

# DIE DIALOGISCHE STRUKTUR DER INTERPRETATION IN DER PHILOSOPHIE H. G. GADAMERS

Mintautas Gutauskas

Im Aufsatz stellt man die Fragen nach der gemeinsamen Struktur der Interpretation und des Dialogs, nach den Modifikationen der Hermeneutik durch das Verständnis der Interpretation als eine Art des Dialogs. Diese Fragen werden hinsichtlich der Philosophie Gadammers entwickelt. Ausgangspunkte sind das Verständnis der Interpretation und Ziele des Interpretieren in der Hermeneutik Schleiermachers, deren Kritik der weiteren Entwicklung des Themas des Dialogs dient. Aufgrund dieser Kritik sind Produktivität der Interpretation und Stiftung des gemeinsamen Sinns als dialogisches Zeichen der Interpretation dargestellt. Die Gemeinsamkeit der Struktur des Dialogs und der Interpretation wird durch das Verständnis der Horizontverschmelzung, die Erfahrung des Andersseins und die Erfahrung der Unvollendbarkeit aller Sinnerfahrung aufgezeigt. Letztens versucht man die Antwort auf die Frage zu finden, wie sich die , die den Charakter des Dialogs aufweist, das Verständnis der hermeneutischen Praxis und Methode verändert.

## Einführung

Der Dialog hat sich zu einem wichtigen Thema in der hermeneutischen Philosophie entwickelt. Es ist klar, dass dieses Thema nicht vom Anfang der Hermeneutik als ein selbstverständlicher Teil inkorporiert und herausgearbeitet worden war. Abgesehen davon, dass Lesen und Interpretation als ein Vorgang der Kommunikation überhaupt verstanden worden waren, wurden diese meistens metaphorisch als Dialog bezeichnet. Ein direkter Vergleich der Interpretation mit dem Dialog war ganz bewusst in der romantischen Hermeneutik F.D. Schleiermachers angestellt. Schleiermacher hat die Zielrichtung der Hermeneutik so verändert, dass der Blick des Interpretieren nicht nur auf das gerichtet war, was ein Text sagt, sondern mehr auf den Autor selbst als auf das andere Subjekt des Gesprächs. Solche eine Sichtweise war allerdings nicht ein Mal kritisiert. Direkte Orientierung des Verstehens auf die Rekonstruktion der Meinung des Autors war Anhaltspunkt für die schlagende Kritik. So wissen wir heute, gemäß einem ironischen Ausspruch des litauischen Vertreters der hermeneutischen Philosophie, A. Sverdiolas, alle, warum die Romantiker Unrecht hatten. Aber die Arbeit der Romantiker schuf die Grundlage für die Entwicklung des Dialogthemas im Rahmen der Hermeneutik. Aufgrund der erwähnten Kritik spielt Gadamer das Problem des Dialogs in der Hermeneutik herunter und nimmt den Dialog als Modell für die Interpretation. Gadamer zeigt in seinen Werken, dass die Interpretation selbst eine Struktur des Dialogs hat. Trotzdem ist eine solche Sichtweise nicht selbstverständlich

und man muss darum etliche Fragen stellen. Zuerst — ist der Dialog ein wichtiges Thema für Hermeneutik? Inwiefern können wir Interpretation und Dialog vergleichen? Welche strukturelle Gemeinsamkeit haben Dialog und Interpretation? Und auch, falls die Anwendung des Modells des Dialogs nicht spurlos verschwindet: wie modifiziert die Hermeneutik ihrerseits Aufdeckung und Auslegung der erwähnten Gemeinsamkeit?

Bevor man eine Antwort gibt, muss man zuerst die Argumente von einer anderen Seite in Betracht ziehen, die die Meinung, dass die Interpretation kein Dialog sei, unterstützen. Dies wird ein Mittel sein, später die dialogischen Momente der Interpretation aufzuklären und die andere Sichtweise als die Grenze der gadamerscher Vergleichung der Interpretation und des Dialogs in den Augen zu behalten.

So gibt uns der gesunde Menschenverstand (*sensus communis*), der ganz tief in der alltäglichen Erfahrung eingewurzelt ist, ein erstes Argument. Ohne Theorien kann man einen unmittelbaren Dialog von der Interpretation unterscheiden. Im Gespräch ist besonders wichtig nicht nur der „Text“ des Dialogs, sondern die Gesprächssituation selbst. Hier „sprechen“ Augen, Gesten und Körperhaltung. Es gibt unterschiedliche Elemente, die sich nicht auf den Gesprächsinhalt reduzieren lassen. Das sind Nähe, Reiz, Neigung, Sympathie, Leidenschaft, Liebe, aber auch Trauma, Unbehaglichkeit, Hass. In ihren Horizonten werden die Worte ganz verschieden verstanden. Dem entgegen hat der Text nur dann einen Sinn, wenn er uns etwas ankündigt. Auch sieht man auf Anheb, dass während des Lesens die Bewegung des Gesprächs „hin und her“ behindert wird und so viele Hinweise auf die Gesprächssituation verschwinden. Also darf man den Vorgang des Lesens nur im besten Fall als ein inneres Gespräch bezeichnen, das nie auf einen echten Dialog zugeht. Im direkten Dialog kann der Andere vielmehr sofort reagieren, antworten und seine Meinung hier und jetzt verteidigen. Aus solchem Verständnis der Sachlage kann der gesunde Menschenverstand den Dialog nicht mit der Interpretation identifizieren.

Das zweite und ernstere Argument geben die Vertreter der Hermeneutik selbst. P. Ricoeur behauptet in seinem Werk „*Interpretation Theory*“, „da, wo der Dialog endet, beginnt die Hermeneutik“<sup>1</sup>. Ricoeur beruft sich auf das Verständnis der Hermeneutik, das aus dem Altertum kommt. Die Hermeneutik hat sich als eine Auslegung von dunklen Textstellen herausgebildet, darum beginnt sie ihre Arbeit nicht im reibungslos fließenden Kommunikationsvorgang, sondern in der Situation des abgerissenen Dialogs. Wenn man schon glaubt, dass die Interpretation eine Form der Kommunikation ist, muss man auch anerkennen, dass die Hermeneutik beim behinderten Gespräch mehr nötig ist, d. h. da, wo der Sinn nicht verstanden worden ist. Somit ist die Tätigkeit des Interpretieren kein Auflösen im Kommunikationsvorgang. Der Interpret stellt viele reflexive Fragen nach dem echten Sinn des Textes, nach der Herkunft der Meinung eines Autors, nach dessen eigenen Vorurteilen und Voraussetzungen des Verstehens usw. Fast nie stellt man solche Fragen im direkten und unbehinderten Dialog. Also ist der Dialog für den Interpretieren keine Gegebenheit, sondern vielmehr ein Ziel.

Die erwähnten Argumente sind bedeutend und man muss sie immer berücksichtigen. Andererseits ersetzen sie das Thema des Dialogs aus der Hermeneutik nicht. Gadamer spielt dieses Thema durch, und erweitert damit die Problematik der Hermeneutik. Folgend der phänomenologischen Intention des „Zu den Sachen selbst“, richtet Gadamer seinen Blick nicht nur auf bestimmte Metho-

den der Hermeneutik, aber mehr auf das, was im Verstehensereignis geschieht. Gadamer entdeckt „einen dialogischen Charakter des Verstehens“<sup>2</sup>. Sofern jeder Akt des Verstehens überhaupt in der Kommunikationssituation geschieht, hat Gadamer einen festen Grund zu behaupten: „Verstehen heißt zunächst, sich miteinander verstehen“<sup>3</sup>. Daher betrachtet Gadamer auch den Text nicht als etwas für den Interpreten fest Gegebenes, sondern als einen „Zwischenpunkt“. „Vom hermeneutischen Standpunkt aus - der der Standpunkt jedes Lesers ist - ist der Text ein bloßer Zwischenpunkt, eine Phase im Verständigungsgeschehen“<sup>4</sup>, schreibt Gadamer in „Text und Interpretation“. Also wird der Interpretationsvorgang als eine Form der Kommunikation verstanden. Sicherlich, solch eine Sichtweise hat auch ihre Grenzen. Nicht alle Interpretationsweisen darf man als Dialog betrachten. Die Betonung dessen, dass der hermeneutische Standpunkt „der Standpunkt jedes Lesers ist“, verrät, dass Gadamer mehr Rücksicht auf die Lesens- und Verstehenssituation überhaupt, als auf die speziellen Praktiken der Hermeneutik nimmt. Dabei will Gadamer die hermeneutische Auslegung des Seins des Textes entwickeln und den Dialog selbst als eine Priorität der Interpretation herausstellen. Dieser Blick gründet sich auf der strukturellen Gemeinsamkeit des Dialogs mit der Interpretation. Mithin muss man eine Antwort auf die Frage nach der gemeinsamen Struktur suchen.

