



Universität Potsdam



Silvana Ballnat

**Das Verhältnis zwischen den Begriffen
„Erfahrung“ und „Sprache“
ausgehend von Hans-Georg Gadamer's
„Wahrheit und Methode“**

Universitätsverlag Potsdam

Silvana Ballnat

**Das Verhältnis zwischen den Begriffen
„Erfahrung“ und „Sprache“ ausgehend von
Hans-Georg Gadamer's *Wahrheit und Methode***

Silvana Ballnat

Das Verhältnis zwischen den Begriffen
„Erfahrung“ und „Sprache“ ausgehend von
Hans-Georg Gadammers *Wahrheit und Methode*

Eine antireduktionistische Lesart gegen Relativismusvorwürfe

Universitätsverlag Potsdam

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Universitätsverlag Potsdam 2012

<http://info.ub.uni-potsdam.de/verlag.htm>

Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

Tel.: +49 (0)331 977 2533 / Fax: 2292

E-Mail: verlag@uni-potsdam.de

Zugl.: Potsdam, Univ., Diss., 2011

1. Gutachter: Prof. Dr. Hans Julius Schneider (Universität Potsdam)
2. Gutachter: Prof. Dr. Georg W. Bertram (Freie Universität Berlin)

Die Arbeit wurde am 28. Oktober 2011 unter Vorsitz von Prof. Dr. Logi Gunnarsson erfolgreich verteidigt.

Das Manuskript ist urheberrechtlich geschützt.

Umschlagbild: Raffael: Die Schule von Athen

<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/49/Raffael-58a.jpg>

Satz: Book Designs & Zeuner Publishing

Druck: docupoint GmbH Magdeburg

ISBN 978-3-86956-176-9

Zugleich online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Potsdam:

URL <http://pub.ub.uni-potsdam.de/volltexte/2012/5904/>

URN <urn:nbn:de:kobv:517-opus-59047>

[<http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus-59047>]

Inhalt

Erstes Kapitel: Einführung	11
1. Wie soll die Analyse der beiden Begriffe eine relativistische Lesart vermeiden?	11
2. Welche Hinweise zeigen, dass Gadamer eine besondere Stellung in der Sprachphilosophie verdient und welche Hinweise deuten darauf, dass sie ihm nicht zukommt?	17
ERSTER TEIL: DIE BESTIMMUNG VON „ERFAHRUNG“	
Zweites Kapitel: Einleitung	23
Drittes Kapitel: „Erfahrung“, „Erlebnis“, „Empirie“	33
1. Wissenschaftliche und alltägliche Erfahrung	34
2. „Erfahrung“ und „Erlebnis“	37
3. Die Mittelstellung der alltäglichen „Erfahrung“ zwischen „Empirie“ und „Erlebnis“	40
Viertes Kapitel: Ausarbeitung der Gadamerschen Erfahrungsanalyse aus <i>Wahrheit und Methode</i>	43
1. Objektivierung der Erfahrung	45
1.1 Was bedeutet „Objektivierung“?	45

1.2 Der Allgemeine Schritt gegen die „Objektivierung“	47
1.3 Bacons Auffassung einer vorurteilslosen „Erfahrung“	48
a) Die Idolenlehre	52
b) Idola tribus	54
c) Idola fori	55
d) Zusammenfassung	56
1.4 Husserls „Erfahrung“ der transzendentalen Subjektivität	56
a) Was ist Phänomenologie?	59
b) Voraussetzungslosigkeit	59
c) Die Natürliche Einstellung	60
d) Die phänomenologische Einstellung und die Philosophie als strenge Wissenschaft	61
e) Die phänomenologische Methode	63
f) Egologische Position	64
g) Der Begriff der Lebenswelt	65
h) Gadammers Interpretation und Kritik	67
1.5 Fazit	72
2. Teleologische Erfahrungsauffassung	72
2.1 Bedeutungen des Prädikates „teleologisch“	73
2.2 „Wissen“ und „Erfahrung“	76
2.3 Die „Epagoge“ des Aristoteles	79
a) Bedeutungen von „Epagoge“	79
b) Struktur der „Epagoge“ oder wie entsteht das Allgemeine in der Erfahrung?	83
c) Gadammers Interpretation des Beispiels „Die Armee auf der Flucht“ ..	86
d) Der Kritikpunkt bei Aristoteles	90
2.4 Hegels dialektischer Erfahrungsbegriff	92
a) Dialektische Erfahrung: Prozesshaftigkeit; Geschichtlichkeit ...	93
b) Hermeneutische Erfahrung: Endlichkeit und Offenheit; „Geschicklichkeit“	95
c) Kritische Zusammenfassung	100
2.5 Fazit	102
3. Überblick	105

Fünftes Kapitel: Erfahrungsstruktur:	
Positive und negative Erfahrung	109
1. Positive Erfahrung	110
2. Negative Erfahrung	114
3. Wachstum des Wissens	116
4. Das Verhältnis zwischen der positiven und negativen Erfahrung	118
Sechstes Kapitel: Merkmale der Erfahrung	125
1. Offenheit	125
2. Ganzheit	130
3. Einsicht	134
4. Endlichkeit	135
5. Fazit: Antidogmatismus, Holismus und epistemischer Charakter	136
Siebtes Kapitel: „Erfahrung“ und „Wissen“:	
Der epistemische Charakter des Ansatzes Gadammers	141
1. „Wissen“ und „Erfahrung“ als Gegensätze	142
2. „Wissen“ und Allgemeinheiten	146
3. „Wissen“ und „Erfahrung“	147
Achtes Kapitel: Zwischenbilanz	149
ZWEITER TEIL: DIE BESTIMMUNG VON „SPRACHE“	
Neuntes Kapitel: Einleitung: Kritik des klassischen sprachphilosophischen Paradigmas und Gadammers Fragestellung	157
1. Ist die Hermeneutik Gadammers als Sprachphilosophie möglich?	158
2. Gering geachtetes Erbe	160
3. Zugehörigkeit zu der kontinentalen Tradition	164

4. Kapitelübersicht 169

Zehntes Kapitel: Merkmale der Sprache 173

1. Selbstvergessenheit 174
 a) Selbstvergessenheit versus Selbstdistanz der Sprache 176
 2. Ichlosigkeit 178
 a) Aktivität und Subjektivität 178
 b) Eine Analogie: Gespräch als Spiel 179
 c) Das Gespräch als Handlung und Geschehen zugleich 184
 3. Universalität 186
 a) Universalität als Zusammengehörigkeit des Gesagten
 und Ungesagten 186
 b) Universalität abgeleitet vom Leitsatz „Sein, das verstanden
 werden kann, ist Sprache“ 188
 c) Fazit 190

Elftes Kapitel: Grenzen der Sprache 191

1. Schrift 194
 2. Allgemeinheiten 195
 3. Erfahrung 196
 4. Das Vorsprachliche 197
 5. Das Nebensprachliche 201
 6. Das Übersprachliche 204
 7. Schluss 205

Zwölftes Kapitel: Welthaltigkeit der Sprache 209

1. Designative und expressive Dimension der Sprache 210
 a) Formulierung der Sachen (Formulate things) 212
 b) Gründung des öffentlichen Raums (founding of public space) 213
 c) Auftreten der typisch menschlichen Angelegenheiten

(Medium of human concerns)	215
d) Neue Dimensionen der Sprachlichkeit	216
2. Die Welt als sprachphilosophisches Thema	218
a) Der Weltbegriff und die Intersubjektivitätslehre: Ein gegen- seitiges Voraussetzen	220
3. „Welt“ und „Sprache“	223
4. „Welt“ und „Umwelt“	228
5. „Welt“ und „Sein“	233
a) „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“: Drei Lesarten ...	234
b) Kritische Betrachtung der drei Lesarten	237
c) Hermeneutische Lesart	239
6. Ontologischer Status der Welt	242
7. Die konstitutive Wechselbeziehung zwischen „Sprache“ und „Welt“ ..	245
a) Zwei Einwände	247
8. Rückblick	249
Dreizehntes Kapitel: Die Bestimmung des Dialogbegriffs	251
1. Dialektik als Dialogik	253
1.1 Köglers Kritik	253
a) Bewertung von Köglers Kritik	256
1.2 Zwei Ebenen der Intersubjektivität	259
1.3 Zusammenfassung: Was setzt ein Gespräch voraus und was macht ein Gespräch aus?	263
a) Transzendente Merkmale	263
b) Phänomenologische Merkmale	265
2. Struktur des Dialogs	269
2.1 Subjekt – Subjekt	268
a) Humboldts Begriff des „Dualis“	271
b) „Mitsein“ und „Miteinandersein“	274
2.2 Drei Formen der Erfahrung des Anderen	276
a) Eine zu Grunde liegende Unterscheidung: „Erkennen“ und „Anerkennen“	277

b) „Objektivierung“, „Vorgreifen“ und „Anerkennen“	278
2.3 Anerkennung des Anderen	282
2.4. Merkmale der Erfahrung des Anderen	286
2.5. Dialog als Situation von Frage und Antwort	288
a) Vorrang der Frage	289
b) Zwei Aspekte der Frage: Offenheit und Fragehorizont	291
Vierzehntes Kapitel: Die spekulative Struktur der Sprache	295
1. Spekulative und induktive Metaphysik	296
2. Esquisabels Analyse	298
a) Das Metaphysische im Allgemeinen	299
b) Drei besondere Bedeutungen des Spekultativen nach Esquisabel	303
c) Fazit	306
3. Di Cesares Einschätzung	307
4. Zwei Bedeutungen des Wortes „spekulativ“: Theoria oder Spiegeln ..	308
a) „Speculatio“ als „Spiegeln“	310
b) Sprachliche Differenz	313
c) Überblick	314
Fünfzehntes Kapitel: Schlussfolgerung:	
Dialektischer Charakter der Sprache	317
1. Bedeutungen des Dialektikbegriffs	319
Sechzehntes Kapitel: Schlusswort	325
Literaturverzeichnis	331
Danksagung	358

Erstes Kapitel

Einführung

In dieser Arbeit folgen wir zwei großen Motivationssträngen: Einerseits möchten wir eine mögliche relativistische Lesart Gadamers widerlegen, andererseits möchten wir sein Werk als einen wichtigen und aktuellen Beitrag zur Sprachphilosophie würdigen. Um beide Absichten zu verwirklichen, haben wir uns auf die Klärung zweier Begriffe konzentriert: Dem der „Sprache“ und dem der „Erfahrung“.

1. Wie soll die Analyse der beiden Begriffe eine relativistische Lesart vermeiden?

Einen unmittelbaren Weg, um unseren Fall als einen direkten Fall des Relativismus¹ bzw. dessen Kritik anzusehen, gibt es nicht, weil er bisher nicht in den üblichen orthodoxen Termini beschrieben wurde. So werden wir zunächst zeigen, auf welche Art und Weise wir uns mit den vorgefundenen Ansichten auseinandersetzen wollen. Zum

1 Zum Relativismusproblem bei Gadamer wurde bereits einiges geschrieben. Allerdings betreffen die Kritiken Bettis, Hirschs, Habermas, Larmors usw. die ihrer Ansicht nach fehlende Normativitätsaspekte, Validitätsregeln oder Rationalitäts- und Kritikorientierung der Hermeneutik Gadamers. Ihre fruchtbaren Debatten werden hier nicht ausdrücklich behandelt, weil diese Arbeit einen noch nicht explizit betrachteten relativistischen Vorwurf, den wir im Folgenden entfalten werden, zum Ausgangspunkt hat. (Vgl. Lawrence K. Schmidt, *The Specter of Relativism. Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995.)

Relativismusproblem im Allgemeinen beziehen wir uns hauptsächlich auf die von Lukes und Hollis² herausgegebene Sammlung und auf die Untersuchung von Steven Edwards³. Sie ergeben einen profunden und zeitgemäßen Ausblick zu dieser Thematik.

Dort unterscheidet man zwischen einer starken und einer schwachen Relativismusthese. Der starken These zufolge kann man erweisen, dass, während p für x wahr ist, p für y falsch sein kann, wobei x und y verschiedene Sprachgemeinschaften sind. Man vermutet, dass die Übersetzung von einer zur anderen Sprache möglich ist. Deshalb würde man die Aussage p in x auch als dieselbe Aussage in y identifizieren können. Das Problem hier ist die Verletzung der von Quine aufgestellten und von Dummett so benannten „Inextricability thesis“ oder *Untrennbarkeitsthese*, der zufolge die Bedeutung einer Aussage und die mit ihr ausgedrückte Tatsache sich gegenseitig voraussetzen.⁴ Dieser These wird von der starken relativistischen Position her widersprochen. Denn man behauptet dort, dass man p in den beiden Sprachen identifizieren kann, somit, dass identische Bedeutungen vorhanden sind, aber zugleich, dass p einmal wahr ist und einmal falsch. Das wäre eine Verletzung der *Untrennbarkeitsthese*, weil angenommen wurde, dass die Bedeutung der Aussage für ihren Wahrheitswert nicht entscheidend ist. Aber wie Edwards diesen Punkt klarstellt: „The inextricability Thesis indicates that either truth value (fact) needs to be presumed to discern truth conditions (meaning); or truth conditions (meaning) need to be presumed to discern truth value (fact).“⁵ Wenn man den Konsequenzen

2 Martin Hollis and Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Cambridge Massachusetts: MIT Press, 1982.

3 Steven D. Edwards, *Relativism, Conceptual Schemes and Categorial Frameworks*, Great Britain: Avebury, 1990.

4 Die *Untrennbarkeitsthese* wurde 1979 von Bernard Harrison folgendermaßen formuliert: „The factual and linguistic components of the truth conditions of the propositions are at the end inextricable.“ (*An Introduction to the Philosophy of Language*, London: MacMillan, p. 100. Zit. nach S. Edwards, *op. cit.*, p. 44).

5 S. Edwards, *op. cit.*, p. 45.

der linguistischen Wende treu bleiben möchte, kann man diese These nicht einfach missachten, denn sie artikuliert die Ansicht, dass die Sprache eine konstitutive Rolle für unsere Welterfahrung hat. Indem Gadamer gerade das Letzte vertritt, verletzt er offensichtlich nicht die *Untrennbarkeitsthese*. Er ist demzufolge kein Vertreter eines starken Relativismus.

Mit der schwachen relativistischen These ist die Lage etwas anders. Die schwache Relativismusthese verletzt dieses Prinzip zwar nicht, jedoch leugnet sie die Übersetzungsmöglichkeit überhaupt. Sie plädiert nämlich dafür, dass der Indeterminismus oder die Unbestimmtheit der Übersetzung überhaupt zu einer Übersetzungsunmöglichkeit führt und daher zur Unmöglichkeit des Verstehens zwischen zwei verschiedenen Sprachgemeinschaften. In unserem Beispiel heißt es, dass, während für x p als p identifiziert ist, in y kein p , sondern q identifiziert ist. Es scheint, dass in dieser These die Annahme der substantiellen Verschiedenheit der Sprachen logisch impliziert wird. Diese These ist als *Inkommensurabilität* durch Rorty bekannt geworden. Jetzt soll uns bei Gadamer gelingen, zu zeigen, dass die Inkommensurabilitätsthese bei einer linguistischen Pluralität nicht unbedingt aufrechterhalten werden muss. Um das zu erreichen, müssen wir zeigen, dass sich die Sprachen nicht wie geschlossene Systeme verhalten, sondern, dass sie durch die *Offenheit* grundlegend geprägt sind: Also „Offenheit“ *versus* „substanzielle Verschiedenheit“ der Sprachen.

Wir gehen noch weiter: Dass die Sprachen grundlegend offen sind, ist für die Ablehnung aller Relativismusvorwürfe nicht ausreichend, denn auch ihr Verhältnis zur Erfahrung löst eine Tendenz zum Relativismus aus, auch wenn man die *Untrennbarkeitsthese* vertritt. Denn, was man machen soll, ist nicht nur den Begriff der „Bedeutung“ oder der „Sprache“ stark zu machen, sondern man muss sowohl den Sprach- als auch den Erfahrungsbegriff zusammengedacht weiter entwickeln. Ansonsten kommt man zu dem Fall des *s. g. linguistischen*

*Reduktionismus*⁶ bzw. *hermeneutischen Universalismus*⁷. Diese Position besagt eine Allgegenwart der Sprache sowie eine grundlegende Zurückführung von allem auf die „Sprache“. Dieser Reduktionismus wird darüber hinaus in einer kausalen Beziehung zum Relativismus gesehen. Solche Position wird oftmals den Denkern der linguistischen Wende zugeschrieben. So meint Cristina Lafont, dass die linguistische Wende intrinsisch eine relativistische These impliziere.⁸ Wir denken, dass eine solche Einschätzung entscheidend vom Sprachbegriff abhängt. Wenn man z.B. unter Sprache primär eine wesentlich intersubjektive Handlung der Menschen versteht, die so auch mit einer intersubjektiven Erfahrung wechselseitig mitkonstituiert wird, könnte man der strukturbedingten Falle des Relativismus entfliehen. Diesem begegnet man, wenn man sie wesentlich übersubjektiv, d. h., als ein dem handelnden Subjekt übergeordnetes und seine Erfahrung bestimmendes Medium versteht, dem die Menschen ausgeliefert sind⁹, oder mit Lafont, wenn man die Sprache reifzeit.

Das Verhältnis zwischen „Erfahrung“ und „Sprache“ ist also insofern für die Ablehnung einer relativistischen Lesart Gadamers von Belang, als es eine solche Lesart innerhalb einer anderen Tradition des

6 Für Bertram ist der Reduktionismus ein Extremfall der Wende zur Sprache, die der Sprache einen methodischen und explanatorischen Primat zuweist. Vgl. Georg Bertram, *Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Philosophie*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2006, S. 18.

7 Mit diesen Ausdrücken formuliert man heute ernsthafte Vorwürfe gegen die Entwicklung der Philosophie nach der linguistischen Wende. Vgl. dazu Richard Shusterman, *Vor der Interpretation. Sprache und Erfahrung in Hermeneutik, Dekonstruktion und Pragmatismus*, Wien: Passagen Verlag, 1996.

8 Vgl. Cristina Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge Massachusetts, MIT Press, 1999. Sie ist der Meinung, dass der linguistische Relativismus ein Resultat der inneren Entwicklung sowohl der deutschen als auch der angelsächsischen sprachphilosophische Traditionen darstelle. Insbesondere stellt sie mit Bezug auf die deutsche Sprachphilosophie fest, diese sei stärker von einer Reifikation der Sprache betroffen. (Vgl. *op. cit.*, p. x ff.)

9 Ein solches Sprachverständnis meint Lafont, wenn sie von einer „Reifikation der Sprache“ spricht.

Philosophierens in Amerika, die sich als *Existenzial-Phänomenologie*¹⁰ bezeichnet, bereits gibt. Diese Denker behaupten, dass gerade weil die Sprache konstitutiv die Erfahrung bestimmt, man in die Situation gerät zu behaupten, dass die Erfahrung nicht das Sagen hat, sondern nur die Sprache. Diese Position ist heutzutage wie bereits oben erwähnt als ein *hermeneutischer Universalismus* von Richard Shusterman bezeichnet. Hier werden Philosophen wie Rorty, Davidson, Derrida und Gadamer gemeint. Shusterman setzt sich z.B. explizit mit diesem *hermeneutischen Universalismus* gerade in der Hinsicht auseinander, dass er zu einem typischen Relativismus linguistischer Art führt. Auch deshalb werden wir hier das Verhältnis zwischen „Erfahrung“ und „Sprache“ bei Gadamer grundlegend untersuchen.

Dies wollen wir ausgehend von der philosophischen Hermeneutik Gadamers genauer untersuchen, weil erstens seine Lehre paradigmatisch als philosophische Hermeneutik bekannt ist, zweitens weil eine explizite und ausführliche antireduktionistische Lesart noch nicht vorhanden ist¹¹ und drittens weil der Erfahrungsbegriff Gadamers, der für die hier angebotene antireduktionistische Lesart ausschlaggebend ist, ein der am wenigsten beachteten und dennoch zentralen Begriffe in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* ist.

Und das bringt uns zu unserer Ausgangsfrage. Sie lautet: Wie soll man die verbreitete Position verstehen, der zufolge die Erfahrung immer schon sprachliche Erfahrung sei, ohne dabei in die Falle eines linguistischen Reduktionismus zu geraten, den man nach der linguistischen Wende „beschworen“ hat? Soll man sie ausschließlich in

10 Mehr dazu vgl. Roger Frie (ed.), *Understanding Experience. Psychotherapy and Postmodernism*, London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2003.

11 Georg Bertram und die Andere führen dieses Programm anhand der Lehren von Merleau-Ponty, Derrida, Davidson und McDowell durch. Vgl. Georg Bertram, David Lauer, Jasper Liptow und Martin Seel, *In der Welt der Sprache. Konsequenzen des semantischen Holismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.

einer Richtung geltend verstehen, dergestalt, dass die Bedeutung die Referenz bestimmt und nicht umgekehrt.¹²

Es scheint, dass, so sehr Gadamer die Folgen der linguistischen Wende in seinen Gedanken berücksichtigt, diese Berücksichtigung nicht unbedingt in der Art gelesen werden muss, als gehe es ihm nur und allein um die „Sprache“. Ein Phänomen, das die „Sprache“ schon auf einer konstitutiven Ebene ergänzt, ist die „Erfahrung“. Und das ist insofern überraschend, als gerade dieser Begriff vom Begriff der „Sprache“ fundamental bedingt zu sein scheint, wie dies nämlich die erwähnte Behauptung ziemlich unzweideutig suggeriert: Die Erfahrung ist immer schon sprachliche Erfahrung. Man kann diesen Satz so lesen, dass es keine Erfahrung ohne die Sprache geben kann, dass man aber die Sprache ohne jegliche Zurückführung auf die Erfahrung erklären kann. Die Behauptung, Erfahrung sei immer schon sprachliche Erfahrung, kann man demzufolge als eine einseitige Dependenz der Erfahrung von Sprache verstehen, denn eine begriffliche Priorität besteht nun einmal darin, dass die konstitutive Abhängigkeit nur in eine Richtung gilt.

Und dies ist der Fall, der uns hier interessiert: Wenn man behauptet, dass die Erfahrung immer schon sprachlich ist, stellt sich die Frage, ob dies automatisch eine Asymmetrie zwischen den betroffenen Begriffen der „Erfahrung“ und der „Sprache“ voraussetzt? Ein „Ja“ würde eine reduktionistische Lesart bedeuten. Ein „Nein“ dagegen bedürfte einer näheren Analyse dieser Begriffe. Sie würde dann versuchen, eine wechselseitige konstitutive Beziehung zwischen den beiden Begriffen zu begründen.

Also lautet die Hauptthese vorliegender Arbeit, dass es eine symmetrische Abhängigkeit zwischen „Sprache“ und „Erfahrung“ gibt, die von ihrer Konstitution herrührt. Mit anderen Worten heißt das: So wie es keine Erfahrung ohne Sprache gäbe (etwas, das sehr leicht von der obigen Aussage abzuleiten ist), so gäbe es auch keine Sprache ohne Erfahrung. Hierin ist die antireduktionistische Stoßrichtung abzulesen.

12 „Meaning determines reference“ bestimmt nach Cristina Lafont den gemeinsamen Boden für die beiden sprachphilosophischen Traditionen.

2. Welche Hinweise zeigen, dass Gadamer eine besondere Stellung in der Sprachphilosophie verdient und welche Hinweise deuten darauf, dass sie ihm nicht zukommt?

Auf den folgenden Seiten werden die sprachbezogenen Betrachtungen Gadamers als weitere sprachphilosophische Position mit spezifischen Merkmalen aufgefasst, deren Besonderheit sich in einigen der üblichen Klassifikationen einordnen lässt. Die Fragestellung Gadamers würden wir im Rahmen der von Searle und Hennigfeld¹³ vorgeschlagenen Unterscheidung zwischen der *linguistischen Philosophie* und der *Sprachphilosophie* als eine sprachphilosophische Fragestellung bezeichnen. Demnach beschäftigen sich Gadamers Überlegungen mit der Sprache in Allgemeinen, mit ihrem Sinn für den Menschen und nicht mit dem Sinn des Satzes.¹⁴ Diese Unterscheidung fällt mit der weitgehend übli-

13 J. Hennigfeld, *Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts*, Berlin, New York: de Gruyter, 1998, S. 3 f. J. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press., 1974, S. 3. Searle macht einen Unterschied zwischen *linguistischer Philosophie* und *Sprachphilosophie*, wobei die erste eine Bezeichnung für eine Methode sei, die dazu diene, philosophische Probleme mittels einer Sprachanalyse zu lösen, während die zweite sich auf die Sprache als Untersuchungsgegenstand an sich beziehe. Hennigfeld übernimmt diese Unterscheidung mit dem Vorbehalt, dass sie nicht als „strenges Abgrenzungskriterium“ für eine feste Trennung zweier Gruppen verstanden werden sollte.

14 Wenn man diese Fragestellung als sprachphilosophisch im eklatanten Sinne annimmt, stellt sich die Frage nach der Möglichkeit einer antireduktionistischen Sprachphilosophie, die deshalb auch noch als „unrein“ beschrieben wird, nicht. Ob eine Philosophie immer noch Sprachphilosophie ist, trotz ihres Bezugs auf andere grundlegende Begriffe, ist eine Frage, die von dem im Vorfeld akzeptierten Verständnis von Sprachphilosophie abhängt. Wir sind der Meinung, dass die Sprachphilosophie nicht den Status einer Erkenntnistheorie, sondern eher den Status einer hermeneutischen Philosophie im Gadamerischen Sinne hat. Wenn Bertram sich die Frage nach der Möglichkeit einer antireduktionistischen Sprachphilosophie stellt und sie verneint, hat er genau eine Sprachtheorie im zu der Erkenntnistheorie vergleichbaren Sinne vor Augen. (Vgl. G. Bertram, *Die Sprache und das Ganze*, op. cit., S. 30 f.)

cheren Trennung von *angelsächsischer* und *kontinentaler* Sprachphilosophie zusammen.

Desweiteren möchten wir auch im Rahmen der kontinentalen Tradition der Gadamerischen Sprachphilosophie einen bestimmten Ort geben, indem wir seine besonderen Fragen aufschließen und ihre Genealogie bis hin zu Humboldt zurückverfolgen. Die gemeinten Fragen lauten: Was heißt es für die „Welt“, dass sie nur in der „Sprache“ möglich ist und was heißt es umgekehrt für die „Sprache“, dass sie ohne die „Welt“ unvorstellbar ist? Dieses Thema ist in der Literatur unter der Formulierung der „welterschließenden Rolle der Sprache“ bekannt. Neben dieser Rolle der Sprache wird auch von der „pragmatisch-kommunikativen Dimension der Sprache“ die Rede sein. Beide Aspekte sind charakteristische Teile des kontinentalen sprachphilosophischen Erbes. Eine engere Bezeichnung wurde von Charles Taylor eingeführt: Er hat verschiedene philosophische Ansätze unter dem Namen „triple H Theories“¹⁵ gebracht, wobei die drei HHH für die Initialen Hermann, Herder, Humboldt stehen. Sie wurden auch *expressive Theorien* oder *hermeneutische Tradition* genannt. Diese sprachphilosophische Tradition wird ebenfalls als eine Alternative zur *analytischen Tradition* (weitere Bezeichnungen sind: *Angelsächsische*, *insulare* oder *designative Tradition*) angesehen. Die Gadamerische Sprachphilosophie, die nicht immer als eine Philosophie der Sprache anerkannt wurde, steht in enger Verwandtschaft mit diesem alternativen sprachphilosophischen Erbe und zwar dadurch, dass sie sich durch die beiden typischen Erkennungszeichen der „triple H“ Theorien beschreiben lässt. Das haben wir in einem zweiten Teil dieser Arbeit zu zeigen versucht, in dem wir eine angemessene und auch unvermeidliche Stelle für seine Sprachphilosophie einzuräumen versuchten, denn es ist nicht selbstverständ-

15 Charles Taylor, „Language and Human Nature“ (215–247) in *Philosophical Papers Bd. 1: Human Agency and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985. Charles Taylor, „Theories of Meaning“ (248–292) in *Philosophical Papers Bd. 1: Human Agency and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

lich, dass sein Beitrag in den sprachphilosophischen Lehrbüchern problemlos zugeordnet und bearbeitet ist. Die sprachphilosophischen Lehrbücher eines Ayer¹⁶ z.B. oder eines Lycan¹⁷ beinhalten nichts von der s.g. *kontinentalen Tradition*. Aber auch diejenigen, die sie berücksichtigen, wie die Darstellungen Coserius¹⁸ oder Hennigfelds¹⁹, erwähnen die hermeneutische Sprachphilosophie Gadamers überhaupt nicht. Sehr wenige Denker tun es, wie z.B. Albrecht Wellmer²⁰ oder Edmund Brown²¹.

Beiden oben erläuterten Motivationssträngen sowie dem hier auseinandergenommenen Themenkomplex entsprechend ist die vorliegende Arbeit in zwei Teile gegliedert. Im ersten befassen wir uns eingehender mit dem Erfahrungsbegriff Gadamers, in dem gezeigt wird, nicht nur wie die Erfahrung in seiner hermeneutischen Sprachphilosophie aufgefasst ist, sondern auch inwiefern sie sprachlich ist. Im zweiten Teil werden wir den Sprachbegriff Gadamers näher betrachten, der die Einsicht aufweisen wird, dass die Sprache sich im Dialog vollzieht, der dreigliedrige Struktur hat: „Ich“ – „Du“ – „Welt“, demzufolge die konstitutive Rolle der Erfahrung für die Sprache bewahrheitet wird. Eine detailliertere Gliederung zu Beginn jedes Teils wird einen besseren Einstieg in den jeweiligen Teil sicher stellen. In einem Schlusswort werden wir dann unsere Ergebnisse zusammenfassen.

16 A. J. Ayer, *Philosophy in the Twentieth Century*, London: Weidenfeld & Nicholson, 1982.

17 W. G. Lycan, *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*, London: Routledge, 2000.

18 E. Coseriu, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, Tübingen: Francke, 2003.

19 J. Hennigfeld, *Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts*, Berlin, New York: de Gruyter, 1998.

20 A. Wellmer, *Sprachphilosophie. Eine Vorlesung*, (Hrsg. von T. Hoffmann, J. Rebentisch, R. Sonderegger), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.

21 E. Brown (Hrsg.), *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.

Erster Teil:
Die Bestimmung von „Erfahrung“

Zweites Kapitel

Einleitung

Bevor wir zu der Analyse des Erfahrungsbegriffs gehen werden, möchten wir darauf hinweisen, dass wir unter „Erfahrung“ eine lebensweltliche, eine Alltagserfahrung im allgemeinsten Sinne verstehen.²² Man könnte uns hier Schwammigkeit vorwerfen wollen, denn was soll dieser allgemeine Begriff bezeichnen: Reiz, Wahrnehmung, Vorstellung o.Ä. Dagegen möchten wir behaupten, dass alles, das man sich selbst oder dem Anderen, als Erfahrenes erzählen kann, d. h. Wahrgenommenes, Vorgestelltes, Begriffenes, Gewünschtes usw., sich als „Erfahrung“ bezeichnen lässt. Hier ist sowohl die Welterfahrung als auch die Erfahrung des Anderen, darunter auch Selbsterfahrung zu verstehen. Denn all diese Erfahrungsformen und Erfahrungsweisen haben etwas gemeinsam: Die Erfahrende ist sich bewusst, dass sie die Erfahrung hat, oder macht: Ganz gleich ob sie Fahrrad fährt, oder ein Buch liest, oder einen Kaffee trinkt, oder ihr Kind stillt. Abgesehen davon ist auch innerhalb eines Pluralismus hinsichtlich der Erfahrungsauffassung, demzufolge es verschiedene Erfahrungsformen²³

22 Trotz der anerkannten Differenzierung der Erfahrungsformen kann immer noch von einem Erfahrungsbegriff die Rede sein. Vgl. J. Freudiger, A. Graeser und K. Petrus (Hrsg.), *Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München: Beck, 1996.

23 Über die Pluralität der Erfahrungsformen vgl. Michael Hampe (Hrsg.), *Die Erfahrungen, die wir machen, sprechen gegen die Erfahrungen, die wir haben: Über Formen der Erfahrung in den Wissenschaften*, Berlin: Duncker & Humblot, 2000.

selbst im Rahmen dessen gibt, was wir wissenschaftliche Erfahrung nennen, sinnvoll einen allgemeinen Erfahrungsbegriff beizubehalten. Den Erfahrungsbegriff im Singular zu benutzen deutet nur auf das ökonomische Vorgehen der Verfasserin und nicht auch auf die mögliche Schlussfolgerung, dass es so etwas wie eine allgemeine Erfahrung gibt, die allen konkreten Erfahrungen übergeordnet ist. Der Begriff im Singular bezeichnet eigentlich verschiedene Erfahrungen zwischen denen Familienähnlichkeiten bestehen. Deshalb wird in dieser Arbeit meistens Singular benutzt.

Um den Begriffsgehalt unseres Themas noch präziser zu umgrenzen, werden wir weitere terminologische Demarkierungen zwischen den Begriffen „Erfahrung“, „Erlebnis“ und „Empirie“ im dritten Kapitel behandeln. Wir werden für eine Mittelstellung des Erfahrungsbegriffs argumentieren, die ihn mit Merkmalen des Erlebnis- wie des Empiriebegriffs versieht. Eine Reduktion der „Erfahrung“ auf das eine oder auf das andere führt zu unerwünschten Fehlern sei es der romantischen, sei es der szientistischen Philosophie.

Unsere Analyse des Erfahrungsbegriffs hat teilweise interpretativen und teilweise konstruktiven Charakter, da wir versucht haben, auf den bei Gadamer gefundenen Gedankengehalt aufzubauen. So haben wir im vierten Kapitel zwei polare Beziehungen herausgearbeitet: Einerseits haben wir für eine „dialektische“ *versus* „objektivierende“ und andererseits für eine „selbsterzeugende“ *versus* „teleologische“ Auffassung des Erfahrungsbegriffs argumentiert. Was bedeuten nun diese Bezeichnungen? Einer objektivierenden Auffassung zufolge ist die Erfahrung als Ergebnis oder als eine Entität zu verstehen. Eine solche findet Gadamer bei Francis Bacon und Edmund Husserl. Abgesehen von ihren deutlichen Unterschieden ließe sich seiner Auffassung nach bei diesen Denkern die gleiche Absicht verfolgen: Die Erfahrung nämlich zu desubjektivieren. Während Bacon das durch seine Lehre über die vier kognitiven *Idola* oder Vorurteile durchgeführt hat, versuchte Husserl zwar die Einseitigkeit der in den Wissenschaften vorliegenden Idealisierung der Erfahrung aufzuklären, blieb jedoch, so Gadamer, immer noch auf der

Spur eines reinen transzendentalen Subjekts. Mit anderen Worten, während der Eine die Sprachlichkeit der Erfahrung ausdrücklich beseitigen wollte als eine *Idola fori*, verfolgt der Andere zwar keine solche Absicht, jedoch hat er die Sprache in seinen Überlegungen nicht hinreichend mit einbezogen.

Solch eine objektivierende Erfahrungsauffassung ist insofern theoretisch gefährlich, als sie leicht zu einem verdrehten Verständnis der Beziehung zwischen „Erfahrung“ und „Sprache“ führt. Wenn man nämlich die Erfahrung als eine abgeschlossene Entität verdinglicht hat, kann man sich sehr leicht eine äußere und unterordnende Beziehung zwischen Erfahrung und Sprache vorstellen. Einigen Denkern zufolge, wie es bereits im ersten Kapitel klargestellt wurde,²⁴ ist mit der linguistischen Wende genau das passiert. Sie identifizieren die linguistische Wende mit dem Umbruch von der Moderne zu der Postmoderne und behaupten: Während die Moderne nur noch von einer kausalen Beziehung zwischen „Erfahrung“ und „Sprache“ in dem Sinne wusste, dass die Sprache Instrument zur Äußerung psychischer Zustände oder zur Mitteilung der in der Welt vorgefundenen Sachverhalten ist, hat die Postmoderne diese Relation nur umgedreht und daraus eine neue doch immer noch falsche Selbstverständlichkeit erzeugt: Die jeweilige Sprache ist dafür verantwortlich, was und wie ich erfahre, empfinde und wahrnehme. Die Subordination bleibt immer noch, nur dass sie jetzt in anderer Richtung gilt: Die Sprache bedingt die Erfahrung.²⁵

Eine dialektische Erfahrungsauffassung dagegen möchte dieser Gefahr entgehen und versucht anstelle eines objektivierenden ein dialek-

24 Hier sind vor allem diejenigen Denker gemeint, die sich als Vertreter der *Existenzial-Phänomenologie* betrachten. (Vgl. S. 15, Fuß. 10 in dieser Arbeit) Ähnlicher Meinung ist auch Richard Shusterman. (Vgl. S. 14 und Fuß. 7 in dieser Arbeit).

25 Genau dieser Gedanke wird auch von Cristina Lafonts „meaning determines reference“ ausgedrückt, wenn sie die linguistische Wende als Umkehrung der Abhängigkeitsrichtung im Verhältnis Bedeutung und Referenz auslegt. In dieser Form wird allerdings die Wendung von der modernen zur postmodernen Philosophie bei Roger Frie und Richard Shusterman interpretiert. (Vgl. S. 14 und S. 15, Fuß. 10 in dieser Arbeit)

tisches Bild der Erfahrung auszuarbeiten. Im Groben bedeutet das, die Erfahrung solle nicht als Ergebnis oder Entität, sondern als ein Prozess verstanden werden, denn dann wäre es möglich, ein Subordinationsverhältnis in dieser oder jener Richtung zu vermeiden.

Es ist aber nicht ausreichend, einer Auffassung einen dialektischen Charakter zuzuschreiben. Denn auch auf diesem Wege tauchen Stolpersteine auf. Zur Verdeutlichung dieser Sachlage haben wir die Entgegensetzung „teleologisch“ *versus* „selbst-erzeugend“ herausgearbeitet. Eine teleologische Auffassung der Erfahrung deutet sie als zweckgerichteten Prozess, in dem ihr Zweck in den Ergebnissen gesehen wird, mit denen der Prozess endet. Ein Beispiel dafür ist der Hegelsche Begriff der „Erfahrung“, dem gemäß sie zwar als eine dialektische aufgefasst wurde, die aber dennoch gleichzeitig ein Mittel zum absoluten Wissen, worin sie aufgehoben ist, darstellt. Eine dialektische und nicht teleologische Auffassung dagegen sieht den prozessualen Charakter des Erfahrungsbegriffs, hält aber auch fest, dass dieser Prozess nicht als ein abgeschlossener zu sehen ist.

Da das *telos* eine bestimmte Rolle in der teleologischen Erfahrungsauffassung spielt, eine Rolle, die die Generierung oder die Erzeugung der Erfahrung selbst betrifft, haben wir die dialektische und nicht teleologische Position Gadamers als eine Position, die für eine autogenerative oder selbsterzeugende Erfahrung plädiert, als eine seiner besonderen Leistungen herausgearbeitet.

Der dialektische und selbst-erzeugende Charakter der Erfahrung wird ihr durch ihre besondere Struktur gesichert, die wir im fünftes Kapitel auslegen: Hier findet sich einer der am meisten hervorgehobenen Punkte in der Erfahrungsanalyse Gadamers. Die Erfahrung ist in dem Sinne von widersprüchlicher Natur, als dass sie sowohl durch Wiederholung als auch durch Widerlegung der festen Erwartungen charakterisiert ist. Diese Aspekte hat Gadamer als *positive* und *negative Erfahrung* begrifflich zugespitzt. In diesen Begriffen liegt ein systematisch durchaus wichtiger Punkt, der es ermöglicht, die Interpretation der Behauptung, die Erfahrung sei sprachliche Erfahrung,

in der Terminologie einer wechselseitigen Konstitution auszudrücken. Denn erstens findet man hier die konstitutive Bedingtheit zwischen Sprache und Erfahrung und zweitens findet man ihre relative Unabhängigkeit. Mit anderen Worten: Man kann sie weder voneinander trennen und sie als selbstständige voneinander unabhängige Vorgänge verstehen noch kann man sie aufeinander reduzieren und sie eigentlich als einen einzigen Vorgang auffassen.

Dieser Position zufolge ist die Erfahrung nie als eine reine, vorurteilslose Erfahrung zu sehen. Der Erfahrende bringt immer eigene Vorurteile ins Spiel. Die Vorurteile sind die Erwartungen die man durch positive Erfahrungen gesammelt hat, Erwartungen, die sich immer wieder bestätigt haben. Diese Erwartungen haben sprachliche Natur, insofern sie sich, egal wie nebulös oder deutlich, ausdrücken lassen. Darüber hinaus kann man zweifellos behaupten, dass die positive Erfahrung ein in der sprachlichen Überlieferung verwurzelter Prozess ist, weil die Sprache kein individuelles Vorhaben darstellt, sondern insbesondere seit Gadamer als ein Überlieferungsträger verstanden wird: Das heißt, die Erfahrung wird auch als traditionsbedingt angesehen, weil sie einfach sprachbezogen ist. So erscheint diese Position durchaus reduktionistisch: Hier wird die Erfahrung auf die Sprache zurückgeführt.

Allerdings endet die Analyse für Gadamer nicht hier. Der Aspekt von Wiederholung oder positiver Erfahrung ist nämlich nicht der einzige, der die Erfahrung ausmacht. Wenn die Erfahrung allein als positive Erfahrung erfasst wäre und wenn man die Erwartungen als sprachliche Bedingtheit der Erfahrung ansähe, wäre die relativistische Konsequenz unvermeidbar, weil man keinen legitimen Weg hätte, aus den sprachlich fest gelegten Erwartungen und somit aus der positiven Erfahrung herauszukommen.

Ließe man aber zu, wie das Gadamer tut, sich über die „Erfahrung“ im Kontext einer negativen Erfahrung weitere Gedanken zu machen, dann vermeidet man den Relativismus, weil man, ohne die konstitutive Sprachlichkeit der Erfahrung zu verletzen, auch andere legitime Zugänge zur Erfahrung zulässt, die nicht abhängig von der „Sprache“

im Sinne von einer konstitutiven Bedingtheit sind. Zu dieser Schlussfolgerung ist man wegen des besonderen Charakters der negativen Erfahrung befähigt. Negative Erfahrung heißt nämlich Widerlegung von Erwartungen. Erst dieser Aspekt der Erfahrung verleiht derselben die Geschehensdimension. Wir haben manchmal den Eindruck, dass uns etwas geschieht oder widerfährt und nicht, dass wir die Handelnden sind. Dieser Aspekt wurde in der Philosophiegeschichte nicht zureichend beachtet, er wurde oft ignoriert und nicht anerkannt. Deshalb blieb er unerforscht. Erst wenn dieser Aspekt zu den Grundlagen gezählt wird, kann man aufschlussreiche Konsequenzen ziehen. Z.B. bleibt ohne diesen Aspekt die „Offenheit“, die viele Gadamer'sche Ideen charakterisiert, durchaus unverständlich, weil genau dieser Aspekt den korrigierbaren Charakter der Erfahrung begründet, worauf sich in der Folge die „Offenheit“ stützt.

Das bringt uns zu einem neuen Punkt, den wir unter dem Titel „Merkmale der Erfahrung“ (Kapitel VI) behandeln. Neben der erwähnten „Offenheit“, hat Gadamer von der „Einsicht“ und von der Erfahrung „in ganzem“ geschrieben.

„Offenheit“ bedeutet, dass die Erfahrende gerade wegen der prinzipiellen Korrigierbarkeit der Erfahrung immer offener und offener wird. Gerade diese Eigenschaft der Erfahrung halten wir für aufschlussreich. Einige Kritiker (z. B. Claus von Bormann²⁶) treffen offensichtlich etwas an der Sache, wenn sie die hermeneutische Erfahrung als zweideutig bezeichnen. Manche von ihnen deuten dies allerdings so, als sei die Neigung, die eigenen Vorurteile zu bestätigen überwiegend und rangiere vor der „Offenheit“ gegenüber dem Anderen. Hingegen sind wir der Ansicht, dass erst durch die entgegengesetzte Sichtweise, die „Offenheit“ habe eigentlich den Vorrang, Gadamer sowohl gegen Derrida z.B. argumentieren kann, dass sich die Leute verstehen wollen und

26 Claus von Bormann, „Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung“ (83–120) in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, (Hrsg. von J. Habermas, D. Heinrich und J. Taubes), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975.

dass dies nicht nur von normativem²⁷, sondern auch von phänomenologischem Belang ist, als auch gegen eine mögliche relativistische Konsequenz, dass die Erfahrungen, die durch Sprache konstitutiv vermittelt sind, keine Übergänge zu einander haben können, mit anderen Worten: Sowohl gegen einen Passivismus, als auch gegen die schwache relativistische These, die einen substanziellen Unterschied zwischen den verschiedenen Sprachen voraussetzt.

