständlich ausdrücken. Mir will jedoch scheinen, dass Gadamer in seinen letzten Lebensjahren doch vieles von seinen intimsten philosophischen Überzeugungen in diesen Interviews, die für ihn Gesprächsgelegenheiten waren, zum Ausdruck brachte.

Auf den ersten Blick haben diese «letzten Worte», wenn man sie so nennen darf, etwas Erstaunendes. Denn unter dem Titel «*Prinzip Hoffnung*» wird man viel unmittelbarer an einen Autor wie Ernst Bloch (der übrigens 1948–49 Gadamers Nachfolger in Leipzig wurde) oder den Tübinger Theologen Jürgen Moltmann denken. Aber Gadamer, den Habermas einst des rückwärtsgewandten «Konservatismus» bezichtigte? Ferner: Warum war dies «der einzige Satz», den Gadamer ohne Einschränkung weiter (!) verteidigen wollte?⁸¹ Einem würden doch wohl andere, für Gadamer repräsentativere Sätze einfallen, etwa: «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache» (GW 1, 478, der den faktischen «Schluss» von *Wahrheit und Methode* bildet), «In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr» (GW 1, 281, wohl die Hauptthese des 2. Teiles seines Hauptwerkes), oder, wie es später oft hieß: «Die Seele

⁷⁹ Ich beziehe mich hier auf einen Titel in der Aachener allgemeinen Zeitung vom 11.2. 2002. Vgl. «Die Menschen können nicht ohne Hoffnung leben», in Rhein-Neckar-Zeitung, 11.2.2002.

⁸⁰ Vgl. z. B. Hans-Georg Gadamer: *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, S. 26: «Einer der Momente, die mir besonders zu denken geben, ist die Tatsache, dass die Jugend heute mit wenig Zuversicht, ohne Optimismus, und ohne ein unbestimmtes Hoffnungspotential aufwächst.» Ferner: *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, S. 71. Vgl. auch den Nachruf auf Gadamer von Dieter Henrich in der Süddeutschen Zeitung vom 15.3.2002, jetzt in Dieter Henrich: *Hans-Georg Gadamer. Splitter eines Gedenkens*, Warmbronn: Verlag Ulrich Keicher 2008, S. 34: «Bei meinem letzten Besuch sagte er, ohne Hoffnung könne der Mensch nie sein. Doch die seine sei so klein geworden. Dabei hob er seine Hand und zeigte einen winzigen Raum zwischen Daumen und Zeigefinger an. Ein wunderbares philosophisches Leben und ein gnädiger Ausgang.» Siehe dazu meine kleine Studie «Gadamer's Hope», in: *Renascence. Essays on Values in Literature* (56), 2004, S. 287–292.

⁸¹ Ganz zu schweigen hier von seiner oft geäußerten These, dass jeder Satz nur als eine Antwort auf eine Frage verstanden werden kann (Hans-Georg Gadamer: GW 2, S. 226).

der Hermeneutik besteht darin, dass der andere recht haben kann.»⁸² Aber, «dass die Menschen ohne Hoffnung nicht leben können», wäre wohl keinem Leser von *Wahrheit und Methode* oder selbst der *Gesammelten Werke* als der am meisten oder einzig hervorstechende Ausspruch eingefallen. In Gadamers Hauptwerk von 1960 war ja von Hoffnung so gut wie nicht die Rede. Ganz im Gegenteil: Das Werk schien weit mehr auf die Bestimmung des Bewusstseins durch die Vergangenheit und die Geschichte zu insistieren.

Darüber hinaus hat Gadamer selten von der Hoffnung im einem engen «religiösen» Sinne gesprochen, wie man sie etwa in der christlichen Tradition kennt, wo in der Nachfolge des ersten Briefes an die Korinther (13, 13) die Hoffnung eine der drei großen «theologischen Tugenden» (*virtutes theologicae*) bildet, neben der Liebe und der Hoffnung.⁸³ Soweit ich sehe, war dieser religiöschristliche Horizont Gadamer eher fremd.

Die einzige Hoffnung, die Gadamer kennt, ist die, die er aus seiner Lektüre der Aischylos-Tragödie schöpfte, wie er sie sein Leben lang gedeutet hat: Prometheus war der große Befreier der Menschen, indem er ihnen das Vorherwissen um die Stunde ihres Todes nahm (der griechische Text sagt bloß, dass er ihnen das Vorauswissen ihres Schicksals, *moros*, nahm). Daraufhin fingen die Menschen an, aus ihren Höhlen herauszutreten, Häuser und Straßen zu bauen, Städte zu gründen und die (vor allem praktischen) Künste und Wissenschaften zu pflegen, weil sie nun Hoffnung, d. h. Zukunft vor sich hatten. Diese Hoffnung, *elpis*, meint nach Gadamers Lesart die Zukunftshoffnung, die Lebenszuvorsicht und das Grundvertrauen in das Leben, das uns Mut gibt und es uns gestattet, Projekte zu entwerfen. Wir entwerfen uns in die Zukunft, weil wir Wesen sind, die von Hoffnung leben.

Es ist diese Hoffnung, die Hoffnung auf die Zukunft hin, die Lebenszuvorsicht, die Gadamer in Prometheus begrüßte, weil er in ihr etwas anderes als ein rein negatives Verdrängungsphänomen sehen wollte. Sie ist nach ihm die Grundbedingung der *conditio humana* und unserer Verstehensmöglichkeiten, sofern Verstehen – wie Heidegger auch lehrte – Entwurfscharakter hat.

Beim näheren Zusehen zeigt sich, dass dieser Hoffnungssinn dem Geist von *Wahrheit und Methode* vielleicht nicht so fremd war, wie es zunächst scheinen möchte. Es ist ja das Grundanliegen des Werkes, eine Wahrheitserfahrung kenntlich zu machen, die den Kontrollbereich der wissenschaftlichen Methode übersteigt», wie es in der Einleitung zum Werk heißt (GW 1, 1). Die Methodenwahrheit ist in Ehren zu halten, aber sie ist weder die einzige, noch die grundlegende Wahrheitserfahrung für entwerfend-hoffende Wesen, wie wir es nun einmal sind. Nicht jede Wahrheit lässt sich beweisen, nachprüfen und mes-

⁸² Vgl. Hans-Georg Gadamer: *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, S. 109 u. ö.

⁸³ Vgl. Thomas von Aquin, *Die Hoffnung. Theologische Summe II-II, Fragen 17–22*, übers. J. F. Groner, Anm./Komm. A. F. Utz, Freiburg/Basel/Wien 1988.

sen. Es gibt auch die Lebenswahrheit, von der wir alle zehren und die vielleicht grundlegender ist, zumal selbst das Vertrauen in die wissenschaftliche Wahrheit auf ihr beruht. Es ist diese Wahrheit, die *Wahrheit und Methode* anhand der Kunst, der Geschichte und der Sprache in Erinnerung rufen wollte.

Heute, im Rückblick, lässt sich sagen, dass diese Wahrheit der Anlage nach eine Wahrheit der Hoffnung war. Denn das gilt ebenso von der Kunst, der Geschichte und der Sprache, dass die durch sie bezeugte Sinnerfahrung etwas mit Hoffnung und Horizonterweiterung zu tun hat. Jedes Kunstwerk, das die Welt zur Darstellung bringt, d. h. das die Welt zeigt, wie sie in ihrem Wesen ist und ihr insofern einen Seinszuwachs verleiht, ist wie eine Art Verheißung, eine *promesse de bonheur*: sie eröffnet mir eine Welt (Ricœur⁸⁴), auf die hin ich mich entwerfen kann. Wer würde diese Erfahrung wissenschaftlich objektivieren wollen? Sie ist lediglich ein Anspruch, der Antwort heischt, der mein Leben gestaltet und ändern kann. Jedes Kunstwerk, sagt Gadamer mit Rilke (ohne *Don Giovanni* zu vergessen), richtet an mich die Aufforderung: Du sollst Dein Leben ändern! Darin liegt das Rätsel, das Wunder und die Wahrheit der Kunst. Sie verwandelt in ein dauerhaftes Gebilde eine Lebenshoffnung, eine bewahrens- und beherzigenswerte Welterfahrung, die wie ein Unterpfand des Möglichen ist.

Ebenso gilt das von der Sprache. Von ihr sagte Gadamer – lange vor Habermas, der hierin Gadamers Einsicht nur bestätigen konnte –, dass sie auf Verständigung angelegt sei. Sie ist nicht bloß ein «Instrument» des Denkens (eine Konzeption, die Gadamer zu destruieren bemüht war), sie ist das Urelement unserer Verständigungs- und Selbstverständigungsmöglichkeiten. Diese Hoffnung ist womöglich nur eine Hoffnung, aber ohne sie gibt es keine Sprache.

Das ist ja die Grundeinsicht von Gadamer, die den Schlüssel zum Verständnis des Titels seines Hauptwerkes bietet: Wahrheit ist nicht nur eine Sache von Methode und Sicherheit. Es gibt auch die Wahrheit, die uns trägt, von der wir immer schon zehren, die hermeneutische Wahrheit *par excellence*, die Wahrheit der Hoffnung.

Und die platonische Hoffnung?

Gadamer, und nicht nur der späte Gadamer, war also durchaus ein Denker der Hoffnung. Wie wir immer wieder beobachteten, war für ihn der große Vordenker dieser Hoffnung Aischylos mit seiner Anverwandlung des Prometheus-Mythos: Die wahre Befreiung der Menschen läge in der Eingabe des Nichtwissens über die Todesstunde, die es uns erlaube, den unbegreiflichen Tod zu verdrängen und Zukunft zu haben. Für Gadamer ist diese Hoffnung nicht unbedingt

⁸⁴ Vgl. Paul Ricœur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil 2001, S. 367 ff.

oder in erster Linie eine Hoffnung auf ein Jenseits des Lebens,⁸⁵ sie ist ein Hoffen auf ein Weitergehen des Lebens, ein Nichtwahrhaben ihres Endes. Sie ähnelt einer vom Leben gewollten, weil von ihr geforderten Blindheit.

Ist das aber die einzige Hoffnung, die sich denken lässt? Gibt es nicht auch die Hoffnung auf ein völlig anderes Leben, das wir uns zwar nicht recht vorstellen können, das aber unser Leben aufgrund einer Verheißung leiten kann? Man darf hierbei an die jenseitsgerichtete Hoffnung der großen Religionen denken. Diese Hoffnung begegnet auch bei Platon und zwar an prominenter Stelle: In Platons *Phaidon* schildert Sokrates diese Aussicht auf ein Jenseits als seine *elpis megalè*, seine allergrößte Hoffnung (114 c 8). Nach dem *Phaidon* ist sie denen vorbehalten, die auf dieser Erde einen ehrlichen Lebenswandel führen und sich von den körperlichen Versuchungen möglichst fernhalten. Auf diese jenseitige Hoffnung habe sich Sokrates zeit seines Lebens vorbereitet dank der Reinigung, die die Philosophie (als Loslösung der Seele von dieser Welt) verspricht (114 c 3). Das in Aussicht gestellte jenseitige und fortwährende Glück bildet für den nichtwissenden Sokrates keine absolute Sicherheit, aber so etwas wie ein schönes Wagnis (*kalos kindunos*, 114 d 6), eine legitime Hoffnung, die es einem erlaubt, angesichts des bevorstehenden Todes Mut zu fassen (*tharrein chrè*, 115 e 7).

Ich habe mich immer gefragt, warum Gadamer so gut wie nie an diese gut dokumentierte Hoffnung im platonischen und sokratischen Sinne anknüpfte, die sehr wohl eine Hoffnung auf ein Jenseits aufgrund eines Urteils über das bisher geführte Leben darstellt, obwohl er sich oft mit dem *Phaidon* beschäftigte, z. B. in seinem Aufsatz über *Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons «Phaidon»* (1973).⁸⁶ Wie der Anfang dieser Studie bestätigt, war sich Gadamer vollkommen im Klaren darüber, dass die christliche Tradition in diesem Dialog eine «heidnische Präfiguration der christlichen Überwindung des Todes» erkennen wollte (er verweist dabei auf Mendelssohns berühmten *Phaidon*), aber er wollte darin nur «ein Missverständnis» sehen.⁸⁷ Ist das wirklich nur ein Missverständnis? Hat das Christentum wirklich zu Unrecht an die jenseitige Hoffnung des *Phaidons* angeknüpft? Hat es nicht sogar seine Mythen über das Jüngste Gericht, von dem im *Phaidon*, im *Gorgias* und im *Staat* die Rede ist, mit offenen Armen übernommen?

⁸⁵ Vgl. auch die von ihm editierte und in Vorlesungen verwendete kleine Sammlung Hans-Georg Gadamer: *Plato. Texte zur Ideenlehre*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1978, in der ein Text aus dem *Phaidon* steht. Gadamer interessierte sich dabei mehr für Sokrates' Wende zu den *logoi*, die er als Wende zur Sprache deutete, als für seine große Hoffnung, die Platon als die Konsequenz all seiner Lehre und Lebensführung schilderte. Vgl. ferner das auf YouTube zugängliche Rundfunkgespräch mit Gadamer in der Sendereihe «Die Philosophie der Antike: Platons Phaidon».

⁸⁶ Jetzt in GW 6, S. 187–200.

⁸⁷ Hans-Georg Gadamer: GW 6, S. 187.

Aischylos war also nicht der einzige bahnbrechende Denker der Hoffnung bei den Griechen. Es gab auch die *megalè elpis* des Sokrates, die gar als die Krönung seiner Lehre gelten darf. Sie zeigt auch ein anderes Gesicht der Hoffnung, nicht nur die Hoffnung auf ein Immersoewiter des Lebens, das den unverkennbaren und bitteren Tod verdrängt, sondern und positiver noch die Hoffnung auf ein Jenseits des Lebens, die dem Tod durchaus ins Angesicht zu sehen vermag. Hier wäre auch von der Passionsgeschichte zu reden, die wahrlich nicht unbedingt ein Nichtwahrhaben oder ein Verleugnen des Todes bedeutet, sondern seine bereitwillige Aufnahme, die eine positive Hoffnung auf Erlösung ermöglicht. Die in Aussicht gestellte Zukunft ist nicht bloß eine Fortsetzung der Zeit, sondern eine verwandelte Dimension unseres Seins, die als Ewigkeit erhofft wird. Schließt nicht das Credo mit der Hoffnung auf das ewige Leben?

Ungern würde ich Gadamer über Platon belehren, aber mir will scheinen, dass er, wenn nicht schon im Christentum oder in den Weltreligionen, zu denen er sich im Alter immer mehr wandte, doch schon bei seinem Lieblingsautor Platon eine beherzigenswerte Philosophie der Hoffnung und damit des Todes hätte finden können, die die seinige hätte ergänzen können.

Literaturverzeichnis

- Aachener Allgemeine Zeitung: [Titelhinweis zu Gadamers 102. Geburtstag], 11.2.2002.
Aischylos: *Der gefesselte Prometheus*. In: *Griechische Tragiker: Aischylos, Sophokles, Euripides*, München: Winkler 1958, S. 231–267.
Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper 1981.
Derrida, Jacques: Wie Recht er hatte. Mein Cicerone Hans-Georg Gadamer». In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 23.3.2002.
Dutt, Carsten (Hrsg.): *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Heidelberg 1992.
Gadamer, Hans-Georg: «Angst und Ängste». In: *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 189–200.
Gadamer, Hans-Georg: «Der Tod als Frage». In: *GW 4*, Tübingen: Mohr Siebeck 1987, S. 161–172.
Gadamer, Hans-Georg: «Die Erfahrung des Todes». In: *GW 4*, Tübingen: Mohr Siebeck 1987, S. 288–294. – Auch in: *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 84–94.
Gadamer, Hans-Georg: «Grenzen der Sprache». In: *GW 8*, Tübingen: Mohr Siebeck 1993, S. 350–361.
Gadamer, Hans-Georg: «Die Menschen können ohne Hoffnung nicht leben». In: Rhein-Neckar-Zeitung, 11.2.2002.
Gadamer, Hans-Georg: «Grabmäler sind Festungen gegen den Tod. Der Mensch wird zum Menschen durch das Verleugnen seines Sterbens». In: Die Welt, 16.3.2002.
Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutische Entwürfe*. Tübingen: Mohr Siebeck 2000.
Gadamer, Hans-Georg: «Hermeneutik und Historismus». In: *Gesammelte Werke (GW)*, Bd. 2: *Wahrheit und Methode: Ergänzungen*, Tübingen: Mohr Siebeck 1993 [1965], S. 392–406.

- Gadamer, Hans-Georg: *Philosophische Lehrjahre*. Frankfurt a. M.: Klostermann 1977.
- Gadamer, Hans-Georg: «Prometheus und die Tragödie der Kultur». In: *GW* 9, Tübingen: Mohr Siebeck 1993, S. 150–162. – Frühfassungen in: *Die Wandlung* 1 (1946), S. 600–611; in: *Anales de filología clásica* 4 (1949), S. 329–344; in: *Festschrift Rudolf Bultmann zum 65. Geburtstag*, Stuttgart/Köln: Kohlhammer 1949, S. 74–83; erneut in: *Kleine Schriften II*, Tübingen: Mohr 1967, S. 64–74.
- Gadamer, Hans-Georg: „Vergänglichkeit“. In: *GW* 9, Tübingen: Mohr Siebeck 1993, S. 171–179.
- Gadamer, Hans-Georg: «Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache». In: *GW* 8, Tübingen: Mohr Siebeck 1993, S. 400–440.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*. 6. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 1990.
- Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.): *Plato. Texte zur Ideenlehre*. Frankfurt a. M.: Klostermann 1978.
- Gadamer, Hans-Georg/Vietta, Silvio: *Im Gespräch*. München: Fink 2002.
- George, Theodoros/van der Heiden, Gert-Jan (Hrsg.): *The Gadamerian Mind*. New York: Routledge 2022.
- Gide, André: *Le Prométhée mal enchaîné*. Paris: Gallimard 1925.
- Grondin, Jean: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen: Mohr Siebeck 1999; 2. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 2013.
- Grondin, Jean: «De Gadamer à Ricoeur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique?» In: Fiasse, Gaëlle (Hrsg.): *Paul Ricoeur: De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris: PUF 2008, S. 37–62.
- Grondin, Jean: «Gadamer's Hope». In: *Renaissance. Essays on Values in Literature* 56, 2004, S. 287–292.
- Grondin, Jean: «Les tournants herméneutiques de Paul Ricoeur». In: *Ricoeur Studies/Études ricœurviennes* 14 (2023), Nr. 1, online: <https://ricoeur.pitt.edu/ojs/ricoeur/article/view/630> (Zugriff 5.9.2023).
- Grondin, Jean: «Von Gadamer zu Ricoeur. Kann man von einer gemeinsamen Auffassung von Hermeneutik sprechen?» In: Liebsch, Burkhard (Hrsg.): *Bezeugte Vergangenheit oder versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricoeur*, Berlin: Akademie 2010, S. 61–76.
- Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemayer Verlag 2006.
- Henrich, Dieter: *Hans-Georg Gadamer. Splitter eines Gedankens*. Warmbronn: Verlag Ulrich Keicher 2008.
- Lawn, Christopher/Keane, Niall (Hrsg.): *The Gadamer Dictionary*. New York: Continuum 2011.
- Madison, G. B. (Hrsg.): *Sens et existence. En hommage à Paul Ricoeur*. Paris: Seuil 1975.
- Makita, Etsurō: *Gadamer-Bibliographie (1922–1994)*. Frankfurt a. M.: Lang 1995.
- Malpas, Jeff/Gander, Hans-Helmut (Hrsg.): *The Routledge Companion to Hermeneutics*. New York: Routledge 2015.
- Marquard, Odo: *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart: Reclam 1981.
- Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie*. Kritische Studienausgabe, Bd. 1, Berlin 1980.
- Reinhardt, Karl: «Prometheus». In: ders.: *Tradition und Geist*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960, S. 216–217.
- Ricoeur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil 2000.
- Ricoeur, Paul: *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil 1990.
- Ricoeur, Paul: *Temps et récit*, t. 3: *Le temps raconté*. Paris: Seuil 1985.

- Ricœur, Paul: *Vivant jusqu'à la mort*. Paris: Seuil 2007.
- Stauffer, Ethelbert: Rezension zu *Festschrift Rudolf Bultmann zum 65. Geburtstag*. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 4, 1952, S. 85.
- Thomas von Aquin: *Die Hoffnung*. Theologische Summe II-II, Fragen 17–22, übers. J. F. Groner, Anm./Komm. A. F. Utz, Freiburg/Basel/Wien 1988.
- Vernant, Jean-Pierre: *Mythe et religion en Grèce ancienne*. Paris: Seuil 1990.

«Politisches Verstehen» im Ausgang der Hermeneutik Hans-Georg Gadamers

Zlatko Valentić

«Gott tut den Menschen seinen Willen in den Ereignissen kund, einem unverständlichen Text, der in einer geheimnisvollen Sprache geschrieben ist. Die Menschen fertigen sofort Übersetzungen davon an, überstürzte, unrichtige Übersetzungen voller Fehler, Lücken und Sinnwidrigkeiten. Nur wenige Geister verstehen die göttliche Sprache. Die Scharfsinnigsten, die Stillsten und Tiefgründigsten entziffern langsam, und wenn sie mit ihrem Wortlaut kommen, ist die Arbeit längst getan, gibt es zwanzig Übersetzungen auf dem Markt. Jede Übersetzung gebiert eine Partei und jede Sinnwidrigkeit eine Faktion. Und jede Partei glaubt, den einzigen wahren Wortlaut zu kennen, und jede Faktion meint, erleuchtet zu sein.»¹

Victor Hugo

Die Verbindung zwischen Hermeneutik und Politik ist nicht neu. Folgt man – wie Gadamer – der etymologischen Ableitung des Begriffs «Hermeneutik» vom Götterboten Hermes, so wird im platonischen Dialog *Protagoras*² die Verbindung offenbar. Dort erzählt der Sophist Protagoras einen Mythos, der die Entstehung der politischen Befähigung des Menschen beschreibt.

Nach dieser Darstellung stahl Prometheus – um den Fehler seines Bruders Epimetheus auszugleichen – von Hephaistos und Athene neben der technischen Intelligenz auch das Feuer und schenkte es den Menschen. Doch das reichte nicht aus, um ihr Überleben zu sichern: Die Menschen wurden Beute wilder Tiere, da sie ihnen körperlich unterlegen waren. Um sich zu schützen, schlossen sie sich zusammen und gründeten Städte. Doch auch das führte nicht zur Stabilität – im Gegenteil: Im Zusammenleben entstanden Konflikte und Feindschaften, da den Menschen neben der technischen Klugheit die «politische Kunst» (*politikē technē*) fehlte. In diesem Moment erbarmte sich Zeus und beauftragte Hermes, den Menschen diese Fähigkeit zu bringen. Hermes fragte

¹ Viktor Hugo: *Die Elenden*, Zweiter Band. Übers. von Paul Wiegler und Wolfgang Günther. Berlin 1987, S. 279.

² Platon: *Protagoras*, 320c–322d.

Zeus, ob er die politische Kunst – wie etwa die Heilkunst – nur wenigen Ausgewählten übertragen solle, die dann für das Wohl aller sorgen würden, oder ob sie allen Menschen zuteilwerden solle. Zeus entschied sich für Letzteres, denn: «Keine Stadt könnte bestehen, wenn daran nur wenige Anteil hätten, wie an anderen Künsten»³.

Gadamer selbst bezieht sich zwar nicht ausdrücklich auf den Mythos des Protagoras – nicht zuletzt, weil seine Hermeneutik nicht auf die Ausarbeitung eines eigenständigen Begriffs *politischen Verstehens* abzielte. Dennoch lassen sich an diesem Mythos drei zentrale Punkte erkennen, die – wie im Folgenden zu zeigen sein wird – einen Zugang zu einer politischen Wendung von Gadamers Hermeneutik liefern.

Erstens: Hermes überbringt den Menschen nicht bloß technische Intelligenz – also das Vermögen, Werkzeuge zu nutzen, Probleme zu lösen und zweckrational zu handeln. Entscheidender ist, dass er ihnen jene *politikē technē* bringt, die das Zusammenleben überhaupt erst ermöglicht. Gemeint ist damit die Fähigkeit, miteinander ins Gespräch zu kommen, um gemeinsame Probleme nicht nur individuell, sondern im Sinne des Gemeinwohls zu lösen. Diese Form politischer Praxis beruht nicht auf bloßer Technik, sondern auf *Überzeugungskraft* – jenem Vermögen, das Hermes als Gott der Händler symbolisiert. Politik ist damit keine erlernbare Methode im technischen Sinn, sondern eine qualitativ andere Praxis: Sie setzt die Fähigkeit voraus, mit anderen zu handeln, sich zu verständigen, Konflikte auszutragen und gemeinsame Ordnungen zu stiften. Gerade in diesem Unterschied zwischen Technizität und Verständigung liegt ein wesentlicher hermeneutischer Zug, der sich durch Gadamers Werk – insbesondere seine Studien zu Platon und Aristoteles – zieht: Politik beruht auf *Verständigungsprozessen*, nicht auf technischer Machbarkeit.

Zweitens: Politisches Verstehen ist keine elitäre Kunst, die exklusives Expertenwissen voraussetzt, sondern eine allen Menschen zugängliche Fähigkeit. Deshalb wandte sich Gadamer entschieden gegen die Vorstellung, politische Urteilsfähigkeit sei das Privileg einer bestimmten Gruppe – etwa der Philosophen.⁴ Ein solches Verständnis widerspricht seinem Begriff des Politischen als gemeinsam geteilter Raum der Verständigung, in dem unterschiedliche Ord-

³ Platon, *Protagoras*, 322d.

⁴ In einem späten Text mit dem bezeichnenden Titel *Über die politische Inkompétence der Philosophie* (1993) drückt Gadamer diese Skepsis wie folgt aus: «Es wundert mich immer, warum der Philosoph im Schulsinne des Wortes hier eine besondere Einsicht haben soll, die andere nicht haben und daß er deswegen vielleicht sogar besondere Verantwortung trage, wie man uns zumutet. [...] Als ob es die Aufgabe des Philosophen sein könne, jemanden ein ‹Ethos› zu ‹lehren›, das heißt eine gesellschaftliche Ordnung vorzuschlagen oder zu rechtfertigen oder eine Formung der Sitten oder Prägung der allgemeinen öffentlichen Überzeugungen zu empfehlen.» Gadamer, Hans-Georg: «Über die politische Inkompétence der Philosophie», in: *Sinn und Form* 45, 1/1993, S. 7.

nungsvorstellungen miteinander ringen.⁵ Auch hierin steht er in der platonisch-aristotelischen Tradition, die Politik nicht als Anwendung von Technik oder Theorie versteht, sondern als Ausdruck praktischer, sittlich fundierter Urteils-kraft – *phronēsis*. Ein Gedanke, der im Folgenden weiter entfaltet wird.

Drittens: Politik ist auf Verstehen angewiesen – nicht bloß auf Information, Analyse oder Strategie, sondern auf die Fähigkeit, Perspektiven zu deuten, Bedeutungshorizonte zu erfassen und historisch situiert zu handeln. Denn Politik vollzieht sich im Umgang mit Uneindeutigkeit, Deutungskonflikten und normativen Spannungen – eben jenen Phänomenen, auf die sich Hermeneutik traditionell richtet, wenn es um das Verstehen von Sinnzusammenhängen geht, auch wenn sie ursprünglich nicht im Kontext der Politik entwickelt wurde.

Seit der Antike fragt politische Theorie, wie sich konkurrierende Deutungen vermitteln und auf eine gemeinsame Grundlage stellen lassen – im Streben nach Ordnung und Gerechtigkeit. Eine politische Hermeneutik, wie ich sie im Folgenden im Anschluss an Hans-Georg Gadamer skizzieren werde, setzt jedoch an einem grundlegenderen Punkt an: Sie fragt *nicht*, wie eine gerechte Gesellschaft zu gestalten sei, sondern *was* politisches Verstehen als Bedingung gemeinsamen Zusammenlebens überhaupt ermöglicht. Ihre Aufgabe ist es nicht, normative Modelle zu entwickeln, sondern – ganz im Sinne des Diktums Gadamer – «die Bedingungen aufzuklären, unter denen Verstehen geschieht».⁶ Erst auf dieser Grundlage lässt sich klären, *wie* politisches Verstehen gelingen kann, und wenn ja: ob es sich dabei um einen rational begründbaren, methodisch steuerbaren oder gar erlernbaren Prozess handelt.

Um einen Begriff *politischen Verstehens* im Ausgang von Gadamer zu entwickeln, gliedert sich der Text in drei Teile: (1) Zunächst entwerfe ich auf Grundlage von Gadamers philosophischer Hermeneutik die *Grundstruktur politischen Verstehens*. (2) Darauf aufbauend entfalte ich diese Struktur, um einen spezifischen Begriff politischen Verstehens aus Gadamers Ansatz herauszuarbeiten. (3) Abschließend gilt es, die daraus folgenden Konsequenzen zu bestimmen und die Leitfrage zu beantworten: Welche Gestalt nimmt politisches Verstehen im Ausgang von Gadamers Hermeneutik an – und wie kann es gelingen?

5 Gadamer, Hans-Georg: «Über die Planung der Zukunft», in: GW 2, S. 157.

6 Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck 1990, S. 300. (Im Folgenden: WM)

I. Grundstruktur des politischen Verstehens

Bevor sich ein spezifischer Begriff des *politischen Verstehens* entwickeln lässt, ist zunächst zu klären, unter welchen Bedingungen Verstehen notwendig wird. Am Beginn jeder theoretischen Auseinandersetzung mit diesem Phänomen steht daher die grundsätzliche Frage: Wann wird Verstehen überhaupt zum Problem? Wilhelm Dilthey beantwortet diese Frage mit dem Hinweis, dass Verstehen überall dort erforderlich sei, «wo etwas fremd ist, das die Kunst des Verstehens zu eigen machen soll»⁷. In diesem Sinne betont auch Gadamer, dass die Anstrengung des Verstehens dort beginnt, «wo einem etwas, was einem begegnet, befreundlich, herausfordernd, desorientierend entgegentritt»⁸. Mit anderen Worten: Das Problem des Verstehens stellt sich immer dann, wenn «der Sinn von etwas nicht offen und unzweideutig zutage liegt»⁹.

An dieser Stelle tritt eine grundlegende Struktur des Verstehens hervor, die – so Gadamer – als «Polarität von Vertrautheit und Fremdheit»¹⁰ zu begreifen ist und jedem Verstehensprozess zugrunde liegt. Diese Polarität lässt sich in drei Momente gliedern: (i) die *eigene Position* des Verstehenden, (ii) die *fremde Position* des zu Verstehenden und (iii) das *spannungsreiche Dazwischen*, das das Eigene vom Fremden trennt. Gerade diese Trennung erscheint Gadamer als zentrales Moment, auf dem sich die «Aufgabe der Hermeneutik gründet»¹¹. Wo alles klar ist, bedarf es keiner Hermeneutik – ebenso wenig wie dort, wo etwas absolut fremd und unzugänglich bleibt.

Die daraus folgende Leitfrage lautet daher: Gibt es einen Weg, die Spannung zwischen Vertrautheit und Fremdheit so zu überbrücken, dass Fremdheit überwunden und Verstehen erreicht werden kann? Auf der Beantwortung dieser Frage lässt sich ein Begriff *politischen Verstehens* im Ausgang von Gadamer entwickeln – auch wenn Gadamer selbst keine explizite Theorie des politischen Verstehens vorgelegt hat. Die Grundlage hierfür, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, bietet die Analyse der Rechtsauslegung, der Gadamer «exemplarische Bedeutung»¹² für seine hermeneutische Theorie zuschreibt. So versteht er jeden Verstehensvorgang als «Sonderfall der Anwendung von etwas Allgemeinem auf eine konkrete und besondere Situation»¹³ – eine Struktur, die im juristischen Bereich besonders deutlich hervortritt. Was geschieht in der Rechtsauslegung?

⁷ Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt a. M. 1981, S. 278.

⁸ Gadamer, Hans-Georg: «Sprache und Verstehen». GW 2, S. 185.

⁹ Gadamer, Hans-Georg: «Klassische und philosophische Hermeneutik». GW 2, S. 92.

¹⁰ WM, S. 300.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., S. 330 ff.

¹³ Ebd., S. 317.

Der juristische Vermittlungsakt besteht in der *Applikation* – also der Anwendung – eines allgemeinen Gesetzes auf einen spezifischen Einzelfall. Dieser ist insofern «spezifisch», als kein Fall dem anderen gleicht: Jeder bringt eigene Nuancen mit sich, die im Urteil berücksichtigt werden müssen. So enthält jeder Fall ein Moment des Fremden – eine Spannung, die daraus erwächst, dass die allgemeine Gesetzesnorm die volle Konkretion des Einzelfalls nicht zu erfassen vermag.¹⁴ Die eigentliche Aufgabe der Rechtsanwendung besteht darin, die Spannung zwischen allgemeiner Gesetzesnorm und der Fremdheit des Einzelfalls so aufzulösen, dass das Recht der Gerechtigkeit dient. Ausgehend von dieser Anwendungsthese lässt sich die Grundstruktur hermeneutischer Vermittlung in drei konstitutive Elemente gliedern:

- Das *Allgemeine*: Der Gesetzestext, der allgemeine Gültigkeit beansprucht und den normativen Maßstab für juristische Urteile liefert.
- Das *Besondere*: Der konkrete Einzelfall, der spezifische Merkmale aufweist und sich nicht ohne Weiteres unter das Allgemeine subsumieren lässt.
- Die *vermittelnde Instanz*: Die Richterin oder der Richter, die mithilfe ihres Erfahrungshorizonts, ihrer rechtlichen Bildung und ihrer Urteilskraft das Allgemeine auf den besonderen Fall anwenden. Die Auslegung erfolgt somit nicht mechanisch, sondern als interpretative Leistung, die sowohl dem Geist des Gesetzes als auch der konkreten Situation gerecht zu werden versucht.

Eine vergleichbare Vermittlungsleistung – so die zentrale These dieses Textes – ist auch für das *politische Verstehen* konstitutiv. Sie bildet die Grundlage dafür, Gadamers Hermeneutik auf das Feld der Politik zu übertragen. Denn Politikerinnen und Politiker stehen – ähnlich wie Richterinnen und Richter – vor der kontinuierlichen Aufgabe, konkrete Situationen im Lichte allgemeiner Prinzipien zu beurteilen und entsprechende Entscheidungen zu treffen. Auch sie müssen zwischen dem *Allgemeinen* und dem *Besonderen* vermitteln. Auch ihr Handeln und Verstehen ist – zumindest in rechtsstaatlichen Ordnungen – an einen normativen Text gebunden: die *Verfassung*. Seit der Neuzeit bildet sie den institutionellen Rahmen politischen Handelns, indem sie grundlegende Prinzipien und Zuständigkeiten definiert, an denen sich legitime Entscheidungen orientieren. Darüber hinaus ist politisches Verstehen – ebenso wie juristisches – immer auch *historisch* situiert: Es ist geprägt durch *individuelle* Voraussetzungen (etwa politische Sozialisation, Erfahrung, Wertehorizonte) ebenso wie durch *kollektive* Deutungsmuster, Traditionen und gesellschaftliche Stimmungen der Gegenwart, die die jeweilige Verstehenssituation – ob bewusst oder unbewusst – rahmen. Politisches Verstehen vollzieht sich somit stets im Horizont

¹⁴ Vgl. ebd., S. 323.

spezifischer Vorverständnisse, die Wahrnehmen, Deuten und Handeln strukturieren. Obwohl sich – wie im Folgenden zu zeigen sein wird – das *Allgemeine* und das *Besondere* in der Politik anders artikulieren als in der Jurisprudenz und auch der Modus ihrer Vermittlung ein anderer ist, lassen sich doch auch im politischen Verstehen jene drei Grundelemente wiederfinden, die Gadamer herausgearbeitet und im Rahmen seiner Anwendungsthese als paradigmatisch für jeden Verstehensprozess bestimmt hat:

- Das *Allgemeine*: die Idee des Gemeinwohls oder einer leitenden «politischen Idee»¹⁵, auf das politische Entscheidungsträger bei ihrer Amtseinführung vereidigt werden oder in dessen Lichte sie die politische Wirklichkeit deuten und Veränderung anstreben.¹⁶
- Das *Besondere*: der konkrete politische Fall, der aufgrund seiner je eigenen, mehr oder weniger fremden Züge eine situationsspezifische Deutung verlangt.
- Die *Vermittlung*: die politische Entscheidungspraxis, die das *Allgemeine* auf das *Besondere* anwendet – unter Berücksichtigung der jeweiligen Umstände, der historischen Rahmung und der legitimatorischen Anforderungen.

Diese drei Elemente – das *Allgemeine*, das *Besondere* und die *Vermittlung* – bilden die *Grundstruktur politischen Verstehens*, wie sie im Folgenden entfaltet wird. Da Gadamer selbst keinen spezifischen Begriff politischen Verstehens aus-

¹⁵ Hier geht es nicht darum, die unterschiedlichen Formen politischer Ideen in der Ideengeschichte nachzuzeichnen – das ist die Aufgabe der politischen Ideengeschichte selbst. In diesem Feld finden sich zahlreiche Werke, die die Entwicklung und Analyse politischer Ideen behandeln: Marcus Llanque untersucht die Wechselwirkungen politischer Theorien (vgl. Llanque, Marcus: *Politische Ideengeschichte – Ein Gewebe politischer Diskurse*. München/Oldenburg 2008); Iring Fetscher bietet mit dem *Pipers Handbuch der politischen Ideen* einen umfassenden Zugang (vgl. Fetscher, Iring (Hrsg.): *Pipers Handbuch der politischen Ideen*. München, ab 1985); Maryanne Cline Horowitz liefert eine international vergleichende Perspektive (vgl. Horowitz, Maryanne Cline (Hrsg.): *New Dictionary of the History of Ideas*. Detroit 2005). Vielmehr soll hier – ausgehend von Gadamer und seiner Rezeption des Aristoteles – gezeigt werden, inwiefern politische Ideen für die Struktur des politischen Verstehens konstitutiv sind. Dieser Zugang erlaubt es, Gadamers Hermeneutik auf das Politische zu übertragen und zugleich die Bedeutung politischer Ideen innerhalb des Prozesses politischen Verstehens herauszuarbeiten. Dies wird im Folgenden detailliert dargestellt.

¹⁶ Zwei Beispiele mögen dies illustrieren: die Bundesrepublik Deutschland und die Vereinigten Staaten. In Deutschland verpflichtet sich der Bundespräsident gemäß Artikel 56 des Grundgesetzes bei Amtsantritt mit den Worten: „Ich schwöre, daß ich meine Kraft dem Wohl des deutschen Volkes widmen [...] und Gerechtigkeit gegen jedermann üben werde. So wahr mir Gott helfe.“ In den USA lautet der präsidentielle Amtseid nach Artikel II, Section 1 der Verfassung: „I do solemnly swear [...] that I will faithfully execute the Office of President [...] and will [...] preserve, protect and defend the Constitution of the United States.“

arbeitet, ist es notwendig, seinen hermeneutischen Ansatz weiterzudenken und die drei Elemente für den politischen Kontext neu zu bestimmen – also mit Gadamer über Gadamer hinauszugehen. Im ersten Schritt werden dazu die beiden Pole – das *Allgemeine* und das *Besondere* – skizzenhaft dargestellt.¹⁷ Anschließend rückt jener *Vermittlungsprozess* in den Blick, in dem sich politisches Verstehen im Sinne Gadamers konkret vollzieht und im Begriff der *Applikation* zum Ausdruck kommt.