### **Struktur der Interpretation I: Gadamer versus Schleiermacher**

Die Hermeneutik von F.D. Schleiermacher gilt als Anhaltspunkt für die gadamersche Entwicklung des Dialogthemas. Schleiermacher ist hier als ein Dialogpartner mit dem Gadamer mehr polemisiert als übereinstimmt. Natürlich sind die Betrachtungen der schleiermacherischen Hermeneutik nicht eindeutig und die Kritik des Verständnisses der Interpretation als eines Dialogs darf man nicht immer einfach übernehmen. Abgesehen davon, dass gadamersche Kritik die Fragwürdigkeit des schleiermacherschen Dialogsverständnisses zeigt, müsste man auch immer andere Standpunkte berücksichtigen und über sie verfügen. Wie J. Grondin die Eindeutigkeit der Kritik zensiert, „Schleiermacher kann man nur eine sachfremde Psychologisierung zur Last legen, wenn man den dialektischen, genauer: dialogischen Horizont seiner Hermeneutik außer Acht lässt“<sup>5</sup>. Wiewohl das Thema von Übereinstimmung und Widerspruch zwischen Gadamer und Schleiermacher sehr weit reichend und interessant ist, beschränken wir uns auf zwei Momente, die als ein methodisches Mittel für die Erörterung der dialogischen Struktur der Interpretation gelten können.

Erstens, die psychologische Interpretation aktiviert eine dialogische Haltung mit dem Anderen und eine Aufmerksamkeit auf die Andersheit des Autors. So entsteht der Autor für den Interpreten nicht nur als ein Autor des Texts, ein Vertreter seiner Epoche, aber auch als ein Anderer, der aufgrund seiner individuellen Lebenserfahrungen etwas sagt. Zweitens, durch die Universalisierung des Missverständnisses hat Schleiermacher gezeigt, dass ein endliches Subjekt nie sein Verstehen zu Ende führen kann, weil im endlichen Verstehen immer ein Rest von Missverständnis bleibt. Der Interpret soll versuchen, immer wieder zum Text zurückkehrend, die Missverständnisse auszuschließen. Da aber diese Aufgabe nicht bis zu Ende lösbar ist, wird die Interpretation zu einer „unendlichen Aufgabe“. Das mehrmalige Zurückkehren zur Individualität des Autors, die Be-

wegung im hermeneutischen Zirkel, führt den Interpreten mehr zum unendlichen Dialog als zum allgemeingültigen Resultat der Interpretation. Aufgrund dieser zwei Momente – dialogischer Haltung und Unendlichkeit des Gesprächs – können wir das Interpretationsgeschehen als einen Dialog betrachten<sup>6</sup>.

Aber welche Faktoren lassen uns an diesem Standpunkt zweifeln, und wie taucht die echte Struktur des Dialogs auf? An der Spitze der gadamerschen Kritik steht das Verständnis der Aufgabe und des Sinns der hermeneutischen Tätigkeit und daher der Struktur des hermeneutischen Dialogs. Nach Gadamer ist für Schleiermacher die psychologische Interpretation essenziell, die „ein divinatorisches Verhalten, ein Sichversetzen in die ganze Verfassung des Schriftstellers, eine Auffassung des „inneren Herganges“ der Abfassung eines Werkes, ein Nachbilden des schöpferischen Aktes“<sup>7</sup> ist. Wenn eine solche Ausrichtung für den Interpreten zur Zielsetzung wird und auch als Ausgangspunkt für eine Verstehenstheorie genommen wird, dann wird das Verstehen mehr reproduktive Tätigkeit, „eine auf eine ursprüngliche Produktion bezogene Reproduktion“<sup>8</sup>. Und wenn man, unter Berücksichtigung des lebendigen Gesprächsganges, diese Tätigkeit als einen Dialog anerkennen will, ist es auch ganz klar, dass die methodische und reflexive Nachbildung der Meinung des Anderen für den Dialog kennzeichnend nicht ist. Nach dem erwähnten Ausspruch von Ricoeur, gilt dies eigentlich eher für die Hermeneutik, die beim abgerissenen Dialog beginnt. Dies beschränkt die Hermeneutik auf die spezielle Praxis - den Anderen zu erkennen - und es tilgt auch den Grund das Tun des Interpreten einen Dialog zu nennen. In „Wahrheit und Methode“ beschreibt Gadamer sehr ausdrucksvoll die Bewegung des Verstehens, die von der Teilnahme an der Kommunikation zum Bestreben, den Anderen als solchen zu verstehen führt:

„Eine eigene Aufgabe wird das Verstehen nur da, wo dieses natürliche Leben im Mitmeinen des Gemeinten, das ein meinen gemeinsamen *Sache* ist, gestört wird. Wo Mißverständnisse entstanden sind oder eine Meinungsäußerung in der gemeinsamen Sache derart gehemmt, dass heißt als die Meinung des anderen, des Du oder des Textes, überhaupt zur fixen Gegebenheit kommt. Und auch dann noch wird im allgemeinen die Verständigung – und nicht bloß Verständnis – gesucht und das so, daß man aufs neue den Weg über die Sache geht. Erst wenn alle diese Wege und Rückwege umsonst sind, die die Kunst des Gesprächs, der Argumentation, des Fragens und Antwortens, Einwendens und Widerlegens ausmachen und die auch einem Text gegenüber als innerer Dialog der das Verständnis suchenden Seele geführt werden, wird sich die Fragestellung umwenden. Erst dann wird die Bemühung des Verstehens auf die Individualität des Du aufmerksam werden und seine *Eigenheit* in Betracht ziehen.“<sup>9</sup>.

Es ist ganz klar, dass Gadamer die allgemeine Aufgabe von den speziellen Aufgaben des Verstehens unterscheidet. Die erste darf man als die Aufgabe der Verständigung oder der Teilnahme am Dialog nennen, zur zweiten kommt der Interpret durch „Wege und Umwege“, „Einwenden und Widerlegen“, „Umwenden der Fragestellung“ und er strebt den Anderen zu erkennen, mehr als es für die einfache Verständigung nötig ist. Andererseits ist diese Aufgabe im Ganzen der Kommunikation nur eine Aufgabe von vielen. Wenn der Dialog auf die zweite Aufgabe reduziert wird, fehlt es ihm an den wesentlichen Eigenschaften des Dialogs – Beiderseitigkeit und Produktivität.