Dass die Erfahrung von Gadamer „im ganzen“ erfasst wird, bringt einen bestimmten holistischen Aspekt zum Ausdruck. Es heißt, man bringt nicht immer bestimmte und bewusste Erwartungen in die Erfahrung, oder einem sind nicht nur bestimmte und bewusste Erwartungen durch die Erfahrung widerlegt worden. Man kann natürlich einige von den Erwartungen erkennen und sie sprachlich ausdrücken, aber man kann nicht behaupten, vor dem Bewusstsein eine ausführliche Liste aller Erwartungen erstellen zu können. Die Erwartungen funktionieren nicht wie Hypothesen, die wir verifizieren oder falsifizieren wollen und können. Die Erwartungen sind zu einem Ganzen vernetzt. Sie können nie alle und einzeln ausgesondert werden. Das Ganze bedeutet hier gerade keine Abgeschlossenheit. Sonst gelangten wir zu einer Hegelschen Position.

Drittens ist das „Einsehen“, das die Erfahrung begleitet, nicht wie ein Resultat zu verstehen, sondern gerade als Etwas, das intrinsisch zur Erfahrung gehört oder mit der Erfahrung identifiziert werden kann. Das nennen wir die „kognitive Dimension“ der Erfahrung. Ein besonderer Aspekt des „Einsehens“ ist die Bestätigung der Erwartungen: Diesen Aspekt der „Einsicht“ erkennen wir als die kognitive Dimension der

27 Die *Offenheit zu Verstehen* hat man irrtümlicherweise als „guten Willen“ zum Verstehen verstanden und somit nicht nur die Hermeneutik als eine *Metaphysik des Willens*, sondern auch noch ihr zentrales Anliegen, die Frage des Verstehens, aus dem Normativen abgeleitet. Oder, wie Donatella di Cesare zugespitzt ausdrückte, dass man die Hermeneutik darauf begrenzte, „bei einer Parole anzusetzen“. (Donatella di Cesare, „*Atopos*. Die Hermeneutik und der Außer-Ort des Verstehens“ (85–95) in *Das Erbe Gadamers*, (Hrsg. von Andrzej Przyłębski), Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2006, S. 86.)

positiven Erfahrung. Es ist aber kein „Einsehen“ im prägnanten Sinne, denn Einsehen im strikten Sinne schließt ein Überraschungsmoment mit ein. Dieses ist offensichtlich in der Negierung der Erwartungen, d. h., in der negativen Erfahrung vorhanden.

Daraus folgt eine für unsere Arbeit sehr belangvolle Konsequenz, nämlich dass die Erfahrung kein leerer, wissensfremder Prozess ist, sondern ein kognitiver und sprachlicher. Also ist die Erfahrung nicht primär ein sprachloser Vorgang, den wir dann nachträglich in unsere Sprache kleiden. Sie ist auch nicht von einer fix vorgegebenen konzeptuellen Sprache erzeugt. Denn eine solche Sprache existiert nicht in der Lebenswelt ihres natürlichen Gebrauchs. Sie, die Erfahrung, ist uns auf dem ganzen Wege ihrer Verwirklichung stets durch die Sprache bewusst. Man kann deshalb behaupten, etwas aus Erfahrung zu wissen, weil die Erfahrung selbst einen Wissensvorgang darstellt. Das „Wissen“ ist nicht etwas, das sich von der Erfahrung trennen lässt, als ob es nur Resultat dieses Prozesses sei. Diesen begrifflichen Zusammenhang von „Allgemeinheit“, „Sprache“ und „Wissen“ werden wir in Kapitel VII ausführlich behandeln und zu zeigen versuchen, inwiefern diese Begriffe sich in ihrer verwandten Beziehung verstehen lassen.

Man kann feststellen: Eine solche Erfahrungsanalyse richtet sich grundlegend gegen die verbreitete Sichtweise, die echte Erfahrung sei in der wissenschaftlichen Erfahrung zu finden, die auf die Baconische Auffassung zurückführt, der zufolge man nur in der wissenschaftlichen Erfahrung erfinderisch sein kann, weil das, was der wissenschaftlichen Erfahrung ihre Erkenntnisdimension und Kreativität schenkt, nichts anders ist, als die Methode.²⁸ Die Alltagserfahrung hingegen sei steril, wie das Bacon meinte. Koextension von *Methode* und *Wahrheit* ist vielleicht eine zu starke These, die niemand in dieser Form vertreten hat. Dennoch dient eine solche häufig als Gegentheorie, setzt

28 Vgl. Michael Hampe (Hrsg.), *Die Erfahrungen, die wir machen, sprechen gegen die Erfahrungen, die wir haben: Über Formen der Erfahrung in den Wissenschaften*, Berlin: Duncker & Humblot, 2000.

man sich wie Gadamer für eine erkenntnisreiche Alltagserfahrung ein. Die Grundlage für solche erkenntnisvolle Alltagserfahrung ist in der Sprache zu finden, die ähnlich wie eine *Methode* einen Orientierungscharakter hat, anders als die *Methode* aber keinen vom Menschen völlig kontrollierbaren „Weg“ darstellt. Darüber hinaus ist die Sprache in jeder Erfahrung als Konstitutionsbedingung zu finden. Daher ist alle Erfahrung, aus dem Grund, dass sie sprachlich und, von ihrer Struktur her, positiv und negativ ist, kreativ, erfinderisch, wissenserregend, wissenserreichend.

Insgesamt ist von der Analyse in diesem ersten Teil unserer Abhandlung auf eine dialektisch-hermeneutische Natur der Erfahrung zu schließen. Eine Zwischenbilanz werden wir in Kapitel IX ziehen.

Drittes Kapitel

„Erfahrung“, „Erlebnis“, „Empirie“

Vorab möchten wir einen teilweise stipulativen und teilweise historischen Einstieg in die kommende Herausarbeitung des Erfahrungsbegriffs geben durch eine doppelte Abgrenzung des Umfangs dieses hier zu entwickelnden Begriffs. Solche Annäherung an unser Thema werden wir durch die Abtrennung des Erfahrungsbegriffs vom Empiriebegriff auf der einen Seite und vom Erlebnisbegriff auf der anderen Seite vollbringen.

Zunächst wollen wir eine Parallele ziehen zwischen der Entwicklung eines Erlebnisbegriffes als Reaktion auf einen verstärkten Empiriebegriff in 19. Jahrhundert und dem steigenden Interesse an einem Erfahrungsbegriff als Reaktion wieder auf den verstärkten und inklusivistischen Empiriebegriff im Positivismus in 20. Jahrhundert. In beiden Fälle dient ein auf die Wissenschaften orientiertes Erfahrungsverständnis als Auslöser der Reaktion. Nur während sich die Reaktion in 19. Jahrhundert stark von der Romantik beeinflussen ließ, wurde die Reaktion auf denselben Auslöser in 20. Jahrhundert von der allgemeinen Befreiung von dem wissenschaftlichen Denkmodus grundlegend bedingt. Während man sich in 19. Jahrhundert immer noch an das wissenschaftliche Paradigma orientiert, versuchte man, sich in 20. Jahrhundert genau von einem inklusivistischen Wissenschaftsbegriff zu emanzipieren. Deshalb liegt das „Erlebnis“ als absoluter Gegenbegriff zu der „Empirie“ vor, „Erfahrung“ indessen einfach als ein anderer Begriff für die Seinsweise des Menschen und seine Wirklichkeitserfahrung. Trotz der häufigeren terminologischen

Polarisierung zwischen nichtwissenschaftlicher und wissenschaftlicher „Erfahrung“, haben sich eigentlich epistemische Erfahrungsbegriffe für die alltägliche oder lebensweltliche „Erfahrungen“ immer mehr herauskristallisiert, ohne dass sie in eine rein subjektive Sphäre gerückt werden. Sie werden wie die wissenschaftlichen Erfahrungen ebenso als intersubjektiv betrachtet. Das „Erlebnis“ ist andererseits ontologisch an einen Subjektbegriff gebunden. Die „Erfahrung“ wird an einen Intersubjektivitätsbegriff angeschlossen. Dort soll das Subjekt von der Wissenschaft gerettet werden, hier die Gemeinschaft.

1. Wissenschaftliche und alltägliche Erfahrung

In den epistemologischen und wissenschaftstheoretischen Diskussionen im frühen 20. Jahrhundert ist die Verengung des Erfahrungsbegriffs eskaliert und dadurch wurde sie als Verengung überhaupt wahrgenommen. Eine „Verengung des Erfahrungsbegriffs“ spricht Hans Julius Schneider den Auffassungen zu, die sich insbesondere in der „Pionierzeit der empiristischen Wissenschaftstheorie“ entwickelt haben, denen zufolge die Tätigkeiten, die die Erfahrung „erzeugen und ermöglichen“, nicht mehr zum Erfahrungsbegriff gerechnet, sondern einem „vorwissenschaftlichen Gebiet der Heuristik“ zugeordnet werden. Er schreibt: „Als Inhalt einer Erfahrung wird nur das gelten gelassen, was passiert, wenn der Experimentator die von ihm angestoßenen Abläufe losläßt; erst dann gibt ‚die Natur‘ ihre Antwort. Und zur Erfahrung sollten nach dieser Auffassung nur diese Antworten zählen, nicht auch die Tätigkeiten, die sie erzeugen und ermöglichen.“²⁹ Das, was konkret verengt wurde, sind sowohl das aktive als auch das passive Moment an der Erfahrung: „Das aktive Moment der Handlung (wurde)

29 H. J. Schneider, „Zur Einführung: Der Begriff der Erfahrung und die Wissenschaften vom Menschen“ (7–27) in *Enteignen uns die Wissenschaften? Zum Verhältnis zwischen Erfahrung und Empirie*, (Hrsg. von Hans Julius Schneider und Rüdiger Inhetveen), München: Wilhelm Fink Verlag, 1992, S. 14 f.

auf das Auslösen des Ursachenfaktor, und das passive Moment des Widerfahrnisses auf das Registrieren eines isolierten Effekts (verengt)³⁰

Solch eine *Verengungsbewegung* hat Gadamer als *Objektivierung* des Erfahrungsbegriffs aufgefasst und sich damit kritisch auseinandergesetzt. Seine Beobachtung scheint vergleichbar zu derjenigen Schneiders zu sein, denn er schreibt: „Weil er (der Erfahrungsbegriff, S. B.) in der Logik der Induktion für die Naturwissenschaften eine führende Rolle spielt, ist er einer erkenntnistheoretischen Schematisierung unterworfen worden, die mir seinen ursprünglichen Gehalt zu *verkürzen* scheint.“³¹ Dies wird als „Mangel der bisherigen Theorie der Erfahrung“ identifiziert, denn dadurch wurde eine grundsätzliche Geringschätzung oder sogar Nichtachtung der Geschichtlichkeit der Erfahrung ausgelöst. Gadamer begründet das folgendermaßen: „Es ist das Ziel der Wissenschaft, Erfahrung so zu objektivieren, daß ihr keinerlei geschichtliches Moment mehr anhaftet. Das leistet das naturwissenschaftliche Experiment durch die Weise seiner methodischen Veranstaltung. Ähnliches vollbringt aber die historisch-kritische Methode in den Geisteswissenschaften. Auf beide Weise soll dadurch Objektivität verbürgt werden, daß man die zugrunde liegenden Erfahrungen für jedermann wiederholbar macht. Wie in der Naturwissenschaft Experimente nachprüfbar sein müssen, so soll auch in den Geisteswissenschaften das gesamte Verfahren kontrollierbar werden. Insofern kann der Geschichtlichkeit der Erfahrung in der Wissenschaft kein Platz gelassen werden.“³²

Aus diesem etwas längeren Zitat lässt sich die Richtung der Gadamerischen Analyse des Erfahrungsbegriffs bereits erkennen. Wir werden an diese Stelle nur zwei Punkte dieser Analyse, die wir uns ansonsten im nächsten Kapitel näher ansehen werden, herausheben.

30 Ibid., S. 14.

31 H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), S. 352 (Hervorhebung – S. B.) (Im folgenden Text wird die Abkürzung GW benutzt.)

32 Ibid., S. 352.

Der Schematisierung, oder der Verengung der Erfahrung möchte er erstens deren Geschichtlichkeit entgegensetzen. Diese Entgegensetzung denkt er nicht in einer ausschließenden, sondern in einer ergänzenden Manier. Denn er möchte die prinzipielle Wiederholbarkeit und den darauf begründenden Prinzip der Bestätigung, an den sich die methodische Herangehensweise der Wissenschaft stützt, nicht einfach zurückweisen. Dies folgt aus der Prämisse: „Alle Erfahrung (nicht nur die wissenschaftliche, S. B.) ist ja nur in Geltung, solange sie sich bestätigt.“³³ Insofern soll die Geschichtlichkeit zwar einer Schematisierung der Erfahrung entgegengesetzt werden, dennoch mit der Absicht sie in einem Zusammenhang mit jenem Moment der Erfahrung, das dieser Schematisierung zugrundeliegt und aber sie nicht rechtfertigt, denn dieses Moment wurde aus einem ursprünglich geschichtlichen Kontext ausgezogen und isoliert betrachtet.

Zweitens möchte Gadamer der objektivierten Erfahrungsauffassung eine dialektische gegenüberstellen, der zufolge die Erfahrungsstruktur nicht allein durch „Wiederholbarkeit“, die er positives Moment an die „Erfahrung“ nennt, sondern auch durch „Widerlegbarkeit“, das negative Moment an der „Erfahrung“, gekennzeichnet wird.

Demzufolge entwickelt Gadamer in einer Auseinandersetzung zu der *Verengungsbewegung* in der Erkenntnistheorie einen paradigmatisch dialektischen Erfahrungsbegriff. Würden wir unserer Diskussion mit einer präziseren und raffinierteren Terminologie versehen wollen, würden wir für den verengten oder objektivierten Erfahrungsbegriff den Terminus „Empirie“³⁴ annehmen und bei dem Terminus „Erfahrung“ bleiben, wenn wir eine ursprünglichere und umfassendere³⁵ lebensweltliche Erfahrung meinen.

33 Ibid., S. 352 f.

34 Für einen Unterschied auf einer terminologischen Ebene zwischen „Erfahrung“ und „Empirie“ vgl. Hans Julius Schneider, „Erfahrung in Wissenschaft und Alltag“ (44–55) in *Universitas* 42, 1987.

35 Hans Julius Schneider bewertet diese Art der Erfahrung ebenfalls als ursprünglicher und umfassender als die wissenschaftliche Erfahrung: „Es ist klar, daß diese Art der Erfahrung ontogenetisch und phylogenetisch früher ist als alle wissenschaftliche

Die Legitimierung der Allgemeingültigkeit dieser Erfahrung sowie ihre Merkmale sind die Aufgaben des Buches *Wahrheit und Methode*. Ihre detaillierte Ausarbeitung lässt sich grob als teilweiser Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit auffassen, bzw. ihres ersten Teiles.

Indem wir eine Grenze zwischen „Erfahrung“ und „Empirie“ bereits gezogen haben, haben wir den Erfahrungsbegriff im Vorfeld nur aus einer Seite, bildlich gesprochen, aus derjenigen, deren Radikalisierung in Richtung der Objektivität ausgestreckt ist, eingegrenzt. Der nächste Abschnitt wird sich mit der Abgrenzung des Erfahrungsbegriffs auf der anderen Seite, deren Radikalisierung zu Subjektivierung führt, d. h. mit dem „Erfahrung“-„Erlebnis“-Verhältnis befassen.

2. „Erfahrung“ und „Erlebnis“

Eine theoretische Begründung der „Erfahrung“ *qua* „Empirie“ hat Kant im 19. Jahrhundert geliefert und damit das Selbstverständnis solcher Erfahrung dominant geprägt. Eine der Konsequenzen davon hat sich auf die (Un)möglichkeit einer theoretischen Grundlage der Alltagserfahrung ausgewirkt.³⁶ Ein solchem Kantschen auf den mathematischen und Erscheinungswissenschaften basierte Erfahrungsbegriff *qua* „Empirie“ wurde im 19. Jahrhundert kein nicht-wissenschaftlicher lebensweltlicher Erfahrungsbegriff gegenübergestellt, eine Weise, auf welche

Erfahrung, und daß sie umfassender ist.“ („Zur Einführung: Der Begriff der Erfahrung und die Wissenschaften vom Menschen“, *op. cit.*, S. 13)

³⁶ Dieser *locus communis* bringt auch Jürgen Gebhardt zum Ausdruck: „In der Nachfolge des von Kant geprägten Erfahrungsbegriffes hat einmal nicht-wissenschaftliche Erfahrung oder gar Alltagswissen keinerlei theoretischen Status, weiterhin kann es in keiner Weise eine irgendwie geartete Erweiterung des Erfahrungsbegriffes durch andersgeartete Erfahrungsmomente in der Darstellung des Menschlichen geben.“ (J. Gebhardt, „Gibt es ‚wissenschaftliche‘ Erfahrung vom Menschlichen?“ (61–80) in *Enteignen uns die Wissenschaften? Zum Verhältnis zwischen Erfahrung und Empirie*, (Hrsg. von H. J. Schneider und R. Inhetveen) München: Fink, 1992, S. 73. Wir werden im vierten Kapitel sehen, dass bereits Bacon solche Richtung im Erfahrungsverständnis anbahnte.

sich die ähnlich geleitete Reaktion im 20. Jahrhundert entfaltet. Stattdessen hat man eine Art metaphysisches „Erlebnis“ dagegen erarbeitet. Friedrich Schiller ist vielleicht der erste, der sich mit diesem Begriff in eine Kontrastdistanz zu „Erfahrung“ qua „Empirie“ bedient. Nach Gadamers Wortgeschichte von „Erlebnis“ sollte man erst Dilthey den begrifflichen Gehalt dieses Wortes verdanken.³⁷

Wilhelm Dilthey hat eine systematisierte Idee von „Erlebnis“ in einem Kontext des Lebensgefühls ausgearbeitet. Diese Beobachtung teilt auch Jürgen Gebhardt, der schreibt: „Diltheys noch ganz vom Konflikt mit einem kantisch vorgeformten und in diesem Sinn ‚naturwissenschaftlichen‘ Erfahrungsbegriff bestimmter Zugriff auf die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit, führte für den Sachverhalt der Apperzeption geistiger Gegenstände den Begriff des Erlebnisses ein.“³⁸

Der Begriff des „Erlebnisses“ sollte also die menschliche Praxis bezeichnen, die sich auch wissenschaftlich vergegenständlichen lässt und somit nach der Überzeugung Diltheys die Geisteswissenschaften fundiert. Unser heutiger Erfahrungsbegriff, kann man sagen, war bereits besetzt wie wir sahen mit der Bedeutung der „Empirie“. So sehr es interessant sein mag, diese Begriffsentwicklung oder Begriffsveränderung zu verfolgen, wird hier die Feststellung genügen müssen, dass die Lebensphilosophie diesen Ausdruck zur Bezeichnung einer nichtwissenschaftlichen personalen Erfahrung in Umlauf brachte.³⁹

Diltheys Erlebnisbegriff ist durch die romantische Vorgeschichte dieses Wortes geprägt. Das bedeutet nach Gadamer, dass der pantheistische Hintergrund deutlich sichtbar ist.⁴⁰ Gianni Vattimo geht von

37 Darüber schreibt er: „In der Tat ist es Dilthey gewesen, der zuerst dem Worte eine begriffliche Funktion zuwies, daß bald zu einem beliebten Modewort und zur Bezeichnung eines so einleuchtenden Wertbegriff aufsteigen sollte, daß viele europäische Sprachen es als Fremdwort übernommen haben.“ (H.-G. Gadamer, *GW* 1, S. 67.)

38 J. Gebhardt, „Gibt es ‚wissenschaftliche‘ Erfahrung vom Menschen?“ in *op. cit.*, S. 75

39 Vgl. J. Gebhardt, *Ibid.*

40 Vgl. H.-G. Gadamer, *GW* 1, S. 69.

der selben Beobachtung aus: „the romantic Erlebnis is still linked to the pantheistic vision of the universe“, und weiter noch: „Erlebnis of twentieth-century and of Dilthey himself becomes an experience“⁴¹. Er unterstützt unsere Gadamer-Lektüre darüber hinaus, indem er feststellt, dass, obwohl Diltheys „Erlebnis“ als „Erfahrung“ *contra* Kant verstanden wissen wollte, solche „Erfahrung“, die die Geisteswissenschaften fundiert, dennoch die Bedeutung dieser „Erfahrung“ *qua* „Erlebnis“ als etwas Abgeschlossenes und Subjektives geblieben ist: „Whose meaning is totally subjective, devoid of any ontological justification: whether in a verse, in a landscape, or in a musical score, the sovereign subject distills the totality of meaning in an entirely arbitrary and causal way, leaving it devoid of any organic connection of with its existential and historical situation or with the ‘reality’ within which it lives.“⁴² Es wäre nicht übertrieben zu sagen, dass die Philosophie im 20. Jahrhundert genau einen solchen Erfahrungsbegriff *qua* Erlebnis für die Alltagserfahrung oder für die nichtwissenschaftliche lebensweltliche „Erfahrung“ geerbt hat. Demzufolge kommen nur zwei Erfahrungsbegriffe mit Recht in Frage: Einerseits ein auf den Naturwissenschaften basierender Erfahrungsbegriff, der die Aktivität des Subjektes bzw. des Erfahrenden betont und auf absolute Objektivität gerichtet ist und andererseits ein völlig in der unbeherrschbaren, aber ausklammernden Subjektivität angesiedelter Erfahrungsbegriff *qua* „Erlebnis“. Gadamer setzt sich den beiden entgegen und möchte sagen, dass die „Erfahrung“ weder allein „Empirie“ noch allein „Erlebnis“ ist, sondern sein Erfahrungsbegriff teilt einige Eigenschaften sowohl mit dem einen als auch mit dem anderen thematisierten Begriff. Unsere Alltagserfahrung ist weder absolut kontrollierbare Handlung eines Subjektes, noch ist sie eine Kette

41 Gianni Vattimo, „Hermeneutics and Nihilism: An Apology for Aesthetic consciousness“ (446–459) in *Hermeneutics and Modern Philosophy*, (ed. by Brice R. Wachterhauser), Albany: State University of New York Press, 1986, p. 454.

42 Ibid.

punktuellem Erlebnisse eines passiven, allein von Widerfahrendem geprägten Subjekts.

3. Die Mittelstellung der alltäglichen „Erfahrung“ zwischen „Empirie“ und „Erlebnis“

Nicht zufällig erinnert die Unterscheidung zwischen „Empirie“ und „Erlebnis“ an die Aufteilung der Wissenschaften im 19. Jahrhundert in Natur- und Geisteswissenschaften⁴³. Denn genau Dilthey wollte die Geisteswissenschaften in einer Erfahrungsform fundieren,⁴⁴ die sich von der naturwissenschaftlichen Erfahrungsform insofern unterscheiden lässt, dass sie in Umgang mit den Menschen und nicht mit den Dingen entsteht. Diese Rolle sollte das „Erlebnis“ spielen. Dennoch ist das „Erlebnis“ in einer essenziellen Hinsicht der „Empirie“ verwandt geblieben. Es lässt sich objektivieren, weil es als Ergebnis erfasst wurde.

Nun geht es Gadamer erstens nicht um die Schaffung einer methodologischen Grundlage der Geisteswissenschaften. Sondern ganz im Gegenteil, möchte er sich von diesem Schema befreien und einen Erfahrungsbegriff entwerfen, der grundlegender als „Empirie“ und „Erlebnis“ ist, beide im Sinne von methodologisch kontrollierten Ergebnissen bzw. Erkenntnissen.

Deshalb erkennen wir die Anliegen Gadamers nicht in einer rücksichtslosen und jedenfalls unkritischen Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften – und das wird sich mehrmals in dieser Arbeit erweisen. Stattdessen sehen wir seine Bemühungen in Richtung einer

43 Vgl. G. Böhme und K. Potyka, *Erfahrung in Wissenschaft und Alltag. Eine analytische Studie über Begriff, Gehalt und Bedeutung eines lebensbegleitenden Phänomens*, Idstein: Schulz-Kirchner Verlag, 1995.

44 W. Dilthey, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.

Anerkennung des prozessualen und kognitiven⁴⁵ Charakters der „Erfahrung“. Die bisherigen Überlegungen zielten auf eine nötige terminologische Grundlegung. In der Hoffnung, sie erreicht zu haben, werden wir auf unsere Ausarbeitung der Erfahrungsauffassung Gadamers übergehen.

45 „Kognitiv“ meint hier „Wissensbezogenheit“ im weitesten Sinne des „Wissens“. Wir haben diesen Themenkomplex bereits im vorigen Kapitel angedeutet und werden darauf explizit im Kapitel VII noch einmal zurückkommen.

Viertes Kapitel

Ausarbeitung der Gadammerschen Erfahrungsanalyse aus *Wahrheit und Methode*

In diesem Kapitel werden wir die Gadammersche Analyse der Erfahrung, wie sie in *Wahrheit und Methode* vollzogen wurde, herausarbeiten.

In unserem Bemühen, Gadammers Analyse des Erfahrungsbegriffs verständlich und in ihrem Kontext verwurzelt darzulegen, haben wir sie als Antwortversuch auf zwei Fragen aufgegriffen, die nicht explizit von Gadamer gestellt wurden. Die erste ist: Was ist das Wesentliche an der „Erfahrung“: Dass sie schließlich in einem Ergebnis aufgeht? Oder ist die Annahme zutreffender, wir hätten es hier wesentlich mit einem Prozess zu tun, der den ergebnishaften Charakter der Erfahrung eher in den Hintergrund rückt? Der Unterschied zwischen diesen Optionen wird sich als Unterschied zwischen den Einstellungen herausstellen, die wissenschaftliche Erfahrung sei die paradigmatische, einerseits, und eine breitere lebensweltliche Erfahrung sei grundlegender, andererseits. Eine weitere Konsequenz folgt aus der stillen Annahme, die Erfahrung sei kontrollierbar, allerdings in völlig anderer Richtung, als diejenige, die die wissenschaftliche Erfahrung als beispielhafte „Erfahrung“ proklamiert. Diese Konsequenz lautet: Man muss eine reine transzendente Subjektivität voraussetzen, denn sie sei diejenige, die die Erfahrung voraussetzungslos durchführe. Während die erste Folge anhand von Bacons *Idolenlehre* beleuchtet wird, soll die zweite anhand von Husserls *Phänomenologie* verdeutlicht werden.

Das zweite Fragebündel ist: Selbst wenn die Erfahrung als ein Prozess vorzustellen ist, sollte sie als ein zweckgerichteter oder eher als ein selbst-erzeugender Prozess erfasst werden? Wenn sie als ein zweckgerichteter Prozess anzunehmen wäre und wenn dazu auch noch diese Zweckgerichtetheit als das Wesentliche am Erfahrungsprozess angesehen würde, ist man immer noch nicht hinreichend von der oben genannten ersten Option, dass die Erfahrung als Ergebnis zu erfassen sei, entfernt, denn die Zweckgerichtetheit würde die logische Priorität des Zwecks oder des Ergebnisses fordern. Eine weitere Folge der hier als teleologische Erfahrungsauffassung bezeichneten Alternative wäre das Missverständnis, die Erfahrung sei immer nur eine vom Menschen kontrollierbare Handlung und kein Geschehen, das den Menschen manchmal überrascht. Diese falschen Konsequenzen würde man vermeiden, wenn man davon ausginge, dass die Erfahrung ein selbst-erzeugender Prozess sei. Darunter ist Folgendes zu verstehen: Die Erfahrung ist auf Grund ihrer dynamischen und widerspruchsvollen Struktur als ein teilweise prozesshaftes und teilweise ereignishaftes Phänomen zu verstehen. Das teleologische Verständnis, demzufolge die Erfahrung als ein primär zweckgerichteter Prozess begriffen werden solle, wird anhand einiger Aristotelischer und Hegelscher Gedanken veranschaulicht.

Deshalb wird dieses Kapitel so aufgeteilt, dass die beiden Fragestellungen klar getrennt dargelegt werden, denn in ihnen zeigt sich unseres Erachtens auch die innere Logik der Entwicklung der Erfahrungsanalyse Gadamers. Dementsprechend werden wir zwei bedeutsame konzeptuelle Distinktionen hervorheben: Einerseits objektivierende versus dialektische und andererseits teleologische versus selbsterzeugende „Erfahrung“. Beide dieser konzeptuellen Distinktionen haben sowohl eine methodologische als auch systematische Relevanz für die vorliegende Arbeit; methodologisch, weil sie eine Art von Kritikinstrument darstellen, indem sie unzulängliche Auffassungen zur Sprache bringen, die später widerlegt werden; systematisch, weil sie die Gadammersche Position diagnostizieren, d. h. auffinden und eingrenzen, und auf den Begriff bringen.

Die wesentlichste Pointe, dass die Erfahrung eine sprachliche Erfahrung ist, d. h. konstitutiv von der Sprache beeinflusst ist, wird bei jedem Schritt der kommenden Abhandlung bekräftigt und zwar aus dem Grund, dass sich die Fehler an allen betrachteten Theorien systematisch gerade als mangelnde oder defekte Miteinbeziehung der Sprache erweisen.

1. Objektivierung der Erfahrung

Gadamer beginnt seine Erfahrungsanalyse mit einer auf zwei Säulen gegründeten Kritik an der Objektivierung des Erfahrungskonzeptes in den naturwissenschaftlichen Verständnissen einerseits und andererseits an der traditionell-philosophischen Einbeziehung dessen, was reine transzendente Subjektivität genannt und als Erfahrungsträger angenommen wurde. Über die Idee von „Objektivierung“ wurde bislang Einiges gesagt. An dieser Stelle werden wir noch einmal die Frage nach der Bedeutung von „Objektivierung“ explizit stellen und sie uns eingehender ansehen.

1.1 WAS BEDEUTET „OBJEKTIVIERUNG“?

Vorweg sei bemerkt, dass der Terminus „Objektivierung“ hier nicht mit dem Terminus „objektiv“ inhaltlich zu verbinden ist. Stattdessen ist er eher synonym zu demjenigen der „Reifikation“, der ein weiterer internationaler Terminus mit lateinischem Ursprung ist. Würde man sie beide auf Deutsch nur zu übertragen versuchen, bekäme man das Substantiv „Verdinglichung“: Etwas, das kein Gegenüber-Stehendes oder kein bloßes Ding ist, in ein solches umwandeln. Wie trivial auch immer dies aussehen mag, so wird sich herausstellen, dass dies tatsächlich von entscheidendem Belang ist.

Des Weiteren werden wir die „Objektivierung“ daran ermessen können, wie der Gegenstand einer Untersuchung behandelt wird. Falls man entschieden hat, einen Untersuchungszweck zu verfolgen,

der einer Vorstellung eines absolut objektiven Gegenstand entspricht, versucht man den Untersuchungsgegenstand von jeglichen subjektiven und subjektbezogenen Aspekten zu lösen. Sobald also ein solcher Zweck festgelegt wird, werden die erwähnten subjektiven und subjektbezogenen Aspekte als irrelevante Zusätze des Gegenstands betrachtet. Es wird vergessen, dass der Gegenstand sie auf konstitutive Weise innehat. Solch eine De-Subjektivierung gehört freilich offensichtlich zu dem, das wir als „Reifikation“ oder „Objektivierung“⁴⁶, d.h. „Verdinglichung“, oben eingeführt haben.

Also bedeutet, im Hinblick auf die hier betrachtete „Erfahrung“, ihre Objektivierung zunächst, sie als Objekt statt als Prozess zu behandeln; hernach heißt es, dass jegliche Subjektivität an der „Erfahrung“ auf dem Weg, sie uns immer objektiver vorzustellen, zensuriert wird. In der Philosophiegeschichte ist das Phänomen der Erfahrung auf zwei verschiedenen Wiesen objektiviert worden: Erstens in wissenschaftsorientierten Positionen, deren namhafter Vertreter Francis Bacon ist, und zweitens in der transzendental-subjektivistischen Position Husserls. Ganz gleich wie unterschiedlich diese Philosophen auch sind, haben sie etwas gemeinsam: Einen objektivierten Erfahrungsbegriff.

46 Der Terminus „Objektivierung“ ist gerade in diesem Sinne der „Reifikation“ oder „Verdinglichung“ in der philosophischen Literatur bereits generell vorhanden. Dazu vgl. Schopenhauer über „Objektivierung des Willens“ in *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Das, was wir als einen weiteren allgemeinen Aspekt ausgesondert haben, „Objektivierung“ als „De-Subjektivierung“, ist in der philosophischen Literatur ebenfalls bereits zu finden. In diesem Zusammenhang vgl. Berdjajev über „Objektivierung der Person“ in *Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit. Versuch einer personalistischen Philosophie*. Dort interpretiert er die Objektivierung der Person als eine Gefangenschaft des Menschen. Obwohl die dominante Absicht der letzten Bedeutung auf eine Entfremdung des Menschen hinzuweisen wäre, beinhaltet sie nicht zuletzt unseren Aspekt der De-Subjektivierung aller subjektiven und subjektbezogenen Seiten eines Phänomens oder Sachverhalts. Beide Aspekte finden sich bei Bacon und Husserl, mit jeweils einem besonderen Akzent auf einem von ihnen. Auf diese Weise sei es hier erwähnt, finden wir das „Reifikation“-Motiv überwiegend in der Baconschen Philosophie, während auf das „De-Subjektivierung“-Motiv auf eine voraussetzende Weise in der Husserlschen phänomenologischen Reduktion von Gadamer hingewiesen wurde.

1.2 DER ALLGEMEINE SCHRITT GEGEN DIE „OBJEKTIVIERUNG“

Gadamer beginnt seine Analyse der Erfahrung insofern in einer fast idiosynkratischen Manier, als er die wissenschaftliche Erfahrungsauffassung erneut analysiert. Das, was er an der wissenschaftlichen Erfahrungsauffassung kritikwürdig findet, ist die Tatsache, dass die „Erfahrung“ als eine Methode angesehen wurde, die als *Induktion* bekannt ist. Wir werden darauf im nächsten Abschnitt noch einmal zurückkommen.

Diese falsche reduktionistische Auffassung sowie weitere irriige Meinungen entstehen in erster Linie daraus, dass die Begriffe irgendwann nur noch als „leere“⁴⁷ Worte benutzt werden. Gadamer hat hier zwar nicht explizit, jedoch inhaltlich eine berühmte Passage von Hegels *Phänomenologie des Geistes* vor Augen, die er in seiner Abhandlung *Hegel und die antike Dialektik* wiedergibt. „Die Art des Studiums der alten Zeit hat diese Verschiedenheit von dem der neuern, daß jenes die eigentliche Durchbildung des natürlichen Bewußtseins war. An jedem Teile seines Daseins sich besonders versuchend und über alles Vorkommende philosophierend, erzeugte es sich zu einer durch und durch betätigten Allgemeinheit. In der neuern Zeit hingegen findet das Individuum die abstrakte Form vorbereitet; die Anstrengung, sie zu ergreifen und sich zu eigen zu machen, ist mehr das unvermittelte Hervortreiben des Innern und abgeschnittene Erzeugen des Allgemeinen, als ein Hervorgehen desselben aus dem Konkreten und der Mannigfaltigkeit des Daseins. Itzt besteht darum die Arbeit nicht sosehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren sinnlichen Weise zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Substanz zu machen, als vielmehr in dem Entgegengesetzten, durch das Aufheben der festen bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern. Es ist aber weit schwerer, die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen als

⁴⁷ Heidegger bemerkt, dass die „Leere“ von Begriffen unvermeidlich sei. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, S. 9.

das sinnliche Dasein.⁴⁸ Zentral in diesem Zitat ist die Beschreibung einer Genealogie der Objektivierung. Nicht nur von Hegel, sondern auch von Heidegger lernen wir, dass das Schicksal der Begriffe in einer unvermeidlichen partiellen „Leere“ zu sehen sei. Man muss selbst ergriffen sein, von dem, was man begreifen möchte.⁴⁹ Von gleicher Art erscheint die Reaktion Gadamers auf die oben zitierte Hegelsche Passage, die ihm das Folgende sagt: „Das Spekulative und im Hegelschen Sinn Produktive der antiken Philosophie liegt in der Reinigung des Individuums von unmittelbaren sinnlichen Weise des Erkennens und in der Erhebung zur Allgemeinheit des Denkens. [...] Die Aufgabe der Philosophie in der neueren Zeit besteht nach Hegel umgekehrt darin, durch das Aufheben der festen bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu ‚begeistern‘.“⁵⁰

Die festen bestimmten Gedanken, von ihrem in der Lebenswelt zu findenden Ursprung abgeschnitten, ein Ursprung der darüber hinaus vergessen wurde, diese festen bestimmten Gedanken bilden die Urobjektivierung, die dann jegliche weitere Objektivierung ermöglicht. Die Argumentation dagegen soll versuchen, sie mittels eines dialektischen Denkens wieder zu beleben, indem es ihren Ursprung, die mannigfaltige Lebenswelt nämlich, wieder ins Spiel bringt.

1.3 BACONS AUFFASSUNG EINER VORURTEILSLOSEN „ERFAHRUNG“

Wie bereits festgestellt, ist das, was die wissenschaftsorientierten Positionen insbesondere kennzeichnet, die Auffassung, die „Erfahrung“ sei „Methode“. Durchaus prägnant wird diese Position bei Francis Bacon in seinem *Novum Organum* entfaltet, womit er eine *Instauratio magna scientiarum* vorgenommen hat. Er wollte dem scholastischen Anliegen, der Begründung von längst Bekanntem, ein neues Interesse entgegenstellen, die Erzeugung des Wissens. Dafür benötigen die Wissenschaf-

48 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998, S. 26–7.

49 Vgl. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, S. 9.

50 H.-G. Gadamer, *GW3*, S. 6.

ten eine neue Methodenlehre, die eine methodisch vorgehende und kontrollierte Erfahrung in den Vordergrund rückt. Diese Aufwertung betrifft nicht allein das scholastische deduktive Verfahren, sondern auch das Alltagsleben und die Alltagserfahrung. Beide Erfahrungsformen, die scholastisch wissenschaftliche und die lebensweltliche, werden als steril angesehen. Denn im Alltag erscheint die Erfahrung planlos und sich selbst überlassen. Eine solche ist aber „ein bloßes Umhertappen im Dunklen, das die Menschen eher verdummt als belehrt“⁵¹. Insofern der besondere Wert der wissenschaftlichen Erfahrung in der Wissenserzeugung gesehen wird und durch die Methode garantiert ist – etwas, was der Alltagserfahrung fehle – wird der Lebens- oder Alltagserfahrung jegliche Kreativität und jegliches Wissensvermögen abgesprochen. Michael Hampe und Maria-Sibylla Lotter bringen diesen Gedanken auf den Punkt: „Die gewöhnliche Erfahrung erscheint demgegenüber als unkreativ, weil das Auftreten vormals unbekannter oder unbeachteter Fälle nicht die Ersetzung gewohnter durch neue allgemeine Annahmen zur Folge hat, sondern nur die Einführung unwesentlicher Unterscheidungen.“⁵²

Die Erfahrung hier ist insofern objektiviert, als sie als Methode für die Wissenschaften verstanden wird. Demgegenüber wird die Erfahrung, die in der Lebenswelt stattfindet, völlig ausgeklammert. Um dies zu erreichen bediente sich Bacon einer besonderen Vorgehensweise. Gadamer stellt fest: „Er (Bacon, S.B.) hat in diesem Zusammenhang in einer das neue Zeitalter der methodischen Forschung ankündigenden Weise die in der humanistischen Scholastik noch vertretene Theorie der *Induktion* aufgrund der *enumeratio simplex* aus den Angeln gehoben.“⁵³ Mittels der *enumeratio simplex* sollte eine noch nicht falsifizierte Ver-

51 F. Bacon, *Novum Organum*, Bd. 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990, § 100, S. 219.

52 Michael Hampe, Maria-Sibylla Lotter (Hrsg.), „*Die Erfahrungen, die wir machen, sprechen gegen die Erfahrungen, die wir haben*“. *Über Formen der Erfahrung in den Wissenschaften*, Berlin: Duncker & Humblot, 2000, S. 8.

53 H.-G. Gadamer, *GW 1*, S. 354.

allgemeinerung unterstützt werden, die von der Anzahl der bekannten sie verifizierenden Instanzen abhängt. Dieser unbesonnenen Verallgemeinerung in der Alltagserfahrung, die man *anticipatio naturae* nannte, stellte Bacon die *interpretatio naturae*⁵⁴ als eine sachkundige Interpretation der wirklichen Natur, die mittels selektiver Untersuchung der methodisch konstruierten Situationen oder *Experimente* unterstützt wird, entgegen. Also wird die mit der wissenschaftlichen Praxis identifizierte Erfahrung als eine bewanderte, sachverständige Interpretation der durchgehend kontrollierten Sachverhalte aufgefasst, in denen jeglicher Zufall normativ suspendiert und deren Zweck ein graduelles Erreichen nachhaltiger Allgemeinheiten ist. Dass Bacon seine Erfahrungsauffassung in unmittelbare Nähe des Begriffs des „Experiments“ rückt, ist nicht zu übersehen.⁵⁵ Mit Bacon bahnt sich, so Günter Bohme und Klaus Potyka, die moderne Trennung von wissenschaftlicher und alltäglicher Erfahrung an, denn es wird mit seiner Lehre ein neuer Erfahrungsbegriff eingeführt. „Erfahrung wird nun nicht als Verarbeitung des Gegebenen schlechthin verstanden, sondern als das im Experiment in Erscheinung Tretende.“⁵⁶ In der Terminologie dieser Arbeit ist die von Bacon betrachtete „Erfahrung“ als „Empirie“ zu bezeichnen. Dieser Auffassung zufolge taugt die alltägliche, gewöhnliche Erfahrung nichts, weil sie einen in der Erkenntnis der Wahrheit nicht voranbringt. Dies bedeutet weiter, dass die durch die Methode kontrollierte Erfahrung bzw. Empirie deshalb echte Erfahrung sei, weil sie zu erkenntnisrelevanten Ergebnissen führt, weil sie

54 Während der *Antizipation* der Natur der erste Teilband des *Novum Organum* gewidmet ist, wird die *Interpretation* der Natur zum Gegenstand im zweiten Teilband des Buches.

55 Vgl. Friedrich Steinle, „Die Vielfalt experimenteller Erfahrung: Neue Perspektiven“ (213–135) in *„Die Erfahrungen, die wir machen, sprechen gegen die Erfahrungen, die wir haben“*. *Über Formen der Erfahrung in den Wissenschaften*, (Hrsg. von Michael Hampe und Maria-Sibylla Lotter) Berlin: Duncker & Humblot, 2000, S. 216.

56 G. Böhme, K. Potyka, *Erfahrung in Wissenschaft und Alltag*, Idstein: Schulz-Kirchner, 1995, S. 5.

in Erkenntnis aufgeht. Aus diesem Grund hat Gadamer diese Position zugleich als eine teleologische Erfahrungsauffassung angesehen. Dieses Merkmal wird jedenfalls in Bezug auf Aristoteles und Hegel näher von Gadamer kritisiert.

Auf der Grundlage des bereits Gesagten können wir nun eine allgemeine Kritik aus hermeneutischer Perspektive vornehmen: Die Voraussetzung einer unkreativen Alltagserfahrung wird angezweifelt und die Identifizierung der wissensreichen und wissenschaftlichen Lebensbereiche wird infrage gestellt. Spätestens mit der Husserlschen Phänomenologie ist eine Re-Evaluierung, eine Neubewertung der Lebenswelt nötig. Denn gerade aus den unscharfen Unterscheidungen in der Lebenswelt, wie sie Bacon sah, die Gadamer zufolge der Sprache zu verdanken sind, sind auf eine zugleich kontinuierliche und diskontinuierliche Art und Weise wissenschaftliche Ansprüche und damit verbundene Vorgehensweisen entstanden. Sehr grob ausgedrückt werden in den Wissenschaften einige Interessen aus dem Alltagsleben weiterverfolgt, so z.B. das Bemerkten einer Regelmäßigkeit der Erfahrung, die zur Klassifikation führt, oder das Interesse an besserer Orientierung durch zunehmende Genauigkeit usw. Eine Diskontinuität lässt sich an den dadurch veränderten Gegenständen sowie an qualitativ neuen Vorgehensweisen, die stark an Kontrolle gebunden sind, bemessen. Mit Recht entsteht daher der Eindruck, dass Bacon und die unter seinem Einfluss entwickelte Tradition diese Diskontinuität zwischen den Alltags- und Wissenschaftserfahrung sehr stark gefördert haben. Darüber hinaus haben sie die positiven, im Sinne von wissensorientierten Merkmale der Erfahrung nur der wissenschaftlichen Erfahrung zugeschrieben, weil sie eindeutig dort stärker präsent sind. Ihnen ist dieser Fehler unterlaufen, indem sie meinten, der Alltagserfahrung all das vorenthalten zu können, nach dem Motto, der Stärkere verdiene alles Lob, der Schwächere hingegen gar keines, obgleich von letzterem ebenfalls ein Beitrag geleistet wird.