II. Entfaltung der Grundstruktur des politischen Verstehens

(A) Das Allgemeine im politischen Verstehensprozess

Im Unterschied zu den klassischen hermeneutischen Anwendungsfeldern der Theologie und Jurisprudenz, in denen sich das *Allgemeine* in autoritativen Texten wie der Bibel oder dem Gesetzbuch manifestiert, zeigt sich das Allgemeine im politischen Feld als Ergebnis historisch gewachsener Aushandlungsprozesse. Es besitzt keine ein für alle Mal festgelegte Bedeutung, sondern tritt in zwei sich überlagernden Dimensionen auf: einer *textuellen* und einer *ideellen*.

(1) Die *textuelle Dimension des Allgemeinen* verweist auf jene sprachlich gefassten Ausdrucksformen des Politischen, in denen sich eine Gesellschaft über sich selbst verständigt – etwa in Geschichten, Verfassungen, Gesetzen, Verträgen oder Parteiprogrammen. Diese Texte sind nicht bloß normative Festschreibungen, sondern Ausdruck eines geschichtlichen Selbstverständnisses, das in Sprache Gestalt annimmt. Sie tragen Spuren kollektiver Erfahrungen und Auseinandersetzungen in sich und gewinnen ihre Bedeutung nicht aus sich selbst, sondern durch fortwährende Auslegung im Horizont jeweils neuer und damit «fremder» Situationen. Mit anderen Worten: Ihre Geltung beruht nicht auf Unverrückbarkeit, sondern auf einem kontinuierlichen Verständigungsprozess, in dem sie immer wieder neu gelesen, interpretiert und – im Lichte des Gegenwärtigen – fruchtbar gemacht werden müssen.

(2) Die *ideelle Dimension des Allgemeinen* zeigt sich in politisch-normativen Zielmarken im Sinne des Aristoteles, auf die Gesellschaften und politische Akteure ihr Handeln ausrichten.¹⁸ Es handelt sich um Vorstellungen einer er-

¹⁷ Eine ausführlichere Darstellung findet sich in meiner Dissertation, die 2026 unter dem Titel *Politisches Verstehen. Politische Wendung der Hermeneutik Hans-Georg Gadamers* erscheinen wird.

¹⁸ Die Auffassung, politische Ideen als «Zielmarken» zu verstehen, stützt sich auf ein Gleichen, das Gadamer in seinen Schriften mehrfach anführt, um den Verstehensprozess zu verdeutlichen. (GW 2, S. 316ff.) Es handelt sich dabei um das Gleichen des Bogenschützen, das Aristoteles zu Beginn der *Nikomachischen Ethik* einführt. (Vgl. Aristoteles: NE 1094a 23.)

strebenswerten gesellschaftlichen Ordnung – um das, was sein *soll*, nicht nur, was *ist*. Solche Zielmarken, die im Folgenden als «politische Ideen» bezeichnet werden, beanspruchen Allgemeingültigkeit, insofern sie auf gesellschaftliche Verwirklichung zielen und dabei im politischen Wettbewerb mit alternativen Entwürfen stehen. Politische Ideen entstehen nicht aus dem Nichts: Sie sind Ausdruck kollektiver und individueller Erfahrungen, die sich historisch verdichten und kulturell vermitteln – und die in gesellschaftlichen Leitbildern, normativen Selbstdeutungen und politischen Orientierungen Gestalt annehmen. Die deutsche Staatsräson, etwa in der Haltung zum Staat Israel, ist nur im Licht jener kollektiven Erfahrungen verständlich, die das politische Verstehen in Deutschland geprägt haben und bis heute das Verständnis der politischen Wirklichkeit beeinflussen.¹⁹

In beiden Dimensionen – der geschichtlich gewachsenen Texttradition ebenso wie den normativ-ideellen Zielvorstellungen – ist Gadamers Konzept der Wirkungsgeschichte verankert. Denn das *Allgemeine* im politischen Verstehen entsteht nicht im luftleeren Raum, sondern ist wesentlich ein Produkt der Geschichte: Es verdichtet die Erfahrungen und Deutungsmuster der Vergangenheit zu Maßstäben, die in der Gegenwart Orientierung geben oder infrage gestellt werden. Damit ist die Wirkungsgeschichte im Allgemeinen selbst immer schon mitgedacht – als fortwirkender Hintergrund, der jedes Verstehen prägt.

Zugleich stehen Text und Idee in einem wechselseitigen Verhältnis: Politische Texte bringen kollektive Grundüberzeugungen zum Ausdruck und prägen ihrerseits politische Ideen. Umgekehrt gewinnen normative Leitbilder erst durch ihre sprachliche Artikulation und rechtliche Verankerung gesellschaftliche Wirksamkeit. Eine politische Hermeneutik muss daher beide Dimensionen zugleich in den Blick nehmen – das Textuelle wie das Ideelle –, um die Tiefenstruktur politischen Verstehens angemessen zu erfassen.

Konstitutionalismus als hermeneutische Zäsur

Der Aufstieg des Konstitutionalismus bildet nach Gadamer eine entscheidende Voraussetzung, politisches Verstehen als hermeneutischen Vorgang zu begrei-

Dort dient der Bogenschütze, der sein Ziel anvisiert, als Sinnbild für menschliches Handeln: Jede ethisch-politische Handlung ist auf ein «Gut» gerichtet und wird durch ein bestimmtes Ziel geleitet. Dabei dient das Ziel als Orientierungspunkt. In diesem Zusammenhang weist Gadamer zu Recht darauf hin, dass dies nicht bedeutet, «daß die Kunst des Bogenschießens nur darin besteht, daß man auf eine solche Marke zielt. Die Kunst des Bogenschießens muß man vielmehr beherrschen, damit man überhaupt treffen kann. Aber um das Zielen zu erleichtern, um die Richtung des Schießens genauer und besser einzuhalten, dazu vermag die Marke ihren Dienst zu tun.» (Gadamer, Hans-Georg: «Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe». GW 2, S. 316.)

¹⁹ Vgl. Marwecki, Daniel: *Absolution? Israel und die deutsche Staatsräson*. Göttingen 2024.

fen. Zwar existierten auch vor dem Zeitalter geschriebener Verfassungen Formen politischer Ordnung, symbolischer Legitimierung und interpretativer Praxis.²⁰ Doch erst die Anerkennung normativer Texte als verbindliche Grundlage politischen Handelns verschiebt das Verhältnis von Politik und Text grundlegend: Der Text wird nicht länger bloßes Mittel politischer Legitimation, sondern bestimmt selbst, was als legitimes politisches Handeln gilt. Diese Funktion erfüllt die Verfassung. Seit der Neuzeit bildet sie den Rahmen politischen Handelns, indem sie jene Prinzipien und Entscheidungsregeln definiert, die Legitimität begründen und die „Spielregeln“ staatlichen Handelns festlegen.²¹ In den meisten Staaten der Welt regelt sie – wenn auch in unterschiedlicher Form – «wer wie Recht erzeugt, regiert, kontrolliert»²². Politik steht folglich nicht mehr über dem Text – so wie einst der absolutistische Monarch über dem Gesetz –, sondern wird selbst zu einem Organ der Verfassung. Dem Legitimationsdruck, sich auf eine geschriebene Verfassung zu berufen, konnten sich selbst autoritäre Staaten nicht entziehen.²³ Wie Böckenförde am Beispiel kommunistischer Systeme zeigt, dient die Verfassung dort jedoch nicht primär als Grundlage der Machtbegründung, sondern als Instrument der Machtausübung.²⁴

Gadamer war sich dieser Transformation bewusst. Besonders die Französische Revolution, mit der der moderne Verfassungsstaat seinen Ausgang nimmt,

²⁰ Vgl. Böckenförde, Ernst-Wolfgang: «Constitutional and Political Theory». In: Künkler, Mirjam / Stein, Tine (Hg.): *Constitutional and Political Theory: Selected Writings by Ernst-Wolfgang Böckenförde*. Oxford (2017), S. 152–169.

²¹ Vgl. Böckenförde, Ernst-Wolfgang: «Die verfassunggebende Gewalt des Volkes – Ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts». In: ders.: *Wissenschaft – Politik – Verfassungsgericht*. Frankfurt a. M. 1971, S. 97 ff.

²² Prettenthaler-Ziegerhofer, Anita: *Verfassungsgeschichte Europas. Vom 18. Jahrhundert bis zum Zweiten Weltkrieg*. Darmstadt 2013, S. 6.

²³ Vgl. Tate, C. Neal/Vallinder, Torbjörn (Hrsg.): *The Global Expansion of Judicial Power*. New York u. a. 1995; Sadurski, Wojciech: *Rights Before Courts. A Study of Constitutional Courts in Postcommunist States of Central and Eastern Europe*. Dordrecht u. a. 2005; Gardbaum, Stephen: *The New Commonwealth Model of Constitutionalism*. Cambridge 2013; Chen, Albert H. Y.: *Constitutional Courts in Asia*. Cambridge 2018.

²⁴ Böckenförde zeigt dies am Beispiel des kommunistischen Staats: «Das Recht wird – und hierin liegt die große Neuerung der Theorie – ein Mittel, das den revolutionären Prozeß von sich aus aktiv fortfreibt, es ist nicht mehr nur das Ergebnis bzw. die Spiegelung eines bereits stattgefundenen revolutionären Prozesses. Das Recht wird damit verwendbar als Waffe für den Aufbau der sozialistischen Gesellschaft. Es wird hineingenommen in den gesellschaftlichen Prozeß selbst als ein treibendes, vorantreibendes Moment, es wird selbst Ausdruck der gesellschaftlichen Praxis. Die ‹aktive Rolle› des juristischen Überbaus aufzeigen heißt deshalb seine Rolle als die ‹eines Instruments im Kampf für die Errichtung des Sozialismus und Kommunismus auf den verschiedenen Etappen des sozialistischen Aufbaus› darlegen.» (Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Die Rechtsauffassung im kommunistischen Staat*. München 1967, S. 29 f.)

markiert für ihn einen Wendepunkt: Erst mit ihr wird die normative Bindung politischen Handelns an den Text zu einer unhintergehbaren Grundlage moderner Staatlichkeit. In *Wahrheit und Methode* formuliert Gadamer es prägnant: Hermeneutik ist nur möglich, «wo etwas so gesetzt ist, daß es als das Gesetzte unaufhebbar und verbindlich ist.»²⁵ Im Absolutismus hingegen fehlt genau diese Voraussetzung: Wo der Wille des Herrschers «ohne Rücksicht auf das Gesetz» bestimmt, erübrigts sich «die Anstrengung der Auslegung»²⁶ – und damit die Aufgabe des Verstehens. Die Untertanen, so betont der Historiker Hagen Schulze, konnten «allenfalls Gott im Gebet bitten, den Sinn des Fürsten zu ändern, aber nie direkt vom Fürsten einen Sinneswandel verlangen: Die fürstliche Gewalt war absolut.»²⁷ Die Etablierung des Verfassungsstaats hat die Politik somit in ein neues Verhältnis zum Text gesetzt, in dem politisches Handeln selbst zur hermeneutischen Praxis wird.

Vor diesem Hintergrund markiert der 14. September 1791 – der Tag, an dem Ludwig XVI. seinen Eid auf die erste geschriebene Verfassung Frankreichs leistete – einen symbolischen Beginn politischer Hermeneutik. In diesem Moment wurde Herrschaft nicht mehr bloß ausgeübt, sondern rechtlich normiert und damit auslegungspflichtig. Seither ist Politik an einen Text gebunden, dessen normative Geltung nicht einseitig aufgehoben werden kann. Die Verfassung etabliert sich somit als das «textuell Allgemeine» im politischen Verstehen: Sie bildet den Rahmen, innerhalb dessen politische Entscheidungen zu begründen, auszulegen und zu gestalten sind. Wird dieser Rahmen ignoriert oder bewusst unterlaufen, wird – wie Dieter Grimm betont – die Verfassung zur «gefährdeten Errungenschaft»²⁸, insbesondere dann, wenn politische Akteure ihre Ziele jenseits normativer Bindungen durchsetzen wollen.

Erst wenn ein Text diese bindende Kraft entfaltet, wird politisches Handeln in eine hermeneutische Tradition eingebettet. Genau dies hat Gadamer – auch wenn er es nicht systematisch ausgearbeitet hat – als grundlegende Voraussetzung politischen Verstehens in der Moderne erkannt. Gerade deshalb erweist es sich als besonders fruchtbar, von der Jurisprudenz ausgehend den Bereich der Politik mit Gadamers Verstehenskonzeption zu erschließen, da hier der Zusammenhang von bindendem Text, Auslegung und Handlung in exemplarischer Weise sichtbar wird.

²⁵ WM, S. 335.

²⁶ Ebd.

²⁷ Schulze, Hagen: *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*. München 1994, S. 69.

²⁸ Grimm, Dieter: *Die Verfassung und die Politik*. München 2001, S. 24.

Zwischen Bindung und Gestaltbarkeit: Das Verhältnis zwischen Politik und Text

Wenngleich die textuelle Dimension im Kontext der Politik eine grundlegende Parallelie zwischen juristischer und politischer Verstehensleistung erkennen lässt, bestehen doch wesentliche Unterschiede, die das Spezifische politischen Verstehens ausmachen. Besonders deutlich zeigt sich dies im Spannungsverhältnis zwischen *textueller* und *ideeller* Dimension. Während juristisches Verstehen bei der Vermittlung zwischen *Allgemeinem* und *Besonderem* auf den Gesetzestext als autoritative Referenz zurückgreifen kann – eine Referenz, deren Geltung in der Regel nicht infrage gestellt wird –, ist politisches Verstehen durch eine strukturelle Offenheit geprägt.

Zwar besitzt die Verfassung auch in der Politik eine symbolisch aufgeladene Bedeutung und fungiert als normativer Bezugspunkt, doch entfaltet sie ihre Wirksamkeit zumeist nicht als konkrete Handlungsanleitung. Vielmehr wirkt sie als offener Interpretationsrahmen, der für konkurrierende Lesarten, strategische Umdeutungen und politische Umformungen empfänglich bleiben muss, will er politisches Verstehen überhaupt ermöglichen.²⁹ Im politischen Diskurs tritt die Verfassung daher häufig erst dann explizit in Erscheinung, wenn Entscheidungen rechtlich überprüft oder öffentlich legitimiert werden müssen – nicht jedoch als unmittelbare Richtschnur für tägliche Praxis. Denn würde die Verfassung jede Entscheidung vorwegnehmen, verlöre die Politik ihre Urteils- und Gestaltungskraft. Dieter Grimm bringt es auf den Punkt: Eine «total ver-

²⁹ Ein wesentlicher Punkt ist, dass Gadamers Begriff des *Allgemeinen*, wie ich ihn hier für das politische Verstehen fruchtbar mache, nicht allein aus der Textualität hervorgeht, sondern ebenso aus einer ideellen Dimension. Dies wird besonders deutlich in jenen Staaten, die keine geschriebene Verfassung kennen, etwa in Großbritannien. Auch dort lässt sich – ausgehend von Gadamers Analyse des juristischen Verstehensprozesses – ein Allgemeines ausmachen: nicht in der Gestalt eines kodifizierten Textes, sondern in Rechtstraditionen, Präzedenzfällen und kulturellen Mustern, die den Rahmen für die Anwendung des Allgemeinen auf den besonderen Fall bilden. In diesem Zusammenhang ist die sehr aufschlussreiche Kritik von Simone Glanert hervorzuheben, die Gadamers Rechtsbegriff in ihrem Beitrag in diesem Band als zu stark auf den deutschen Kontext zugeschnitten problematisiert. Gerade diese Kritik eröffnet die Möglichkeit, den Begriff des Allgemeinen weiter zu denken: Denn bei Gadamer lässt es sich nicht nur textuell, sondern auch ideell bestimmen – wie seine Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Begriff der *phronesis* verdeutlicht. Der *phronimos*, der Klughandelnde, verfügt nicht immer über einen Text als Orientierung, sondern bezieht sich auf tradierte Strukturen, kulturelle und ethische Maßstäbe, auf einen bestimmten Ethos, der als Allgemeines wirksam wird und von dem her er den besonderen Fall zu deuten und zu entscheiden versucht.

rechtlichte Politik» würde «ihres politischen Charakters im Grunde entkleidet und letztlich auf Verwaltung reduziert»³⁰.

Gerade hierin unterscheidet sich das Verhältnis zum Text im politischen Verstehen grundlegend von jenem in Theologie und Jurisprudenz. Zwar ist auch dort Auslegung nie frei von Ambivalenzen und Mehrdeutigkeiten; auch Richterinnen und Richter und Theologinnen und Theologen müssen Texte situationsbezogen deuten. Doch bleibt die Offenheit strukturell begrenzt – sie ist gebunden an die Autorität des Textes. Gadamer veranschaulicht dies mit seinem Begriff der *Dienerschaft*: Der Auslegende ordnet sich dem «beherrschenden Anspruch des Textes»³¹ unter. In der Theologie gilt die Heilige Schrift als Gottes Wort und behält «einen schlechthinnigen Vorrang»³² vor jeder Lehre, die sie auslegt. Analog steht der Richter «unter dem Gesetz»³³: Seine Auslegung bleibt dem Text verpflichtet, dem er dient. Auslegung ist hier hermeneutischer Dienst, nicht Akt der Machtausübung, und zielt nicht auf Revision oder Kritik, sondern primär auf Erschließung des gegebenen Sinns.

Diese Haltung lässt sich auf das politische Verstehen nur bedingt übertragen. Politische Akteure sind nicht primär Diener eines verbindlichen Textes, sondern zugleich Gestalter seiner Geltung. Ihr Verhältnis zur Verfassung ist weniger durch Unterordnung als durch Interpretation, Aushandlung und potenzielle Revision geprägt. Während der Richter den Gesetzestext als Grenze seines Urteilens anerkennen muss, können politische Akteure im Rahmen demokratischer Verfahren den Text selbst verändern – durch Gesetzesänderungen, Verfassungsreformen oder symbolische Umdeutungen. Die so entstehende Offenheit verweist auf eine andere Form der Textgebundenheit: eine, in der Auslegung und Gestaltung untrennbar ineinandergreifen. Mit Gadamer ließe sich von einer politischen Form der Dienerschaft sprechen – nicht als strikte *Unterordnung* unter einen gegebenen Text, sondern als *Verantwortung* gegenüber einem normativen Rahmen, der historisch wandelbar ist und durch politische Praxis weiterentwickelt werden muss.³⁴

³⁰ Grimm, Dieter: *Recht oder Politik? Die Kelsen-Schmitt-Kontroverse zur Verfassungsgerichtsbarkeit und die heutige Lage*. Berlin: Duncker & Humblot 2020, S. 21.

³¹ WM, S. 316.

³² Ebd., S. 336.

³³ Ebd., S. 335.

³⁴ Dieser Gedanke gilt freilich auch für die Jurisprudenz, wenn auch in anderer Weise und in geringerem Maße. So weist der ehemalige Verfassungsrichter Andreas Voßkuhle darauf hin, dass heute Fragen an das Grundgesetz herangetragen werden, die den Verfassungsgebern kaum vorstellbar waren – etwa im Kontext von EU-Integration, Digitalisierung, Globalisierung oder gesellschaftlicher Pluralisierung. Soll das Grundgesetz seine Orientierungs- und Identifikationsfunktion bewahren, darf es zu solch grundlegenden Themen nicht schweigen. Seine Bedeutung wird daher kontinuierlich weiterentwickelt, was notwendigerweise ein schöpferisches Moment enthält. Dies kann – wie Voßkuhle formuliert – zu einer «Sinnände-

Politische Ideen als Triebfeder des politischen Verstehens

Um *politisches Verstehen* in seiner Eigenlogik zu erfassen, genügt es somit nicht, allein auf das Verhältnis zur Verfassung zu blicken. Carl Schmitt illustriert diesen Umstand anhand eines Beispiels: Verurteile ein Richter auf Grundlage eines Strafgesetzes jemanden zu einer Freiheitsstrafe, so werde dieses Urteil «durch eine tatbestandsmäßige Subsumtion»³⁵ aus dem Gesetz abgeleitet. Trifft hingegen der Reichskanzler «auf Grund» von Art. 56 der Weimarer Reichsverfassung³⁶ die Entscheidung zu einem Bündnis mit Russland, so erfolgt diese Entscheidung nicht durch Subsumtion unter eine Norm, sondern ist politischer Natur.³⁷ Auf diese Weise macht Schmitt deutlich, dass Verfassungsprinzipien keine detaillierten Handlungsanweisungen liefern, sondern vielmehr Zuständigkeiten und Rahmenbedingungen politischer Entscheidungen definieren – wenngleich er dabei, wie Hans Kelsens Kritik³⁸ zeigt, durch die strikte Tren-

rung ohne Textänderung» führen, also zu einer Anpassung, die der Verfassung nützt und sie «in der Zeit hält» (Voßkuhle: «Der Wandel der Verfassung und seine Grenzen». In: JuS 2019, S. 419).

³⁵ Schmitt, Carl: «Der Hüter der Verfassung». In: Archiv des öffentlichen Rechts (AöR), Bd. 55 (N. F. 16), Nr. 2, 1929, S. 189.

³⁶ Schmitt bezieht sich hier auf den Art. 56 der Weimarer Reichsverfassung, wo es heißt: «Der Reichskanzler bestimmt die Richtlinien der Politik und trägt dafür gegenüber dem Reichstag die Verantwortung. Innerhalb dieser Richtlinien leitet jeder Reichsminister den ihm anvertrauten Geschäftszweig selbstständig und unter eigener Verantwortung gegenüber dem Reichstag.»

³⁷ Schmitt, Carl: «Der Hüter der Verfassung», S. 189.

³⁸ Während Schmitt das produktive Moment allein der Politik zuschreibt und die Jurisprudenz auf einen rein reproduktiven Vorgang der Subsumtion reduziert, betont Kelsen gerade das Gegenteil. Für ihn enthalten nicht nur politische, sondern auch juristische Entscheidungen notwendigerweise *schöpferische* Elemente. Jeder Entscheidungsakt gehe über die bloße Anwendung von Regeln hinaus und besitze daher ein politisches Moment. Sobald ein Richter widerstreitende Interessen abwägt und in einem konkreten Fall «Macht» ausübt, überschneidet sich seine Funktion mit dem Feld der Politik. Das Gesetz, so Kelsen, könne ohnehin nur einen generellen Rahmen vorgeben und eröffne der richterlichen Tätigkeit zwangsläufig Spielräume: «Indem der Gesetzgeber den Richter ermächtigt», so Kelsen, «innerhalb gewisser Grenzen gegensätzliche Interessen gegeneinander abzuwagen und Konflikte zugunsten des einen oder des anderen zu entscheiden, überträgt er ihm eine Befugnis zur Rechtsschöpfung und damit Macht, die der richterlichen Funktion denselben politischen Charakter gibt, den die Gesetzgebung – wenn auch in höherem Maße – hat.» (Kelsen, Hans: *Wer soll der Hüter der Verfassung sein? Abhandlungen zur Theorie der Verfassungsgerichtsbarkeit in der pluralistischen, parlamentarischen Demokratie*. Hrsg. von Robert Chr. van Ooyen. Tübingen 2008, S. 67.) Daraus folge, dass es keine absolute Trennung zwischen Politik und Rechtsprechung gebe, sondern lediglich «eine quantitative, keine qualitative Differenz» (ebd., S. 58f.): Der Gesetzgeber sei bei der Rechtsschöpfung freier, der Richter stärker gebunden, doch beide übten in je unterschiedlichem Maß politische Macht aus. Schmitts Behauptung einer rein logischen

nung von politischem und juristischem Auslegungsvorgang neue Probleme schafft.³⁹

Aus diesem Grund wäre es für Schmitt irreführend zu sagen, politische Akteure handelten ‹auf Grund› von Verfassungsregeln – ebenso wie es unzutreffend wäre zu behaupten, ein Schachspieler wende bei jedem Zug bewusst das Regelwerk an. Zwar werden in beiden Fällen die Regeln eingehalten, doch das Handeln folgt einer inneren Logik, die über das bloß Reglementarische hinausweist. Es ist diese tiefere, oft semi-intuitive Ebene des Handelns, die sowohl dem Spiel als auch der Politik Richtung, Dynamik und Sinn verleiht. Die eigentliche Frage lautet daher: Woran orientiert sich politisches Handeln, wenn die Offenheit und Interpretierbarkeit verfassungsrechtlicher Normen eine eindeutige Anwendung auf konkrete Situationen nicht zulassen?

In diesem Zusammenhang treten *politische Ideen* als Ausdruck der *ideellen Dimension des Allgemeinen* in den Vordergrund. Sie leiten die Vermittlung zwischen Allgemeinem und Besonderem, indem sie normative Zielvorstellungen bereitstellen, anhand derer politische Akteure ihr Handeln deuten, begründen und legitimieren. Als historisch gewachsene und kulturell eingebettete Sinnfiguren verbinden sie das Überlieferte mit dem Gegenwärtigen – und stifteten Orientierung dort, wo rechtlich fixierte Vorgaben keine hinreichende Anleitung mehr bieten. Ein eindrückliches Beispiel für eine solche politische Idee bietet Charles de Gaulles Vorstellung einer *certaine idée de la France*.⁴⁰ Diese symbolische Konstruktion verband Elemente nationaler Größe, republikanischer Identität und geopolitischer Selbstbehauptung zu einer kohärenten Leitidee, die de Gaulle in konkreten historischen Situationen mobilisierte. Institutionellen Ausdruck fand sie in der Verfassung der Fünften Republik von 1958, die ein stark präsidentielles Regierungssystem etablierte. De Gaulles politische Idee war dabei kei-

Subsumtion diene nach Kelsen allein dazu, seine Grundunterscheidung zwischen Produktivität und Reproduktivität – Politik versus Jurisprudenz – künstlich aufrechtzuerhalten. Darin erkennt Kelsen ein ideologisches Relikt der konstitutionellen Monarchie, das die richterliche Macht verschleiere: «der vom Monarchen unabhängig gewordene Richter [...] [soll] sich der Macht nicht bewußt werden, die das Gesetz ihm einräumt, ihm – da es nur generellen Charakter hat – einräumen muß. Er soll glauben, daß er ein bloßer Automat ist, daß er Recht nicht schöpferisch schafft, sondern bloß ein geschaffenes Recht, eine im Gesetz schon fertig daliegende Entscheidung ‹findet.›» (ebd., S. 72f.) Festzuhalten ist, dass Kelsen damit genau jenes Moment hervorhebt, das auch Gadamer im Blick auf das Recht betont: die unvermeidliche *Produktivität* des Verstehensprozesses. Sowohl für Kelsen als auch für Gadamer erschöpft sich Recht nicht in der bloßen Reproduktion vorgegebener Normen, sondern gewinnt erst im Akt der Anwendung seinen Sinn.

³⁹ Vgl. Grimm, Dieter: *Recht oder Politik? Die Kelsen-Schmitt-Kontroverse zur Verfassungsgerichtsbarkeit und die heutige Lage*. Berlin 2020.

⁴⁰ Vgl. Jackson, Julian: *A Certain Idea of France. The Life of Charles de Gaulle*. London 2019.

ne bloße persönliche Überzeugung, sondern der verdichtete Ausdruck eines politischen Projekts, das normative Geltung beanspruchte und eine neue politische Ordnung symbolisch stabilisierte.⁴¹

(B) Das Besondere im politischen Verstehen

Da Gadamer – wie zuvor am Beispiel des Allgemeinen gezeigt – auch für das *Besondere* im Kontext politischer Praxis keinen terminologisch eigenständigen Begriff ausgebildet hat, empfiehlt sich abermals die Rückbindung an die Jurisprudenz als Ausgangspunkt der Reflexion. Dort bezeichnet das Besondere den konkreten Einzelfall, auf den das allgemeine Gesetz aus der Vergangenheit in der Gegenwart angewendet wird. Entsprechendes gilt – wenn auch in anderer Ausprägung – für die Politik. Während das Allgemeine aus Quellen der Vergangenheit wie Verfassungstexten, institutionellen Normen oder kollektiven Erfahrungen hervorgeht, verweist das Besondere auf die jeweilige Gegenwart.

In der politischen Praxis lässt sich das Besondere somit in zweifacher Hinsicht bestimmen: (i) *fallbezogen*, indem es den konkreten Einzelfall bezeichnet, auf den das Allgemeine angewendet wird – jene spezifische Handlungssituation, in der politische Entscheidungen zu treffen und zu verantworten sind, vom Alltäglichen (etwa Haushaltsdebatten oder Gesetzesinitiativen) bis zur Ausnahme (wie die Reaktion auf eine Krise oder einen militärischen Einsatz); und (ii) *zeitbezogen*, indem es die situativen Bedingungen markiert, unter denen sich politisches Verstehen in der Gegenwart vollzieht – also jene affektiven, gesellschaftlichen und diskursiven Konstellationen, die den Horizont aktueller Deutung prägen. In diesem Sinn verweist das Besondere nicht nur auf den Einzelfall, sondern – wie im Folgenden zu erörtern sein wird – auf die spezifische Gestimmtheit einer Zeit, die politisches Verstehen strukturell formt.

Politisches Verstehen vollzieht sich damit stets in der ständigen Vermittlung dieser beiden Ebenen: der Wirkung der Vergangenheit, die Gadamer im Begriff der *Wirkungsgeschichte* fasst und die sich in *Vorurteilen* niederschlägt, und der Wirkung der Gegenwart, die ich im Folgenden unter dem Begriff der *Stimmung* erörtern werde. In ihrem Zusammenwirken bilden Vorurteile und Stimmungen maßgeblich die Verstehenssituation politischer Akteure und damit die Grundlage dafür, wie konkrete Situationen in der politischen Wirklichkeit gedeutet werden. Indem ich den Begriff der Stimmung als eigenständige hermeneutische Kategorie einführe, folge ich Gadamers Diktum, die Bedingungen offenzulegen, vor deren Hintergrund sich Verstehen vollzieht. Der neue Begriff soll jedoch nicht bloß eine terminologische Ergänzung sein, sondern trägt der

⁴¹ Willms, Johannes: *Der General. Charles de Gaulle und sein Jahrhundert*. München 2019, S. 8, S. 17.

besonderen Bedeutung Rechnung, die affektiven Dimensionen im politischen Verstehen zukommt – wie sich exemplarisch an den Wirkungen populistischer Bewegungen beobachten lässt.⁴² Mit der Kategorie der Stimmung möchte ich daher die Gegenwartswirkung sichtbar machen, die das Verstehen des konkreten politischen Falles prägt.

Stimmungen – eine philosophische Begriffsbestimmung

Obwohl Gadamer den Begriff der «Stimmung» nicht ausdrücklich behandelt, kommt ihm innerhalb der hermeneutischen und existenzphilosophischen Tradition – insbesondere bei Søren Kierkegaard, Wilhelm Dilthey und Martin Heidegger, die Gadamers Denken maßgeblich geprägt haben – eine zentrale Stellung zu.

Im Werk Diltheys erhält der ursprünglich bei Schopenhauer⁴³ auftauchende Begriff der «Stimmung» eine grundlegende erkenntnistheoretische Funktion. Für ihn ist jede «Auslegung der Welt»⁴⁴ von einer «Grundstimmung»⁴⁵ getragen. Stimmungen fungieren damit als *Medium der Erkenntnis* und gewinnen die Qualität eines «Organs»⁴⁶ der Weltauslegung, in dem sich Wirklichkeit offenbart. Aus ihnen, so Dilthey an anderer Stelle, «erhält das ganze Leben eine Färbung»⁴⁷. Sie sind umfassende Weltbezüge, die nicht nur einzelne Objekte, sondern die Welt im Ganzen in den Blick nehmen. Stimmungen sind hier – ähnlich wie bei Heidegger – nicht bloß vorübergehende Affekte, sondern Ausdruck einer elementaren Verbindung zwischen Mensch und Welt, die jeder gegenständlichen Auffassung – etwa der rational-wissenschaftlichen – vorausliegt. Sie erzeugen eine spezifische Gegenwartsatmosphäre, die den Verstehensprozess grundlegend prägt.

In jüngerer Zeit hat Thomas Fuchs diesen Gedanken weitergeführt. Er beschreibt den Menschen nicht als Bewohner einer rein physikalischen Welt, sondern als Teil eines Raums, der «erfüllt ist von Anmutungen, Ausstrahlungen, Atmosphären, Stimmungen und Gefühlsschwingungen – kurz, von affektiven Qualitäten aller Art». Wir lebten, so Fuchs, «nicht in einem geometrischen oder physikalischen, sondern in einem affektiven Raum oder auch Stimmungs-

⁴² Vgl. Müller, Jan-Werner: *Was ist Populismus?* Berlin 2017.

⁴³ Vgl. Schopenhauer, Arthur: *Parerga und Paralipomena*, Bd. I: *Aphorismen zur Lebensweisheit*, Kap. 2. In: *Sämtliche Werke*, Bd. 5. Hrsg. von Arthur Hübscher. Wiesbaden (1946 [1851]).

⁴⁴ Dilthey, Wilhelm: GS VIII. *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Hrsg. von Bernhard Groethuysen. Leipzig/Berlin (1931), S. 82.

⁴⁵ Ebd., S. 33.

⁴⁶ Dilthey, Wilhelm: GS VII. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Hrsg. von Bernhard Groethuysen. Leipzig/Berlin (1927), S. 52.

⁴⁷ Dilthey, Wilhelm: GS VIII, *Weltanschauungslehre*, S. 81.

raum»⁴⁸. Nach Dilthey zeigt sich dieser Raum «unter wechselnden Beleuchtungen», die er als «Stimmungen des Menschen gegenüber dem Zusammenhang der Dinge»⁴⁹ bezeichnet.

Wie Gadamers Vorurteile sind auch Stimmungen dem Verstehensprozess untrennbar eingeschrieben – und zwar so, dass sie, wie Dilthey betont, «alle Vorstellungen sich zu unterwerfen»⁵⁰ vermögen. Zugleich beschreibt Dilthey sie als instabil und schwankend: «Nichts ist flüchtiger, zarter, veränderlicher als die Stimmung des Menschen gegenüber dem Zusammenhang der Dinge»⁵¹. Stimmungen kommen über uns, vergehen wieder und entziehen sich einer eindeutigen Erklärung hinsichtlich ihrer Entstehung oder ihres Verschwindens. Um dies zu veranschaulichen, greift Dilthey auf die Wettermetapher zurück: «Beständig wechseln in uns, wie Schatten von Wolken, die über eine Landschaft hingehen, Auffassung und Schätzung von Leben und Welt»⁵².

Wenngleich Stimmungen bei Dilthey dem Weltbezug eine charakteristische Färbung verleihen, bleiben sie in gewisser Weise «neutral». Sie wirken eher an der Oberfläche, vergleichbar mit Wetterphänomenen: Sie beeinflussen uns äußerlich wie Kälte oder Wärme, Regen oder Sturm, ohne notwendigerweise das innere Empfinden zu berühren. Dass es kalt ist, bedeutet nicht zwangsläufig, dass man friert; ebenso wenig muss schlechtes Wetter schlechte Laune hervorrufen. In diesem Sinn dringen Stimmungen nach Dilthey – anders als bei Heidegger⁵³ – nicht bis in den Kern des Daseins vor.

⁴⁸ Fuchs, Thomas: «Zur Phänomenologie der Stimmungen». In: *Stimmung und Methode*. Hrsg. von Burkhard Meyer-Sickendiek und Friederike Reents. Tübingen 2013, S. 18.

⁴⁹ Dilthey, Wilhelm: GS VIII, *Weltanschauungslehre*, S. 81.

⁵⁰ Dilthey, Wilhelm: GS VI. *Die geistige Welt*. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik. Hrsg. von Georg Misch. Leipzig 1924, S. 147.

⁵¹ Dilthey, Wilhelm: GS V. *Die geistige Welt*. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Hrsg. von Georg Misch. Leipzig 1924, S. 371.

⁵² Ebd., S. 379.

⁵³ Dennoch weicht Heidegger in einem entscheidenden Punkt von Dilthey ab: Für Heidegger sind Stimmungen nicht bloß flüchtige, äußere Phänomene, sondern sie reichen «ursprünglicher» in unser Wesen zurück und gerade deshalb bleibt uns ihr Wesen «verborgen bzw. versteckt (...).» (Heidegger: GA 29/30: *Grundbegriffe der Metaphysik*. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Abt. II: Vorlesungen 1923–1944. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1992, § 17, S. 102). Da Stimmungen das grundlegende «Wie» des Daseins bestimmen, sind sie nicht das «Unbeständige», sondern vielmehr das, was dem Dasein «von Grund auf Bestand und Möglichkeit» (ebd., 102) verleiht. Bei Dilthey können Stimmungen zwar ebenfalls ihre «Unbeständigkeit» verlieren und in das Wesen des Daseins vordringen, doch verlangt es dort das aktive Wirken (eines genialen) Menschen, um sie zu einer Weltanschauung zu formen. (Vgl. Bollnow, Friedrich-Wilhelm: *Dilthey*. Stuttgart 1955, S. 8f.).

Darin lässt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen der Wirkung von Stimmungen und Gadamers Vorurteilen festhalten: Stimmungen sind für Dilthey vor allem momentane, situationsgebundene Befindlichkeiten. Sie können in der Politik dazu führen, dass eine Entscheidung in einem bestimmten Augenblick als angemessen oder unangemessen erscheint, können jedoch rasch an Wirkung verlieren – etwa durch einen «Stimmungswandel», den Dilthey in seiner Bildsprache mit einem plötzlichen Wetterumschwung vergleicht. Vorurteile im Gadamerischen Sinn hingegen sind tief im geschichtlichen Bewusstsein verankert, wirken weitgehend unbewusst und werden über Generationen hinweg tradiert. Sie bilden den dauerhaften Deutungsrahmen politischen Verstehens und Handelns – und prägen dieses weit über flüchtige Stimmungslagen hinaus.

Gleichwohl sind Stimmungen für den Verstehensprozess keineswegs wirkungslos – im Gegenteil, sie sind fundamental, wie insbesondere Martin Heidegger hervorgehoben hat. In *Sein und Zeit* bestimmt Heidegger Stimmung – synonym mit «Befindlichkeit» – als «Grundbefindlichkeit» des Daseins⁵⁴. Das Dasein ist «je schon immer gestimmt» und begegnet der Welt stets «in einer bestimmten Stimmung»⁵⁵, die «das Erschließen der Welt überhaupt erst ermöglicht»⁵⁶. Stimmungen sind für Heidegger folglich keine bloßen Begleiterscheinungen, sondern «die Voraussetzung dafür, das ‚Medium‘, darin erst jenes geschieht»⁵⁷.

Wie auch bei Dilthey unterliegt dieses Gestimmtsein nicht der freien Verfügung des Menschen.⁵⁸ So schwankend die Färbung der besonderen Stimmung auch sein mag, es lässt sich ihr nicht entkommen. Denn, wie Heidegger fortfährt, «gerade die Stimmungen, die wir gar nicht beachten und noch weniger beobachten, jene Stimmungen, die uns so stimmen, daß es uns ist, als sei überhaupt keine Stimmung da, als seien wir überhaupt nicht gestimmt, diese Stimmungen sind die mächtigsten».⁵⁹ Aus diesem Grund folgert er, dass das Dasein «nie nicht gestimmt [ist]».⁶⁰ Selbst die scheinbar nüchterne, theoretische Hal-

⁵⁴ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, unveränd. Aufl. Tübingen 1967, § 29, S. 134. (Im Folgenden: SZ).

⁵⁵ Ebd., S. 134.

⁵⁶ Ebd., S. 137.

⁵⁷ Heidegger, Martin: GA 29/30, § 17, S. 101.

⁵⁸ Dazu Heidegger: «Stimmungen sind das durchgreifend umfangende Mächtige, die in eins über uns und die Dinge kommen [...].» (Heidegger, Martin: GA 39: Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein». Abt. II: Vorlesungen 1923–1944. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/35. Hrsg. von Susanne Ziegler. Frankfurt a. M. 1980, S. 89.)

⁵⁹ Heidegger, Martin: GA 29/30, § 17, S. 101.