Die Beiderseitigkeit des Dialogs und besonders der Interpretation gründet sich auf dem Standpunkt Gadamers. Für Gadamer heißt verstehen „zunächst, sich miteinander verstehen“<sup>10</sup>. Derart betrachtet Gadamer das Verstehen nicht nur als Erkenntnis, sondern zuallererst als ein kommunikatives Tun. So taucht ein Unterschied in den Voraussetzungen bei Gadamer und Schleiermacher auf. Schleiermacher betont die reproduktiven Momente des Verstehens und zum Teil darf man sagen, dass überhaupt Verstehen als eine Reproduktion verstanden wurde. Wie Schleiermacher behauptet hat, ist „jeder Akt des Verstehens die Umkehrung eines Aktes des Redens“<sup>11</sup>. Und darum, wie Grondin vorsichtig bemerkt, sollte „man jedoch nicht so tun, als ob Schleiermacher nicht selber geschrieben hätte, dass „die Aufgabe der Hermeneutik darin besteht, den ganzen inneren Verlauf der komponierenden Tätigkeit des Schriftstellers auf das vollkommenste nachzubilden“<sup>12</sup>. Der Grund für ein derartiges Verständnis des Verstehens stammt nach Gadamer aus der romantischen Auffassung der Beziehung zwischen Sprache und Sein in den Lebensäußerungen des Autors. Sofern der Akt des Redens nicht nur ein Reden über Wahres und Wirkliches ist, muss man jedoch nach Schleiermacher ein künstlerisches Denken verstehen, das „individuelles Denken, freie, nicht durch das Sein gebundene Kombination“<sup>13</sup> ist. Derart hat der Interpret die Aufgabe nicht die Wahrheit des Gesagten zu verstehen, sondern diese freie Kombination nachzubilden. Der Kritik unterliegt diese Richtung der Interpretation nicht als solche (sie bleibt ein wichtiger Teil im Ganzen des Interpretationsvorgangs), sondern die schleiermachersche Einstellung, die jeden Akt des Schaffens als eine freie Produktion ohne Gebundenheit an das Sein betrachtet, und nach der die Nachbildung (als höchstes Ziel) zum Normalfall für jedes Verstehen wird.

Die Kritik an Schleiermacher ist auf der Berücksichtigung der Struktur des direkten Dialogs gegründet. Im direkten Dialog versucht man nicht nur den Inhalt des Gesprächs und den Anderen zu verstehen, sondern auch sich gegenseitig zu verstehen. Daher ist das Verstehen nicht nur in die andere Seite gerichtet, sondern dieser Vorgang ist beiderseitig. Die Beiderseitigkeit bedeutet nicht, dass beide Partner einander als solche erkennen wollen, sondern, wie Gadamer mehrmals betont, das Gespräch geht um die Sache, die im Zentrum der Aufmerksamkeit liegt. Die Partner handeln im Gespräch nicht als Objekte des Erkennens oder des Dialogthemas, sondern als unthematisierte Horizonte, als „Woher“ der Meinung. Für das Dialogereignis ist es nicht nötig, dass Partner einander gegenseitig thematisieren. Das ist nicht nur nicht nötig, sondern man kann sogar die Richtung des Gesprächs von der Verständigung über die Sache zum Erkennen von einander umwenden. Also für den Dialog ist nicht nur Beachten der Andersheit und die Anstrengung, die andere Meinung zu verstehen, kennzeichnend, sondern auch der spontan sich stiftende gemeinsame Sinn. Derart ist der Dialog nicht nur das Aussprechen der Meinungen, sondern ein produktives Tun. Die Gesprächspartner gewinnen durch den Verständigungsvorgang einen gemeinsamen Sinn. In der Interpretation ist es auch so, - die Herkunft des gemeinsamen Sinnes ist nicht nur von einer Seite, der des Autors, als ob Interpret keine Sprache spräche und die Interpretation nichts Neues gäbe. Das Ergebnis des Verstehens ist durch eine Horizontverschmelzung definiert. Etwas Neues entsteht durch die beiderseitige Wirkung. Für den gemeinsamen Sinn sind nicht so sehr die Eigenheiten als Träger des Inhalts konstitutiv, sondern

die Sache selbst. Wie Sverdiolas schreibt, „bei der Textinterpretation wird nicht nur der Sinn gedeutet und der Anspruch auf Wahrheit anerkannt, sondern die Sache, um die die Rede im Text geht, wird aufs Neue überlegt“<sup>14</sup>. Diese „Überlegung aufs Neue“ entspricht der Struktur des Dialogs. Im Dialog äußern die Partner nicht nur ihre Meinungen, sondern sie kommen zu neuen Wahrheiten. Also sind die neuen Sinne Resultat des Dialogs, aber nicht Wiederholung der vorher gebildeten Meinungen. Gewiss, in der Hermeneutik muss man die Kreativität der Interpretation stets mit Vorsicht würdigen, weil diese Kreativität ganz leicht Entwerfen der eigenen Projektionen in den Text werden kann. Andererseits bietet sie für den Interpreten einen Weg – er muss nicht nur das Gesagte als abgeschlossene Meinung verstehen, sondern eine Sache aufs Neue überlegen. Somit muss er nicht nur als ein Nachbilder, sondern vielmehr als Partner vom seinem Standpunkt aus, mit seiner Würdigung am Dialog teilnehmen. Damit bildet der Interpret, nach Gadamer, nicht „bloße Vergangenheit“ nach, sondern er sucht „vielmehr die Wahrheit der Gegenwart“<sup>15</sup>.

### **Struktur der Interpretation II: Verstehensereignis als Horizontverschmelzung**

Der Begriff der Horizontverschmelzung, der in der Philosophie Gadamers eine sehr wichtige Rolle spielt, weist auf die Bedingungen des Dialogs zurück. Mit diesem Begriff drückt Gadamer eine komplizierte und dynamische Beziehung zwischen dem Sinn des Texts, den Intentionen des Autors sowie den Voraussetzungen und Vorurteilen des Interpreten aus. Vom phänomenologischen Standpunkt aus gesehen, drückt es eine Beziehung zwischen Fremdem und Eigenem aus. Auch man muss bemerken, dass man unter dem Begriff der Horizontverschmelzung nicht direkt die Struktur des Dialogs versteht, sondern eher die Bedingungen des Verstehensereignisses. Solche Sichtweise hat einen rationalen Grund. So lässt sich das Dialoggeschehen nicht auf ein plattes Schema reduzieren. Wenn die Struktur des Dialogs ausgelegt wird, entsteht immer die Gefahr, das Dialoggeschehen nur als ein statisches Verhältnis zwischen den Strukturelementen – ich, du, Inhalt oder Sache – zu betrachten. Natürlich darf man die Analyse dieser Elemente nicht außer Acht lassen, aber der Begriff der Horizontverschmelzung vermeidet die Gefahr, diesen Prozess nur als ein primitives Schema zu analysieren. Für Gadamer selbst drückt dieser Begriff mehr dynamisch-sprachliche als statisch-dingliche Seite des Dialogsvorgangs aus.

Was bedeutet der Begriff des Horizonts? Dieser Begriff hat eine phänomenologische Bedeutung. In der Phänomenologie E. Husserls bedeutet Horizont ganz allgemein ein Feld von Sinnen. Ein engerer Horizont gehört zum breiteren Horizont der Lebenswelt. Nach M. Heidegger soll Horizont als ein Bedeutungszusammenhang verstanden werden, als eine eigene Welt des Daseins. So bekommt dieser Begriff einen existentialen Grund. Die Eigenheit der Welt des Daseins, die Verwurzelung in der konkreten Existenz verrät, dass mit diesem Begriff die Selbstheit gemeint ist, und so kann man nicht auf einen Aspekt der Dinglichkeit ausweichen. Die Selbstheit der Welt, des Konkreten Horizonts hat immer eine Eigenheit, die man wieder erkennen kann. Offenbar spricht man in diesem Sinn über eine Rekonstruktion des fremden Horizontes oder über „eine Gewinnung des historischen Horizonts“<sup>16</sup>.