Unsere Betrachtung der Gadamer'schen Erfahrungsanalyse rückt diesbezüglich die allgemeine Einsicht in den Vordergrund, dass die

Erfahrungen, ganz gleich wie unterschiedlich sie ausfallen können, Familienähnlichkeiten teilen, wie man mit Wittgenstein sagen kann. Insbesondere im Hinblick auf die Trennung von Alltags- und Wissenschaftserfahrungen erklärt Gadamers Analyse ihre gleichzeitige Kontinuität und Diskontinuität. Der Plural ist hier ausschlaggebend, denn selbst wenn man sich erlaubt, von Wissenschaftserfahrung zu sprechen, soll man darunter nichts Einheitliches verstehen, weil die wissenschaftlichen Erfahrungen z.B. eines Paläontologen von denen einer Astrophysikerin oder eines Neurologen ganz unzweideutig verschieden sind. Dennoch macht es Sinn, auf Grund der Familienähnlichkeiten von wissenschaftlicher Erfahrung zu sprechen. Umso mehr gilt ein solcher dialektischer Ansatz für die verschiedensten Formen von Alltagserfahrungen.

A) DIE IDOLENLEHRE

Wir sahen, inwiefern die wissenserzeugende Erfahrung von der Schaffung kontrollierter Situationen abhängt. Deshalb fragt man sich, wie können wir *prima facie* eine Situation der völlig kontrollierten Erfahrung schaffen, die, so Bacon, *conditio sine qua non* für die erfolgreiche Durchführung der neuen induktiven Methode sein soll? Nun stellt sich hier Bacon als von enormem Belang für Gadamer heraus, denn die Idolenlehre, die als Versuch einer Antwort auf diese Frage gedacht wurde, wird in der Gadamerschen Bacon-Rezeption von einem Angriffsziel zu einem seine Erfahrungsanalyse unterstützenden Punkt umgewandelt.

Die Idolenlehre⁵⁷ Bacons besagt, dass derjenige, der eine korrekte Anwendung der neuen Methode bezweckt, im Vorfeld vier Arten von Idola bzw. Irrtümern oder Vorurteilen zurückweisen muss: *Idola tribus* oder Irrtümer der Gattung, *Idola specus* oder Vorurteile der Höhle, *Idola fori* oder Vorurteile des Marktes bzw. des Verkehrs und *Idola theatri* oder Irrtümer des Schauplatzes.

57 Vgl. F. Bacon, *Novum Organum*, Bd. 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990, S. 99–147.

Mit den Irrtümern der Gattung wollte Bacon den menschlichen Erkenntnismechanismus auf biologischer Ebene erfassen. Der Mensch, von seiner Natur her, nimmt die Welt nicht wie sie ist wahr, sondern er verzerrt sie durch den eigenen Wahrnehmungsapparat, durch den die Welt unvermeidbar gefiltert ist. Bacon dachte, dass man sich dieser Perspektive entziehen kann, damit man schließlich Wissen über die Welt, wie sie ist, erwerben kann. Zu den Vorurteilen der Höhle zählt die persönliche Zuneigung, die unser Auffassungsvermögen beeinflusst. Die Vorurteile des Marktes sind diejenigen, die durch die Sprache bedingt sind. Bacon sah in der Sprache zwar ein Erkenntnismittel, das jedoch die echte Erkenntnis beeinträchtigt. Nach dem klassischen Bild wird die Sprache auch hier Hindernis und nicht Stifter des Wissens über oder des Zugriffs auf die echte Wirklichkeit. Schließlich sind die Irrtümer des Schauplatzes diejenigen, die der Mensch durch seine Bildung, durch Überlieferung und Autorität erwirbt.

Unzweideutig sind all diese „falschen Begriffe“⁵⁸ tief im Menschen verwurzelt. Nur die Einstellung ihnen gegenüber hat sich von Bacon bis hin zu Gadamer verändert. Während sie für Bacon – durch Übung und Disziplin des Geistes – nämlich überwindbar und ignorierbar sind, sind sie für Gadamer nicht nur unvermeidbar, sondern darüber hinaus auch noch wirkungsvoll, fruchtbar, d. h. wissenskonstitutiv. Sind sie für Bacon wissensbeeinträchtigend, werden sie von Gadamer als wissensstiftend angesehen.

An dieser Stelle allerdings sind die *Idola tribus* und *Idola fori* von besonderem Gewicht, „denn hier kommen, wenn auch kritisch und in ausschließender Absicht, Momente im Erfahrungsleben zur Sprache, die nicht auf das Ziel der Wissenschaft *teleologisch* bezogen sind.“⁵⁹ Der Begriff „teleologisch“ zeigt primär auf eine theoretische Haltung, in der die Forscherin die Erfahrung nur noch als einen zweckgerichteten

58 Für Bacon sind die *Idola* wie „falsche Begriffe“ in denen der „menschliche Geist gefangen“ ist. Vgl. *Novum Organum, op. cit.*, § 38, S. 99.

59 H.-G. Gadamer, *GW* 1 S. 355 (Hervorhebung, S. B.).

Prozess deutet, in dem der Zweck jeglicher Erfahrung Wissenserwerb sei. Auf diesen Aspekt wird später gründlicher eingegangen. Zusätzlich wird er auch noch in unmittelbare Nähe dessen, was wir „positive Erfahrung“ nennen werden, gebracht. Das Letzte erscheint im jetzigen Kontext insofern ausschlaggebend, als es die begonnene Analyse der *Idola* inhaltlich betrifft. Gadamer sagt in dem zitierten Satz, dass neben dem teleologischen, sich immer wieder bestätigenden, auch andere Aspekte des Geistesvermögens zu erkennen sind.

B) IDOLA TRIBUS

Die zwei Geistesvermögen, von denen das eine als eine Tendenz anerkannt wird und das andere unbemerkt bleibt, sind in zwei verschiedenen Vorgehensweisen in der Baconschen Analyse der Gattungsvorurteile zu identifizieren. Die Kritik dieser Analyse wird von Gadamer verwertet. Er wandelt das Angriffsziel Bacons aber in eine Unterstützung für die gegensätzliche These um.

In dieser Analyse der Gattungsvorurteile wird eine theoretisch relevante Tendenz des menschlichen Geistes von Bacon ausfindig gemacht. Sie lässt sich als eine Tendenz abzeichnen, das Positive und das Wiederholbare, also das *Teleologische*, zu memorieren. Zudem lassen sich in der Erfahrung auch *Instantiae negativae* erkennen, indem wir z.B. von etwas enttäuscht sind. Der menschliche Geist tendiert leider, so Bacon und Gadamers Bacon-Rezeption zufolge, dazu diese zu vergessen. Wäre das teleologische Moment, d. h. die Neigung sich das Wiederholbare einzuprägen, das einzig Erkennbare, hätte Gadamer nichts in der Hand. Dieses teleologische Moment wird allerdings durch die negativen, überraschenden Momente in der Erfahrung ergänzt. Gerade diese, später von Gadamer „negativ“ genannte Erfahrung findet in der *Idolenlehre* Bacons, die zugleich seine Erfahrungsauffassung darlegt, keine Beachtung. In der Interpretation Gadamers ist dieser Punkt von zusätzlicher systematischer Relevanz, denn er meint, hier drücke sich ein menschliches Interesse aus: Das Interesse das Ergebnis der

Erfahrung stets zu bestätigen. Daraus werde der teleologische Aspekt im prägnanten Sinne entwickelt, die Erfahrung sei im Ergebnis aufgehoben. Wenn die Erfahrung ergebnisorientiert ist, werden natürlich die Wiederholungen, die das Ergebnis bestätigen, hervorgehoben, die negativen Instanzen hingegen ignoriert. Und gerade die negative Erfahrung bürgt nach Gadamer für die dialektische, d. h. korrekte Erfahrungsauffassung. Lässt man dieses Moment ausfallen, hat man keine inhaltsbezogene Begründung für einen dialektischen Erfahrungsbe-
griff, weil die Prozesshaftigkeit und die Entwicklung der Erfahrungen wesentlich durch die negativen Instanzen bedingt sind.

C) IDOLA FORI

Eine ähnliche Vorgehensweise findet sich bei der Interpretation der Verkehrsirrtümer. Das, was Bacon festgestellt hat, um zu zeigen, dass es für die neue wissenserzeugende Methode irreführend sein könnte, hat Gadamer großzügig aufgenommen: Die Sprache.

Während Bacon behauptete, dass die linguistischen Konventionen zu Verwirrungen führen, hat Gadamer genau dies bezweifelt. Geographisch und historisch in einer linguistisch geprägten Ära lebend fragt Gadamer dagegen, ob es nicht möglich wäre, dass die Sprache „zugleich eine positive Bedingung und Leitung der Erfahrung selbst“⁶⁰ sei. Es ist durchaus interessant zu erkennen, dass beide Denker teilweise von der gleichen Annahme ausgehen, dass nämlich der menschliche Geist durch seine Sprache die Welt sieht. Dennoch sind hier die verschiedenen Sprachauffassungen ausschlaggebend, denn sie haben jeweils ihre wesentlichen Rollen gespielt. Während die Platonisch-Aristotelische Sprachauffassung Bacon dazu brachte, die Sprache als Hindernis für das echte Wissen anzusehen, hat das hermeneutische, nach der linguistischen Wende entwickelte, sprachphilosophische Sprachbild Gadamers eine entgegen gesetzte Position gefordert. Ihre

60 Ibid.

gemeinsame Annahme ist für Gadamer kein Grund dafür, dass man versuchen soll, diesen Umstand zu korrigieren, wie es Bacon verlangt. Die „Sprache“ kann zwar, so Gadamer, eine Quelle des Missverständnisses sein. Nichtsdestoweniger ist sie eine Erkenntnisquelle. Die Umwertung des Baconschen Arguments ist hier ebenso vorhanden: Das, was Bacon als negativ ansah und wovon er abriet, wandelte Gadamer zu einer Möglichkeitsbedingung um.

D) ZUSAMMENFASSUNG

Zusammenfassend sind zwei Punkte besonders hervorzuheben.

Erstens haben wir gezeigt, auf welche Art und Weise der Baconsche Erfahrungsbegriff durch eine Objektivierung der Erfahrung charakterisiert ist. Von seiner Absicht her sollte sich ein Begriff der „Erfahrung“ entwickeln, der einerseits mit einer wissenschaftlichen, völlig kontrollierbaren „Erfahrung“ gleichzusetzen ist und andererseits durch die Methode absolute Kreativität und Wissenserzeugungsfähigkeit leistet. Dagegen stehe die Alltagserfahrung, die weder eine kreative noch eine epistemische Dimension innehat.

Zweitens führen die zwei analysierten *Idola* Bacons unerwartet zu zwei wesentlichen Eigenschaften der „Erfahrung“ in einer völlig Bacon-widrigen Erfahrungsauffassung. Während die *Idola tribus* auf eine heterogene Struktur der Erfahrung hindeutet, nämlich die positive und negative Struktur der Erfahrung, stellte sich die *Idola fori* als Beleg für die Sprachlichkeit der Erfahrung heraus.

1.4 HUSSERLS „ERFAHRUNG“ DER TRANSZENDENTALEN SUBJEKTIVITÄT

Es ist nicht schwer zu erkennen, dass die Gadammersche Kritik an Bacons Idolenlehre nicht nur den restriktiven Charakter des methodologischen Ansatzes der Wissenschaften betrifft. Das wäre auch keine Neuigkeit. Die Debatten über die Begründung der Geisteswissenschaften und über ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit neben dem Reichtum

der mathematischen und empirischen Wissenschaften fingen bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts an und haben den Übergang zum 20. Jahrhundert dominant geprägt.⁶¹ In dem Fall wäre sie nur noch eine erneute Positionierung in der Diltheyschen Tradition. Weit über die möglichen methodologischen Folgen hinaus, die Gadamer Kritik an Bacons Idolenlehre hervorrufen mag, bringt sie den allgemeinen Gedanken explizit zum Ausdruck, dass die Möglichkeit für die Konzeptualisierung eines zeitgemäßen sinnvollen Erfahrungsbegriffs verloren ginge, hielte man an dem von Bacon hervorgebrachten Erfahrungsbegriff fest, weil dieser eine vorurteilslose oder annahmelose Erfahrung zur Voraussetzung hat. Eine solche – heute würden wir sagen „theoriefreie“ – Erfahrung wird aber erst dann denkbar, wenn man eine strikte Demarkierung zwischen Theorie und Tatsache annimmt. Diese ist aber spätestens⁶² mit Thomas Kuhn nicht mehr leicht zu verteidigen.

61 W. Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, die grundlegend für die neue Wissenschaftstheorie ist, wurde 1883 veröffentlicht. Dort hat Dilthey die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit als Gegenstand der Geisteswissenschaften ausgesondert und zwischen der *inneren Erfahrung*, deren Analyse Gegenstand der Geisteswissenschaften sei, und damit unvergleichbare *Sinneserfahrung* über die Natur unterschieden. W. Windelband äußert vergleichbare Ideen in seiner Rede *Geschichte und Naturwissenschaften* von 1894, in der er zwischen *nomothetischen* Gesetzwissenschaften und *idiographischen* Ereigniswissenschaften unterscheidet und die zuletzt Erwähnte zu den Erfahrungswissenschaften rechnete.

62 Selbst die Idee der theoriebedingten Tatsachen in der Physik wurde mit mehr oder minderer Resonanz von Pierre Duhem im Jahre 1906 in *La théorie physique, son objet, sa structure* zum Ausdruck gebracht, etwa ein halbes Jahrhundert bevor sie W. V. O. Quine in *Two Dogmas of Empiricism* (1951) aufnahm und sie in einem radikaleren Holismus formulierte. Auch Alexandre Koyres wissenschaftsgeschichtliche Überlegungen über die revolutionäre und nicht kumulative Bahn des naturwissenschaftlichen Wissens auf Grund von theorieimprägnierter „Empirie“ haben einen markanten Einfluss auf die Entstehung von Kuhns *Structure of scientific Revolutions* ausgeübt. Das berichtet Kuhn selbst in der *Einleitung* seines 1962 erschienenen, vielzitierten Buches. Gadamer *Wahrheit und Methode* ist 1960 erschienen und setzt sich bereits mit dem alten methodologischen Paradigma auseinander, indem sie für eine gegenseitige Beeinflussung von Theorie und Tatsache plädiert in ihrer eigenen Terminologie, nämlich, Beeinflussung von Erfahrung und Vorurteilen, die sprachliche Struktur haben.

Wir sind der Meinung, dass Gadamer's Kritik an Bacons Idolenlehre gerade in dieser Hinsicht ihren eigenständigen Wert besitzt. Sie plädiert für eine sprachliche und somit theorieimprägnierte Erfahrung, da die Sprache als Traditionsträger angesehen wird. „Theorie“ meint hier keine fest und ausführlich aufzulistende Menge an Aussagen, sondern, wie wir es im zweiten Teil dieser Arbeit näher erläutern werden, ein unübersichtliches Ganzes an Vormeinungen.

Da der Erfahrungsbegriff eine grundlegende Rolle für die hermeneutische Philosophie spielt, indem er die *Erfahrung* und das *Verstehen des Anderen* strukturiert, verbleibt einem bei Gadamer nicht nur einen Beitrag zu der wissenschaftstheoretischen Debatte zu erkennen, die im Übrigen auch noch durch den Titel seines epochemachenden Werks *Wahrheit und Methode* suggeriert wurde, sondern darüber hinaus die systematische Korrektur der dialektischen Erfahrungsauffassung zu erwägen, die Gadamer bewirkte, indem er sie durch die hermeneutischen und sprachphilosophischen Ansätze modifizierte. In diesem Sinne schreibt Pippin: „The issue is not a formal account of the interpretive human science; the issue is ‘ontological’ or concerns human being itself.”⁶³

Ogleich man nicht viele verbindende Motive zwischen Husserl und Bacon auffinden kann, bietet die Husserlsche Erfahrungsauffassung sowie die damit verknüpfte Bewusstseinsauffassung eine Grundlage für seine Zugehörigkeit zum neuzeitlichen Denken im Allgemeinen. Die Frage nach der Rolle der Reflexion im weiten Kontext der Selbstbewusstseinsproblematik ist im Grunde genommen die Frage nach dem richtigen Weg, das durch Verstehen Vermittelte selbst zu verstehen. Mit der Terminologie des deutschen klassischen Idealismus ausgedrückt ist das die Frage nach dem richtigen Weg, den selbstbewussten Charakter der Erfahrung zu verstehen.⁶⁴ In dieser Diskussion folgt Gadamer

63 Robert B. Pippin, “Gadamer’s Hegel” (217–238) in *Gadamer’s Century: Essays in honor of Hans-Georg Gadamer*, (ed. by Jeff Malpas, Ulrich Arnsward and Jens Kertscher), Cambridge: MIT, 2002, p. 224.

64 Mehr dazu in: Robert B. Pippin, “Gadamer’s Hegel” in *op. cit.*

seinem Lehrer Heidegger: Sie beide stehen kritisch zum traditionellen transzendentalen Ansatz, der die Möglichkeit eines „reinen“ Subjektes befürwortet. Diese allgemeine kritische Anmerkung zur transzendentalen Philosophie soll aus der Gadamerischen Perspektive auch für den phänomenologischen Standpunkt Husserls gelten.

A) WAS IST PHÄNOMENOLOGIE?

Das Folgende wird freilich nicht die gesamte phänomenologische Philosophie Husserls entfalten, sondern nur einige allgemeine Inhalte umrisshaft zur Sprache bringen, die den Kritikpunkt Gadamers dann besser zu verstehen ermöglichen.

In einer einflussreichen Husserl-Monographie bietet der amerikanische Existenzial-phänomenologe, Maurice Natanson, eine bewundernswert präzise Bestimmung der Phänomenologie an. Man kann dort lesen: „Phenomenology is a presuppositionless philosophy which holds consciousness to be the matrix of all phenomena, considers phenomena to be objects of intentional acts and treats them as essences, demands its own method, concerns itself with prepredicative experience, offers itself as the foundation of science, and comprises a philosophy of the life-world, a defense of Reason, and ultimately a critique of philosophy.“⁶⁵

B) VORAUSSETZUNGSLOSIGKEIT

Wir gehen auf einige Teile dieser Definition näher ein. Auf die Frage: „Wie kann ich ein ehrlicher Philosoph werden?“ – war Husserl fest überzeugt, eine korrekte Antwort sei, dass man einen solchen Zustand (ehrlicher Philosoph sein) ständig neu erreichen muss, indem man immer wieder die schleichenden Annahmen oder Voraussetzungen

65 M. Natanson, *Edmund Husserl. Philosopher of Infinite Tasks*, Evanston: Northwestern University Press, 1973, p. 19.

anerkennt, erforscht und erklärt. Das heißt, dass eine voraussetzungslose Philosophie eine solche ist, die sich stets auf dem Weg befindet, ihre Annahmen zu untersuchen und aufzuklären. Deshalb ist der permanente Zustand eines echten und ehrlichen Philosophen, Natanson zufolge, das *Beginnen*⁶⁶. Nichts kann angenommen werden, es sei denn, es wurde abgefragt und erklärt. Das ist die Verpflichtung: Alles in Frage zu stellen und es nach einer behutsamen Untersuchung zu akzeptieren oder zu verwerfen. Solange man auf dieser Weise alles unter Kontrolle hat, kann man sich sicher sein, für alles Befürwortete Rechenschaft ablegen zu können. Es erinnert an das Descartessche Unternehmen, alles Zweifelhafte auf eine erkenntnistheoretisch sichere Basis zurückzuführen.

C) DIE NATÜRLICHE EINSTELLUNG

Solch eine Vorgehensweise ist nämlich erforderlich, weil die Voraussetzungslosigkeit keine Selbstverständlichkeit darstellt. Sowohl unsere menschliche Lebenspraxis als auch unsere theoretische Praxis als erkennende Subjekte sind nicht bodenlos. Im Gegenteil: „Dieser *universale Boden des Weltglaubens* ist es, den jede Praxis voraussetzt, sowohl die Praxis des Lebens, als auch die theoretische Praxis des Erkennens. Das Sein der Welt im Ganzen ist die Selbstverständlichkeit, die nie angezweifelt und nicht selbst erst durch urteilende Tätigkeit erworben ist, sondern schon die Voraussetzung für alles Urteilen bildet. *Weltbewußtsein ist Bewußtsein im Modus der Glaubensgewißheit.*“⁶⁷ Diesen Glauben des Menschen hat Husserl *natürliche Einstellung* genannt. Die essenzielle Charakteristik der *natürlichen Einstellung* ist der unmittelbare und intuitive Glaube an die Gegebenheit und Kontinuität der Welt. „Unmittelbar“ bedeutet hier direkte Wahrnehmung des Gegebenen und „intuitiv“ bedeutet kein Gefühl und keine mystische Macht,

⁶⁶ Vgl. M. Natanson, *op. cit.*, p. 10.

⁶⁷ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. (Hrsg. von Ludwig Landgrebe), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, S. 25.

sondern nur unmittelbares Sehen.⁶⁸ Eine teilbare Welt und in ihr mögliche intersubjektive Erfahrung wird als gegeben angenommen. Kein Beweis wird für diese Einstellung geführt. Selbstverständlich werden die Erfahrungen nicht nur verifiziert, sondern auch widerlegt. Dennoch wird kein Zweifel innerhalb der *natürlichen Einstellung* gegen die Gegebenheit der Welt und in der Welt gemachte Erfahrung, d. h., gegen die *natürliche Einstellung* selbst erhoben. Die „Generalthese“ der *natürlichen Einstellung* lautet, dass die gegebene Welt ein referentieller Horizont für alle Erfahrung sei. Diese These gehört insofern zu einer vorreflexiven bzw. vorprädikativen Erfahrung, als sie nicht thematisch wird: Das Individuum sagt sich selbst oder sogar denkt für sich selbst äußerst selten, dass die Welt real ist, sondern handelt und reflektiert stets weiter auf diesem nicht intendierten vorausgesetzten Grund. Folglich ist die *natürliche Einstellung* kein Privileg des Alltags, sondern sie durchdringt ebenfalls die Philosophie und die Wissenschaften.⁶⁹

D) DIE PHÄNOMENOLOGISCHE EINSTELLUNG UND DIE PHILOSOPHIE ALS STRENGE WISSENSCHAFT

Damit die Philosophie sich als strenge Wissenschaft etablieren kann, muss sie die *natürliche* durch eine *phänomenologische Einstellung* ersetzen, indem sie sie einklammert oder in einer *Epochē* hineinsetzt. Die *phänomenologische Einstellung* möchte eine Vergegenständlichung der Erfahrung vornehmen. Natanson kommentiert: „Not the experience straightforwardly seized but reflection on the experience is the phenomenologist’s concern.“⁷⁰ Diese Erfahrung wird primär als Wahrnehmung aufgefasst, denn Husserl zufolge „(ist) Erfahrung im ersten und prägnantesten Sinne somit als direkte Beziehung auf Individuelles

68 Vgl. M. Natanson, *op. cit.*, p. 23.

69 *Ibid.*, p. 45.

70 *Ibid.*, p. 54.

definiert.⁷¹ An derselben Stelle hebt er hervor: „*Evidenz von individuellen Gegenständen macht im weitesten Sinne den Begriff der Erfahrung aus.*“⁷² Auch Natanson deutet diesen Erfahrungsbegriff als Wahrnehmungsbegriff, wenn er die Differenz zwischen der *natürlichen* und der *phänomenologischen Einstellung* weiter erörtert: „In the natural attitude, as we have noted, the individual lives spontaneously in his *perception* of what there is; in the phänomenological attitude, he makes of his perceptual life an object of inquiry.“⁷³

Um die weitere Entwicklung des phänomenologischen Gedankens Husserls zumindest annähernd zu verstehen, sind an dieser Stelle ein paar technische Termini, die in den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*⁷⁴ eingeführt worden sind, zu erwähnen. Zunächst macht Husserl einen Unterschied zwischen *noēsis* und *noēma*, wobei das Erste den Bewusstseinsakt und das Zweite die von dem Bewusstsein intendierten Objekte bezeichnen. Wenn mein *transzendentes Ich* mein *empirisches Ich* beim Hören von Beethovens *Eroika* beobachtet, würde es zwischen einem unbewussten Akt des Hörens oder *noēsis* und dem Gegenstand dieses Hörens oder *noēma* unterscheiden. Die Unterscheidung liegt inhaltlich auf der Bewusstseinsebene vor: Während ich bewusst die erwähnte dritte Symphonie Beethovens höre, findet mein Hören selbst unbewusst statt. Bewusstsein ist immer *Bewusstsein-von*. Im Anschluss an Brentano fasst auch Husserl das Bewusstsein relational, d. h. immer als ein auf etwas gerichtetes Bewusstsein, auf. Mit anderen Worten wird die allgemeine Struktur des Bewusstseins in seiner *Intentionalität* erblickt.

Phänomene sind nicht im Kantschen Sinne als „Dinge für uns“ versus „Dinge an sich“ zu verstehen. Für den Phänomenologe können

71 E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, *op. cit.*, S. 21.

72 *Ibid.*

73 M. Natanson, *op. cit.*, p. 54. (Hervorhebung – S. B.)

74 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1980.

die intentionalen Akte (noiēsis) „Phänomene“ sein, wenn er z. B. über den Akt des Hörens reflektiert. Die Phänomene in der *phänomenologischen Einstellung* stellen Wesenheiten dar. Wesenheiten sind Aspekte oder Qualitäten der Objekte-als-intendierte Objekte. Dies entspricht dem „Was“ der Phänomene, oder im Wortschatz der alten Tradition der „Quiddität“.

Eine solche Wahrnehmungsauffassung erkennt also die Wahrnehmung gleichzeitig als Erfahrung des Einzelnen und des Allgemeinen an,⁷⁵ weil die Wesenheiten das sind, was die Individuen sehen, wenn sie wahrnehmen, woran sie denken wenn sie urteilen usw. Natanson kommentiert ebenfalls in dieser Richtung: „Essences are units of meaning intended by different individuals in the same act or by the same individuals in different acts.”⁷⁶

E) DIE PHÄNOMENOLOGISCHE METHODE

Die Phänomenologie wird als eine *deskriptive Analyse der Wesenheiten* im Allgemeinen verstanden. Dafür verfügt sie über eine Methode. Die *phänomenologische Methode* bezweckt das Erreichen dieser Wesenheiten. Eine *eidetische* und eine *phänomenologische Reduktion* machen diese Methode aus und dienen dazu, dass der Phänomenologe zu unzweifelhaften Tatsachen, die aus seiner Philosophie eine strenge Wissenschaft machen, auf eine sichere Art und Weise kommt. Vereinfacht werden wir mit Natanson die Wende von der empirischen Tatsache zu dem intenti-

75 Husserl schreibt „Eine Beziehung des einzelnen Gegenstandes zum typisch Allgemeinen ist freilich bereits in jeder Erfassung von Einzelfnem mit wirksam – schon durch jenen Horizont typischer Vertrautheit und Bekanntheit, in dem wesensmäßig jedes Seiende vorweg begegnet, ferner durch die Notwendigkeit, sich bei seiner prädiikativen Beurteilung irgendwelcher Namen von allgemeiner Bedeutung zu bedienen. Aber es ist ein grundlegender Unterschied, ob diese Beziehung auf das Allgemeine im Urteilen selbst thematisch wird, oder ob sie das nicht wird.“ (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., S. 381–2).

76 M. Natanson, op. cit., p. 14.

onalen Objekt *eidetische Reduktion* nennen, während die Bewegung von der natürlichen Einstellung des empirischen Egos zu der transzendentalen Subjektivität als *phänomenologische Reduktion* bezeichnet wird. Eugen Fink⁷⁷ zufolge garantiert dieser erkenntnistheoretische Weg, den Husserl *phänomenologische Methode* nannte, Zugang zu dem Bereich einer transzendentalen Subjektivität. Das sei zugleich die Wesenheit der phänomenologischen Philosophie.

F) EGOLOGISCHE POSITION

Also, ähnlich wie Descartes, strebt Husserl absolute Gewissheit an, dennoch kritisiert er den Subjektivitätsbegriff an dessen Lehre. Descartes sei beim *empirischen Ego* geblieben, hält Husserl fest. Ihm fehle die Radikalität der transzendentalen egologischen Position. Descartes habe beispielweise vom „ich denke“ auf „ich bin ein Denkendes“ geschlossen. Aber laut Husserl ist die empirische Gegebenheit des eigenen Egos ebenfalls einzuklamern.⁷⁸ Deshalb ist das Ego als Beobachter ohne eigene empirische Geschichte und Emotionalität ein rein transzendentales Ego. Dieser reinen egologischen Stellung gelingt die s. g. Wesensschau, die vorzeigt, wie die Welt von der transzendentalen Subjektivität konstituiert wird. Genau das soll auf die Frage: „Wie werde ich ein ehrlicher Philosoph?“ antworten. Denn die transzendente Subjektivität, als Bedingung der Weltkonstitution, und die phänomenologische Methode bieten dem Phänomenologen die für verantwortungsvolle Forschung nötige Gewissheit. Auf diese Weise

77 Vgl. E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* mit e. Vorw. von E. Husserl, Berlin: Pan-Verlagsgesellschaft, 1933, p. 75–76. Dort verdeutlicht er, dass das eigentliche Thema der Phänomenologie weder die *Welt* noch das *transzendente Ego* allein ist, sondern, dass das eigentliche Thema der Phänomenologie die *Weltentstehung* in der *Konstitution der transzendentalen Subjektivität* sei. (S. 130)

78 Vgl. Michael J. Inwoods Beitrag zur Husserls Phänomenologie „Husserl, Edmund“ in *The Oxford Companion to Philosophy*, (ed. by Ted Honderich), Oxford, New York: Oxford University Press, 1995, p. 382 ff.

schließt sich ein reicher Gedanke, der den Erkenntnismöglichkeiten einer Philosophie als strenge Wissenschaft gewidmet ist, ab.

Wir stellen fest, dass in diesem Gedankengang doch eine Voraussetzung gemacht wurde, nämlich die Möglichkeit, dass es dem Phänomenologen überhaupt gelingt, sich von der *natürlichen Einstellung* zu distanzieren und gleichzeitig als ein reflektierendes Subjekt die *phänomenologische Methode* weiterzuführen. Darauf werden wir unter Bezugnahme auf die Gadamerische Husserl-Kritik in Kürze zurückkommen.

G) DER BEGRIFF DER LEBENSWELT

Des Weiteren werden wir uns zuvor auf Husserls späte Konzeption der Lebenswelt konzentrieren.

Eine der tiefendsten und einflussreichsten Auffassungen, die dem Husserlschen philosophischen Beitrag zum Selbstverständnis des Menschen zuzurechnen sind, besteht in seiner Lebensweltanalyse und ihrem Ergebnis, wonach das wissenschaftliche Wissen im lebensweltlichen Wissen verwurzelt ist. Das hat Husserl prägnant ausformuliert. So wie die *konstitutive Phänomenologie* eine Richtung von der *natürlichen Einstellung* zu dem *transzendentalen Ego* eingeschlagen hat, so schlägt die *Phänomenologie der Lebenswelt* eine Regression – in die andere Richtung – von der Welt zu dem Ego ein. Während in der ersten Reduktion der Phänomenologie die natürliche Einstellung einklammern sollte, stellt er in der Lebensweltanalyse die objektiven Wissenschaften und ihre Partizipation in der lebensweltlichen Kognition in Klammern.⁷⁹ Die phänomenologische Analyse der Lebenswelt ist keine wissen-

79 M. Natanson (*op. cit.*, p. 128, 139) betont mehrmals einige Analogien zwischen der *konstitutiven Phänomenologie*, die das frühe Werk Husserls kennzeichnet, und der *Phänomenologie der Lebenswelt*, die in seinem Spätwerk „Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ ausführlicher vorkommen. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982, S. 135.

schaftsfeindliche Position, sondern sie ist eher gegen eine szientistische Auffassung gerichtet, der zufolge das wissenschaftliche Wissen und die wissenschaftliche Methodologie ein absolutes Paradigma für das gesamte Wissen sei. Aus dieser folgt die weitere falsche Auffassung, so Husserl, dass die Nützlichkeit und die Zweckmäßigkeit, die das wissenschaftliche Wissen wesentlich charakterisieren, ein endgültiges Kriterium für alles Wissen darstellen. Dagegen zeigt die phänomenologische Analyse der Lebenswelt, dass das wissenschaftliche Wissen eigentlich auf die lebensweltliche Praxis aufruht.

Bislang wurde nichts genannt, was Gadamer sehr kritisch betrachten würde. Denn auch er hat sich als ernsthafter Kritiker des Szientismus bewiesen. Die phänomenologische Analyse Husserls endet allerdings nicht hier. Ihre positiv ausgedrückten Ergebnisse zeigen im Weiteren, dass die Lebenswelt Inhalte hat, die variabel von Epoche zu Epoche sowie von Kultur zu Kultur sind. Ihnen liegt jedoch ein invarianter Inhalt zu Grunde, der wie ein formales Netzwerk funktioniert und aus einigen *a priori* Bedingungen besteht. Die *a priori* Bedingungen sind erstens Raum und Zeit, wie sie von den Menschen und nicht von den mathematischen Definitionen aufgefasst werden, sowie zweitens die Interpretation der Kausalität, die von den Menschen in ihrer jeweiligen lebensweltlichen Praxis und nicht von den wissenschaftlichen Beobachtern begriffen wird. In diesem Zusammenhang hat Husserl geschrieben, selbst der Physiker sehe in seiner lebensweltlichen Praxis eine aufgehende und untergehende Sonne, die seine Tagesphasen markiert.

Ohne uns zu verpflichten, das Verhältnis zwischen den invarianten Aspekten der Lebenswelt und deren konstitutiver Historizität ausführlicher herauszuarbeiten, möchten wir mit dem treffenden Kommentar Natansons abschließen: „The perceptual world and the historical world interpenetrate and suffuse each other: language becomes a parsing of the familiar.“⁸⁰

80 Ibid., p. 140.

H) GADAMERS INTERPRETATION UND KRITIK

In der Literatur sind drei kritische Aspekte an der Phänomenologie Husserls hervorgehoben: *Ambiguität*, *Obskurität* und *Unerreichbarkeit*.⁸¹ Während ihm die *Ambiguität* auf einer terminologischen Ebene vorgeworfen wird, im Sinne, dass die *Epochē* einerseits einen eng erfassten Akt des Einklammers darstellt und andererseits mit der vollen phänomenologischen Reduktion identifiziert wird, bezieht sich die *Obskurität* auf das, was der Phänomenologe inhaltlich erreichen möchte: Ob das das transzendente Ego sein solle, oder die Welt. Wir haben angegeben, dass Fink z. B. festhält, es wäre keine von den erwähnten Optionen, sondern erst die Weltentstehung in der Konstitution der transzendentalen Subjektivität, d. h. die Konstitution, die das eigentliche Thema der Phänomenologie sei.

Wie dem auch sei, in Bezug auf unsere Arbeit ist erst der dritte Kritikpunkt von Belang: Die *Unerreichbarkeit*. Wir haben ihn bereits angedeutet, indem wir die Möglichkeit der reinen transzendentalen Subjektivität als eine Voraussetzung der Phänomenologie in den Focus rückten. Wir glauben, dass gerade diese Möglichkeit, die zugleich Ermöglichungsbedingung der phänomenologischen Methode ist, von Gadamer's Kritik in Frage gestellt wurde. Dies soll aber mit der Ergänzung gelten, dass Gadamer kein reiner Kritiker der Phänomenologie ist, sondern dass er – wie zuvor schon betont – zugleich auf ihr aufbaut. Zunächst muss man hervorheben, dass er im gesamten Werk Husserls keine Spannung zwischen zwei Tendenzen sieht: Derjenigen, die auf das transzendente Ego sowie derjenigen, die auf die Lebenswelt gerichtet ist. „Die Lehre von der ‚Lebenswelt‘ ist dazu bestimmt – so Gadamer –, die transzendente Reduktion fehlerfrei zu machen.“⁸² Die oben von Natanson übernommene Idee, dass sowohl im Früh- als auch im Spätwerk Husserls das gleiche Interesse vorhanden sei, eine phäno-

81 Mehr dazu in: M. Natanson, *op. cit.*, pp. 77–82.

82 H.-G. Gadamer, *GW3*, S. 134.

menologische Reduktion des Egos und der Lebenswelt durchzuführen, soll nicht im für Gadamer kritischen Sinne verstanden werden, als ob es dabei um eine Entgegensetzung ginge. Denn auch Natansons Absicht war, die scheinbar verschiedenen Ansätze und Thesen Husserls unter ein gemeinsames Dach zu bringen.

Uns bleibt nicht nur einzusehen, dass es keine Spannung zwischen den verschiedenen Interessen in der Phänomenologie Husserls gibt. Ebenfalls wichtig ist zu erkennen, worin das gemeinsame Interesse zwischen den verschiedenen Interessensphären bestand. Zurückgewandt zu Gadamer, besteht der systematisch erste philosophische Zug Husserls darin, „daß er gegenüber der an dem ‚Faktum der Wissenschaften‘ orientierten neukantianischen oder der positivistischen Erkenntnistheorie seinerseits auf die Lebenswelt zurückging, d.h. *auf eine in den Wissenschaften niemals voll objektivierten Erfahrung*.“⁸³

In seiner Erfahrungskonzeption geht Husserl von der Hypothese des Individuellen aus, worauf sich die Erfahrung auf direkte Weise bezieht, wie wir es oben bereits mit einem Zitat unterstützt haben.⁸⁴ Er schreibt: „*Evidenz von individuellen Gegenständen macht im weitesten Sinne den Begriff der Erfahrung aus*.“⁸⁵ Die unmittelbare Erfassung des Individuellen besteht in jener „Selbstgebung“ in anschaulicher Evidenz, die das Wesen der Phänomenologie ausmacht.⁸⁶ Es ist zwar allen Phänomenologen klar, so Gadamer weiter, dass diese Evidenz der individuellen Gegenstände mit einem Rückgang auf die intentionalen Akte bewirkt werden kann, dennoch war allen ein „Vorrang der Selbstgegebenheit gegenüber allem nur Erschlossenen oder Postulierten“⁸⁷ gemeinsam. Sowohl das transzendente Ego als auch das phänomenologische Phänomen stellen solche

83 Ibid., S. 160. In diesem Punkt stimmt Gadamer mit Husserl überein und darauf stützt er seine Kritik in GW 1, S. 353. (Hervorhebung, S. B.)

84 Siehe oben S. 62. Vgl. auch Günther Böhme und Klaus Potyka, *Erfahrung in Wissenschaft und Alltag*, Idstein: Schulz-Kirchner Verlag, 1995

85 E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., S. 21.

86 Vgl. H.-G. Gadamer, GW 3, S. 118.

87 Ibid., S. 118.

Selbstgegebenheiten dar. Da diese Selbstgegebenheit rein, bodenlos und absolut thematisierbar sei, wird für sie kein Platz in der Lebensweltlehre eingeräumt. Im Gegensatz dazu wird in der Lebensweltlehre gerade die absolute Thematisierbarkeit, die auch „Verdinglichung“ oder „Objektivierung“ genannt wird, bestritten, weil sich, wie oben behauptet, die „perzeptive“ und die „geschichtliche“ Welt stets durchdringen. Daraus folgt, es kann nicht von einer rein perzeptiven Welt die Rede sein. Trotzdem besteht Husserl auf einer Sukzessivität zwischen den Erfahrungsgegenständen und den Erfahrungsakten. Der Erfahrungsakt ist nichts anderes als das besondere „Wissen“ der Erfahrung, oder Erfahrungsurteil. Wir zitieren Husserl: „Die evidente Gegebenheit von individuellen Gegenständen der Erfahrung geht ihnen (den Erfahrungsurteilen – S. B.) voran, d. i. ihre vorprädikative Gegebenheit.“⁸⁸ Mit anderen Worten hält er weiterhin die Möglichkeit offen, die „perzeptive“ von der „geschichtlichen“ Welt so zu trennen, dass jene aus der Lebenswelt (in der die Perzeptivität wie die Geschichtlichkeit der menschlichen Erfahrungswelt unentwirrbar verflochten sind) herausreflektiert und somit *objektiviert* werden kann.

Es ist wichtig noch einmal hervorzuheben, dass Gadamer's Kritik an Husserl's Erfahrungs-konzeption aus einer gleichzeitigen Anerkennung entspringt. Das heißt, Gadamer begrüßt die Absicht Husserl's, die Einseitigkeit der in den Wissenschaften idealisierten Erfahrung aufzuklären. Dennoch bleibt Husserl, so Gadamer, unter demselben Einfluss, den er enthüllen wollte, „denn er projiziert die idealisierte Welt der exakten wissenschaftlichen Erfahrung insofern in die ursprüngliche Welterfahrung noch immer hinein, als er die Wahrnehmung als äußere, auf die bloße Körperlichkeit gerichtete für alle weitere Erfahrung das Fundament sein läßt.“⁸⁹ Das wollen wir mit unserer Bezeichnung „Objektivierung der Erfahrung“ erläutern.

Die Kritik betrifft nicht nur diesen inhaltlichen Aspekt, sondern richtet sich auch auf die Erreichbarkeit eines transzendentalen Egos. Mit dem

88 E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., S. 21.

89 H.-G. Gadamer, *GW* 1, S. 353.

Letztgenannten nähert sich Gadamer an das an, was wir am Anfang dieses Abschnittes als dritten Aspekt ausgesondert haben: Der *Unerreichbarkeit*.

In dem der Erfahrung gewidmeten Teil in *Wahrheit und Methode* findet man die für diesen Fall aufschlussreiche Zeilen: „Husserls Versuch, auf den Ursprung der Erfahrung sinngenetisch zurückzugehen und die Idealisierung durch die Wissenschaft zu überwinden, hat offenbar im besonderen Maße mit der Schwierigkeit zu kämpfen, daß die reine transzendente Subjektivität des Ego nicht als solche wirklich gegeben ist, sondern immer in der Idealisierung der Sprache, die allem Erfahrungserwerb schon einwohnt und in der sich die Zugehörigkeit des einzelnen Ich zu einer Sprachgemeinschaft auswirkt.“⁹⁰ Der größte Verdacht liegt offensichtlich darin, dass die Sprache eine grundlegend konstitutive Rolle in allen kognitiven Handlungen eines Subjektes spielt und die Möglichkeit einer reinen transzendentalen Subjektivität dadurch wesentlich in Frage gestellt wird. Denn die Sprachlichkeit unseres Denkens verhindert überhaupt, so Gadamer, die theoretische Möglichkeit eines universalen Meinens. Die Universalität liegt viel mehr in der Sprache als im Denken. Das Denken selbst ist nur als sprachliches Denken vorzustellen. Somit wurde die Idee über die Unhintergebarkeit der Sprache gegen die Möglichkeit einer reinen transzendentalen Subjektivität ausgespielt. An eine anderen, späteren, doch immer noch die Phänomenologie betreffenden Stelle legt Gadamer diesen Gedanken über die Universalität der Sprache als notwendige Ergänzung der Phänomenologie nieder: „Wir haben durch Kant ein für allemal gelernt, daß solche ‚einleuchtenden‘ Denkwege keine uns endlichen Wesen mögliche Erkenntnis vermitteln können. Die Angewiesenheit auf mögliche Erfahrung und die Ausweisung durch sie bleibt das A und das O allen verbindlichen Denkens. Der Boden solcher Ausweisung ist aber von wahrhafter Universalität und, wenn man so sagen darf, auf eine endliche Weise unendlich. Es ist die Sprache, auf deren Universalität alle Wege unseres Denkens angewiesen sind.“⁹¹

90 Ibid., S. 353.

91 H.-G. Gadamer, *GW3*, S. 141.

Obwohl es der Phänomenologie zu verdanken ist, dass sie für den Lebensweltbegriff eine fundamentale Rolle für die Betrachtungen sowohl der wissenschaftlichen – und darunter sind Natur- sowie Geisteswissenschaftlichen zu verstehen – als auch der lebensweltlichen Erfahrungsauffassungen einräumte, ist es umso erstaunlicher, dass sie die zentrale Rolle der Sprache dabei übersah. Der Grund dafür liegt für Gadamer darin, dass der Phänomenologie sowie allen Philosophien von der griechischen Ontologie über den britischen Empirismus bis hin zur gegenwärtigen formalanalytischen Philosophie das Vorurteil unterlaufen sei, dass die Sprache eher eine Verführung als eine Perfektion des Denkens sei. Erst mit Heidegger habe die Sprache eine Zentralstellung in der Phänomenologie erworben. Mit dieser Einstellung der Sprache gegenüber liegt die Phänomenologie nicht weit entfernt von der *Idolenlehre* Bacons.