⁶⁰ Ebd., S. 102. An einer anderen Stelle schreibt Heidegger: «Jedes Verhalten des geschichtlichen Menschen ist, ob betont oder nicht, ob begriffen oder nicht, gestimmt und durch diese Stimmung hineingehoben in das Seiende im Ganzen.» (Heidegger, Martin: GA 9: Wegmarken. Abt. I: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Unveränderter Text mit Randbe-

tung der Wissenschaft erweist sich aus dieser Perspektive als eine bestimmte Stimmung, die das Verhältnis zwischen Mensch und Welt auf eine bestimmte Weise «stimmt». Somit beruht die ursprüngliche Erfahrung der Welt für Heidegger nicht vorrangig auf Urteilen, Anschauungen oder verstandesmäßiger Erkenntnis, sondern vor allem auf Stimmungen: «Wir müssen in der Tat ontologisch grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ‹bloßen Stimmung› überlassen.»⁶¹

Die Entstehung von Stimmungen erläutert Thomas Fuchs in enger Verbindung zu Gefühlen: «Stimmungen und Gefühle beeinflussen einander wechselseitig, weshalb man ihr Verhältnis auch mit dem von Klima und Wetter verglichen hat – das eine länger anhaltend, das andere kurzlebig»⁶². Demnach wirken Stimmungen wie ein überdauerndes «Grundklima», während Gefühle eher vorübergehende «Wetterphänomene» darstellen. Umgekehrt können Gefühle den Boden für Stimmungen bereiten: «Gefühle, deren Anlass in den Hintergrund tritt und deren Intensität nachlässt, gehen oft unmerklich in Stimmungen über, etwa wenn eine abflauende Wut noch eine diffuse Gereiztheit hinterlässt»⁶³. Stimmungen entstehen nach Fuchs zumeist allmählich aus einer Vielzahl unterschiedlicher emotionaler Erlebnisse, die sich verdichten, und können sowohl von äußeren Atmosphären als auch von den Stimmungen anderer Menschen geprägt oder übernommen werden.

Stimmung als gegenwärtige Bedingung des Verstehens

Vor dem Hintergrund der philosophischen Bestimmung von Stimmungen stellt sich als Nächstes die Frage, wie sie sich – als gegenwärtige Bedingung des Verstehens – im Verhältnis zu den Vorurteilen denken lassen. Um dies zu klären, gehe ich zurück zu Gadamer und dessen Beschreibung der hermeneutischen Situation des Interpreten. Dort greift Gadamer auf den Begriff des «Gegenwartshorizonts» zurück. Was macht diesen aus? Gadamers Antwort lautet: «Wir waren davon ausgegangen, daß eine hermeneutische Situation durch die Vorurteile bestimmt wird, die wir mitbringen. Insofern bilden sie den Horizont einer Gegenwart. Sie stellen das dar, über das hinaus man nicht zu sehen vermag.»⁶⁴

Zwei Aspekte sind dabei zentral: Erstens versteht Gadamer Vorurteile als gegenwärtigen Ausdruck historischer Erfahrungen – Prägungen, die wir aus der

merkungen des Autors. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1976, S. 192.)

⁶¹ Heidegger, Martin: SZ, § 29, S. 138.

⁶² Fuchs, Thomas: «Zur Phänomenologie der Stimmungen», S. 26.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ WM, S. 311.

Vergangenheit «mitbringen». Zweitens formen diese Vorurteile den Horizont der Gegenwart, indem sie festlegen, was wahrgenommen wird, welche Fragen sich stellen und was überhaupt verstanden werden kann. Sie sind somit nicht bloße Einschränkungen, sondern vielmehr die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens, die im Voraus bestimmen, was überhaupt «zu sehen» ist.⁶⁵ Mit anderen Worten: Der auf Vorurteilen fußende «Gegenwartshorizont» umfasst nach Gadamer all das, «was von einem Punkt aus sichtbar ist».⁶⁶

Gleichzeitig ist nach Gadamer der «Horizont der Gegenwart in steter Bildung begriffen, sofern alle Vorurteile ständig erprobt werden müssen».⁶⁷ Dieser Prozess des «Erprobens» vollzieht sich stets im Hier und Jetzt – politisch gewendet etwa dann, wenn ein besonderes Ereignis oder eine spezifische Entwicklung auftritt, die den Verstehensprozess herausfordert und in Gang setzt. Gadamer spricht in diesem Zusammenhang von «Gleichzeitigkeit»⁶⁸, da im Verstehensprozess die Horizonte von Vergangenheit und Gegenwart sich wech-

⁶⁵ Dazu Gadamer: «Vorurteile sind nicht notwendig unberechtigt und irrig, so dass sie die Wahrheit verstallen. In Wahrheit liegt es in der Geschichtlichkeit unserer Existenz, dass die Vorurteile im wörtlichen Sinne des Wortes die vorgängige Gerichtetheit all unseres Erfahren-Könnens ausmachen. Sie wird Voreingenommenheit unserer Weltoffenheit, die geradezu Bedingungen dafür sind, daß wir etwas erfahren, daß uns das, was uns begegnet, etwas sagt.» (Gadamer: «Die Universalität des hermeneutischen Problems», in: GW 2, S. 224.) An einer anderen Stelle schreibt Gadamer: «In Überlieferung stehen, so hatten wir formuliert, schränkt nicht die Freiheit des Erkennens ein, sondern macht es möglich.» (WM, S. 366f.)

⁶⁶ WM, S. 307.

⁶⁷ Ebd., S. 311.

⁶⁸ Gadamer entfaltet in seiner Ästhetik das Konzept der «Gleichzeitigkeit», indem er an Kierkegaard anknüpft. Er verfolgt dabei das Ziel, zu verdeutlichen, dass das Verstehen eines Kunstwerks – analog zum Verstehen der Bibel bei Kierkegaard – nur dann möglich ist, wenn eine Verschmelzung der Horizonte von Vergangenheit und Gegenwart erreicht wird. Das Ergebnis ist die «Gleichzeitigkeit», die dazu führt, dass der Betrachter oder die Leserin eines aus der Vergangenheit stammenden Kunstwerks oder Textes in seiner gegenwärtigen Lebensrealität berührt oder «getroffen» wird. Dazu Gadamer: «Gleichzeitigkeit» dagegen will hier sagen, dass ein Einziges, das sich uns darstellt, so fremden Ursprungs es auch sei, in seiner Darstellung volle Gegenwart gewinnt. Gleichzeitigkeit ist also nicht eine Gegebenheitsweise im Bewußtsein, sondern eine Aufgabe für das Bewußtsein und eine Leistung, die von ihm verlangt wird. Sie besteht darin, sich so an die Sache zu halten, daß diese «gleichzeitig» wird, d. h. aber, daß alle Vermittlung in totaler Gegenwärtigkeit aufgehoben ist. Dieser Begriff der Gleichzeitigkeit stammt bekanntlich von Kierkegaard, der ihm eine besondere theologische Prägung gab. «Gleichzeitig» heißt bei Kierkegaard nicht Zugleichsein, sondern formuliert die Aufgabe, die an den Glaubenden gestellt ist, das, was nicht zugleich ist, die eigene Gegenwart und die Heilstät Christi, so total miteinander zu vermitteln, daß diese dennoch wie ein Gegenwärtiges (statt im Abstand des Damals) erfahren und ernst genommen wird. Umgekehrt beruht die Simultaneität des ästhetischen Bewußtseins auf der Verdeckung der mit der Gleichzeitigkeit gestellten Aufgabe.» (WM, S. 132.)

selseitig bedingen, wobei der Horizont der Gegenwart – wie Gadamer argumentiert – «gar nicht ohne die Vergangenheit»⁶⁹ gebildet werden kann.

Vor dem Hintergrund der bisherigen philosophischen Auseinandersetzung lässt sich jetzt präzisieren, wie diese hermeneutische Situation im Hinblick auf die Stimmungen zu bestimmen ist. Anders als Gadamers «Vorurteile» legen «Stimmungen» nicht in erster Linie fest, *was* sichtbar ist, als vielmehr, in *welchem Licht* etwas erscheint. Insofern bestimmen *Vorurteile*, *was* wir sehen, *Stimmungen* hingegen, *wie* wir etwas sehen.⁷⁰ Während Vorurteile stärker aus historischen Erfahrungen hervorgehen, sind Stimmungen Ausdruck einer gegenwärtigen Konstellation. Gemeinsam ist beiden, dass sie sich nicht ohne Weiteres auf eine klare Ursache zurückführen lassen und weder vollständig «greifbar» noch nach Belieben «produzierbar» sind.

In der Politik entfalten sich Stimmungen (etwa Unsicherheit, Zuversicht, Resignation) über längere Zeiträume und entstehen durch ein komplexes Geflecht an Eindrücken. Während Gefühle relativ direkt durch Politik (etwa durch politische Entscheidungen, Rhetorik oder Symbolik) hervorgerufen werden können, bilden Stimmungen somit eine Art «Grundton» des gesellschaftlichen Erlebens, der aus der Summe vieler Faktoren resultiert und sich dem Wirkungsfeld der Politik weitgehend entzieht.⁷¹ Ihre Ursachen können in historischen

⁶⁹ Ebd., S. 311.

⁷⁰ Gadamer betont, dass es für eine angemessene Handlung notwendig ist, «die konkrete Situation im Lichte dessen [zu] sehen» (WM, S. 318.), was sie vom Handelnden fordert. Obwohl die von Gadamer verwendete Formulierung nicht im Sinne einer Lichtmetaphorik bei Dilthey interpretiert werden sollte, verdeutlicht sie dennoch, dass jede Handlungssituation eine spezielle Nuance enthält. Diese Nuance muss als solche erkannt werden, um die angemessene Handlung zu identifizieren.

⁷¹ Die Macht politischer Stimmungen brachte Montesquieu treffend auf den Punkt, als er über die Spätphase der Römischen Republik schrieb: «Wenn Caesar und Pompeius wie Cato gedacht hätten, so würden andere wie Caesar und Pompeius gedacht haben, und die einmal zum Untergang bestimmte Republik wäre durch eine andere Hand in den Absturz hinabgerissen worden.» (Montesquieu, Charles de Secondat: *Größe und Niedergang Roms*. Frankfurt a. M. 1980, S. 71.) Dieser Gedanke lässt sich auch auf moderne Phänomene und politische Konstellationen übertragen – etwa auf die McCarthy-Ära. Hätte der US-amerikanische Senator Joseph R. McCarthy nicht die vorherrschende antikommunistische Stimmung der 1950er Jahre für seine Zwecke genutzt, hätte vermutlich ein anderer Opportunist diese gesellschaftliche Strömung aufgegriffen und in ein politisch wirksames Instrument verwandelt. Der Begriff «McCarthy-Ära» suggeriert daher fälschlicherweise, dass McCarthy der alleinige Urheber dieser politischen Epoche gewesen sei. In Wirklichkeit fand er eine bereits vorgeformte gesellschaftliche Grundstimmung vor und verstand es, sie geschickt für seine Zwecke zu nutzen. Somit war McCarthy weniger der Urheber als vielmehr der Ausdruck der McCarthy-Ära. Die «McCarthy-Ära» endete nicht, weil McCarthy selbst seine Anklagen beendete, sondern weil es zu einem Stimmungswechsel kam. Insofern ist McCarthy ein anschauliches Beispiel dafür, dass Stimmungen sich im Gegensatz zu Gefühlen dem *direkten* Einfluss der Politik entziehen.

Umbrüchen, kulturellen Prägungen, wirtschaftlichen Entwicklungen oder auch in einer zufälligen Häufung voneinander unabhängiger Vorkommnisse liegen. Ein einzelnes Krisenereignis, ob im eigenen Land oder am anderen Ende der Welt, kann eine bereits bestehende Stimmung abrupt kippen lassen oder ihr eine neue Richtung geben.⁷²

Damit unterscheidet sich der hermeneutische Ansatz deutlich von Strömungen des Affective Turn, die Affekte primär unter dem Aspekt ihrer politischen Steuerbarkeit behandeln.⁷³ Aus dieser Perspektive geraten jedoch gerade jene Dimensionen affektiver Dynamik aus dem Blick, die sich nicht instrumentalisieren lassen, aber dennoch grundlegend politische Wahrnehmung und Orientierung prägen – eben das, was hier unter dem Begriff der *politischen Stimmung* gefasst wird. Eine politische Hermeneutik richtet den Blick gezielt auf diese Dimension und fragt, wie sich politische Stimmungen jenseits bewusster Kontrolle in das Verstehen der politischen Wirklichkeit einschreiben – oder, wie Gadamer es formuliert: «Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, son-

(Vgl. Tye, Larry: *Demagogue. The Life and Long Shadow of Senator Joe McCarthy*. New York 2020, S. 447.) Wird die zugrunde liegende Stimmung schwächer oder wandelt sich grundlegend, verlieren auch jene Politiker (vorausgesetzt sie wandeln sich nicht mit der Stimmung) an Einfluss, die sich als Sprachrohr, Anheizer oder Profiteur dieser Stimmung profiliert haben. Dennoch ist ein *indirekter* Einfluss der Politik auf Stimmungen kaum zu leugnen, denn Politik verfügt über die Möglichkeit, Gefühle durch Entscheidungen, Diskurse und Handlungen hervorzurufen – mitunter als «Gefühlskultur», die sich letztlich zu einer bestimmten Stimmung verdichten kann.

⁷² Als Beispiel dafür wäre die Finanzkrise von 2008 zu nennen, die in den USA begann und weltweit tiefgreifende Auswirkungen auf politische und wirtschaftliche Systeme hatte. Die Krise wurde durch das Platzen einer Immobilienblase ausgelöst und breitete sich schnell auf globale Märkte aus, was zu politischen Reaktionen in vielen Ländern führte. Regierungen mussten Notfallmaßnahmen ergreifen, um die Banken zu stützen, wirtschaftliche Stagnation zu bekämpfen und die gesellschaftlichen Auswirkungen der Krise abzumildern. (Vgl. Stiglitz, Joseph: *Im freien Fall. Vom Versagen der Märkte zur Neuordnung der Weltwirtschaft*, München 2010, S. 27 ff.)

⁷³ Bereits zuvor hatte Gadamer diesen Zug durchaus erkannt, wenn er feststellt: „[Man] tut (...) so, als ob man Angst überhaupt, Sich-Ängstigen oder Angst-Haben ganz ausschalten könnte. So ist das ein Argument, das in bestimmten politischen Entscheidungssituationen bewusst gebraucht wird.“ (Gadamer, Hans-Georg: *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Frankfurt a.M. 1993, S. 196.) Zur gegenwärtigen Forschung, die Affekte primär unter dem Aspekt ihrer politischen Steuerbarkeit und strategischen Nutzbarmachung behandelt, vgl. exemplarisch Uffa Jensen: *Zornpolitik*. Berlin 2017; Eva Illouz: *Undemokratische Emotionen*. Berlin 2023; Martha Nussbaum: *Politische Emotionen*. Berlin 2016; Luc Ciompi / Elke Endert: *Gefühle machen Geschichte. Die Wirkung kollektiver Emotionen von Hitler bis Obama*. Göttingen 2011.

dern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage.»⁷⁴

Politisches Verstehen im Wirkungsfeld von Stimmungen

Der Begriff «Stimmung» besitzt im politischen Diskurs eine hohe Präsenz, ohne dass seine philosophische Tragweite in der Regel reflektiert wird. Im Deutschen wird er nahezu selbstverständlich zur Beschreibung der politischen Atmosphäre herangezogen, etwa in Formulierungen wie «Aufbruchsstimmung», «Stimmungstest», «politische Stimmungslage» oder «Stimmung der Bevölkerung». Vergleichbare Termini finden sich in anderen Sprachen, etwa *political climate* oder *political atmosphere* im Englischen sowie *climat politique* im Französischen.

Die politische Wirkmacht von Stimmungen wird besonders in ihrer mobilisierenden Funktion in historischen Ausnahmesituationen deutlich. Ein paradigmatisches Beispiel bildet die Kriegsstimmung im Deutschen Reich im August 1914. Thomas Nipperdey charakterisiert sie folgendermaßen:

Im August 1914 ergriff eine gewaltige Woge der Kriegsbegeisterung die Deutschen. [...] Die Nation war jetzt der oberste aller Werte. Die nationale Zusammengehörigkeit im Moment von Bedrohung und Krise war ein Unerlebnis. Der Krieg selbst hatte etwas Befreiendes, war ein Aufbruch aus einer als ersticken empfundenen Atmosphäre der Spannungen, der Bürgerlichkeit, der Klassenkonflikte. Kaum jemand konnte sich dieser Stimmung, diesem ‹Erlebnis› des August 1914 entziehen, nicht die einfachen Leute, Bauern oder Arbeiter, und erst recht nicht die Bürger [...]. Hunderttausende junge (und manchmal auch ältere) Leute meldeten sich freiwillig, wurden ‹Kriegsfreiwillige›, über eine Million im August 1914.⁷⁵

An diesem Beispiel manifestiert sich ein konstitutives Merkmal politischer Stimmungen, das – wie zuvor gezeigt – bereits von Dilthey hervorgehoben wurde: Stimmungen entziehen sich dem individuellen Zugriff und haben die Tendenz, alle Vorstellungen «sich zu unterwerfen»⁷⁶. Auch wenn die historische Forschung die Annahme einer vollständig homogenen Kriegsstimmung heute differenzierter beurteilt⁷⁷, bleibt unstrittig, dass 1914 eine dominante Grundstimmung bestand, die politisches Handeln rahmte und den Kriegsein-

⁷⁴ Gadamer, Hans-Georg: «Vorwort zur 2. Auflage». In: GW 2, S. 438.

⁷⁵ Nipperdey, Thomas: *Deutsche Geschichte 1866–1918*. Zweiter Band: Machtstaat vor der Demokratie, München 1992, S. 778f.

⁷⁶ Dilthey, Wilhelm: GS VI, *Die geistige Welt*, S. 147.

⁷⁷ Vgl. stellvertretend hierfür Bendikowski, Tillmann: *Sommer 1914. Zwischen Begeisterung und Angst – wie Deutsche den Kriegsbeginn erlebten*. München 2014.

tritt auf breite gesellschaftliche Resonanz stoßen ließ.⁷⁸ Eine Position hingegen, so ließe sich die von Martin Heidegger und Thomas Fuchs herangezogene Musikmetapher zur Beschreibung von Stimmungen zuspitzen, die sich der vorherrschenden Stimmung widersetzt, wirkt wie ein «verstimmtes» Instrument: Sie fällt aus dem Gesamtklang heraus und ruft instinktiv Ablehnung hervor – selbst dann, wenn sie rational oder moralisch gut begründet sein mag.⁷⁹ Ganz in diesem Sinne betont Bollnow, dass durch «eine bestimmte Grundstimmung gewisse Erlebnisse möglich gemacht und gewisse andre wieder von vornherein ausgeschlossen [werden], weil sie sich mit dem Rahmen dieser Stimmung nicht vertragen.»⁸⁰

Besonders aufschlussreich ist das Beispiel von Sebastian Haffner, der die Stimmungslage während der Machtkonsolidierung des NS-Staates beschreibt. Denn es zeigt, wie Stimmungen nicht nur Zustimmung mobilisieren, sondern

⁷⁸ Vgl. Münkler, Herfried: *Der Große Krieg. Die Welt 1914 bis 1918*. Berlin 2014, S. 271 ff. Selbst ein Zeitzeuge wie Stefan Zweig, der den Krieg ablehnte, schreibt in Bezug auf die Stimmung jener Tage: «Jeder einzelne erlebte die Steigerung seines Ichs, er war nicht mehr der isolierte Mensch von früher, [...] er konnte Held werden, und jeden, der eine Uniform trug, feierten schon die Frauen. [...] So gewaltig, so plötzlich brach diese Sturzwelle über die Menschheit herein, daß sie, die Oberfläche überschäumend, die dunklen, die unbewußten Urtriebe und Instinkte der Menschheit mit nach oben riß [...]. Vielleicht hatten auch diese dunklen Mächte ihren Teil an dem wilden Rausch, in dem alles gemischt war, Opferfreude und Alkohol, Abenteuerlust und reine Gläubigkeit, die alte Magie der Fahnen und der patriotischen Worte – diesem unheimlichen, in Worten kaum zu schildernden Rausch von Millionen, der für einen Augenblick dem größten Verbrechen unserer Zeit einen wilden und fast hinreißenden Schwung gab.» (Zweig, Stefan: *Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers*. Frankfurt a. M. 1970, S. 258f.)

⁷⁹ In seinem Fall ließ sich Heidegger Anfang der 1930er Jahre bewusst von der politischen Stimmung mitreißen, während seine Schüler, darunter Hans Jonas, Karl Löwith und Hans-Georg Gadamer, sich fragten, wie ihr Lehrer den verstörenden Klang der verstimmten Instrumente des Nationalsozialismus ertragen konnte – ja sogar freiwillig dazu tanzte. In einem Brief an Fritz und Elisabeth Heidegger vom 18. Dezember 1931 schreibt Heidegger. «Ich wünsche sehr, daß Du Dich mit dem Hitlerbuch [gemeint ist Hitlers *Mein Kampf*, ZV], das in den selbstbiographischen Anfangskapiteln schwach ist, auseinandersetzt. Daß dieser Mensch einen ungewöhnlichen und sicheren, politischen Instinkt hat und eben schon gehabt hat, wo wir alle noch benebelt waren, das darf kein Einsichtiger mehr bestreiten. Der nationalsozialistischen Bewegung werden in künftig noch ganz andere Kräfte zuwachsen. Es geht nicht mehr um kleine Parteipolitik mehr – sondern um Rettung und Untergang Europas und der abendländischen Kultur. Wer das auch jetzt noch nicht begreift, der ist es wert, im Chaos zerrieben zu werden.» (Homolka, Walter/Heidegger, Arnulf (Hrsg.). Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger. Freiburg/Basel/Wien 2016, S. 21f.) Kurz: Heideggers Verhalten während und besonders nach dem Krieg lässt nur einen Schluss zu: Politisch war Heidegger nicht musikalisch. Vgl. dazu auch Grondin, Jean: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen 1999, S. 175ff.

⁸⁰ Bollnow, Otto Friedrich: *Das Wesen der Stimmungen*. Frankfurt a. M. 1956, S. 54.

auch Selbstzweifel und ein völliges «Andersverstehen» selbst bei Gegnern hervorrufen können. Es geht also nicht bloß um die Dynamik des «Mitgerissenwerdens», sondern um die tiefere hermeneutische Wirkung der Stimmungslage: Sie bringt die bisherigen Maßstäbe ins Wanken, verschiebt die Wahrnehmung der Wirklichkeit und relativiert das eigene Urteilsvermögen. Gerade darin sieht Haffner den Schlüssel zum Verständnis der breiten Zustimmung zu Hitler und seiner Politik. Der wirtschaftliche Aufschwung nach 1933, der als «Wunder»⁸¹ erlebt wurde, löste eine kollektive Grundstimmung der «dankbaren Verblüffung» aus, die selbst frühere Gegner entwaffnete und Oppositionelle zu «querulanten Nörglern» degradierte. In der breiten Bevölkerung setzte sich ein Narrativ durch, das Haffner als millionenfache Stimme ehemaliger SPD- und KPD-Wähler beschreibt: «Der Mann mag seine Fehler haben, aber er hat uns wieder Arbeit und Brot gegeben.»⁸² Die politische Wirkung dieser Stimmung bestand also nicht primär in den «bellenden und geifernden Reden» Hitlers, sondern in jenem «Tatsachenhintergrund»⁸³, der den Resonanzraum so veränderte, dass Widerspruch innerlich verstummte. Diese Beobachtung deckt sich mit Fuchs' Diagnose, wonach Stimmungen wie «unsichtbare Magnetfelder» wirken, die «Gefühle, Bewertungen, Gedanken und Handlungen in eine bestimmte Richtung lenken, der sich das Subjekt nur schwer entziehen kann»⁸⁴.

Haffner beschreibt diesen Prozess als schleichende innere Erosion und schildert ihn in einer Passage, deren Eindrücklichkeit darin liegt, dass sie den inneren Verständigungsdialog der Gegner zum Ausdruck bringt – jenen Moment, in dem Stimmungen nicht nur Zustimmung mobilisieren, sondern das kritische Urteilsvermögen selbst erschüttern:

Was sich alte Hitiergegner, gebildete und geschmackvolle Bürger, selbst gläubige Christen oder Marxisten, in den mittleren und späteren dreißiger Jahren angesichts von Hitlers unleugbaren Leistungen und nicht abreißenden Wundertaten fragten — fragen mußten —, war: Könnte es sein, daß meine eigenen Maßstäbe falsch sind? Stimmt vielleicht alles nicht, was ich gelernt und woran ich geglaubt habe? Bin ich nicht durch das, was hier vor meinen Augen geschieht, widerlegt? Wenn die Welt — die wirtschaftliche Welt, die politische Welt, die moralische Welt — wirklich so wäre, wie ich immer geglaubt habe, dann müßte doch ein solcher Mann auf die schleunigste und lächerlichste Weise Schiffbruch machen, ja, er könnte doch überhaupt nie so weit gekommen sein, wie er gekommen ist! Er ist aber in weniger als zwanzig Jahren aus dem völligen Nichts zur Zentralfigur der Welt geworden, und alles gelingt ihm, auch das scheinbar Unmögliche, alles, alles! Beweist das nichts? Zwingt mich das nicht zu einer Generalrevision

⁸¹ Haffner, Sebastian: *Anmerkungen zu Hitler*. Frankfurt a. M. 2015, S. 35.

⁸² Ebd., S. 35.

⁸³ Ebd., S. 40.

⁸⁴ Fuchs, Thomas: «Zur Phänomenologie der Stimmungen». In: Meyer-Sickendiek, Burkhard / Reents, Friederike (Hg.): *Stimmung und Methode*. Berlin 2013, S. 25f.

aller meiner Begriffe, auch der ästhetischen, auch der moralischen? Muß ich nicht mindestens zugeben, daß ich mich in meinen Erwartungen und Vorhersagen getäuscht habe, und mit Kritik sehr zurückhaltend, mit meinem Urteil sehr vorsichtig werden? Durchaus begreiflich und sogar sympathisch, dieser Selbstzweifel. Aber von dort bis zum ersten, noch halb widerwilligen ›Heil Hitler‹ war es nicht weit.⁸⁵

Sicherlich handelt es sich bei den vorangegangenen Beispielen um Extremfälle; gleichwohl gilt – folgt man Heideggers Analyse –, dass wir «nie nicht gestimmt»⁸⁶ sind. Dies lässt sich auch an weniger polarisierten, aber dennoch stimmungsabhängigen Debatten zeigen, etwa an der Auseinandersetzung um die zivile Nutzung der Kernenergie. Unter normalen Bedingungen dominieren in der Regel sachliche Argumente, die aus politischen Überzeugungen oder nationalen Interessen resultieren. Eine veränderte Stimmungslage kann jedoch die Gewichtung dieser Argumente erheblich verschieben. Nach der Reaktorkatastrophe von Fukushima im Jahr 2011 verloren zuvor wirksame Pro-Atom-Argumente schlagartig an Überzeugungskraft; die Bundesregierung beschloss den kurzfristigen Atomausstieg.⁸⁷ Heute hingegen, angesichts von Energiekrisen und klimapolitischen Erwägungen, gewinnen Pro-Atom-Positionen wieder an Gewicht – obwohl sich an den wissenschaftlich belegten Risiken kaum etwas geändert hat.

Hier bestätigt sich Diltheys Vergleich von Stimmung und Wetter: Politische Stimmungen können «umschlagen» und ganze Debatten in eine neue Richtung lenken. In der aktuellen Auseinandersetzung um die Kernenergie wirken die Argumente der Befürworter mancherorts beinahe so, als hätten Katastrophen wie Tschernobyl und Fukushima nie stattgefunden. Dies verdeutlicht, dass sich die Durchsetzung politischer Argumente nicht allein auf ihre *logisch-rationale* Überzeugungskraft stützt, sondern in erheblichem Maße von der jeweiligen Stimmungslage abhängt, in der sie geäußert werden – eine Einsicht, die bereits Aristoteles in seiner *Rhetorik* formulierte, wenn er feststellt, «nicht vollkommen gleich erscheint einem etwas, ob man nun liebt oder hasst, zornig oder gutmütig ist, sondern völlig oder dem Ausmaß nach verschieden»⁸⁸.

⁸⁵ Haffner, Sebastian: *Anmerkungen zu Hitler*, S. 42.

⁸⁶ Heidegger, Martin: GA 29/30, § 17, S. 102.

⁸⁷ Vgl. Hirschhausen, Christian: *Atomenergie. Geschichte und Zukunft einer riskanten Technologie*. München 2023.

⁸⁸ Aristoteles: *Rhetorik*. Übers. und erläutert von Christof Rapp. Bd. 2. Darmstadt 2002, 1378a 1.

Vom wirkungsgeschichtlichen zum «wirkungsgestimmten» Bewusstsein

Bei all der Sogwirkung von politischen Stimmungen verweist Haffner auf den verbleibenden Handlungsspielraum des Einzelnen. Wenn Heidegger festhält, das Dasein sei «nie nicht gestimmt»⁸⁹, so legt der politische Kontext nahe, zwischen existenzieller und politischer Gestimmtheit zu unterscheiden. Das Individuum kann sich – anders als bei der existenziellen Gestimmtheit – in ein «anderes» Verhältnis zu vorherrschenden politischen Stimmungen setzen. Mit anderen Worten: Die kollektive Stimmung färbt zwar die Wirklichkeit, jedoch nicht in einer Art und Weise, dass kein – mit Gadamer gesprochen – «anderes» Verstehen derselben möglich wäre. Die kollektive politische Stimmung «befreit» das Individuum folglich *nicht* von der Verantwortung.⁹⁰ Es gab viele, wie Haffner selbst, die jene außergewöhnliche Charakterstärke aufwiesen und *trotz* der vorherrschenden Massenstimmung die Wurzeln der bevorstehenden Katastrophe erkannten. Gleichwohl erfordert es – wie Haffners Schilderungen verdeutlichen – eine enorme Kraftanstrengung, sich der von Fuchs beschriebenen «magnetischen Anziehungskraft» politischer Stimmungen zu widersetzen.

Festzuhalten bleibt, dass eine reflexive Haltung gegenüber politischen Stimmungen durchaus möglich – und mitunter sogar politisch notwendig – ist, etwa um die Wahrung der Menschenwürde anzustreben oder, wie Tolstoi⁹¹ und

⁸⁹ Heidegger, Martin: GA 29/30, § 17, S. 102.

⁹⁰ Der Aspekt der Wahlfreiheit im Umgang mit Emotionen wurde besonders in der existentialistischen Tradition, wie etwa bei Sartre, auf die Spitze getrieben: «Wir sind alle ohne Entschuldigung. Das möchte ich mit den Worten ausdrücken: der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein. Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, und dennoch frei, weil er, einmal in die Welt geworfen, für all das verantwortlich ist, was er tut. Der Existentialist glaubt nicht an die Macht der Leidenschaft. Er wird nie meinen, eine schöne Leidenschaft sei eine alles mitreißende Flut, die den Menschen schicksalhaft zu bestimmten Taten zwingt und daher eine Entschuldigung ist. Er meint, der Mensch ist für seine Leidenschaft verantwortlich.» (Sartre, Jean-Paul: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. Hamburg 2010, S. 155.). Dessen war sich auch Heidegger bewusst. In einem Brief vom 13. April 1933 an seinen Bruder Fritz schreibt er im Hinblick auf die damalige Massenstimmung: «Jeder, der noch Augen hat zu sehen und Ohren zu hören und ein Herz zum Handeln [...] [wird] mitgerissen und in eine echte und tiefe Erregung versetzt [...].» (Homolka, W./Heidegger, A. (Hrsg.): *Heidegger und der Antisemitismus*, S. 35.) Diese Formulierung ist ein indirektes Eingeständnis, dass die politische Stimmung eine gewisse Wahlfreiheit impliziert. Heideggers Argumentation suggeriert, dass diejenigen, die nicht «mitgerissen» werden und keine «tiefe Erregung» verspüren – also jene, die keine Augen zum Sehen, keine Ohren zum Hören und kein Herz zum Handeln haben – die Bewegung um Hitler nicht unterstützen und folglich sich anders entschieden haben. In einem früheren Brief an seinen Bruder drückt er dies noch schärfer aus und meint, dass diese Personen es verdienen, «im Chaos zerrieben zu werden» (ebd., S. 22.).

⁹¹ So schreibt Tolstoi über Napoleon: «Ein guter Heerführer braucht weder ein Genie zu sein noch irgendwelche besonderen Vorzüge zu besitzen, im Gegenteil, ihm müssen sogar die

Camus⁹² es auf ihre Weise formulierten, «Mensch» zu bleiben. Die Möglichkeit der Reflexivität verdeutlicht, dass der Einfluss einer politischen Stimmung auf den Verstehenden nicht *absolut* ist, sondern immer ein Moment der Freiheit enthält.⁹³

In diesem Zusammenhang lässt sich in Anlehnung an Gadamers Begriff des «wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins» von einem «wirkungsgestimmten Bewusstsein» sprechen. Mit diesem Kunstbegriff soll zweierlei zum Ausdruck gebracht werden: Zum einen der Umstand, dass politisches Verstehen einer doppelten Situiertheit unterliegt – es ist zugleich in der *Geschichtlichkeit* verwurzelt, die sich in Vorurteilen manifestieren, und in der *Gestimmtheit*, die den Horizont der Gegenwart prägt. Beide Dimensionen wirken auf das Verstehen des konkreten Falles der Gegenwart ein. Der neue Begriff hebt insbesondere diese zweite Dimension hervor. Zum anderen verdeutlicht er, was unter einer «reflexiven Haltung» im politischen Verstehen im Anschluss an Gadamer zu verstehen ist: ein Bewusstsein für die eigene gegenwärtige Gestimmtheit zu entwickeln und zu prüfen, ob das durch die jeweils herrschende politische Stimmung nahegelegte Verstehen angemessen ist – politisch formuliert: ob es ge-

höchsten, besten menschlichen Eigenschaften wie Menschenliebe, poetisches und zartes Empfinden, philosophisches Zweifeln und Forschertrieb fehlen. Er muß einen engen Gesichtskreis haben, muß fest davon überzeugt sein, daß das, was er tut, von großer Wichtigkeit ist, weil er sonst nicht genug Ausdauer hätte, und nur dann wird er ein tapferer Heerführer sein. Bewahre ihn Gott davor, ein Mensch zu sein, jemanden zu lieben, Mitleid zu empfinden, sich Gedanken darüber zu machen, was gerecht und ungerecht ist.» (Tolstoi, Lew: *Krieg und Frieden*. Übers. von Marianne Kegel. Ostfildern (2002), S. 879.)

⁹² In ihrer Biografie über Albert Camus erzählt Iris Radisch eine Geschichte, die einen entscheidenden Ehrenkodex für Camus implizierte und dem er laut Radisch nie abwich: «Im Jahr 1905 nahm der zwanzigjährige Lucien August Camus am Marokkokrieg teil. Seine Truppe lag irgendwo in den entlegenen Ecken des Atlasgebirges. Eines Nachts, während des Wachwechsels, fand er einen seiner Kameraden unter einer Hecke mit einem seltsam zum Mond gedrehten Kopf vor – jemand hatte ihm die Kehle durchgeschnitten, das Geschlechtsteil abgetrennt und dem Toten in den Mund gesteckt. Wenige hundert Meter weiter entdeckte Lucien den zweiten Wachposten, ähnlich zugerichtet, unter einem Felsen. Er schlug Alarm, die Wachmannschaft wurde verstärkt. Als er im Morgengrauen neben einem anderen Kameraden ins Lager zurückkehrte, erklärte er, diejenigen, die so etwas getan hatten, seien ‹keine Menschen›. Als sein Kamerad daraufhin einwandte, dass man schließlich in ein fremdes Land eingedrungen sei und der Gegner sich mit allen Mitteln verteidige, beharrte Lucien Camus: ‹Ein Mensch tut so etwas nicht, ein Mensch hält sich zurück.› Camus erzählte diese Geschichte in seinem posthum veröffentlichten autobiografischen Roman *Der erste Mensch*; ‹ein Mensch hält sich in Zaum›, ‹non, un homme ça s'empêche›, das war der Ehrenkodex, der ihm vom Vater – weitergegeben über einen alten Lehrer, der den Vater gekannt hatte – überliefert wurde.» (Radisch, Iris: *Albert Camus. Das Ideal der Einfachheit. Eine Biographie*. Hamburg (2013), S. 165.)

⁹³ Vgl. WM, S. 286.

recht oder ungerecht ist. Insofern ist das «wirkungsgestimmte Bewusstsein» eine Form des hermeneutischen Bewusstseins, das, wie Gadamer es beschreibt, «seine eigentliche Wirksamkeit immer darin [hat], dass man das Fragwürdige zu sehen vermag».⁹⁴

Ebenso wie die Wirkungsgeschichte bei Gadamer durch das «wirkungsgeschichtliche Bewusstsein» zur «Gewinnung der eigenen Situation»⁹⁵ des Verstehens im Angesicht der Geschichte beiträgt, so kann das *wirkungsgestimmte Bewusstsein* dazu beitragen, die eigene Verstehenssituation angesichts der gegenwärtigen Stimmung zu erhellen. Dabei stellen sich dieselben Schwierigkeiten, die Gadamer in Bezug auf das «wirkungsgeschichtliche Bewusstsein» hervorhebt:

Die Gewinnung des Bewußtseins einer Situation ist aber in jedem Falle eine Aufgabe von eigener Schwierigkeit. Der Begriff der Situation ist ja dadurch charakterisiert, daß man sich nicht ihr gegenüber befindet und daher kein gegenständliches Wissen von ihr haben kann. Man steht in ihr, findet sich immer schon in einer Situation vor, deren Erhellung die nie ganz zu vollendende Aufgabe ist.^{⁹⁶}

Gadamer erkennt darin jedoch keinen Mangel, den man durch «bessere» Reflexion beheben könnte; vielmehr liegt es in der Natur der Sache. Nach Gadamer lassen sich nie alle Bezüge des geschichtlichen Seins des Menschen vollständig aufschlüsseln.^{⁹⁷} Dazu ist das Dasein zu sehr mit der Geschichte verwoben. Ebenso wird es auch in der Politik nicht gelingen, durch eine reflexive Haltung alle Bezüge der gegenwärtigen Gestimmtheit aufzudecken. Wer glaubt, mithilfe der Reflexion den Wechselwirkungen zur geschichtlichen Überlieferung und – im Sinne Gadamers übertragen – zur gegenwärtigen Gestimmtheit entkommen zu können, erliegt nicht nur einer Illusion, sondern, wie Gadamer warnt, «der verändert diese Beziehung und zerstört ihre sittliche Verbindlichkeit».^{⁹⁸} Auf das Verstehen eines Textes aus der Vergangenheit bezogen bedeutet dies, dass jemand, der einen Text verstehen will, sich nicht aus seiner eigenen Geschichtlichkeit «herausreflektieren» muss, um in vermeintlich objektiver Distanz eine «bessere» Perspektive zu gewinnen. Ein solcher Versuch würde dem Text seine

^{⁹⁴} Gadamer, Hans-Georg: «Die Universalität des hermeneutischen Problems». In: GW 2, S. 228. In diesem Sinne argumentiert der Historiker Uffa Jensen, wenn er feststellt, dass das politische Ressentiment auf einer «Grundstimmung» beruhe, «die unsere Weltsicht verdüstert, ohne dass uns das in jedem Moment klar wäre». Diese könne jedoch «bewusstwerden» (Jensen, Uffa: *Zornpolitik*. Berlin 2017, S. 15.) – wenngleich Jensen anscheinend von der Möglichkeit einer vollständigen Aufdeckung aller Bezüge ausgeht, was aus der Perspektive einer politischen Hermeneutik im Ausgang von Gadamer als illusionär gelten muss.

^{⁹⁵} WM, S. 307.