Natürlich bietet die Vorstellung einer Verschmelzung zuerst ein dingliches Bild – verschmelzen irgendwelcher Dinge, irgendwelcher Eigenheiten. Aber Gadamer will mit diesem Begriff nicht so sehr eine Verschmelzung der Selbstheiten, als vielmehr die Dynamik der Aneignung und Anwendung des Sinnes im Verstehensereignis bezeichnen. Ganz abgesehen davon, dass der Begriff des Horizonts auch eine bestimmte Selbstheit bedeutet, betont Gadamer mehr, dass der Horizont die Bewegtheit der geschichtlichen Sicht bezeichnet. Der Horizont ist zuallererst eine Metapher des Sehens. Der Horizont schließt alles ein, was man von einem bestimmten Standpunkt aus sehen kann. Daher bedeutet es eine geschichtliche, in einem bestimmten Ort verwurzelte, an eine bestimmte Situation gebundene Sicht des Daseins. Die geschichtliche Sicht ist beweglich. Wie Gadamer schreibt, „macht es die geschichtliche Bewegtheit des menschlichen Daseins aus, daß es keine schlechthinige Standortgebundenheit besitzt und daher auch niemals einen wahrhaft geschlossenen Horizont. Der Horizont ist vielmehr etwas, in das wir hineinwandern und das mit uns mitwandert“<sup>17</sup>. Der Horizont begrenzt und schließt die Sicht in einen Kreis um, aber er bewegt sich mit dem Wandernden und öffnet so immer neue Verstehensfelder. In den historischen und hermeneutischen Untersuchungen wird ganz oft ein historischer Horizont als ein abgeschlossenes Ganzes dargestellt. Dabei wird jedoch die Bewegtheit der untersuchenden und verstehenden Sicht vergessen. Nach Gadamer ist „der geschlossene Horizont, der eine Kultur einschließen soll, eine Abstraktion“<sup>18</sup>. Zwar wird mit diesem Begriff eine bestimmte Selbstheit gemeint, aber er ist nicht nur eine Selbstheit bedeutender Begriff. Für Gadamer bedeutet er mehr eine Dynamik des Verstehens.

Andererseits sind Räumlichkeit und Dinglichkeit dieser Metapher zu stark, um sie so leicht zu entfernen. Es gibt sogar noch einen Grund, die Horizontverschmelzung als undialogischen Prozess zu interpretieren. Wie J. Hörisch Gadamer vor wirft: „Wer Horizonte verschmilzt, läßt eben an der Stelle vieler Perspektiven eine einzige übrig“<sup>19</sup>. Derart wird das Resultat des Dialogs bzw. der Horizontverschmelzung als eine Überwältigung eines Horizonts ausgelegt. Freilich besagt die Metapher der Verschmelzung eine sich konstituierende Gemeinsamkeit, aber das bedeutet, dass nur einzige Perspektive bleibt? Im erwähnten Standpunkt herrschen zwei Voraussetzungen. Eine nimmt den Horizont als eine ständige, abgeschlossene Meinung mit seinem eigentümlichen Gehalt an. Die andere lässt das Gespräch als eine Überwältigung einer Meinung verstehen. Anscheinend ist es eine Modifikation der alten Funktion des Sophisten im Dialog, wo Sokrates nach der Wahrheit ohne Identifikation mit bestimmter Meinung strebt, während der Sophist das Gespräch als einen Kampf der Meinungen versteht, wo nur eine den Sieg davon trägt. Diese alte Funktion wird mit dem Aspekt der Geschichtlichkeit ergänzt und bekräftigt – wenn wir seine Geschichtlichkeit nicht hinter uns lassen können, dann bleibt im Gespräch immer die Gewalt gegen den Anderen, wird immer etwas einer anderen Selbstheit aufgezwungen und so darf man dies teilweise als Überwältigung auslegen.

Wie weit gelten diese Voraussetzungen für das gadamersche Verständnis der Horizontverschmelzung? Die Antwort auf diese Frage ermöglicht die gegenseitige Feststellung (d.h. Erörterung der dialogischen Aspekte der Horizontverschmelzung). Es wurde schon erwähnt, dass „der geschlossene Horizont, der eine Kultur einschließen soll, eine Abstraktion ist“<sup>20</sup>. Das heißt, dass die Identität

des Horizontes - Fremdes oder Eigenes vor dem Dialog, oder Gemeinsames nach dem Dialog - ohne feste Grenzen ist, und es hier überhaupt sehr problematisch ist, über eine Identität im Sinn von „dasselben“ zu sprechen. Die Verwurzelung in der konkreten Welt oder, wie M. Hofer sagt, die Kontextgebundenheit, ist nicht so beherrschend, „dass wir (uns) in hermetisch geschlossenen Kulturkreisen bewegen“<sup>21</sup>. Zwar impliziert der Begriff der Horizontverschmelzung eine Aneignung der fremden Perspektive, aber es ist kein völliges Erkennen und Verschlucken einer anderen Selbstheit. Überhaupt ist es nicht nötig, für die Verständigung die andere Selbstheit völlig zu erkennen und anzunehmen. Solcher Vollständigkeit bedarf der Dialog nicht. Wie die Kritik an Schleiermacher gezeigt hat, wird im Dialog mehr die Gemeinsamkeiten gesucht als versucht, einander zu erkennen. Wenn die Sache aufs Neue überlegt wird, ist es viel mehr nötig, die Sache und die andere Meinung im Verhältnis zu eben dieser Sache (aber nicht völlig als solche) zu verstehen.

Nach Hofer<sup>22</sup> und Sverdiolas<sup>23</sup>, vollzieht sich die Horizontverschmelzung durch die Erweiterung der Sprache. Die Sprache wird durch Gemeinsamkeiten und das Einverständnis über die Sache erweitert. Beide Interpreten betonen die Spontaneität und die Selbständigkeit des Vorganges des Dialogs. D.h. die gemeinsame Sprache wird so herausgearbeitet, dass die Wörter von selbst „kommen“ und nicht aus einer neutralen dritten Instanz, die die beiden Sprachen vergleicht. Es ist fragwürdig, ob es produktiv ist, durch ein derartiges Vergleichen eine gemeinsame Sprache herauszuarbeiten. So sollte man nicht das reflexive Tun aus dem Dialog ausblenden, als ob der Dialog nur eine unbewusste Handlung wäre. Derart werden die methodischen Ansprüche, den Prozess der Horizontverschmelzung zu kontrollieren, begrenzt. Die Selbständigkeit des Ablaufs kann man mit der Struktur eines Spiels erklären. So wie im Spiel nicht die Selbstheiten der Partner das Wichtigste sind, sondern mehr das Spiel selbst, so streben auch die Partner im Gespräch nicht danach, die Selbstheit zu erkennen, sondern über eine gemeinsame Sache eine Verständigung zu finden. Natürlich ist die Rücksicht auf die Eigentümlichkeit des Anderen eine notwendige Bedingung des Dialogs, aber die Selbstheiten der Gesprächspartner wirken im Gespräch als nicht objektivierbare, vergessene Horizonte. Dies bezeichnet Gadamer als „Selbstlosigkeit“ im Gespräch. Wie Gadamer sagt: „Denn das Aufgehen im Spiel, diese ekstatische Selbstvergessenheit, wird nicht so sehr als ein Verlust des Selbstbesitzes erfahren, sondern positiv als die freie Leichtigkeit einer Erhebung über sich selbst“<sup>24</sup>. So bedeutet die Selbstlosigkeit nicht, dass die Frage nach der Selbstheit aus dem Blick verschwindet, Gadamer will nur sagen, dass eine solche Frage keine Hauptfrage ist und man ohne diese Frage sogar besser in den Dialog eintreten kann. Wenn im Zentrum der Aufmerksamkeit die Selbstheiten – die eigene oder andere – beim Vergleichen der Sprachen, Meinungen, Epochen usw. stehen, kann dies sogar stören, die „leichte Erhebung über sich selbst“ zu erreichen. Damit soll betont werden, dass Verstehen und Verständigungsereignis immer mehr sind, als eine spezielle Praxis oder Methode voraussehen kann. A. Honneth weist darauf hin, dass für Gadamer „alles Verstehen die Struktur einer Erfahrung besitzt, die sich eher an uns vollzieht als von uns intentional vollzogen wird“<sup>25</sup>. Natürlich verschwindet so nicht die Frage nach der Methode, aber es wird gezeigt, dass im Dialog der Prozess der Verständigung wichtiger ist, als Erkennen und Bewahren der vermeintlich beständigen und abgeschlossenen Selbstheiten der Gesprächspartner.