Die Kritik an der Möglichkeit eines reinen transzendentalen Egos wird insofern zu einer Apologie der Sprache. Die Sprache soll nicht als eine Behinderung der ursprünglichen Erfahrung und des daraus zu entstehenden Wissens gelten. Stattdessen soll sie eher als eine positive Möglichkeit der Erfahrung bedacht sein. Gerade das möchte Gadamer in seiner Erfahrungsanalyse angemessen herausarbeiten.⁹²

92 Den methodischen Vorrang des transzendentalen Egos festzuhalten wirft, so Gadamer, zwei Schwierigkeiten auf: Erstens soll ein reines transzendentalen Ego ohne Sprache vorstellbar sein, was unmöglich ist, und zweitens, das Du soll erst als Objekt erfasst werden und danach durch Einfühlen als Du anerkannt werden. (Vgl. H.-G. Gadamer, *GW* 3, S. 131.) Diese sind die Kritikstellen, die die „Erfahrung“ als „Welterfahrung“ und die „Erfahrung“ als „Erfahrung des Anderen“ betreffen. Obwohl die Kritik der Intersubjektivität ebenfalls relevant für die Erfahrungsanalyse ist, weil sie, wie bereits gesagt, die „Erfahrung“ als „Erfahrung des Anderen“ betrifft, werden wir uns hier auf die „Erfahrung“ als „Welterfahrung“ beschränken, weil es für diese Analyse primär zu erörtern ist, dass die Erfahrung nicht auf eine kausale Beziehung zwischen Gegebenheiten und menschlichem Bewusstsein zurückzuführen ist, und, dass die Sprache eine konstitutive Rolle für die Erfahrung spielt. Folglich sind diejenigen Stellen hervorzuheben, die einer „Objektivierung der Erfahrung“ unterlaufen sind und die die Sprachlichkeit der Erfahrung nicht anerkennen.

1.5 FAZIT

Auf den vorangehenden Seiten wurde gezeigt, inwiefern so verschiedene Ansätze, wie diejenigen Bacons und Husserls, einer kritischen Stellungnahme unterworfen sind. Es wurde nämlich gezeigt, dass in den beiden eine „Objektivierung der Erfahrung“ vorliegt, die auch noch durch ein ähnliches Sprachverständnis gekennzeichnet wurde.

In Bezug auf die „Objektivierung der Erfahrung“ wurde dafür argumentiert, dass während Bacon die auf die Wahrheit gerichtete und durch die Methode markierte wissenschaftliche Erfahrung als paradigmatische Erfahrung auffasste, Husserl zwar diesen Fehler der bisherigen Philosophie korrigieren wollte, dass er jedoch, so Gadamer, auf der gleichen erkenntnistheoretischen Bahn blieb, indem ihm immer noch ein kausales Erfahrungsverständnis unterlaufen ist, das sich in dem Versuch, die Erfahrung sinngenetisch auf eine auf bloße Äußerlichkeit gerichtete Wahrnehmung zurückzuführen, ablesen lässt.

Im Bezug auf die Sprachlichkeit wurde festgehalten, dass sowohl Bacon als auch Husserl in der Sprache eher eine Verirrung des Denkens, als seine Ermöglichung sahen. Mit anderen Worten haben sie die erkenntnisstörende Funktion der Sprache auf Kosten ihrer erkenntnis-konstitutiven Funktion in den Vordergrund gerückt. Dementsprechend hat sich der theoretische Anspruch entwickelt, die Erfahrung, insofern sie erkenntnistheoretisch von Belang sein soll, von der Sprachlichkeit methodisch und systematisch zu befreien.

2. Teleologische Erfahrungsauffassung

Man sieht also an dem Husserlschen Beispiel deutlich, worum es Gadamer bei seiner Kritik an der phänomenologischen Bewegung geht: Man kann hinter das Weltwissen methodisch nicht zurückkehren, um die konstituierende Akte dieses Wissens einsehen zu können. Dieses erste Weltwissen stellt sich erst im Nachhinein, d.h., nur nachträglich in der Mitteilung dar und dadurch ist es sprachlich. Was für ein Wissens-

begriff dabei in Frage kommt und wie er mit dem Erfahrungsbegriff zu verbinden ist, sind die Fragen, die wir nun anhand der Gadamerischen Rezeption von Aristoteles und Hegel beantworten wollen. Wir haben sie als *teleologische* Erfahrungsauffassungen gekennzeichnet. Da die Bezeichnung „teleologisch“ zwar eine geläufige, dennoch keine selbstverständliche Bezeichnung ist, werden wir sie zunächst näher bestimmen.

2.1 BEDEUTUNGEN DES PRÄDIKATES „TELEOLOGISCH“

In einem früheren Abschnitt über Bacon (1.3.b) begegneten wir dem Begriff „teleologisch“. Damit wurde die wiederholende Erfahrung gemeint, weil sie das Wissen bezweckte. Die wiederholende Erfahrung ist aber in Bezug auf Gadamers Lehre eher als „positive Erfahrung“ bekannt. Deshalb sind die Ausdrücke „wiederholende Erfahrung“, „positive Erfahrung“ und „teleologische Erfahrung“ synonym.

Zudem wurde der Terminus „Teleologie“ in Gadamers Erfahrungsanalyse insgesamt fünf Mal gebraucht, vor allem bezüglich der Wissenschaftstheorie der Erfahrung und Bacons Induktionsverständnis. Diese fünf Stellen erstrecken sich bereits über die ersten vier Seiten des Abschnittes in *Wahrheit und Methode*, der die „Erfahrung“ unter dem Titel „Der Begriff der Erfahrung und das Wesen der hermeneutische Erfahrung“⁹³ behandelt.

93 H.-G. Gadamer, *GW* 1, S. 352–356. Der erste Gebrauch kommt an der Stelle, wo Gadamer den Bezug der moderne Wissenschaft zu unserem Thema formuliert: „(...) die Theorie der Erfahrung ganz teleologisch auf den Wahrheitserwerb bezogen ist, der in ihr erreicht wird.“ (S. 353). Die restlichen vier Male befinden sich auf die Seiten 355 und 356 in Bezug auf Francis Bacons Hervorhebung des Wiederholungsmoments der Erfahrung, als ausschlaggebend für eine richtige Theorie der wissenschaftlichen Erfahrung. Im jeden Fall dort sollte gezeigt werden, auf welche Weise Bacons Erfahrungsauffassung die teleologische Orientierung der Erfahrung auf Wissenserwerb unterstrichen wurde und inwiefern seine Idole auf die Existenz solchen Geistesvermögens andeuten, die nicht teleologisch mit Wissenserwerb verbunden sind.

Dennoch wurde dieser Ausdruck für die bereits beschriebene Bedeutung nicht zu einem *terminus technicus*. Zu einem solchen hat sich die Phrase „positive Erfahrung“ entwickelt.

Über diese Bedeutung hinaus werden wir die Bezeichnung „teleologische Erfahrungsauffassung“ für die theoretische Einstellung der Forscherin einführen, die, wie bereits gesagt, die Beziehung zwischen der „Erfahrung“ und dem „Wissen“ als ein zweckgerichtetes Verhältnis deutet. Dieses Verhältnis kann in beide Richtungen bestimmt werden: Entweder erzeugt das Wissen Erfahrung, oder die Erfahrung führt zum Wissen. Während die erste Auffassung für ein ontologisches *prius* des „Wissens“ plädiert, die Aristoteles zugeschrieben wurde, wird in der zweiten Option ein epistemologisches *prius* erkannt, das Hegel zugeordnet wurde. Im Folgenden wird es jeweils um diese Lesarten gehen.

In der letzteren Bedeutung soll der Ausdruck „teleologische Erfahrungsauffassung“ in dieser Arbeit als ein *terminus technicus* dienen,⁹⁴ der zwar von Gadammers Sprachgebrauch inspiriert wurde, jedoch bei ihm in dieser spezifischen Bedeutung nicht zu finden ist. Er soll sowohl eine methodologische als auch eine systematische Rolle in dieser Arbeit spielen. Wie bereits in der Einleitung dieses Kapitels erwähnt, wird dem Terminus „teleologisch“ der Terminus „autogenerativ“ entgegengesetzt. Diese Distinktion dient einem methodologischen Zweck, da sie die kritikwürdigen Einstellungen unter ein *tertium comparationis* bringt. Sie entspricht einer systematischen Aufgabe deshalb, weil sie die Positionierung Gadammers diagnostiziert und ihren Gehalt terminologisch demarkiert.

94 Hier ist noch eine Abgrenzung zu beachten. In der Sekundärliteratur über Gadamer ist dieses Prädikat im Hinblick auf seine Konzeption über Verstehen und Einverständnis bereits vorhanden. David Ingram verteidigt beispielweise Gadamer vor dem üblichen Vorwurf auf Relativismus gerade mit der Idee, dass die teleologische Ausrichtung des Dialogs auf Einverständnis die dialogische Hermeneutik einen Rettungsring bereitstellen soll.

Eine teleologische Erfahrungsauffassung bringt also einen besonderen Sachverhalt zur Sprache, den man in der philosophischen Literatur als Relation zwischen „Erfahrung“ und „Allgemeinheit“ erkennen wird. „Allgemeinheit“ wird als Synonym für „Wissen“ verstanden, wobei, in Hinblick auf unser gegenwärtiges Thema, darunter ein „praktisches Wissen“ anstatt eines „theoretischen Wissens“ und eine empirische bzw. konkrete Allgemeinheit anstatt einer abstrakten, theoretischen Allgemeinheit verstanden werden soll. In der Tradition Aristoteles seien die Stichworte „Phronesis“ versus „Episteme“ und „Eidos“ versus „Logos“ an dieser Stelle nur andeutungsweise erwähnt, denn die breite epistemologische Problematik wird sowohl im nächsten Abschnitt als auch in Kapitel sieben ausführlicher behandelt. Wenn die Allgemeinheit als etwas Externes, für die Erfahrung etwas Äußeres gedacht wird, ist die Alternative, die Relation zwischen „Erfahrung“ und „Allgemeinheit“ teleologisch zu verstehen, eine nachvollziehbare Möglichkeit der Aufklärung dieses Verhältnisses. Selbst die Versuche, dieses Verhältnis dialektisch zu erläutern, sind immer noch nicht gegen die teleologische Interpretation versichert, die dem Wissen eine epistemische Priorität der Erfahrung gegenüber zuschreibt. Zieht man den Wissenserwerb allen Erfahrungsformen vor, ist es ganz gleich, ob es dabei um das wissenschaftliche Wissen (Bacon) oder um das absolute Wissen (Hegel) geht. Diesbezüglich steht auch Bacon in der gleichen Tradition wie Aristoteles und Hegel. Somit wird seine Position auch nach unserer Auffassung des „Teleologischen“ als *teleologisch* klassifiziert. Gadamer setzt Bacons teleologisch aufgefasste Erfahrung mit der wiederkehrenden Erfahrung gleich. Dennoch ist für den hier untersuchten Zusammenhang die Absicht wichtig, unmissverständlich zu zeigen, dass nicht allein die auf die positive Erfahrung aufgebauten Auffassungen in Gefahr sind, die Erfahrung teleologisch zu verstehen, sondern von diesem Fehler bleiben auch diejenige Auffassungen, die die Erfahrung als ein geschichtlich bedingtes Phänomen auslegen, nicht unweigerlich verschont. Das heißt, dass nicht nur die Ansichten, die die „positive Erfahrung“ als die paradigmatische für alle Erfahrungsformen

annehmen, durch die teleologische Perspektive verzerrt sein können. Vielmehr sind auch diejenigen, denen sogar die Idee von einer negativen Erfahrung beispielhaft zuzuschreiben ist, wie das der Fall mit Hegel ist, nicht automatisch immun gegen die teleologischen Erfahrungsauffassungen.

Daraus ist zu schließen, dass das, was man ausgehend von Gadamer „positive Erfahrung“ nennen würde, mit der *teleologischen* Ausrichtung nicht unbedingt gleichzusetzen ist, obwohl die positive Erfahrung am leichtesten zu erkennende Fall von teleologischer Erfahrung ist. Mit anderen Worten: Auch wenn die positive Erfahrung auf die teleologische Ausrichtung auf Wissenserwerb unverkennbar hindeutet, kann man nicht daraus schlussfolgern, dass sie auch nur dort zu finden ist. Deshalb bietet unsere Einführung dieses *terminus technicus* einen breiteren Bedeutungsumfang an, mit dem man die Hegelschen und Aristotelischen Konzeptionen, obwohl sie von Gadamer nicht als teleologisch bezeichnet wurden, als solche interpretieren kann.

2.2 „WISSEN“ UND „ERFAHRUNG“

Während wir die terminologischen Präzisierungen des „Teleologischen“ angaben, hat sich eindeutig die Frage herauskristallisiert: Was ist unter „Wissen“ in diesem Verhältnis von Erfahrung und Wissenserwerb zu begreifen? Denn es wurde mehrmals von einer solchen Relation einiges gesagt, als die Struktur der Zweckgerichtetheit näher bestimmt werden sollte.

Im vorletzten Kapitel dieses Teils werden wir auf dieses Thema nochmal zurückkommen. Einige wichtige Begriffe, an welchen man den Einfluss des Aristoteles ablesen kann, sollen bereits an dieser Stelle hervorgehoben werden. Dabei beziehen wir uns auf die zwei von Aristoteles geprägten Wissensformen: *Episteme und Phronesis*. Während der erste Begriff das „theoretische Wissen“ in den Wissenschaften meint, steht der zweite Begriff für das „praktische Wissen“, das, im Unterschied zum theoretischen, auf die konkrete Situation gerichtet ist.

Das „praktische Wissen“ stehe dabei, so entwickelt Gadamer diese Begriffe weiter, nicht nur als eine Wissensform neben dem „theoretischen Wissen“, sondern es ermögliche überhaupt erst das wissenschaftliche Wissen. Die Allgemeinheiten, auf die die Wissenschaften gerichtet sind, werden bereits in der Lebenserfahrung, worauf sich *Phronesis* bezieht, gebildet. Diese Allgemeinheiten und deren Wissen sind also nicht theoretischer sondern epagogischer, d. h., erfahrungsweltlicher Natur.

Aristoteles zufolge stehen diese Allgemeinheiten zwischen dem theoretischen *Logos*, das eine wissenschaftlich, d. h. notwendige, womöglich auch, exakte Allgemeinheit darstellt und dem Einzelfall, auf dem man durch die Wahrnehmung Zugang findet. Die erfahrungsgemäßen Allgemeinheiten sind dementsprechend keine generischen. Das besondere Wissen der lebensweltlichen Allgemeinheiten wird Erfahrung genannt. Weil sich dieses praktische Wissen erst im Umgang mit der Welt und mit den anderen Menschen bildet, bietet den Grund dafür, es als ein „Können“ eher als ein „Wissen“ zu interpretieren.⁹⁵ Dennoch wollen sowohl Aristoteles als auch Gadamer die kognitive Dimension der *Phronesis* wegen ihres orientierungsermöglichenden Kundigseins nicht völlig vergessen.

Die Erkenntnis dieser Allgemeinheiten oder dieses praktische Wissen beruht nach Aristoteles auf *Epagoge*. Es wird sich noch zeigen, dass die Grundlage dafür, dass das theoretische Wissen in dem praktischen Wissen verwurzelt ist, gerade in der *Epagoge* für die unbewiesenen und unbeweisbaren *ersten Sätze* oder *Prinzipien* zu erkennen ist. Prinzipien sind die ersten unbewiesenen Erkenntnisse, mit denen die Wissenschaften anfangen müssen, um einen *regressus in infinitum* der syllogistischen Ableitung zu vermeiden. Diese Erkenntnisse werden durch *Epagoge* erworben.⁹⁶ Während die *Prinzipien* das Fundament des

95 Vgl. Achim Hahn, *Erfahrung und Begriff*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1994, S. 128 ff.

96 Vgl. Kurt von Fritz, *Die ἐπαγωγή bei Aristoteles*, München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1964, S. 32 f.

theoretischen Wissens sind, ist die *Epagoge* der Weg des *Erwerbs* des praktischen Wissens, oder dieses praktische Wissen selbst. In Kürze werden wir uns den verschiedenen Bedeutungen der *Epagoge* nach Kurt von Fritz widmen.

Aus den erwähnten Gründe bezeichnet man die *Phronesis* oder das *praktische Wissen* als das „erste Wissen“: Die Wissenschaften gehen von diesem „Wissen“ aus. Die *Phronesis* ist auch in einem anderen Sinn das „erste Wissen“, da das praktische Wissen schon immer vorauszusetzen ist, wenn der Mensch überhaupt Erfahrungen macht. Mit anderen Worten verfügt der Mensch bereits über praktische Erkenntnisse, wenn es um sein mitweltliches Tun geht. Daraus folgt, dass man durch die *Epagoge* sowohl zu den Prinzipien (das Fundament des theoretischen Wissens) als auch zu den stetig anfänglichen Einsichten, mit denen jegliche Handlungen beginnen, kommt.

Was für Aristoteles und für Gadamer *Epagoge* bedeutet, ist das Thema des nächsten Abschnittes. Im Augenblick ist es wichtig eine Parallele zwischen den Begriffen „Wissen“, „Allgemeinheit“ und „Erfahrung“ zu erkennen, die es ermöglicht, die Kritik an der teleologischen Erfahrungsauffassungen nachzuvollziehen. Unsere Interpretation dieses Verhältnisses weicht im Grunde genommen von einer üblicheren Erfahrungsbestimmung nicht ab. So ist die Erfahrung für Aristoteles *Wissen des Besonderen*,⁹⁷ für Husserl und Landgrebe ist sie das nächste *Wissen des Inhalts der Wirklichkeit*⁹⁸ usw. Dementsprechend wird nicht bestritten, dass die Erfahrung eine kognitive Dimension beinhaltet. Wie sich diese Charakteristik ausbildet und ob sie inhärente Eigenschaft der Erfahrung ist, ist später noch zu erörtern.

97 Vgl. Aristoteles, *Zweite Analytik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998; *Metaphysik*, Berlin: Akademie Verlag, 2003.

98 Vgl. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, (Hrsg. von Ludwig Landgrebe), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

2.3 DIE „EPAGOGÉ“ DES ARISTOTELES

Die folgenden Überlegungen stützen sich auf die Ergebnisse der Studie über die *Epagoge* des Aristoteles von Kurt von Fritz, die er 1964 bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vorlegte.

A) BEDEUTUNGEN VON „EPAGOGÉ“

Der Begriff „Epagoge“, der später im Lateinischen mit dem heutzutage zu einem *terminus technicus* gewordenen Wort „Induktion“ übersetzt wurde, wird von Aristoteles in *Topik*⁹⁹ als „Hinweg“ vom Einzelnen zum Allgemeinen definiert. Dabei sind vier verschiedene nähere Bestimmungen des Verbs, das dem Begriff der „Epagoge“ zugrunde liegt, zu beachten:

Erstens wird gesagt, dass *man vom Einzelnen zum Allgemeinen hingeführt* wird und zweitens, dass *man durch Epagoge jemanden an das Allgemeine heranführen will*. Diese zwei Bedeutungen des Wortes liegen dem klassischen Verständnis der *Induktion* zu Grunde.¹⁰⁰

Von Fritz zufolge werden diese zwei in der *Topik* erwähnten Bedeutungen ergänzt durch weitere zwei aus der *Analytika Posteriora* und aus der *Physik*. „Der Prozess kann als ein Hinführen zum Allgemeinen, aber auch als ein Heranbringen des Allgemeinen vermittels des Speziellen verstanden werden. Es ist aber vielleicht nicht ohne Bedeutung, daß das Wort *ἐπαγειν* auch da gebraucht werden kann, wo überhaupt nicht von einem Weg (des Erkennenden) vom Speziellen zum Allgemeinen oder von einem Heranbringen des Allgemeinen (an den Erkennenden) die Rede ist, sondern umgekehrt von einer Anwendung einer schon vorhandenen allgemeinen Erkenntnis auf einen Einzelfall.“¹⁰¹ Schließlich kommt dazu ein Beispiel aus der Physik, in dem Aristoteles dieses Wort in keiner der erwähnten

99 Aristoteles, *Topik* I, 12, 105a. Zit. nach Kurt von Fritz, *op. cit.*, S. 3.

100 Siehe J.M. Bochenski, *Formale Logik*, Freiburg i. Br., 1956, § 11.06 nach K. von Fritz, *op. cit.*, S. 3.

101 K. von Fritz, *op. cit.*, S. 22 f.

Bedeutungen gebraucht. Stattdessen wird „Epagoge“ dort im Sinne eines einfach gegebenen unmittelbaren Augenscheins verwendet, so dass von Fritz schließt: „ἐπαγεῖν und ἐπαγωγή kann also das einfache Heranführen an eine Erkenntnis bedeuten, welche dem Herangeführten durch den bloßen Hinweis auf das Phänomen unmittelbar einsichtig wird.“¹⁰²

Daraus kann man vor allem auf die kritikwürdige Simplifizierung und partielle Verfälschung der Aristotelischen „Epagoge“ schließen: Indem sie mit „Induktion“ gleichgesetzt und die „Induktion“ später als eine wissenschaftliche Methode aufgefasst wurde, hat man an diesem Begriff und dessen Verständnis einige von Aristoteles ursprünglich beabsichtigten Aspekte einfach vergessen. Wir glauben, dass Gadamer gerade auf die vergessene Deutung aufmerksam machen möchte. Dieser Aspekt soll unten mit dem Ausdruck „intuitive Induktion“ wieder aufgenommen werden. Er beschreibt die „Epagoge“ als eine Invention, als eine beginnende kreative Einsicht in die wissenschaftliche Logik. Diesbezüglich möchten wir an dieser Stelle nur noch auf eine vergleichbare Interpretation hinweisen, die gerade die Kreativität der „Epagoge“ hervorhebt. So beschreibt Werner Schmidt den Weg der Heranführung zu den ursprünglichen Einheiten, die die Ausgangssätze der Wissenschaften sind, als „Sache der schöpferischen Intuition“¹⁰³. Dieweisenden und unabgeleiteten Ausgangsannahmen, worauf die syllogistische Rede aufbaut, fallen einem nur durch *Inventio* zu.

Neben den bereits ausgesonderten vier etymologischen Bedeutungen von „Epagoge“, weist von Fritz auf weitere Differenzierungen bezüglich dieses Begriffes hin. So macht er einen erheblichen Unterschied zwischen „Epagoge“ mit Bezug auf Dialektik und „Epagoge“ mit Bezug auf Wissenschaft.

102 Ibid., S. 24.

103 W. Schmidt, *Theorie der Induktion. Die prinzipielle Bedeutung der Epagogé bei Aristoteles*; Humanistische Bibliothek, (Hrsg. von Ernesto Grassi), Reihe I: Abhandlungen, Band 12, München, 1974, S. 21 f. Zit. nach: Achim Hahn, *Erfahrung und Begriff*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994, S. 123.

Die „Epagoge“ in dem ersten Bezug stellt einen Weg zu den nur einleuchtenden oder wahrscheinliche Prämissen dar, die den Gesprächspartner überreden, aus den Einzelfällen sei ein allgemeiner Satz zu entnehmen. Ferner heißt es, dass in diesem Fall die „Epagoge“ weder wahrheitsbezogen noch eine Methode zur Bestimmung des Probabilitätsgrades ist, da die Prämissen in der Dialektik, zu denen man durch „Epagoge“ hingeführt werden kann, weder wahre noch notwendige *Logoi* ausdrücken.

Hingegen erfüllt die „Epagoge“ in den Wissenschaften hinsichtlich des Wahrheitswertes und des logischen Modus der Prämissen eine andere Rolle. Denn die Prämissen, zu denen die „Epagoge“ hierbei führen sollte, sollen wahr und notwendig sein. Dennoch bleibt auch von Fritz bei der Feststellung, dass die „Epagoge“ sowohl in der Dialektik als auch in den strengen Wissenschaften übereinstimmend erfasst wurde, als ein Mittel erste Prämissen zu gewinnen.

Wichtig dabei bleibt, dass die „Epagoge“ zwar ein Mittel, oder sogar ein Weg ist, jedoch keine Methode im modernen Sinn der induktiven Logik.¹⁰⁴ Stattdessen wurde sie vor allem als eine unmittelbare Einsicht in einen allgemeingültigen Zusammenhang auf Grund von mehr oder weniger Beobachtung verstanden. Deshalb akzeptiert von Fritz den Ausdruck „intuitive Induktion“, der die beiden wichtigen Aspekte der „Epagoge“ impliziert: Sowohl Einsicht, als auch Wahrnehmung. Es wäre falsch, die „Epagoge“ allein als eine unmittelbare Einsicht¹⁰⁵

104 Von Fritz kritisiert an der modernen logischen Aristoteles-Rezeption, dass die *Epagoge* 1) Schlussverfahren aus möglichst vielen Einzelfällen oder 2) eine summative bzw. vollständige Induktion, durch Aufzählung aller Einzelfälle, sei, wie Bochenski glaubt. Dagegen argumentiert er, dass gerade diese Methoden der Induktion, die zu unbedingt gesicherten Wahrheiten führen, keine große Rolle, entsprechend der modernen induktiven Logik, spielen. (Vgl., K. v. Fritz, *op. cit.*)

105 Auf eine Interpretationsmöglichkeit in dieser Richtung hat H. W. B. Joseph hingewiesen. Josephs Aufmerksamkeit wurde nämlich durch eine Stelle in *Analytica Posteriora* hingezogen, an der es schien, als ob Aristoteles dort annahm, „daß der menschliche Intellekt, der Νοῦς, imstande ist, das Allgemeine unmittelbar durch die

zu verstehen, wie es auch falsch ist, sie im Sinne eines planmäßigen, kontrollierten, induktiven Verfahrens aufzufassen.

So fasst von Fritz zusammen: „ἐπαγωγή bei Aristoteles [bedeutet] gerade und vornehmlich die unmittelbare Einsicht in einen allgemeinen und notwendigen Zusammenhang, gleichgültig ob diese Einsicht auf Grund von einem einzelnen Fall, an dem er sichtbar wird, oder von vielen Fällen gewonnen wird.“¹⁰⁶ Dies spricht nicht gegen die Beobachtung der Einzelfälle *per se*, sondern gegen deren Einschränkung auf irgendeine Art, die dann entweder eine vollständige oder eine wahrscheinliche induktive Schlussfolgerung darstelle. Denn die Beobachtung der Einzelfälle ist wichtig, nur ihre Zahl scheint aus einem bestimmten Grund irrelevant zu sein. Wie wir schon erwähnt haben, tauchte die „Epagoge“ in verschiedenen Wissensgebieten auf, deren erste Grundsätze sich durch unterschiedliche Grade von Exaktheit und Gewissheit auszeichnen. So gibt es nicht nur den Unterschied zwischen dialektischen und strengwissenschaftlichen Prämissen, sondern auch innerhalb der strengen Wissenschaften variiert die Exaktheit und Gewissheit von Gebiet zu Gebiet: Demnach haben wir die exakteste und gewisseste Wissenschaft Mathematik, in der selbst ein Einzelfall zu allgemeingültigen Sätzen führen kann, dann aber haben wir die Physik, die zwar durch höchste Gewissheit gekennzeichnet ist, jedoch verfügt sie über keine Exaktheit mathematischer Natur usw.

Es soll an dieser Stelle noch einmal daran erinnert werden, dass die „Epagoge“ als intuitive Induktion kein Typus eines Schlussverfahrens ist und deshalb kann es keine Logik oder Methode von ihr geben.¹⁰⁷

Einzelfälle hindurch wahrzunehmen“ (Kurt von Fritz, *op. cit.*, S. 14). Danach scheint, dass die Induktion keine vollständige Aufzählung der Einzelfälle voraussetzt, worin Joseph jedenfalls stark überzeugt war, so Fritz.

106 K. v. Fritz, *op. cit.*, S. 62.

107 Als er den Ausdruck „intuitive Induktion“ anerkannte, gab Fritz den aufschlussreichen Zitat von Cohen und Nagel wieder: „Induction, so understood, has been called by W.E. Johnson *intuitive induction*. Nevertheless, this process cannot be called an *inference* by any stretch of that term. It is not a *type of argument* analyzable into

Dies ist ausschlaggebend für die vorliegende Arbeit, die die Struktur der Sprache und der Erfahrung behandelt, denn es wird behauptet, dass dem Erfahrungswissen keine Methode zu unterstellen sei. Wenn man die mittlere Prämisse dieses Arguments in Betracht zieht, dass die Erfahrung eine *Epagoge*-Struktur hat, sollte die Begründung dafür ebenfalls anschaulicher werden, dass es nämlich auch ohne Methode wahrhaftiges Wissen geben kann, oder dass nicht alles Wissen bzw. nicht alle Wahrheit mit einer Methode verbunden sein muss.

B) STRUKTUR DER „EPAGOGÉ“ ODER WIE ENTSTEHT DAS ALLGEMEINE IN DER ERFAHRUNG?

Dass die Erfahrung zum Wissen führen kann, bedeutet, dass sie, obwohl sie immer nur als Erfahrung des Einzelnen bekannt ist, etwas Allgemeines schafft, oder auf etwas Allgemeines hinführt. Dies folgt aus dem Aristotelischen Verständnis des „Wissens“ als Wissen des Allgemeinen. Das Wissen bezieht sich also stets auf etwas Allgemeines, ganz gleich ob es sich um theoretisches oder praktisches oder technisches Wissen handelt. Ansonsten wäre es kein Wissen.

Nun stellt sich die Frage nach der *Entstehung* dieses Allgemeinen und somit nach der Struktur der *Epagoge*, da die *Epagoge* selbst, bzw. die Erfahrung, *per definitionem* ein Heranbringen des Allgemeinen sei. Zum Ende der *Analytica Posteriora* beantwortet Aristoteles diese Frage: „Aus Sinneswahrnehmung wird also *Erinnerung*, wie wir sagen; aus Erinnerung, wenn sie, als an dasselbe, des öfteren auftritt, (wird) *Erfahrung*: die der Zahl nach viele Erinnerungen sind eine Erfahrung.“¹⁰⁸

a premise and conclusion. It is a perception of relations and not a subject to any rules of validity, and represents the gropings (sic!) and tentative guessings (sic!) of a mind aiming at knowledge. Intuitive induction is therefore not antithetical to deduction, because it is not a type of inference at all ... *There can be no logic or method of intuitive induction.*” (M. R. Cohen and E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, New York, 1934, S. 274. Zitiert nach K. v. Fritz, *op. cit.*, S. 54)

108 Aristoteles, *Zweite Analytik* II, 19, 100a.

Die Sinneswahrnehmung (*Aisthesis*) ist eine Fähigkeit, eine *Dynamis*, die den Lebewesen einzelne Eindrücke von der Umwelt liefert. Alle Lebewesen verfügen über dieses Vermögen. Und trotzdem haben nur Menschen Erfahrungen, aus denen der theoretische *Logos*, bzw. die Wissenschaften entstehen. Das liegt daran, dass der Mensch sich die einzelnen, nacheinander vorkommenden Wahrnehmungen einprägen kann. Das Gedächtnis (*Mneme*) bedeutet nämlich nichts anderes als das Vermögen, das, was nacheinander kommt, als gleichzeitig zu sehen. Gerade dieses gleichzeitige Sehen ist für die Erfahrung ausschlaggebend, denn das gleichzeitige Sehen stiftet den vielen Einzelwahrnehmungen die für die Erkenntnis nötige Einheit. Deshalb interpretiert Schmidt maßgeblich: „Das Gegenwärtigsein aller Erinnerungen ist hiermit das einheitsstiftende Moment.“¹⁰⁹

Erst aus den im Gedächtnis gebliebenen Einzelwahrnehmungen desselben Sachverhalts, bzw. erst aus den gleichzeitigen und gleichartigen Erinnerungsbildern entsteht etwas *Typisches*, das mit Schmidt als eine „Vorahnung des Universalen“ beschrieben werden kann, insofern daraus der *Logos* der Wissenschaften, bzw. die theoretische Allgemeinheit hervorgerufen wird. Wie Lawrence Schmidt¹¹⁰ richtig betont, ist es wichtig für Gadamers Aristoteles-Rezeption, diese mittlere Position der Erfahrungsgemeinschaft zwischen der Einzelwahrnehmung und der wissenschaftlichen Allgemeinheit festzuhalten, weil sie, unseres Erachtens nach, die Kontinuität des Wissens in der Lebenswelt zu demjenigen in den Wissenschaften ermöglicht. Ferner heißt es bei Gadamer, dass die Allgemeinheiten, die bei ihm sprachlicher Natur sind, bereits auf der Erfahrungsebene vorzufinden sind, so dass man sowohl die Universalität der Sprachlichkeit als auch die Sprachlichkeit der Erfahrung behaupten kann. Dass die Allgemeinheiten sprachlicher Natur sind, heißt nichts

109 W. Schmidt, *Theorie der Induktion*, op. cit., S. 57 Zit. nach Achim Hahn, *Begriff und Erfahrung*, op. cit., S. 137.

110 Vgl. L. K. Schmidt, *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1985, p. 119.

weiter, als dass die Idealität der Erfahrung, bzw. das Einheitsstiftende des Multiplen, der vielen Einzelnen von der Sprache konstitutiv ermöglicht wird. An dieser Stelle bleibt wichtig, die für die Erfahrung konstitutiv relevante Rolle der Allgemeinheiten zu erkennen.

Also ist die Erfahrung zwar immer als einzelne Erfahrung zu sehen, dennoch sind die Allgemeinheiten, die aus den Einzelwahrnehmungen entstehen, bereits in ihr vorhanden. Hier ist eine Fehlinterpretation möglich. Die „Epagoge“ könnte als eine falsche Abstraktionstheorie interpretiert werden, der zufolge die Allgemeinbegriffe aus Hunderten oder Tausenden von ähnlichen hintereinander „fotografierten“ Wahrnehmungen entstehen. In diesem Punkt stimmen wir aber von Fritz zu, dass diese Vorstellung mit der Aristotelischen Auffassung hinsichtlich der Bildung der Allgemeinvorstellungen nicht übereinstimmt. Vielmehr hält Aristoteles fest, dass die Verallgemeinerung, die die „Epagoge“ ausmacht, „das Eine neben dem Vielen [ist], was in allen, als das Eine und das Selbe in ihnen, vorhanden ist“¹¹¹. Für von Fritz ist klar, dass Aristoteles eine realistische Position bezüglich dessen, was in der mittelalterlichen Philosophie als Universalienstreit entwickelt wurde, einnimmt. Für ihn impliziert die Lehre des Aristoteles nämlich, dass „das Allgemeine in den Dingen wirklich als solches enthalten ist und nicht erst durch Zusammensehen von bloßen Ähnlichkeiten subjektiv in unserem Intellekt entsteht“¹¹².

Ungeachtet der realistischen Position im Bezug auf die Frage nach der Existenz der Allgemeinheiten, werden wir aus der Aristotelischen „Epagoge“ die Relevanz für den Erfahrungsbegriff Gadamers expliziter herausarbeiten. Die von Aristoteles nicht in Betracht gezogene Sprachlichkeit der „Epagoge“ erweist sich als weiter zu entwickelnde Idee. Ferner ist ein weiterer Punkt hervorzuheben: Die anonyme Prozessualität der „Epagoge“. Im Folgenden werden wir auf diesen Punkt näher eingehen.

111 Aristoteles, *Zweite Analytik* II, 19, 100a.

112 K. v. Fritz, *op. cit.*, S. 38.

C) GADAMERS INTERPRETATION DES BEISPIELS
 „DIE ARMEE AUF DER FLUCHT“

Wenn wir uns an die oben erwähnte Einschätzung Hegels, dass die altgriechischen Philosophen ihre festen Bestimmungen aus der vor dem natürlichen Bewusstsein präsenten Wahrnehmungsmannigfaltigkeit zu erreichen versuchten, erinnern, werden wir notwendigerweise dabei eher an Aristoteles als an Platon denken müssen. Während der Erste mittels des Begriffs der *Epagoge* das Allgemeine aus dem Einzelnen herleitet, stellt der Zweite radikal das, was in der Sinneswahrnehmung vorkommt dem, was die Vernunft anschaut, entgegen. Mit anderen Worten, während das „Denken“ und die „Erfahrung“ bei Platon sich gegenüberstehen, wird im Rahmen der Aristotelischen Philosophie das „Denken“ selbst als eine „vollendete Erfahrung der von ihm gedachten Gegenstände“¹¹³ verstanden, um mit Wieland zu sprechen. Dies ist unmissverständlich nachvollziehbar aus der bereits angedeuteten Kontinuität der Bildung der Allgemeinheiten in der Erfahrung und in dem theoretischen Denken. Trotz seiner systematischen Treue zu Platon, folgt Gadamer in diesem Sachverhalt lieber Aristoteles, der in *Analytica Posteriora* eine klassische Analogie verfasste, um die epagogische Bildung des Allgemeinen besser zu veranschaulichen.

Aristoteles schreibt gegen Platon: „Also, weder sind die Anlagen, für sich abgesondert, darin schon vorhanden, noch kommen sie von anderen Veranlagungen her, die einen höheren Erkenntniswert hätten, sondern von der *Sinneswahrnehmung*, vergleichbar mit dem Geschehen in einer Schlacht.“¹¹⁴ Im Folgenden werden wir uns auf diesen Vergleich konzentrieren. Es handelt sich um die Metapher von einer *Armee in Flucht*, die sich nach einer Weile wieder unter einem Kommando

113 Wolfgang Wieland, *Die Aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlagen der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedeutungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen, 1962, S. 38. Zitiert nach Achim Hahn, *Erfahrung und Begriff*, op. cit., S. 11.

114 Aristoteles, *Zweite Analytik II*, 19, 100a.

befindet. Aristoteles schreibt: „Wie etwa in einer Schlacht, wenn eine Wende zustandekommt, falls Einer stehen bleibt, ein Anderer stehen bleibt, darauf ein weiterer, bis man zum Anfang kommt.“¹¹⁵ Wir können uns dieses Bild folgendermaßen vorstellen. Die Armee ist in einem desorganisierten und verwirrten Zustand; die Soldaten sind in Panik; es herrscht absolutes Chaos. In einem Moment, der durchaus anonym bleibt, beginnt sich eine Innovation zu bilden. Dieser Moment hat zwar schlagartigen Charakter. Dennoch bleibt er anonym. Einigen Soldaten wird klar, dass der Feind nicht so nah ist, wie sie geglaubt haben und bleiben stehen; andere Soldaten folgen ihnen, so dass dieses Halten den Anfang vom Ende der allgemeinen Flucht darstellt. Mehr und mehr Soldaten folgen dem Beispiel ihrer Kameraden und halten an. Die Flucht wird beendet. Das, was ein Strom von fliehenden Individuen war, verwandelte sich wieder in eine funktionale und uniforme Einheit: die Armee.

Dieses Bild beschreibt für Gadamer, wie sich eine generelle Struktur aus einem Punkt der Innovation langsam herauskristallisiert. Es bringt in zweierlei Hinsicht Signifikanz ein, da es gleichzeitig beschreiben soll, wie man eine Sprache erwirbt und wie die Erfahrung entsteht. Daher ist es nicht verwunderlich, dass Gadamer an zwei eminenten Stellen – in seiner Erfahrungsanalyse in *Wahrheit und Methode* sowie in seine Spracherwerbsanalyse in *Mensch und Sprache* – von diesem Bild Gebrauch macht.¹¹⁶ Aus diesem Bild sind einige Punkte herauszulesen:

115 Aristoteles, *Zweite Analytik* II, 19, 100a. (Übersetzung von Wolfgang Detel) In der Übersetzung von Eugen Rolfes lautet die gleiche Stelle wie folgend: „Ähnlich wie wenn in der Schlacht alles flieht, aber Einer stehen bleibt, und nun ein Anderer und wieder ein Anderer sich ihm anschließt, bis die anfängliche Ordnung wiederhergestellt ist.“⁵

116 Dieser Sachverhalt bietet auch bildlich einen Ausgangspunkt für die Thesen dieser Arbeit an. Die Tatsache, dass Gadamer von einem Bild für beide, nämlich für den Sprach- und den Erfahrungserwerb Gebrauch macht, erhellt auf wesentliche Weise für die Argumentation an dieser Stelle, dass Sprache und Erfahrung in einer gegenseitig konstitutiven Beziehung stehen. Daher hat das Bild als Bild zwar keine demonstrative Kraft für unsere Argumentation, dennoch wird die obige Tatsache keineswegs als Zufälligkeit angesehen. Diese Feststellung hat zumindest auf beispielhafte Weise eine unterstützende Rolle für den gesamten Argumentationsgang dieser Arbeit.

Die grundlegend prozesshafte Natur der Allgemeinheitsbildung; der wiederholende Charakter der „Epagoge“, der später als *positive Erfahrung* bezeichnet wird; die Unverfügbarkeit des Prozesses der Erfahrung selbst für die Erfahrenden; zudem wird noch der schlagartige negative Aspekt der Erfahrung angedeutet.

Es war wichtig zu zeigen, dass man weder sagen kann, wann das Anhalten der Flucht begann, noch welche konkreten Einzelfälle für die Identifikation dieses Anhaltens relevant sind, noch wann das Anhalten zustande kam und die Armee sich wieder unter definitiver Kontrolle befand. Wenn wir für „Halt“ „Allgemeinheit“ substituieren, sowie Gadamer, dann werden wir seine Absicht problemlos erkennen. Mit diesem simplifizierenden Bild von Aristoteles möchte er zeigen, dass man keineswegs in der Lage ist, das Folgende plausibel zu identifizieren: Wann begann sich die Allgemeinheit aus den mannigfaltigen Einzelfällen herauszukristallisieren? Welche von den Einzelfällen waren entschieden repräsentativ, so dass sie zu paradigmatischen Instanzen der Allgemeinheit wurden? Wie viele von ihnen reichen für das Auftreten der Allgemeinheit aus? Insofern betont Gadamer die „auffallend unbestimmte Mittelstellung“, die die Allgemeinheit der Erfahrung „zwischen den vielen Einzelwahrnehmungen und der wahrhaften Allgemeinheit des Begriffs“¹¹⁷ einnimmt.

Das Bild weist auf die „Wiederholung“ als wichtiges Entstehungsmerkmal der Erfahrung hin, die nicht nur durch die Wahrnehmung, sondern auch durch das Gedächtnis ermöglicht wird. „Das Bleiben wichtiger Wahrnehmungen (*monē*) ist offenbar das verbindende Motiv, durch das sich aus der Erfahrung des Einzelnen das Wissen des Allgemeinen zu erheben vermag.“¹¹⁸ Diesen positiven Aspekt der Erfahrung werden wir im nächsten Kapitel ausführlicher diskutieren. Nun ist darauf zu achten, dass für Gadamer auch dieser und nicht nur der

117 H.-G. Gadamer, *GW I*, S. 356.

118 *Ibid.*, S. 357.

entgegengesetzte Aspekt für den Erfahrungsbegriff von konstitutiver Wichtigkeit ist.

Als Drittes, was man an dem hier erörterten Bild ablesen kann, ist die Unverfügbarkeit des Bildungsprozesses der Allgemeinheiten und somit der Erfahrung. Mit anderen Worten bedeutet das, dass der Mensch seine Erfahrungen nicht immer reproduzieren kann, wie der Wissenschaftler im Labor, sondern sie widerfahren ihm; sie geschehen auf eine nie völlig durchschaubare Weise, die für den Mensch unverfügbar bleiben muss. Diesen Aspekt bringt Gadamer folgendermaßen zur Sprache: „Das Zustandekommen der Erfahrung als ein Geschehen, dessen niemand Herr ist, wofür auch nicht das Eigengewicht der einen oder anderen Beobachtung als solches bestimmend ist, sondern wo sich alles auf eine undurchschaubare Weise zusammenordnet.“¹¹⁹

Schließlich ist dieses Bild insofern instruktiv, als es neben den üblichen kontinuieritätsbezogenen Eigenschaften der Erfahrungsstruktur auch auf das Moment der Innovation aufmerksam macht. Dieses Moment der Entstehung des Neuen wurde von Gadamer als Basis für die negative Erfahrung aufgegriffen, die keine weitere Entfaltung bei Aristoteles findet. Stattdessen schöpft Gadamer wichtige Hinweise in dieser Richtung von der Hegelschen dialektischen Erfahrung des Bewusstseins. Hier möchten wir aber die Einsicht hervorheben, dass schon in der Aristotelischen Schlachtmetapher ein Beispiel für die negative Erfahrung steht. Wir erkennen dort die Tatsache, dass das Kommando (der Halt) wieder eingeführt wurde und nicht die ganze Zeit bestand, auf Grund des vorherigen, umgekehrten Fluchtzustandes bzw. der vielen Einzelfällen des Fliehens. Mit den Termini unserer Substitution: Eine Allgemeinheit konstituiert sich zwar durchaus anonym oder undurchschaubar, und ist dennoch ein flagrantes Entgegensetzen der vorigen Typizität. Das, was man im Entwicklungsprozess einer Allgemeinheit bezeugt, ist Detypisierung dessen, was davor für typisch gehalten wurde. Gadamer kann mit einem *regressus in infinitum* leben,

119 Ibid., S. 358.

denn er möchte, im Unterschied zu Aristoteles, zu keinen *Protosätzen*, bzw. *Axiomen* oder *erste Grundsätze*, die die Wissenschaften begründen würden, kommen. Sein Ziel ist bescheidener, insofern er versucht die Sprachlichkeit der Erfahrung nachvollziehbar darzustellen.