^{⁹⁶} Ebd.

^{⁹⁷} Vgl. ebd.

^{⁹⁸} Ebd., S. 366.

sittliche Verbindlichkeit nehmen und ihn gewissermaßen zum Verstummen bringen, da er den Interpreten nicht mehr in dessen Gegenwärtigkeit anspricht.

Analog dazu ist eine reflexive Haltung gegenüber politischen Stimmungen nicht als ein «Herausreflektieren» aus der gegenwärtigen Gestimmtheit zu verstehen. Überträgt man Gadamers Gedanken auf das politische Verstehen, ist sie vielmehr die Voraussetzung, um eine sittlich verbindliche Gesellschaftskritik zu entwickeln. Wer politisch verstehen will, muss die Stimmung erfassen, die das politische Klima prägt. Michael Walzer betont in diesem Sinne, dass bedeutende politische Kritiker wie Alexander Herzen, Ahad Ha-am, Gandhi, Tawney und Orwell keine bloßen Außenseiter waren, sondern Teil jener Gesellschaft, die sie kritisierten. Genau das machte ihre Kritik – mit Gadamer gesprochen – sittlich verbindlich:

Gesellschaftskritik ist für solche Menschen», so Walzer, «eine interne Auseinandersetzung. Der Außenseiter kann nur dann ein Gesellschaftskritiker werden, wenn es ihm gelingt, (in die Gesellschaft) hineinzukommen, wenn er sich in die örtlichen Praktiken und Einrichtungen hineinzuversetzen vermag. Diese Kritiker stehen aber bereits innerhalb der von ihnen kritisierten Verhältnisse. Sie können im radikalen Abstand keinen Erkenntnisvorteil erblicken.»⁹⁹

Gadamers Konzept des «wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins» kann somit als kritisches Instrument verstanden werden, das ermöglicht, das Verhältnis zu unserer eigenen Geschichtlichkeit neu zu reflektieren und ein differenziertes Verständnis zu gewinnen. In ähnlicher Weise könnte das «wirkungsgestimmte Bewusstsein» als Instrument dienen, um die aktuelle emotionale Färbung und ihre Einflüsse bei der Deutung zeitgenössischer Situationen bewusst einzubeziehen und so zu einem nuancierten Verständnis der Gegenwart zu gelangen – auch wenn der fehlende Zeitenabstand eine zusätzliche Hürde bieten mag.¹⁰⁰

(C) Die Vermittlung zwischen Allgemeinem und Besonderem

Nachdem die Bedingungen des politischen Verstehens – *Geschichtlichkeit* und *Gestimmtheit* – skizziert wurden, stellt sich nun die Frage, wie sich das Vermittlungsgeschehen selbst hermeneutisch bestimmen lässt. Gadamer knüpft hierfür an die aristotelische Handlungstheorie an, wie sie in der *Politik* und der *Nikomachischen Ethik* entwickelt wird. Die sachliche Grundlage dieses Anschlusses sieht er in einer strukturellen Analogie zwischen der Tätigkeit des Interpreten und der des Handelnden: Ebenso wie der Interpret – im Falle der

⁹⁹ Walzer, Michael: «Die Praxis der Gesellschaftskritik». In: ders.: *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik* 1990, S. 50.

¹⁰⁰ Aufschlussreich ist Grondins Analyse des «Zeitenabstands» in Gadamers Philosophie. Vgl. Grondin, Jean: *Einführung zu Gadamer*, Tübingen 2000, S. 140 ff.

Jurisprudenz etwa der Richter –, der einen allgemeinen Text auf die besondere Situation eines Falles anwendet, steht der Handelnde bei Aristoteles vor der Aufgabe, zwischen dem «Allgemeinen» und dem «Besonderen» zu vermitteln. Er muss sein allgemeines Handlungsziel auf die spezifische Handlungssituation beziehen. Damit stehen der Interpret und der Handelnde nach Gadamer strukturell vor derselben Aufgabe: In beiden Fällen geht es darum, das Allgemeine auf eine besondere Situation anzuwenden.¹⁰¹

Vor dem Hintergrund dieser Analogie von Auslegung und Handlung lässt sich präziser fassen, was ich – in Anlehnung an Gadamer – als *politisches Verstehen* bezeichne. Es umfasst zwei untrennbar miteinander verbundene Tätigkeiten: *Auslegung* und *Handlung*. Politisches Verstehen besteht, um es mit Gadamer zu sagen, in einer «Verschmelzung» beider Elemente. Es erschöpft sich nicht in der bloßen Interpretation der politischen Wirklichkeit, sondern impliziert stets ein Anwendungsmoment – eine Handlungentscheidung, in der allgemeine politische Ziele auf eine konkrete Situation übertragen werden.¹⁰² Eine Politik, die sich auf die reine Auslegung der politischen Wirklichkeit beschränkt, ohne in die Anwendung zu münden, bleibt aus Gadamers Sicht – in Übereinstimmung mit Ciceros Verständnis von politischer *applicatio*¹⁰³ – unvollendet. Eine Politikerin, die so verfährt, gleicht einem Prediger, der zwar die Bibel interpretiert, deren Botschaft jedoch nicht in die Sprache seiner Zeit übersetzt und sie damit der unmittelbaren Erfahrung entzieht. Helmut Schmidt hat diesen Zusammenhang in einem Interview prägnant formuliert: «In der Politik genügt es nicht, große Ideen zu haben. Man muss auch über genügend kritisches Bewusstsein verfügen, um zu wissen, ob und wie diese Ideen umgesetzt werden können. Und drittens braucht es die Fähigkeit, diese Umsetzung tatsächlich herbeizuführen.»¹⁰⁴

¹⁰¹ Vgl. WM, S. 320.

¹⁰² In diesem Sinne bildet die Anwendung – bei Aristoteles wie bei Gadamer – die tragende Achse des politischen Verstehens. Politisches Verstehen erschöpft sich nicht in der bloßen kognitiven Erfassung, sondern erfordert die Umsetzung des Erkannten, die sich in einer politischen Entscheidung manifestiert. Aristoteles formuliert es unmissverständlich: «Denn wir fragen nicht, um zu wissen, was Tugend ist, sondern um tugendhafte Menschen zu werden; andernfalls hätten wir keinen Nutzen von ihr [...].» (NE 1103b.)

¹⁰³ In diesem Sinne betont bereits Cicero in seinem Spätwerk *De re publica*: «Es genügt nicht, diese männliche Vollkommenheit wie eine Kunst zu besitzen, wenn du sie nicht praktizierst. Während eine Kunst, auch wenn du sie nicht ausübst, im Selbstverständnis bestehen bleibt, ruht die männliche Vollkommenheit ganz in ihrer eigenen Betätigung; ihre höchste Ausübung aber ist die Lenkung des Staates und die Verwirklichung jener Dinge, die diese Leute in ihren Winkeln deklamieren, durch die Tat, nicht durch die Rede.» (Cicero: *Der Staat*. Hrsg. und übers. von Karl Büchner. München 1987, S. 11.)

¹⁰⁴ Schmidt, Helmut. O. J. Interview. <https://www.youtube.com/watch?v=Ozf14SGoopE>. Zugegriffen: 11. Februar 2025.

Welche konkrete Gestalt diese Fähigkeit annimmt, die für die Vermittlung zwischen Allgemeinem und Besonderem entscheidend ist, lässt sich bei Gadamer anhand dreier Modelle verdeutlichen, die sich als «hermeneutisch-politische Leitbegriffe» bestimmen lassen. Alle drei – wie Gadamer selbst zeigt – besitzen eine genuin gesellschaftlich-politische Implikation: *phronesis*, *sensus communis* und *eumeneia*. Im Folgenden sollen sie skizzenhaft entfaltet werden, um jene Fähigkeit zur Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere genauer zu bestimmen.

**(i) Hermeneutisch-politischer Leitbegriff:
phronesis als die Fähigkeit zur Vermittlung
zwischen Allgemeinem und Besonderem**

Aristoteles definiert *phronesis* einerseits als eine besondere «Art des Wissens»¹⁰⁵, andererseits als ein Vermögen, das – als Tugend (*aretê*) – zur richtigen Handlungssentscheidung befähigt. In Abgrenzung zu *technê* (technischem Wissen) und *epistêmê* (wissenschaftlichem Wissen), die sich mithilfe von Methoden oder Studien erlernen und weitergeben lassen, ist *phronesis* (praktische Klugheit) nicht in Form eines Lehrplans vermittelbar. Aristoteles sieht den Grund hierfür im jeweils unterschiedlichen Gegenstandsbereich: Während sich *technê* und *epistêmê* auf das Unveränderliche und Ewige richten – also auf Dinge, die sich, wie Aristoteles sagt, «nicht anders verhalten können, als sie tun»¹⁰⁶ –, bezieht sich *phronesis* auf das Veränderliche und Situative. Die Gültigkeit des Gravitationsgesetzes oder einer technischen Formel bleibt beispielsweise unberührt davon, wie sich Menschen konkret verhalten.

Praktisches Wissen – worin das politische Handeln nach Aristoteles verortet wird – bezieht sich auf das Veränderliche und Kontingente. Es richtet sich auf das Einzelne und Konkrete, das einem fortwährenden Wandel unterliegt – insbesondere auf menschliche Handlungen, die stets an eine bestimmte Situation gebunden sind. Da der Mensch nach Aristoteles nicht «im Allgemeinen», sondern jeweils an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit handelt, kann es im Bereich der Praxis kein «richtig» oder «falsch» im Sinne mathematischer Gewissheit geben. Politisches Handeln orientiert sich daher an allgemeinen Leitlinien, dem Charakter politischer Ideen als Zielmarken, und nicht an festen Regeln. Entsprechend mahnt Aristoteles, dass man in praktischen Fragen nur «so viel Präzision [...] verlangen [darf], als es die Natur des Gegenstandes zulässt»¹⁰⁷ – und es sei das Kennzeichen des Gebildeten, dies zu erkennen.

¹⁰⁵ EE 1246b 36.

¹⁰⁶ NE 1139a 14.

¹⁰⁷ NE 1094b 24.

nen.¹⁰⁸ Damit zeigt sich: Praktisches Wissen, das dem politischen Verstehen zu grunde liegt, unterscheidet sich grundlegend von technischem und wissenschaftlichem Wissen – es ist untrennbar an die jeweilige Situation gebunden.

Die zentrale Konsequenz, die Gadamer aus der *phronesis* ableitet, besteht darin, dass das «Verhältnis zwischen Mittel und Zweck [...] hier nicht von der Art [ist], daß die Kenntnis der rechten Mittel im voraus verfügbar gemacht werden könnte [...].»¹⁰⁹ Für das Verstehen in der Politik bedeutet dies, dass erst in der Handlungssituation klar wird, welche Mittel notwendig sind, um das allgemeine Handlungsziel zu erreichen.¹¹⁰ Analog dazu gilt für den Interpreten, dass ein allgemeiner Sinn eines Textes nicht unabhängig von der individuellen Verstehenssituation erschlossen werden kann. Was ein Text einem sagt, hängt davon ab, welche Fragen man ihm stellt. Was «sich uns als fragwürdig [...] zeigt»¹¹¹, so Gadamer, hängt wiederum davon ab, von welcher Geschichtlichkeit wir geprägt sind, welche Erfahrungen wir gemacht haben, welche Menschen wir dadurch geworden sind.

Phronimos als der kluge Vermittler zwischen Allgemeinem und Besonderem

Der Erfolg der Vermittlung zwischen Allgemeinem und Besonderem in der Politik ist für Aristoteles – und Gadamer folgt ihm hierin – wesentlich an die persönliche Erfahrung des Verstehenden gebunden. So betont Aristoteles: «Denn weil sie das Auge der Erfahrung haben, sehen sie richtig.»¹¹² Für Gadamer ist das praktische Wissen der *phronesis* daher nicht «gegenständlich», also nicht von seinem «eigenen Sein» ablösbar.¹¹³ Es bildet sich vielmehr in der fortgesetzten Auseinandersetzung mit einer Vielzahl konkreter Handlungssituatien (*praxis*), in denen der Handelnde stets erneut vor die Herausforderung gestellt ist, eine Entscheidung zu treffen. Aus dieser *praxis* bildet sich ein Verstehenshorizont, auf dem das eigene Urteilsvermögen gründet.¹¹⁴ Der Inhaber dieses praktischen Wissens ist für Aristoteles der *phronimos*, dessen histori-

¹⁰⁸ Vgl. NE 1094b 24.

¹⁰⁹ WM, S. 326.

¹¹⁰ Daher betont Gadamer, «daß ein Wissen im allgemeinen, das sich nicht der konkreten Situation zu applizieren weiß, sinnlos bleibt, ja die konkreten Forderungen, die von der Situation ausgehen, zu verdunkeln droht». (WM, S. 318).

¹¹¹ Ebd., S. 305 f.

¹¹² NE 1143b 13.

¹¹³ WM, S. 319.

¹¹⁴ NE 1142a 14. Aus diesem Grund können junge Menschen zwar «Geometer, Mathematiker und überhaupt in solchen Dingen weise sein [...], nicht aber klug» (NE 1141b 8.). Nach Aristoteles sind sie für die Politik im Wesentlichen ungeeignet, da ihnen die Erfahrung fehlt, die für ein angemessenes politisches Urteil notwendig ist.

sches Vorbild er im Athener Staatsmann Perikles erkennt – jenem Klugen, der Erfahrung, Tugend und politische Urteilskraft zu verbinden vermag.¹¹⁵

Weil *phronesis* einerseits wesentlich situationsabhängig ist und sich nicht wie wissenschaftliches oder technisches Wissen methodisch aneignen lässt, und weil sie andererseits untrennbar an die konkrete Person gebunden ist, die durch Erfahrung reift, entzieht sie sich jeder planmäßigen Weitergabe. Daher sei es, so Pierre Aubenque, «schwer, ein zweiter Perikles zu werden, selbst wenn man der Sohn von Perikles ist»¹¹⁶. Gadamer bringt denselben Gedanken auf den Punkt: «Die Söhne großer Männer, die doch alle erdenkliche Erziehung erfahren haben, sind oft schlimme Enttäuschungen»¹¹⁷. *Phronesis* ist also unverfügbar – sie kann nicht vererbt, nicht gelehrt, nicht garantiert werden. Sie erwächst allein aus der gelebten Praxis, deren Gelingen stets offenbleibt.

Gerade weil dieses Wissen sich der Verfügung entzieht, bedeutet politisches Handeln für den *phronimos* nicht, das «Besondere» einfach unter das «Allgemeine» zu subsumieren. Vielmehr vermeidet er, was Gadamer als ein «technische[s] Missverständnis»¹¹⁸ kritisiert: die politische Praxis mit Kennzahlen oder exakten Berechnungen zu überfrachten. Denn der *phronimos* weiß, dass jede scheinbar allgemeingültige Regel Ausnahmen kennt – und dass es gerade auf die Fähigkeit ankommt, diese Ausnahmen zu erfassen, um das *Angemessene*¹¹⁹ zu treffen. Hier-

¹¹⁵ Das Urteil über Perikles variiert in der historischen Betrachtung stark, von der Sichtweise als Tyrann bis hin zum Idealbild eines Demokraten. In der neueren deutschsprachigen Forschung charakterisiert Gustav Adolf Lehmann (*Perikles. Staatsmann und Strateg im politischen Athen*. München 2008, S. 252 ff.) Perikles als eine fruchtbare Verbindung von «Geist und Macht». Wolfgang Will (*Perikles. Reinbek bei Hamburg* 1995, S. 112.) hingegen beschreibt Perikles nicht als Lehrer, Visionär, Erzieher, Demokraten, Friedensstifter oder Kulturhelden. Vielmehr sieht er in ihm einen möglicherweise genialen Redner, der es verstand, das Volk in der Ekklesia für sich zu gewinnen, sowie einen anfangs sehr erfolgreichen Außenpolitiker und Militär. Aus der Sicht der gegnerischen Griechen galt er als Tyrann.

¹¹⁶ Aubenque, Pierre: *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*. Hamburg 2007, S. 67.

¹¹⁷ Gadamer, Hans-Georg: «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles». In: GW 7, S. 156.

¹¹⁸ Ebd., S. 223.

¹¹⁹ Das *Angemessene* (*metrion*) ist für Gadamer ein zentraler Begriff, den er bewusst auch politisch wendet. In Auseinandersetzung mit Popper, der in Platons Dialektik eine Form von politischer „Sozialtechnik“ erkannte, hebt Gadamer hervor, dass Platon einen differenzierteren Begriff entwickelt hat: Politik erschöpft sich nicht im *metron*, also dem messbaren Maß, sondern bedarf des *metrion*, des Angemessenen. „Es gibt nicht nur das durch ein angelegtes Maß Gemessene, sondern auch das Angemessene.“ (Gadamer, Hans-Georg: Über die Verborgenheit der Gesundheit. Frankfurt a.M. 1993, S. 167.). Damit ist ein Maß gemeint, das nicht durch objektive Kriterien festgelegt wird, sondern sich erst im Vollzug und angesichts der konkreten Situation zeigt. Das Konkrete, so Gadamer, welches sich „im Umkreis des unbegrenzten Variierenden“ zeigt, fordert zur Wahl auf, verlangt Entscheidung und beinhaltet somit immer einen „Moment der Ungewissheit“. (Gadamer, Hans-Georg: Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles.

für bedarf er vor allem einer spezifischen Form von Wahrnehmungsfähigkeit (*ais-thesis*).¹²⁰

Doch was genau nimmt er wahr? Aristoteles gibt eine klare Antwort: «So halten wir auch einen Perikles und ähnliche für klug, weil sie das, was für sie selbst und für die Menschen gut ist, zu erkennen vermögen.»¹²¹ Perikles habe zwar nie eine «Idee des Guten» geschaut, doch besaß er in der Politik etwas weitaus Entscheidenderes: die Fähigkeit, über seine eigenen Interessen hinaus das Wohl des Ganzen zu sehen. Der große Staatsmann, so Gadamer, könne daher «nicht als ein solcher gedacht werden, dem lediglich die bloße Meisterschaft einer *Technē* zu Gebote steht. Vielmehr gilt dieses Wissen nur dem Guten, dem Wohl der ganzen Polis, so wie ein jeder um sein eigenes Glück besorgt ist.»¹²² Der kluge Politiker im Sinne Gadamers ist somit jener, der bei der Vermittlung zwischen Allgemeinem und Besonderem den übergreifenden Zusammenhang nicht aus dem Blick verliert – also der, der, wie Gadamer im Blick auf den Ge-

In: GW 7, S. 197.). Anschaulich wird dies an der Musik: Ein „falscher Ton“ stört sofort den Zusammenhang, ohne dass man eindeutig angeben könnte, welcher Ton stattdessen zu spielen wäre (Vgl. Gadamer, Hans-Gerog: Wort und Bild –so wahr, so seiend‘. In: GW 8, S. 382.) Ähnlich verhält es sich in der Politik, wenn ein Redner „den Ton nicht trifft“. Politische Urteilskraft erfordert daher mehr als Regelwissen; sie verlangt die Fähigkeit, „das rechte Wort im richtigen Augenblick zu finden, dieses Genaue selber“ (Gadamer, Hans-Georg u. Grondin, Jean: Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte. In: Grondin (Hg.): Gadamer Lesebuch. Tübingen 1997, S. 292.). Darin erkennt Gadamer die eigentliche hermeneutische Kunst der Politik: Sie entfaltet sich im Spannungsfeld von berechenbarem Wissen und jener Dimension, die sich der Berechnung entzieht. In Politik und Ethik sind daher nicht die Kategorien „richtig“ oder „falsch“ leitend, sondern die Orientierung am Angemessenen – ein Moment, das sich mit Aristoteles‘ Begriff der *phronēsis* verbinden lässt und das in der politischen Praxis unverfügbar bleibt.

¹²⁰ Bei Aristoteles heißt es darüber: «Wo und wie das tadelnswerte Verhalten beginnt, ist nicht leicht theoretisch zu sagen. Die Entscheidung liegt beim Einzelnen und bei der Wahrnehmung.» (NE 1126 b4.). Zur Charakterisierung der Natur moralischen Erkennens greifen McDowell und andere Vertreter der Sensibilitätstheorien auf die Figur des *phronimos* zurück. Diese tugendhafte Person zeichnet sich durch eine zuverlässige moralische Sensibilität aus, die ihre Tugendhaftigkeit definiert. Diese Sensibilität kann als die Fähigkeit beschrieben werden, in einer bestimmten Situation die richtige Handlung zu erkennen und gleichzeitig die Disposition zu besitzen, gemäß diesem Urteil zu handeln. McDowell stellt diesbezüglich fest: «Occasion by occasion, one knows what to do, if one does, not by applying universal principles, but by being a certain kind of person: one who sees situations in a certain distinctive way.» (McDowell, John: «Virtue and Reason», in: Ders.: Mind, Value, and Reality. Cambridge, Mass. u.a.: Harvard Univ. Press 1998, S. 73.) In modernen Kontexten wird diese Fähigkeit oft als Intuition oder praktische Urteilskraft bezeichnet. (Vgl. Zerilli, Linda M. G.: A Democratic Theory of Judgment. Chicago/London: The University of Chicago Press 2016.)

¹²¹ NE 1140b 8.

¹²² Gadamer, Hans-Georg: «Einführung». In: Aristoteles: *Nikomachische Ethik VI*. Übersetzt und hrsg. von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt a. M.: Klostermann 1998, S. 10.

schmack formuliert, «über die Borniertheit der Interessen und die Privatheit der Vorlieben zum Anspruch auf Urteil zu erheben weiß»¹²³.

Politik als platonische Webkunst

Das Modell hierfür findet Gadamer in Platons Dialog *Politikos*.¹²⁴ Dort wird die wahre politische Kunst als eine Art Webkunst beschrieben, «mit der man Gegensätzliches zur Einheit zusammenzuweben hat».¹²⁵ Mit anderen Worten: Die Wahrnehmungsfähigkeit des *phronimos* äußert sich vor allem darin, die oft widersprüchlichen Interessen und Emotionen der politischen Wirklichkeit zu einer sinnvollen Gesamtheit zu verbinden. Im Falle des Perikles waren es die möglichen Reaktionen der maßgeblichen politischen Kräfte in Griechenland, Sparta und Persien. Er erfasste dies, ohne – soweit wir wissen – eine bewusste «logische» Schlussfolgerung aus den Gesetzen der Geschichte zu ziehen oder auf einen minutiösen politischen Regelkanon zurückzugreifen und diesen methodisch anzuwenden. Perikles hatte vielmehr deshalb Erfolg, weil er über die besondere Fähigkeit verfügte, auf Grundlage seiner Erfahrung und Beobachtungsgabe zutreffend zu antizipieren, welchen Verlauf die Dinge wahrscheinlich nehmen würden. Isaiah Berlin erkannte eine solche Meisterschaft platonischer «Webkunst» in Otto von Bismarck: Nach Berlin verstand dieser es,

die vergänglichen, gebrochenen, unendlich vielfältigen Teile und Fragmente, aus denen das Leben in all seinen Facetten besteht, in Einklang zu bringen, sie im Zusammenhang zu sehen, [...] ohne dabei innezuhalten und zu analysieren, wie er das macht, was er macht, oder sich zu fragen, ob es eine theoretische Begründung für seine Handlungsweisen gibt.¹²⁶

Aristoteles grenzt diese Fähigkeit ausdrücklich von der Tätigkeit des Philosophen oder Wissenschaftlers ab. Deren Blick ist auf die höchsten Dinge gerichtet – oft auf Kosten des Konkreten. Im Gegenteil hindert sie der Blick auf die gemeinsame Praxis an ihrer spezifischen Tätigkeit.¹²⁷ Die Anekdote vom Spott der thrakischen Magd über Thales, der beim Blick in den Himmel in den Brunnen fiel¹²⁸, veranschaulicht diese Einseitigkeit. Thales besaß zweifellos *sophia*, theoretische Weisheit. Doch es fehlte ihm die *phronesis*, jene Einsicht in das

¹²³ WM, S. 41.

¹²⁴ Vgl. Platon: *Politikos*, 305e.

¹²⁵ Gadamer, Hans-Georg: «Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe». In: GW 2, S. 307.

¹²⁶ Berlin, Isaiah: «Politische Urteilskraft», in: ders.: *Wirklichkeitssinn. Ideengeschichtliche Untersuchungen*. Hrsg. von Henry Hardy. Mit einem Vorwort von Henning Ritter. Aus dem Englischen von Fritz Schneider. Berlin 1998, S. 103.

¹²⁷ Vgl. NE 1178 b1.

¹²⁸ Vgl. Platon: *Theaitetos*, 174a.

«menschlich Gute»¹²⁹, die für politische Klugheit unabdingbar ist. Daher fehlt ihm nach Aristoteles ein entscheidender Sinn, der notwendig ist, um politische Einsicht, Einfluss und Ansehen zu erlangen. Denn der wahrhaft Weise, also der Philosoph, so Gadamer, «kann nicht mit dem Sinne für differenzierende und variierende Relativitäten ausgezeichnet sein, wie es für den mit den menschlichen Dingen Befähigten und insbesondere für den großen Staatsmann gelten muß».¹³⁰ Worin aber besteht jener politische Sinn, der die angemessene Vermittlung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen anzuleiten vermag?¹³¹

(ii) Hermeneutisch-politischer Leitbegriff: *Sensus Communis* als der Sinn für das Tunliche

Gadamer nähert sich dieser Frage, indem er an die humanistische Tradition anschließt. Besonders stützt er sich dabei auf Giambattista Vico und dessen Überlegungen zum *sensus communis*, in denen er eine enge Verbindung zur aristotelischen *phronesis* sowie zum Gegensatz von praktischem und theoretischem Wissen erkennt.¹³² Für Vico, so hebt Gadamer hervor, ist der *sensus communis* «ein Sinn für das Rechte und das gemeine Wohl, der in allen Menschen lebt, ja mehr noch ein Sinn, der durch die Gemeinsamkeit des Lebens erworben, durch seine Ordnung und Zwecke bestimmt wird».¹³³ Dieser Gemeinsinn bildet für Gadamer eine unverzichtbare Grundlage des gelingenden gesellschaftlich-politischen Zusammenlebens.¹³⁴

Was dieser Sinn im Feld der Politik bedeutet, lässt sich aus Gadamers eigenen Analysen ästhetischen und historischen Sinns ableiten: «So weiß, wer ästhetischen Sinn besitzt, Schönes und Häßliches, gute oder schlechte Qualität auseinanderzuhalten, und wer historischen Sinn besitzt, weiß, was für eine Zeit möglich ist und was nicht, und hat Sinn für die Andersartigkeit der Vergangenheit gegenüber der Gegenwart.»¹³⁵ Übertragen auf die Politik heißt das: Wer

129 NE 1141 b13.

130 Gadamer, Hans-Georg: «Einführung», in: *Nikomachische Ethik VI*, S. 12.

131 Isaiah Berlin («Politische Urteilskraft», 1998) spricht in diesem Zusammenhang von einem «Wirklichkeitssinn», einem «Sense of Reality». Seine Überlegungen zur politischen Urteilskraft sind besonders aufschlussreich und weisen mehrere Parallelen zu den Gedanken von Aristoteles und Gadamer auf – auch wenn Berlin sich nicht ausdrücklich auf Aristoteles bezieht.

132 Vgl. WM, S. 27.

133 Ebd., S. 28.

134 Vgl. ebd., S. 41.

135 Ebd., S. 22.

«politischen Sinn» hat, vermag «das Einleuchtende (verisimile) zu finden»¹³⁶ und so «das Tunliche vom Untunlichen»¹³⁷ zu unterscheiden.

Damit zeigt sich eine strukturelle Parallele zur *phronésis*: Auch beim *sensus communis* erweisen sich die Grenzen methodischer Beherrschbarkeit. Denn, so Gadamer, wer über Gemeinsinn verfügt, weiß nicht nur «das Besondere unter allgemeinen Gesichtspunkten zu beurteilen, sondern er weiß, worauf es wirklich ankommt [...].»¹³⁸ Dieses «Worauf es wirklich ankommt» entzieht sich jedoch einer distanzierten, objektivierenden Erkenntnisweise. Ein methodischer Zugang, der auf strikte Trennung von Subjekt und Objekt zielt, erweist sich in der Politik daher als unzureichend oder gar hinderlich.

Wer über eine Gesellschaft urteilen will, so lässt sich mit Gadamer resümieren, bedarf des *sensus communis* – jenes politischen Sinns, der nur aus Erfahrung und Mitvollzug erwächst. «Der geborene Staatsmann», so formuliert es Oswald Spengler, «ist vor allem Kenner, Kenner der Menschen, Lagen, Dinge. Er hat den ‹Blick›, der ohne Zögern, unbestechlich den Kreis des Möglichen umfaßt.»¹³⁹

Sympathy als die tragende Basis

An dieser Stelle seiner Argumentation hebt Gadamer besonders die zentrale Rolle des Earl of Shaftesbury hervor, der die gesellschaftspolitische Dimension des *sensus communis* betonte. Sein Einfluss auf das 18. Jahrhundert sei, so Gadamer, «gewaltig»¹⁴⁰ gewesen. Indem er auf die römischen Klassiker zurückgriff, erhob Shaftesbury den *sensus communis* zu einer sozialen Tugend, die er als *sympathy* bezeichnete.¹⁴¹

Diese Tugend beschreibt Gadamer als «eine Tugend des Herzens mehr als des Kopfes»¹⁴². Sie drückt «die Haltung des Mannes [aus], der Spaß versteht und macht, weil er einer tieferen Solidarität mit seinem Gegenüber gewiss ist»¹⁴³. Humor ist dafür exemplarisch: Er setzt voraus, dass nicht das wörtlich Gesagte, sondern das Gemeinte verstanden wird, und dass beide Gesprächspartner dieses Wissen wechselseitig voraussetzen können. Gerade darin liegt sein Bezug zum *sensus communis*: Guter Humor akzentuiert ihn, indem er ihn spie-

¹³⁶ Ebd., S. 26.

¹³⁷ Ebd., S. 27.

¹³⁸ Ebd., S. 37.

¹³⁹ Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Bd 2: Welthistorische Perspektiven, München 1973, S. 1112.

¹⁴⁰ WM, S. 29 f.

¹⁴¹ Hier verweist Gadamer auf Shaftesbury: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, insbesondere auf *Treatise II*, Part III, Sect. I.

¹⁴² WM, S. 30.

¹⁴³ Ebd., S. 30.

lerisch herausfordert. Gadamer nennt diese Fähigkeit, den Sinn hinter dem Gesagten mitzuvollziehen, «Solidarität».

Solidarität ist für Gadamer nicht nur die «entscheidende Bedingung und Basis aller gesellschaftlichen Vernunft»¹⁴⁴, sondern zugleich die «Basis aller politischen Wirklichkeit»¹⁴⁵. Denn Verständigung setzt Solidarität voraus. Fehlt sie, so Gadamer, dann «werden alle Entscheidungen von nichts mehr getragen ...».¹⁴⁶ In der Stiftung eines *sensus communis* erkennt er deshalb die zentrale Aufgabe der Politik: «Politik ist, daß man gemeinsame Interessenlagen schafft und aufgrund dieser gemeinsamen Interessenlagen gemeinsame Überzeugungen aufbaut.»¹⁴⁷

Vor dem Hintergrund von Shaftesburys Deutung wird deutlich, dass ein «politischer Sinn» – ähnlich wie das Erzählen eines Witzes oder das Gespür für den *kairos*, den richtigen Moment – nicht einfach erlernt oder formal eingeübt werden kann. Er ist keine bloß technische Fähigkeit, sondern erwächst aus Teilhabe an gemeinschaftlichen Praktiken und Traditionen. So umfasst der *sensus communis* laut Gadamer «immer schon einen Inbegriff von Urteilen und Urteilsmaßstäben, die ihn inhaltlich bestimmen»¹⁴⁸. Mit anderen Worten: Das richtige Urteil setzt, im Rückgriff auf Aristoteles, ein sittliches Sein (*hexis*) voraus, das auf moralischer Bildung beruht. Nur wer «durch Erziehung in Gesellschaft und Staat zu einer solchen Reife des eigenen Seins geführt worden ist, daß er das im allgemeinen Gesagte im konkreten Betroffensein wiederzuerkennen und praktisch wirksam werden zu lassen vermag [...]»¹⁴⁹, ist für den «politischen Sinn» überhaupt empfänglich.

Politischer Geschmack und Takt

Während der *sensus communis* den gemeinsamen Boden politischer Verständigung markiert, richtet Gadamer mit den Begriffen *Geschmack* und *Takt* den Blick auf eine weitere Dimension: die individuelle Urteilstkraft. Politisches Verstehen erschöpft sich nicht im Rückgriff auf gemeinsame Maßstäbe, sondern erfordert zugleich ein persönliches Gespür, das sich in konkreten Situationen bewahren muss. Was im *sensus communis* als gemeinschaftliche Grundlage erscheint, erfährt im *Geschmack* und im *Takt* seine Verfeinerung – in Form einer situativen, erfahrungstragenden Fähigkeit, das jeweils *Angemessene* zu erfassen.

¹⁴⁴ Gadamer, Hans-Georg: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt a. M. 1976, S. 77.

¹⁴⁵ Grosser, Claus: *Verfall der Philosophie*. Hamburg 1971, S. 230.

¹⁴⁶ Ebd., S. 230.

¹⁴⁷ Ebd., S. 231.

¹⁴⁸ WM, S. 37.

¹⁴⁹ Gadamer: «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik». In: GW 4, S. 186.

«Politischen Sinn» zu besitzen, bedeutet mit Gadamer gesprochen, «Geschmack» zu haben – ein Begriff, der nicht im Sinne einer subjektiven Vorliebe oder esoterischen Intuition zu verstehen ist, sondern das bezeichnet, was wir gemeinhin als politisches Gespür oder Taktgefühl beschreiben. Was für den Erwerb der *phronesis* gilt, trifft ebenso auf den Geschmack zu: «Geschmack muß man haben – man kann ihn sich nicht andemonstrieren lassen, man kann ihn auch nicht durch bloße Nachahmung ersetzen.»¹⁵⁰ Gleiches gilt für den «Takt», den Gadamer als «bestimmte Empfindlichkeit und Empfindungsfähigkeit für Situationen und das Verhalten in ihnen» beschreibt, «für die wir kein Wissen aus allgemeinen Prinzipien besitzen»¹⁵¹. Geschmack und Takt verkörpern für Gadamer daher eine eigenständige Erkenntnisform: Sie beruhen nicht auf methodisch abgesicherten Regeln, sondern auf einer praktischen Urteilskraft, die sich nur in konkreten Erfahrungen ausbildet.

Dass «Geschmack» heute vielfach auf Fragen der Ästhetik oder gar bloßer Dekoration reduziert wird, ist für Gadamer eine Folge der neuzeitlichen Wissenschaftskultur, die Wissen und Wahrheit fast ausschließlich im naturwissenschaftlichen Sinn versteht – eine Verengung, die er zugleich auf Kants einflussreiche Ästhetik zurückführt¹⁵². Ursprünglich, so erinnert er an die humanistische Tradition etwa eines Baltasar Gracián, war «Geschmack» jedoch «nichts Privates, sondern ein gesellschaftliches Phänomen ersten Ranges»¹⁵³. Geschmack war dort entscheidend, wo Urteile zu fällen waren, die sich nicht aus allgemeinen Regeln ableiten ließen – und das galt in besonderem Maße für die Politik. Vor diesem Hintergrund gelangt Gadamer zu dem Schluss, dass

alle sittlichen Entscheidungen Geschmack verlangen – nicht als ob diese individualste Auswägung der Entscheidung das allein Bestimmende an ihnen ist, aber sie ist ein unentbehrliches Moment. Es ist wirklich eine Leistung undemonstrierbaren Taktes, das Richtige zu treffen und der Anwendung des Allgemeinen, des Sittengesetzes (Kant) eine Disziplinierung zu geben, wie sie die Vernunft selber nicht leisten kann. So ist Geschmack zwar gewiß nicht die Grundlage, wohl aber die höchste Vollendung des sittlichen Urteils.»¹⁵⁴

Kurzum, politisches Verstehen verlangt ein erfahrungsgetragenes Wissen und ein Gespür für das Angemessene, das in der jeweiligen Situation zu erfassen ist. Dieses Gespür bildet für Gadamer das Zentrum politischer Klugheit. Er fasst es mit den Begriffen *Geschmack* und *Takt* – und ergänzt es um eine Haltung, die er als konstitutiv für jedes Verstehen begreift: den guten Willen.

¹⁵⁰ WM, S. 42.

¹⁵¹ Ebd., S. 22.

¹⁵² Ebd., S. 40.

¹⁵³ Ebd., S. 41.

¹⁵⁴ Ebd., S. 45.

(iii) Hermeneutisch-politischer Leitbegriff: *Eumeneia* als der gute Wille

Anders als Jürgen Habermas, der in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) das Zusammenspiel von Sprache, Macht und Politik untersucht und mit der Idee einer «idealen Sprechsituation»¹⁵⁵ die Grundlage für einen herrschaftsfreien Diskurs zur gesellschaftlichen Verständigung entwirft, knüpft Gadamer gelingende Verständigung an einen einzigen platonischen Begriff: die *eumeneia* – den guten Willen.¹⁵⁶ Während Habermas somit primär strukturelle und kommunikative Bedingungen eines idealen Diskurses fokussiert, stellt Gadamer die innere Haltung der Gesprächspartner in den Mittelpunkt. Gadamer bestreitet dabei keineswegs, dass man im politisch-gesellschaftlichen Diskurs – wie ihn Habermas vor Augen hat – auf institutionalisierte Verfahren angewiesen ist, um Verständigung auch dort zu ermöglichen, wo keine Bereitschaft zum offenen Gespräch besteht oder Eigeninteressen dominieren. Gadamer betont lediglich, dass tragfähige Verständigung nicht allein durch rationale Regeln gesichert werden kann, sondern letztlich auf der inneren Haltung der Beteiligten beruht, die zur Anerkennung gemeinsamer Maßstäbe befähigt. Besonders deutlich wird dies in Bereichen wie der Außenpolitik, wo feste Verfahren zunächst fehlen und erst im Prozess des Dialogs entstehen.

Eine solche Haltung ist weder Resignation noch Naivität gegenüber den Macht- und Interessenkämpfen politischer Realität, sondern Ausdruck der Einsicht, dass Verständigung mehr erfordert als Machtanspruch, rationale Argumentation oder Verfahrenslogik: Sie setzt etwas voraus, das sich weder beweisen noch erzwingen lässt. Der gute Wille bildet in diesem Sinne die hermeneutische Grundvoraussetzung jedes Verstehens. Er meint nicht nur die Bereitschaft, das Gegenüber zu verstehen, sondern auch die Offenheit, die eige-

¹⁵⁵ Habermas' Ideal der Sprechsituation beschreibt einen normativen Kommunikationsraum, in dem alle Teilnehmer frei und gleichberechtigt agieren – ohne hierarchische Zwänge, Manipulation oder verdeckte Interessen. In diesem Zustand ermöglicht offener, rationaler Dialog durch authentische und inklusive Beiträge den Konsens und ein gemeinsames Verständnis. Die ideale Sprechsituation dient somit als Maßstab zur Beurteilung und Verbesserung realer Diskurse, indem sie Machtasymmetrien und manipulative Praktiken aufdeckt und demokratische Willensbildung fördert. (Vgl. Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Vorstudien und Ergänzungen. Frankfurt a. M. 1984, S. 127 ff.)