## Die Ebene der Erfahrung

Der Ebene der Erfahrung wird in der späteren Philosophie Gadamers noch mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Hier kann man viel häufiger Hinweise auf die Erfahrung der Verständigung finden als in „Wahrheit und Methode“ und sie weisen auf dieses „mehr“ hin, was bedeutet: mehr als eine hermeneutische Theorie umfassen kann. Wieso die dialogischen Momente der Interpretation auf der Ebene der Erfahrung entwickelt sind, kann man durch zwei Gedankengänge zeigen.

Der erste, der die gemeinsame Struktur des direkten Dialogs und der Interpretation zu erörtern hilft, ist der Verweis auf die Erfahrung der Präsenz des Anderen. Im direkten Dialog wie auch im Lesen des Textes steht man gegenüber dem Anderen oder der Andersheit. Dennoch scheint es, dass hier ein großer Unterschied besteht: im direkten Dialog steht man einem eingeleibten Anderen gegenüber, während er beim Textlesen manchmal hinter dem sachlichen Inhalt aufleuchtet; aber die Präsenz des Anderen hat eine große Wirkung. Sie ermöglicht die Spontaneität des Verstehens, ohne sie kann man seine Begrenztheit nicht überschreiten. Im Artikel „Text und Interpretation“ verweist Gadamer auf eine Erfahrung:

„Wer kennt nicht die Erfahrung, – und vollends gegenüber dem anderen, den wir überzeugen wollen – wie die guten Gründe, die man hat, und erst recht die Guten Gründe, die gegen einen sprechen, ins Wort drängen. Die bloße Präsenz des anderen hilft, dem wir begegnen, noch bevor er zur Entgegnung den Mund aufmacht, die eigene Befangenheit und Enge aufzudecken und aufzulösen. Was uns hier zur dialogischen Erfahrung wird, beschränkt sich nicht auf die Sphäre der Gründe und Gegengründe, in deren Austausch und Vereinigung der Sinn jeder Auseinandersetzung enden mag. Es ist vielmehr, wie die beschriebenen Erfahrungen zeigen, noch etwas anderes darin, sozusagen Potentialität des Anderseins, die über jede Verständigung im gemeinsamen noch hinaus liegt.“<sup>26</sup>

Solche Erfahrung beweist die vorhergehende Kommunikativität des Verstehens. Sie darf das Verstehen nicht nur als bloße subjektive Handlung betrachten. Damit will man nicht, wie die Postmodernisten M. Foucault oder G. Deleuze, „den Tod des Subjekts“ bezeugen, sondern auf die Ebene der Erfahrung verweisen, wo der Andere schon inmitten des „Subjekts“ wirkt. Wenn die Erfahrung zeigt, dass der Andere spricht „bevor er zur Entgegnung den Mund aufmacht“, muss man doch fragen, wer spricht in uns? Und spricht so mächtig, dass wir unsere geübten „guten Gründe“ zu vergessen oder Preis zu geben neigen? Ohne gute Antwort auf diese Fragen bemerkt man sofort, dass für die Interpretation dies auch deswegen so gut gilt, weil im Lesen immer der Andere ohne leibliche Bewegung spricht. Natürlich kann man fragen, ob dies nicht zu Sinnerwartungen und Vorurteilen des Interpretieren gehört. Die können gar so mächtig sein, dass er überhaupt keine Andersheit hören wird. Und für strenge Theoretiker ist es ganz schwierig, ohne Prüfung und nur aufgrund der Erfahrung zu beweisen, dass man im bestimmten Fall nicht mit den eigenen Projektionen aber mit der Andersheit in der Handlung ist. Es ist für die hermeneutische Theorie eine ganz prekäre Sache, weil die Potenzialität des Andersseins immer „mehr“ ist, als die Theorie umfassen und erklären kann. Vielleicht kann man hier über-

haupt keine sichere Antwort geben, weil man auf Erfahrungen stößt, die man nicht völlig objektivieren oder beschreiben kann. Der Interpret stößt in der Interpretation (im Prozess, den er „selbst“ führt), an etwas, das ihn selbst weit überschreitet. Es ist ein Ereignis der Verständigung, wenn ein Interpret sich „auf etwas“ und „mit jemandem“ einlässt<sup>27</sup>. Er stößt auf die Erfahrung, die sich eher an uns vollzieht als dass sie von uns vollzogen wird. Hier soll nicht mystifiziert werden, sondern nur auf die Erfahrung verwiesen werden, die selbst mehr erklärt als erklärt werden kann. Gadamer verweist so auf die Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen, die bereits vor dem Gespräch kommunikativ sind. Und wenn man die Kommunikation als einen Austausch von Information oder auch als die Herausbildung eines gemeinsamen Sinns erklären will, begreift man diese Ebene nicht. Hier ist etwas Ähnliches wie bei M. Buber, der sich ganz poetisch, paradox, zerbrechend in seiner Sprache darum bemüht, die Erfahrung des echten Dialogs zu äußern.

Der zweite Moment, in dem sich die gemeinsame Struktur des direkten Dialogs und der Interpretation zeigt, ist „die Unvollendbarkeit aller Sinnerfahrung“<sup>28</sup>. Dieser Moment führt die Hermeneutik immer hinter die Grenzen der Methode, die sich anschickt, den ganzen Prozess der Interpretation zu kontrollieren. Der Interpret stößt auf das Problem der Unvollendbarkeit, wenn er nach dem Resultat der Interpretation fragt. Dieses Phänomen wird am besten durch Grondins Formulierung der Aporien Diltheys veranschaulicht. Wie dieser sagt, ist „die grundsätzliche Aporie offenkundig diejenige, die zwischen dem methodologischen Anspruch auf eine allgemeingültige Erkenntnis für die Geisteswissenschaften und dem romantischen Ansatz bei der Geschichtlichkeit einer jeden Erkenntnis waltet“<sup>29</sup>. Wenn also eine allgemeingültige Interpretation verlangt wird, wartet man auf ein festes, mit kartesischer Gewissheit gesichertes Resultat. Aber wenn wir eine Geschichtlichkeit jedes Verstehens anerkennen, müssen wir auch anerkennen, dass das Interpretationsresultat keine bestimmte Gewissheit hat. Daher sollte der Interpret die Schwäche seiner Methode anerkennen oder zumindest, dass die Interpretation immer die Grenze der Methode und das voraussichtliche Resultat der Methode überschreitet. Gadamer spricht, wenn er über die Grundsätze der Hermeneutik nachdenkt, über „eine hermeneutische Rückorientierung der Dialektik, die vom deutschen Idealismus als spekulative Methode entwickelt worden war, auf die Kunst des lebendigen Dialogs, in der sich die sokratisch-platonische Denkbewegung vollzogen hatte“. Und das Grundmotiv besagt für Gadamer, dass „sich die griechische Dialektik ihrer grundsätzlichen Unvollendbarkeit stets bewusst gewesen ist“<sup>30</sup>. Das ist eine Eigenschaft des Gesprächs und das gilt für die Interpretation als ein Vorbild. Dieser Schritt vollzieht Gadamer dem phänomenologischen „Zu den Sachen selbst“ folgend und er erhebt so wieder die Frage nach dem Interpretationsresultat. Das Gesprächs- oder Verständigungsergebnis ist keine feste Sache. Das wird ganz offensichtlich beim direktem Gespräch, wenn kein fixer Text eines Gesprächs vorgegeben werden kann, und wenn man sich bemüht, einen solchen Text zu fixieren, kann man auch erfahren, dass der Sinn des Gesprächs, d.h. das, was im direktem Verständigungsprozess erfahren wurde, ganz schwierig mit dem Sinn des geschriebenen Texts, d.h. dem Sinn des Wiederlesens, zusammenfällt. Wenn die Frage nach dem zeitlichen Geschehen der Interpretation gestellt wird, so muss man bemerken, dass es bei der Interpretation auch so ist.