D) DER KRITIKPUNKT BEI ARISTOTELES

Aristoteles konnte, weil er zum allerersten unbeweisbaren Wissen kommen wollte – denn er hoffte auf dieser Art und Weise, den prinzipiellen *regressus in infinitum* zu verhindern – die Anonymität und Prozesshaftigkeit des Anfangs der Epagoge nicht hinreichend deutlich herauszuarbeiten. Nicht nur ist das Bild insofern falsch, als es nur ein Bild ist, sondern diese Metapher erhält darüber hinaus einen wesentlichen Fehler, indem sie voraussetzt, es müsse einen absoluten Anfang geben. „Es (das Bild) geht ja davon aus, daß es vor dieser Flucht einen Stand gegeben hätte. (...) Aristoteles setzt hier das Gemeinsame, das in der Flucht der Beobachtungen zum Bleiben kommt und sich als Allgemeines herausbildet, immer schon voraus; die Allgemeinheit des Begriffs ist für ihn ein ontologisches *Prius*.“¹²⁰

Dem vorausgesetzten Anfangszustand des Halts bzw. des ontologischen *Prius*, mit dem die Flucht als Flucht wahrgenommen wurde, entspricht eine anfängliche Allgemeinheit, die im Prozess der Erfahrung sichtbar wird. Sie ist nicht diejenige, die als wissenschaftlicher *Logos* erkannt wird. Demnach ist sie keine Allgemeinheit im Verständnis des Begriffs. Stattdessen ist sie diejenige Allgemeinheit, die in den Einzelfällen das Gemeinsame darstellt, dessen Wissen die Erfahrung ausmacht. Daraus folgt, dass das Allgemeine als bereits *in rebus* existierend angenommen werden kann, bevor jeglicher Erfahrungsprozess angefangen hat. Denn es wäre sonst unmöglich die Entstehung des Wissens in der Erfahrung zu erklären. Die *Teleologie* des Aristotelischen Ansatzes besteht darin, dass die Entstehung dieses Wissens gerichtet ist,

120 Ibid., S. 358.

indem das, was als Wissen in der Erfahrung entstehen soll, bereits von der als ontologischen *Prius* erfassten Allgemeinheit richtungweisend beeinflusst ist.

Dagegen ist Gadamer der Meinung, dass die Prozesshaftigkeit der Erfahrung dadurch garantiert ist, dass die Erfahrung sich gleichzeitig als etwas Allgemeines und Individuelles vollzieht. Dass Erfahrung erkenntnis- bzw. allgemeinheitenbezogen ist, steht auch für Gadamer, wie wir es bislang sehen konnten, außer Frage. Dass sie immer nur als Erfahrung des Individuellen geschieht, ist ebenfalls nicht zu bestreiten. „Erfahrung ist immer nur in der einzelnen Beobachtung aktuell da.“¹²¹ Doch wie ist dieses Verhältnis zu beschreiben? Für Gadamer hat darin weder das eine noch das andere den Vorrang. Das Allgemeine und das Einzelne beziehen sich konstitutiv auf einander. Dem entspricht die besondere ebenfalls dialektische Sprachauffassung, der zufolge Sprache zwar Struktur und allgemeine Bedeutungen ist, jedoch im konkreten Sprachgebrauch lebt. Dieser Entsprechung wird durch die Auffassung, das Allgemeine sei sprachlicher Natur, erst begründbar. Nun entfaltet sich die beträchtliche systematische Relevanz dieser Verbindung in der vorliegenden Arbeit, die für eine wechselseitige Konstitutionsbeziehung zwischen Erfahrung und Sprache argumentiert.

Die Aristotelische Auffassung der „Epagoge“ ist nicht die einzige, die eine *teleologische* Annahme enthält. Auch Hegels Erfahrungsauffassung, die uns für den negativen und dialektischen Charakter der Erfahrung ein wichtiger Zeuge sein wird, weist eine *teleologische* Charakteristik auf. Wir werden uns im Folgenden dieser Position zuwenden.

121 Ibid., S. 357.

2.4 HEGELS DIALEKTISCHER ERFAHRUNGSBEGRIFF

„Wiederholung“ ist auch für Hegel wichtig, insofern die sinnliche Anschauung den Gegenstand der Erfahrung wiederholt vorgibt. Die sensualistischen Konzeptionen werden von Hegel allerdings tiefgehend modifiziert, insofern die Dinge, die man für unmittelbar, d.h. sinnlich direkt gegeben hielt, sich als deutungsabhängig erweisen. Hegel möchte in seiner *Phänomenologie des Geistes* zeigen, dass es unmöglich ist, die Dinge als Gegenstände rein sinnlicher Gewissheit zu erkennen.¹²²

Die „Wiederholung“ als wichtiger Aspekt der Erfahrung wird einer dialektischen Analyse unterworfen, der zufolge es für die Erfahrung entscheidend¹²³ sei, dass sie selbst eine dialektische Bewegung ist, die zu einem neuen Gegenstand führt. Dennoch kann man das Entstehen eines neuen Gegenstandes nicht allein mit dem Wiederholungsaspekt der Erfahrung erklären. Dazu braucht man eine andere Bewegungsrichtung, die das Wiederholende aufhebt, während etwas Anderes entsteht. Dieser bereits von Hegel herausgearbeitete Aspekt wird von Gadamer als „negative Erfahrung“ begrifflich aufgefasst und in der eigenen Erfahrungsanalyse mit einigen nicht zu übersehenden Änderungen aufgenommen.

Gadammers Hegel-Lektüre ist einigen Ergebnissen Heideggers, die aus einer ontologischen Deutung seiner Abhandlung *Hegels Begriff der Erfahrung* hervorgehen,¹²⁴ grundlegend verpflichtet. Wir werden zwei

122 Vgl. Wolfgang Röd, *Erfahrung und Reflexion: Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht*, München: Beck, 1991, S. 19.

123 Vgl. Günter Böhme u. Klaus Potyka, *Erfahrung in Wissenschaft und Alltag*, Idstein: Schulz-Kirchner Verlag, 1995, S. 14.

124 Toni Tholen hält auch fest, dass Heidegger den Erfahrungsbegriff Hegels nicht einfach rekonstruiert hat, sondern ihn ontologisch kommentiert, insofern er den zentralen Begriff der Erfahrung zunächst in seiner ontologischen Terminologie übersetzt. Demnach ist die Erfahrung das Sein des Seienden und nicht so sehr die Bewegung des Bewusstseins. (Vgl. Toni Tholen, *Erfahrung und Interpretation*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S. 90 f.) Von hier aus lässt sich auch die Behauptung Gadammers,

von ihnen hier genauer betrachten: Erstens, die Einschätzung Heideggers, dass Hegel die „Erfahrung“ nicht dialektisch interpretiert, sondern dass er die Dialektik aus der Erfahrung begreift; zweitens, die Kritik Heideggers an der selbstgewissen unfehlbaren dialektischen Bewegung des Bewusstseins ins Absolute.

A) DIALEKTISCHE ERFAHRUNG: PROZESSHAFTIGKEIT; GESCHICHTLICHKEIT

„Hegel begreift nicht die Erfahrung dialektisch, sondern er denkt das Dialektische aus dem Wesen der Erfahrung“¹²⁵ – lautet die eindrucksvolle Einschätzung Heideggers, die Gadamer einen fundamentalen Anhaltspunkt liefert. Zunächst besagt dies, dass weder die dialektische Methode noch irgendeine andere – so, wie wir es z.B. in Bezug auf die induktive Methode bereits gezeigt haben – auf die Erfahrung so anzuwenden ist, dass sie sie in eine bestimmte Form der Erkenntnis bringen würde.¹²⁶ Es trifft eher zu, dass die Dialektik aus der Erfahrung bzw. aus ihrer besonderen Struktur herauszuholen ist, genauso wie das Wiederholungsprinzip der Induktion im Grunde genommen auf die Erfahrungsstruktur zurückwies.

Daraus ist zu schließen, dass die Dialektik zwar eine Methode ist, die nach Hegel zum absoluten Wissen führt, dass aber das Methodische an der Dialektik etwas Sekundäres ist. Mit anderen Worten ist die Dialektik nach Gadamer nicht primär eine Methode. Das Dialektische bzw.

das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein sei mehr Sein als Bewusstsein, als eine Kritik der Subjektivitätsphilosophie verstehen, die im Fortgang Heideggers und gegen Hegel ausgeübt wird.

125 M. Хаджер, „Хегелов појам искуства“, у Шумски путеви, Београд: Плато, 2000, с.144. (Martin Heidegger, „Hegels Erfahrungsbegriff“ in *Holzwege*) Auch bei H.-G. Gadamer, *GW* 1, S. 360.

126 Auf dieses Ergebnis der Zusammensetzung von Gadamer's und Heideggers Hegel-Lektüre verweist auch Toni Tholen, *Erfahrung und Interpretation*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S. 92.)

das Widerspruchsvolle zeigt sich vor allem als ein zur Erfahrungsstruktur Gehörendes, ähnlich wie das Wiederholende der „Epagoge“. Und weil diese beiden Eigenschaften wesentlich die Erfahrung beschreiben, können sie überhaupt die Grundlage einer erfahrungsbezogenen Methode bilden. Wissenschaftsgeschichtlich gesehen hat man das Widerspruchsvolle an der Erfahrung zunehmend vernachlässigt. Die darauf zurückzuführende Korrigierbarkeit des menschlichen Wissens ist zwar mehr oder minder in dem selbstkritischen Bewusstsein der einen oder anderen Denker oder Wissenschaftler eingeholt worden, wurde jedoch nicht als konstitutives Merkmal des Wissens und Erfahrens selbst betrachtet. Dieser Gedanke wurde erst von Hegel begründet und eingeführt und von Gadamer übernommen und radikaler weitergeführt.

Die Definition der dialektischen Erfahrung formuliert Hegel in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* aus: „Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt, *in sofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.“¹²⁷

Schon aus den Hervorhebungen im Text Hegels sieht man, inwiefern das Wiederholungsmoment an der „Erfahrung“ unzureichend für ihre Bestimmung ist. Wenn es nämlich um die Bestätigung des Wissens geht, ist die Wiederholung suffizient und erforderlich. Nicht aber wenn es um die Entstehung neuer Wissensinhalte geht. Hegel spricht von Gegenständen, die neu für das Bewusstsein entstehen. Er unterstreicht diese Entstehung. Diesbezüglich kommentiert Tholen korrekt: „Es kommt hier also auf das Entstehen an, nicht so sehr auf das Gegenüberstellen eines Gegenstandes.“¹²⁸ Dies ist für Gadamer wieder so zu interpretieren, dass die Wissensinhalte, die doch etwas Allgemeines sind, erst in der Erfahrung entstehen, wie wir es auch in Bezug auf Aristoteles sahen. Die herausgearbeiteten Mittel der „Induktion“

127 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., S. 66.

128 T. Tholen, *Erfahrung und Interpretation*, op. cit., S. 92.

allein reichen jedoch nicht aus, um eine solche Entstehung, die auch als Entspringen gesehen werden kann, zu erfassen. Dazu bedarf es der „Dialektik“, die eine Art von „Negativität“ in die Erklärung einbezieht. Erst durch die Negation des Bekannten, des Alten, kann etwas Neues entstehen oder aus dem Alten entspringen.

Also ist nicht nur der Begriff von „Bewegung“ sondern auch der Begriff von „Umkehrung“¹²⁹ für die Erfahrungsanalyse ausschlaggebend, denn die beiden Begriffe beschreiben das näher, was man inhaltlich unter dialektische Struktur der Erfahrung verstehen soll. Sie bringt nicht nur die Prozesshaftigkeit heraus, sondern auch die Art und Weise wie sich diese Prozesshaftigkeit aufrechterhält: Dabei spielt die „Negativität“ eine unverwechselbare, große Rolle. Hegel und Gadamer betrachten den widerspruchsvollen Charakter der Erfahrung als ihre wesentliche Verfassung, deren Verwirklichung in der Bewegung gefunden wird. Daher weist die Prozesshaftigkeit der Erfahrung auf die „Negation“ der „Wiederholung“ hin. Von Hegel lernte Gadamer über diese „Negation“ in Termini einer „Umkehrung“ nachzudenken. „Umkehrung“ heißt Einsehen, dass ein Sachverhalt anders ist, als man bislang dachte. Im Rahmen des Ausdrucks „negative Erfahrung“ hat Gadamer die „Umkehrung“ als Aufklärung einer Täuschung beim Wissenserwerb aufgefasst.

Wir werden uns näher mit der positiven und negativen Struktur der „Erfahrung“ in Kapitel fünf befassen. Das bisher Gesagte müsste ausreichen, um zu erkennen, wie Gadamer an die Dialektik Hegels anschließt.

B) HERMENEUTISCHE ERFAHRUNG: ENDLICHKEIT UND OFFENHEIT; „GESCHICKLICHKEIT“

Nun zu dem zweiten von Heidegger vermittelten Anhaltspunkt aus Hegels „Dialektik“. Einer der innovativsten Beiträge Heideggers besteht für Gadamer in dessen Kritik am Subjektivismus der

129 Im nächsten Kapitel werden wir uns ausführlicher mit dem Thema der „Umkehrung“ im Rahmen unseres Kommentars des Textes „Die verkehrte Welt“ befassen.

Erkenntnistheorie. Auf sehr bemerkenswerte Weise wird diese Kritik in dem bereits genannten Aufsatz *Hegels Begriff der Erfahrung* durchgeführt, von dem ausgehend dann Gadamer seine Kritik diesmal in Hinblick auf den Subjektivismus der dialektischen Erfahrung entwickelt. Mit einer Analyse der hermeneutischen Erfahrung bezweckt er eine Überwindung des modernen Subjektivismus.¹³⁰ Weil er darüber hinaus den dialektischen Erfahrungsbegriff erkenntnistheoretisch positiv bewertet, möchte er den Subjektivismus im Rahmen der Dialektik überwinden. Aus diesem Grund schreibt er: „Die Dialektik muß sich in Hermeneutik zurücknehmen.“¹³¹ Im Folgenden möchten wir diesen Weg von der „Dialektik“ zur „Hermeneutik“ veranschaulichen.

Der Subjektivismus Hegels wird u. a. daran erkennbar, dass die Erfahrung, die der Geist an sich und an seinen Gegenständen sammelt, ihn zu seiner Selbstgewissheit führt. Die Fundierung der modernen Wissenschaften in der Selbstgewissheit des Subjektes hat bekanntlich Descartes vertreten. Diesbezüglich bemerkt Gadamer explizit: „Die Behauptung, daß Bewußtsein Selbstbewußtsein ist, ist eine zentrale Lehre der neueren Philosophie seit Descartes. Insofern liegt Hegels Idee der Phänomenologie in der Cartesianischen Linie.“¹³²

Das Selbstbewusstsein erreicht seine Selbstgewissheit nach Hegel in seinem Selbstwissen, das *absolutes Wissen* ist. Dieses Erreichen ist ein reiner Akt des Geistes, eine Handlung des Subjektes. Die Prozesshaftigkeit, das ständige Werden, das in der Logik als eine Synthese des Seins und Nichts begriffen wird, beschreibt auf der anthropologischen Ebene den geschichtlichen Zustand des Menschen. Der Mensch ist insofern geschichtlich, als er die Geschichte schreiben kann. Er ist das einzige Wesen, das die Überlieferung kultureller Produkte kennzeichnet. Also verweist die Geschichtlichkeit des Menschen auf sein wesentliches Subjekt-sein. Dass der Mensch geschichtlich ist, heißt nichts

130 H.-G. Gadamer, *GW* 4, S. 467.

131 *Ibid.*, S. 479.

132 H.-G. Gadamer, *GW* 3, S. 29.

weniger, als dass er die Geschichte macht. Demzufolge deutet die Hervorhebung der Geschichtlichkeit des Menschen darauf hin, dass er als ein absolutes Subjekt anerkannt wird: In der Tat eine Hegelsche Schlussfolgerung. So sieht die Verbindung zwischen dem modernen Subjektivismus und dem im 19. Jahrhundert aufgetauchten Begriff der Geschichtlichkeit aus. Die Geschichtlichkeit wird zwar als ein wirkungsgeschichtlicher Begriff Hegels von Heidegger und Gadamer aufgenommen, jedoch nicht ohne Modifikation. Bei Gadamer sollte er auch noch mit der Dialektik fest verbunden bleiben. Deshalb musste Gadamer aus der dialektischen Struktur der Erfahrung, also aus dem Begriff der „Dialektik“, ein anderes subjektkritisches Ergebnis ziehen können: Ein Ergebnis, das auf den Bahnen der Dialektik und Geschichtlichkeit bliebe, das aber keinen Subjektivismus implizieren würde.

Aus diesen Gründen musste er anders argumentieren. Nicht das absolute Wissen, sondern die menschliche Endlichkeit, die ständige Korrigierbarkeit des menschlichen Wissens und der menschlichen Erfahrung sind dasjenige, wozu die Dialektik der Erfahrung führt. Weiter entwickelt ergibt diese Idee eine dem Hegelschen System fremde Konsequenz: Nun wird die Geschichtlichkeit zu einer Eigenschaft des Menschen, die auf eine mögliche Passivität hinweist. Es ist nicht nur eine Tatsache, dass der Mensch geschichtlich ist, weil er Geschichte macht, sondern auch deshalb weil er vor seiner eigenen Geschichte machtlos bleibt. Um diesen besonderen Aspekt des Verhältnisses von Mensch und Geschichte, das ein Verhältnis der Abhängigkeit des Menschen von der Geschichte und nicht nur ein Verhältnis der Schaffung der Geschichte durch den Menschen ist, zu betonen, hat Heidegger statt von „Geschichtlichkeit“ von „Geschicklichkeit“ gesprochen. Gadamer nimmt auch diesen Gedanken in seinen hermeneutisch interpretierten Erfahrungsbegriff auf. Die Auswirkung davon lässt sich folgendermaßen formulieren: Die Erfahrung ist nicht nur Handlung, sondern auch Geschehen. Dass die Erfahrung Geschehen ist, soll gegen den Subjektivismus in der Erkenntnistheorie und für das Zusammendenken einer aktiven und einer passiven Seite der Erfahrung gleichermaßen

sprechen.¹³³ Dass die Erfahrung Handlung und Geschehen ist, bedeutet, dass die Erfahrende zugleich eine aktive und passive Teilnehmerin sei. Die Erfahrende ist zwar Subjekt der Erfahrung, sie macht Erfahrungen, dennoch widerfährt ihr etwas, ihr geschieht etwas. Deshalb schreibt Gadamer gegen Hegels Anspruch auf *absolutes Wissen* des Selbstbewusstseins, dass „*Geschichtlichsein heißt, nie im Sichwissen Aufgehen*“¹³⁴. Aufgrund des Gesagten ist das Folgende vorab zu bemerken: Ganz im Gegensatz zu Hegel leitet Gadamer den Schluss einer Korrigierbarkeit der Erfahrung ab, die eher auf eine Endlichkeit des menschlichen Wissens als auf das unendliche Selbstwissen hindeutet. Während für Hegel die Erfahrung insofern endlich ist, als sie im unendlichen bzw. absoluten Wissen des Geistes aufgehoben wird, ist für Gadamer die Endlichkeit das, was sich aus einer Reflexion auf den Erfahrungsbegriff ergibt. Die Endlichkeit bezieht sich nicht nur auf das Menschenleben, sondern vornehmlich auf das Wissen: Die Artefakte der Vernunft werden grundlegend durch ihre Endlichkeit gekennzeichnet. Diesbezüglich bemerkt Pippin korrekt: „Gadamer thus takes sides with enormously influential (for all later modern ‘Continental’ Philosophy) Schellingean and Kierkegaardian insistence on finitude against Hegel and, on this score, is particularly critical of an aspect of Hegel’s project that he otherwise praises – Hegel’s attempted revivification of ancient dialectics.“¹³⁵

133 Manchmal erinnern seine Analysen an einen Standpunkt, der die passive Dimension hervorhebt, die somit der handelnden bzw. der aktiven Seite überlegen ist. Dennoch deutet der Vorwurf Heideggers, Gadamer habe das Geworfensein des Menschen in seiner Analyse der hermeneutischen Erfahrung vergessen, gerade darauf hin, dass Gadamer eine viel komplexere Position vertritt, die sowohl in der Erfahrung als auch in der Sprache den dialektischen Zusammenhang passiver und aktiver Aspekte nicht vernachlässigt. (Über den erwähnten Vorwurf Heideggers, siehe: H.-G. Gadamer „Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person“ in GW 10, S. 97.)

134 H.-G. Gadamer, GW 1, S. 307.

135 Robert B. Pippin, „Gadamer’s Hegel“ (217–238) in *Gadamer’s Century*, op. cit., p. 222.

Die *Endlichkeit*, die aus der Erfahrungsstruktur abgeleitet wird, sagt über den Menschen, den sie konstitutiv betrifft, aus, dass er sich nicht als ein allmächtiges Subjekt betrachten kann. Völlig anders als zur Abgeschlossenheit, auf die das Hegelsche Denken abzielt, gelangt Gadamer zu dem Schluss, dass die *Offenheit* der Erfahrung strukturell bedingt ist. Auf die Einzelheiten dieser Argumentation müssen wir an dieser Stelle verzichten. Wir werden allerdings in Kapitel sechs noch mal auf sie zurückblicken.

Nun muss man die Aufmerksamkeit auf eine Einschränkung bezüglich der Beobachtung richten, Hegel sei ein Philosoph des Subjektivismus, denn Hegel selbst hat sich gerade als Kritiker der subjektivistischen Philosophien, worunter er eine besondere Art von Verständnis des Bewusstseins verstand, angesehen: Die Auffassung, der zufolge das Bewusstsein zuerst Bewusstsein von Objekten sei und dann in einem zweiten Schritt eine reflexive Wahrnehmung der eigenen Weisen des Wahrnehmens. Dagegen hat sich Hegel als absoluter Verteidiger der Reflexion erklärt. Diese Position wird von Pippin einprägsam auf den Punkt gebracht: „In Hegel’s account, *there is no level unavailable to reflective life or the activity could not count as an activity belonging to us.*”¹³⁶ Hierin liegt der größte Unterschied zwischen Hegel und Gadamer, so Pippin. Dennoch sollte das nicht heißen, dass Gadamer, indem er das Prinzip des Selbstbewusstseins bei Hegel kritisiert, automatisch auf die vormoderne Position des Bewusstseins wechselt. Das zu zeigen war auch nicht Pippins Absicht. Es geht hier viel mehr darum, zu verdeutlichen, in welchem Sinne Hegel von Gadamer als Philosoph des Subjektivismus, trotz seiner eigenen Kritik gegen dieselbe Tradition, kritisiert wird. Genau solch eine einräumende Aussonderung lässt sich bei Pippin klar finden. Wir geben die Stelle vollständig wieder: „(...) For the post-Kantians, especially Fichte and Hegel, the central act of the consciousness was not representing, or picturing, or grasping, or simply being in state, but an activity, a construing thus and such, a

136 Ibid., p. 226.

judging, in *some sense* a making. (Hegel, for all the speculative qualifications, does not abandon this revolutionary Kantian insight, and that is partially what Gadamer means by saying that Hegel remains a philosopher of subjectivity.)¹³⁷

C) KRITISCHE ZUSAMMENFASSUNG

Unsere wesenhaft zusammenhängende und sich gegenseitig durchdringende Hegel-Heidegger-Gadamer-Erörterung hat für diese Arbeit mehrere Zwischenergebnisse erbracht.

Zunächst hat sich die Idee einer Prozesshaftigkeit in der Dialektik vervollständigt, indem die Bewegung, die in dem vorigen die „Epagoge“ behandelnden Abschnitt bereits eingeführt wurde, durch einen Begriff der „Umkehrung“ ergänzt wurde. Ein solcher Eingriff erwies sich als ausschlaggebend, denn dadurch wurde eine überaus relevante Idee vorgestellt: Dass der Erfahrungsbegriff nämlich einer Dimension der Negativität oder der Enttäuschung der gebildeten Erwartungen bedarf. Damit wurde die bloße Prozesshaftigkeit, deren Zeuge Aristoteles war, mittels Hegels Philosophie in eine Dialektik umwandelt.

Desweiteren musste eben diese Dialektik vom Subjektivismus der transzendentalen Philosophie entlastet werden. Die Realisierung dieser Absicht führte zu weiteren Folgen: Die Dialektik musste in die Hermeneutik übergehen. Das, was die Hermeneutik essentiell charakterisiert, ist aber in der von Hegel ererbten Fassung der „Dialektik“ abwesend, und lässt sich im Begriff der „Endlichkeit“ vorgehend formulieren. Die *Endlichkeit* betrifft nicht nur das Menschenleben, sondern vornehmlich die Erkenntnisse seiner Vernunft. Gerade an der Stelle hat früher Hegel, wie auch die vorangehende Cartesianische Tradition in der Philosophie, das *fundamentum inconcussum* eingesetzt: Die absolute Gewissheit ist die Gewissheit, die die Vernunft sich selbst geben kann; ihre Tatsachen sind unerschütterlich.

137 Ibid.

Nicht nur die Endlichkeit des Wissens, sondern dessen unumgängliche Bedingtheit, d. h. für Gadamer dessen Verwurzelung in der Geschichte, zeichnet das hermeneutische im Gegensatz zum dialektischen Denken aus. Für Heidegger war ebenfalls klar, dass die „Geschichtlichkeit“ mit einem Subjektivismus belastet ist, dem (*a fortiori* der Geschichtlichkeit selbst) eine solche Verwurzelung des Subjektes in der Geschichte fremd bleibt. Deshalb wollte er sogar das Wort „Geschichtlichkeit“ durch „Geschicklichkeit“ ersetzen. Denn während das Eine durch einen absolut handelnden Charakter des Subjektes geprägt ist, impliziert das Andere ein passives Moment des Daseins. Für Gadamer ist diese Erinnerung an die *Geworfenheit* des Menschen insofern wichtig, als sie die Grundlage für die vorurteilvolle Struktur des Verstehens und für die geschichtliche Bedingtheit der Erfahrung bildet. Der Mensch ist nicht nur *Selbstentwurf* sondern er ist gleichzeitig geworfen. Dies bietet das Argument für die Entmachtung des modernen Subjektes an.

Schließlich entfaltet sich die so anerkannte eigene *Endlichkeit* in einer *Offenheit* für den Anderen, die sich in einem *Dialog* als sein Zweck realisiert und selbst als Dialog zu begreifen ist: Die *Offenheit für den Anderen* ist bereits Dialog, insofern sie die Erfahrung des Anderen ermöglicht.¹³⁸ Aus diesem Grund konnte Hegel das Phänomen der Sprache in seinem „dialektischen Monolog“ nicht korrekt mitdenken, denn die Sprache ist nicht nur durch die *Universalität* gekennzeichnet, die auch das Denken charakterisiert, sondern sie weist auf eigene *Endlichkeit*, bzw. auf die *Grenzen* eines solchen Denkens hin¹³⁹. Diese Grenzen können jedenfalls die Selbstgewissheit nur beeinträchtigen. Die Sprache ist insofern endlich, als sie menschlich ist. Sie wird allerdings

138 Diese Ambivalenz, die *Offenheit* sei sowohl *Bedingung* der Erfahrung des Anderen als auch ihr *Zweck*, wird in den Kapiteln VI und XIII argumentiert.

139 Hier ist die sprachphilosophische These, dass das Denken immer sprachlich ist, bereits mitgedacht. Deshalb sind die Begriffe „Denken“ und „Sprache“ an dieser Stelle gegenseitig ersetzbar. Dies gilt jedenfalls explizit für die Perspektive Gadamers, aus der er die Thesen Hegels kritisch betrachtet.

immer schon vorausgesetzt, denn das Denken über das Sein, das am Anfang des Hegelschen Systems liegt, findet seinen Ort in der historisch bedingten Sprache. In diesem Zusammenhang bemerkt Tholen richtig: „Somit spricht, so Gadamer, die Sprache uns die Einsicht zu, daß das Sein nicht die abstrakte Unmittelbarkeit des sich selber bestimmenden Begriffs ist, sondern daß es zugleich die Bewegung von ‚Entbergung‘ und ‚Verbergung‘ ist, wie sie in Heideggers Begriff der ‚Lichtung‘ gedacht wird. Die Prozeßhaftigkeit von Entbergung und Verbergung in die Erfahrung des Denkens einholen zu wollen, dies ist Gadamers Anspruch.“¹⁴⁰

2.5 FAZIT

An dieser Stelle werden die Ergebnisse aus unserer vorangegangenen Diskussion über Aristoteles und Hegel summiert.

Wir haben dafür argumentiert, dass es für den Erfahrungsbegriff wichtig ist, ihn in der Terminologie einer Prozesshaftigkeit, die nicht teleologisch auf den Wissenserwerb gerichtet ist, zu begreifen. Das bedeutet, dass die Erfahrung nicht als ein methodisch kontrollierbarer Vorgang, der zu bestimmten Ergebnisse führen soll, zu verstehen ist, sondern als ein dynamischer und widerspruchsvoller Prozess. Diese Einsicht wurde anhand der Aristotelischen Auffassung von „Epagoge“ und der Hegelschen Auffassung von der *dialektischen Erfahrung des Bewusstseins* konkreter ausgeführt. Wir haben an den Erfahrungsauffassungen dieser beiden Denker zwar die teleologische Auffassung des Verhältnisses zwischen der Erfahrung und dem Wissen kritisiert, indem wir gezeigt haben, dass das Wissen weder der Erfahrung vorausgesetzt noch als ihr Zweck vorgezogen werden kann, denn die scharfe Trennung zwischen Wissen und Erfahrung erwies sich als unmöglich; es offenbarte sich im Gegenteil ihr sich gegenseitig konstituierendes Verhältnis. Dennoch lieferten Aristoteles und Hegel wichtige Im-

140 Toni Tholen, *Erfahrung und Interpretation*, op. cit., S. 96.

pulse für eine richtige Erfahrungsauffassung. Es hat sich nämlich herausgestellt, dass, während Aristoteles für eine vorweg zufriedensstellende Beschreibung für die Entstehung der Allgemeingültigkeit der Erfahrung als Prozess Zeuge ist, die freilich durch eine sprachphilosophische Umdeutung erst als solche erkennbar wird, Hegel für die Negativität dieses Prozesses einen guten Maßstab bildet, der freilich ebenfalls mit einer hermeneutischen Umformulierung erläutert wurde.

Daraus folgt, dass die Erfahrung als ein dialektischer, in der Geschichte und in der Sprache verwurzelter Prozess verstanden werden sollte. „Erfahrung ist dialektisch“ heißt, sie enthalte grundsätzlich ein negatives Moment: Der Erfahrende wird stets enttäuscht bzw. seine bisherigen Erwartungen werden widerlegt. „Die Erfahrung ist in der Geschichte verwurzelt“ heißt, die Erfahrende sei nicht nur Geschichteschreiberin, sondern sie werde von der Geschichte selbst bedingt. „Die Erfahrung ist in der Sprache verwurzelt“ bedeutet, die einzelnen sich wiederholenden Reize werden dadurch zu einer Erfahrung, dass sie sprachliche Allgemeinheiten bilden. Weil die Erfahrung selbst mit der Entstehung dieser sprachlichen Allgemeinheiten entsteht, ist es falsch zu sagen, dass die Sprache die Erfahrung widerspiegelt, oder zu sagen, dass eine konkrete Sprache eine konkrete Erfahrung verursacht. Ein solches kausales Bild ist Gadamer keineswegs zuzuschreiben, denn seine Hermeneutik verweist uns gerade auf eine gegenseitige Bedingtheit von Erfahrung und Sprache.

Schließlich ist die „Erfahrung“ hermeneutisch, insofern sie auf ein richtiges Verständnis von der *Endlichkeit* des Erfahrenden und sein Wissen hinweist. Auf diese Weise geht die Dialektik in Hermeneutik über. Sowohl in dialektischer als auch in hermeneutischer Hinsicht erleben wir die Entstehung von etwas Neuem. Der Unterschied zwischen einer dialektischen und einer hermeneutischen Vernunft kann sich als ein sehr subtiler Unterschied des Akzentes erweisen. Wenn man die Aktualität des Neuen in seinem Verhältnis zu dem Aufgehobenen betont, dann könnte man sehr leicht die *Geschichtlichkeit* des Neuen vergessen und an dem Wahrheitswert des Neuen festhalten. Dann

denkt man dialektisch und wie bei Hegel erlaubt man die Möglichkeit, dass die Erfahrung in eine Wissenschaft bzw. in ein absolutes Wissen des Selbstbewusstseins übergeht. Wenn man hingegen den Akzent auf die Korrigierbarkeit des Neuen selbst legt, würde man nicht so leicht die eigene *Geschichtlichkeit* vergessen. Im Gegenteil, man würde sie zu einer *Offenheit* für das Neue entwickeln, denn das Neue kommt immer wieder, wie uns die Korrigierbarkeit unseres Wissens und Erfahrens lehrt.

Die „Wiederholung“ und die „Negierung“ sind also die Aspekte, die die menschliche „Erfahrung“ ausmachen. Sie wurden in der Ideengeschichte auseinander genommen und isoliert voneinander diskutiert. Insbesondere hat man sich mit dem Wiederholungsaspekt der Erfahrung auseinandergesetzt und ihn zu einer wissenschaftlichen Methode zu entwickeln versucht. Einen ähnlichen Vorgang in Bezug auf den negativen Aspekt der „Erfahrung“ identifiziert Gadamer in Hegels Absicht, eine dialektische Methode auf die Erfahrung des Bewusstseins anzuwenden. Gadamer geht es dem gegenüber darum zu zeigen, dass die Erfahrung nicht im methodischen Zugriff wissenschaftlicher Betrachtung einholbar ist, dass diese methodischen Zugriffe in den jeweiligen Aspekten der alltäglichen Erfahrung verwurzelt sind und dass aus dieser Kontinuität zwischen der alltäglichen und wissenschaftlichen Erfahrungen auch weitere Merkmale der alltäglichen Erfahrung, bspw. Geschichtlichkeit, sich auf die verschiedenen anderen Erfahrungsformen, die wissenschaftlichen Erfahrungsformen mit einbezogen, übertragen.

Im nächsten Kapitel ist es unsere Aufgabe, das „Wie“ der Erfahrungsprozesshaftigkeit genauer zu erläutern. Eine solche Erläuterung bedarf einer Analyse der Erfahrungsstruktur, die in der Hermeneutik Gadamers mit den Termini „positive“ und „negative“ Erfahrung besetzt ist. Bevor wir auf dieses Thema übergehen, wollen wir die Ergebnisse des aktuellen Kapitels in einem kurzen Überblick zusammenfassen.

3. Überblick

Unsere Überlegungen auf den vorigen Seiten brachten mehrere für die Erfahrungsanalyse Gadamers sowie für den gesamten Themenkomplex „Sprache und Erfahrung“ relevante Einsichten, die an dieser Stelle noch einmal zusammengefasst werden.

Zunächst haben wir festgestellt, dass der Erfahrungsbegriff verschiedene Formen der Welterfahrung umfasst. Wenigstens soll man zwischen wissenschaftlicher und lebensweltlicher „Erfahrung“, die auch in sich heterogen sind, unterscheiden. So umfasst der Begriff der wissenschaftlichen Erfahrung verschiedene Erfahrungsformen aus den Natur- und Geisteswissenschaften. Aber auch innerhalb der Naturwissenschaften kann man nicht von einer einheitlichen Erfahrung einen Begriff bilden, denn die Welterfahrungen hängen mit der Art der „Welt“ (der Sache, die zu einem Gegenstand der Erfahrung wird) zusammen und die verschiedenen Arten von wissenschaftlichen „Welten“ konstituieren verschiedene Erfahrungsformen. Demnach sind die Erfahrungen einer Astrophysikerin grundsätzlich andere als diejenigen, die der Chemiker in seinem Labor macht. Deshalb ist die Reduzierung aller Erfahrung auf nur eine einzige Form unbegründbar, wengleich es sinnvoll ist, dass man von einem allgemeinen Begriff der Erfahrung weiterhin Gebrauch macht. Denn die Begriffe spielen zwar eine wichtige welterschließende Rolle, haben aber auch andere Funktionen, wie z.B. eine bezeichnende, die insbesondere ökonomisch ist, da sie in unserem Fall die Verschiedenheit der Welterfahrungen unter eine Bezeichnung modellhaft subsumiert. Diese im letzten Kapitel herausgearbeitete Schlussfolgerung hat sich im aktuellen Kapitel anhand des Erfahrungsverständnisses von Bacon noch einmal bestätigt. Denn es hat sich herausgestellt, dass die Reduktion aller Erfahrung auf die naturwissenschaftliche Erfahrung insofern irreführend sein kann, als sie als Konsequenz die Behauptung haben kann, die Erfahrung sei steril, solange sie nicht durch eine Methode systematisch kontrolliert werde. Wir haben gegen Bacon angedeutet, dass die Alltagserfahrung

nicht verdummend ist, sondern dass auch sie durch eine kognitive Dimension gekennzeichnet wird.

In Kapitel sieben wird das Thema „Wissen“ im Hinblick auf die „Erfahrung“ und „Allgemeinheiten“ noch einmal explizit zur Sprache gebracht. Wir haben dies oben schon vorab behandelt. An dieser Stelle zeigten wir, dass die Termini „Wissen“, „Allgemeinheit“ und „Sprache“ von ihrem Bedeutungsumfang her sehr dicht beieinander stehen. Das was sie präzise verbindet ist ihr erkenntnistheoretischer Charakter, denn das Allgemeine ist das, wovon man Wissen hat, während die Sprache das ist, wie man dieses Wissen hat. Diese Problemstellung ist überhaupt für diese Arbeit, die den Erfahrungsbegriff betrifft, relevant, denn die Erfahrung weist genau solche erkenntnistheoretische Dimension auf. Also, nicht nur aus dem Grund, dass die Reduktionen methodologisch unfruchtbar sind, sondern auch aus dem Grund, dass die Erfahrung konstitutiv mit der Sprache verbunden ist, ist sie nicht verdummend oder steril, sondern sie ist kreativ und erkenntnistiftend. Wir werden uns diesem Thema in einem den kommenden Kapiteln erneut zuwenden. In dem aktuellen Kapitel haben wir anhand der Lehre von Aristoteles gezeigt, dass dieses Wissen ein praktisches ist und sich zunächst in der Erfahrung bildet. Den Weg zum Allgemeinen oder zum ersten Wissen hat Aristoteles *Epagoge* genannt.

Des Weiteren haben wir den Zusammenhang zwischen einer *Objektivierung* der Erfahrung und der Sprache festgehalten, indem wir darauf hingewiesen haben, dass sowohl Bacon als auch Husserl die Sprache nicht ausreichend in ihre Erfahrungsanalysen einbezogen haben, insofern sie die Erfahrung von ihrer geschichtlichen Verwurzelung in der durch die Sprache vermittelten Tradition abgeschnitten haben und dadurch eine sprachlose Erfahrung aufzeigen wollten. Eine solche stellt sich aber vor dem Hintergrund dieser gesamten Arbeit als fragwürdig heraus.

Nicht nur die *Objektivierung* sondern auch die *Teleologisierung* der Erfahrung wurde aus einer falschen Auffassung von Zusammenhang zwischen Sprache und Erfahrung abgeleitet. Denn die teleologische

Erfahrungsauffassung beschrieb das Verhältnis zwischen „Erfahrung“ und „Sprache“ als eine Mittel/Zweck-Relation, die zwei voneinander getrennte Entitäten voraussetzt. Dagegen haben wir gezeigt, dass es einerseits unbegründet ist, wenn die Sprache oder das Allgemeine als vor der Erfahrung liegend unterstellt wird, andererseits aber auch, wenn man die Erfahrung als Weg zum absoluten Wissen, worin sie aufgeht, darstellt. Mit der ersten Option hat sich Gadamer anhand der Aristotelischen Position und mit der zweiten anhand der Hegelschen Dialektik auseinandergesetzt. Dabei blieb sein Bezug auf die beiden Philosophen ambivalent. Denn, trotz seiner Kritik, entwickelte er den Begriff einer dynamischen, prozesshaften Erfahrung aufbauend auf das Aristotelische Epagoge-Verständnis und den Begriff einer negativen Erfahrung ausgehend von der Hegelschen Dialektik. Im Folgenden werden wir eine eingehende Analyse dieser Erfahrungsstruktur unternehmen, die den dialektischen und hermeneutischen Charakter der „Erfahrung“ erläutert.

Schließlich wurde nachgewiesen, dass man für eine hermeneutische Menschenauffassung innerhalb einer Erfahrungsauffassung, die nicht nur für eine geschichtliche, sondern auch für eine „geschickliche“ Erfahrung plädiert, einen Platz einräumen kann. Eine solche subjekt-kritische Theorie bleibt nicht nur in negativen Termini formulierbar. Zumindest die Gadamer'sche subjekt-kritische Theorie bahnt hierzu einige Wege an, da der Erfahrende in ihr nicht allein als ein handelndes, sondern ebenso als ein Widerfahrnissen ausgesetztes Subjekt in den Blick genommen wird. Ob die Lehre Gadamers einer Theorie der Subjektivität bedarf oder nicht, ist eine vieldiskutierte Frage, die wir an dieser Stelle nicht im Einzelnen behandeln werden. Hier soll es genügen festzustellen, dass unseres Erachtens eine hermeneutische Menschenauffassung, deren Thesen die oben bereits niedergelegte Aussage über das gleichwohl aktive und passive Subjekt wäre, in Gadamers Lehre enthalten ist.

Aus dem bisher Gesagten lassen sich unmissverständlich zwei Punkte erschließen: Erstens muss die Erfahrung wesentlich als ein

dialektischer und hermeneutischer Prozess behandelt werden, zweitens ist sie nur als sprachlicher Prozess zu begreifen.

Fünftes Kapitel

Erfahrungsstruktur: Positive und negative Erfahrung

Im vorigen Kapitel haben wir festgestellt, dass die „Erfahrung“ weder als ein objektiviertes Konzept noch als ein teleologischer Prozess zu betrachten ist, wenn man ihren ursprünglichen Charakter begreifen möchte. Unsere Analyse hat den Befund erzielt, dass die lebensweltliche Erfahrung nur als ein dialektischer Prozess mit selbsterzeugendem Charakter möglich ist. In diesem Kapitel werden wir die Struktur dieser selbst-erzeugenden Dialektik genauer auslegen.

Gadamer zufolge hat die Erfahrung eine zweifältige Struktur: Die *positive* und *negative*. Die diesbezüglichen Überlegungen stellen eine Antwort auf die Frage dar, wodurch sich die Erfahrung als wesentlich dialektisch und selbst-erzeugend erweist. Mit anderen Worten: Unter welchen konkreten Bedingungen hinsichtlich ihrer Natur wird es möglich, die Erfahrung als dialektisch und selbst-erzeugend und nicht als teleologisch zu erfassen? Akademisch gesprochen muss sie Gegensätze enthalten, um dialektisch zu sein, und diese Gegensätze müssen sich in der Erfahrung aufheben können, damit sie selbsterzeugend bleibt. Um so eine angemessene Darlegung zu vollbringen, hat sich Gadamer die Aufgabe gestellt, eine klare Unterscheidung zwischen den Begriffen einer „positiven“ und einer „negativen Erfahrung“ zu ziehen, denn damit könne man den doppelten Charakter der Erfahrung besser veranschaulichen. Demzufolge drücken die Begriffe der „positiven“

und der „negativen Erfahrung“ die in der Erfahrung vorzufindenden Aspekte der „Wiederholung“ und der „Negierung“ aus. Gadamer hat sich vorgenommen diese Aspekte der Erfahrung zu erörtern, ihnen einen adäquaten sprachlichen Ausdruck zu verleihen und sie in einem schlüssigen Zusammenhang zu der Dialektik der Erfahrung zu interpretieren und diese schließlich in eine hermeneutische Erfahrung umzuformulieren.