¹⁵⁶ Der Begriff *Eumeneia* (εὐμένεια) bei Platon bedeutet so viel wie Wohlwollen, Gunst oder freundliche Gesinnung. Er leitet sich vom Adjektiv *eumenēs* (εὐμενῆς) ab, das «wohlwollend» oder «gütig» bedeutet. Platon verwendet diesen Begriff insbesondere in politischen und ethischen Zusammenhängen, um eine Haltung der positiven Zuwendung oder Gunst zu beschreiben, sei es von Göttern gegenüber Menschen oder von Herrschern gegenüber ihren Bürgern. *Eumeneia* spielt damit eine Rolle im Kontext der politischen Philosophie Platons, wo es um die richtige Haltung eines Herrschers oder Gesetzgebers gegenüber seiner Gemeinschaft geht.

nen Vorurteile im Gespräch in Frage zu stellen – und einzuräumen, dass der andere recht haben könnte. Gerade in politischen Auseinandersetzungen, die notwendig von Konflikten geprägt sind, eröffnet eine solche Haltung die Möglichkeit, Differenzen nicht als unüberwindbare Grenzen, sondern als Ausgangspunkte gemeinsamer Verständigung zu begreifen. Wie Gadamer betont:

Das Grundmodell aller Verständigung ist der Dialog, das Gespräch. Ein Gespräch ist bekanntlich nicht möglich, wenn einer der Partner sich unbedingt in einer überlegenen Position glaubt, im Vergleich mit dem anderen, etwa so, daß er ein vorgängiges Wissen über die Vorurteile zu besitzen behauptet, in denen der andere befangen ist. [...] Dialogische Verständigung ist im Prinzip unmöglich, wenn einer der Partner des Dialoges sich nicht wirklich für das Gespräch freiläßt.¹⁵⁷

Der Gehalt des guten Willens zeigt sich exemplarisch in der Auseinandersetzung zwischen Derrida und Gadamer, auf die ich im Folgenden eingehe.

Der gute Wille jenseits von Machtanspruch

Den Ausgangspunkt meiner Überlegungen bildet der zentrale Einwand, den Derrida gegenüber Gadamers Modell des «guten Willens» erhob. Dieser Einwand wurde geäußert im Rahmen von Gadamers Vortrag 1981 in Paris und entwickelte sich rasch zu einem paradigmatischen Moment des philosophischen Gesprächs zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion.¹⁵⁸ Derrida setzt genau dort an, wo Gadamer den Kern der «Erfahrung des Gesprächs» verortet: in jedem dialogischen Geschehen, das nicht auf die bloße Durchsetzung von Interessen oder Machtansprüchen reduziert werden kann, sondern auf Verständigung zielt.

Nach Gadamers Konzeption geht jedem Verstehensprozess die Bereitschaft voraus, den anderen hören und verstehen zu wollen. Diese Haltung verleiht dem Gespräch jene Offenheit, ohne die Verständigung gar nicht denkbar wäre. Für Derrida aber birgt diese Vorbedingung einen entscheidenden Nachteil: Sie erhebt den Willen zur Verständigung zu einer Art Axiom, einer unhintergehbaren

¹⁵⁷ Gadamer, Hans-Georg: «Sprache und Verstehen». In: GW 2, S. 188.

¹⁵⁸ Andere haben diese Debatte bereits ausführlich untersucht. Einen umfassenden Überblick bieten beispielsweise folgende Werke: Michelfelder, Diana P./Palmer, Richard E. (Hrsg.): *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. Evanston 1989; Silverman, Hugh J./Ihde, Don (Hrsg.): *Hermeneutics and Deconstruction*. Albany 1985; Bertam, Georg W.: *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*. München 2002; Angehrn, Emil: *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*. Verbrück 2003; Forget, Philippe (Hrsg.): *Text und Interpretation*. München 1984 und Gessmann, Martin (Hrsg.): *Jaques Derrida Hans-Georg Gadamer. Der ununterbrochene Dialog*. Frankfurt a. M. 2004.

ren «Verbindlichkeit im Bestreben nach Verständigung»¹⁵⁹, die er in Anlehnung an Kants Begriff der Würde deutet. Damit werde, so Derrida, ein Maßstab eingeführt, der den Verlauf und sogar die Möglichkeit von Streit, Differenz und Missverständnis regelt.¹⁶⁰

In dieser Setzung erkennt Derrida eine subtile Form von Aneignung: In dem Gadamer Verständigung so stark in den Vordergrund rücke, laufe sein Modell Gefahr, das Verstandene unterzuordnen und die Andersheit des Gegenübers zu nivellieren. Wo Gadamer vom Gelingen des Gesprächs spricht, sieht Derrida daher eine hermeneutische Vereinnahmung – eine Bewegung, die die unvermeidlichen Brüche (*réputures*) im Prozess des Verstehens überdeckt. Verstehen bedeutet dann nicht mehr, Differenz zuzulassen, sondern Differenz zu überformen.

Derrida treibt diesen Gedanken weiter, indem er im «guten Willen» einen verborgenen Machtanspruch entdeckt. Für ihn trägt Gadamers Hermeneutik Züge eines verschleierten «Willens zur Macht» im Nietzschanischen Sinn: Der Hermeneutiker beanspruche, durch sein Wohlwollen und seine Offenheit das Feld des Gesprächs zu beherrschen, indem er dessen Bedingungen vorgibt. So erscheine der gute Wille weniger als Bedingung der Möglichkeit von Dialog, sondern vielmehr als Instrument der Normierung. Verstehen – so Derrida – könne aber niemals auf die Aneignung des Verstandenen hinauslaufen, sondern müsse die Unabschließbarkeit, ja die prinzipielle Unerreichbarkeit des Anderen anerkennen.¹⁶¹ Ein «wahres» Gespräch müsse deshalb, im Gegensatz zu Gadamers Verständnis, nicht auf Einverständnis oder Zustimmung hinauslaufen, sondern die Unverfügbarkeit und Fremdheit des Gegenübers respektieren.

Vor diesem Hintergrund kritisiert Derrida an Gadamer den Gebrauch einer metaphysischen Sprache. Dies zeige sich etwa in der Rede vom «Sinn eines Textes», die die prinzipielle Mehrdeutigkeit von Sprache verdecke. Noch deutlicher werde dies im Konzept des «wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins», insofern Gadamer annehme, die eigene geschichtliche Prägung reflektieren und durchschauen zu können. Damit bleibe seine Hermeneutik, so Derrida, hinter der Metaphysikkritik von Nietzsche und Freud zurück, die beide auf unterschiedliche Weise gezeigt hätten, dass Selbstdurchsichtigkeit eine Illusion ist.¹⁶²

In seiner Erwiderung mit dem Titel *Und dennoch: Macht des guten Willens* räumt Gadamer ein, dass ihm manches in Derridas Argumentation unverständlich bleibe: «Aber ich gebe mir Mühe, wie jeder, der einen anderen verstehen

¹⁵⁹ Derrida, Jaques: «Guter Wille zur Macht», in: Forget, Philippe (Hrsg.): *Text und Interpretation*. München 1984, S. 56.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., S. 58.

¹⁶¹ Vgl. ebd., S. 58.

¹⁶² Vgl. ebd., S. 57.

will oder von einem anderen verstanden werden will.»¹⁶³ Aus dieser Perspektive könne er «absolut nicht einsehen», was das Bemühen zu verstehen mit einer metaphysischen Sprache¹⁶⁴ oder dem kantischen Begriff des guten Willens zu tun habe.¹⁶⁵ Gadamer entgegnet, dass bereits das Sprechen selbst einen grundlegenden Willen zum Verstehen voraussetze – auch bei Dekonstruktivisten. Wäre dies nicht so, hätte Derrida nicht die Mühe auf sich genommen, seine kritischen Fragen zu formulieren. Derridas Verweis auf Nietzsche, der ebenfalls kein Einverständnis wolle, lässt Gadamer nicht gelten und kontert: «Dass er sich dabei auf Nietzsche beruft, verstehe ich freilich sehr gut. Aber eben, weil sie beide gegen sich selbst unrecht haben: Sie reden und schreiben, um verstanden zu werden.»¹⁶⁶

Damit bringt Gadamer dreierlei zum Ausdruck. Erstens: Verständigung ist kein optionaler Zusatz, sondern in jedem Akt des Sprechens und Schreibens implizit enthalten – sie ist die unausweichliche Grundlage kommunikativen Handelns. Zweitens: Sein Verständnis des guten Willens ist keineswegs kantisch zu deuten. Während Kant den «guten Willen» allein durch seine innere Absicht und unabhängig von äußereren Beziehungen als wertvoll erachtet, sieht Gadamer ihn als dialogisch bestimmt – er existiert nur im Zusammensein mit dem Anderen und entfaltet sich in Verständigungsprozessen.¹⁶⁷ Nicht Kant, sondern Platons *eumeneis elenchoi* ist sein eigentlicher Bezugsrahmen. Dieses platonische

¹⁶³ Gadamer, Hans-Georg: «Und dennoch: Macht des guten Willens», in: Forget, Philippe (Hrsg.): *Text und Interpretation*, München 1984, S. 59.

¹⁶⁴ Dazu Gadamer: «Es gibt keine Sprache der Metaphysik. Es gibt immer nur die eigene Sprache, in der die Begriffsbildungen der metaphysischen Tradition in mannigfaltigen Umwandlungen und Überlagerungen weiterleben.» (Gadamer, Hans-Georg: «Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus». In: GW 10, S. 132.).

¹⁶⁵ Der Text, auf den sich Derrida in seiner Kritik an Gadamer bezieht, ist der erste Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: «Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des Temperaments sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist [...]» (Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werke. Akademie-Textausgabe, Band IV, Berlin 1973, S. 393.)

¹⁶⁶ Gadamer, Hans-Georg: «Und dennoch: Macht des guten Willens», S. 61.

¹⁶⁷ Dazu Kant: «Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zugunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zustande gebracht werden könnte.» (Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 394.)

sche Konzept ziele auf das genaue Gegenteil eines Machtanspruchs ab: «Das will sagen: man ist nicht darauf aus, Recht zu behalten und will deshalb die Schwächen des anderen aufspüren; man versucht vielmehr, den anderen so stark wie möglich zu machen, so daß seine Aussage etwas Einleuchtendes bekommt. Solches Verhalten scheint mir für jede Verständigung wesentlich.»¹⁶⁸ Drittens: Das Gespräch soll nicht darauf abzielen, die Wahrnehmung des Gegegnbers einseitig zu steuern, sondern echtes Verstehen und das Aushandeln gemeinsamer Verständigung zu fördern. Dies hat, wie Gadamer festhält, nichts mit einem «Appell» zu tun, und «am allerwenigsten etwas mit Ethik»¹⁶⁹. «Auch unmoralische Wesen, bemühen sich, einander zu verstehen. (...) Wer den Mund auftut, möchte verstanden werden. »¹⁷⁰

Gerade solche Passagen scheinen Derrida in seiner Annahme zu bestätigen, Gadamers Hermeneutik verschleiere lediglich einen verborgenen Machtanspruch und diene letztlich der Durchsetzung eigener Interessen. Doch Gadamer verkennt die Macht von Interessen im Politischen keineswegs. Er zieht daraus jedoch nicht die Konsequenz, den «guten Willen» preiszugeben. Vielmehr betont er, dass selbst dort, wo solidarische Bindungen Menschen überhaupt erst zu Gesprächspartnern machen, keineswegs damit zu rechnen ist, «über alle Dinge zur Verständigung und zum totalen Einverständnis zu gelangen». ¹⁷¹ Eine solche Einmütigkeit wäre, so Gadamer, nur in einem niemals endenden Gespräch zwischen zwei Menschen denkbar.

Gerade deswegen beharrt er darauf, dass Verständigung nur möglich bleibt, wenn der «gute Wille» nicht preisgegeben wird – und zwar gerade in Situationen, in denen widerstreitende Interessen aufeinandertreffen. Auf diesen Punkt zugespielt: Der Verzicht auf den guten Willen wäre für Gadamer ein fatales Signal, weil er nicht nur das Gespräch verunmöglichen, sondern auch die Grundlagen politischen Zusammenlebens untergraben würde.

Der gute Wille jenseits des Harmoniepostulats

Neben Derrida ist auch die Kritik der Philosophin Theresa Orozco an Gadamer ein aufschlussreiches Beispiel, um den Charakter des guten Willens bei Gadamer zu verdeutlichen. Orozco hat in der Forschung eine besonders scharfe Kritik formuliert, indem sie Gadamers Schriften aus den 1930er und 1940er Jahren untersucht und ihm vorwirft, mit seiner Platon-Interpretation autoritäre Strukturen begünstigt zu haben. Insbesondere in Gadamers Deutung, wonach die «rechte Ordnung» auf eine «Übereinstimmung aller und eine Zustimmung aller zu dem Tun der Herrschenden» hinauslaufe, erkennt sie einen «gedämpften

¹⁶⁸ Gadamer, Hans-Georg: «Und dennoch: Macht des guten Willens», S. 59.

¹⁶⁹ Ebd., S. 59.

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ Ebd., S. 61.

Nachhall der Faszination des Faschismus»¹⁷². Pointiert fasst sie diesen Vorwurf zusammen: «Es ist diese Orientierung an einer diktatorischen ‹Harmonie› als utopische Gesellschaftsordnung, die den Kern der politischen Philosophie Gadamers ausmacht.»¹⁷³

Damit deckt Orozco denselben Grundzug auf, den auch Derrida kritisiert: das Postulat einer Harmonie, das Differenz überdeckt und in letzter Konsequenz einen Machtanspruch impliziert. Doch während Derrida diesen Zug als metaphysische Selbsttäuschung interpretiert, richtet Orozco den Blick auf die politische Dimension. Ihre Kritik verschärft den Vorwurf, indem sie in Gadamer's Harmonieideal nicht nur eine theoretische Verdeckung von Differenz, sondern eine konkrete Nähe zu autoritären Ordnungsmodellen erkennt. So erscheinen beide Lesarten als komplementäre Varianten einer gemeinsamen Diagnose: Gadamer's Hermeneutik gründet auf einem Harmoniepostulat, das entweder als metaphysische Illusion (Derrida) oder als politisch-herrschaftliche Gefahr (Orozco) verstanden werden kann.

Dennoch ist der Einwand von Orozco aufschlussreich, nicht etwa, weil er zutreffen würde, sondern vielmehr, weil er die Möglichkeit bietet, den Charakter des guten Willens noch präziser zu fassen. Denn Gadamer's Platon-Interpretation geht gerade nicht im Streben nach Harmonie oder Einverständnis auf. Orozcos Kritik würde nur dann greifen, wenn Gadamer – wie Karl Popper in seiner vehementen Ablehnung der platonischen Staatsentwürfe¹⁷⁴ – tatsächlich eine Handlungsanweisung für die reale Politik in Platons Schriften erkennen wollte. Gadamer verfolgt jedoch ausdrücklich das Gegenteil: Er deutet die platonischen Entwürfe als ein «Denken in Utopien». Damit ist nicht gemeint, den Texten mit bloßer Zustimmung oder Ablehnung zu begegnen, wie Popper es offensichtlich tat, sondern sie als «Vernunftspiele» zu begreifen, die zum gemeinsamen Nachdenken und zur kritischen Prüfung von Ideen anleiten.¹⁷⁵ Platons Dialektik zielt für Gadamer folglich gerade nicht auf die Verwirklichung diktatorischer Harmonie, sondern auf ein fortwährendes Gespräch, in dem Differenzen sichtbar werden und zugleich ausgehalten werden müssen.

¹⁷² Orozco, Teresa: *Platonische Gewalt. Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit*. Berlin 1995, S. 232.

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Vgl. Gadamer, Hans-Georg: «Platos Denken in Utopien». In: GW 7. Gadamer setzt sich in diesem Text mit Karl Poppers berühmter Kritik an Platons Staatsentwurf auseinander und stellt fest: «Das ‹Denken in Utopien› will gerade nicht Utopisches als Wirkliches oder zu Verwirklichendes bieten, sondern das nie vollendbare Gespräch der denkenden Seele mit sich ins Unbedingte hinein ausziehen.» (Ebd., S. 283.) Gadamer richtet diese Überlegung ausdrücklich gegen Karl Popper, dessen Deutung Platons als Begründer totalitärer Denkweisen er in diesem Text zurückweist.

¹⁷⁵ Vgl. Gadamer, Hans-Georg: «Platos Denken in Utopien», S. 288.

So wendet sich Gadamer entschieden gegen die Vorstellung, Politik könne auf einem Harmoniepostulat beruhen. «Für die Herrschaftsformen der Staaten jedenfalls gilt», betont er, «daß jedes Harmoniepostulat zwischen Menschen und Staaten unrealistisch ist, weil jede Form der Macht [...] auf die Steigerung ihrer eigenen Macht gerichtet ist.»¹⁷⁶ An die Stelle eines totalitären Harmonieideals tritt bei Gadamer vielmehr die Anerkennung von Gegensätzen, Interessenkonflikten und Machtansprüchen.

Damit wird deutlich: Der gute Wille bedeutet bei Gadamer nicht, Differenzen zugunsten einer vermeintlichen Harmonie einzuebnen, sondern vielmehr, sie dialogisch auszuhalten. Er ist die Haltung, die Verständigung auch dort möglich macht, wo Gegensätze bestehen bleiben. Genau hierin grenzt sich Gadamers Hermeneutik von politischen Ideologien ab, die den Widerspruch auslöschen wollen. Verständigung ist bei ihm nur in der Anerkennung von Differenz möglich. Gerade im demokratischen Kontext wird dieses Verständnis zentral: Der *Kompromiss* erscheint in diesem Licht nicht als unvollkommene Lösung oder bloßes Zugeständnis, sondern als Ausdruck höchster Vollendung politischer Verständigung, die Differenzen fruchtbar macht, ohne sie in eine Schmittsche Freund-Feind-Logik zu radikalisieren. Politisches Verstehen ist somit weniger die Aufhebung des Konflikts als vielmehr die Fähigkeit, ihn in produktive Bahnen zu lenken – im Bewusstsein, dass das «unendliche Gespräch» nie zur völligen Auflösung des Dissenses gelangt, sondern diesen als Teil demokratischer Ordnung anerkennt.

Der gute Wille jenseits von Überlegenheit und Unterordnung

Nachdem gezeigt wurde, dass der «gute Wille» weder als Ausdruck eines Machtanspruchs noch als Harmoniepostulat zu verstehen ist, lässt sich in der Debatte zwischen Hermeneutik und Ideologiekritik ein letztes Charakteristikum dieses Begriffs herausarbeiten – auch wenn er in der Debatte nicht ausdrücklich im Zentrum stand. Was Gadamer zuvor im Konflikt mit Derrida als hermeneutische Grundhaltung im Gespräch und in der Öffentlichkeit verteidigt hatte, erhält in der Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas eine politische Zusitzung. Hier zeigt sich, dass der gute Wille nicht darin besteht, dass ein Gesprächspartner dem anderen überlegen wäre und dieser – gleichsam abhängig – auf seine Hilfe angewiesen. Er beruht vielmehr auf der Anerkennung der Gleichrangigkeit und auf dem Eingeständnis, dass sich das, was sich letztlich als das Tunliche herausbildet, erst im Ausgang eines potenziell unendlichen Gesprächs zeigt. Dieses Gespräch zielt nicht auf eine vorweggenommene Harmonie, sondern läuft immer wieder darauf hinaus, den anderen von der eigenen Ansicht zu überzeugen. Gerade hierin sieht Gadamer die wesentlichen Funktio-

¹⁷⁶ Gadamer, Hans-Georg: *Lob der Theorie*. Frankfurt a. M. 1983, S. 115.

nen der Rhetorik, die er – wie sich gleich zeigen lässt – im Gegensatz zu Habermas betont und verteidigt.

Habermas hingegen wirft Gadamers Hermeneutik vor, dass das Gespräch, wie sie es versteht, in eine «Hypostasierung des Überlieferungszusammenhangs» münde und dadurch Formen systematisch verzerrter Kommunikation nicht aufdecken könne. So würden bestehende Vorurteile und Machtasymmetrien nicht kritisch hinterfragt, sondern fortgeschrieben, und jede Möglichkeit revolutionärer Veränderung im Ansatz ersticket. Ein Beleg dafür sei Gadamers Autoritätsbegriff, der Autorität mit Erkenntnis gleichsetze.¹⁷⁷ Damit unterstelle Gadamer, «dass sich die legitimierende Anerkennung und das Autorität begründende Einverständnis gewaltlos einspielen»¹⁷⁸. Diese Voraussetzung hinterfrage er jedoch nie kritisch, womit er die Möglichkeit verkenne, den «Anspruch der Traditionen»¹⁷⁹ mithilfe einer emanzipatorischen «Kraft der Reflexion»¹⁸⁰ zurückzuweisen. Damit stoße der hermeneutische Universalismus «gleichsam von innen an Wände des Traditionszusammenhangs»¹⁸¹ und damit an seine eigene Grenze. Er bliebe nur dann haltbar, wenn Tradition sowohl als Ort von Wahrheit wie von Unwahrheit, von Verständnis wie von Gewalt verstanden würde.¹⁸²

Genau hier müsse Hermeneutik nach Habermas in Ideologiekritik übergehen: Nur so könne sie jene Mechanismen aufdecken, die Kommunikation unbemerkt zur Pseudokommunikation deformieren. Ein Beispiel für eine solche «Tiefenhermeneutik»¹⁸³ erkennt Habermas in der Psychoanalyse: So wie der Therapeut unbewusste psychische Prozesse des Patienten enthüllt, um dessen Zwangsvorhalte zu therapieren, soll der Sozialforscher gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse offenlegen, um einen Prozess gesellschaftlicher «Heilung» einzuleiten.

Habermas begründet die Übertragung des Arzt-Patient-Verhältnisses auf gesellschaftliche Zusammenhänge damit, dass «jeder Konsensus, in dem Sinnverständen terminiert, grundsätzlich unter dem Verdacht [steht], pseudokommunikativ erzwungen zu sein».¹⁸⁴ Wer, wie Gadamer, auf «guten Willen», Gesprächsgemeinschaft und ein tragendes Einverständnis setze, ohne Verzerungen und Zwangsmechanismen zu berücksichtigen, gebe sich einer Verblend-

¹⁷⁷ Vgl. Habermas; Jürgen: «Zu Gadamers ‹Wahrheit und Methode›», in: Apel, Karl-Otto u. a. (Hrsg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M. 1971, S. 49.

¹⁷⁸ Habermas, Jürgen: «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik». In: Apel, Karl-Otto u. a. (Hrsg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M. 1971, S. 156.

¹⁷⁹ Habermas, Jürgen: «Zu Gadamers ‹Wahrheit und Methode›», S. 49.

¹⁸⁰ Ebd., S. 48.

¹⁸¹ Ebd., S. 52.

¹⁸² Vgl. Habermas, Jürgen: «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», S. 153.

¹⁸³ Ebd., S. 145 ff.

¹⁸⁴ Habermas, Jürgen: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt a. M. 1985, S. 361.

dung hin, die sich «im Schein des faktischen Verständigseins»¹⁸⁵ der Herrschaft des Bestehenden verschreibe. Nur eine «kritisch über sich aufgeklärte Hermeneutik, die zwischen Einsicht und Verblendung differenziert»¹⁸⁶, könne den falschen Konsens im Lichte des «wahren» enttarnen.

Was versteht Habermas unter einem «wahren» Konsens? Er knüpft ihn an das «Prinzip vernünftiger Rede», wonach Wahrheit erst dann gesichert sei, wenn sie «unter den idealisierten Bedingungen unbeschränkter und herrschaftsfreier Kommunikation erzielt worden wäre und auf Dauer behauptet werden könnte»¹⁸⁷. Dieser «wahre» Konsens schließt nach Habermas die Idee des «wahren Lebens» und die «Idee der Mündigkeit» ein.¹⁸⁸ Dort, wo die ideale Sprechsituation nicht gewährleistet ist, ist der Begriff des «wahren Lebens» für Habermas nicht anwendbar.

Gadamers Reaktion auf Habermas' Kritik konzentriert sich auf dessen Anspruch, einen «falschen» von einem «wahren» Konsens in der Praxis sozialer Kommunikation unterscheiden zu können. Die Forderung, die Hermeneutik müsse sich zu einer «Tiefenhermeneutik» nach dem Vorbild der Psychoanalyse weiterentwickeln, hält Gadamer für problematisch. Denn das psychoanalytische Gespräch basiere auf einer spezifischen Konstellation: «Im Falle der Psychoanalyse ist im Leiden und im Heilungswunsch des Patienten eine tragende Grundlage für das therapeutische Handeln des Arztes gegeben, der seine Autorität einsetzt und nicht ohne Nötigung die verdrängten Motivationen aufzuklären drängt. Dabei ist eine freiwillige Unterordnung des einen unter den anderen die tragende Basis.»¹⁸⁹

Genau dieser Ausgangspunkt fehle im gesellschaftlichen und politischen Bereich, weswegen die soziale Kommunikation grundlegend anders gelagert sei als ein therapeutisches Gespräch. Die Psychoanalyse setze nämlich einen Patienten voraus, der sich bereitwillig in Behandlung begibt, so Gadamer: Niemals wird eine psychoanalytische Behandlung Erfolg haben, wenn jemand widerstreßend und widerwillig [...] diesen Weg geht.»¹⁹⁰ Im sozialen Leben hingegen sei der «Widerstand des Gegners und der Widerstand gegen den Gegner eine gemeinsame Voraussetzung aller».«¹⁹¹ Dieser Widerstand stamme jedoch nicht aus einer «Neurose» oder «Verblendung», sondern beruhe nach Gadamer «auf dem Unterschied der Interessenlagen und der Verschiedenartigkeit der Erfah-

¹⁸⁵ Ebd., S. 361.

¹⁸⁶ Habermas, Jürgen: «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», S. 154.

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., S. 155.

¹⁸⁹ Gadamer, Hans-Georg: «Replik», in: In: Apel, Karl-Otto u. a. (Hrsg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M. 1971, S. 308.

¹⁹⁰ Gadamer, Hans-Georg: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, 1976, S. 66.

¹⁹¹ Gadamer; Hans-Georg: «Replik», S. 308.

rungen».¹⁹² Ob ein Dissens überwindbar sei oder nicht, erweise sich erst im Verlauf des Gesprächs – und selbst ein Scheitern bleibe stets vorläufig. «Hier von Verblendung zu sprechen», so Gadamer, «würde den Alleinbesitz der richtigen Überzeugung voraussetzen. Diesen zu behaupten, dürfte wohl eine eigene Art von Verblendung sein.»¹⁹³

Dass Habermas den Sozialforscher zum «Sozialtherapeuten» stilisieren wolle, der – getragen von der Idee des «wahren Lebens» – die Pathologien einer Gesellschaft entlarvt, bezeichnet Gadamer als schief. Gadamer hält den Anspruch für schief, seine Mitmenschen darüber belehren zu wollen, dass ihre Argumente das Ergebnis eines Verblendungszusammenhangs seien und gleichzeitig zu behaupten, von all den Zwängen befreit zu sein, die bei anderen diagnostiziert werden.¹⁹⁴ «Dasselbe Ideal der Vernunft», so Gadamer, «das jeden Überzeugungsversuch leiten muss, von wessen Seite auch immer es ausgehe, verbietet zugleich, dass einer für sich selber die rechte Einsicht in des anderen Verblendung in Anspruch nimmt.»¹⁹⁵

Folglich gilt für Gadamer, dass das psychoanalytische Hinterfragen der Aussagen eines Gegenübers auf den therapeutischen Kontext beschränkt bleibt. Außerhalb dieses Rahmens sind Analytiker und Analysand gleichberechtigte Teilnehmer an einer sozialen Gesprächsgemeinschaft und damit vor dieselbe Aufgabe gestellt, sich miteinander zu verständigen. Würde der Psychoanalytiker auch im Alltag auf seine therapeutische Autorität pochen, indem er jede Aussage des Gegenübers weiterhin auf «eigentliche» Bedeutungen abklopft, würde er sich – so Gadamer – als sozialer «Spielverderber» erweisen, «dem man aus dem Wege geht». ¹⁹⁶

Habermas verkenne diese Grenze, wenn er die neurotische Kommunikationsstörung zum gesamtgesellschaftlichen Paradigma erkläre. Hinter seiner These, dass jedes gesellschaftliche Bewusstsein, welches sich mit den herrschenden Verhältnissen abfindet, automatisch deren Zwangscharakter stütze, sieht Gadamer eine «nicht selber zur Diskussion gestellte Voraussetzung»¹⁹⁷ des Ideologiekritikers. In einem späteren Gespräch fasst Gadamer diesen Kritikpunkt in die prägnante Formulierung: «Mir fehlte an der Ideologiekritik die Ideologiekritik an der Ideologiekritik.»¹⁹⁸

¹⁹² Ebd., S. 306 f.

¹⁹³ Ebd., S. 307.

¹⁹⁴ Vgl. Gadamer, Hans-Georg: «Semantik und Hermeneutik». In: GW 2, S. 182.

¹⁹⁵ Gadamer, Hans-Georg: «Replik», S. 315 f.

¹⁹⁶ Gadamer, Hans-Georg: «Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik». In: GW 2, S. 250.

¹⁹⁷ Gadamer, Hans-Georg: «Replik», S. 292.

¹⁹⁸ Barkhausen, Cord: «Interview. Cord Barkhausen spricht mit Hans-Georg Gadamer», in: *Sprache und Literatur in Wissenschaft und Unterricht*. Paderborn/München 1986, S. 97.

Für Gadamer ist es daher ein Zeichen «erschreckender Irrealität»¹⁹⁹, wenn Habermas in diesem Zusammenhang der Rhetorik einen Zwangscharakter attestiert, den es durch ein «rationales zwangsfreies Gespräch» zu überwinden gelte.²⁰⁰ So zu tun, als ob Rhetorik im politischen Raum entbehrlich wäre, widerspreche nach Gadamer allen politischen Gegebenheiten. Was politische Praxis nach Gadamer auszeichnet, ist vielmehr, dass jeder «subjektiv glaubt zu wissen, dass das, was er für das Wahre hält, wahr ist; aber andere davon zu überzeugen, macht erst politische Realität aus».²⁰¹ Redekunst als solche mit Unvernunft oder Zwang gleichzusetzen, greife zu kurz. Vielmehr seien «alle sozialen und politischen Willensbekundungen [...] vom Aufbau gemeinsamer Überzeugungen durch Rhetorik abhängig [...]»²⁰². Daher enthalte jede politische Meinungsbildung «an irgendeinem Punkte ein Moment der Zustimmung».²⁰³ Kurz: Wer seine Ansicht politisch durchsetzen wolle, müsse andere überzeugen²⁰⁴ – was wiederum die Möglichkeit einschließt, «dass die Gegenüberzeugung recht haben könnte».²⁰⁵

Gerade diese Offenheit übersieht nach Gadamer die an der Psychoanalyse orientierte Ideologiekritik, wenn sie den Sozialtherapeuten zum «Inhaber der Publizitätsmittel und der von ihm prätendierten Wahrheit mit der Gewalt des Meinungsmonopols»²⁰⁶ ausstattet. «Marx, Mao und Marcuse», merkt Gadamer an, «– die man an manchen Maueranschriften vereinigt finden kann – haben ihre Popularität gewiss nicht dem ‹rationalem zwangsfreien Gespräch› zu verdanken ...»²⁰⁷.

Der gute Wille als Grundlage gelingender Verständigung

Der Logik realpolitischer Modelle, die – von Thukydides über Machiavelli und Hobbes bis hin zu Kissinger – Politik primär als Durchsetzung von Macht und Interessen begreifen, stellt Gadamers Hermeneutik ein alternatives Paradigma entgegen. Verständigung erscheint hier nicht als taktisches Mittel im Spiel der Kräfte, sondern als Teilnahme am *Spiel des Verstehens*. Dieses hermeneutische Spiel zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sein Ausgang – wie bei jedem echten Spiel – unbestimmt bleibt. In dieser Offenheit liegt für Gadamer die Voraussetzung für eine Horizontverschmelzung, die ein vertieftes Verständnis des

¹⁹⁹ Gadamer, Hans-Georg: «Replik», S. 314.

²⁰⁰ Vgl. ebd.

²⁰¹ Grosser, Claus: *Verfall der Philosophie*. Hamburg 1971, S. 230.

²⁰² Gadamer, Hans-Georg: «Replik», S. 316.

²⁰³ Ebd., S. 315.

²⁰⁴ Vgl. ebd., S. 316.

²⁰⁵ Ebd., S. 316 f.

²⁰⁶ Ebd., S. 315.

²⁰⁷ Gadamer, Hans-Georg: «Nachwort zur 3. Auflage». In: GW 2, S. 466.

Gegenübers ermöglicht und neue politische Möglichkeiten eröffnet. Wer sich darauf einlässt, nimmt das von Gadamer betonte «Wagnis»²⁰⁸ in Kauf, verändert zu werden und eine neue Erfahrung zu machen. Wer sich jedoch verweigert, die Regeln nach Belieben beugt oder Verständigung nur dann zulässt, wenn sie den eigenen Interessen dient, kann mit Gadamer als «politischer Spielverderber» gelten – als Vertreter jener trasymachischen Logik, die das Gespräch auf ein bloßes Kräftemessen reduziert. Die Gegenwart bietet – ohne sie im Einzelnen aufzuführen – genügend Beispiele für solche Figuren.

Ein historisches Beispiel gelungener Verständigung, eines «echten Gesprächs» im Sinne Gadamers, bietet die deutsch-französische Verständigung zwischen Konrad Adenauer und Charles de Gaulle nach 1945. Sie beruhte nicht allein auf nüchternen Machtkalkülen, sondern auf dem Wagnis eines echten, ergebnisoffenen Dialogs. Beide verband die Überzeugung, dass die «Erbfeindschaft»²⁰⁹ überwunden werden musste, und der Wille, durch enge persönliche Begegnungen Vertrauen zu schaffen. In dieser Haltung spiegelt sich Gadamers Gedanke vom Dialog als Ort der Verwandlung: Jeder brachte seine historisch geprägte Sichtweise ein und war zugleich bereit, sich im Prozess zu öffnen.²¹⁰

²⁰⁸ Gadamer, Hans-Georg: «Hermeneutik als praktische Philosophie». In: ders.: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt a. M. 1976, S. 106.

²⁰⁹ Nach dem Zweiten Weltkrieg verfasste Alexander Kojève ein Memorandum, in dem er – im Geiste der fortbestehenden «Erbfeindschaft» – eine entschiedene Haltung gegenüber Deutschland forderte. Unter dem Titel *L'Empire latin. Esquisse d'une doctrine de la politique française* (Das Lateinische Reich. Skizze einer Doktrin französischer Außenpolitik) legte er seine Überlegungen im August 1945 Charles de Gaulle vor, um ihn und die französische Öffentlichkeit für die «Deutsche Gefahr» zu sensibilisieren. Er entwarf die Vision eines «Lateinischen Reichs» – einer politischen und wirtschaftlichen Allianz zwischen Frankreich, Italien und Spanien als Gegengewicht zu Deutschland und der angelsächsischen Welt. Der Schlüssel zu dieser Konzeption war für ihn de Gaulle selbst. In der «lateinischen Idee», so Kojève, verkörperte sich Frankreichs Streben nach Autonomie und Größe – und kein anderer Staatsmann jener Zeit stehe so sehr für *grandeur* und Unabhängigkeit wie de Gaulle. Ziel des Memorandums war es, den General für diese geopolitische Perspektive zu gewinnen. Dass ein so einflussreicher Philosoph wie Kojève diese Position vertrat, zeigt, wie tief die Vorstellung einer fortdauernden Rivalität mit dem ehemaligen Kriegsgegner in den intellektuellen Eliten Frankreichs verankert war. (Vgl. Lepenies, Wolf: *Die Macht am Mittelmeer. Französische Träume von einem anderen Europa*. München 2016, S. 15 ff. Das vollständige Memorandum findet sich unter: <https://web.archive.org/web/20081230183806/http://www.hoover.org/publications/policyreview/3436846.html>. Letzter Zugriff: 21. September 2022).

²¹⁰ Die Offenheit Adenauers zeigt sich eindrucksvoll in seinen Memoiren, in denen er sein erstes Treffen mit de Gaulle beschreibt: «De Gaulle entsprach in keiner Weise den Auffassungen, die man in den vergangenen Monaten aus der Lektüre der Presse erhalten mußte. Er war ein völlig anderer Mann, als ihn unsere Presse, aber nicht nur unsere Presse, dargestellt hatte. Persönlich wirkte er sehr frisch. Als Politiker gewann ich aus den Unterredungen nicht den Eindruck eines Nationalisten, als der er stets abgestempelt wurde. De Gaulle war sehr gut

«Ich weiß nicht, warum, Herr Bundeskanzler», bekannte de Gaulle nach einem Treffen, «aber es ist so: Nach jedem Gespräch mit Ihnen ist mir wieder leichter ums Herz.»²¹¹ Dieses Wort beschreibt genau jene Erfahrung, die Gadamer mit dem Spiel als Modell des Verstehens kennzeichnet: «Denn Aufgehen im Spiel, diese ekstatische Selbstvergessenheit, wird nicht so sehr als ein Verlust des Selbstbesitzes erfahren, sondern positiv als freie Leichtigkeit einer Erhebung über sich selbst.»²¹²

Indem Adenauer und de Gaulle in Colombey-les-Deux-Églises und bei zahlreichen weiteren Begegnungen gezielt Vorurteile abbauten und gemeinsame Interessen herausarbeiteten, trugen sie maßgeblich dazu bei, die von Feindseligkeit geprägte Haltung ihrer Völker zu verändern – trotz erheblicher Skepsis im eigenen Land und in der internationalen Politik.²¹³ So entstand das «historische Wunder»²¹⁴, wie de Gaulle die Verständigung nannte. Dieses «Wunder» war nichts weniger als jene Horizontverschmelzung, die Gadamer als Markstein gelungenen Verstehens beschreibt. Ihre Kraft zeigt sich bis in die Gegenwart: im Élysée-Vertrag von 1963 und in der anhaltenden deutsch-französischen Freundschaft, die spätere Generationen die Gründe für alte Feindseligkeiten hat vergessen lassen. In diesem Sinne gilt die deutsch-französische Annäherung als exemplarisches Beispiel eines «gelungenen Gesprächs». Denn, wie Gadamer hervorhebt: «Ein gelungenes Gespräch ist von der Art, dass man nicht wieder zurückfallen kann in den Dissensus, aus dem es sich entzündete.»²¹⁵

unterrichtet über die gesamte außenpolitische Lage, insbesondere war er sich der großen Bedeutung des Verhältnisses zwischen Frankreich und Deutschland für diese beiden Länder und für Europa und damit auch für die ganze Gestaltung der Verhältnisse in der Welt bewußt.» (Adenauer, Konrad: *Erinnerungen 1955–1959*. Stuttgart 1972, S. 425.).

²¹¹ Kusterer, Hermann: *Der Kanzler und der General*. Stuttgart 1995, S. 5.

²¹² Gadamer, Hans-Georg: «Zur Problematik des Selbstverständnisses». In: GW 2, S. 129.

²¹³ Die Unterzeichnung des Élysée-Vertrags (1963) stieß national wie international auf Kritik, insbesondere wegen möglicher Auswirkungen auf das transatlantische Bündnis und die europäische Integration. (Vgl. Lappenküper, Ulrich: *Die deutsch-französischen Beziehungen 1949–1963. Von der «Erbfeindschaft» zur «Entente élémentaire»*. Band 1: 1949–1958. [Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte, Bd. 49/I]. München 2001).

²¹⁴ De Gaulle, Charles: *Memoiren der Hoffnung. Die Wiedergeburt*, Wien/München/Zürich 1971, S. 429.

²¹⁵ Gadamer, Hans-Georg: «Sprache und Verstehen». In: GW 2, S. 188.