Die Horizontverschmelzung in der Interpretation gibt als Ergebnis kein festes Steinstück. Der Interpret versteht den Sinn immer aus seiner geschichtlichen Situation, die ihre Fragen und Forderungen stellt und die dem, was verstanden wurde, seinen Sinn gibt oder besser - seinem Sinn nach auffasst. Aber wie kann man eine solche Sinngebung des Verstehens nicht als Willkür, sondern als wirkliches Hören verstehen? Hier ist es nötig, die Frage nach dem Sein des Texts zu stellen.

Gadamer betrachtet den Text als eine Kommunikationsphase. Wie er schreibt, ist „vom hermeneutischen Standpunkt aus – der der Standpunkt jedes Lesers ist – der Text ein bloßes Zwischenprodukt, eine Phase im Verständigungsgeschehen, die als solche gewiß auch eine bestimmte Abstraktion einschließt, nämlich die Isolierung und Fixierung eben dieser Phase“<sup>31</sup>. Derart äußert Gadamer die Dialektik zwischen der Neigung, den Text als etwas Gegebenes zu halten, und dem Verständnis, nach dem der Sinn des Textes nie geschlossen ist. Die Isolierung und Fixierung schaffen einen Grund zum Text als demselben wiederzukehren, aber sie sind nicht so total, dass der Sinn des Textes als etwas absolut Eigenständiges für alle Zeiten fest gelegt ist. Hier hilft ein von F. de Saussure gemachter, von P. Ricoeur modifizierter Unterschied zwischen dem Verstehensereignis einerseits und dem Sinn und der Bedeutung andererseits<sup>32</sup>. Die Bedeutung entspricht dem, was gesichert ist und was in verschiedenen Akten des Lesens dasselbe bleibt. Aber man muss auch bemerken, dass jeder Akt des Lesens nicht nur eine Aktualisierung der gesicherten Bedeutung ist, sondern auch ein Auffassen im Verstehensereignis, das durchaus seine eigene Kreativität hat. Damit soll keine postmoderne Wahrheit bewiesen werden, nach der jedes Akt des Verstehens immer Neues auffasst und das Denken so nomadisch ist, dass es nie zu demselben zurückkehren kann. Die Kreativität des Verstehens darf man nicht als ein freies Spiel betrachten. Wie Gadamer in verschiedenen Verweisen auf die gegensätzlichen Standpunkte und Vorwürfe von J. Derrida zeigt, will er die goldene Mitte finden und beide Standpunkte vermeiden, nach denen die Interpretation des Textes als ein Finden und eine Rekonstruktion des vorhandenen Sinnes oder aber als ein freies, selbst die Sinne produzierendes Spiel ist. Aber wie kann man dann die Identität des Textesseins genauer bestimmen?

Dass der Text kein vorhandenes Ding ist, erklärt Gadamer, wenn er sich der Geschichte dieses Wortes zuwendet. Wie er schreibt:

„Der Begriff „Text“ ist wesentlich in zwei Zusammenhängen in die modernen Sprachen eingedrungen. Einerseits als der Text der Schrift, deren Auslegung in Predigt und Kirchenlehre betrieben wird, so dass der Text die Grundlage für alle Exegese darstellt, alle Exegese aber Glaubenswahrheiten voraussetzt. Der andere natürliche Gebrauch des Wortes „Text“ begegnet uns im Zusammenhang mit der Musik. Da ist es der Text für den Gesang, für die musikalische Auslegung der Worte, und insofern auch die nicht so sehr ein vorgegebenes, als ein aus dem Vollzug des Gesanges Ausfallendes“<sup>33</sup>.

Dies zeigt die gadamersche Betrachtung des Seins des Textes und sein Bestreben, eine goldene Mitte zu finden. Gadamer verwirft nicht die Möglichkeit, den Text als eine Grundlage zu bewahren, aber man soll sich eben auch bewusst machen, dass der Text nur als eine solche Grundlage, nicht aber als etwas Vorhandenes bleibt. Also kann man zu der Auffassung kommen, dass das Resultat

der Interpretation nicht so sehr etwas Vorgegebenes und Neugefundenes ist, sondern etwas aus dem Vollzug, d.h., aus der Verständigung „Gefallenes“. Solch eine Betrachtung des Seins des Texts beruht auf der Akzentuierung der Ereignis-seite des Verstehens. Das Verstehen ist ein kommunikatives Ereignis, dessen Resultat, d.h. Identität des Sinnes man nicht voraussehen kann. Man kann zum derselben Text wiederkehren, aber ohne Garantie, dass das Interpretationsresultat dasselbe sein wird. Wie die Analyse der Horizontverschmelzung gezeigt hat, ist es für Gadamer auch ein Zeichen wirklichen Verstehens. In diesem Kontext kann man die berühmte gadamersche These richtig verstehen, nach der „ein Text nur verstanden wird, wenn er jeweils anders verstanden wird“<sup>34</sup>.

### **Hermeneutische Praxis als Dialog**

Wie hilft uns das Verständnis des Texts als einer Phase der Kommunikation, die dialogische Struktur der Interpretation zu erörtern? Hier kann man noch eine weitere Frage stellen: was folgt daraus für die Hermeneutik selbst? Wie weit kann man hermeneutische Praxis oder Interpretation selbst einen Dialog nennen? Gadamer identifiziert sehr oft die Interpretation mit dem Dialog. Wie man aus einem Zitat erkennen kann - „Vom hermeneutischen Standpunkt aus – der der Standpunkt jeden Lesers ist...“ – hat Gadamer einen Anspruch auf die Universalität dieses Standpunkts erhoben. Daher muss man folgern, dass die Interpretation ein Dialog ist und die oben erwähnte These von Ricoeur für Gadamer unannehmbar ist. Als ein Grund für die Identifikation der Interpretation mit dem direkten Dialog dient der Verweis auf die Erfahrung der Verständigung. Andererseits ist es an dieser Stelle wichtig, die gewonnene Selbstverständigkeit zu überprüfen. Ohne große Schwierigkeiten kann man die Rede und das Lesen vergleichen und identifizieren, wenn sie keine Störungen erfahren und kein Problem für das Verstehen geworden sind. Aber, wenn der Dialog unterbricht, wenn man nicht versteht, was gesagt oder geschrieben ist, tauchen viele reflexive Fragen nach den Voraussetzungen und Möglichkeiten des Dialogs auf, was für den Dialog nicht so sehr eigentümlich ist. Wie bereits erwähnt wurde, dient dies für Ricoeur als Übergang vom Dialog zur Hermeneutik. Hier kann man anmerken, dass Gadamer über den Dialog in einem mehr umfassenden Sinn spricht und die Hermeneutische Praxis auch als eine Form des Dialogs betrachtet. Natürlich betrachtet Gadamer die Interpretation auch in einem breiteren Sinn als Ricoeur, nicht so methodisch, d.h., die heideggersche Verfassung der Seinsweise des Daseins als Verstehen<sup>35</sup> spielt eine größere Rolle. Damit wird die Praxis des Interpretieren nicht nur als eine methodische Aneignung des Sinns betrachtet, sondern auch als die Teilnahme an einem breiter verstandenen Kommunikationsvorgang, in dem der Interpret die Ergebnisse selbst nicht vorhersehen kann. Wird so das Verständnis des Dialogs nicht zu breit, wie im Fall von Schleiermacher? Wo sind die Grenzen für die Identifikation des direkten Dialogs mit der Interpretation?