1. Positive Erfahrung

Die „positive Erfahrung“ hat einerseits eine anthropologische Basis, weil sie in der vom Menschen wahrgenommenen Wiederholung begründet ist, und teilweise eine ontologische Basis, weil diese Wiederholung in der Welt tatsächlich vorkommt. Wir müssen an dieser Stelle keine Einzelheiten der Debatte eingehen, ob die ontologische Dimension die Grundlage für die anthropologische ist oder umgekehrt, eine Debatte, die die philosophische Szene seit ihrem Beginn in verschiedenen Ausführungen beherrscht, gleichgültig, ob man sie hinter der Materialismus/Idealismus oder Realismus/Antirealismus Debatte erkennen will. Die beiden Quellen der positiven Erfahrung, ihre anthropologische sowie ihre ontologische Bedingtheit, werden wir als simultan betrachten, nicht nur aus dem Sparsamkeitsgrund – denn wir können uns dieser über zweithausend Jahren alten Diskussion in dieser Arbeit nicht näher zuwenden –, sondern auch aus dem theoretischen Grund, über ihre Simultanität nicht hinaus gehen zu können. Anders ausgedrückt: Die Wiederholung des Gleichen in der Welt wird vom menschlichen Wahrnehmungsapparat mit konstituiert. Ob ähnliche Sachverhalte zunächst als ähnlich existieren und deswegen im Nachhinein als ähnlich klassifiziert werden, oder ob sie überhaupt als ähnlich wahrgenommen werden, weil wir zunächst Entscheidungen getroffen haben, was als ähnlich klassifiziert werden darf, verleiht der grundlegenden Frage einen disjunktiven Ausdruck. Unser Standpunkt zu dieser Frage ist nicht in einer ausschließenden Einseitigkeit zu

finden, sondern in einer konstitutiven Wechselseitigkeit. Und gerade diese Position liegt der hier vertretenen These einer wechselseitigen Beziehung zwischen Erfahrung und Sprache zugrunde. Dies aber soll nicht zu der Schlussfolgerung führen, dass man aus methodologischen Gründen auch in keinem Kontext von einem Anfang sprechen kann. Im Gegenteil: Solange man dadurch auch keine weiteren theoretischen Verpflichtungen verantworten muss, ist ein solcher Anfang notwendig. Wenn man z. B. die menschliche Wahrnehmung aus psychologischer Sicht erklären möchte, kann und muss man von den als ähnlich rezipierten Fällen ausgehen. Solange man dabei keine weitere theoretische Implikation, die besagen würde, dass die wahrgenommenen Fälle ihre Ähnlichkeit ausschließlich unserem Wahrnehmungsapparat zu verdanken haben, annimmt, solange begeht man keinen falschen Schritt. Oder andersherum: Wenn man die Quantenobjekte aus der quantenmechanischen Sicht behandelt, muss man nicht eine Entscheidung bezüglich ihrer Existenz treffen. Diese Diskussion entsteht auf einer anderen Ebene. Als Quantenmechaniker muss man die konstitutive Natur der Physiksprache für die Existenz der Quantenobjekte nicht voraussetzen und beabsichtigen und sie dennoch als Philosoph in dem Vordergrund rücken. Es ist also eine Frage des besonderen Sprachspiels. Einige Probleme ergeben sich überhaupt nicht in einigen Sprachspielen und in anderen nehmen sie die Hauptrolle ein.

Wenn wir nun unser ursprüngliches Problem zurückgewinnen wollen, würden wir sagen, dass die wahrgenommene *Wiederholbarkeit* der Phänomene der positiven Erfahrung zugrundeliegt. Dass die *Wiederholbarkeit* und die Redundanz eine generell wichtige Rolle in der menschlichen Erfahrung spielen, hat sich auch in der psychologischen Forschung offenbart. Rens Bod fasst diese Idee in drei Punkten unmissverständlich zusammen: Erstens nehmen die Leute Frequenzen und Differenzen unter ihnen wahr; zweitens bevorzugen die Leute diejenige Analyse, die sie bereits erfahren haben vor denjenigen, die sie neu konstruieren müssen; und drittens hängt diese Bevorzugung von der Frequenz der Analysenerscheinung ab: Die häufigeren Analysen

werden den selteneren gegenüber bevorzugt.¹⁴¹ Die Ergebnisse der psychologischen Untersuchungen sollen an dieser Stelle unser bereits formuliertes philosophisches Argument nur bekräftigen und nicht als ein alleinstehendes Argument aufgefasst werden. Denn wir haben schon mit Gadamer und Aristoteles dafür argumentiert, dass die „Wiederholbarkeit“ ein wesenhaftes Merkmal der „Erfahrung“ bildet. Obzwar Gadamer einige zu ergänzende Aspekte, die er als *negative Erfahrung* erfasst hat, hervorzuheben vermag, bleibt auch für ihn die „Wiederholung“ in der Erfahrung dasjenige Moment, wodurch sich unsere Erwartungen bestätigen und so das Allgemeine zum Vorschein kommen lassen. Aus diesem Grund schreibt er: „Zwar gehört zur Erfahrung, daß sie sich immer wieder bestätigt. Erst durch die Wiederholung wird sie gleichsam erworben.“¹⁴²

Etwas wird in Erfahrung erworben, indem es zu einer Erwartung geworden ist. Die Erwartungen werden üblicherweise dann zu Erwartungen, wenn sie auf einen relativ allgemeingültigen Tatbestand, der durch die Wiederholungen zu einem solchen wird, aufbauen können. Daher drücken die Erwartungen etwas Allgemeines aus. Dort, wo es keine Erwartungen gibt, gab es keine Wiederholungen, die auf einer Allgemeinheitsentstehung verweisen. Dort wo es keine Erwartungen gibt, gibt es auch keine Allgemeinheit, die dem eigentlichen Wissenserwerb zu Grunde liegt. Also ist die „positive Erfahrung“, die die Wiederholung in der Erfahrung bezeichnet, eine Bedingung der Möglichkeit der Allgemeinheitsbildung und daher des erfahrungsbezogenen Wissenserwerbs.

Folglich ist die Antwort auf die Frage danach, wie die Erfahrung im Sinne dieser Arbeit als ein kognitiver Prozess entsteht, der Begriff der „positiven Erfahrung“: Die Erfahrung in dem erwähnten Sinne entsteht durch die Wiederholung. Dadurch ist sie positive Erfahrung; ein Be-

141 Rens Bod, *Beyond Grammar. An Experience Based Theory of Language*, Stanford, California: Center for the Study of Language and Information, pp. 2–3.

142 H.-G. Gadamer, *GW 1*, S. 359.

griff, der die Prozesshaftigkeit der Erfahrung bewahren soll. Dennoch grenzt der Begriff der positiven Erfahrung nur einen *zwar beträchtlichen* Teil der ganzen Problematik des Erfahrungsprozesses ein, einen Teil, der die Frage nach der Dialektik dieses Prozess aber nicht eröffnet. Der Begriff der „positiven Erfahrung“ antwortet präziser ausgedrückt nicht auf die Frage nach der Erfahrungsentwicklung oder Erfahrungszunahme. Unter Letzterem soll keine bloße Akkumulation der Bestätigungen der Erwartungen verstanden werden, denn Erfahrungszunahme kann auch demjenigen zugeschrieben werden, der als ein Erfahrender gelten würde. Von demjenigen, den man als einen Erfahrenen ansieht, denkt man aber häufig, dass er die verschiedenste Erfahrungen gemacht hat und deshalb als Erfahrener gilt, nicht weil er nur einige wenige vergleichbare Erfahrungen in großer Zahl gemacht hat. Hier sehen wir einen Unterschied zu dem Begriff des Wissenswachstums in den Wissenschaften, ein Thema, das wir in Kürze ansprechen werden. An diese Stelle halten wir die Bindung zwischen dem Thema des Erfahrungswachstums mit dem Thema der positiven Erfahrung, bzw. der Wiederholbarkeit, auch in der alltäglichen Erfahrung fest. Dennoch erweist sich auch hier die Entstehung der Andersheit, der Differenz, und nicht nur die Wiederholung des Gleichen als wesentliche Beschreibung davon, was mit den Worten „Entwicklung“, „Zunahme“ oder „Wachstum“ der Erfahrung bezeichnet wird. Um diesen Aspekt der Erfahrung, somit diese Differenz auffassen zu können, bedarf man eines weiteren Begriffs, der den Aspekt der positiven Erfahrung durch einen neuen ergänzt.

Zusammenfassend ist die Schlussfolgerung hervorzuheben, dass man mit dem Begriff der positiven Erfahrung, der Gadamer zufolge in seiner philosophischen und wissenschaftlichen Behandlung einseitig betont wurde, zwar zu einer zufrieden stellenden Analyse der Prozesshaftigkeit der Erfahrung kommen könnte, dass man mit ihm jedoch keinen hinreichenden Begriffsapparat gewinnt, der die Dialektik der Erfahrung auf eine ihr angemessene Weise zu beschreiben in der Lage wäre. Dazu bedarf die Analyse des Begriffs der negativen Erfahrung.

2. Negative Erfahrung

Wie werden wir erfahrener und erfahrener als früher? Wie geschieht es, dass wir anders und besser wissen und etwas besser können? Diese Frage hört sich erkennbar ähnlich zu der Frage nach dem Wachstum des wissenschaftlichen Wissens an. Die Letztere werden wir in dem folgenden Abschnitt näher angehen. In Bezug auf die Erfahrung ist diese Frage bei Gadamer keine Frage des Wahrheitskriteriums, sondern eine Frage der Phänomenologie der Erfahrung. Die Antwort darauf wird mit dem Thema der „negativen Erfahrung“ vermittelt. Dieses Thema erläutert demnach nicht die Frage danach, welche Standards erfüllt werden sollen, um ein Erfahrungswissen als besseres Wissen als das frühere zu betrachten. Stattdessen entfaltet das Thema der „negativen Erfahrung“ die Frage danach, auf welche Art und Weise überhaupt eine Veränderung im Erfahrungsprozess geschieht. Deshalb ist dies keine methodologische sondern eine phänomenologische Frage.¹⁴³

Dass wir besser und besser wissen, weil wir erfahrener und erfahrener werden, haben wir anhand der Aristotelischen Analogie mit der Armee auf der Flucht bildlich dargestellt. Der entsprechenden Argumentation zufolge zeigte sich die Erfahrung als eine wesentlich prozesshafte Erscheinung, deren Anfang und Ende undurchsichtig bleiben, so dass sich nur auf ein Kontinuum schließen lässt. Die Prozesshaftigkeit der Erfahrung reicht aber nicht aus, um ihre Dialektik zum Vorschein zu bringen. Wir wissen nicht nur besser, sondern auch anders. Deshalb verlässt Gadamer an diesem Punkt Aristoteles und wendet sich der Hegelschen Lehre zu. Hegels Dialektik diente unerschöpflich als eine theoretische Quelle für viele Philosophen im 20. Jahrhundert. Für Gadamer wurde sie insbesondere als Grundlage einer Erfahrungsauffassung wichtig, die die „Negativität“ der „Erfahrung“ herausarbeitet. Diese Seite der Erfahrung wurde in der

143 Ähnlich argumentiert auch John Hogan, „Gadamer and the Hermeneutical Experience“ (3–12) in *Philosophy Today*, 20:1 (1976: Spring).

Vergangenheit so sehr unterdrückt, dass ihre Hervorhebung in Gadamer's Werk manchmal eine fast übertriebene Einschätzung, die Erfahrung sei nur, oder vornehmlich, negative Erfahrung, hervorbrachte. Wir haben gesehen und werden auch im Folgenden weiter sehen können, dass die Erfahrung nichtsdestotrotz essentiell auch positiv ist, denn das, was in der negativen Erfahrung negiert wird, sind die Allgemeinheiten, die sich in der positiven Erfahrung gebildet haben.

Die Allgemeinheiten werden dadurch negiert, dass sie durch die Entstehung von Neuem plötzlich ersetzt werden. Dieses Moment an der Allgemeinheitsbildung bleibt ebenfalls anonym, denn man kann nicht sagen, was genau dazu führte, dass die alten Erwartungen enttäuscht wurden. Ähnlich wie bei der Analogie mit der *Armee auf der Flucht*, bei der man nicht sagen konnte, mit welchem Soldat präzise der Halt entstanden ist. Auf den Erfahrungsprozess übertragen, ließ das auf die Anonymität der konkreten Wahrnehmung schließen, die für die Entstehung des Allgemeinen verantwortlich wäre. Demzufolge können wir vermuten, dass zwei Arten von Allgemeinheitsbildung bei Gadamer in Frage kommen würden: Erstens ist die Wiederholung, die zur Entstehung der Allgemeinheiten bzw. der Erwartungen führt und zweitens wäre das die Negation, die aus bloßer Enttäuschung des vorher Gewußten bzw. Erwarteten zur schlagartigen Entstehung neuer Erwartungen bzw. neuer Allgemeinheiten führt. Der Bedarf nach einer Theorie der Begriffsentstehung lässt sich als ziemlich gering einschätzen, denn es ist hinreichend für die hier verfolgten systematischen Zwecke, dass der Leser den Zusammenhang zwischen den beiden Aspekten der Erfahrungsstruktur einerseits und die Rolle der Allgemeinheiten dabei andererseits einsieht. Dazu reicht selbst eine intuitive Verknüpfung der Wiederholung mit der Allgemeinheitsentstehung und der Negierung dessen mit einer De-Typisierung völlig aus.

Nun halten wir noch einmal fest, dass die negative Erfahrung kein ausschließliches Moment in der hermeneutischen Erfahrung bildet, sondern nur im Zusammenhang mit der positiven Erfahrung begreifbar ist.

Wie oben bestimmt, meint die „Negativität der Erfahrung“ mannigfaltige Enttäuschungen von Erwartungen. Während die positive Erfahrung zur Herausbildung typischer Allgemeinheiten führte, bringt die negative Erfahrung die Einsicht hervor, dass die Dinge anders als bisher gesehen werden müssen. Hier begegnen wir zwei verschiedenen kognitiven Aspekten der Erfahrung: In beiden Situationen werden erkenntnisbezogene bzw. orientierungsgebende Grenzen gezogen. Diese gegenseitige Bedingtheit der positiven und negativen Erfahrung macht die dialektische Erfahrungsstruktur aus.

Eine der Schlussfolgerungen im vorigen Kapitel lautete, dass die Erfahrung als dialektisch zu verstehen sei. Daher hat sich die Frage nach der Struktur der Erfahrung, die sie als dialektisch ermöglicht, als unsere ausgehende Frage in diesem Kapitel ergeben. Nun sehen wir, durch welche Begriffe sich die Erfahrungsstruktur als dialektisch auffassen lässt.

3. Wachstum des Wissens

Die Problematik des Wissenswachstums wurde in der Literatur eng mit der Diskussion über das wissenschaftliche Wissen verbunden, d. h. im Rahmen des Bereiches, den wir Methodologie des wissenschaftlichen Wissens nennen. Unsere Sprache des Wissenswachstums in der Erfahrung scheint beim ersten Augenblick nicht nur ähnlich, sondern vielleicht sogar identisch mit der erwähnten Fragestellung. Damit wir eine solche mögliche missverständliche Lesart ausräumen, halten wir vorab explizit fest, dass das Gadamerische Problem mit der Erfahrungszunahme nicht auf der gleichen thematischen Ebene mit der Fragestellung der neuen Methodologie des Wissenschaftswissens steht, und infolgedessen es mit der letzteren unvergleichbar ist.

Die Gadamerische Problematik ist nämlich eine phänomenologische und nicht von methodologischer Art. An dieser Stelle sind wir mit John Hogan einverstanden, der die gleiche Unterscheidung hinsichtlich des Ansatzes Gadamers macht, nur in Bezug auf die Frage nach

dem Verstehen der Geschichte. So schreibt er: „Most of Gadamer’s critics have centered on the question of validity and for the most part accuse him of ‘skepticism regarding historical knowledge’. The response to such criticisms relates methodology. Gadamer’s approach is phenomenological. He is not addressing himself to the validity question. He is mainly concerned with describing what actually happens in the encounter with history. [...] He is not anti-methodological, but rather wishes to go deeper.”¹⁴⁴

Auf unser Problem angewandt bedeutet dies, dass die Frage nach dem Wissenswachstum keine Frage nach den Kriterien des Wachstums ist, sondern eine Frage nach der Art und Weise wie dieses Wachstum eigentlich geschieht. Die Antwort darauf haben wir innerhalb des aktuellen Kapitels ausgearbeitet. Aus dieser Verdeutlichung folgt weiter, dass man die negative Erfahrung nicht als eine nach verschiedenen Arten von erkenntnistheoretischen Standards und Maßstäbe bewusst vorgenommene Korrektur der positiven Erfahrung ansehen darf. Stattdessen ist sie als ein Aspekt der Erfahrungsstruktur zu betrachten.¹⁴⁵

Wie geschieht es überhaupt, dass wir erfahrener und erfahrener werden und was heißt hier „erfahrener sein“? Für Gadamer ist klar: „Erfahrener sein“ bedeutet nicht nur mehr sondern auch anders wissen. Wie oben bereits festgehalten, handelt es sich hier nicht nur um ein quantitatives Wachstum, sondern auch um die Entstehung neuer Erfahrungen, und dementsprechend um etwas *qualitativ* Anderes. Bei dem Erfahrenen geht es vielmehr um die Heterogenität bzw. die Vielfältigkeit der Erfahrungen denn um eine bloße Vermehrung einiger weniger Erfahrungen. Aus diesem Grund wird häufig betont, dass es nicht ausreicht, nur die Prozesshaftigkeit der Erfahrung

144 John Hogan, “Gadamer and the Hermeneutical Experience” (3–12) in *Philosophy Today*, 20:1 (1976: Spring), p. 11.

145 Dies schließt die *Falsifizierbarkeit*, die Popper in *Logik der Forschung* für den Methodologischen Diskurs herausgearbeitet hat, nicht aus.

hervorzuheben, sondern dass diese Prozesshaftigkeit dialektisch interpretiert werden muss. Etwas dialektisch zu interpretieren heißt, sein Anderes mitzudenken.

Es gelingt Gadamer präzise das, wenn er die Beobachtung artikuliert: „Man weiß es nun anders und besser“¹⁴⁶, wenn man erfahrener und erfahrener wird. Damit wurde eine simultane Kontinuität und Diskontinuität der Erfahrung behauptet. Wir können etwas nur besser wissen, wenn der Wissensinhalt in gewisser Hinsicht derselbe bleibt und insofern das neue und das alte Wissen vergleichbar sind. Dennoch wissen wir auch anders und nicht nur besser, so Hegels Schüler Gadamer, denn genau an den qualitativ unterschiedlichen Erfahrungen bemessen wir jemanden als erfahrener, wie es wir oben ausgelegt haben. Mit der Schlussfolgerung, dass die Dialektik der Erfahrung eine Simultanität der Kontinuität und Diskontinuität des Erfahrungswachstums zum Ausdruck bringt, sind wir unserem nächsten Problem nähergekommen: Das Verhältnis der positiven und der negativen Erfahrung.

4. Das Verhältnis zwischen der positiven und negativen Erfahrung

Aus dem Grund, dass die Erfahrungsanalyse Gadamers häufig entweder missverstanden oder gering geschätzt wurde, und dass dieser Umstand sich auf eine falsche Deutung des Verhältnisses von positiver und negativer Erfahrung zurückverfolgen lässt, möchten wir im Folgenden die Frage nach diesem Verhältnis explizit bearbeiten.

Dieses Verhältnis wurde von Gadamer selbst allerdings auch sehr sparsam zur Sprache gebracht. Teilweise könnte man deswegen den Eindruck haben, dass er zwischen zwei Erfahrungstypen unterscheidet, als seien sie zwei Arten eines Genus. In einem solchen Falle ergäbe es Sinn, nach einem neutralen Erfahrungsbegriff zu suchen, der die negative und positive Erfahrung als eigene Erscheinungen hätte. So etwas würde man bei Gadamer nicht finden. Lawrence Schmidt

146 H.-G. Gadamer, *GW* 1, S. 360.

bemerkt in einer Fußnote, dass Krugers Interpretation sich tatsächlich in diese Richtung entwickelt.¹⁴⁷ Kruger interpretiert Gadamers Erfahrungsanalyse als mache sie einen Unterschied zwischen zwei Erfahrungsformen, einer Form der negativen und einer der positiven Erfahrung, und er verbindet diese mit der Unterscheidung zwischen Wissenschafts- und Geschichtserfahrung. Daraus würde folgen, dass Gadamers „positive Erfahrung“ ausschließlich für die Naturwissenschaften charakteristisch ist, während seine „negative Erfahrung“ die Geisteswissenschaften kennzeichnet. An dieser für das 19. Jahrhundert typischen methodologischen Trennung der Wissensformen wurde allerdings von Gadamer nicht festgehalten. *Wahrheit und Methode* richtet sich ja dezidiert gegen ein solches Verständnis der Wissenschaften, das eine strenge diskontinuierliche Trennung zwischen wissenschaftlicher und alltäglicher Erfahrung impliziert. Eine solche Betrachtung würde nur einer scheinbaren Pluralität der Erfahrungsformen gerecht werden, denn sie würde einen einheitlichen Begriff der Wissenschaftserfahrung voraussetzen. Wir haben uns hingegen in dem Einleitungskapitel dieses Teils dafür eingesetzt, dass man eher von einer Pluralität der Erfahrungsformen sowohl in den Wissenschaften als auch im Alltag sprechen soll als von einer Form der Wissenschaftserfahrung und von einer Form der Alltagserfahrung. Nichtsdestotrotz haben wir die Gründe aufgelistet, von denen ausgehend es einem gestattet ist, von „Erfahrung“ im Singular Gebrauch zu machen. Auf diesem Hintergrund ist auch hier von einem Erfahrungsprozess die Rede, der dennoch die Vielfältigkeit der Erfahrungsformen nicht verhindert.

Darüber hinaus halten wir eine Trennung zwischen positiver und negativer Erfahrung insofern für eine unangemessene Deutung des Erfahrungsbegriffs Gadamers, als dass ihre Interdependenz einer permanenten Thematisierung in *Wahrheit und Methode* unterliegt. Allein logisch betrachtet, kann man einem Begriff der „negativen Erfahrung“

147 L. K. Schmidt, *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1985, p. 21.

überhaupt keinen sinnvollen Gehalt zuweisen ohne, dass die „positive Erfahrung“ vorausgesetzt wurde. Denn, was wäre das Negierte? Mehrmals haben wir gesehen, dass das, was in der negativen Erfahrung geschieht, eine De-Typisierung dessen ist, was für typisch gehalten wurde. Das Typische ist nichts anderes als die Allgemeinheit, die Erwartung, die sich durch Wiederholung, d. h. durch positive Erfahrung, herausgebildet hatte. Dies bedeutet, dass, wenn Gadamer von „Erfahrung“ spricht, er einen Prozess meint, in dem unsere Erwartungen manchmal bestätigt und andersmal enttäuscht werden.

In was für einem Verhältnis stehen diese Momente zueinander? Wir sahen, dass sie weder zwei parallele Prozesse noch eine Kontradiktion darstellen, trotz ihrer polaren Benennung. Die Antwort darauf wurde von Gadamer in einer Art metaphorischen Sprache formuliert. Diese baut er auf der Hegelschen Bestimmung der Erfahrung auf, die dieser in der *Phänomenologie des Geistes* niedergelegt hatte: „Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstand ausübt, *in sofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.“¹⁴⁸ Der offensichtliche Bezug Gadamers zu dieser Hegelschen Erfahrungsdefinition, die mittlerweile zu einem *locus communis* geworden ist, lässt sich im Folgenden deutlich ablesen: „Angesichts der Erfahrung, die man an einem anderen Gegenstand macht, ändert sich beides unser Wissen und sein Gegenstand. Man weiß es nun anders und besser, und d. h.: Der Gegenstand selbst ‚hält nicht aus‘. Der neue Gegenstand enthält die Wahrheit über den alten.“¹⁴⁹ Im letzten Kapitel wurde eingehender gezeigt, inwieweit der Begriff der negativen Erfahrung auf der Hegelschen dialektischen Erfahrung entwickelt wurde. Dass der neue Gegenstand die Wahrheit über den alten enthält, deutet darauf hin, dass die negative Erfahrung die Wahrheit über die positive enthält. Diese Schlussfolgerung wurde insbesondere in dem späteren,

148 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., S. 66.

149 H.-G. Gadamer, *GW* 1, S. 360.

Hegel gewidmeten Text „Die verkehrte Welt“¹⁵⁰ breiter entfaltet. Gegenüber einer solchen dialektischen Erfahrungsauffassung, die das Verhältnis von „negativer“ und „positiver Erfahrung“ im Sinne eines Progresses beschreibt, kann man den Vorwurf vorbringen, sie sei zu optimistisch und sogar positivistisch. Solch ein Vorwurf würde Gadamer nicht gerecht werden und die Deutung, die diesem Vorwurf Recht gäbe, wäre demzufolge Gadamer unangemessen. Deshalb ist bei unserer Interpretation darauf zu achten, dass die Formulierung, die negative Erfahrung sei die Wahrheit der positiven, keine Definition der Erfahrung als Ganze darbietet, sondern nur eines Moments dieses Ganzen.

Darüber hinaus möchte man mit der metaphorischen Sprache, von der dort Gebrauch gemacht wurde, wie es wir bereits oben gewarnt haben, keine methodologischen Anspielungen machen. Dass das Wort „Wahrheit“ an dieser Stelle ein wenig irreführend gelesen werden kann, ist einleuchtend. Deshalb erschließt sich bei der Auslegung der Erfahrungsanalyse Gadamers das ausdrückliche Befassen mit dieser Metaphorik hermeneutisch als notwendig. Unseres Erachtens legt diese Beschreibung des Verhältnisses von der „positiven“ und „negativen Erfahrung“ eine Art ihrer Zugehörigkeit und keine wahrheitstheoretische Relation fest.

Im Vorfeld unseres Arguments steht zunächst die Ansicht, dass die Negation immer eine bestimmte Negation ist.¹⁵¹ Eine „bestimmte Negation“ bedeutet, dass sie von dem negierten Sachverhalt präzise bestimmt ist. Wenn man sagt, dass eine Erfahrung eine Erwartung enttäuscht hat, ist diese nun negative Erfahrung – gerade weil sie als Enttäuschung einer bestimmten Erwartung, die sich in einer davor

150 H.-G. Gadamer, *GW* 3, S. 29–46. In diesem Text beschäftigt sich Gadamer mit der Hegelschen Metapher, der zufolge die reale Welt, die Welt der ruhigen Gesetze, kein Gegensatz zu der phänomenalen Welt ist, sondern ihre Umkehrung. Er kommentiert Hegel: „Sie (Die Erscheinung, S. B.) ist also nicht Schein gegen ein Wirkliches, sondern Erscheinung als das Wirkliche selbst.“ (Ibid., S. 34.)

151 H.-G. Gadamer, *GW* 1, S. 359.

immer bestätigenden Erfahrung entwickelt und sich befestigt hat, erst mal entsteht – nicht anders aufzufassen, als als konstitutiv mit dem positiven Moment verknüpft. Eine „konkrete Negation“ bedeutet, dass sie in sich das Negierte notwendig enthält, denn sie ist nur so begreifbar. Insofern ist dieses Verhältnis analog zu der Vorder- und Rückseite einer Münze zu betrachten. Die Rückseite einer Münze ist Rückseite präzise dieser Vorderseite. Sie gehören zusammen und insofern bilden sie eine Münze. Die Rückseite ist nicht irgendeine Rückseite, sondern eine konkrete Seite, die nur als Rückseite einer konkreten Vorderseite zu sehen ist.

Die Beschreibung, die negative Erfahrung enthalte die Wahrheit der positiven Erfahrung, drückt eine konstitutive Zusammengehörigkeit aus. So wie die Wahrheit innerhalb der wahrheitsbezogenen bzw. propositionalen Sprachspiele unmittelbar mit den Sätzen – deren Eigenschaft sie ist – mitgedacht wird, so ist die negative Erfahrung unmittelbar als der positiven zugehörig mitzudenken. Hier haben wir eine Annahme gemacht, die nicht mit der hermeneutischen Wahrheitsauffassung zu identifizieren ist. Dass die Wahrheit Eigenschaft der Sätze ist, ist hier die gemeinte Annahme. Diese Schlusskette soll nur an dieser Stelle veranschaulichen, dass eine hermeneutische Denkweise eine methodologische nicht ausschließt. Die letzte wird einfach nicht in dem Vordergrund gestellt. Ungeachtet davon lässt sich auch die von Heidegger vererbte Auffassung, die Wahrheit sei Aletheia oder Erschließung, in der von uns vorgeschlagenen Perspektive mühelos entdecken. Denn Wahrheit als Erschließung bedeutet, dass sich die Dinge in ihrer Authentizität zeigen, oder zum Vorschein kommen. So erschließen sich die Erwartungen in einem neuen Licht, wenn sie enttäuscht werden. Erst nach ihrer Negierung werden die meisten unserer Erwartungen als Erwartungen erkannt und anerkannt.

Unsere Lesart besteht entscheidend darauf, den Erfahrungsprozess als eine heterogene Einheit zu beschreiben, die dank ihrer Heterogenität, die häufig echte Spannungen impliziert, einerseits dynamisch und selbst-erzeugend bleibt, und sich andererseits als eine Mischung aus

Handeln und Widerfahren begreifen lässt. Demzufolge sind die positive und die negative Erfahrung als Strukturmomente eines Prozesses und nicht als verschiedene Erfahrungsarten zu verstehen. Mit dieser Schlussfolgerung sind wir bereit zum nächsten Thema überzugehen, das sich mit den Merkmalen einer Erfahrung befasst, die auf die erläuterte Art und Weise heterogen artikuliert ist.

Sechstes Kapitel

Merkmale der Erfahrung

Während wir im vierten Kapitel eine Interpretationsanalyse des Erfahrungsbegriffes von *Wahrheit und Methode* herausgearbeitet haben und dadurch zur Schlussfolgerung gekommen sind, dass es sich dort um eine hermeneutische und dialektische Erfahrungsauffassung handelt, haben wir im fünften Kapitel diese Dialektik an der Erfahrungsstruktur selbst veranschaulicht. Die Frage, die man sich zu diesem Zeitpunkt stellt, wäre, welche Eigenschaften diesen Erfahrungsbegriff charakterisieren. Gadammers Beitrag diesbezüglich ist insofern historisch und systematisch beträchtlich, als er eine Position entwickelt hat, die insbesondere durch seine Konfrontation zu den mehr oder weniger fest etablierten Meinungen entstanden ist. Wir hatten die Möglichkeit einige Anhaltspunkte hinsichtlich der Gadammerschen Auseinandersetzung mit der bekannten Begriffsgeschichte dieser Problematik bereits in unserer Auslegung der Erfahrungsanalyse aufzuschlagen. Wir werden diese nun systematischer bearbeiten. Die Merkmale der Erfahrung, die man in *Wahrheit und Methode* herauslesen kann, sind *Offenheit*, *Ganzheit*, *Einsicht* und *Endlichkeit*. Darüber hinaus wird in diesem Kapitel ausgehend von den erwähnten Merkmalen auf einen antidogmatischen, holistischen und epistemischen Charakter der Erfahrungsauffassung geschlossen.

1. Offenheit

Die Offenheit der Erfahrung folgt logisch aus der Schlussfolgerung, die wir hinsichtlich der Relation der Erfahrung zur Allgemeinheit gezogen

haben, der zufolge die Allgemeinheit sich im Prozess der Erfahrung bildet und ihr weder vorangeht noch ihr nachfolgt. Dies wurde als Voraussetzung des dialektischen Charakters des Erfahrungsprozesses gedeutet. Demzufolge wurde die Offenheit der Erfahrung als direkte Konsequenz der Erfahrungsdialektik angesehen: Eine Denkweise, die ausgehend von und doch im Gegensatz zu Hegel entwickelt wurde. Während es für Hegel nachvollziehbar war, die Dialektik des Bewusstseins in einem absoluten Selbstwissen des Geistes aufzuheben, zeigt sich für Gadamer, dass die Dialektik der Erfahrung nirgendwo anders als in die Offenheit für neue Erfahrungen unmissverständlich mündet. Das logische Verhältnis zwischen der „Dialektik“ und der „Offenheit“ lässt sich im Folgenden explizit ablesen: „Sie (Erfahrung, – S. B.) wird nicht in vorgängiger Allgemeinheit gewußt. Darin liegt die grundsätzliche Offenheit der Erfahrung – nicht nur in dem allgemeinen Sinne, daß Irrtümer zur Berechtigung kommen, sondern sie ist ihrem Wesen nach auf ständige Bestätigung angewiesen und wird daher notwendigerweise selbst eine andere, wenn die Bestätigung ausbleibt.“¹⁵²

Dies besagt, erstens, dass es nicht nur dann eine Widerlegung gibt, wenn keine Wiederholung vorkommt, oder *ubi non reperitur instantia contradictoria*. Auf eine ergänzende Weise ist die Widerlegung nur dann da, wenn ihr die Wiederholung vorangeht, oder *ubi reperitur instantia contradictoria*. Diese außerordentlich dialektische Auslegung der Erfahrung behält die positive Erfahrung in der negativen, in der sie zugleich aufgehoben wurde. Die negierende Instanz ist nicht bloß da, weil die bestätigende ausbleibt, sondern sie kann überhaupt als solche, negierende, da sein, weil die bestätigenden Fälle im Vorfeld anwesend waren.

Solche selbst-erzeugende Dialektik führt, zweitens, zu keiner abgeschlossenen Erfahrung. Sie erschließt sich ganz im Gegenteil als Voraussetzung für weitere Entwicklungen, deren Richtung nicht bis zum einzelnen entfaltet werden kann. Denn die Erfahrende stellt keine absolut gewisses und kontrollierendes Subjekt dar, sondern unterliegt

152 Ibid., S. 357.

vielmehr selbst dieser anonymen Dialektik der Erfahrung. Wir haben diese Anonymität der Allgemeinheitentstehung anhand des Beispiels mit der Aristotelischen *Armee auf der Flucht* veranschaulicht. Sie sorgt dafür, dass die Erfahrende sich als kein ausschließlich aktives Subjekt im modernen Sinne auffassen lässt. In diesem Punkt weicht Gadamer von Hegel ab, der ihm auf dem Weg, die Dialektik wiederzubeleben, als theoretische Quelle gedient hat. Der folgende Zitat zeigt dies deutlich: „Die Dialektik der Erfahrung hat ihre eigene Vollendung nicht in einem abschließenden Wissen, sondern in jener Offenheit für Erfahrung, die durch Erfahrung selbst freigespielt wird.“¹⁵³

An dieser Stelle ist nur andeutungsweise zu erwähnen, dass der Begriff der Offenheit in der Lehre Gadamers nicht nur bezüglich der Erfahrung eine wichtige Rolle spielt, sondern ihm wurde auch ein beträchtlicher Platz hinsichtlich der Sprache als Dialog eingeräumt. Allgemein betrachtet, kommen einige wenige systematisch relevante Inhalte sowohl bei dem Thema der Erfahrung als auch bei dem Thema der Sprache vor, die die Grundlage für die Betrachtungen dieser Arbeit bilden und die sich genau auf die Beziehung zwischen der Erfahrung und Sprache fokussieren. Eine dieser grundlegenden Verbindungen ist, wie bereits erwähnt, genau das Merkmal der „Offenheit“. Die Offenheit in Bezug auf die Sprache wird im zweiten Teil detaillierter erörtert. An dieser Stelle reicht es aus, auf sie hinzuweisen. Denn nicht selten sind in der Literatur über Gadamer einige Missverständnisse oder gar Fehlverständnisse aus dem Grund entstanden, dass man dieses Merkmal in seiner systematischen Rolle sowohl für die Sprache als auch für die Erfahrung, und in beiden Fälle das Verhältnis zur Dialektik, nicht ausreichend dialektisch durchdacht hatte.

So leidet die Kritik Bormanns, die unter der Formulierung „Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung“¹⁵⁴ bekannt wurde, uneres Erachtens an einem solchen mangelhaften Verständnis dieser

153 Ibid., S. 361.

154 Claus von Bormann, „Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung“ (83–120) in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.

Dialektik. Er geht von den entscheidenden Begriffen in *Wahrheit und Methode* aus, „Erfahrung“ und „Offenheit“, und stellt die Frage: Ob die These Gadamers, die Offenheit führe zu Erfahrung, auch einfach umgedreht werden und lauten kann, dass auch die Erfahrung in die Offenheit führt. Bormann bezweifelt die zweite These, die Gadamer ziemlich stark vertritt, dass die Erfahrung den Menschen dazu bildet, offener und offener zu sein. Gadamer schreibt nämlich: „Daher ist derjenige, den man erfahren nennt, nicht nur *durch* Erfahrungen zu einem solchen geworden, sondern auch *für* Erfahrungen offen.“¹⁵⁵ Bormann dagegen behauptet, dass man ausgehend von Gadamers Position, die Erfahrung werde durch Vorurteile gesteuert, eher zu der Schlussfolgerung käme, die Erfahrung diene vielmehr zur Bekräftigung der Vorurteile als zu ihrer Korrekturbedürftigkeit.

In seinem Argument geht Bormann von zwei Prämissen aus: Erstens, dass die Offenheit sowohl Bedingung als auch Folgerung der Erfahrung sein soll und zweitens, dass die Erfahrung durch Vorurteile gesteuert ist. Die zweite Prämisse werden wir als Formulierung der positiven Erfahrung erkennen.

Diese Prämissen sind natürlich miteinander unverträglich, denn wenn die Erfahrung allein Bestätigung der Erwartungen wäre, dann würde man nur noch dazu neigen, seine Erwartungen (Vorurteile) weiter zu bekräftigen. Darin würden wir aber nicht die hermeneutische Lehre Gadamers wiedererkennen können. Denn wie wir es bereits in dem vorigen Kapitel elaboriert haben, ist die Erfahrung weder nur als positiv noch nur als negativ zu betrachten. Es scheint hier, als lasse Bormann die konstitutive Rolle der Negativität der Erfahrung völlig aus. Ausgerechnet diese Negativität verleiht aber der Erfahrung die Dialektik, die sie nötig hat, um sich uns phänomenologisch betrachtet als offen zu zeigen.

Zweitens, da wir die Anonymität der Allgemeinheitsbildung, die durch eine solche dialektische Erfahrung überhaupt erst zustande kommt, ebenfalls bereits in dem zweiten Kapitel erörtert haben,

155 H.-G. Gadamer, *GW* 1, S. 361.

werden wir an dieser Stelle nur darauf hinweisen, dass gerade diese Anonymität der Erfahrung uns hindert, die Offenheit als Voraussetzung der Erfahrung auszuschließen. Denn wie soll man sich ohne die Offenheit der Erfahrung, die Entstehung der „ersten negativen Erfahrung“, bildlich gesprochen, vorstellen? Dass man überhaupt negative Erfahrungen machen kann, ist nur dann theoretisch vertretbar, wenn man die Voraussetzung zulässt, dass die *Offenheit* schon immer ein Merkmal der Erfahrung bildet.

Und drittens scheint es, als würde Bormanns Kritik von einem subjekttheoretischen Standpunkt ausgehen, den Gadamer eigentlich nicht teilt. Wenn die Möglichkeit, die Erfahrung könne die Erwartungen widerlegen, ausgeschlossen ist, aber dagegen die ganze Erfahrung als gezielte Bestätigung eigener Vorurteile auslegt wird, können wir mit Recht einer solchen Argumentation eine starke subjekttheoretische Position unterstellen, denn nur eine solche könnte dieser Argumentation eine nachvollziehbare Begründung liefern. Eine solche starke Theorie des Subjektes findet sich bei Gadamer nicht. Ganz im Gegenteil sahen wir, dass er, allein durch seinen Erfahrungsbegriff entfaltbar, für eine keineswegs absolut aktive Subjektivität plädiert. Stattdessen vertritt er eine gelegentliche Machtlosigkeit des Subjekts, die wir als seine Passivität bezeichnen werden. Nicht nur die Erfahrung des Menschen wird als eine Dialektik der Aktivität und Passivität angesehen, sondern auch seine Sprache.

„Offenheit“ bedeutet, dass der Erfahrene gerade wegen der prinzipiellen Korrigierbarkeit der Erfahrung immer offener und offener wird. Gerade diese Eigenschaft der Erfahrung halten wir für aufschlussreich, denn es scheint uns, dass der Mensch eine Spanne zwischen eigenem Überzeugtsein oder Ego-Zentrismus und Dezentrierung vom eigenen Ego oder Gerichtetheit zum Anderen darstellt. Das bedeutet, dass Bormanns Kritik offensichtlich etwas an der Sache trifft, wenn er die hermeneutische Erfahrung als zweideutig bezeichnet. Wir sind allerdings mit ihm nicht einverstanden, dass die Neigung, die eigenen Vorurteile zu bestätigen, überwiegend sei und vor der Offenheit gegenüber

dem Anderen rangiert. Erst durch die gegensätzliche Sichtweise (wie wir dies bereits in der Einleitung dieses Abschnittes erwähnt haben), dass die Offenheit eigentlich den Vorrang hat (wir können sie als optimistisch gegen eher pessimistische Deutung Bormanns bezeichnen), kann Gadamer sowohl gegen Derrida z.B. argumentieren, dass sich die Leute verstehen wollen und dass dies nicht nur von normativem sondern auch von faktischem Belang ist, als auch gegen eine mögliche (in dieser Arbeit als schwache bezeichnete) relativistische Konsequenz, dass die Erfahrungen, die durch Sprache konstitutiv vermittelt sind, keine Übergänge zu einander haben können.¹⁵⁶

2. Ganzheit

Ein qualitativ neues Moment an der Erfahrung ist, dass sie als „Erfahrung im ganzen“¹⁵⁷ erfasst wird. Gadamer fügt mit Bezug auf diesen ganzheitlichen Charakter der „Erfahrung“ eine unüblich starke personale Note hinzu. Er bringt dieses Moment mit der Erfahrung als Leiden oder Erleiden zusammen. Das wird folgendermaßen ausgedrückt: „Das ist jene Erfahrung, die stets selber erworben sein muß und niemandem erspart werden kann. Erfahrung ist hier etwas, was zum geschicht-

156 Uns ist klar, dass die „Offenheit“ sich durch einen Doppeleffekt kennzeichnet: Sie kann als theoretisches Instrument gegen den Relativismus dienen, einerseits, und als Grund für eine relativistische Interpretation, andererseits. Weil wir in dieser Arbeit paradigmatisch dem Relativismus die Geschlossenheit und Übergangslosigkeit zwischen den verschiedenen Sprachen zuschreiben, denn das war der Vorwurf gegenüber der Gadamer-schen Hermeneutik, formuliert in dem Ausdruck des hermeneutischen Universalismus, setzten wir logischerweise sehr viel Wert auf die Offenheit als Mittel, um die relativistische These abzuweisen. In der analytischen Philosophie schlug die Relativismus Debatte teilweise einen anderen Weg ein. Da ging es um die Frage, ob die Übersetzung möglich ist, und die Antwort, die einige relativistische Konsequenzen zu implizieren scheint, bildete die Quinesche These von der Unbestimmbarkeit der Übersetzung. Diese Unbestimmbarkeit kann man als Offenheit interpretieren und insofern würde man sie als Zugang zum Relativismus ansehen.

157 H.-G. Gadamer, GW 1, S. 361.

lichen Wesen des Menschen gehört. (...) Was Erfahrung im ganzen ist, ist nichts, was jemandem erspart werden kann.“ Die Hervorhebung dieses sehr seltenen emphatischen Sinnes der Erfahrung dient unseres Erachtens u. a. als Belehrung für einen positivistischen und modernistischen Geist, der sich in einem durchschnittlichen europäischen Kopf fast unwiderstehlich durchsetzt: Die Überzeugung, dass es möglich sei, durch die mathematisch empirische Wissenschaften die Natur, auch die menschliche, völlig zu beherrschen, in dem man sie bis zum Kleinsten durch das Mikroskop und bis zum Weitesten durch das Makroskop erreichen kann. Die Extrapolation nicht nur von der natürlichen auf die soziale Welt, sondern auch diejenige von der natürlichen auf die personale Welt, war Mitte des 20. Jahrhunderts und ist, obwohl mit geringerer Lautstärke, immer noch unübersehbar, manchmal sogar überheblich. Obzwar es immer eine wichtige Rolle für ihr Selbstverständnis spielte, dass die philosophischen Disziplinen und die weiteren Geisteswissenschaften nach ihrer eigenen Begründung fragten und ihren Sinn immer neu reflektierten, ist es erstaunlich wie weit solche Diskussionen heutzutage an technischen Maßstäben gemessen werden.

Nun, diesen kurzen Exkurs haben wir uns geleistet, um zu zeigen, dass die Mentalität, die Gadamer und *Wahrheit und Methode* umgeben hat, nicht viel anders als die heutige war. Der Unterschied ist nicht qualitativ, sondern nur quantitativ: Das, was heute als unwiderstehliche Überzeugung erscheint, von der wir mehr oder minder wissen, dass sie nicht völlig stimmt, galt damals als eine bewiesene Wahrheit, sogar eine Tatsache.

Das Argument dafür, dass nicht alles, was man im Labor erzeugen kann, sich auch im Leben so steuern lässt, wollte Gadamer an einem dialektischen Erfahrungsbegriff verdeutlichen, indem er die Erfahrung so aufgefasst hat, dass sie nur als eine Kombination aus *Tun und Erleiden* vernünftig zu beschreiben erscheint. Das wesentlich persönliche Moment an der Ganzheit der Erfahrung bedeutet, dass der Erfahrende sich von anderen belehren lässt, doch das wird nicht zu

seiner Erfahrung: Das macht ihn nicht zu einem erfahrenen Menschen. Erst dann, wenn er die Erfahrungen selbst gesammelt hat, wird er selbst erfahrener und demzufolge offener.