III. Schlussbetrachtung oder die Frage nach dem «richtigen» politischen Verstehen

Ziel dieses Textes war es, aus Gadamers Hermeneutik einen eigenständigen Begriff des *politischen Verstehens* zu gewinnen und damit das bislang wenig ausgeschöpfte Potenzial seines Ansatzes für die politische Theorie sichtbar zu machen. Ausgangspunkt war die exemplarische Bedeutung des juristischen Verstehensvorgangs, aus dem sich eine *Grundstruktur des Verstehens* ergibt, die aus drei Elementen besteht: das *Allgemeine*, das *Besondere* und die *Vermittlung*, welche das Allgemeine auf das Besondere anwendet. Diese am juristischen Verstehen exemplifizierte Struktur trägt – so die Hauptthese – auch das politische Verstehen: Politische Akteure beziehen normative Zielvorstellungen auf konkrete Situationen. Vor diesem Hintergrund wurde eine *Grundstruktur politischen Verstehens* entwickelt, indem die einzelnen Elemente im Ausgang von Gadamers Hermeneutik politisch bestimmt wurden. Das *Allgemeine* wurde als Bezug auf normative Rahmenbedingungen wie Verfassungen oder politische Ideen bestimmt, die politische Akteure zu verwirklichen suchen. Das *Besondere* bezeichnet die jeweiligen Kontexte – den konkreten Fall der Gegenwart –, und die *Vermittlung* besteht in der sachgemäßen Anwendung des einen auf das andere durch eben diese Akteure.

Dieser Vermittlungsvorgang, so wurde gezeigt, vollzieht sich dabei nicht im luftleeren Raum, sondern unter den Bedingungen von *Geschichtlichkeit* und *Gestimmtheit*. Mit Gadamers Begriff der Wirkungsgeschichte wurde gezeigt, dass politisches Handeln durch Traditionen und Erfahrungen vorgeprägt ist; zugleich ist jedes Verstehen gestimmt: *Vorurteile* strukturieren, *was wir sehen*, *Stimmungen* bestimmen, *wie wir es wahrnehmen*. Um diese Gegenwartsdimension zu erfassen, wurde das Konzept eines *wirkungsgestimmten Bewusstseins* eingeführt. Es hebt die doppelte Situiertheit politischen Verstehens hervor – verwurzelt in der Geschichtlichkeit, geprägt von der Gestimmtheit – und bezeichnet zugleich eine reflexive Haltung: das Bewusstsein, die eigene Gegenwartsstimmung zu prüfen und zu fragen, ob das durch sie nahegelegte Verstehen der politischen Wirklichkeit angemessen ist.

Das Gelingen politischer Vermittlung – zwischen Allgemeinem und Besonderem – wurde an eine praktische Fähigkeit geknüpft, die in Anlehnung an Gadamers Hermeneutik mit drei *hermeneutisch-politischen Leitbegriffen* umschrieben wurde: *phronesis* (politische Klugheit), *sensus communis* (Gemeinsinn) und *eumeneia* (guter Wille). Diese markieren ein praktisches Urteilsvermögen, das Angemessenheit im politischen Verstehen ermöglicht. Daraus folgt: Ein für alle Zeiten «richtiges» politisches Verstehen ist bei Gadamer nicht zu finden. Politisches Verstehen ist situativ; was gestern galt, kann heute unter veränderter Stimmungslage oder im Licht neuer geschichtlicher Bezüge unangemessen sein. Methodisch gesichert ist dieses Verstehen nicht; eine strenge Methodik liefe auf eine «Selbstauslöschung» des Individuums hinaus und wäre im

Politischen kontraproduktiv. Gefordert ist vielmehr ein situationssensibles Ge-spür, das kein Auslöschen, sondern ein Hineinversetzen in die jeweilige Konstellation der politischen Wirklichkeit ermöglicht und damit die Voraussetzung eines angemessenen politischen Verstehens schafft. Wer bei Gadamer nach einem methodischen Kriterium zur Unterscheidung von «richtigem» und «falschem» politischen Verstehen sucht, wird daher enttäuscht.

Was bleibt, ist das unendliche Gespräch: kein herstellbares, methodisch kontrollierbares Verfahren, sondern ein offener, dynamischer Prozess, dessen Gelingen nicht garantiert, wohl aber zu erstreben ist. Wie der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann (Böckenförde-Diktum), so lebt politisches Verstehen von Bedingungen, die sich nicht erzwingen lassen. Wo Verständigung erzwungen wird, verliert sie ihren Sinn und degeneriert zur thrasymachischen Durchsetzung von Machtinteressen. Sich der Unabschließbarkeit politischen Verstehens bewusst zu sein und dennoch beharrlich nach Verständigung zu streben, unterscheidet den Gadamerianer vom politischen Spielverderber.

Literaturverzeichnis

- Adenauer, Konrad: *Erinnerungen 1955–1959*. Stuttgart 1972.
Angehrn, Emil: *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*. Velbrück 2003.
Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übers. von Olof Gigon. München 1972.
Aristoteles: *Eudemische Ethik*. Übers. und kommentiert von Franz Dirlmeier. 4., gegenüber der 3. durchgesehenen, unveränderte Auflage. Berlin 1984.
Aristoteles: *Rhetorik*. Übers. und erläutert von Christof Rapp. Bd. 2. Darmstadt 2002.
Aubenque, Pierre: *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*. Hamburg 2007.
Barkhausen, Cord: «Interview». In: *Sprache und Literatur in Wissenschaft und Unterricht*. Paderborn/München 1986, S. 90–100.
Berlin, Isaiah: *Wirklichkeitssinn. Ideengeschichtliche Untersuchungen*. Berlin 1998.
Bendkowski, Tillmann: *Sommer 1914. Zwischen Begeisterung und Angst – wie Deutsche den Kriegsbeginn erlebten*. München 2014.
Bertram, Georg W.: *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwart philosophie*. München 2002.
Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Die Rechtsauffassung im kommunistischen Staat*. München 1967.
Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Wissenschaft – Politik – Verfassungsgericht*. Frankfurt a. M. 1971.
Bollnow, Otto Friedrich: *Dilthey*. Stuttgart 1955.
Bollnow, Otto Friedrich: *Das Wesen der Stimmungen*. Frankfurt a. M. 1956.
Chen, Albert H. Y.: *Constitutional Courts in Asia*. Cambridge 2018.
Cicero: *Der Staat*. Hrsg. und übers. von Karl Büchner. München 1987.
Ciompi, Luc / Endert, Elke: *Gefühle machen Geschichte. Die Wirkung kollektiver Emotionen von Hitler bis Obama*. Göttingen 2011.

- De Gaulle, Charles: *Memoiren der Hoffnung. Die Wiedergeburt 1958–1962*. Wien/München/Zürich 1971.
- Derrida, Jacques: «Guter Wille zur Macht». In: Forget, Philippe (Hrsg.): *Text und Interpretation*. München 1984, S. 56–58.
- Dilthey, Wilhelm: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M. 1981.
- Dilthey, Wilhelm: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Hrsg. von Georg Misch. Leipzig 1924.
- Dilthey, Wilhelm: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*. Hrsg. von Georg Misch. Leipzig 1924.
- Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Hrsg. von Bernhard Groethuysen. Leipzig/Berlin 1927.
- Dilthey, Wilhelm: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Hrsg. von Bernhard Groethuysen. Leipzig/Berlin 1931.
- Fetscher, Iring (Hrsg.): *Pipers Handbuch der politischen Ideen*. München, ab 1985.
- Forget, Philippe (Hrsg.): *Text und Interpretation*. München 1984.
- Fuchs, Thomas: «Zur Phänomenologie der Stimmungen». In: Meyer-Sickendiek, Burkhard/Reents, Friederike (Hrsg.): *Stimmung und Methode*. Tübingen 2013, S. 17–33.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1990.
- Gadamer, Hans-Georg: «Replik». In: Apel, Karl-Otto u. a. (Hrsg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M. 1971, S. 283–317.
- Gadamer, Hans-Georg: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt a. M. 1976.
- Gadamer, Hans-Georg: «Hermeneutik als praktische Philosophie». In: ders.: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt a. M. 1976, S. 78–109.
- Gadamer, Hans-Georg: «Über die Planung der Zukunft». In: *Gesammelte Werke, Bd. 2: Hermeneutik II*. Tübingen 1993, S. 155–173.
- Gadamer, Hans-Georg: «Sprache und Verstehen». In: *Gesammelte Werke, Bd. 2: Hermeneutik II*. Tübingen 1993, S. 184–198.
- Gadamer, Hans-Georg: «Klassische und philosophische Hermeneutik». In: *Gesammelte Werke, Bd. 2: Hermeneutik II*. Tübingen 1993, S. 92–120.
- Gadamer, Hans-Georg: «Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe». In: *Gesammelte Werke, Bd. 2: Hermeneutik II*. Tübingen 1993, S. 301–318.
- Gadamer, Hans-Georg: «Semantik und Hermeneutik». In: *Gesammelte Werke, Bd. 2: Hermeneutik II*. Tübingen 1993, S. 174–183.
- Gadamer, Hans-Georg: «Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik». In: *Gesammelte Werke, Bd. 2: Hermeneutik II*. Tübingen 1993, S. 232–250.
- Gadamer, Hans-Georg: «Die Universalität des hermeneutischen Problems». In: *Gesammelte Werke, Bd. 2: Hermeneutik II*. Tübingen 1993, S. 219–231.
- Gadamer, Hans-Georg: «Nachwort zur 3. Auflage». In: *Gesammelte Werke, Bd. 2: Hermeneutik II*. Tübingen 1993, S. 449–478.
- Gadamer, Hans-Georg: «Platos Denken in Utopien». In: *Gesammelte Werke, Bd. 7: Griechische Philosophie I*. Tübingen 1981, S. 270–289.
- Gadamer, Hans-Georg: «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles». In: *Gesammelte Werke, Bd. 7: Griechische Philosophie I*. Tübingen 1981, S. 128–227.

- Gadamer, Hans-Georg: «Wort und Bild – so wahr, so seiend». In: *Gesammelte Werke, Bd. 8: Ästhetik und Poetik II*. Tübingen 1993, S. 372–389.
- Gadamer, Hans-Georg: «Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus». In: *Gesammelte Werke, Bd. 10: Hermeneutik im Rückblick*. Tübingen 1993, S. 125–137.
- Gadamer, Hans-Georg: «Über die politische Inkompétence der Philosophie». In: *Sinn und Form* 45. 1/1993, S. 5–12.
- Gadamer, Hans-Georg: «Lob der Theorie». Frankfurt a. M. 1983.
- Gadamer, Hans-Georg: «Einführung». In: Aristoteles: *Nikomachische Ethik VI*. Übers. und hrsg. von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt a. M. 1998, S. 1–18.
- Gadamer, Hans-Georg: *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Frankfurt a. M. 1993.
- Gadamer, Hans-Georg / Grondin, Jean: «Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte». In: Grondin, Jean (Hrsg.): *Gadamer Lesebuch*. Tübingen 1997, S. 280–295.
- Gardbaum, Stephen: *The New Commonwealth Model of Constitutionalism*. Cambridge 2013.
- Gessmann, Martin (Hrsg.): *Jaques Derrida – Hans-Georg Gadamer. Der ununterbrochene Dialog*. Frankfurt a. M. 2004.
- Grimm, Dieter: *Die Verfassung und die Politik*. München 2001.
- Grimm, Dieter: *Recht oder Politik? Die Kelsen-Schmitt-Kontroverse zur Verfassungsgerichtsbarkeit und die heutige Lage*. Berlin 2020.
- Grondin, Jean: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen 1999.
- Grondin, Jean: *Einführung zu Gadamer*. Tübingen 2000.
- Grosser, Claus: *Verfall der Philosophie*. Hamburg 1971.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns. Vorstudien und Ergänzungen*. Frankfurt a. M. 1984.
- Habermas: Jürgen: «Zu Gadamers ‹Wahrheit und Methode›», in: Apel, Karl-Otto u. a. (Hrsg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M. 1971, S. 45–56.
- Habermas, Jürgen: «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik». In: Apel, Karl-Otto u. a. (Hrsg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt a. M. 1971, S. 120–159.
- Habermas, Jürgen: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. 1. Aufl., erw. Ausg. Frankfurt a. M. 1985.
- Haffner, Sebastian: *Anmerkungen zu Hitler*. Frankfurt a. M. 2015.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 1967.
- Heidegger, Martin: (GA 29/30). *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Abt. II: Vorlesungen 1923–1944. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1992.
- Heidegger, Martin: (GA 9). *Wegmarken. Abt. I: Veröffentlichte Schriften 1914–1970*. Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1976.
- Heidegger, Martin: (GA 39). *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*. Abt. II: *Vorlesungen 1923–1944. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/35*. Hrsg. von Susanne Ziegler. Frankfurt a. M. 1980.
- Hirschhausen, Christian: *Atomenergie. Geschichte und Zukunft einer riskanten Technologie*. München 2023.
- Homolka, Walter/Heidegger, Arnulf (Hrsg.): *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger. Freiburg/Basel/Wien 2016.
- Horowitz, Maryanne Cline (Hrsg.): *New Dictionary of the History of Ideas*. Detroit 2005.

- Hugo, Viktor: *Die Elenden*. Zweiter Band. Übers. von Paul Wiegler und Wolfgang Günther. Berlin 1987.
- Illouz, Eva: *Undemokratische Emotionen*. Berlin 2023.
- Jackson, Julian: *A Certain Idea of France. The Life of Charles de Gaulle*. London 2019.
- Jensen, Uffa: *Zornpolitik*. Berlin 2017.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werke. Akademie-Textausgabe, Bd. IV. Berlin 1973.
- Kelsen, Hans: *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?* Abhandlungen zur Theorie der Verfassungsgerichtsbarkeit in der pluralistischen, parlamentarischen Demokratie. Hrsg. Von Robert Chr. van Ooyen. Tübingen 2008.
- Kusterer, Hermann: *Der Kanzler und der General*. Stuttgart 1995.
- Lappenkùper, Ulrich: *Die deutsch-französischen Beziehungen 1949–1963. Von der «Erbfeindschaft» zur «Entente élémentaire»*. Bd. 1: 1949–1958. München 2001.
- Lehmann, Gustav Adolf: *Perikles. Staatsmann und Strategie im politischen Athen*. München 2008.
- Lepenies, Wolf: *Die Macht am Mittelmeer. Französische Träume von einem anderen Europa*. München 2016.
- Llanque, Marcus: *Politische Ideengeschichte – Ein Gewebe politischer Diskurse*. München/Oldenburg 2008.
- Marwecki, Daniel: *Absolution? Israel und die deutsche Staatsräson*. Göttingen 2024.
- McDowell, John: «Virtue and Reason». In: Ders.: *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press 1998, S. 50–76.
- Michelfelder, Diana P./Palmer, Richard E. (Hrsg.): *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. Evanston 1989.
- Montesquieu, Charles de Secondat: *Größe und Niedergang Roms*. Frankfurt a. M. 1980.
- Müller, Jan-Werner: *Was ist Populismus?*. Berlin 2017.
- Münkler, Herfried: *Der Große Krieg. Die Welt 1914 bis 1918*. Berlin 2014.
- Nipperdey, Thomas: *Deutsche Geschichte 1866–1918*. Zweiter Band: *Machtstaat vor der Demokratie*. München 1992.
- Nussbaum, Martha: *Politische Emotionen*. Berlin 2016.
- Orozco, Teresa: *Platonische Gewalt. Gadamers politische Hermeneutik der NS-Zeit*. Berlin 1995.
- Platon: «Theaitetos». Übers. von Friedrich Schleiermacher. In: Platon: *Sämtliche Werke*, Bd. 6. Hrsg. von Gunther Eigler. 6. Aufl. Darmstadt 2011, S. 1–218.
- Platon: «Politikos». Übers. von Friedrich Schleiermacher. In: Platon: *Sämtliche Werke*, Bd. 6. Hrsg. von Gunther Eigler. 6. Aufl. Darmstadt 2011, S. 403–579.
- Platon: «Protagoras». Übers. von Friedrich Schleiermacher. In: Platon: *Sämtliche Werke*, Bd. 1. Hrsg. von Gunther Eigler. 6. Aufl. Darmstadt 2011, S. 83–218.
- Radisch, Iris: *Albert Camus. Das Ideal der Einfachheit*. Eine Biographie. Hamburg 2013.
- Sartre, Jean-Paul: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. Hamburg 2010.
- Schmidt, Helmut: *Interview*. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=Ozf14SGoopE> (Zugriff: 11. Februar 2025).
- Schmitt, Carl: «Der Hüter der Verfassung». In: Archiv des öffentlichen Rechts 55 (1929), S. 161–237.
- Schopenhauer, Arthur: «Parerga und Paralipomena, Bd. I: Aphorismen zur Lebensweisheit», Kap. 2. In: ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 5. Hrsg. von Arthur Hübscher. Wiesbaden 1946 (1851).

- Silverman, Hugh J./Ihde, Don (Hrsg.): *Hermeneutics and Deconstruction*. Albany 1985.
- Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*. Bd. 2: *Welthistorische Perspektiven*. München 1973.
- Stiglitz, Joseph E.: *Im freien Fall. Vom Versagen der Märkte zur Neuordnung der Weltwirtschaft*. München 2010.
- Tate, C. Neal/Vallinder, Torbjörn (Hrsg.): *The Global Expansion of Judicial Power*. New York u. a. 1995.
- Tolstoi, Lew: *Krieg und Frieden*. Übers. von Marianne Kegel. Ostfildern 2002.
- Tye, Larry: *Demagogue. The Life and Long Shadow of Senator Joe McCarthy*. New York 2020.
- Voßkuhle, Andreas: Der Wandel der Verfassung und seine Grenzen. In: JuS 2019, S. 417–424.
- Walzer, Michael: «Die Praxis der Gesellschaftskritik». In: ders.: *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*. Berlin 1990.
- Willms, Johannes: *Der General. Charles de Gaulle und sein Jahrhundert*. München 2019.
- Will, Wolfgang: *Perikles*. Reinbek bei Hamburg 1995.
- Zerilli, Linda M. G.: *A Democratic Theory of Judgment*. Chicago/London 2016.
- Zweig, Stefan: *Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers*. Frankfurt a. M. 1970.

Gadamer und das Problem des Zeugens¹

Gert-Jan van der Heiden

Das Problem des Zeugens steht im Mittelpunkt von zwei verschiedenen zeitgenössischen philosophischen Debatten.² In der analytischen Philosophie ist seit den 1990er Jahren ein wachsendes Interesse an der sozialen Erkenntnistheorie festzustellen. Hier ist das Zeugnis das Paradigma der sozialen Dimension des Wissens, das im Gegensatz zu einer Konzeption des Wissens steht, die allein auf den subjektiven Fähigkeiten der Wahrnehmung, des Gedächtnisses und der Deduktion beruht. In der kontinentalen Philosophie ist das Problem des Zeugens mit dem Aufkommen der Zeugnisliteratur zu einem wichtigen philosophischen Thema geworden. In den 1980er Jahren wurde der Reflexion über die Zeugnisse der Opfer in den Vernichtungslagern eine immer zentralere Rolle eingeräumt. In den letzten Jahrzehnten hat sich der Bereich der Zeugnisliteratur weiter ausgedehnt und umfasst nun auch Zeugnisse von Opfern verschiedener Formen von Gewalt, Unterdrückung und Ungerechtigkeit. In diesem Zusammenhang ist das Zeugen weniger eine erkenntnistheoretische als vielmehr eine ethische, kulturelle und gesellschaftspolitische Frage. Elie Wiesel vertritt sogar die Ansicht, dass die Zeugnisliteratur die charakteristische literarische Gattung unserer Zeit ist: «Wenn die Griechen die Tragödie, die Römer den Brief und die Renaissance das Sonett erfunden haben, so hat unsere Generation eine neue literarische Gattung erfunden, die des Zeugnisses.»³

Motiviert durch diese beiden Forschungsrichtungen wurde auch mehr und mehr die Rolle des Zeugens in der Geschichte der Philosophie erforscht. Das Bild, das sich ergibt, wird nur wenige überraschen. In dieser Geschichte ist die Frage nach der Rolle und Bedeutung des Zeugen und dessen Zeugnis fast immer Teil der Reflexion über Recht, Religion oder Geschichtsschreibung. Die zeitgenössische Aufmerksamkeit für die Praxis des Zeugens baut teilweise darauf auf. Allerdings versucht das heutige Interesse auch deutlich zu machen, dass das Zeugen nicht in erster Linie als *regionale* Tatsache – etwa als bloßes «Hilfs-

1 Für die Verfassung dieser Text wurden *DeepL* und *Google Translate* verwendet.

2 Siehe z. B. die Einführungen von Krämer, Sybille/Schmidt, Sibylle/Schülein, Johannes-Georg (Hrsg.): *Philosophie der Zeugenschaft: Eine Anthologie*, Münster 2017, und Krämer Sybille/Weigel, Sigrid (Hrsg.): *Testimony/Bearing Witness: Epistemology, Ethics, History and Culture*, London/New York 2017.

3 Wiesel, Elie: «The Holocaust as Literary Inspiration», in: Wiesel, Elie/Dawidowitz, Lucy S./Rabinowitz, Dorothy/Brown, Robert McAfee: *Dimensions of the Holocaust*, Evanston 1996, S. 3–23, hier S. 9.

mittel» der Rechtsprechung oder Geschichtsschreibung – verstanden werden sollte, sondern als *allgemeine* Praxis: Zeugnis wird dort abgelegt, wo Menschen ihre Erfahrungen oder ihr Verständnis der Wirklichkeit aus ihren eigenen Gesichtspunkten in Worte fassen und so mit anderen teilen.

Wie ich an anderer Stelle dargelegt habe, bin ich der Überzeugung, dass gerade die hermeneutische Phänomenologie einen bedeutenden Beitrag zu diesen zeitgenössischen Diskussionen über das Zeugen leisten kann.⁴ Zum Beispiel mit Bezug auf das Spannungsfeld zwischen Wahrheit und Methode: die philosophische Hermeneutik hat sich als außerordentlich fähig erwiesen, auf eine ontologische Dimension hinzuweisen, die über eine rein epistemologische hinausgeht. Eine solche Orientierung, so möchte ich zeigen, wäre auch in der Debatte über das Zeugnis nicht fehl am Platz. Passend zum Thema dieser Sammlung, Gadamers Werk auf seine Aktualität hin zu befragen, möchte ich in diesem Beitrag zeigen, wie Gadamers Hermeneutik eine Philosophie des Zeugens bereichern und erweitern kann. Dabei möchte ich zunächst einen bescheidenen Ansatz wählen und untersuchen, was Gadamer selbst explizit über das Zeugen und über verwandte Begriffe wie Bezeugung und Erzeugen sagt, um anschließend Linien zu ziehen, die zeigen, welche besonderen Akzente die hermeneutische Phänomenologie bei der Explikation der allgemein-menschlichen Praxis des Zeugens setzt.

1. Die Zeugenaussage vor Gericht

Vergleicht man Gadamers Ausführungen zum Zeugen und zur Zeugenaussage, so fällt zunächst auf, dass er dieses Thema nicht weniger als sechsmal am selben Beispiel erörtert, nämlich der Aussage vor Gericht. Eine dieser sechs Passagen, eine ziemlich ausführliche Überlegung über den Begriff der Aussage im Aufsatz *Grenzen der Sprache*, lautet wie folgt:

Wenn man aber zum Beispiel als Zeuge vor Gericht geladen ist, muß man auch eine Aussage machen. Dieselbe wird dann protokolliert, und man muß das Protokolierte, das man da gesagt hat, unterschreiben. Ganz ohne den lebendigen Gesprächszusammenhang wird es fixiert. Ich kann nicht bestreiten, daß ich das Protokolierte gesagt habe. Ich kann also die Unterschrift nicht verweigern. Aber in welchem Redezusammenhang das stand, in welchem Beweiszusammenhang das zwecks Urteilsfindung und Urteilsbegründung auftrat, kann ich als armer Zeuge überhaupt nicht mehr beeinflussen. Das Beispiel zeigt besonders deutlich, was eine Aussage ist, die aus ihrem pragmatischen Zusammenhang gelöst ist. Es gibt gute Gründe, daß man das im Gerichtswesen so machen muß. Wie könnte man sonst überhaupt zu unbeeinflußten Aussagen über Tatsachen gelangen. Dafür ist nötig, daß der Zeuge über die Fragepunkte und Ungewißhei-

⁴ Van der Heiden, Gert-Jan: «Witnessing and Testimony in Hermeneutic Phenomenology», in: Research in Phenomenology 52:3, 2022, S. 311–332.

ten möglichst uninformativ ist. Wenn einer ein bißchen schlau ist, fragt er sich doch bei jeder Frage, was die eigentlich wissen wollen. Daher muß die Uninformiertheit des Zeugen für die Brauchbarkeit seiner Aussage geschützt werden. Aber das ist offenkundig ein hermeneutisches Problem von hoher Verwicklung. Dem Zeugen kann dabei nicht wohl sein, dem entscheidenden Gericht ist leicht zu viel aufgetragen.⁵

Die Zeugenaussage wird hier als Hilfsmittel für den Richter zur Urteilsfindung beschrieben. Dies ist eine Bestimmung der Zeugenaussage mit in die Antike reichenden Wurzeln. Schon Aristoteles beschreibt in seiner *Rhetorik* den Zeugen und dessen Zeugnis auf diese Weise. Das Zeugnis ist, so Aristoteles, ein nicht-technisches Hilfsmittel. Das heißt, es ist zwar ein Hilfsmittel für den Redner, der sich an das Gericht wendet, aber dieses Hilfsmittel ist außerhalb der spezifischen Kunst und Kompetenz der Redekunst.⁶ In *Wahrheit und Methode* beschreibt Gadamer auch explizit das Zeugnis als Hilfsmittel der Rechtspflege und der Geschichtsschreibung:

Das Zeugnis ist in beiden Fällen ein Hilfsmittel zur Feststellung der Tatsachen. Aber diese sind selbst nicht der eigentliche Gegenstand, sondern stellen ein bloßes Material für die eigentliche Aufgabe dar, die des Richters, das Recht zu finden, die des Historikers, die historische Bedeutung eines Vorgangs im Ganzen seines geschichtlichen Selbstbewußtseins zu bestimmen.⁷

Der Fall, der vor ein Gericht gebracht wird, ist immer ein Streitfall, bei dem die streitenden Parteien das Gericht um ein Urteil bitten. Die Zeugenaussage, die Tatsachen ins Spiel bringen soll, die es dem Richter ermöglichen, sich ein fundiertes Urteil zu fällen, muss daher unparteiisch sein.⁸ Der Zeuge muss neutral sein und darf nicht selbst einer der streitenden Parteien angehören. Darüber hinaus ist diese Unparteilichkeit und Neutralität, wie Gadamer hervorhebt, unter anderem dadurch gewährleistet, dass der Zeuge bei der Vernehmung durch das Gericht nicht in den Zusammenhang der Beweisführung einbezogen wird

⁵ Gadamer, Hans-Georg: «Grenzen der Sprache», in: *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*, Gesammelte Werke Bd. 8, Tübingen 1990, S. 358–359.

⁶ Aristoteles: *Retorica* I.15.1375a22–1375a24.

⁷ Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode* (WM), Gesammelte Werke Bd. 1, Tübingen 1990, S. 344.

⁸ Vgl. auch Ricoeur, Paul: «L'herméneutique du témoignage», in: *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, S. 107–139. Dieser Text wurde ursprünglich im Tagungsband des Castelli-Kolloquiums über Zeugen im Jahr 1972 veröffentlicht. Gadamer trug zum selben Kolloquium mit dem folgenden, kurzen Text bei: «Témoignage et affirmation», in: Castelli, Enrico (Hrsg.): *Le témoignage: Actes du colloque organisé par le centre international d'études humanistes et par l'institut d'études philosophiques de Rome*, Paris 1972, S. 161–165. Das französische Wort «affirmation» übersetzt hier das deutsche «Aussage». Das Zeugnis, so Gadamer, muss also in die Frage der Aussage einbezogen werden.

und somit keinen Zugang zu und keine Kenntnis von dem Sinnzusammenhang hat, in dem seine Aussage eine Rolle spielt.

Das lange Zitat aus *Grenzen der Sprache* zeigt aber zugleich, dass Gadamer nicht nur die klassische, aristotelische Bestimmung des Zeugen und der Zeugenaussage wiederholt. Er weist auch auf das Problematische und sogar Unheimliche der spezifischen Form hin, die die juristische Unparteilichkeit des Zeugen (notwendigerweise) annimmt. Das Problematische und Unheimliche wird noch deutlicher, wenn man dies vor dem Hintergrund der von ihm getroffenen Unterscheidung zwischen der logischen und der bezeugenden Aussage versteht. Beide Arten von Aussagen sind nämlich durch ein unterschiedliches Verhältnis des Sprechers zur Aussage gekennzeichnet.⁹ Bei der logischen Aussage ist der Sprecher anonym und daher irrelevant. Im Gegensatz dazu ist die Zeugenaussage durch eine persönliche Auseinandersetzung mit dem Gesagten gekennzeichnet. Der Zeuge ist also offensichtlich *nicht* an der Verhandlung selbst beteiligt, da er ja von dem Sinnzusammenhang des Streitfalles ausgeschlossen ist, es wird aber dennoch erwartet, dass er für seine Zeugenaussage bürgt, was sich daran zeigt, dass vom Zeuge eine Unterschrift erwartet wird.

Die Passage aus *Grenzen der Sprache* ist vor allem wegen dieses problematischen und unheimlichen Charakters der Zeugenaussage faszinierend. Sobald wir dies vernehmen, erkennen wir, dass Gadamer nicht so sehr den juristischen Kontext der Zeugenaussage zeichnet, sondern unsere Aufmerksamkeit auf die Ränder des juristischen Prozesses der Beweisführung und des Urteils, nämlich auf die Figur des Zeugen lenkt, der in diesem Prozess nur als Hilfsmittel fungiert. So gelesen, bietet Gadamers Analyse nichts weniger als eine Dekonstruktion der (juristischen) Zeugenaussage. Damit meine ich das Folgende: Gadamer macht deutlich, dass die Position, in die der Zeuge gezwungen wird, auf Forderungen zurückgeht, die das Gericht des Prozesses der gerichtlichen Urteilsfindung halber stellt. Diese Forderungen sind angesichts des beabsichtigten juristischen Zwecks verständlich, aber *für den Zeugen selbst* führen sie zu einer Verzerrung, zu dem, was Derrida *déplacement* nennen würde: eine *Verschiebung* und eine *Entstellung* dessen, was eine Aussage und ein Zeugnis ist und sein will. Gadamer sieht diese Verschiebung und Entstellung insbesondere in dem Protokoll und der Fixierung, die das Gesetz verlangt. Diese beiden implizieren, dass die Zeugenaussage dem pragmatischen und dialogischen Zusammenhang entzogen wird, in dem Menschen im alltäglichen Sinne Aussagen machen. Aufgrund der Zurückhaltung des Gerichts geben die Zeugen zwar Antworten auf Fragen, wissen aber nicht, welche Motivation hinter den Fragen des Gerichts steht und welche Auswirkungen ihre Aussage auf den motivierenden Sinnzusammenhang, also auf den Fall vor dem Gericht, hat oder haben kann. Wie Gadamer an anderer Stelle schreibt: «Das extreme Beispiel der Aus-

⁹ Gadamer: «Témoignage et affirmation», S. 162.

sage vor Gericht lehrt also, daß man motiviert redet, also nicht eine Aussage macht, sondern antwortet. Auf eine Frage antworten heißt aber, den Sinn der Frage und damit ihren Motivationshintergrund realisieren.»¹⁰

Dies alles zeigt, dass die juristische Konstellation des Zeugens artifiziell ist. Was die künstliche, juristische Konstellation mit dem Zeugen und seinen Aussagen macht, will ich in mehreren Schritten näher untersuchen, mit Hilfe von anderen Überlegungen Gadamers zum Zeugen. In dieser Untersuchung entsteht durch Kontrast ein anderes Verständnis vom Zeugen, das nicht a priori in einem so künstlichen, verzerrten Sinn funktioniert.

2. Die Sache des Zeugens

Zu diesem Zweck und zur Orientierung möchte ich zunächst vier Elemente des Zeugens unterscheiden.¹¹ Es gibt einen Zeugen. Es gibt einen Adressaten oder Zuhörer. Außerdem gibt es das Zeugen, d. h. einen komplexen Sprachakt, den wir «Zeugnis ablegen» oder «geben» nennen. Schließlich gibt es noch ein vieres Element, nämlich eine Sache, von der jemand zuerst der Zeuge ist und über die er dann aussagt. Der Begriff der Sache bringt eine wichtige realistische Dimension ins Spiel. Um die Bedeutung dessen, was wir hier «Realismus» nennen, zu bestimmen, sei daran erinnert, dass sowohl Gadamer als auch Heidegger darauf hinweisen, dass «Sache» die lateinische Übersetzung von «res» und von «causa» ist. Wie Heidegger schreibt in *Das Ding*: «Das römische Wort res nennt das, was den Menschen in irgendeiner Weise angeht. Das Angehende ist das Reale des res. Die realitas der res wird römisch erfahren als der Angang.»¹² In Gadamers *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge* finden wir ähnliche Bemerkungen über die realistische Natur der Sache. Die Sache hat «ein Sein in sich selbst [...], kraft dessen es gegen das unsachgemäße Verfügenwollen aus seiner Natur heraus Widerstand zu leisten vermag bzw. positiv: daß es ein bestimmtes sachgerechtes Verhalten vorschreibt».¹³

Solche Beschreibungen der Sache im Kontext des Zeugens erlauben es uns, das Verhältnis zwischen Zeuge und Sache näher zu bestimmen. Dass jemand

¹⁰ Gadamer, Hans-Georg: «Sprache und Verstehen», in: *Hermeneutik II, Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Register*, Gesammelte Werke Bd. 2, Tübingen 1990, S. 184–198, hier S. 195.

¹¹ Ich habe dies an verschiedenen Stellen weiterentwickelt, siehe z. B. Van der Heiden, Gert-Jan: *The Voice of Misery: A Continental Philosophy of Testimony*, Albany 2020, S. 130–136.

¹² Heidegger, Martin: «Das Ding», in: *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe Bd. 7, Frankfurt a. M. 2000, S. 165–187, hier S. 177.

¹³ Gadamer, Hans-Georg: «Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge», in: *Hermeneutik II*, Gesammelte Werke Bd. 2, S. 66–76, hier S. 67.

der Zeuge einer Sache wird, heißt, dass er von dieser Sache betroffen wird, dass diese Sache ihn jetzt angeht und dass er die Sache im Moment des Betroffen-Werdens in einem bestimmten Sinne erlebt, erfährt und versteht, jenseits der Art und Weise, wie er vielleicht glaubte, bereits über diese Sache zu verfügen, sie bereits zu verstehen oder sie nach seinem Willen beeinflussen zu können. Der spezifische Widerstand der Sache, den ein Zeuge erfährt – der auch der Motor der produktiven Negation in Gadamers Begriff der Erfahrung einer Sache ist¹⁴ –, und die spezifische Art und Weise, in der der Zeuge von der Sache betroffen ist, sollten in der Zeugenaussage so deutlich wie möglich zur Sprache gebracht werden, und zwar so dass, im Idealfall, die Sache jetzt auch die Zuhörer trifft und angeht. Mit Bezug auf diesen Idealfall kann man noch hinzufügen, dass der Zeuge mit dem Akt seines Aussagens zeigt, dass er einer impliziten Zusage der Sprache selbst vernimmt und auch annimmt: Er vertraut darauf, dass die Sprache die richtigen und passenden Worte zur Offenbarmachung der Sache geben wird – sowohl für den Zeugen selbst als auch für den Adressaten, sodass die Sache dank des Zeugnisses auch für den Adressaten real wird und ihn angeht.

Diese ersten Beobachtungen zeigen außerdem, dass das oben erwähnte Engagement des Zeugen in seiner Aussage ein recht komplexes Phänomen ist. Der Zeuge ist von der Sache betroffen, das heißt, er ist im Gegensatz zu anderen in einer bestimmten Weise in die Sache involviert, von der die anderen nur aufgrund seiner Aussagen wissen können. Der Zeuge bekräftigt das implizite Versprechen der Sprache, die richtigen Worte zu schenken, um die Sache zur Sprache zu bringen, und lässt sich nur aufgrund seines Vertrauens in diese Zusage auf das Sprechen ein. Dieses Sprechen hat überdies auch eine dialogische Dimension, die das Vertrauen in das Gespräch und das Engagement in dem Gespräch beinhaltet, das sich mit einem Zuhörer ergeben kann, in dem möglichen Missverständnisse und wechselseitig dysfunktionale Vorurteile geklärt werden müssen, damit die Sache klarer hervortreten kann. Schließlich wird von dem Zeugen in diesem Gespräch immer erwartet, dass er für seine Aussage einsteht.

3. Der entstellte Sinn der Sache

Kehren wir mit diesen Überlegungen zur Passage aus *Grenzen der Sprache* zurück und erinnern uns an die abschließende Überlegung: «Aber das ist offenkundig ein hermeneutisches Problem von hoher Verwicklung. Dem Zeugen kann dabei nicht wohl sein, dem entscheidenden Gericht ist leicht zu viel aufge-

¹⁴ WM, S. 352–368.

tragen.»¹⁵ Das hier diskutierte hermeneutische Problem, dass der Zeuge keinen Zugang zu dem Bedeutungszusammenhang hat, von dem das Gericht ausgeht, ist nicht nur ein subjektives Problem, etwa weil der Zeuge durch die Anforderungen des Protokolls und der Fixierung von diesem Zusammenhang isoliert ist.¹⁶ Das Problem besteht in nichts weniger als einer Verzerrung der Sache, über die der Zeuge spricht – wobei die Sache des Zeugen zwar nicht mit der Sache fürs Gericht identisch sein muss, aber doch in sie verwickelt ist –, und darüber hinaus in einer Zersetzung des Sprechens, mit dem er versucht, jemandem etwas verständlich zu machen. *Wahrheit und Methode* sagt dies wie folgt:

Wer etwas zu sagen hat, sucht und findet die Worte, durch die er sich dem anderen verständlich macht. Das heißt nicht, daß er «Aussagen» macht. Was es heißt, Aussagen zu machen, und wie wenig das ein Sagen dessen ist, was man meint, weiß jeder, der einmal ein Verhör – und sei es auch nur als Zeuge – durchgemacht hat. In der Aussage wird der Sinnhorizont dessen, was eigentlich zu sagen ist, mit methodischer Exaktheit verdeckt. Was übrigbleibt, ist der «reine» Sinn des Ausgesagten. Er ist das, was zu Protokoll geht. Er ist aber als so auf das Ausgesagte reduzierter schon immer ein entstellter Sinn.

Sagen, was man meint, sich Verständlichmachen, hält im Gegenteil das Gesagte mit einer Unendlichkeit des Ungesagten in der Einheit eines Sinnes zusammen und läßt es so verstanden werden. Wer in dieser Weise spricht, mag nur die gewöhnlichsten und gewohntesten Worte gebrauchen und vermag doch eben dadurch zur Sprache zu bringen, was ungesagt ist und zu sagen ist.¹⁷

Dieses Zitat zeigt durch den Kontrast die Richtung, in die eine hermeneutische Auslegung der *allgemeinen* Praxis des Zeugens gehen muss, nämlich über die methodologischen Verschiebungen hinaus, die auftreten, wenn die bezeugende Rede im Kontext einer bestimmten Praxis – des Rechts oder der Geschichtsschreibung – eingeschränkt und entstellt wird. Die Aussetzung der methodologischen und epistemologischen Anforderungen, die dem Zeugen im Rahmen des Rechts oder der Geschichtsschreibung auferlegt werden, schafft Raum für ein anderes, ontologisches Verständnis des Zeugens.

Zur Orientierung ist hierbei vielleicht der etymologische Zusammenhang zwischen «zeugen» und «ziehen» hilfreich. Offensichtlich ist in den germani-

¹⁵ Siehe auch: «Und was für ein Zwang liegt darin, wenn man etwas zu Protokoll zu geben hat, zum Beispiel als Zeuge vor Gericht. Was man eigentlich zu sagen hat, kann man so gar nicht sagen. Das will niemand wissen.» Gadamer, Hans-Georg: «Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache», in: *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*, Gesammelte Werke Bd. 8, S. 400–440, hier S. 416.