Gadamer will wohl nicht behaupten, dass man jede Interpretationsweise einen Dialog nennen darf. Hier ist anzumerken, dass die Verknüpfung der Interpretation mit dem Dialog der Interpretation einen eigentümlichen Anstrich gibt. Wenn der Dialog als Vorbild für die hermeneutische Interpretation genommen wird, ändert das auch die Ziele und den Sinn des Vorgehens des Interpretieren. In

„Text und Interpretation“ bestimmt Gadamer die Funktion des Interpreten sehr eigentümlich, er vergleicht die Funktion des Interpreten mit der Funktion eines Dolmetschers:

„In allen bisherigen Fällen [so nimmt Gadamer die Interpretation der literarischen Texte aus – M.G.], in denen sich die Motivation zur Interpretation ergab und sich etwas im kommunikativen Prozess als Text konstituierte, war die Interpretation, wie so genannte Text selber, in das Geschehen der Verständigung eingeordnet. Das entsprach dem wörtlichen Sinne des Ausdrucks *interpres*, der den meint, der dazwischenredet und daher zunächst die Urfunktion des Dolmetschers, der zwischen Sprechern verschiedener Sprachen steht und durch sein Dazwischenreden die Getrennten zusammenbringt. (...) Der Interpret redet dazwischen, wenn der Text (die Rede) seine Bestimmung, gehört und verstanden zu werden, nicht zu erfüllen vermag. Der Interpret hat keine andere Funktion als die, in der Erzielung der Verständigung ganz zu verschwinden. Die Rede des Interpreten ist daher nicht ein Text, sondern *dient* einem Text.“<sup>36</sup>

Also ist die Rolle des Interpreten in der Kommunikation nicht eindeutig. Einerseits - hier hat auch Ricoeur Recht - weil der Interpret nicht mit einem, sondern dazwischen redet und seine Arbeit nicht im Dialog, sondern an dem abgerissenen Dialog beginnt. Daher hat er eine helfende Rolle, er dient einem Text und muss nach der Lösung der Störungen verschwinden. Wie anders soll man diesen Dienst und dieses Dazwischenreden verstehen? Vielleicht muss man in diesem Fall ganz strikt das reibungslos fließende Lesen als eine Form des Dialogs von der methodischen Interpretation als einer Hilfe beim Fehlen des Dialogs unterscheiden? Gadamer seinerseits will diese Unterscheidung nicht machen. Er behauptet, dass „dieses Dazwischenreden selber Dialogstruktur hat“<sup>37</sup>. Dies zu erklären, braucht man noch einen Textausschnitt von Gadamer:

„Der Dolmetscher, der zwischen zwei Parteien vermittelt, wird gar nicht anders können, als seine Distanz gegenüber den beiden Positionen wie eine Art Überlegenheit über die beiderseitige Befangenheit zu erfahren. Seine Mithilfe bei der Verständigung beschränkt sich daher nicht auf die rein linguistische Ebene, sondern geht immer in die eine sachliche Vermittlung über, die Recht und Grenzen der Beiden Parteien miteinander zum Ausgleich zu bringen versucht. Der „Dazwischenredende“ wird zum „Unterhändler“. Nun scheint mir ein analoges Verhältnis auch zwischen dem Text und dem Leser zu bestehen. Wenn der Interpret das Befremdliche in einem Text und dem Leser überwindet und damit dem Leser zum Verständnis des Textes verhilft, bedeutet sein eigenes Zurücktreten nicht Verschwinden im negativen Sinne, sondern sein Eingehen in die Kommunikation, so daß die Spannung zwischen dem Horizont des Textes und dem Horizont des Lesers aufgelöst wird - was ich *Horizontverschmelzung* genannt habe.“<sup>38</sup>

Also wird der Unterschied zwischen der Interpretation als einer Lösung der Verstehensprobleme und dem Lesen als einem unmittelbaren Verstehen erhalten, aber beide sind so verflochten, dass nur ein retrospektiver Blick auf den Vorgang (und keineswegs auf das Resultat) des Verstehens diese Unterscheidung ermöglicht. Der Interpret ist nicht nur ein Redner, der dazwischen steht, sondern auch ein Leser, der zudem auch versteht und an der Horizontverschmelzung teilnimmt. Der Übergang vom Hilfs- oder Dienststandpunkt des Interpre-

ten zum Standpunkt des Lesers, wo die Spannung zwischen den Horizonten gelöst ist, gibt den Grund, die Interpretation Dialog zu nennen und die gemeinsame Struktur des direkten Dialogs und der Interpretation aufzudecken. Aus diesem Grund darf man den erwähnten gadamerschen Anspruch auf die Universalität rechtfertigen, da nur so der hermeneutische Standpunkt zum Standpunkt jedes Lesers werden kann. Die Praxis des Interpretieren ist als eine Bewegung zwischen diesen Standpunkten „hin und her“ zu bestimmen. Derart steht der Interpret in der wirklichen Kommunikation.

Heißt das, dass der Widerspruch zwischen Gadamer und Ricoeur gelöst ist, dass beide ganz streng die methodische Arbeit des Interpretieren und die Teilnahme des Lesers in der Kommunikation unterscheiden? Eher nicht. Für Gadamer sind die Handlungen des Interpretieren und Lesers sehr miteinander verflochten und man kann beide nur prinzipiell unterscheiden, jedoch nicht als zwei verschiedene Prozesse beschreiben. Anders gesagt, die Reflexivität wirkt auf die Kommunikation und kann nicht nur das unmittelbare Gespräch stören, sondern auch helfen. Darum orientiert sich Gadamer, wie schon erwähnt wurde, mehr an der griechischen Dialektik, die „die Kunst ist, ein wirkliches Gespräch zu führen“<sup>39</sup>. „Das Gespräch führen“ besagt nicht „nur im Gespräch sprechen und auflösen“. Hier stößt man auf die Frage nach der Methode mit der ein Gespräch zu führen ist. Was ist das für eine Methode? Worauf beruht die Hermeneutik, die das Gespräch führt? Kann man diesen Ort mit „einer Art Überlegenheit über die beiderseitige Befangenheit“ identifizieren? Freilich, wenn es nicht um spezielle Aufgaben, sondern um das gesamte Verfahren der Kommunikation geht, kann man nicht über *met-hodos*, aber mehr über *hodos*, den *Weg* sprechen. Aber wie kann man den *hodos* besser bestimmen? Wie Sverdiolas sagt, „stellt Gadamer der Methode und methodischer Behandlung Erfahrung und Reflexion gegenüber: ihm zu Folge, wird die Wahrheit nicht durch Methode, sondern durch die richtige Aneignung der Erfahrung erschlossen“<sup>40</sup>. Die „richtige Aneignung“ wird in der Philosophie Gadamers durch zwei Gründe bestimmt – durch die Wachsamkeit des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins und das innere Ohr. Beide bezeichnen eine Art der Reflexion, die im Vorgang der Kommunikation eingebunden ist. Wie Grondin anmerkt, heißt Reflexion für Gadamer nicht das objektivierende Entgegensetzen. Das Verständnis der Reflexion stammt vielmehr von der heideggerschen Verwurzelung des Daseins in seiner geschichtlichen Welt. Heidegger nennt in der „Hermeneutik der Faktizität“ als geschichtliche und begrenzte Reflexionsform „das Wachsein des Daseins für sich selbst“<sup>41</sup>. Das Wachsein ist für das geschichtlich Seiende nicht ein theoretisches Wissen, das eine Selbstdurchsichtigkeit garantiert. Grondin erklärt diese Wachsamkeit als die Reflexivität des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins:

„Das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein ist insofern selbstreflexiv, aber diese Reflexion bringt viel weniger einen Selbstbesitz als ein Demutswissen zustande. Es ist ein Bewusstsein, das sich in einem spezifischen Sinne der Grenzen der Reflexion bewusst ist. Dieses „Grenzbewusstsein“ wird nach Gadamer das Grundsätzliche der hermeneutischen Erfahrung ausmachen und zu einer Offenheit für das Andere führen“<sup>42</sup>.