Weiterhin ist die Erfahrung in einem verwandten und doch zweiten Sinne als Ganze zu betrachten. Dies folgt nämlich aus der Erfahrungsstruktur selbst: Die Erfahrung ist nicht entweder positiv oder negativ. Sie ist als ein einheitlicher positiv-negativer Prozess zu betrachten. Diesbezüglich schreibt Gadamer: „Erfahrung in diesem Sinne setzt vielmehr notwendig mannigfache *Enttäuschung* von *Erwartungen* voraus und nur dadurch wird Erfahrung erworben. Daß Erfahrung vorzüglich schmerzliche und unangenehme Erfahrung ist, bedeutet nicht etwa eine besondere Schwarzfärberei, sondern *lässt sich aus ihrem Wesen unmittelbar einsehen*.“¹⁵⁸

Drittens, die These, dass die Erfahrung *im ganzen* erfasst wird, bringt einen bestimmten *holistischen* Aspekt zum Ausdruck. Es heißt, man bringt nicht immer bestimmte und bewusste Erwartungen in die Erfahrung, oder einem sind nicht nur bestimmte und bewusste Erwartungen durch die Erfahrung widerlegt worden. Man kann natürlich einige von den Erwartungen erkennen und sie sprachlich ausdrücken, aber man kann nicht behaupten, eine vor dem Bewusstsein bereits existierende ausführliche Liste der Erwartungen erstellen zu können. Die Erwartungen funktionieren nicht wie unkomplizierte Hypothesen, die wir verifizieren oder falsifizieren wollen und können. Die Erwartungen sind in ein Ganzes vernetzt. Sie können nie alle und einzeln ausgesondert werden. Das Ganze bedeutet hier gerade keine Abgeschlossenheit. Ansonsten wäre es eine Hegelsche Position.

In der jetzigen Bedeutung, weist das Wort „Holismus“ auf den Charakter der „Erfahrung“ hin. Es bedeutet, dass Gadamer die „Erfahrung“ nicht atomistisch behandeln möchte. Für ihn ist die Erfahrung kein Aggregat aus Reizen und deren Reaktionen, die bis zu den unauflösbaren einzelnen chemischen oder physischen Prozessen

158 H.-G. Gadamer, GW 1, S. 362 (Hervorhebung, S. B.).

zurückverfolgt werden können. Für ihn ist die menschliche Erfahrung etwas völlig anderes, als das, was der Wissenschaftler im Labor sammelt und in einem ausführlichen Protokoll formulieren kann. Die menschliche Erfahrung ist insofern ein Ganzes, als man alles, was für die Erfahrung eine konstitutive Rolle hat – und dazu sind viele sprachliche Vorurteile zuzählen –, nicht im Einzelnen auflisten kann. Man kann den ganzen Kontext, in dem die eigene Erfahrung verwurzelt ist, nicht einfach so entfalten, dass die einzelnen Sätze, die diesen Kontext bilden, wie Hypothesen benannt werden. Das ist Holismus¹⁵⁹ im prägnanten Sinne.

Es ist insbesondere wichtig darauf hinzuweisen, dass dieses Merkmal nicht unabhängig vom ersten Merkmal der Erfahrung betrachtet werden sollte, denn beide weisen nur in ihrem Zusammenhang eine mögliche relativistische These ab. Den Holismus der Erfahrung sehen wir als Ergänzung zu demjenigen der Sprache. Insofern kann man uns hier auch keinen Reduktionismus¹⁶⁰ zuschreiben.

159 Natürlich sind auch andere zu erwähnen. Derjenige Aspekt, der den Holismus und die Hermeneutik in dem Ausdruck „hermeneutischen Zirkel“ verbindet, ist einer der wichtigeren. Ein semantischer Holismus wurde heißen, dass die Bedeutung eines Satzes von der Bedeutung einer Sprache abhängt. Ein epistemologischer Holismus wurde heißen, dass die Überzeugungen logisch gebunden sind und zwar in so etwas wie einem System. Man könnte natürlich kontradiktorische Überzeugungen vertreten, jedenfalls ohne dass man das will. Denn wenn einem auf den Widerspruch seiner Überzeugungen aufmerksam macht, würde er versuchen sie auszugleichen.

160 Georg Bertram behandelt den Zusammenhang von dem semantischen – und breiter linguistischen – Holismus und dem Reduktionismus in seinem Buch „Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie“ (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2006). Da stellt er fest, dass die antireduktionistischen Versuche sich in die Richtung entwickeln, die wir hier an Gadamer ausüben: Die Sprache in Ihrer konstitutiven Interdependenz von der Erfahrung zu elaborieren. Dazu gehört unseres Erachtens nicht unbedingt eine Abweisung des Holismus: Man kann auch den Holismus der Erfahrung anerkennen und ihn mit demjenigen der Sprache in Verbindung setzen. Beide werden sich gegenseitig erklären. Das wäre auch ein antireduktionistisches Programm, ohne die holistischen Voraussetzungen preisgeben zu müssen.

3. Einsicht

Drittens ist das „Einsehen“, das die Erfahrung begleitet, nicht wie ein Resultat zu verstehen, sondern gerade als etwas, das intrinsisch zu der Erfahrung gehört oder mit der Erfahrung identifiziert werden kann. Das nennen wir die kognitive Dimension der Erfahrung. Dabei sind methodologisch und phänomenologisch zwei Fälle des Einsehens zu unterscheiden. Ein besonderer Aspekt des „Einsehens“ wird durch die Bestätigung der Erwartungen, d. h., durch die positive Erfahrung weiter gehalten. Es ist aber kein Einsehen im prägnanten Sinne, denn Einsehen schließt ein Überraschungsmoment mit ein. Dieses ist offensichtlich in der Negierung der Erwartungen, d. h., in der negativen Erfahrung vorhanden. Deshalb schreibt Gadamer: „Einsicht ist mehr als die Erkenntnis dieser oder jener Sachlage. Sie enthält stets ein Zurückkommen von etwas, worin man verblendeterweise befangen war.“¹⁶¹

Daraus folgt eine für diese Arbeit sehr belangvolle Konsequenz, nämlich dass die Erfahrung kein leerer, wissensfremder Prozess ist, sondern ein kognitiver Prozess, in dem die Sprache entsteht und sich entwickelt. Also ist die Erfahrung nicht zuerst ein sprachloser Vorgang, den wir dann in unserer Sprache kleiden. Sie ist auch nicht von einer fix vorgegebenen konzeptuellen Sprache erzeugt. Denn ein solches Sprachbild, das man sich leicht mit Blick auf die künstlichen Sprachen vorstellen kann, entspricht nicht der Sprache im ursprünglichen Sinne, d. h., der Sprache der Lebenswelt. Sie, die Erfahrung, ist uns auf dem ganzen Wege ihrer Verwirklichung stets durch die Sprache bewusst.

Man kann deshalb behaupten, etwas aus Erfahrung zu wissen, weil die Erfahrung selbst einen Wissensvorgang darstellt. Das Wissen ist nicht etwas, das sich von der Erfahrung trennen lässt, als ob es nur Resultat dieses Prozesses sei. Dieses Wissen ist freilich kein abstraktes *Logos*, sondern soll eher als „Kennen“ und „Können“ verstanden werden.

161 H.-G. Gadamer, *GW* 1, S. 362.

Eine weitere Beschreibung der Einsicht allein durch das Wort „Wissen“ wäre zu theoretisch und im Sinne des „know that“: Das heißt, nicht im Geiste Gadamers. „Können“ wäre zu biologisch. „Kennen“ zu persönlich im Sinne von „bekannt sein“ (englisch: „acquaintance“). Eine allgemeinere Verdeutlichung erreicht man durch die Formulierung, dass die Erfahrung, indem sie sich als Einsicht vorweist, von einer kognitiven Natur geprägt ist. Diese Charakterisierung ist allgemein genug, dass sie sowohl „Wissen“, als auch „Können“ und „Kennen“ begrifflich umfasst.

Darüber hinaus sollte man darunter auch die Allgemeinheiten, die sich in der Erfahrung durch die bestätigenden Fälle bilden und bewahren, während durch die Nicht-Bestätigung resp. Widerlegung im Sinne negativer Erfahrungen neue entstehen, nicht gänzlich übersehen. Denn gerade deren Präsenz in der positiven Erfahrung verleiht dieser eine „Einsicht“ in dem oben genannten ersten Sinn. Des Weiteren sind die Allgemeinheiten etwas Sprachliches und etwas, was in der Erfahrung vorkommt. Daraus können wir nichts anderes schließen, als dass die Erfahrung als sprachliche sich durch eine besondere kognitive Natur auszeichnet. Mit dem Thema der sprachlichen Erfahrung werden wir uns im folgenden Teil eingehender befassen. Hier zeigt sich wieder einmal eine thematische Gemeinsamkeit zwischen der Erfahrungs- und Sprachauffassung Gadamers, die als Grundlage ihres wechselseitigen konstitutiven Bezugs dient.

4. Endlichkeit

Wir haben bereits mehrmals die Gadammersche Erfahrungsauffassung als einen persönlichen Erfahrungsbegriff ausgesondert. Solch eine Einschätzung sollte nicht als eine Willkürlichkeit der Schreiberin dieses Textes angesehen werden. Denn Gadamer selbst bringt sie in seiner *Selbstdarstellung* zum Wort: „In einem zentralen Kapitel meines Buches ‚Wahrheit und Methode‘ – schreibt er dort – habe ich diesen ‚personalen‘ Begriff von Erfahrung gegen die Verdeckung verteidigt, die er

durch den institutionalisierten Prozeß der Erfahrungswissenschaften erlitten hat, und empfinde mich darin M. Polanyi verwandt.“¹⁶²

Am deutlichsten wird einem dies durch das Bestehen Gadamer darauf, dass „die eigentliche Erfahrung diejenige (ist), in der sich der Mensch seiner Endlichkeit bewußt wird“¹⁶³. Hier liegt, wenn auch rudimentär, eine Menschenauffassung vor, die sich in einer Auseinandersetzung zu der modernistischen Subjektauffassung herausbilden lässt. Das Herausheben dieser Dimension der „Erfahrung“ will sich der Selbstvergessenheit der Wissenschaften und dem in ihr verwurzelten Subjektbild entgegenstellen. Diesem Bild zufolge wird die Erfahrung eher als eine Aktivität des ungestörten, immer vorangehenden, selbstbeherrschenden Selbstbewusstseins angenommen. Hingegen will Gadamer zeigen, dass die Erfahrung nicht immer eine Aktivität eines Subjektes ist, sondern auch ein Widerfahrnis. Diesem Bild liegt eine Vorstellung eines manchmal machtlosen Subjektes zugrunde, das einen riesen Schritt unternähme, wenn es die eigene Endlichkeit anerkennt. Da traf Aischylos, so Gadamer, die große metaphysische Wahrheit, als er den Sinnspruch *pathei-mathos*¹⁶⁴ verfasste.

5. Fazit: Antidogmatismus, Holismus und epistemischer Charakter

Somit haben wir den Bereich der allgemeinen Merkmale der Erfahrung, ausgehend von der Analyse Gadamer, abgerundet. Darin haben sich einige wichtige Züge seines Ansatzpunkts sichtbar gemacht. Wir werden sie darüber hinaus als methodologische Einstellungen auffassen. Darunter meinen wir, einen starken *Antidogmatismus* und einen *anti-reduktionistischen Holismus*.

Der Antidogmatismus ist sowohl als Einstellung Gadamer als auch als Eigenschaft seines Ansatzes zu erkennen. Dies wollen wir

162 H.-G. Gadamer, GW 2, S. 505.

163 H.-G. Gadamer, GW 1, S. 362.

164 Durch Leiden Lernen.

besonders betonen, da die Vorwürfe des Traditionalismus sowie des Konservatismus aufgrund seiner Rehabilitierung der Autorität der Überlieferung, des Weiteren aufgrund seiner ausdrücklichen Anerkennung der Vorurteilsrolle für die menschliche Kognition im Allgemeinen den Charakter von Standard-Einwänden gewannen. Wir hoffen, zumindest ansatzweise das Gegenteil auf überzeugende Weise dargelegt zu haben und bis zum Abschluss dieser Arbeit seine Richtigkeit zu beweisen. Die *Offenheit*, die einem dogmatischen Ansatz nicht nur fremd ist, sondern ihm sogar feindlich gegenüber steht, erlaubt nach unserer Auffassung die Schlussfolgerung, dass ein antidogmatischer Zug der Hermeneutik Gadamers zugrunde liegt.

Unser Befund, es handele sich nicht um einen reduktionistischen Holismus, wird nach dem jetzigen Stand nur teilweise begründet. Das haben wir bereits unter VI.2 elaboriert. Dort haben wir die Ganzheit der Erfahrung einem klassifikatorischen oder partikularistischen Ansatz zum Erfahrungsbegriff entgegengesetzt. Dass die Erfahrung sich dem Menschen, phänomenologisch betrachtet, im Ganzen und nicht als Summe einiger Reize zeigt, bildet das Fundament eines holistischen Ansatzes. Dieser wurde im 20. Jahrhundert laut Bertram et Al. am häufigsten als semantischer Holismus vertreten. In *In der Welt der Sprache* kann man das Folgende lesen: „Der Holismus, der in den sprachphilosophischen Diskussionen des 20. Jahrhunderts eine zunehmend wichtigere Rolle gespielt hat, ist also von seiner antirepräsentationalistischen Ausrichtung her zu verstehen. Mit dieser Ausrichtung eröffnet er gewissermaßen erst den Blick auf eine mögliche herausgehobene Stellung der Sprache, wie sie der linguistic turn entwirft. Wenn nämlich für die Konstitution sprachlicher Bedeutung in erster Linie Wort-Wort-Beziehungen eine Rolle spielen, dann lässt sich die Idee entwickeln, sprachliche Ausdrücke seien unabhängig von Geist und Welt konstituieren. (...) Mit holistischen Philosophien erst vermag die Sprache inhaltlich und methodisch in den Vordergrund zu

treten.“¹⁶⁵ Also ist mit dem Holismus die sprachphilosophische Wende und von dort an der Weg zum Reduktionismus eingeschlagen, denn er, wie wir es in der Einführung dieser Arbeit bereits erläutert haben, bedeutet eine prinzipielle Zurückführung von Allem auf die Sprache. Dabei haben wir uns auf Bertrams *Die Sprache und das Ganze* berufen, wo er schreibt: „Im Extremfall führt ein solcher (der Sprache – S. B.) Primat zu einem Reduktionismus. Unabhängig davon, wie genau der Vorrang der Sprache methodisch konstruiert ist, orientiert sich der *linguistic turn* insgesamt am folgenden Ziel: Fragen, die Zusammenhänge außerhalb der Sprache betreffen, sollen mit Hilfe des Materials, das die Reflexion über die Sprache bereitstellen, aufgeklärt werden.“¹⁶⁶ Diesem bei Bertram die Sprache betreffenden Holismus entspricht bei Gadamer gleichwohl einem holistischen Charakter der Erfahrung als auch der Sprache. Unserer allgemeinen These zufolge sind dennoch Erfahrung und Sprache konstitutiv aufeinander angewiesen. Somit konnte der Holismus aber keinen Reduktionismus mit einschließen, da weder die Sprache auf Erfahrung noch die Erfahrung auf Sprache reduziert wurde. Stattdessen sind sie, phänomenologisch gesehen, als *gleichursprünglich* in einer immer schon sprachlichen Erfahrung anzunehmen.

Aus dem dritten Merkmal folgt die Einschätzung, die Gadamerische Erfahrungsauffassung sei *epistemisch* oder *kognitivistisch*. Bei dieser Einschätzung geht es darum, die These, die Erfahrung sei kein wissensloser Vorgang, der seine Bedeutung im Nachhinein von der Sprache erlangt, noch einmal zu betonen. Diese These folgt aus der allgemeineren These, Erfahrung sei immer sprachliche Erfahrung unter der Voraussetzung, dass die Begriffe „Einsicht“, „Sprache“ und „Allge-

165 Georg W. Bertram, David Lauer, Jasper Liptow und Martin Seel, In der Welt der Sprache. Konsequenzen des semantischen Holismus, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2008, S. 13 f.

166 Georg W. Bertram, *Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2006, S. 18.

meinheit“ als sehr eng zueinander verstanden werden. Damit kommen wir zu der Frage, die im folgenden Kapitel aufgenommen wird.

Zum Schluss dieses Kapitels möchten wir die Bemerkung explizit zur Sprache bringen, dass es bei der Auslegung jedes einzelnen Merkmals an einer strukturiert entwickelten und *explizit* aufgefassten Subjektaufassung fehlt. Der Vorwurf einer mangelnden Subjektivitätstheorie in *Wahrheit und Methode* wurde nicht selten in der Sekundärliteratur registriert.¹⁶⁷ Gadamer war sich dessen bestimmt bewusst. Ohne es weiter zu erläutern, möchten wir dennoch darauf aufmerksam machen, dass dort doch eine Menschenauffassung zu bemerken ist, wenn auch nur ansatzweise. Wir haben versucht, auf sie einige Male hinzuweisen, jedoch ohne sie besonders detailliert aufzubauen: Es handelt sich dabei um ein Subjekt, das sowohl Macht ausüben kann, trotzdem aber machtlos ist, und am besten und klügsten wäre es, sich dieser Machtlosigkeit bewusst zu werden. Es handelt sich dabei um einen Erfahrenden, der sowohl Erfahrungen macht, dem aber auch etwas widerfährt.

167 Vgl. Manfred Frank, „Die Grenzen der Beherrschbarkeit der Sprache“ (181–214) in *Text und Interpretation*, (Hrsg. von Philippe Forget), München: Fink, 1984. Frank behauptet dort, dass die subjektkritische Orientierung auf dem sprachphilosophischen Hintergrund zu einer Unterschätzung der kreativen und sinnstiftenden Rolle der Gesprächspartner führe.

Siebtes Kapitel

„Erfahrung“ und „Wissen“: Der epistemische¹⁶⁸ Charakter des Ansatzes Gadamers

Wie bereits mehrfach angekündigt, werden wir an dieser Stelle abschließend zu klären versuchen, wie das Verhältnis von „Erfahrung“

168 Manche Philosophen stellen die Begriffe „Epistemologie“ und „Hermeneutik“ deshalb einander gegenüber, weil sie der Auffassung sind, die letztere bilde eine Alternative zur ersteren. So meint man, Gadamer habe keine Epistemologie angeboten, denn er habe an ihre Stelle die Hermeneutik entwickelt. Dieser Denkrichtung zufolge verhalten sich „Erkennen“ und „Verstehen“ als konkurrierende Lösungen zueinander in der Beantwortung der Frage nach der ursprünglichen menschlichen Seinsweise. Und während die frühere Philosophie davon ausging, dass das Erkennen (und insofern eine Subjekt-Objekt Relation) das Basisprinzip des menschlichen Verhaltens sei, ging die Hermeneutik in der Nachfolge Heideggers davon aus, dass der ursprüngliche Modus der menschlichen Existenz kein „Erkennen“ sondern vielmehr „Verstehen“ sei. So z. B. Reiner Wiehl in „Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers jenseits von Erkenntnistheorie und Existenzphilosophie“ (22–65) in *Das Erbe Gadamers, op. cit.* Wenn wir in dieser Arbeit vom epistemologischen Charakter des Gadamerschen Ansatz sprechen, wollen wir nicht im Rahmen der genannten Diskussion eine Seite einnehmen. Deshalb nennen wir auch seinen Ansatz nicht epistemologisch, sondern *epistemisch*. Damit möchten wir nur das bezeichnen, was die etymologische Bedeutung des Wortes sagt und nichts weiter als das. Inhaltlich diese eingegrenzte Bedeutung stärker präzisierend, ist damit einzig gemeint, dass die Erfahrung Allgemeinheiten oder Wissen entstehen lässt und dadurch immer bedeutsam ist. Wir sind hier mit Merleau-Ponty einverstanden, dass die *Erfahrung selbst Bedeutung ist* und sie sie nicht einfach hat.

und „Wissen“ zu verstehen ist. Es explizit zu benennen, stellt eine komplexe, ja sogar in sich selbst kontroverse Aufgabe dar, da – wie wir sehen werden – die Frage nach diesem Verhältnis in Gadamer's Lehre in unterschiedliche, manchmal einander widersprechende Stoßrichtungen geht.

Sowohl unsere bisherige Interpretation als auch die bevorstehenden Überlegungen in diesem Kapitel stützen das zuvor skizzierte Fazit, dass der Ansatz Gadamer's epistemisch ist; und zwar aus zwei Gründen epistemisch. Erstens, wie wir im Kapitel IV und V gesehen haben, wurde unsere Betrachtung der „Erfahrung“ von der Schlussfrage nach dem Verhältnis zwischen „Erfahrung“ und „Allgemeinheit“ grundlegend bestimmt. Zweitens, die „Erfahrung“ in dieser Arbeit wird ausschließlich als eine bewusste Erfahrung betrachtet, d. h. als ein Prozess in dem das Subjekt der Erfahrung immer weiß, dass es das Subjekt der betreffenden Erfahrung ist. Aus dem Gesagten folgt, dass „unbewusste Erfahrung“ nach Gadamer eine *contradictio in adjecto* wäre.

Beide Gründe lassen sich aus den bisherigen Darlegungen mühelos herleiten. Denn wir haben in den vorangegangenen Kapiteln für einen Erfahrungsbegriff argumentiert, der den Prozesscharakter von Erfahrung zum Inhalt hat, somit Erfahrung als einen Prozess begreift, in dessen Verlauf sich auf dialektische Weise Allgemeinheiten entwickeln. Diese Allgemeinheiten sind dasjenige, das es einem Individuum ermöglicht, aus Erfahrungen zu lernen und zugleich durch, aber auch von Erfahrung *wissen* zu können. Des Weiteren stellten wir fest, dass eine Erfahrende diese Bezeichnung insofern verdient, als sie zum Beispiel in der Situation des Fahrens weiß, dass sie die Fahrende ist, *während* sie eine Fahrt unternimmt, oder – um nochmals das zweite Beispiel in Erinnerung zu bringen – dass sie die stillende Mutter ist, während sie ihr Baby stillt.

1. „Wissen“ und „Erfahrung“ als Gegensätze

Man könnte die Einschätzung, „Wissen“ und „Erfahrung“ seien bei Gadamer keine sich wechselseitig ausschließenden Begriffe, vehement

kritisieren. Und in der Tat sind manche Philosophen – wie früher schon thematisiert – zu dem Ergebnis gekommen, Gadamer stehe kompromisslos auf der Seite derjenigen, die eine strikte Trennung von „Wissen“ und „Erfahrung“ vertreten. Zuzugeben ist, dass Gadamer selbst eine plausible Möglichkeit eröffnet, auf diese Weise interpretiert zu werden. So hat Pannenberg¹⁶⁹ einen Satz aus *Wahrheit und Methode* angeführt, um diese Interpretation zu stützen: „Sie (die Erfahrung, S. B.) steht in einem unaufhebbaren Gegensatz zum Wissen.“¹⁷⁰ Doch zu berücksichtigen ist hier, dass er den Satz in isolierter Weise als Beleg verwendet. Taylor¹⁷¹ trifft den Punkt korrekter, wenn er in seiner Gadamer-Interpretation die weniger verwirrende Stelle anführt: „Erfahrung selber kann nie Wissenschaft sein.“¹⁷² Wenn wir behaupten, dass „Erfahrung“ und „Wissen“ in einer engen begrifflichen Verwandtschaft stehen, sind wir ebenso offensichtlich wie sachlich dazu gezwungen, zusätzliche Annahmen die Terminologie betreffend hinzuzufügen, denn der Sprachstil Gadamers und die übliche Gadamer-Rezeption erlauben nicht unsere These ohne klare Einschränkungen zu entwickeln. Nun werden wir dies unternehmen.

Die Wissenschaft gilt nicht als ausschließliche Form des Wissens. Dies ist eine der von den Philosophen des 20. Jahrhundert ausformulierten Erkenntnisse, welche zweifellos auch Gadamer zugeschrieben werden darf: Es kann Wissen ohne Wissenschaft geben. Es ist nicht nur der Fall, dass es solches geben kann. Viel mehr existiert ein solches in paradigmatischer Weise im Rahmen unserer Erfahrung und konstituiert diese zugleich mit. Gerade dieses in und mit Erfahrung entstehende Wissen ist der Ursprung der Wissenschaft, wie Gadamer dies anhand

169 Wolfhart Pannenberg, „Hermeneutics and Universal History“ (111–145) in *Hermeneutics and Modern Philosophy*, (ed. by Brice R. Wachterhauser), Albany: State University of New York, 1986, p. 129.

170 H.-G. Gadamer, *GW* 1, S. 361.

171 Charles Taylor, „Understanding the Other. A Gadamerian View on Conceptual Schemes“, in *Gadamer's Century*, *op. cit.* p. 282.

172 H.-G. Gadamer, *GW* 1, S. 361.

des auf Aristoteles gestützten Unterschieds zwischen theoretischem und praktischem Wissen (wie dies die Ausführung in Kapitel IV dieser Arbeit belegen) entfaltet.

„Wenn uns die Erfahrung zeigt, dass ein bestimmtes Heilmittel eine bestimmte Wirkung hat, so heißt das, dass aus einer Fülle von Beobachtungen etwas Gemeinsames herausgesehen worden ist, und es ist klar, dass erst von einer so gesicherten Beobachtung aus die eigentliche medizinische Frage, die der Wissenschaft, möglich wird: die Frage nämlich nach dem Logos. Die Wissenschaft weiß, warum, aus welchem Grunde dieses Mittel heilende Wirkung hat. Die Erfahrung ist nicht die Wissenschaft selbst, sie ist aber eine notwendige Voraussetzung für dieselbe. Sie muss bereits gesichert sein, d. h. die einzelnen Beobachtungen müssen regelmäßig das Gleiche zeigen. Dann erst, wenn diejenige Allgemeinheit bereits erreicht ist, um die es sich in der Erfahrung handelt, kann die Frage nach dem Grunde und damit die Fragestellung, die zur Wissenschaft führt, einsetzen.“¹⁷³ Der zitierte Auszug bezeugt auf prägnante Weise Gadammers Auffassung von der Beziehung zwischen „Wissen“ und „Erfahrung“ und gleichermaßen von der Beziehung zwischen „Wissenschaft“ und „Erfahrung“. Das Unterstreichen *beider* Relationen (einerseits derjenigen zwischen „Wissen“ und „Erfahrung“, andererseits derjenigen zwischen „Wissenschaft“ und „Erfahrung“) dient dem Hinweis auf die Tatsache, dass „Wissenschaft“ und „Wissen“ für Gadamer keine koextensiven Klassen sind. Dezidiert formuliert: Es ist nicht richtig, sie als Synonyme aufzufassen. Wenn die Begriffe doch synonym gebraucht werden (was Gadamer gelegentlich tut), muss man zusätzlich die beschränkte Bedeutung dieser synonymischen Verwendung beider Worte bestimmen, was Gadamer durch weitere Erläuterungen konsequent auszuführen versucht. Auf solche sonderlich verführende Orte des Textes werden wir in kurzem kommen, nachdem wir uns dem oben angeführten Auszug zugewendet haben.

173 Ibid., S. 356.

Wie der zitierte Textausschnitt hinreichend belegt, ist Wissen nicht gleichzusetzen mit *Logos*, sondern aufzufassen als Wissen, das dem *Logos* vorausgeht. Als solches ist es nach Gadamer jene Erfahrungsallgemeinheit, aus der der *Logos* der Wissenschaft erst geboren wird. Hätte man es im Sinne der einfachen Gleichsetzung „Wissen ist *Logos*“ begriffen, bekäme man in der Tat eine Opposition zwischen Wissen und Erfahrung. Gadamer verstärkt den herausgestellten Kontrast in einem „nie-Satz“: „Erfahrung selber kann nie Wissenschaft sein“. Dieser Satz befindet sich am Ende der Kritik an Hegel, in der Gadamer seine Zurückweisung der Idee, dass die Erfahrung in Wissenschaft oder in einem absoluten Selbstwissen endet, zur Sprache bringt. Die Hegelsche Idee bedeutet nichts weniger als dies, dass die „Dialektik der Erfahrung mit der Überwindung aller Erfahrung enden (muss)“.¹⁷⁴ Das ist der gedankliche Stein des Anstoßes für Gadamer, der – wie mehrfach zum Ausdruck gebracht – die Erfahrung als Prozess fasst; sie wegen ihrer inneren permanenten Offenheit für neue Erfahrungen auffasst als *unendlichen* Prozess. Wenn das Wissen substanziell als etwas Beendetes, Geschlossenes und Selbstgenügsames aufgefasst wird, dann steht ihm die Erfahrung offensichtlich und unaufhebbar entgegen, wie es klar im folgenden Satz gesagt wird: „Sie (die Erfahrung, S. B.) steht in einem unaufhebbaren Gegensatz zum Wissen *und zu derjenigen Belehrung, die aus theoretischem oder technischem Allgemeinwissen fließt*“.¹⁷⁵ Worin besteht dieser unaufhebbare Gegensatz? Wir denken, dass es eine falsche Annahme wäre, den Sachverhalt so zu sehen, als ob der Erfahrung kein epistemischer oder erkenntnismäßiger Wert zukäme; dass sie im gleichen Kontrast zu dem Wissen stehe wie das Wissen zu dem Nichtwissen. Viel mehr denken wir, dass die tatsächliche Opposition zwischen dem wissenschaftlichen Wissen und Erfahrung in der Relation Geschlossenheit-Offenheit liegt. Nicht nur der gesamte Kontext bezeugt dies, sondern auch der an den zuletzt zitierten Satz

174 H.-G. Gadamer, *GW* 1, S. 361.

175 *Ibid.* (Hervorhebung – S. B.)

Gadamer unmittelbar anschließende. Nachdem er die Opposition von „Offenheit“ und „Geschlossenheit“ zur Sprache gebracht hat, fährt er fort wie folgt: „Die Wahrheit der Erfahrung enthält stets den Bezug auf eine neue Erfahrung.“¹⁷⁶ Wenn man lediglich diesen Satz, in dem Gadamer den „unaufhebbaren Gegensatz“ zwischen Wissen und Erfahrung geltend macht, in Betracht zieht ohne die ergänzende Fortführung, in der er dieses Wissen als theoretisches und technisches Wissen genauer beschreibt, verfehlt man eine korrekte Auslegung des Gadamerischen Erfahrungsbegriffs. Mehr noch, wenn man diesen Satz ohne Berücksichtigung des unmittelbaren Kontextes, in dem diese Opposition in einer sehr bestimmten Hinsicht definiert wurde und insbesondere ohne den gesamten Kontext der Erfahrungsanalyse, anführt, so verformt bzw. deformiert man das zentrale Anliegen Gadamer, ein Bild davon aufzubauen, was ihm an der „Erfahrung“ als wirklich bedeutsam erscheint.¹⁷⁷

2. „Wissen“ und Allgemeinheiten

Wir haben bereits gesehen, in welchem Sinn der Begriff des „Wissens“ *nicht* interpretiert werden sollte: Im Verständnis der Identifikation des „Wissens“ mit wissenschaftlichen Wissen, oder, wie es Gadamer lieber zu kennzeichnen pflegt, im Sinne seiner Gleichsetzung mit begrifflichem Wissen oder *Logos*.

In welchem Sinne muss man aber dann den Wissens-Begriff Gadamer folgend verstehen? Wissen in seinem Verständnis des Begriffs sollte

176 Ibid.

177 Einer der Zugänge in einer völlig unsachgemäßen Auffassung der Philosophie Gadamer ist, die wissenschaftliche Erfahrung dem romantischen Erlebnis gegenüber zu stellen, dabei für den Vorrang des Erlebnisses bei Gadamer plädierend vor dem Hintergrund seiner Kritik der wissenschaftlichen Methodologie. An diese Stelle heben wir wieder und zwar mit Recht diese Gefahr hervor, die wir bereits in dem entsprechenden, den terminologischen Abgrenzungen zwischen „Erfahrung“, „Empirie“ und „Erlebnis“ gewidmeten Abschnitt dargelegt haben.

man – wie im Abschnitt IV.2.2. bereits erörtert – als *praktisches* Wissen verstehen, dass dem *theoretischen* vorausliegt, und zwar sowohl unter zeitlichem als auch unter ontologischem Vorzeichen. Im Anschluss an Aristoteles versteht man dieses Wissen als *Phronesis* und nicht als *Logos* oder *Episteme*. Solches lebensweltliche oder erfahrungsgemäße Wissen bezieht sich auf Allgemeinheiten, die nicht theoretischer, sondern epagogischer Natur sind. Diese Allgemeinheiten sind zwar noch keine festen generischen Begriffe, die man explizit vereinbart und einführt, gleichwohl weisen sie, wie das unsere Betrachtung der Aristoteles-Rezeption Gadammers in Kapitel Vier zeigte, auf eine auffällig mittlere Position zwischen dem Einzelfall und dem theoretisch Allgemeinen. Im fünften Kapitel haben wir diese Allgemeinheiten als Erwartungen wiedererkannt, durch deren Wiederholung positive Erfahrung entsteht oder durch deren Widerlegung sich negative Erfahrung ereignet. Diese Erwartungen lassen sich prinzipiell immer sprachlich ausdrücken und sich als sprachlich erkennen.

3. „Wissen“ und „Erfahrung“

Unter der Voraussetzung, „Wissen“ und „Allgemeinheit“ seien verwandte Begriffe, samt unsere Interpretation der positiven und negativen Erfahrung, die sich erst durch die Rolle der Allgemeinheiten als solche bestimmen, kann man den angegebenen Auszug aus *Wahrheit und Methode* den in von uns gegebenen Auslegung nachvollziehen und die Einschätzung, Gadammers Ansatz sei epistemisch, befürworten. Uns ist dabei vom höchst Gewicht, überzeugend aufzuschließen, dass der Erfahrungsbegriff Gadammers nicht mit einem Erlebnisbegriff gleichzusetzen ist, sondern dass er kognitive oder epistemische Dimensionen aufweist. Weiterhin ist uns wichtig zu zeigen, dass ein epistemischer Erfahrungsbegriff nicht mit demjenigen der „Empirie“ automatisch zu wechseln ist, sondern dass ein solcher für die Alltagserfahrung ungemein typisch ist.

Also sind wir zur Schlussfolgerung gelangt, dass ausgehend von Gadammers Hermeneutik, „Erfahrung“ und „Wissen“ nicht als widerspruchsvolle und auch nicht als entgegengesetzte Begriffe betrachtet werden müssen, sondern dass ihre konzeptuelle Verwandtschaft auf der Hand liegt.

Mit diesem Kapitel erreichen wir das Ziel des ersten Teils unserer Arbeit, indem wir für die Idee, dass in Gadammers Werk für die „Erfahrung“ *par excellence* als erfahrungsgemäßes Wissen argumentiert wurde, Gründe anführten. Diese Idee steht in unmittelbarer Anlehnung an einige andere bereits diskutierte und bewiesene Kernthesen. Die bedeutsamste darunter, die *Sprachlichkeit der Erfahrung*, wurde mehrmals zwangsläufig als maßgebliche Annahme herausgestellt. Das berechtigt sie als genuinen Untersuchungsgegenstand im folgenden Teil dieser Arbeit eingehend zu behandeln. Bevor wir uns unserer nächsten Aufgabe zuwenden, werden wir im Rahmen eines kurzen Überblicks auf die bereits zur Sprache gebrachten Hauptthemen und deren Ergebnisse zurückschauen.

Achtes Kapitel

Zwischenbilanz

Unsere Herausarbeitung des Erfahrungsbegriffs nähert sich dem Ende. Bevor wir zur Behandlung des Sprachbegriffs übergehen, werden wir auf die bisher aufgeschlossenen Kernpunkte zurückblicken.

Um die Hauptthese dieser Arbeit, es lasse sich bei Gadamer ein antireduktionistisches Verhältnis zwischen „Sprache“ und „Erfahrung“ feststellen, zu demonstrieren, haben wir uns eine doppelte Analyse vorgenommen: Zum einen seines Erfahrungs-, zum anderen seines Sprachbegriffs. Wir waren bislang bemüht, auf eine teils analytisch verfahrenende, teils historisch vorgehende Weise einen dialektisch-hermeneutischen Erfahrungsbegriff zu entwickeln. „Erfahrung“ dialektisch-hermeneutisch aufzufassen, bedeutet etwas Mehrfaches. Erstens wird diese als Prozess und nicht als dessen Ergebnis verstanden. Wenn die „Erfahrung“ als ein nicht mehr offenes und somit auch nicht mehr korrigierbares Ergebnis verstanden wird, heißt dies, in ihr nur punktuelle Geschehnisse zu erkennen; eine Erfahrungsauffassung, die insbesondere den positivistischen Philosophien entsprach. Demgegenüber wird in unserer Arbeit die „Erfahrung“ wesentlich als Prozess dargestellt, der sich durch seine besondere Struktur selbst erzeugt. Wie gerade betont, ist das Charakteristische an der Prozesshaftigkeit der Erfahrung ihre *bestimmte* Struktur. Denn zweitens reflektiert Gadamer, dass die Erfahrung unterschiedliche Ausprägungen haben kann. Sie kann positive, ebenso aber negative Erfahrung sein. Die eine führt zur *Wiederholung*, die andere zur *Widerlegung*. Das, was sich wiederholt

oder im anderen Fall widerlegt wird, sind die Erwartungen, die das erfahrende Individuum bewusst oder unbewusst hat. Die negative Erfahrung ist nicht ein Ausnahmefall, sie gehört zu der Erfahrungsstruktur und das heißt, konsequent zu Ende gedacht, dass die „Erfahrung“ von ihrer Struktur her ein stets *korrigierbarer* Prozess ist. Daraus schließt Gadamer, dass drittens die „Erfahrung“ auf die menschliche Endlichkeit hindeutet. Weil die Erfahrung als dynamisch und endlich ausgelegt wird, bezeichnen wir diese Auffassung als dialektisch und hermeneutisch.

Diese drei Schlussfolgerungen haben wir freilich in mehreren Schritten entwickelt. Zunächst haben wir den terminologischen Umfang des Begriffs der „Erfahrung“ bestimmt, indem wir ihn von dem der „Empirie“ einerseits und von dem des „Erlebnisses“ andererseits abgegrenzt und dabei betont haben, dass es sich hier um einen Begriff der alltäglichen, lebensweltlichen Erfahrung handelt, der auf der inhaltlichen Ebene eine Mittelstellung zwischen „Empirie“ und „Erlebnis“ einnimmt. Denn nach der dialektisch-hermeneutischen Erfahrungsauffassung weist Erfahrung sowohl eine aktive, handelnde als auch eine passive, widerfahrende Seite auf, so dass Erfahrungen manchmal ein erkennbares *Tun* und manchmal ein *Geschehen* (in Gadamers Terminologie: Ein Widerfahren) sind.

Nach der terminologisch-begrifflichen Vorbemerkung haben wir uns in einem historischen Aufriss mit denjenigen Erfahrungsauffassungen auseinandergesetzt, die für Gadamer ebenfalls ein wirkungsgeschichtliches Erbe darstellen. Wir haben einigen Gedanken Bacons, Husserls, Aristoteles und Hegels diskutiert. Dabei kristallisierten sich zwei Vorstellungsstränge von den Bestimmungsmerkmalen der Erfahrung in den genannten Philosophien heraus: Einerseits war von objektivierender *versus* dialektischer Erfahrungsauffassung die Rede, andererseits von teleologischer *versus* selbst-erzeugender Erfahrungsauffassung. Diese Bezeichnungen dienten dazu, Gadamers Erfahrungsauffassung mit derjenigen von Bacon, Husserl, Aristoteles und Hegel in einem ersten Schritt zu vergleichen und in einem

zweiten Schritt die Gadammersche von ihnen zu demarkieren. Nach dem von beiden Untersuchungsschritten gezeitigten Fazit hat Gadamer für eine genuin prozessuale gegen eine ergebnishaft verstandene Erfahrung (gegen Bacon) argumentiert. Weiterhin hat er für eine in der Lebenswelt verwurzelte sprachliche gegen eine desubjektivierte transzendente Erfahrung (gegen Husserl) argumentiert. Mit Aristoteles hat er argumentiert für eine aus den Einzelnen selbst undurchsichtige prozessuale Entstehung des Allgemeinen der Erfahrung gegen eine im Voraus bestehende Allgemeinheit der Erfahrung (hier zugleich gegen Aristoteles). Schließlich hat er mit Hegel für eine negative Erfahrung gegen eine im absoluten Selbstwissen abgeschlossene Erfahrung (gegen Hegel) argumentiert. Unsere Ausarbeitung der Position Gadamers hinsichtlich der grundlegenden Merkmale von Erfahrung in Kapitel IV endet mit einem Fazit der gleichen Bedeutsamkeit aller dieser Philosophen für Gadamers eigene Analyse. Wir sahen, dass man manchmal in der Rezeption nicht nur die gleiche Bedeutsamkeit aller genannten Philosophen für sein Erfahrungskonzept, sondern die Anwesenheit der ersten drei Denker in seiner Hermeneutik überhaupt vergisst. Eine solche Behandlung der Analyse Gadamers verursacht unseres Erachtens Missverstehen oder sogar Übersehen des *hohen Stellenwerts des Begriffs der Erfahrung* für die ganze Philosophie Gadamers.¹⁷⁸

178 Bekanntlich hat Gadamer mit *Wahrheit und Methode* die folgenden Beiträge zu der Geschichte der Ideen geleistet: Die ontologische Wende in der Philosophie der Sprache, die in der Formulierung „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ aus dem dritten Teil dieses Werks ausdrücklich angegeben wurde; dann das in dem zweiten Teil dargelegte Prinzip des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins und die etwas mehr negativ-kritisch angesehenen ästhetischen Fassungen, die in dem ersten Teil ausgeprägt sind. Gegen Ende des zweiten Teils, eben in dem Übergang zu dem dritten Teil, wurde allerdings das Konzept der Erfahrung angeboten, die oftmals mit einem Begriff der negativen Erfahrung identifiziert und darauf beschränkt wurde, als sei alles, was Gadamer sagen wolle, nur, dass dem dialektischen Ansatz Hegels, den er hinsichtlich der „Erfahrung“ hoch einschätzt, ein Platz in seiner eigenen Philosophie eingeräumt werden soll.

Der dialektische und selbsterzeugende Charakter der Erfahrung wird – ein weiteres Mal den innovativen Aspekt an Gadammers Erfahrungskonzept unterstreichend – durch ihre besondere Struktur gewährleistet. Diese Struktur wurde als Gegenstand des fünften Kapitels angesprochen, in dem wir behauptet haben, dass die positive und die negative Erfahrung im Rahmen *ein und derselben* Erfahrung untrennbar zueinander gehören; dass sie keine zwei verschiedenen Erfahrungen darstellen, die spezifisch für diese oder jene Erkenntnisbereiche sind, wie in Krügers¹⁷⁹ Bewertung der Konzeption Gadammers zum Ausdruck gebracht wurde. Der teils analytisch, teils historisch nachvollzogene Aufbau des von Gadamer gezeichneten Erfahrungs-„Bildes“ verdeutlicht sein Verständnis von Erfahrung als Prozess, der durch Wiederholungen, d. h. Bestätigungen der Erwartungen, entsteht bzw. als Erfahrung bewusst wird, sich jedoch ebenso durch Widerlegungen von Erwartungen entwickelt und somit Erfahrung verändert. Dass Erfahrung zu einer anderen Erfahrung wird, erklärt, weshalb Gadamer das Resümee ziehen kann, der Erfahrende werde erfahrener und erfahrener.

In einer phänomenologischen Manier haben wir in Kapitel Sechs einige Merkmale der Erfahrung beschrieben. Diese sind *Offenheit*, *Ganzheit*, *Einsicht* und *Endlichkeit*. Sie bildeten die Grundlage für die Einschätzung, dass Gadammers Erfahrungsauffassung antidogmatisch und epistemisch ist. Während dem Antidogmatismus des Vorhabens Gadammers wie ein balancierender Pol seine eigene Auffassung von der Omnipräsenz der Vorurteile gegenübersteht, ist seine Einsicht, die alltägliche Erfahrung habe eine kognitive Dimension (wodurch sein Ansatz einen epistemischen Charakter hat) vielsagend gegenüber der

179 Lorenz Krüger, „Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften“ in *Das Problem der Sprache* (Achter Deutscher Kongress für Philosophie, Heidelberg 1966, Hrsg. von Hans-Georg Gadamer), München: Fink, 1967. Auch (3–30) in *Hermeneutik und Dialektik I*, (Hrsg. von Rüdiger Bubner, Konrad Cramer und Reiner Wiehl), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970.

rekapitulierten Auffassung anderer Philosophen, nur die kontrollierte und methodisch ausgeführte Erfahrung habe einen epistemischen Wert.

Man kann dies und das in der Erfahrung wissen, weil – wie mehrfach konstatiert – Erfahrung Wissen ist: Erfahrung zu erwerben bedeutet Wissen zu erwerben. Die Erfahrung ist kein Weg zum Wissen, da sie selbst der Prozess des Ausbildens von Wissen bzw. des Ausbildens der empirischen Allgemeinheiten ist.

Zum Schluss noch eine Erinnerung an das doppelte Anliegen dieser Arbeit. Dieses Anliegen besteht zunächst darin, die häufig vertretene Einschätzung, Gadammers Philosophie der Sprache sei von einem unvermeidbaren Relativismus gekennzeichnet, erneut zu erwägen. Bei der Erwägung dieser Einschätzung vor der Folie der Gadamer-Lektüren, auf die sich diese stützt, nicht einfach stehen zu bleiben, sondern sie aus der Perspektive des Begriffs der Erfahrung in seinem Stellenwert für Gadamer und weiterhin in Auseinandersetzung mit dessen spezifischer Konzeption von Erfahrung auch neu zu bewerten, begründet den Doppelakzent des Anliegens. Aus dem von beiden Akzentsetzungen bestimmten Anliegen erklärt sich der eigenständige Platz, der dem Problem der Erfahrung in dieser Arbeit eingeräumt wurde. Das in Erinnerung gerufene Doppelanliegen der Arbeit liefert die Begründung, weshalb wir dir die Auseinandersetzung mit dem Vorwurf des Relativismus in der Einführung einschränkten und dort sagten, dass wir eine prozessuale Auffassung der permanenten *beiderseitigen* konstitutiven Abhängigkeit von Sprache und Erfahrung vertreten.