¹⁶ «Der auf seine Zeugenaussage hin isolierte Zeuge ist sozusagen schon auf die schriftliche Festlegung der Untersuchungsergebnisse hin isoliert.» Gadamer, Hans-Georg: «Text und Interpretation», in: *Hermeneutik II*, Gesammelte Werke bd. 2, S. 330–360, hier S. 346.

¹⁷ WM, S. 473.

schen Sprachen der Zeuge in erster Linie derjenige, der unter einem gewissen Zwang durch ein Gericht an einem Prozess beteiligt ist: Der Zeuge ist derjenige, der vor das Gericht gezogen wird. Wir können diese Verbindung zwischen «zeugen» und «ziehen» vielleicht noch ein wenig weiter ausdehnen. Ein Zeuge wird nur deshalb in einen Prozess verwickelt, weil er zunächst von einer Sache betroffen und damit in eine Sache miteinbezogen ist, die sich erst dann als prozessrelevant erweist. In diesem ontologischen Sinne ist der Zeuge derjenige, der seine Erfahrungen mit und sein Verständnis von einer Sache in Worte fassen will, um die Sache zu teilen und zu sagen, was darüber gesagt werden muss. Der Zeuge teilt die Sache also nicht als Ausdruck eines ganz persönlichen Erlebnisses mit, sondern weil die Sache auch für andere von Bedeutung ist. Auch für die anderen steht etwas auf dem Spiel mit der Sache, und deshalb liegt auch für sie viel daran, die Wahrheit zu hören – oder umgekehrt die Wahrheit zu verschweigen. Die Konstellation vor Gericht ist natürlich eine Variante dieser Bedeutsamkeit des Zeugens, aber für Gadamer auch eine epistemologische Entstellung derselben.¹⁸

4. Der Konflikt der Interpretationen – Zwischen Vertrauen und Misstrauen

Machen wir den nächsten Schritt. Wenn man den Zeugen die Möglichkeit gibt zu sagen, was gesagt werden muss, und das Gesagte im Verhältnis zum Un gesagten – d. h. Motivierenden – zu belassen, was bedeutet das für die Interaktion zwischen Zeuge und Adressat? Die Hermeneutik bezeichnet den Dialog oft als ein Hin und Her von Frage und Antwort. In diesem Sinne nennt Paul Ricoeur das Zeugnis «dialogisch»,¹⁹ aber man soll hierbei nicht vergessen, dass das Hin und Her von Frage und Antwort in der Interaktion zwischen Zeuge und Adressat anders ist als in einem idealen Gespräch. Es gibt nämlich eine irreduzible Asymmetrie zwischen Zeuge und Adressat, die im Gespräch nicht bestehen muss. Der Zeuge hat Zugang zu und Erfahrung mit der Sache, die der Adressat (der nicht selbst Zeuge ist) nicht hat und nicht haben kann. Wir sag ten schon, dass «Sache» auch das lateinische «causa» übersetzt. «Sache» ver-

¹⁸ Diese Spannung ist ein sehr konkretes und sehr reales hermeneutisches Problem ersten Ranges. Bei einem kürzlich unternommenen Versuch, die Rolle und Bedeutung von Flüchtlingszeugnissen zu verstehen, stieß ich auf genau dieselbe Spannung zwischen den protokollarischen Anforderungen des Polizeiapparats, wenn Flüchtlinge von den Beamten befragt werden, die ihren Antrag zu beurteilen haben, und dem Wunsch oder der Not der Flüchtlinge, tatsächlich zu erzählen, was passiert ist und was ihrer Meinung nach gesagt werden muss. Siehe Van der Heiden, Gert-Jan: «Witnessing the Uninhabitable Place: On the Experience and Testimony of Refugees», in: Research in Phenomenology 52:2, 2022, S. 223–241.

¹⁹ Ricoeur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, S. 205.

weist somit auf das, was auf dem Spiel steht, worum es geht und worüber es einen *Konflikt* zwischen den streitenden Parteien geben kann. Ein Konflikt und widerstreitende Interessen implizieren zwar, dass die Sache für alle Parteien bedeutsam und relevant ist, aber auch, dass die idealtypische Situation eines Dialogs, in der die Gesprächspartner bereit sind, einander mit gutem Willen zuzuhören, nicht (einfach) erreicht werden kann. Das Ergebnis ist weniger ein Gespräch über unterschiedliche Interpretationen der Sache, sondern vielmehr – in einer von Ricoeur übernommenen Terminologie – ein «Konflikt der Interpretationen».

Gadamers Hermeneutik bietet uns wichtige Überlegungen zur Rolle des Vorurteils als auch kritische Überlegungen zu modernen, aufklärerisch motivierten Versuchen, diese Vorurteile in der Interpretation ganz zu beseitigen.²⁰ Ich werde diese hier nicht wiederholen, aber ich möchte zeigen, in welchem Sinne Gadamers Analyse für das Problem des Konflikts der Interpretationen relevant ist. In seiner Erörterung der Frage, inwieweit der Historiker vorurteilsfrei sei, stellt Gadamer fest: «Am Ende aller Quellen- und Zeugenkritik steht immer ein letzter Maßstab der Glaubwürdigkeit, der von nichts anderem abhängt als davon, was man für möglich hält und zu glauben bereit ist.»²¹ Dieser Maßstab ist ein entscheidender Bestandteil jenes Nachdenkens über das Zeugnisgeben. Der Zeuge appelliert implizit oder explizit an den Zuhörer, ihm zu glauben, z. B., weil er ausdrücklich verspricht, die Wahrheit zu sagen. Darüber hinaus erhebt der Zeuge einen Autoritätsanspruch: Er, und nicht der Zuhörer, war Zeuge und daher kann nur er und nicht der Zuhörer die Wahrheit über den Fall sagen. Dieser Autoritätsanspruch und dieser Appell an das Vertrauen des Zuhörers spiegeln sich in der Beurteilung einer Zeugenaussage wider. Dabei spielen Fragen nach der Autorität, der Wahrhaftigkeit und der Zuverlässigkeit des Zeugen sowie der Glaubwürdigkeit und Plausibilität der Aussagen über die Sache eine entscheidende Rolle.

Im obigen Zitat weist Gadamer jedoch sehr subtil darauf hin, dass dies auch bedeutet, dass bei dem, was überhaupt als glaubwürdig und überzeugend gelten kann, ein letztes Vorurteil mitwirkt, das bei *jedem Urteil* immer ins Spiel kommt. Wir könnten ihn in diesem Punkt vielleicht wie folgt ergänzen. Was als glaubwürdig gilt, hängt auch von der konkret gewählten Form des Austauschs zwischen Zeuge und Adressat ab. Ein Vernehmungsbeamter, dem es vor allem darum geht, den Zeugen bei einem Fehler oder einer Ungereimtheit zu ertap-

²⁰ WM, S. 276–290.

²¹ «Ja, am Ende ist noch mehr zu sagen. Wie das wirkliche Leben, so spricht uns auch die Geschichte nur dann an, wenn sie in unser vorgängiges Urteil über Dinge und Menschen und Zeiten hineinspricht. Alles Verstehen von Bedeutsamem setzt voraus, daß wir einen Zusammenhang solcher Vorurteile mitbringen.» Gadamer, Hans-Georg: «Das Problem der Geschichte», in: *Hermeneutik II*, Gesammelte Werke Bd. 2, S. 27–36, hier S. 34.

pen, etwa indem er aufgezeichnete Aussagen gegeneinander ausspielt, nutzt eine andere Glaubwürdigkeit als Maßstab als derjenige, der den Zeugen seine Geschichte erzählen lässt, auf seine eigene Art und Weise unter Verwendung seiner eigenen Erzählformen.²² Indem der Adressat einen anderen Maßstab anlegt oder eine andere Beziehung zum Zeugen einnimmt, behandelt er die Aussage auch anders.

Tatsächlich bieten diese und ähnliche Überlegungen von Gadamer zur Rolle des Vorurteils für die Interpretation nichts weiter als eine Vorahnung dessen, was Ricoeur den Konflikt der Interpretationen nennt und was den französischen Philosophen dazu veranlasste, verschiedene Interpretationspraktiken unter den Überschriften der Hermeneutik des Vertrauens und der Hermeneutik des Misstrauens zu unterscheiden. In *Wahrheit und Methode* sehen wir eine ähnliche Spannung in Gadamers Überlegungen über die Arbeit des Historikers – gerade dann, wenn er die Begriffe «Zeugniswert» und «bezeugen» verwendet, um darauf hinzuweisen, wie der Historiker Texte im Unterschied zum Philologen liest.²³

Der Philologe im guten Sinne des Wortes hält sich an das, was der Text selbst meint und sagen will. Der Text wird dann, wie Gadamer schreibt, als Kunstwerk verstanden, also als Ganzes, als eine in sich geschlossene Welt, die in sich selbst genügt und daher keine weiteren Verifizierungen oder Verweise außerhalb des Kunstwerkes selbst braucht, um verstanden zu werden. Die hermeneutische Haltung, die Gadamer hier und anderswo beschreibt, um den Philologen zu charakterisieren als jemanden, der sich an das hält, was der Text selbst über die von ihm aufgeworfene Sache sagen will, ist seine Variante von dem, was Ricoeur die «Hermeneutik des Vertrauens» nennt.

Der Historiker hingegen hat eine andere Interpretationshaltung. Laut Gadamer hat diese ihren eigenen Grund. Für den Historiker ist der Text selbst nicht der eigentliche Gegenstand der Untersuchung, sondern lediglich ein *Hilfsmittel* zur Untersuchung des eigentlichen Gegenstands, nämlich «die historische Bedeutung eines Vorgangs im Ganzen seines geschichtlichen Selbstbewußtseins». Der Text wird also nicht gefragt, was er zu sagen meint, sondern der Text wird als *Ausdrucksphänomen* interpretiert. Der Historiker möchte wissen, was der Text *sonst noch* zum Ausdruck bringt, *ungeachtet* dessen, was er explizit über die von ihm behandelte Sache aussagt. Auf diesen Überschuss an Ausdruck über das hinaus, was der Text explizit sagt und meint, weist Gadamer

²² Die bereits erwähnte Untersuchung der Literatur über Flüchtlingszeugnisse zeigt dafür besonders ergreifende Beispiele, siehe Van der Heiden: «Witnessing the Uninhabitable Place».

²³ Ich beziehe mich hier auf die Passagen, in denen Gadamer versucht, das hermeneutische Grundproblem wiederzugewinnen, und insbesondere die Rolle der *applicatio* anspricht und damit den Gegensatz zwischen Historiker und Philologe expliziert, siehe: WM, S. 340–346.

mit dem Begriff «Zeugniswert». Dieser Begriff bezeichnet das, wovon der Text trotz seiner selbst Zeugnis ablegt. Eine Interpretationspraxis, die nach dem sucht, was der Text nicht ausdrücklich sagen will, sondern den Text so liest, wie man die Röte auf den Wangen eines Sprechers als Zeugnis einer Scham, Verlegenheit oder Nervosität lesen könnte, die in seiner Rede aber nicht thematisiert wird, ist nichts anderes als Gadamers Variante dessen, was Ricœur die «Hermeneutik des Misstrauens» nennt.

Diese Verwandtschaft zwischen Gadamer und Ricœur ist an sich schon bedeutsam. Schon allein deshalb, weil Ricœur manchmal anzudeuten scheint, dass Gadamers Aufmerksamkeit für die dem Text auferlegten – *s'imposer* – Vorurteile von ihm manchmal zu leicht mit der Vorstellung kontrastiert wird, dass der Leser dem ausgesetzt ist – *s'exposer* –, was der Text sagt.²⁴ Solche Bemerkungen verweisen auf ein protestantisch-theologisches Vorurteil in Ricœurs Denken, dem zufolge das Wort des (heiligen) Textes eine Kraft besitzt, die alle Vorurteile zu überwinden und den Leser unmittelbar zu treffen scheint – und damit das Risiko birgt, die Endlichkeit menschlicher Empfänglichkeit zu verkennen.²⁵

Für das Problem des Zeugens hingegen scheint mir Gadamers subtile Analyse mehr zu bieten und weniger von einer solchen theologischen Voreingenommenheit abhängig zu sein. Selbstverständlich hofft man, dass der Adressat ausreichend offen und empfänglich für die manchmal unerhörten Erfahrungen ist, die von Zeugen vorgebracht werden. Gerade hier ist jedoch Gadamers Aufmerksamkeit für die Rolle von Vorurteilen von entscheidender Bedeutung, die mitbestimmen, welchen Zeugen und Zeugenaussagen wir Autorität zuschreiben und welchen Zeugen und Zeugenaussagen wir vertrauen. Wenn die Rolle, die das Vorurteil bei der Interpretation spielt, aus unserem Blickfeld verschwindet, kann der Adressat jede legitime Forderung, für das empfänglich zu sein, was jenseits der Grenzen dessen liegt, was er als glaubwürdig qualifiziert oder dem Autorität zu gewähren er bereit ist, einfach ignorieren. Die von Gadamer entwickelte Aufmerksamkeit für Vorurteile trägt zu einer hermeneutischen Sensibilität dafür bei, dass die Frage von Vertrauen und Misstrauen nicht nur eine Frage des zu interpretierenden Textes oder des zu empfangenden Zeugnisses sein sollte, sondern auch eine Frage an den Interpreten und Zuhörer selbst. Die Konfrontation mit einem Zeugnis, das jenseits dessen liegt, was der Adressat für möglich hält, wird gerade wegen der Beachtung der Rolle des Vorurteils auch eine Frage an den Adressaten nach den Grenzen seiner Offenheit und Empfänglichkeit bleiben. Dieser Offenheit und Empfänglichkeit sollte daher auf zweierlei Weise begegnet werden: vertrauensvoll und misstrauisch. Die Zweideutigkeit des Vorurteils besteht nämlich darin, dass es *einerseits* die Empfäng-

²⁴ Ricœur, Paul: *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, S. 369.

²⁵ WM, S. 126–127.

lichkeit des Adressaten für eine Aussage ausmacht und damit die Möglichkeit bietet, von Aussagen aus Vergangenheit und Gegenwart betroffen zu werden, *andererseits* aber auch die Begrenzung der Empfänglichkeit des Adressaten darstellt im Hinblick auf das, was für möglich gehalten wird. Diese letzte Einschränkung, so soll man nicht vergessen, ist selbst ambivalent, denn sie kann auf die Unfähigkeit des Adressaten hinweisen, für das, was der andere sagt, empfänglich zu sein; sie ist aber gleichzeitig im positiven Sinne der Keim der kritischen Fähigkeit des Adressaten.²⁶

Wenden wir uns noch einmal Gadamers Verwendung der Terme «Zeugniswert» und «Bezeugung» in Bezug auf die Deutungspraxis des Historikers zu, so lässt sich – wohl etwas gegen Gadamers explizite Absicht – auch darauf hinweisen, dass die Sprache, deren Wesen im Sagen besteht, auch ihr eigenes «Unwesen» hat, wie Heidegger schreibt.²⁷ Dieses Unwesen besteht darin, dass die Sprache die angesprochene Sache verfälscht und verzerrt. Aber auch die entstellende Sprache steht im Lichte eines bestimmten Versprechens der Sprache, das man bekräftigt, sobald man wieder anfängt zu sprechen, nämlich dass die entstellende Sprache nie ganz verdeckt, sondern auch von ihrer eigenen Verzerrung zeugt. Was die Sprache zeigt und was sie verdeckt oder entstellt, ist nicht einfach zu trennen – und die Endlichkeit jedes menschlichen Denkens und Sprechens bringt auch eine eigene Entstellung mit sich, die jedem Zeugnis inhärent ist und die nur im Kontrast und Vergleich mit anderen Zeugnissen ans Licht kommen kann. Damit sind wir beim letzten Aspekt, den ich thematisieren möchte, nämlich der Rolle des Zeugens als Sprachakt.

²⁶ Dies spielt auch für den Historiker in einem ganz klassischen Sinne eine Rolle: «Wir sind immer von dem uns Nächsten hoffend und fürchtend eingenommen und treten in solcher Voreingenommenheit dem Zeugnis der Vergangenheit entgegen. Daher ist es 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.» (WM, S. 310) Zugleich darf auch die Rolle der Ansprechbarkeit – also der Empfänglichkeit – nicht getilgt werden, womit der doppelte Sinn des Vorurteils ins Spiel kommt, derjenige, durch den uns etwas verwehrt werden kann, und derjenige, durch den wir angesprochen werden können, siehe z. B. Gadamer, Hans-Georg: «Die Universalität des hermeneutischen Problems», *Hermeneutik II*, Gesammelte Werke Bd. 2, S. 219–231, hier S. 221–222.

²⁷ Heidegger, Martin: *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, Gesamtausgabe Bd. 39, Frankfurt a. M. 1999, § 7.

5. Die Erzeugung des bezeugenden Wortes

Was genau macht ein Zeuge, wenn er die Sache, von der er betroffen ist, betrachtet und interpretiert, darüber nachdenkt und zur Sprache bringt? Die Antwort auf diese Frage wird zumindest den folgenden Aspekt beinhalten müssen. Das bezeugende Wort ist seiner Natur nach *zeugend*. Die Zeugenaussage lässt die Sache zum ersten Mal – oder zum ersten Mal auf diese Weise – in der sozialen Welt erscheinen. Die Bedeutsamkeit der Sprache für dieses soziale Erscheinen der Sache unterstreicht Gadamer wie folgt:

Vielmehr erscheint uns die Sache erst im Lichte dessen wahrhaft bedeutsam, der sie uns recht zu schildern weiß. So gilt unser Interesse wohl der Sache, aber die Sache gewinnt ihr Leben nur durch den Aspekt, in dem sie uns gezeigt wird. Wir nehmen hin, daß es verschiedene Aspekte sind, in denen sich die Sache [...] von verschiedenem Standort aus [...] darstellt.²⁸

Die Interpretation der Sache sorgt dafür, dass die Sache erst richtig zum Vorschein kommt, weil sie nur so in ein bestimmtes Licht gerät. Dass eine Sache in der Sprache immer unter einem bestimmten Gesichtspunkt erscheint, tut ihrer Erscheinung keinen Abbruch. Ganz im Gegenteil. Vielmehr erhält die Sache durch diesen Gesichtspunkt eine eigene Bedeutsamkeit, Relevanz und Wichtigkeit. Der Fall erhält das Gewicht des Gesichtspunktes, der ihn aufnimmt und zur Sprache bringt, sodass er auch in der sozialen Welt an Bedeutsamkeit gewinnen kann.

Darüber hinaus sucht der Zeuge wie der Dichter nach dem «allen gemeinsamen Wort»,²⁹ wie Gadamer in seiner Reflexion über Celans Dichtung schreibt. Dabei stellt er fest, dass der Konsens und das gemeinsame Wort keineswegs immer schon gegeben sind, sondern von der Sprache selbst gezeugt werden müssen. Der Zeuge sucht, indem er die Sache zur Sprache bringt, nach einem gemeinsamen Wort, das den anderen berühren kann, das einleuchtend ist, damit die Sache für den anderen erscheint und lebendig wird.

Die Wichtigkeit des Gesichtspunktes für die Bedeutsamkeit und die Erscheinung der Sache bringt es mit sich, dass die Sache auf *verschiedene* Weise und aus verschiedenen Gesichtspunkten angesprochen werden kann. Die vielen Stimmen, mit denen die Sache angesprochen wird, bringen den Sinn der Sache jeweils auf ihre eigene Weise zum Ausdruck. Dabei ist es nicht selbstverständlich, dass diese verschiedenen Stimmen zueinander passen. Sie können sich sogar gegenseitig widersprechen. Dennoch prägen sie *gemeinsam* das vielfältige und vielfarbige soziale Erscheinungsbild der Sache. Die Bindung jeder Zeugen-

²⁸ WM, S. 289.

²⁹ Gadamer, Hans-Georg: «Wer bin Ich und wer bist Du?», in: *Ästhetik und Poetik II*, Gesammelte Werke Bd. 9, S. 383–451, hier S. 450.

aussage an einen bestimmten Gesichtspunkt beinhaltet somit auch eine Einladung an andere Zeugen, ihre Geschichte zu erzählen, damit diese Varianten der Geschichte, d. h. die anderen Arten, in denen die Sache zur Sprache gebracht werden kann, ebenfalls Teil des Bedeutungszusammenhangs werden können, in dem die Sache in der öffentlichen, sozialen Welt erscheint. Die alte philosophische Aufgabe, die Dinge so zu verstehen, wie sie sind, erfordert in dieser hermeneutischen Perspektive also die Umwege entlang dieser Vielfalt von Zeugnissen, wie schon Nietzsche wusste: «Aufgabe: die Dinge *sehen, wie sie sind!* Mittel: aus hundert Augen auf sie sehen können, aus vielen Personen.»³⁰ Das Aushalten des möglichen Konflikts, der zwischen diesen verschiedenen Interpretationen der Sache bestehen kann, ist ein nicht reduzierbarer Aspekt der öffentlichen Existenz der Sache.

Aber nicht nur für den Adressaten oder die soziale Welt, auch für den Zeugen selbst hat das bezeugende Wort eine zeugende Dimension. Das Wort entsteht aus dem Erfahren, der Betrachtung und dem Nachdenken über die Sache, von der der Zeuge betroffen ist. Diese Erzeugung des Wortes ist selbst eine Vollendung der Betroffenheit von der Sache, aber in einer bestimmten Richtung. Im Wort wird die Sache dargestellt und verstanden. In *Der Messingkauf* stellt Bertold Brecht einen Philosophen vor, der über das Wesen und die Rolle der Tragödie spricht. Was der Philosoph hier sagt, macht die Richtung deutlich, in die Gadamers «Erzeugung des Wortes» geht:

Aber das Klagen, schon wenn es in Tönen, mehr noch, wenn es in Worten erfolgt, bedeutet eine große Befreiung, denn es ist eine Produktion, zu der der Leidende übergeht. Er vermischt den Schmerz schon mit einer Aufzählung der Schläge, er macht schon etwas aus dem ganz niederschmetternden. Die Betrachtung hat eingesetzt.³¹

Das bloße Erleben, das jeder Erfahrung, insbesondere aber der Erfahrung des Leidens, innenwohnt, wird durch die Geburt des bezeugenden Wortes, das der Sache eine Stimme gibt, verständlich – und damit auch sozial sinnvoll. Im Chaos des bloßen Erlebens, in dem alles in eine Vielzahl von Affekten und Eindrücken zu zerfallen droht, bringt das bezeugende Wort die Sache zur Sprache, damit diese Sache auch außerhalb der individuellen Erfahrung erscheinen kann und damit der Zeuge selbst auch ein denkendes, kontemplatives Verhältnis zu ihr einnehmen kann. Brechts Zitat sagt genau das: Schon die bloße Aufzählung der Schläge, die der Leidende erleidet, impliziert, dass der Schmerz nicht bloßer Schmerz ist, sondern in den ersten Konturen einer Erzählung, die die Aufzählung ja ist, produktiv gemacht wird.

³⁰ Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882*, Kritische Studienausgabe Bd. 9, München 1988, S. 466 (= 11[65]).

³¹ Brecht, Bertold: *Schriften zum Theater*, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1963, S. 106.

Darüber hinaus *bewahrt* das Zeugnis, vor allem wenn es einmal niedergeschrieben ist, die Erfahrung der Sache, die sich im Laufe der Zeit aufzulösen und uns sogar zu entgehen droht. Die in diesem weiteren Sinne verstandene und nicht mehr an ein juristisches Protokoll gebundene Fixierung erhält somit auch eine eigene produktive Bedeutung, wie beispielsweise die Zeugenliteratur zeigt. Wahrheit, so können wir mit dem späteren Heidegger sagen, ist auch gleichbedeutend mit Bewahren, Schützen und Verfügbarhalten in einer Form, in der sie sich an andere wenden kann.³² Eingedenk Sokrates' Wort, das er sprach, nachdem er den Mythos von Er erzählt hatte: «Und so, Glaukon, wurde der Mythos bewahrt, ohne verloren zu gehen. Es kann auch uns bewahren und retten, wenn wir ihm gehorchen.»³³ Das Zeugnis, niedergeschrieben als Testament der bezeugten Sache, wird so zum *Platzhalter* der Sache, die sich inzwischen vielleicht selbst aufgelöst hat oder sonst der Erfahrung unzugänglich geworden ist. Im bezeugenden Wort bleibt sie gegenwärtig und erscheint wieder beim Lesen oder Hören des Wortes.

Mit diesem letzten Bestandteil des Bewahrens schließe ich meine Analyse von Gadamers Beitrag zur zeitgenössischen Diskussion um das Zeugnis. Seine Hermeneutik, wie wir gesehen haben, bietet verschiedene Anhaltspunkte, um diese Diskussion voranzutreiben und das Phänomen des Zeugnisses besser zu verstehen. Auf der Grundlage von Gadamers Werk, so ist auch deutlich geworden, ist es möglich, eine eigene hermeneutische Phänomenologie des Zeugens zu entwickeln, die den Zusammenhang von Sache, Erfahrung und Interpretation über die Grenzen der reinen Erkenntnistheorie hinaus denken kann und die den bezeugenden und testamentarischen Charakter der Sprache vollständig offenlegt.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles: *Rhetorik*. Übers. und erläutert von Christof Rapp. Bd. 2. Darmstadt 2002.
- Brecht, Bertolt: *Schriften zum Theater*, Bd. 5. Frankfurt a. M. 1963.
- Castelli, Enrico (Hrsg.): *Le témoignage. Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome*. Paris 1972.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (GW 1), Tübingen 1990.
- Gadamer, Hans-Georg: «Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie». In: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Register* (GW 2), Tübingen 1990, S. 27–36.
- Gadamer, Hans-Georg: «Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge». In: *Hermeneutik II* (GW 2), Tübingen 1990, S. 66–76.

³² Heidegger, Martin: *Holzwege*, Gesamtausgabe Bd. 5, Frankfurt a. M. 1977, S. 348.

³³ Platon: *Politeia* X.621b–c.

- Gadamer, Hans-Georg: «Sprache und Verstehen». In: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Register* (GW 2), Tübingen 1990, S. 184–198.
- Gadamer, Hans-Georg: «Text und Interpretation». In: *Hermeneutik II* (GW 2), Tübingen 1990, S. 330–360.
- Gadamer, Hans-Georg: «Die Universalität des hermeneutischen Problems». In: *Hermeneutik II* (GW 2), Tübingen 1990, S. 219–231.
- Gadamer, Hans-Georg: «Grenzen der Sprache». In: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage* (GW 8), Tübingen 1990, S. 358–359.
- Gadamer, Hans-Georg: «Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache». In: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage* (GW 8), Tübingen o.J., S. 400–440.
- Gadamer, Hans-Georg: «Wer bin Ich und wer bist Du?». In: *Ästhetik und Poetik II* (GW 9), Tübingen 1990, S. 383–451.
- Heidegger, Martin: «Das Ding». In: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), Frankfurt a.M. 2000, S. 165–187.
- Heidegger, Martin: *Holzwege* (GA 5). Frankfurt a.M. 1977.
- Heidegger, Martin: *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (= *Gesamtausgabe*, Bd. 39). Frankfurt a.M. 1999.
- Krämer, Sybille / Schmidt, Sibylle / Schülein, Johannes-Georg (Hrsg.): *Philosophie der Zeugenschaft. Eine Anthologie*. Münster 2017.
- Krämer, Sybille / Weigel, Sigrid (Hrsg.): *Testimony / Bearing Witness. Epistemology, Ethics, History and Culture*. London/New York 2017.
- Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (= *Kritische Studienausgabe*, Bd. 9). München 1988.
- Platon: «*Politeia*». Übers. von Friedrich Schleiermacher. In: Platon: *Sämtliche Werke*, Bd. 4. Hrsg. von Gunther Eigler. 6. Aufl. Darmstadt 2011.
- Ricœur, Paul: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris 1986.
- Ricœur, Paul: «L'herméneutique du témoignage». In: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, S. 107–139.
- Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris 2000.
- Van der Heiden, Gert-Jan: *The Voice of Misery. A Continental Philosophy of Testimony*. Albany 2020.
- Van der Heiden, Gert-Jan: «Witnessing and Testimony in Hermeneutic Phenomenology». In: *Research in Phenomenology* 52 (3), 2022, S. 311–332.
- Van der Heiden, Gert-Jan: «Witnessing the Uninhabitable Place. On the Experience and Testimony of Refugees». In: *Research in Phenomenology* 52 (2), 2022, S. 223–241.
- Wiesel, Elie / Dawidowitz, Lucy S. / Rabinowitz, Dorothy / Brown, Robert McAfee (Hrsg.): *Dimensions of the Holocaust*. Evanston 1996.
- Wiesel, Elie: «The Holocaust as Literary Inspiration». In: Wiesel, Elie / Dawidowitz, Lucy S. / Rabinowitz, Dorothy / Brown, Robert McAfee (Hrsg.): *Dimensions of the Holocaust*, Evanston 1996, S. 3–23.

Die Grenzen der Expertengesellschaft

Janice Trinh

Einleitung

Die Weisheit und die Tugenden der Menschheit zu kultivieren, steht im Zentrum des Projekts einer philosophischen Hermeneutik, die Gadamer in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* (1960) entwickelt. Dieses Projekt ist in eine Tradition eingebettet, die im Herzen des Renaissance-Humanismus verankert ist und gemeinsam mit der praktischen Philosophie von Aristoteles die zwei wesentlichen Quellen für Gadamers Kulturphilosophie bildet. Seine Hermeneutik basiert auf den Schlüsselkonzepten des Humanismus, nämlich der Bildung, dem *sensus communis*, dem Urteil und dem Geschmack, die eine grundlegende Rolle in der Kultur des praktischen Urteils und im Erwachen der Sensibilitäten des Individuums spielen. Diese Konzepte betonen den kritischen Sinn und die sensible Intelligenz des gebildeten Menschen, der dieses ethische Wissen (Phronesis) praktiziert, sobald er entscheiden muss, was in einer bestimmten Situation zu tun ist und was für das Wohl der Gemeinschaft vorzuziehen ist. Gadamer rehabilitiert das humanistische Bildungsmodell als Vorbereitung auf die Bürgerschaft, d. h. die Ausbildung einer Person, die in der Lage ist, am Dialog und am demokratischen Leben teilzunehmen. In seinen reiferen Texten, wie zum Beispiel *Verlust der sinnlichen Bildung als Ursache des Verlustes von Wertmaßstäben* (1979), sowie *Der Mensch als Naturwesen und als Kulturträger* und *Die Grenzen des Experten* (beide 1989), reflektiert Gadamer über die politischen und sozialen Herausforderungen der modernen Welt im Licht des aristotelischen Modells der praktischen Philosophie. Die späteren Schriften Gadamers widmen sich zunehmend der Krise der modernen Welt, die auch eine Krise des Humanismus und der Kultur ist. Seinen Analysen zufolge vermittelt die heutige Gesellschaft kein einheitliches Bild von Welt und Kultur mehr. Die Bedeutungen, Werte und Kenntnisse, die unsere pluralistische Welt ausmachen, hätten heute ihre Konsenskraft verloren, insofern sie nunmehr als das erscheinen, was sie sind: relative und fehlbare Interpretationen der Welt.

Diese Kulturkrise ist zugleich eine Bildungskrise. In unserer pluralistischen Gesellschaft, die durch den Relativismus der Werte und Weltinterpretationen gekennzeichnet ist, würde das Erbe der einheitlichen Kultur des griechisch-lateinischen Humanismus nicht mehr seine Rolle als bildungs- und kulturbezogene Referenz erfüllen, was die Fähigkeit, sich ein einheitliches Bild von Welt und Menschheit zu machen, beeinträchtigen würde. Angesichts der Auflösung ihrer Grundlagen stellt sich die Frage, welche Kultur wir vermitteln sollen und was

«Bildung» in der heutigen Welt bedeutet. In seinen späteren Schriften fragt sich Gadamer daher, ob unsere pluralistische Gesellschaft, die auf Expertenwissen basiert, in der Lage ist, eine Kultur zu vermitteln, die die praktische Intelligenz und das Urteilsvermögen des Einzelnen fördert. Doch Gadamer verliert nicht den Mut angesichts der Auflösung der Grundlagen der modernen Welt. Er greift vielmehr auf das Konzept der Bildung zurück, um die Fähigkeit der Menschen zu fördern, zu dialogisieren und einen Konsens über die Werte, das Wissen und die Werke zu finden, die sie bevorzugen und die es zu bewahren gilt. Gadamer stützt sich auf den Humanismus und die praktische Philosophie von Aristoteles, um über die praktischen Probleme nachzudenken, die sich aus der Technisierung der modernen Welt ergeben, wie die Apologie des Experten, das Aufkommen der Massenmedien und die Umweltkrise. Seine praktische Philosophie entwickelt sich hauptsächlich um das Thema des Experten, als wesentliche Figur unserer Welt, die durch die Schwächung des kritischen Urteils des aktiven Bürgers gekennzeichnet ist. Gadamers origineller Ansatz, der sich auf den Dialog konzentriert, trägt gleichzeitig dazu bei, die Beziehungen zwischen Hermeneutik, Bildung und Kultur zu klären. In einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft besteht die primäre Verantwortung der Schule darin, das kritische Urteilsvermögen des Schülers als zukünftiger Bürger zu entwickeln, insbesondere durch die Vermittlung von Geschichte und die Förderung von Aufgeschlossenheit gegenüber der öffentlichen Debatte. Auf diesen Wegen soll sie dazu beitragen, die praktische Intelligenz des Schülers zu formen. Diese Vermittlung von Werten und einem gemeinsamen Sinn ist notwendig, um das Individuum auf seine Rolle in unserer problematischen Welt vorzubereiten, in der es Entscheidungen treffen muss.

Gadamer fragt sich jedoch, inwieweit unsere von Experten und anonymer Verantwortung dominierte Welt die Urteilsfähigkeit des Einzelnen entwickelt, also die Fähigkeit, die besten Lebensweisen und Werte für die Menschheit auszuwählen. Dabei zielt seine Kritik an der Expertengesellschaft weniger auf die Rolle des Spezialisten selbst ab, den er für unsere komplexe Welt als unverzichtbar erachtet, sondern vielmehr auf die Anwendung des bürokratischen Modells auf alle Bereiche menschlicher Tätigkeit. In einer Welt, in der oft die wissenschaftliche Expertise «entscheidet», ist es entscheidend, eine Kultur der zivilen Debatte zu fördern, die sich auf das Gespräch konzentriert, an dem wir alle teilhaben, sowohl Spezialisten als auch Nicht-Spezialisten. Die dialogische Suche nach vernünftigen Lebensmodellen gehört nicht zur Aufgabe des spezialisierten Akteurs, der vorgegebene Regeln anwendet, ohne sie notwendigerweise zur Diskussion zu stellen oder seine eigenen Empfindungen einzubringen. Mit anderen Worten, das Wissen des Experten kann das ethische und praktische Wissen, das der sozialen Lebenswelt zugrunde liegt, nicht ersetzen.

In dem 14 Jahre vor *Wahrheit und Methode* veröffentlichten Essay *Prometheus und die Tragödie der Kultur* (1946) betont Gadamer die Gefahr einer

Wissenschaft, die ohne Weisheit und «ohne Maß» entwickelt wird¹. Seine Kritik an der Hybris des Wissens und der menschlichen Technik, die er durch seine Analyse des Prometheus-Mythos darstellt, ist eine Vorwegnahme seiner Rehabilitierung der Tugenden des Humanismus, wie die Klugheit und die praktische Weisheit. Dieser Text, der dem antiken Mythos von Prometheus gewidmet ist, zeigt, dass Gadamers gesamtes Nachdenken über die Krise der Kultur in der grundlegenden Erfahrung der *Angst* verwurzelt ist, das heißt in seiner eigenen Sorge um das, was er die «Tragödie» der Kultur nennt. Im Gegensatz zu Phobien und gewöhnlichen Ängsten hat die existentielle Angst kein spezifisches Objekt und bezeichnet die grundlegende anthropologische Erfahrung, aus der heraus der Mensch über das Geheimnis von Leben und Tod nachdenkt. Sie verweist auf das Unsichere, das Unfassbare und die Leere, kurz gesagt, auf alles, was unserem Wissen und unserer Kontrolle entgleitet. Das Phänomen der Angst ist ein charakteristisches Merkmal des Menschen, der in der Lage ist, im Logos (durch Sprache) Abstand zu nehmen, was ihn dazu bringt, Fragen zu stellen und nach Antworten auf diese grundlegende Disposition zu suchen. Gadamer übernimmt von seinem Lehrer Heidegger das Thema der Angst als Grundstimmung des Daseins angesichts der Exzesse intellektueller und schöpferischer Kräfte, die die Menschheit zu maßlosem Egoismus und Machtmissbrauch treiben.

Erinnern wir uns daran, dass im antiken Mythos das heilige Feuer die Kultur und das Wissen symbolisiert. Indem er es den Menschen schenkt, gibt Prometheus ihnen die Möglichkeit, Behausungen zu errichten, sich zu kleiden, Werkzeuge herzustellen, zu jagen und Tiere zu züchten, sich zu wärmen, ihre Nahrung zu kochen und ihre Künste und Techniken zu entwickeln. Dieses Geschenk des Wissens und der Technik, das Prometheus den Menschen bringt, bildet somit die Grundlage der menschlichen Zivilisation. Wie Gadamer es mit dem Thema der existenziellen Angst herausarbeitet, sind menschliche Kenntnisse und kulturelle Schöpfungen im Wesentlichen Antworten auf diese ursprüngliche Angst, das heißt Versuche, das Unsichere und Unfassbare zu überwinden, das durch die Geheimnisse des Lebens und des Todes hervorgerufen wird. Obwohl diese Bemühungen die existenzielle Angst des Menschen niemals vollständig beseitigen können, muss der Mensch ein System von Praktiken und Überzeugungen schaffen, um seinem Bedürfnis nach Lebenssicherheit gerecht zu werden und seinem Dasein einen Sinn zu geben. So gelingt es dem Menschen, sich in der diesseitigen Welt zu etablieren und zu bestehen, in der einige Dinge seinem Wissen und seiner Kontrolle entgleiten. Die Traditionen und Werte, die dem Menschen historisch geholfen haben, der Lebensangst zu begrenzen, erfüllen jedoch in unserer säkularisierten und technowissenschaftlichen

¹ Hans-Georg Gadamer: «Prometheus und die Tragödie der Kultur» (1946), in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Tübingen: Mohr Siebeck 1993, S. 150–161.

Welt zunehmend weniger diese Funktion. Paradoxe Weise hat diese Welt, indem sie uns an sicheres und zuverlässiges Wissen gewöhnt hat, das uns die Kontrolle über die Realität verschafft, zur Intensivierung der grundlegenden Erfahrung der Angst beigetragen, da wir die Unvorhersehbarkeiten und Unsicherheiten des menschlichen Lebens und insbesondere das Gefühl der Ohnmacht, das sie hervorrufen, immer weniger tolerieren würden.