Wenn man also über „eine Art Überlegenheit über die beiderseitige Befangenheit“ spricht, impliziert dies nicht, dass der Interpret, der die Distanz auf

sich selbst genommen hat, bloß neben dem Vorgang steht. Er ist in die Kommunikation eingegangen und die Wachsamkeit als eine Art der Distanz ermöglicht es ihm, seine Befangenheit zu erfassen und ermöglicht daher auch die Offenheit für den Anderen. Die Distanz meint nicht so sehr ein Entgegensetzen aber ein Sichenthalten der Gewohnheit, nur aus seinem befangenen Horizont zu verstehen. Also ist die Kunst, das Gespräch zu führen, eher eine Fertigkeit und darum spricht Gadamer, wie Grondin verweist, über „das innere Ohr“. Diese Metapher, die im Bedenken über das Schöne, die Erfahrung des Kunstwerkes verwendet wurde, gilt ebenso gut für die Erfahrung des Dialogs. Das Kunstwerk als ein Kunstwerk kann man mit dem inneren Ohr hören, verstehen und erleben. Hier, wie in der Hermeneutik, ist das Moment der Richtigkeit nicht ausgeschlossen, weil man nicht über ein beliebiges, sondern über ein richtiges Verstehen verfügt, das aufgrund des guten Geschmacks gemacht werden kann. Für die Hermeneutik ist noch wichtiger das Moment des Hörens, weil der Mensch nicht hört, weil er von einer Methode ausgeht, sondern weil er das Gehör als eine Fertigkeit ausgebildet hat. Also besagt die Ausbildung der dialogischen Fertigkeiten diese „Überlegenheit über die beiderseitige Befangenheit“, die nicht zwangsläufig ein Herausfallen aus dem Dialogsvorgang, eine Schuld an das Dialogsprinzip mit sich bringt.

Also kann man von der Interpretation nicht so sehr als einem Dialog durch ein Identifizieren dieser beiden Phänomene, aber verweisend auf die Gemeinsamkeit der Struktur sprechen. Wie die Kritik an Schleiermacher, die Analyse der Horizontverschmelzung und die Bestimmung der Funktion des Interpreten zeigen, ist die Interpretation bei Gadamer immer als eine Teilnahme an der Kommunikation verstanden. Dies bedingt die Auswahl der Ziele und Methoden oder Wege des Interpreten und auch der Kriterien für eine Bestimmung des Werts der Interpretation. Der Interpret verzichtet nicht auf die Frage nach der Methode, aber sein Weg muss nicht so sehr auf dem theoretischen Wissen, als vielmehr auf praktischer Fertigkeit gründen. Wenn von einer Theorie die Rede sein soll, so sollte man besser von einer schwachen Theorie sprechen, die sich ihrer Grenze bewusst ist. Ein Hauptziel des Interpreten ist die Verständigung über eine Sache. Die Orientierung auf die Sache ermöglicht es, die unlösbare Frage nach dem Erkennen der Andersheit, nach dem Bewahren der Selbstheit des Anderen im Verstehen zu vermeiden. Das verhindert zugleich das Reduzieren des Dialogs auf einen Erkenntnisprozess oder einen reinen Austausch von Information. Derart gibt die Akzentuierung der dialogischen Struktur der Interpretation ein Wertkriterium nach dem Prinzip des Dialogs. Nicht das Erkennen des Anderen oder die Entwicklung einer Methode in der engen Art einer Schule ist der Wertgewinn, sondern die Verständigung über die Sachen, die für beide Gesprächspartner aktuell sind. In Zeiten der Überfluss an Informationen ermöglicht uns das besser zu verstehen, wonach wir streben, wenn wir einen Text lesen.

### Anmerkungen

- <sup>1</sup> Ricoeur, P. *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*. Vilnius, 2000. P. 41.
- <sup>2</sup> Grondin, J. *Von Heidegger zu Gadamer*. Darmstadt, 2001. S. 98.
- <sup>3</sup> Gadamer, H. G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 1960. S. 168.

- 4 Gadamer, H. G. „Text und Interpretation“ // *Gesammelte Werke*, Bd. 2. Tübingen, 1986. S. 341.
- 5 Grondin, J. *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt, 1991. S. 97.
- 6 Ibid. S. 97-99.
- 7 Gadamer, H. G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 1960. S. 175.
- 8 Ibid.
- 9 Ibid. S. 168-169.
- 10 Ibid.
- 11 Schleiermacher, F.D. 1977. *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*. Frankfurt am Main, 1977. S. 76.
- 12 Grondin, J. *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt, 1991. S. 96.
- 13 Gadamer, H. G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 1960. S. 176.
- 14 Sverdiolas, A. *Bûti ir klausti. Hermeneutinës filosofijos studijos –1*. Vilnius, 2002. P. 167.
- 15 Gadamer, H. G. „Vom Zirkel des Verstehens“ // *Gesammelte Werke*, Bd. 2. Tübingen, 1986. S. 52.
- 16 Gadamer, H. G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 1960. S. 286.
- 17 Ibid. S. 288.
- 18 Ibid.
- 19 Hörisch, J. *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*. Flin, 1988. S.71.
- 20 Gadamer, H. G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 1960. S. 288.
- 21 Hofer, M. *Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit: Verstehen und Anerkennen bei Abel, Gadamer und Schleiermacher*. München, 1998. S. 127.
- 22 Ibid. S. 129-131.
- 23 Sverdiolas, A. *Bûti ir klausti. Hermeneutinës filosofijos studijos –1*. Vilnius, 2002. P. 174.
- 24 Gadamer, H. G. „Zur Problematik des Selbstverständnisses. Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der ‘Entmythologisierung’“ // *Gesammelte Werke*, Bd. 2. Tübingen, 1986. S. 126.
- 25 Honneth, A. „Von der zerstörerischen Kraft des Dritten. Gadamer und die Inter-subjektivitätslehre Heideggers“, // *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Tübingen, 2000. S. 309.
- 26 Gadamer, H. G. „Text und Interpretation“ // *Gesammelte Werke*, Bd. 2. Tübingen, 1986. S. 335-336.
- 27 Ibid.
- 28 Ibid. S. 333.
- 29 Grondin, J. *Einführung zu Gadamer*. Tübingen, 2000. S. 107.
- 30 Gadamer, H. G. „Text und Interpretation“ // *Gesammelte Werke*, Bd. 2. Tübingen, 1986. S. 332.
- 31 Ibid. S. 341.
- 32 Ricoeur, P. *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikðmës perteklius*. Vilnius, 2000. P. 20-22.
- 33 Gadamer, H. G. „Text und Interpretation“ // *Gesammelte Werke*, Bd. 2. Tübingen, 1986. S. 340.
- 34 Gadamer, H. G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 1960. S. 292.
- 35 Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1993. S. 143.
- 36 Gadamer, H. G. „Text und Interpretation“ // *Gesammelte Werke*, Bd. 2. Tübingen, 1986. S. 350.
- 37 Ibid. S. 351.
- 38 Ibid.
- 39 Gadamer, H. G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 1960. S. 349.
- 40 Sverdiolas, A. *Bûti ir klausti. Hermeneutinës filosofijos studijos –1*. Vilnius, 2002. P. 166.
- 41 Heidegger, M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. // *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen*, B.63. Frankfurt am Main, 1988. S. 15.
- 42 Grondin, J. *Einführung zu Gadamer*. Tübingen, 2000. S. 149.