Die Grenzen der modernen Wissenschaft angesichts existenzieller Angst

In unseren säkularisierten und pluralistischen Gesellschaften, die durch den Verlust traditioneller Orientierungspunkte gekennzeichnet sind, scheint die wissenschaftliche Expertise inzwischen das erste Bezugssystem zu sein, auf das die Menschen zurückgreifen, um Antworten auf ihre grundlegenden Anliegen zu finden. In diesem Sinne hat sie die anderen Glaubens- und Bezugssysteme ersetzt. Obwohl die technowissenschaftliche Expertise es uns ermöglicht, viele Aspekte unseres Lebens zu verstehen und zu kontrollieren, betont Gadamer, dass sie viele Probleme ungelöst lässt und nicht in der Lage ist, alle lebenswichtigen Entscheidungen der Menschheit zu übernehmen, insbesondere diejenigen, die das gute Leben und das Gemeinwohl einer Gesellschaft betreffen. Diese sind eminente politische Fragen, für die die Wissenschaft niemals endgültige Antworten haben wird. Gadamers praktische Hermeneutik, die auf einem Ideal der Weisheit basiert, lehrt uns, dass die Menschheit sich nicht mit einer technowissenschaftlichen Organisation des gemeinsamen Lebens zufriedengeben kann, dass dieses vielmehr durch den vernünftigen Dialog und die demokratische Beteiligung des gebildeten Bürgers gestaltet wird. Doch unsere bürokratisierte und rationalisierte Welt, die durch eine Fragmentierung der Aufgaben gekennzeichnet ist, erzeugt heute das, was Gadamer als das Problem der anonymen Verantwortung bezeichnet. Tatsächlich behauptet Gadamer, zusammen mit seinem Vorgänger in Heidelberg, Karl Jaspers, dass unsere Zeit eine Zeit der anonymen Verantwortung ist, in der die Organisation der Gesellschaft vor allem im Vorfeld individuellen Handelns stattfindet, durch eine komplexe und entkörperte Regulierung, die nicht immer dem vernünftigen Austausch unterliegt: «In der Tat, man kann den nicht mehr benennen, der verantwortlich ist und dem man verantwortlich ist. Keiner von uns ist es.»² Wenn die existenzielle Angst eine grundlegende menschliche Disposition ist, macht Gadamer uns darauf aufmerksam, dass unsere durch instrumentelle Vernunft geprägte Welt das Gefühl des Kontrollverlustes angesichts der Unsicherheiten des menschlichen Lebens

² Hans-Georg Gadamer: «Angst und Ängste», in: ders.: *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 197.

verstärkt, weil sie den modernen Menschen von den Entscheidungen ausschließt, die die *res publica* betreffen.

In seinem 1993 erschienenen Text *Angst und Ängste* schlägt Gadamer vor, dass die Bemühungen des menschlichen Wissens Antworten auf diese ursprüngliche Angst sind. Im Laufe der Menschheitsgeschichte hat der Mensch alle möglichen Praktiken, Werte und Bräuche erfunden, um seinem Bedürfnis nach Lebenssicherheit gerecht zu werden. Denn es gehört zur Grundverfassung des Menschen, «daß er bei sich zu Hause sein will, um, von aller Bedrohung zurückgezogen, im Vertrauten, Griffbereiten und Begriffenen von aller Angst frei zu sein».³ Im Kontext des Niedergangs von Traditionen und des individuellen und kollektiven Engagements in unseren Gesellschaften sei ein «Ansteigen der Angst in unserer gegenwärtigen Welt zu beobachten».⁴ Und dies nicht nur, weil die Religionen, die seit Jahrtausenden in der Menschheitsgeschichte dieses Bedürfnis nach Sicherheit stillten, indem sie Antworten auf die grundlegenden Anliegen der Menschheit bieten, dies immer weniger tun. Es ist auch, weil uns die moderne Wissenschaft daran gewöhnt hat, in allen erdenklichen Situationen über ein «Wissen der Beherrschung» zu verfügen, was unser Bedürfnis nach Gewissheit verstärkt hat. Wir tolerieren die Unvorhersehbarkeit und Unsicherheit, die ein Gefühl der Ohnmacht hervorrufen, wie zum Beispiel das Auftreten von Krankheiten oder Naturkatastrophen, schlecht und streben um jeden Preis danach, Zugang zu einem verlässlichen und genauen Wissen zu erhalten, das uns eine gewisse Kontrolle verschafft (wie das medizinische Wissen). Daher unser Interesse an den Naturwissenschaften, die uns «Fakten» und zuverlässige, präzise Daten präsentieren, die für den Menschen eine gewisse Sicherheit bieten. Sie führen ihn sogar dazu, bestimmte Ängste zu verlernen, zum Beispiel die Angst vor dem Gewitter. Wenn die existenzielle Angst schon immer Teil des Lebens und des Wesens des Menschen war, insofern er ein denkendes Wesen ist, das sich ständig Fragen stellt, würde sie in der technowissenschaftlichen Zivilisation eine besondere Wendung nehmen. Im Kontext der bürokratisierten und rationalisierten Welt, die auf der Arbeitsteilung basiert, sind die Prinzipien, die «die gesamte Ordnung des Daseins» regeln, zunehmend entkörperlicht und operieren im Vorfeld unseres Handelns.

Obwohl ihr Beitrag zur Gesellschaft unerlässlich ist, können die Experten nicht allein alle Probleme unserer Zivilisation, die uns Sorgen bereiten und uns ängstigen, bewältigen. Wir sehen also, dass das Thema der Angst eng mit der Frage des sozialen Engagements des Bürgers verbunden ist, der angesichts der Herausforderungen unserer Welt Verantwortung übernimmt, einer Welt, die vielmehr eine wachsende Apethie gegenüber öffentlichen Angelegenheiten hervorruft. Gadamer identifiziert mehrere Faktoren, die zum Rückgang des politi-

3 Ebd., S. 191.

4 Ebd., S. 195.

schen Engagements der Einzelnen und ihrer Fähigkeit, sich eine eigene Meinung zu bilden, beitragen, darunter der übermäßige Fernsehkonsum bei Kleinkindern und die Rolle der Massenmedien in unseren Gesellschaften. Sein eigenes Urteil zu kultivieren, ist unerlässlich, um den technischen und technologischen Fortschritt der Industriegesellschaft zu überleben: «[...] ich bleibe dabei, dass es menschliche Kräfte sind, um die es geht, wenn man sich erziehen und sich bilden will, und dass nur dann, wenn uns das gelingt, wir auch die Fortschritte der Technologie und des Maschinenwesens ohne Schaden überleben werden.»⁵

Die Grenze der Expertengesellschaft: Unsere Verantwortung für die Zukunft, eine Aufgabe, die jedem von uns obliegt

Indem er das Thema der existenziellen Angst, diese grundlegende menschliche Disposition, die untrennbar mit unserem Gefühl der Endlichkeit verbunden ist, wieder aufgreift, hebt Gadamer hervor, dass man sich nicht allein auf die Meinung von Experten verlassen kann, um die Fragen der Menschheit zu beantworten und Lösungen für die Probleme der modernen Welt zu finden. Das Modell einer technowissenschaftlichen Verwaltung der Gesellschaft wird gleichzeitig infrage gestellt, da es die Bürgerbeteiligung einschränken und die Individuen entmündigen würde, die zunehmend von den Diskussionen über die Organisation des gemeinsamen Lebens und dessen Zielsetzungen ausgeschlossen wären. Daher die Intensivierung des Angstgefühls, von der Gadamer spricht. Jede einzelne Person würde sich machtlos angesichts der Ereignisse fühlen, die das Wohl der Menschheit bedrohen, da die Prozesse und Strukturen, die die Ordnung der Welt regeln, sich ihrer Kontrolle und sogar ihrem Verständnis entziehen würden. In einem Text von 1989 mit dem Titel *Der Mensch als Naturwesen und als Kulturträger* hebt Gadamer die Grenzen der wissenschaftlichen Forschung gegenüber den unerklärten Geheimnissen des Ursprungs des Lebens, des Sinns der Existenz und des Todes hervor, die das menschliche Bewusstsein seit Tausenden von Jahren beschäftigen. Gadamer schlägt darin vor, dass die «Sprache» der modernen Wissenschaft nicht geeignet sei, die großen Fragen auszudrücken, die uns alle als Menschen betreffen und traditionell diejenigen der Philosophie waren. Das Verständnis und die Organisation der praktischen Welt erfordert eine geistige Sensibilität, die es ermöglicht, zwischen dem zu unterscheiden, was dem kollektiven Wohlbefinden zuträglich ist, und dem, was es nicht ist, und Lebensweisen zu erkennen, die mit der Vision der Gesell-

⁵ Hans-Georg Gadamer: *Erziehung ist sich erziehen*. Heidelberg: Kurpfälzischer Verlag 2000, S. 48.

schaft, die wir als die beste erachten, übereinstimmen. Gadamer stellt jedoch fest, dass die Räume, die für Diskussionen über die allgemeine Frage der Verbesserung des menschlichen Lebens geeignet wären, in unserer verwalteten Welt eingeschränkt sind und stattdessen in eine Art wahlloser Führungslosigkeit münden. In diesem Zusammenhang warnt uns Gadamer vor der Versuchung, die Probleme, die unsere Gesellschaften betreffen, durch Anwendung des bürokratischen Modells zu bewältigen, das auf instrumenteller Rationalität basiert und charakteristisch für technowissenschaftliche Gesellschaften ist. Dieses Organisations- und Verwaltungsschema, das auf der unpersönlichen Anwendung von Regeln und Verfahren durch spezialisierte Agenten beruht, sei nicht geeignet, die menschlichen Angelegenheiten zu verstehen.

Wenden wir uns nun der Frage der Vorherrschaft des Experten im sozialen und politischen Leben moderner Gesellschaften zu. In seinem 1989 veröffentlichten Text *Die Grenzen des Experten* geht Gadamer von der Feststellung aus, dass unser soziales, politisches und rechtliches System dem Experten, dem man viele wichtige Entscheidungen anvertraut, zunehmend Aufmerksamkeit schenkt. Dies ist für ihn problematisch, insofern als die Kompetenz der Wissenschaft nicht alle unsere Fragen beantworten kann. Doch die Experten stehen enorm unter Druck seitens der Gesellschaft, die erwartet, dass sie auf all unsere Anliegen Antworten liefern, selbst wenn die Probleme über ihre Kompetenz oder ihren Fachbereich hinausgehen. Das bemerkt Gadamer, wenn er behauptet, dass «die Grenzen der wissenschaftlichen Aussage dem gesellschaftlichen Bedürfnis nach richtungweisenden Auskünften oft nicht genügen».⁶ Dies wird jedes Mal offensichtlich, wenn die Welt von neuen Prüfungen, Konflikten oder Kriegen heimgesucht wird. Selbst wenn die Experten zu einem bestimmten Thema noch sehr wenig wissen, sind sie oft gezwungen, sich unter dem Druck der Öffentlichkeit zu äußern. Dies wurde während der letzten Gesundheitskrise besonders deutlich. Es ist dringend notwendig, dass die Menschen erkennen, dass sie sich ihrer Pflicht, als Individuen zu wählen, nicht entziehen können. Dies betrifft insbesondere praktische Entscheidungen ethischer und politischer Art, bei denen es darum geht, festzustellen, was das Vernünftigste zu tun ist, denn die Wissenschaft – das Wissen des Experten – kann das Wissen um das Gute nicht ersetzen.⁷

Gadamer bedauert, dass die Wissenschaft inzwischen vorgibt, in allen Bereichen unseres Daseins für uns denken zu können. Wenn man sich die Definition des Expertenbegriffs ansieht, stellt man fest, dass wir ihm heute tendenziell eine Rolle zuschreiben, die ihn von der «bescheideneren» Funktion, die er lange Zeit in der Menschheitsgeschichte innehatte, ablenkt. Gadamer macht uns

⁶ Hans-Georg Gadamer: «Die Grenzen des Experten», in: ders.: *Das Erbe Europas*, Tübingen: Mohr Siebeck 1998, S. 140.

⁷ Ebd., S. 143–144.

darauf aufmerksam, dass das lateinische Wort *expertus* ursprünglich eine Person bezeichnet, «die Erfahrungen gemacht hat»:

Es ist kein Beruf, Erfahrungen zu machen und gemacht zu haben, das heißtt, erfahren zu sein. Aber es ist ein Beruf geworden, zwischen der Wissenschaftskultur der Moderne und ihren gesellschaftlichen Ausformungen in der Praxis des Lebens zu vermitteln. Der Experte hat also eine Zwischenstellung. Er ist nicht Inbegriff des Wissenschaftlers oder gar des Forschers und Lehrers. Der Experte steht zwischen der Wissenschaft, in der er Kompetenz besitzen muß, und der gesellschaftlichen politischen Praxis. Damit ist bereits klar, daß er keine überlegene Instanz für letzte Entscheidungen darstellt.⁸

Gadamer fährt fort, indem er unsere Aufmerksamkeit auf das deutsche Wort «Gutachter» lenkt und uns darauf hinweist, dass das Wissen und Können des Gutachters Elemente von Unentschlossenheit und ungefähren Bewertungen enthält und durch den Beitrag anderer ergänzt werden muss: «Gutachten heißtt und in Gutachten klingt etwas von dem an, was wir in ‹achten› und ‹erachten› meinen. Meines Erachtens, sagt einer und meint damit: Ich weiß das nicht so absolut genau, so daß man noch andere danach fragen sollte.»⁹ Der Experte kann zwar gehört werden, aber er ist nicht derjenige, dem die letzte Entscheidung obliegt. Er sollte sich daher nicht an die Stelle des eigentlichen Entscheiders setzen:

Der Gutachter oder der Experte ist ferner den eigentlichen Entscheidungsträgern im gesellschaftlich-politischen Leben untergeordnet. So ist es auch tatsächlich etwa in der Rechtsordnung fixiert. Ein Gericht ist nicht gezwungen, die Gutachten der Sachverständigen als entscheidend für die Tatbeurteilung oder Urteilsfindung zugrunde zu legen.»¹⁰

Laut Gadamer ist dies in der heutigen sozialen und juristischen Welt zunehmend nicht mehr der Fall, in der der Stimme des wissenschaftlichen Experten eine übermäßige Bedeutung beigemessen wird. In großen Gerichtsverfahren zum Beispiel, ist es oft wichtiger, einen renommierten Experten auf seiner Seite zu haben, als von einem kompetenten Anwalt vertreten zu werden, der früher die am meisten respektierte Person war und im Französischen *le Maître* genannt wird. Gadamer sieht einen Zusammenhang zwischen der Überbewertung der Rolle des Experten und der zunehmenden Komplexität unseres gesamten administrativen, industriellen, kommerziellen und privaten Lebens, die zu einer wachsenden Unsicherheit bei den Entscheidern führt.¹¹ In der modernen Industriegesellschaft ist der Einzelne immer mehr gezwungen, Regeln auf unpersonliche Weise anzuwenden, ohne notwendigerweise über die Gründe nachzu-

⁸ Ebd., S. 136–137.

⁹ Ebd., S. 137.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., S. 138.

denken, die diesen zugrunde liegen, das heißt über deren vernünftigen und sinnvollen Charakter. Die zunehmende Unsicherheit der Entscheidungsträger wäre dann ein Symptom für die Komplexität der sozialen Organisation, in der es weniger üblich ist, selbst Entscheidungen zu treffen. Es ist jedoch zu beachten, dass wir in den hyperkomplexen Gesellschaften, wie den unseren, nicht mehr auf die Meinung kompetenter und anerkannter Experten verzichten können. Diese bringen ein Wissen ein, das für das Funktionieren unserer hoch differenzierten und spezialisierten Welt unerlässlich ist, die ständig neue Herausforderungen mit sich bringt – Herausforderungen, die in der griechischen Polis von Aristoteles und Platon, deren Organisation weit weniger komplex war, nicht existierten.

Gadamer stellt das Wissen und die Kompetenz moderner Experten, die zur Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten beitragen, nicht infrage. Man kann sogar in dieser Proliferation von Spezialisten ein Zeugnis für eine Verbesserung des Zugangs zu qualitativ hochwertiger Bildung in unseren Gesellschaften sehen, was zu Gadamers Konzept der *Bildung* gehört. Wir müssen anerkennen, dass das Urteil der Experten zur Bildung unseres Geistes beiträgt und uns hilft, Dinge zu verstehen, die uns entgehen oder unsere Fähigkeiten übersteigen. Es ist jedoch wichtig, sich zu fragen, ob die Professionalisierung, die unsere Universitäten befördern und die auf dem Modell des Spezialisten und der Beherrschung beruflicher Kompetenzen basiert, wirklich dazu beiträgt, den Takt und die Sensibilität für unterschiedliche Situationen zu entwickeln, die notwendig sind, um das zu erkennen, was für den anderen gut ist. Was Gadamer kritisiert, ist die heutige Ausweitung der Autorität von Experten auf Bereiche, die nicht in ihren direkten Zuständigkeitsbereich fallen, das heißt auf Bereiche, die sowohl die Fähigkeiten des gewöhnlichen Bürgers als auch die des Experten übersteigen und zu gewissen «Fehlentwicklungen» führen könnten. Es ist jedoch bemerkenswert, dass es oft andere Experten sind, die uns helfen, sich der Möglichkeit solcher Fehlentwicklungen bewusst zu werden.¹²

Obwohl die Gesellschaft erwartet, dass die Wissenschaft in der Lage ist, Antworten auf Fragen zu geben, die die Organisation des menschlichen Lebens betreffen, behauptet Gadamer, dass diese Fragen die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis überschreiten. Dennoch sind Experten zunehmend gezwungen, sich zu Themen zu äußern, die über ihre Expertise hinausgehen, um dem dringenden Informationsbedarf einer Gesellschaft gerecht zu werden, die generell keine Unsicherheit mehr toleriert. Dies versucht Gadamer anhand einer Anekdote über seinen Vater, einen Chemiker, zu verdeutlichen, den man gelegentlich auf-

¹² Denken wir an Whistleblower, etwa im Bereich der künstlichen Intelligenz: Vgl. *Top AI Scientists Warn: Risk of Extinction from AI on Scale with Nuclear War*, Erklärung des Center for AI Safety, Mai 2023, online unter: <https://www.safe.ai/press-release> (letzter Zugriff: 2.9.2024).

forderte, als Forscher-Experte in komplexen Vergiftungsprozessen Stellung zu nehmen:

Das Gericht will wissen, was möglich war. Daß immernoch Möglichkeiten offengelassen werden müssen, ist in gewissen Fällen aber unvermeidlich. [...] Dennoch gibt es etwa bei Vergiftungsprozessen eine Reihe von unbekannten Faktoren, die unter Umständen dieselben Symptome und Folgen gezeitigt haben können wie die von der Anklage vermutete Vergiftung.¹³

Da sein Vater «ein echter Forscher» war, der stets darauf bedacht war, alles zu betonen, was wir noch nicht wissen, hatte Gadamer den Eindruck, «dass die Gerichte mit seinen Gutachten nie sehr glücklich waren»¹⁴. Er verweist auch auf das Beispiel des Nuklearunfalls von Tschernobyl, dessen langfristige Folgen zwangsläufig die Kompetenz der Wissenschaft überstiegen. Wichtiger ist jedoch, darauf hinzuweisen, dass die Verantwortung, an politischen Entscheidungen teilzunehmen, nicht nur beim Experten liegt. «Diese letztere Verantwortlichkeit teilt er freilich im Grunde mit jedem von uns, sofern wir alle politische Bürger sind und die Verantwortung für das, was da geschieht, mittragen müssen.»¹⁵ Mit anderen Worten, in dem Maße, in dem wir heute in einer Welt leben, die uns Zugang zu den Expertenmeinungen von Forschern in allen Tätigkeitsbereichen und zu den technowissenschaftlichen Fortschritten gibt, die uns helfen, mit allen möglichen Problemen umzugehen, ist es entscheidend, dass wir uns der eigenen Verantwortung für das Gemeinwohl als Bürger und Mitglieder der Gesellschaft bewusst bleiben. Es ist wichtig, die Verantwortung für die Entscheidungen zu übernehmen, die wir in unserem eigenen Leben treffen und die Auswirkungen auf unsere Zukunft und die unserer Kinder haben werden. Gadamer betont daher unsere ethische Pflicht, über unsere unmittelbaren Interessen hinauszudenken und zu lernen, Entscheidungen zu treffen, die die anderen berücksichtigen. Unsere rationalisierten Gesellschaften jedoch schränken zunehmend die Fähigkeit des Einzelnen zu handeln und zu wählen ein, da dieser nunmehr «als Funktion im Ganzen einer rationalen Ordnung» behandelt wird¹⁶. Anstatt sein Wissen und Können einzusetzen, um Ziele zu erreichen, die für ihn sinnvoll sind, wird der moderne Mensch in den Dienst von Funktionen und Maschinen innerhalb selbstregulierender Systeme gestellt. Gadamer sieht

¹³ Ebd., S. 139–140.

¹⁴ Ebd., S. 139.

¹⁵ Ebd., S. 155.

¹⁶ Hans-Georg Gadamer: «Verlust der sinnlichen Bildung als Ursache des Verlustes von Wertmaßstäben», in: *Der Mensch ohne Hand oder Die Zerstörung der menschlichen Ganzheit. Ein Symposium des Werkbundes Bayern*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1979, S. 21.

darin «eine neue universale Sklavenhaltung über die Menschheit gekommen», die aus der Logik unseres gesamten Zivilisationsprozesses resultiere¹⁷.

Wie die gadamerianische Kritik an der Expertengesellschaft zeigt, ist die Pluralität von Meinungen und möglichen Interpretationen innerhalb der wissenschaftlichen Gemeinschaft einerseits eine Quelle der Reflexion und Diskussion, die dem gewöhnlichen Bürger helfen kann, sein eigenes Urteil zu bilden. Andererseits würde jedoch unsere technowissenschaftliche Welt die Meinung von Experten auf Kosten des praktischen Urteils der anderen Bürger priorisieren. Die Wissenschaft, die laut Gadamer die größte soziale Macht unserer Zeit ist, würde somit eine «anonyme Gegenmacht zum Urteil» darstellen: «Ich beschreibe, dass hier die Wissenschaft zu einer anonymen Gegenmacht gegenüber der Urteilstkraft geworden ist.»¹⁸ In der heutigen Welt setzt sich oft die Meinung der «Wissenschaft» durch, die des Spezialisten, der sein Fachwissen unpersönlich anwendet, das heißt, ohne seine eigenen Werte einzubringen. Mit anderen Worten, in der heutigen Zeit würde vor allem die Wissenschaft «entscheiden». Gadamer verliert angesichts des Rückzugs aus dem sozialen Leben, der unsere Gesellschaften prägt, nicht die Hoffnung. Er ist der Ansicht, dass es immer noch möglich ist, diesen Rückzug durch seine auf das Gespräch zentrierte Kulturkonzeption zu überwinden, an dem wir alle teilhaben. Das humanistische Modell der Bildung fördert die Diskussion zwischen Spezialisten und den Dialog zwischen Wissenschaft, Bürger und Philosophie. Dieses auf den Dialog ausgerichtete Bildungsideal betont die Fähigkeit des modernen Individuums, sein freies Urteil in einer verwalteten Welt zu üben, die oft dazu neigt, seine Fähigkeit, eigenständig zu handeln und zu wählen, einzuschränken. Es ist von wesentlicher Bedeutung, dass der gewöhnliche Bürger trotz der Grenzen seines eigenen Wissens und seiner Vorurteile in allen Entscheidungen seiner eigenen Erfahrung selbst denkt und urteilt. Indem er diese Fähigkeit entwickelt, selbst zu denken und eigene Entscheidungen zu treffen, wird er in der Lage sein, bestimmte Dinge zu billigen und zu missbilligen, sie zu kritisieren, und er wird in der Lage sein, seine Stimme im unendlichen Gespräch der Gesellschaft einzubringen, in dem die wichtigen Entscheidungen der politischen Akteure und Regierungen wurzeln. In diesem Sinne ist Gadamer überzeugt, dass die Bemühungen zur Förderung der sensiblen Intelligenz des Bürgers, auch *sensus communis* genannt, gefördert werden sollten.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Hans-Georg Gadamer: «Menschenbild und Lebensgestaltung», in: *Hessische Hochschulwochen für staatswissenschaftliche Fortbildung: 5.–11. Mai 1968, Bad Wildungen. Vorträge* (= Gehlenbuch 4880, Bd. 63: *Der Mensch und seine Umwelt*), Bad Homburg v. d. H./Berlin/Zürich: Verlag Dr. Max Gehlen 1969, S. 149.

Schlussfolgerung

Ausgehend vom humanistischen Konzept der Bildung und der praktischen Philosophie des Aristoteles entwickelt Gadamer eine Hermeneutik, die auf dem unendlichen Gespräch zwischen Gesprächspartnern, sowohl Spezialisten als auch Nicht-Spezialisten, basiert und wesentlich ist, um dem sozialen Rückzug und der anonymen Verantwortung zu widerstehen, die unsere Zeit kennzeichnen. Die Aufgabe der Bildung besteht darin, den Einzelnen aus dem engen Kreis der Eigeninteressen herauszuführen und ihn zur Teilnahme am öffentlichen Leben zu bewegen, wo er der Andersartigkeit pluraler Horizonte ausgesetzt ist, mit denen er aufgefordert ist, zu dialogisieren und einen gemeinsamen Konsens zu finden.

Der moderne Mensch kann sich nicht nur auf wissenschaftliches und technisches Wissen berufen, um zu wissen, wie er sein Leben führen soll: Er braucht auch Kultur. Seine menschliche Bedingung, die von Natur aus «unvollständig» und «formlos» ist, macht es notwendig, dass er eine Bildung erhält, oder anders gesagt, dass ihm eine Kultur vermittelt wird. Diese Vermittlung von Werten und einem gemeinsamen Sinn ist notwendig, um den Einzelnen darauf vorzubereiten, in unsere problematische Welt einzutreten, in der man sich nicht nur auf die Entscheidungen von Experten verlassen kann, die hauptsächlich das Modell einer technowissenschaftlichen Gesellschaftsverwaltung anwenden würden.

Gadamers Analysen der Figur des zeitgenössischen Experten haben den Verlust von Räumen für Freiheit und Handlung in modernen Gesellschaften hervorgehoben, in denen der Spezialist inzwischen eine zentrale Rolle einnimmt. Die zunehmende Komplexität der sozialen Regelungsprozesse, die zunehmend vor dem individuellen Handeln stattfinden, verschärft das, was Gadamer als das Phänomen der anonymen Verantwortung bezeichnet hat. Um dieser Tendenz zu widerstehen, ist es entscheidend, dass der Einzelne seine Fähigkeit kultiviert, sein Wissen weise einzusetzen und die besten Lebensweisen für die Gemeinschaft durch bürgerlichen Diskurs und Dialog mit anderen zu erkennen.

Trotz des Fortschritts des Wissens zweifelt Gadamer daran, dass die wissenschaftliche Expertise alle lebenswichtigen Entscheidungen unserer Welt bestimmen kann, und betont vielmehr, dass sie viele Probleme ungelöst lässt. Das Können des Spezialisten kann nicht das ethische Wissen ersetzen, das in allen praktischen Lebenssituationen erforderlich ist, die Elemente von Unsicherheit und Nuancen enthalten, in denen keine Technik die Handlung sicher diktieren kann und in denen man lernen muss, sein sensibles Urteil anzuwenden.

Die Tugenden der Demut, der Offenheit gegenüber anderen und des Dialogs, die in der gadamerianischen Kultur verankert sind, scheinen in unserer pluralistischen Welt, die heute eine Krise der Fundamente durchmacht, zu we-

nig gepflegt und geehrt zu werden. Diese Tugenden sind jedoch unerlässlich, um einen gemeinsamen Konsens mit anderen zu finden und die Diskussionen über die Zukunft einer Gesellschaft fortzusetzen.

Bibliographie

1. Werke von Hans-Georg Gadamer

- Gadamer, Hans-Georg: *L'Art de comprendre. Écrits I: Herméneutique et tradition philosophique*. Übers. von M. Simon. Paris: Aubier 1982.
- : *L'Art de comprendre. Écrits II: Herméneutique et champ de l'expérience humaine*. Übers. von I. Julien-Deygout, P. Forget, P. Fruchon, J. Grondin und J. Schouwey. Paris: Aubier 1991.
 - : *Das Erbe Europas*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989.
 - : *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1978.
 - : *Erziehung ist sich erziehen*. Heidelberg: Kurpfälzischer Verlag 2000.
 - : *Esquisses herménéutiques. Essais et conférences*. Übers. von J. Grondin. Paris: Vrin 2004.
 - : *Gadamer in Conversation*. Hrsg. von R. E. Palmer. New Haven/London: Yale University Press 2001.
 - : *Gesammelte Werke*. 10 Bde. Tübingen: Mohr Siebeck 1985–1995.
 - : *Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie: Gespräche mit Hans-Georg Gadamer*. Berlin: Akademie Verlag 1992.
 - : *Langage et vérité*. Übers. von J.-C. Gens. Paris: Gallimard 1995.
 - : *Philosophie de la santé*. Paris: Grasset & Fasquelle/Mollat 1998.
 - : *La philosophie herménéutique*. Übers. von J. Grondin. Paris: Presses universitaires de France 1996.
 - : *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*. Frankfurt a. M.: Klostermann 1977.
 - : *Praise of Theory*. Übers. von C. Dawson. New Haven: Yale University Press 1999.
 - : *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press 1986.
 - : *Rhetorik und Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976.
 - : *Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993.
 - : *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck 1960.

2. Aufsätze von Hans-Georg Gadamer

- Gadamer, Hans-Georg: «Angst und Ängste», in: ders: *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 191 ff.
- : «Bildung», in: *Bildungstheorien: Probleme und Positionen*. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1978.
 - : «Die Bildung zum Menschen: Der Zauberflöte anderer Teil», in: ders.: *Vom geistigen Lauf des Menschen: Studien zu unvollendeten Dichtungen Goethes* (= *Gesammelte Werke*, Bd. 9). Tübingen: Mohr Siebeck 1949, S. 80–111.
 - : «La contribution de la poésie à la recherche de la vérité», in: *L'actualité du beau*. Übers. von E. Poulaïn. Paris: Alinéa 1992.
 - : «Culture and Media», in: *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge/London: MIT Press 1992.
 - : «Culture and the Word», in: *Praise of Theory*. Übers. von C. Dawson. New Haven: Yale University Press 1999 [Erstveröff. 1980].
 - : «Die gemeinschaftsbildende Kraft der Kultur: Ein Beitrag zur Umformung deutschen Geisteslebens», in: *Göttinger Universitäts-Zeitung*, Nr. 8 (1946), S. 4–6.
 - : «Die Kultur und das Wort», in: ders.: *Lob der Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983.
 - : «Ethos und Ethik», in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 3. Tübingen: Mohr Siebeck 1985, S. 350–374.
 - : «Ethos und Logos», in: *Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn* (Acta humaniora). Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft 1989.
 - : «Freundschaft und Selbsterkenntnis: Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik», in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 7. Tübingen: Mohr Siebeck 1985, S. 396–406.
 - : «Hermeneutics and Logocentrism», in: *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press 1989, S. 114–125.
 - : «Hermeneutics and Social Sciences», in: *Philosophy & Social Criticism*, Jg. 2 (1975).
 - : «L'homme et le langage», Übers. von J. Schouwey. in: *Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne) 1986, S. 11–19.
 - : «Humanismus heute?», in: *Die Wissenschaft und das Gewissen: Antike als Grundlage für Deutung und Bewältigung heutiger Probleme* (= *Die Humanistische Bildung*, H. 15). Korb: Würtembergischer Verein zur Förderung der humanistischen Bildung/Klett Druck 1992, S. 57–70.
 - : «Humanismus und die industrielle Revolution», in: *Konstanten für Wirtschaft und Gesellschaft. Festschrift für Walter Witzenmann zu seinem 80. Geburtstag*. Konstanz: Labhard 1988, S. 196–207.
 - : «In den Fesseln der Bürokratie: Notstand in Deutschlands ältester Universität», in: *Christ und Welt: Deutsche Wochenzeitung* (Stuttgart) 1956.
 - : «Jusqu'à quel point la langue préforme-t-elle la pensée?», in: *Démystification et idéologie*. Paris: Aubier 1973.
 - : «Logik oder Rhetorik. Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik», in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck 1976, S. 292–300.
 - : «Der Mensch als Naturwesen und als Kulturträger», in: *Mensch und Natur: Auf der Suche nach der verlorenen Einheit*. Frankfurt a. M.: Josef Knecht 1989, S. 9–30.
 - : «On Man's Natural Inclination towards Philosophy», in: *Universitas: A German Review of the Arts and Sciences*, Quarterly English Language Edition (Stuttgart 1973).

- : «Menschenbild und Lebensgestaltung», in: *Hessische Hochschulwochen für staatswissenschaftliche Fortbildung: 5.–11. Mai 1968, Bad Wildungen. Vorträge* (= Gehlenbuch 4880, Bd. 63: *Der Mensch und seine Umwelt*). Bad Homburg v. d. H./Berlin/Zürich: Dr. Max Gehlen 1969, S. 133–149.
- : «Der Mensch und seine Hand im heutigen Zivilisationsprozeß: Philosophische Aspekte», in: *Universitas* 34 (1979), S. 273–280.
- : «Mythos und Logos», in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 8. Tübingen: Mohr Siebeck 1981, S. 170–173.
- : «Mythos und Vernunft», in: *Gegenwart im Geiste. Festschrift für Richard Benz*. Hamburg: Christian Wegner 1954, S. 64–71.
- : «Mythos und Wissenschaft», in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilbd. 2 (= *Enzyklopädische Bibliothek*). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1981, S. 5–42.
- : «Notes on Planning for the Future», in: *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* (1966), S. 572–589.
- : «Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache», in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 8. Tübingen: Mohr Siebeck 1992, S. 400–440.
- : «Platos Staat der Erziehung», in: *Das neue Bild der Antike*, Bd. I: *Hellas*. Leipzig: Koehler & Amelang 1942.
- : «Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences», in: *Research in Phenomenology* (Pittsburgh: Duquesne University Press) 1980.
- : «Prometheus und die Tragödie der Kultur», in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Tübingen: Mohr Siebeck 1946, S. 150–161.
- : «Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie. Commentaires métacritiques de ‹Wahrheit und Methode›», in: *Archives de Philosophie* 34 (1971), S. 207–230.
- : «Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung», in: *Das Problem des Übersetzens*. Stuttgart: Henry Goverts 1963.
- : «Sur la possibilité d'une éthique philosophique», in: *Archives de Philosophie* 34/3 (1971), S. 393–408.
- : «Symbol und Allegorie», in: *Archivio di Filosofia* 28 (Padua 1958), S. 23–28.
- : «Verlust der sinnlichen Bildung als Ursache des Verlustes von Wertmaßstäben», in: *Der Mensch ohne Hand oder die Zerstörung der menschlichen Ganzheit. Ein Symposium des Werkbundes Bayern*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1979.
- : «Was ist der Mensch?», in: *Illustrierte Zeitung* (Leipzig), Sonderausgabe 1944.

Autorinnen und Autoren

Emil Angehrn: Professor em. für Philosophie an der Universität Basel. Forschungsschwerpunkte: Hermeneutik, Geschichtsphilosophie, Metaphysik sowie Theorie des Verstehens. Zu seinen prägenden Arbeiten gehören u.a. *Freiheit und System bei Hegel*, *Geschichte und Identität*, *Sinn und Nicht-Sinn* sowie neuere Studien zur Sprachlichkeit des Menschseins. Er war u.a. Mitglied des Forschungsrats des Schweizerischen Nationalfonds.

Hans-Helmuth Gander: Professor em. für Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, langjähriger Direktor des Husserl-Archivs Freiburg und des Bernhard Waldenfels-Archivs. Seine Arbeit steht im Schnittfeld von Phänomenologie (Husserl, Gadamer u. Heidegger), Hermeneutik und politischer Philosophie; zahlreiche Veröffentlichungen und Editionen zur Geschichte und Aktualität der Phänomenologie. Unter seiner Leitung wurde das Husserl-Archiv international als Forschungszentrum zur Edition, Erschließung und Wirkungsgeschichte Husserls profiliert. Mitherausgeber des vorliegenden Bandes.

Simone Glanert: Reader in Law (Kent Law School, Canterbury, England), Leiterin der English and French Law Programmes und des Kent Centre for European and Comparative Law. Forschungsschwerpunkte: Theorie und Praxis der Rechtsvergleichung, Sprache & Übersetzung im Recht sowie juristische Hermeneutik. Sie ist die Mitherausgeberin von *Law's Hermeneutics: Other Investigations* und die Co-Autorin von *Rethinking Comparative Law*. Ihr aktuelles Forschungsprojekt – *Comparative Animal Law* – behandelt tierrechtliche Fragen aus rechtsvergleichender Perspektive.

Jean Grondin: Professeur titulaire am Département de philosophie der Université de Montréal; international ausgewiesener Hermeneutik-Spezialist. Seine Arbeiten verbinden Hermeneutik, Metaphysik, Philosophie der Religion und Phänomenologie. Weithin rezipiert sind u.a. *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie* sowie Einführungen und Studien zur Geschichte der Metaphysik und zum Sinn des Lebens. Grondin prägt die gegenwartsbezogene Lektüre Gadamer's und die Diskussion über Sinn- und Hoffnungskategorien in der Hermeneutik.

Gert-Jan van der Heiden: Professor für Philosophie an der Radboud University Nijmegen und Mitglied des Nijmegen Center for Contemporary European Philosophy. Seine Forschung widmet sich der Metaphysik im Horizont phänomenologischer und hermeneutischer Ansätze, mit besonderem Interesse an Fragen von Zeugenschaft, Sprache, Wahrheit und Kontingenz. In seinen Arbeiten, darunter *The Voice of Misery: A Continental Philosophy of Testimony* (2020) und Beiträge zu *The Gadamerian Mind* (2022), entfaltet er eine eigenständige hermeneutische Perspektive auf Zeugenschaft und Sinnbildung.

Janice Trinh: Philosophin am Département de philosophie der Université de Montréal. Ihre Forschung verbindet Gadamer-Hermeneutik, Ethik und Fragen der Bildung und Kultur. Im Zentrum steht die Aktualität hermeneutischer Kategorien für gegenwärtige gesellschaftliche Herausforderungen. 2022 wurde sie mit einem «Gadamer Grant» der Hans-Georg-Gadamer-Gesellschaft ausgezeichnet.

Zlatko Valentić: Philosoph und Lecturer für Politische Theorie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Seine Forschung bewegt sich im Spannungsfeld von politischer Hermeneutik und politischer Urteilskraft im Anschluss an Gadamer, Fragen der Verständigung im Zeitalter der Desinformation sowie den ethischen Implikationen digitaler Technologien. Am Centre for Security and Society der Universität Freiburg arbeitet er im EU-Horizon-Projekt VIGILANT (KI-gestützte Bekämpfung von Desinformation) im Bereich Ethik. Mitherausgeber des vorliegenden Bandes.



Das Signet des Schwabe Verlags ist die Druckermarke der 1488 in Basel gegründeten Offizin Petri, des Ursprungs des heutigen Verlagshauses. Das Signet verweist auf die Anfänge des Buchdrucks und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29: «Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeisst?»

DIE SAGKRAFT DER HERMENEUTIK

Hans-Georg Gadamer zählt zu den prägenden Figuren der modernen Philosophie: Sein umfassendes Werk hat über die Grenzen der akademischen Welt hinaus Beachtung gefunden. Der Band macht sich zur Aufgabe, Gadamers philosophisches Erbe aus einer vielschichtigen Perspektive zu beleuchten: Seine Beiträge zeigen aus philosophischer, juristischer und politischer Sicht, wie relevant Gadamers Denken für aktuelle Diskurse und Herausforderungen ist. Sie spiegeln die Vielseitigkeit und Tiefe von Gadamers Einfluss wider, der nicht nur die Philosophie, sondern auch andere Disziplinen nachhaltig geprägt hat. Der Band bietet somit einen fundierten Einblick in die Aktualität von Gadamers Ideen und deren Anwendungsmöglichkeiten in der heutigen Zeit.

Hans-Helmut Gander forscht zu Phänomenologie, Hermeneutik und politischer Philosophie. Er war Direktor des interdisziplinären Centre for Security and Society (2018–2024) und des Husserl- und Waldenfels-Archivs in Freiburg.

Zlatko Valentić studierte Recht, Politik, Geschichte und Philosophie. Seine Forschung am Center for Security and Society der Universität Freiburg konzentriert sich auf die philosophische Hermeneutik, politische Philosophie und die KI-gestützte Bekämpfung von Fake News.

SCHWABE VERLAG
www.schwabeverlag.de