Im Folgenden werden wir uns der Sprachauffassung Gadammers sehr selektiv zuwenden. Richtungsweisend für die Auseinandersetzung mit seiner Sprachauffassung ist die erwähnte Hinsicht, die für die gesamte Argumentation in dieser Arbeit relevant ist: Die beiderseitige konstitutive Abhängigkeit von „Sprache“ und „Erfahrung“ als Argument gegen den Vorwurf des Relativismus.

**Zweiter Teil:
Die Bestimmung von „Sprache“**

Neuntes Kapitel

Einleitung: Kritik des klassischen sprachphilosophischen Paradigmas und Gadammers Fragestellung

Im vorigen Teil wurde der Begriff der „Erfahrung“ in der philosophischen Lehre Gadammers herausgearbeitet, ausgehend von der hier vertretenen These, Sprache und Erfahrung beeinflussten sich wechselseitig in ihrer Konstituierung. Der aktuelle Teil hat die weitere Aufgabe, den Begriff der „Sprache“ in Gadammers Philosophie auf ähnliche Weise, d. h. aus der Perspektive der in dieser Arbeit vorgestellten allgemeinen These, herauszuarbeiten.

Parallel zu dieser Aufgabe steht auch die Anforderung, Gadammers Philosophie als Sprachphilosophie zu würdigen. Diese lässt sich sogar als Voraussetzung der ursprünglichen Aufgabe erkennen. Denn, falls wir diese ursprünglichere Aufgabe in der Veranschaulichung eines antireduktionistischen sprachphilosophischen Ansatzes Gadammers hinsichtlich des Verhältnisses „Sprache“ und „Erfahrung“ finden, dann setzen wir zunächst die Anerkennung eines sprachphilosophischen Ansatzes voraus. Dies ist aber keineswegs selbstverständlich. Ganz im Gegenteil. Befasst man sich näher mit der sprachphilosophischen Literatur oder mit den Lehrbüchern und Einführungen in die Sprachphilosophie, wird rasch deutlich, wie wenig die Philosophie Gadammers in den etablierten Meinungen als eine Sprachphilosophie erkannt und behandelt wird. Daraus resultiert die Anforderung, seine Philosophie

als eine Sprachphilosophie zu etablieren, einhergehend mit unserer Aufgabe, sie in einer antireduktionistischen Manier zu bearbeiten.

1. Ist die Hermeneutik Gadammers als Sprachphilosophie möglich?

Eine philosophische Lehre wird zu einer sprachphilosophischen Theorie, sofern sie explizit auf die legitimen sprachphilosophischen Fragen Antworten darstellt. So selbstverständlich dies sein mag, offenbart es sich offensichtlich als schwierig, eine Lehre als sprachphilosophisch zu klassifizieren, wenn die Antworten, die sie vorschlägt, sich nicht in die dominante Strömung der Sprachphilosophie einordnen lassen. Genau solches Schicksal trifft auf die Konzeption Gadammers zu. Der allgemeine Hintergrund für die sich ergebende Frage nach der Möglichkeit einer Sprachphilosophie in der Hermeneutik Gadammers wurde von Istvan Fehér in dem Text „Zur Sprachphilosophie der Hermeneutik Gadammers“¹⁸⁰ entworfen. Um diesen Hintergrund zusammenzufassen, würde man folgendermaßen argumentieren: So bald man die universale Unhintergebarkeit¹⁸¹ der Sprache angenommen hat, ist

180 Wolfhart Pannenberg, „Hermeneutics and Universal History“ (111–145) in *Hermeneutics and Modern Philosophy*, (ed. by Brice R. Wachterhauser), Albany: State University of New York, 1986, p. 129.

181 „Unhintergebarkeit“ der Sprache weist auf diejenige Universalität der Sprachlichkeit, dass alles, insofern es für den Menschen gegeben ist, als etwas gegeben ist und somit auch bestimmt und sprachlich ist. Wenn die „Unhintergebarkeit“ mit der Idee einer „letzten Begründung“ verbunden wird, in dem Sinne, dass das „Unhintergebare“ als eine letzte Begründung identifiziert ist, wie dies Reiner Wiehl tut, wird man freilich zu der Schlussfolgerung kommen, dass die ontologische Wende zur Sprache, die Gadamer im dritten Teil des Buches vornimmt, ein „Selbstmissverständnis“ sei, denn: „Eine solche Unhintergebarkeit kann es für diese Hermeneutik nicht geben, weil es für sie keine Letztbegründung, keinen zugänglichen letztursprünglichen Grund gibt, aus dem das Endliche und Bedingte begründet bzw. ergründet werden könnte. Auch sprachliche Vorgegebenheiten bleiben hintergebar durch Fragen und durch die diesen Fragen eingeschriebene Logik von Frage und Antwort.“ (Reiner Wiehl, „Die Philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadammers jenseits von Erkenntnistheorie und Existenztheorie“

zugleich jede Möglichkeit einer Philosophie der Sprache *ad acta* gelegt, denn während die erste These keine „Vergegenständlichung“ oder besser „Verdinglichung“ der Sprache voraussetzt, verlangt die zweite These eben eine solche Gegenüberstellung der Sprache als Gegenstand der sprachphilosophischen Untersuchungen. Uns scheint, dass dieser Beobachtung nur dann Recht gegeben werden kann, wenn die Philosophie als objektivierende Wissenschaft bestimmt wird. Deshalb bietet auch Fehér den Ausdruck „Sprachauffassung“ statt „Sprachtheorie“ an. Der Unterschied bestünde darin, die Phänomene auch dann behandeln zu können, wenn man nicht versucht, sie in einer „objektiven Theorie“ zu verdinglichen, d.h. sie von dem behandelnden und sprechenden Subjekt absolut zu trennen, so wie die moderne Wissenschaft exakt dies als eigene originäre Aufgabe verstanden hat. In einer *Sprachauffassung* hingegen ist die Sprache nicht vom sprechenden Betrachter abgegrenzt. Weil eine Auffassung darüber hinaus auch keine Theorie darzulegen beabsichtigt, weist sie scheinbare Widersprüche auf, indem sie die Unhintergebarkeit der Sprache im Rahmen der Sprachbetrachtungen behauptet. Nach dem obigen von Fehér gelieferten Argument sollte sich hier Widersprüchlichkeit verstecken, da man gleichzeitig Vergegenständlichung und Unmöglichkeit einer solchen bekennt.

Die vorliegenden Grundüberlegungen über die Begriffe von „Erfahrung“ oder „Sprache“ verstehen sich als Sprachauffassung im Sinne Fehérs, d.h. ihnen fehlt die Absicht, eine Theorie zu entfalten. Daraus resultiert, dass dem oben wiedergegebenen Argument Fehérs die Einschätzung, Gadamers Lehre enthalte eine plausibel entwickelte Sprachphilosophie, nicht notwendig entgegensteht. Es wäre ein reales

in *op. cit.*, S. 58). Es scheint, dass man von mehreren Bedeutungen der Unhintergebarkeit ausgehen kann. So unterscheidet sich Wiehls Auffassung, dass das Unhintergebare gleich *fundamentum in-concoisum* sei, von unserer, dass Unhintergebarkeit der Sprache das universale Medium (in einem nicht-instrumentalen Sinn) des Verstehens, Denkens, Handelns usf. ist. Aus diesem Standpunkt kann man gegen Wiehl behaupten, dass das Fragen selbst sprachlich ist.

Missverständnis, die erwähnten Optionen als echte Alternativen anzusehen und dementsprechend zu glauben, zwischen ihnen wählen zu müssen. Ein solches potentiell Missverständnis werden wir weiter unten in diesem Text ausdrücklich behandeln.

2. Gering geachtetes Erbe

Gadamer's hermeneutische Philosophie ist eine hermeneutische Philosophie der Sprache, trotz der Tatsache, dass dieser Philosoph in den sprachphilosophischen Lehrbüchern oder in den Anthologien aus dem sprachphilosophischen Bereich, die häufiger in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geschrieben wurden, kaum erwähnt, geschweige denn ausführlicher bearbeitet wurde. Diejenigen Bücher, die die Sprachphilosophie mit der analytischen Philosophie identifizieren,¹⁸² beinhalten freilich weder die Lehre Gadamer's noch irgendeine andere Lehre, die aus der frankofonen oder aus der germanofonen Tradition stammt. Diejenigen, die solcher Reduktion der sprachphilosophischen Probleme keinen Wert beimessen, erwähnen zwar diesen Philosophen, setzen ihn jedoch äußerst selten auf einen angemessenen Platz. Eine nennenswerte Ausnahme stellt das Buch „Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie“ von Edmund Braun¹⁸³ dar, während Hennigfeld¹⁸⁴ und Coseriu¹⁸⁵ z.B. diesen Philosophen aus ihren Überlegungen darüber, was Philosophie der Sprache sein soll, herausnehmen, ob schon sie einige typische Gadamer'sche Gedanken als selbstverständ-

182 Vgl. z.B. William G. Lycan, *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*, London and New York: Routledge, 2000, oder A. J. Ayer, *Philosophy in the twentieth Century*, London: Widenfeld and Nicolson, 1982.

183 Edmund Braun (Hrsg.), *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie. Studien und Texte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1996.

184 Jochem Hennigfeld, *Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts*, Grundpositionen und -probleme, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1982.

185 Eugenio Coseriu, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart: Eine Übersicht*, Tübingen, Univ. Roman. Seminar, 1970.

lich anwenden und von vielen in *Wahrheit und Methode* ausgearbeiteten Ergebnissen reichlich Gebrauch machen.

Jedoch findet man bei diesen Denkern wertvolle Überlegungen, die eine theoretisch-taxonomische Möglichkeit dafür anbieten, die Philosophie Gadamers als Sprachphilosophie einzuschließen. So kann man z.B. bei Searle die Unterscheidung zwischen einer *linguistischen Philosophie*, die eher eine Methode für Lösung der philosophischen Probleme durch die Analyse des normalen Sprachgebrauchs sei, und einer *Philosophie der Sprache* oder *Sprachphilosophie*, die sich nicht durch ihren Bezug auf die Methode, sondern durch ihren Bezug auf den Gegenstand selbst bestimmen lässt, finden.¹⁸⁶ Dieser Gedanke zeigt sich für den Versuch, der sprachphilosophischen Relevanz Gadamerischen Überlegungen gerecht zu werden und sie als solche anzuerkennen, fruchtbar. Einen unter mehreren Aspekten werden wir nun erwähnen. Die Sprachphilosophie solle laut der oben skizzierten Unterscheidung nämlich die Sprache selbst untersuchen und dabei einige philosophisch belangvolle Merkmale der Sprache feststellen. Und als genau solche Bemühungen sind die Überlegungen Gadamers zu verstehen: Als ein Versuch über die Sprache im Allgemeinen nachzudenken und Ergebnisse bezüglich ihrer Merkmale, ihrer Verhältnisse zu anderen grundlegenden Phänomena herauszuziehen und sie angemessen darzustellen. Trotzdem wird er häufig nicht explizit als Vertreter einer hermeneutischen Sprachphilosophie klassifiziert.

Desweiteren lassen sich auch die von Hennigfeld angebotenen Unterscheidungsmerkmale für unser Unternehmen als fruchtbar erkennen. Ausgehend von den verschiedensten philosophischen Sprachauffassungen findet Hennigfeld, dass eine nominale Definition zur Feststellung einiger Kriterien behilflich sei, um eine Lehre als Philosophie der Sprache identifizieren zu können. Ihm zufolge betrachtet die Sprachphilosophie die Leistungen und Funktionen der Sprache in ihrem wesentlichen Bezug zum Menschsein. Deshalb hat sie eine

186 Vgl. John Searle, *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

anthropologische Dimension. In der Sprachphilosophie geht es immer um die Sprache überhaupt. Dies heißt aber nicht, dass die konkreten Ergebnisse der empirischen Wissenschaften unberücksichtigt bleiben. Um diesen Aufgaben nachzukommen sind verschiedene Möglichkeiten vorhanden, was wiederum bedeutet, dass es verschiedene Ausprägungen der Sprachphilosophie gibt. Diese Elemente reichen nur für eine nominale Definition der Sprachphilosophie. Was eine konkrete Sprachphilosophie in genauem darstellt, welche Fragen sie sich stellt oder stellen sollte, wird weiter von Hennigfeld behandelt, indem er die thematischen Bereiche der Sprachphilosophie auf folgende Weise aufteilt: Logik und Sprache, Sprache und Sprachanalyse, Sprache und Anthropologie und Sprache und Existenz.¹⁸⁷

Ziehen wir eine solche Strukturierung der verschiedenen Themenbereiche in Erwägung, würden wir Gadamer der vierten Gruppe zuordnen, die die Sprache unter dem Aspekt ihrer Bedeutung fürs Menschsein, d.h. in einem anthropologischen Umfeld, untersucht. Dieser Gruppe gehörten auch Heidegger, Jaspers und Merleau-Ponty an, weil sie alle versuchen, etwas über das Wesen der Sprache überhaupt zu sagen. Gadamer und die anderen in der vierten Gruppe zugeordneten Philosophen unterscheiden sich von den drei anderen Gruppen Denkern darin, dass sie am meisten explizite Kritik an der Zeichentheorie leisten, während die Vertreter der anderen Gruppen entweder die Zeichentheorie bejahen oder sich nicht ausreichend distanzieren, so dass sie einige ihrer Voraussetzungen weiter in ihren Arbeiten mittragen. Daher ist es festzustellen, dass trotz der Gemeinsamkeiten mit einigen Philosophen, wenn es um die allgemeinen Fragen betreffend der „Sprache“ und ihrem Bezug zur „Welt“ oder zur „Erfahrung“ oder zu ihrer Bedeutung für das Menschsein geht, Gadamer dennoch andere Fragen zu bedenken gibt, als diejenigen, die Morris und Ayer (I Gruppe) oder Strawson und Austin (II Gruppe) oder Scheler und Plessner (III Gruppe) beschäftigen. Eine sehr bewusste Kritik an der Zeichentheorie,

187 Vgl. Jochem Hennigfeld, *op. cit.*, S. 4–5.

die auch eine Kritik an ihren Voraussetzungen mit einbezieht, wird von den Vertretern in der vierten Gruppe ausdrücklich zur Sprache gebracht. Was Gadamer aber in dieser Gruppe entscheidend kennzeichnet ist seine Hervorhebung, dass die Sprache wesentlich dialektischen Charakter hat. Die kritische Einstellung der Zeichentheorie gegenüber hat sich Gadamer nicht nur ganz zu eigen gemacht, sondern sie wurde zu einem besonderen ausschlaggebenden Merkmal von *Wahrheit und Methode*. Dem Heideggerschen Gedanken über die Sprache als *zu Hause des Seins* und der Seienden verleiht er urbanen Sinn und befreit ihn von seinem philosophischen Provinzialismus, wie es die berühmte *Laudatio* von Habermas 1979 unvergesslich zum Ausdruck gebracht hat.¹⁸⁸ Die Jaspersche Idee über das „Umgreifende“ und über die umgreifende Rolle der Sprache könnte man beispielsweise als verwandten Begriff der Idee über die „Universalität“ der Sprache ansehen.

Gadamers Beitrag sehen wir in so einem breiten interpretatorischen Rahmen wie oben erwähnt in der Betonung des dialektischen Charakters der Sprache überhaupt, der ihren konstitutiven Zusammenspiel mit den anderen kognitiven Prozessen ermöglicht. Aber nicht nur die Zeichentheoriekritik, sondern auch das besondere Verhältnis der Sprache zum Denken wird hier durchdacht und sogar als Bedingung solcher Kritik angeboten. Die in Erwägung gezogene These wurde unter dem Namen *Identität von Sprache und Denken* in der Geschichte erarbeitet. Das Verhältnis von Sprache und Denken wird in dieser Arbeit explizit als Verhältnis gegenseitiger Konstitution präziser bestimmt. Das wiederum soll heißen, dass die Sprache nicht nur als untrennbar vom Denken und nicht nur als untrennbar von den verwandten kognitiven Prozessen des Erkennens, Erfahrens, Verstehens zu betrachten ist, sondern dass alle drei Bereiche auf konstitutive Weise verbunden sind. Der konstitutive Zusammenhang zwischen „Sprache“

188 J. Habermas, *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz. Laudatio auf Hans-Georg Gadamer aus Anlass der Verleihung der Hegel-Preises der Stadt Stuttgart*, 1979 gedruckt in: J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981, (392–401).

und „Erfahrung“ knüpft nicht ausschließlich an das Thema des Verhältnisses von „Sprache“ und „Denken“ an, sondern schließt auch das Thema von „Sprache“ und „Welt“ mit ein. Die Welt ist konstitutiv an die Sprache gebunden, lautet die These, die diese Relation erklären will. Die Begründung einer Sprachphilosophie lässt sich ebenfalls an diesem grundlegenden Gedanken ablesen, denn es sind zwei Punkte klar, dass man nämlich weder die Sprache im Allgemeinen ohne ihren Bezug auf die Welt, noch die Welt im Allgemeinen ohne ihren Bezug auf die Sprache verstehen kann. Solche einseitigen Unternehmen sind in der Linguistik oder in der Soziologie bekannt. Freilich bestreiten wir ihre Leistungen nicht. Man mag sogar behaupten, dass gerade die Einseitigkeit der einzelnen Wissenschaften ihre Ergebnisse überhaupt ermöglicht. Dennoch die Fragen, was es für die „Sprache“ heißt, dass der Mensch in der Welt lebt, und umgekehrt, was es für die „Welt“ heißt, dass der Mensch Sprache hat, kann weder mit linguistischen noch mit soziologischen Mitteln allein erklärt werden, denn während der Soziologe eine schon gegebene Welt beobachtet und ihre Gesetzmäßigkeit zu entdecken versucht, setzt der Linguist den Anfang der Untersuchung bei der gegebenen Sprache als einem schon entwickelten System an. Darüber hinaus werden die erwähnten Forschungsbereiche insbesondere dann eng erscheinen, wenn man die Frage nach den „Grenzen der Sprache“ oder denjenigen der „Welt“ stellen möchte. Bei diesen und ähnlichen Problemen erweisen die sprachphilosophischen Überlegungen ihren besonderen Stellenwert. Überwiegendes Interesse an solchen Fragestellungen formt allerdings das Werk Gadammers bemerkenswerterweise aus.

3. Zugehörigkeit zu der kontinentalen Tradition

Hieraus ergibt sich, dass drei Besonderheiten die Gadammersche Sprachauffassung prägen: die Kritik an der Zeichentheorie, die These von einer Identität von Sprache und Denken und die Intersubjektivitätslehre. Er hat sie aus der von Hamann, Herder und Humboldt gebilde-

ten sprachphilosophischen Tradition übernommen, der er sich deshalb zuordnen lässt. Diese Kurzdarstellung der bedeutendsten geschichtlichen Leitfäden, in die sich die sprachphilosophischen Fragestellungen teilen lassen, wird hier insbesondere von Brauns¹⁸⁹ Beobachtungen reichlich unterstützt.

Gadamer bildet seine sprachphilosophischen Ansichten als Gegenüberstellung zu dem klassischen Paradigma, das in verschiedenen Sprachtheorien vertreten ist. Das klassische Paradigma, das von Platon in dem Dialog *Kratylos* formuliert wurde, reduziert den Sprachbegriff auf bloße Zeichen, die zweitrangig dem sprachlosen Denken zugeordnet werden, und es so sichtbar machen. In der klassischen Sprachauffassung wird der Sprache „einzig und allein eine der Erkenntnis nachrangige traditionsbedingte Bezeichnungsfunktion von Dingen“ und „somit keine erkenntniskonstitutive, welterschließende und wahrheitsrelevante Rolle zugesprochen“.¹⁹⁰ Das klassische Sprachbild steht von dem Doppelproblem sowohl bezüglich des Verhältnisses von „Sprache“ und „Denken“ als auch bezüglich desjenigen von Sprache und Welt, wie es sowohl in der nominalistischen als auch in der rationalistischen weiteren Entwicklung dieses Sprachmodells paradigmatisch zu zeigen ist. Dass die Sprache nach Locke sich auf die durch *sensation* und *reflexion* schon entwickelten Ideen nachträglich bezieht und zugleich kein direkter Ausdruck der Natur der Dinge selbst, sondern völlig willkürlich ist, wird noch in der rationalistischen Sprachauffassung, vornehmlich bei Leibniz, genauer in Erwägung gezogen. Denn wenn der Sprache jeder wesentliche Bezug auf die Begrifflichkeit und auf die Sachlichkeit abgesprochen ist, stellt sich für Leibniz die Frage: Wie kann man dann mit der Sprache Wahrheiten ausdrücken. Deshalb hat er den Zusammenhang zwischen Gedanken und Zeichen genauer untersucht. Daraus ist letzten Endes sein Programm einer *cha-*

189 Edmund Braun (Hrsg.), *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie*. Studien und Texte, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.

190 E. Braun, *op. cit.*, S. 11.

racteristica universalis und eines *calculus ratiocinator* entstanden. Die damit verbundene Sprachidee besteht in einer Idealsprache mit einer universalen Grammatik, die allen Sprachen zugrunde liegt und der Logik entspricht. Schließlich ist allerdings wieder nicht die Sprache, sondern sind es die logischen Operationen, die für das Verbinden von Denken und Wirklichkeit Verantwortung tragen. Anders ausgedrückt wird „die symbolische Zeichen-Sprache als konstruktives Erkenntnis-Mittel verstanden“¹⁹¹, jedoch bleibt sie weiterhin als Zeichensprache angesehen. Völlig natürlich ist mit der Zeichentheorie auch die Idee einer Abtrennbarkeit von Sprache und Denken verwandt. Denn wenn der Sprache die Bezeichnungsfunktion und dem Denken die Bedeutungsfunktion zugesprochen wird, wobei in der Letzteren der explizite Vorrang vor der ersten Funktion gesehen wird, folgt selbstverständlich auch die Idee von einem nackten, sprachlosen und allererst erkenntniskonstitutiven „Denken“ versus einer für sich genommen bedeutungslosen „Sprache“, die das bereits abgeschlossene Denken sinnlich wahrnehmbar macht. Nun, wenn die Sprache so verstanden wird, ohne jeglichen belangvollen Bezug auf das Erkenntnisvermögen und das In-der-Welt-Sein des Menschen (diese werden allein mit dem Denken in Verbindung gebracht), dann es ist durchaus verständlich, wenn die Zeichentheorie ebenfalls keine Intersubjektivitätslehre als wesentliche Herausforderung mit einbezieht. Der Grund dafür ist die Tatsache, dass der private Diskurs des Denkens viel natürlicher eine Subjektivitätslehre impliziert, weil das Subjekt letztendlich als Grund des Denkens angesehen wird. Und „je stärker das Subjekt sich in der Neuzeit zum Grund des Denkens, zum Subjektum, erhebt, desto mehr löst es sich von der Sprache ab und vergegenständlicht sie als Zeichenkunst.“¹⁹²

191 E. Braun, *op. cit.*, S. 13.

192 E. Braun, *op. cit.*, S. 15.

In der Philosophie des 20. Jahrhunderts wurden mehrere sprachrelevanten Wenden durchgeführt.¹⁹³ Nicht in allen sprachphilosophisch relevanten Lehren wurde automatisch Kritik an der Zeichentheorie und ihren begleitenden Thesen geübt, obschon es so aussieht, als wäre gerade solch eine Kritik Indikator für die linguistische Wende. Es sind zahlreiche Philosophen, die trotz der Abwesenheit einer solchen Kritik sich legitimer Weise in die Geschichte der Sprachphilosophie einordnen lassen. Hier würden wir die Vertreter analytischer Philosophie im oben umrissenen Sinn erwähnen. Abgesehen davon zeigen sich die zuvor geschilderten Kriterien aufschlussreich für diese Arbeit, weil Hans-Georg Gadamers Sprachverständnis sich eher in einer anderen, nichtanalytischen Tradition der Sprachphilosophie einordnen lässt. Die gemeinte Tradition hat ihre Wurzeln ebenfalls in der allgemeinen Geschichte der Philosophie. Sie war immer durch die Kritik an der Zeichentheorie gekennzeichnet. Die älteste Kritik an dem klassischen Sprachparadigma ist schon in einigen Texten Aristoteles, obwohl nicht ausreichend entwickelt, zu bemerken, wie z.B. an einigen Stellen in *Topik* und *Sophistische Widerlegungen* sowie in *Metaphysik* an den Stellen, wo er die Dialektik definiert und sie von der Philosophie und Sophistik trennt.

193 Man spricht nicht nur von einer linguistischen Wende, sondern auch von einer pragmatischen oder sogar einer transzendentalphilosophischen Wende innerhalb der Sprachphilosophie. (Mehr dazu: E. Brown, *Der Paradigmenwechsel* in der Sprachphilosophie. Studien und Texte, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.) Der polyzentrische Charakter der Wendungen bezieht sich auch auf die linguistische Wende selbst, denn man kann von mehreren Philosophen als Väter dieser Wenden sprechen, je nachdem welche philosophische Gelegenheit als Kriterium vorausgesetzt wird. So kann man im Humboldtschen Opus die linguistische Wende entdecken, angenommen man betrachtet die Kritik an der Zeichentheorie und die These der Identität von Sprache und Denken als Substanz der Wende. Oder man kann Frege die Wende zuschreiben, weil er die Idee von der Logik als Sprache vertiefte und den Anfang einer Arbeit gemacht hat, die sich als weitreichendste erwiesen hat: Die Arbeit an der Idee einer Idealsprache im modernen Sinne, die sich in mathematischer Logik entwickelte. Oder nimmt man die weit und breit einflussreichen sprachphilosophischen Bücher im 20. Jahrhundert an, kann man von Wittgenstein keinesfalls absehen.

Allerdings ist Aristoteles viel mehr durch seine das klassische Sprachbild festlegenden Überlegungen in *Peri hermeneias* gekennzeichnet, so dass seine kritischen Äußerungen zum klassischen Sprachmodell in einer üblicherweise etwas vergessenen Denkspur zu finden ist. Es geht hier um die rhetorische Tradition in der römischen und griechischen Antike, über den Mystiker Jacob Böhme und den Sprachhumanisten Giambattista Vico bis zu den Sprachbetrachtungen Hamanns, Herders und Humboldts. So sieht die unmittelbare sprachphilosophische Tradition aus, in der Gadamer seine Sprachauffassungen entwickelt.

Es ist selbstverständlich unmöglich, sich nur auf eine Tradition zu beziehen, wenn es zwei verschiedene sich aufeinander beziehende gibt. Insbesondere ist hier der kritische Bezug der zweiten auf die dominante Tradition gemeint. Man kann nicht jedem möglichen Einfluss durch die anderen entfliehen. Dennoch ist es durchaus möglich, relevantere von weniger relevanten Einflüssen zu unterscheiden und daher eine stärkere Zuneigung oder sogar Zugehörigkeit zu einer oder der anderen Tradition festzustellen. Mit diesem Vorbehalt stets vor Augen hat sich unsere Ansicht, dass Gadamer seine Sprachauffassung im Rahmen einer gegenüber der klassischen Sprachtheorie kritischen Tradition entwickelt, schrittweise profiliert. Das bedeutet, so sehr seine Fragestellung aus einem Bündel expressiver¹⁹⁴ Theorien entworfen ist, so hat er manchmal seine Impulse auch bei klassischen sprachphilosophischen Beobachtungen erworben. Das gilt insbesondere für Gadamers Rezeption des Werks Platons. Seine Lesart bietet ein unorthodoxes Verständnis an, das sich auch von dem oben angenommenen Verständnis, dass Platons *Kratylos* das klassische Sprachbild festlegte, unterscheidet.

194 Später werden wir Bezug auf die von Taylor vorgebrachte Unterscheidung zwischen designativen und expressiven Sprachphilosophien nehmen, die sich mit der üblicheren, obwohl nicht sehr genauen, Unterscheidung zwischen *angelsächsischen* und *kontinentalen* sprachphilosophischen Tradition überlappt.

Dieser Lesart zufolge lässt sich gerade die dialektische Bewegung in der Sprache in Platons Werk begründet finden.¹⁹⁵

Die oben erwähnten drei Besonderheiten bilden das Fundament der kritischen Haltung Gadamer gegenüber dem klassischen Sprachparadigma. In der These, dass die Sprache kein bloßes Zeichen oder Instrument des Denkens ist, weil das Denken *selbst Sprache ist* – der These von der *Identität* der Sprache und des Denkens – wurzelt die These der Vorrangstellung der Kommunikations- vor der Bezeichnungsfunktion der Sprache (oder zumindest die These einer epistemologischen Gleichwertigkeit). Da die Kommunikation eine allgemein zugängliche Handlung darstellt, bestärkt sie in Gadamer die Überzeugung, dass sich die Sprache oder das Denken wesentlich im öffentlichen Medium ereignet. Damit ist die Subjektivitätslehre durch die Intersubjektivitätsthese ersetzt.

4. Kapitelübersicht

Das wäre eine Kurzfassung der Argumentation gegen das klassische Sprachmodell. Im Rahmen solcher Kritik werden verschiedene Fragenbündel entwickelt. Charakteristisch für Gadamer ergeben sich solche ebenfalls, weil seine Sprachauffassung sprachphilosophische und zugleich hermeneutische Ideen vereint. Wir werden die spezifischen Momente seines Ansatzes auf den folgenden Seiten behandeln, so dass sich die These vom dialektischen Charakter der Sprache bis zum Ende dieses Teils in ihrer vollen Gültigkeit erweist. Zu diesem Zweck wird dieser Teil in folgende Kapiteln aufgeteilt: Erstens werden wir die *Merkmale der Sprache* (Kapitel X) nach Gadamer erklären. Es sind drei von ihm explizit dargestellte Merkmale: „Selbstvergessenheit“, „Ichlosigkeit“ und „Universalität“ der Sprache. Zweitens werden wir die

195 Mehr zu diesem Thema, siehe: Donatella di Cesare, „Zwischen Onoma und Logos“ (107–129) in *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, (Hrsg. Günter Figal, Jean Grondin und Dennis J. Schmidt), Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Grenzen der Sprache (Kapitel XI) zum Thema machen und die angeführten Merkmale zu Bestimmungen erklären, durch die sich die Sprache weiter definieren lässt. Die These, dass das, was zur Sprache gebracht wurde, kein selbstständiges bzw. von der Sprache unabhängiges Wesen hat, wird in dem zwölften Kapitel aufgegriffen. Dann wird für die wechselseitige Dependenz der „Sprache“ und der „Welt“ argumentiert. Die Spontanität ist nicht autonom, sondern für sie ist die Welt konstitutiv und umgekehrt: Die Welt ist kein *fix Gegebenes*, sondern für sie ist ihr zur Sprache-gebracht-Werden konstitutiv, um die Spannung mit McDowells¹⁹⁶ Worte zu beschreiben. Weder in Begriffe einer absoluten „Rezeptivität“ noch in Begriffe einer absoluten „Spontanität“ könnte man die sprachliche Welterfahrung des Menschen erklären. Das bedeutet, dass weder allein eine passive noch allein eine aktive sprachliche Welterfahrung des Menschen eine plausible Annahme wäre, in dem Versuch eine korrekte sprachphilosophische These über die menschliche Welterfahrung aufzustellen.

Auf welche Art und Weise sich die mehrmals angesprochene „Dialektik“ als „Dialogik“ erweist, umreist die Frage nach dem dialogischen Charakter der Sprache als Sprechen. So werden wir im Kapitel XIII einige Merkmale der Dialogstruktur sowie der Erfahrung bzw. Anerkennung des Anderen herausarbeiten. Somit werden wir unsere zweite Hauptthese abrunden, derzufolge es sich eine reife hermeneutische Sprachauffassung in Gadammers Hermeneutik erkennen lässt. Im vierzehnten Kapitel wird dann ein hoch provokantes Thema angesprochen: Es wird die These aufgestellt, dass die Sprache spekulative Struktur habe. Es geht dabei um die Frage nach dem potenziellen metaphysischen Charakter des in dieser Arbeit behandelten Sprachverständnisses. In *Wahrheit und Methode* stellt Gadamer die These auf, dass *das Sein, das verstanden werden kann, Sprache sei*. Damit aber möchte er keine metaphysische Behauptung anbieten, dass alles Seiende nur sprachliches Geschehen ist. Die spekulative Seinsart der Sprache liegt

196 Vgl. J. McDowell, *Geist und Welt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.

darin, dass die Sprache ist, insofern die Welt in ihr zur Sprache kommt und die Welt ist, insofern sie zur Sprache kommt.

Mit solchen Ergebnissen unserer Analyse der Gadamerischen Sprachauffassung werden wir uns der allgemeinen und grundlegenden These dieser Dissertation nähern, nämlich der These, „Sprache“ und „Erfahrung“ seien unselbständig, da sie in ihrer Entstehung stets auf-einander angewiesen sind. Diese These besagt somit eine wechselseitige konstitutive Abhängigkeit von „Sprache“ und „Erfahrung“, die sich gegen jegliche reduktionistische Lesart von Gadamer's hermeneutischer Sprachphilosophie wendet. Für die hier vertretene antireduktionistische Lesart wird durch die Prämisse des dialektischen Charakters der beiden Phänomene argumentiert. Während der dialektische Charakter der „Erfahrung“ Schlussfolgerung des ersten Teils war, wird dieser Teil versuchen, den dialektischen Charakter der „Sprache“ nachvollziehbar aufzubauen.

Anschließend werden wir die Schlussfolgerungen der gesamten Arbeit zusammenfassen.

Zehntes Kapitel

Merkmale der Sprache

In diesem Kapitel werden wir die Frage nach den wesentlichen Eigenschaften der Sprache stellen, also *in medias res* der Philosophie der Sprache gehen, denn unseres Erachtens ist gerade die Suche nach ihrer Beantwortung der eigentliche Sinn des Entwurfs, der die von Gadamer ausdrücklich angeführten Merkmale der Sprache erläutert. Über die Sprache nachdenkend, entwirft er einige Merkmale, die willkürlich gewählt erscheinen, ohne irgendeinen festen Umriss vorauszusetzen oder ihn zu suggerieren. Wir werden versuchen zu zeigen, dass diese Sprachmerkmale Konkretisierungen der Ansichten über die aktiven und passiven Seiten der Sprache und somit eine dialektische Sprachauffassung darstellen. Der dialektische Ansatz entgeht der Einseitigkeit, die manchmal das Aussehen des modernistischen Programms der Sprachinstrumentalisierung annimmt, sich mitunter jedoch auch als eine die Sprachüberlegenheit (über die Sprechenden) befördernde Auffassung zu erkennen gibt.

Die Merkmale sind dann nach Gadamer *Selbstvergessenheit*, *Ichlosigkeit* und *Universalität* der Sprache. Man wird nicht übersehen können, dass jeder der Begriffe nahezu einseitig die passive Rolle der Sprache unterstreicht. Somit erscheinen diese Merkmale zwangsläufig für Missdeutungen offen. Deshalb werden wir im aktuellen und im elften Kapitel versuchen, die strukturelle Bindung von den hier betrachteten *Merkmalen* und von den im nächsten Kapitel behandelten *Grenzen der Sprache* in einer dialektischen Perspektive zu veranschaulichen.

Zunächst werden wir die von Gadamer abgehandelten Merkmale beschreiben und danach einige relevante Schlüsse daraus ziehen.

1. Selbstvergessenheit

Durch die Selbstvergessenheit der Sprache beschreibt man das echte Leben der Sprache, d.h. den Stand des Sprechens im Unterschied zu dem Stand des über die Sprache Denkens.

Während die Sprecherin sich in ihrer Muttersprache äußert, denkt sie nicht an die besondere Struktur ihrer Sprache oder an die grammatischen Regeln, denen sie beim Satzbau folgt. Sie spricht schlecht hin und spricht weiter. Dies ist die Bedeutung der Worte Gadamers: „Je mehr die Sprache lebendiger Vollzug ist, desto weniger ist man sich ihrer bewusst.“¹⁹⁷ Sogar wenn die Sprecherin irgendwo stolpern würde, weil ihr, die völlig auf die auszudrückende Sache gerichtet ist, dieses oder jenes Wort fehlt, scheint es nicht, als ob die Sache da ist und nur das Wort entkommt, sondern als ob die Sache selbst entflieht. Also sucht die Sprecherin die Sache oder das Wort. Was auch immer sie tut, sie denkt an keine grammatischen Regeln und insofern ist sie dem Sein des Sprechens überlassen. Das Sein des Sprechens ist das Gesagte. Deshalb ist die Sprecherin, während sie spricht, völlig auf das Gesagte ausgerichtet, und das proportional: Je mehr sie von der Sprache umfasst ist, desto stärker ist sie bei der Sache, die zur Sprache kommt, die nämlich das Gesagte ist.

Diese Sach- oder Welthaltigkeit der Sprache wird weiter in dieser Arbeit (Kapitel XII) im Einzelnen ausgearbeitet. Im aktuellen Zusammenhang deutet sie, verstanden als ein Bei-der-Sache-Verweilen, die wesentliche Charakteristik der Selbstvergessenheit der Sprache an. Ohne dieses Aus-Sich-Selbst-Sein bzw. Bei-der-Sache-Sein ist die Sprache kaum denkbar. Nicht nur, dass wir in diesem Sinne zusammen mit der linguistischen Wende sagen werden, ohne die Sprache hätte der

197 H.-G. Gadamer, *GW* 2, S. 151.

Mensch keine Welt, sondern in Ergänzung dazu sagen wir „nach der Wende“, ohne die Welt könne der Mensch keine Sprache haben. Letzteres wird zwar von den Philosophien der linguistischen Wende nicht bezweifelt, zugleich wird diese Denkrichtung jedoch nicht hinreichend mit der ersten mitbedacht. Mit der letzten Bemerkung bleiben wir bei der Sprachhermeneutik Gadammers, die neben ihrer klaren Übereinstimmung mit der Philosophie der linguistischen Wende starke Impulse für die Philosophie nach der Wende¹⁹⁸ setzt. Gadamer hat dieses Sprachmerkmal folgendermaßen zusammengefasst: „So folgt aus der Selbstvergessenheit der Sprache, dass ihr eigentliches Sein in dem in ihr Gesagten besteht, das die gemeinsame Welt ausmacht. [...] Das eigentliche Sein der Sprache ist das, worin wir aufgehen, wenn wir sie hören, das Gesagte.“¹⁹⁹ Der Begriff der Sachhaltigkeit der Sprache drückt eine der beiden Relationen aus, in denen sich die *Dreivalenz der Sprache* vollzieht, „Ich und Du in der Welt“, die Relation „Ich zur Welt“ nämlich.

Ein anderer Begriff, derjenige der *Intersubjektivität*, soll die in diesem dreivalenten Zusammenhang zweite Relation zwischen „Ich und Du“ ausdrücken. Unsere Analyse wird jedoch zeigen, dass diese Relationen nur scheinbar getrennte und trennbare Sachverhalte darstellen. Im Gegenteil wird es sich erweisen, dass bei Gadamer „Ich und Du in der Welt“ ein komplexes mehrgliedriges Gefüge und dennoch ein einheitlicher Sachverhalt ist. Denn weder kann man sich ein

198 Das Philosophieren nach der linguistischen Wende versucht antireduktionistisch zu sein, indem es parallel zur Signifikanz der Sprache die Signifikanz einiger anderer fundamentaler Phänomene anerkennt. In dieser Arbeit ist die „Erfahrung“ ein solch gleichwichtiges Phänomen. Über die gegenseitige konstitutive Relevanz der sprachlichen und nichtsprachlichen Praktiken siehe: Georg W. Bertram, *Die Sprache und das Ganze*, Weilerwist: Velbrück Wissenschaft, 2006. Die konstitutive Relevanz der Welt für die Sprache, insbesondere bei Gadamer analysiert, setzt den Gedanken über die von der Sprache bedingten Erfahrung als auch über die die Erfahrung berücksichtigende Sprache voraus. Ihre komplexe Verbundenheit wird hier analysiert und erläutert.

199 H.-G. Gadamer, *op. cit.*, S. 151.

Gespräch ohne sein *Worum*, noch kann man sich ein Gespräch ohne seine Gesprächspartner vorstellen. Und das ist das Wesentliche an der Sprache: Sie ist stets Sprechen *mit* jemandem über etwas, ein Gespräch. Dazu werden wir noch in Kapitel XIII kommen. Im Gespräch hat die Sprache ihr Leben. Im Gespräch kommen zwei zusammen, die sich über etwas verstehen oder einverstanden werden wollen. Dabei bleibt der Sprechende denkend (sprechend) bei der Sache und obgleich diese *als Gesagte* wesentlich sprachlicher Natur ist, denkt (spricht) der Sprechende an diese Sprachlichkeit nicht zugleich explizit mit. Somit ereignet sich die *Selbstvergessenheit* der Sprache im Gespräch als eine *Nichtthematisierung* sowohl der Sprachregeln als auch der Sprachlichkeit des Gesagten. Daraus geht das hervor, was wir bereits als Sachhaltigkeit oder Welthaltigkeit der Sprache zum Thema machten.

A) SELBSTVERGESSENHEIT VERSUS SELBSTDISTANZ DER SPRACHE

Die „Selbstvergessenheit“ scheint die Artikulation dessen zu sein, was wir als „von der Sprache geführt werden“ bezeichnen würden. Dies würde bedeuten, dass der Sprechende von einer übersubjektiven Sprache gesteuert wird und ihm dementsprechend keine aktive Rolle als Sprechender zukommt. Eine auf diese Weise interpretierte „Übersubjektivität“ der Sprache ist immer gemeint, wenn Gadamer vorgeworfen wird, seine Philosophie bedürfe einer Subjektivitätslehre, die die Übermacht der Sprache entschärfte.²⁰⁰ Daraus ergibt sich das besondere Gewicht des Verhältnisses der „Selbstvergessenheit“ zu der „Selbstdistanz“ in unserer Analyse, die eine dialektische Lesart Gadammers beabsichtigt. „Selbstdistanz“ in der Sprache wird von Gadamer als

200 Vgl. Manfred Frank, „Die Grenze der Beherrschbarkeit der Sprache“ (181–214) in *Text und Interpretation*, (Hrsg. von Philippe Forget), München: Fink, 1984. Und Hans-Herbert Kögler: *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart: J. B. Metzler, 1992.

eine Eigenschaft der Sprache erläutert, jedoch nicht in einem ebenso expliziten Sinne wie diejenigen Merkmale, die wir an dieser Stelle behandeln. Sie wird im nächsten Kapitel nämlich als Spezifikum der s. g. „nebensprachlichen“ Phänomene auftauchen. Der dortigen Erläuterung zufolge besetzt die „Selbstdistanz“ eine wichtige Rolle in der Bestimmung der Sprache: Denn durch sie wird die Vergegenständlichung, die sich in der Sprache stets ereignet, im allgemeinen Sinn erst ermöglicht. Und dies ist insofern wichtig, als wir bereits gesehen haben, dass die „Welthaltigkeit“ der Sprache durch ihre Selbstvergessenheit bedingt zu sein scheint. Während „Welthaltigkeit“ das *Worum* der Sprache bezeichnet, bedeutet „Vergegenständlichung“ eine Objektivierung in der Thematisierung in der Sprache. Für Gadamer ist unproblematisch, dass beide Funktionen der Sprache zuzuschreiben sind, denn er denkt nicht nur dialektisch, sondern er legt die Sachverhalte als in sich dialektisch verfasst dar.

Die zwei Merkmale scheinen im Gegensatz zueinander zu stehen: Während die „Selbstvergessenheit“ die stete Sprachunbewusstheit vor Augen hält, hebt die „Selbstdistanz“ die Sprachbewusstheit (das Bewusstsein, dass durch die Sprache konstitutiv geprägt ist) hervor. Die Spannung zwischen ihnen zeigt sich als Spannung zwischen dem aktiven und dem passiven Moment der Sprache: Sie ist uns als sprachliche Handlung, als ein „Tun der Sprecherin“, die nach dem Wort sucht, bekannt und als ein „Tun der Sprache“ oder als ein Erleiden der Sprecherin, die auf das richtige Wort manchmal wartet. Dieses Verhältnis als dialektisch zu erkennen ermöglicht die eigentümliche Gadamerische Auslegung von *Merkmale* und *Grenzen der Sprache* nachzuvollziehen. Die Dialektik von „Selbstvergessenheit“ und „Selbstdistanz“ bildet die Voraussetzung dafür, dass die Sprache sich als lebendiges Wort, als Wechselspiel²⁰¹ von Struktur und Phantasie verwirklicht.

201 Siehe: H. J. Schneider, *Phantasie und Kalkül, Über die Polarität von Handlung und Struktur in der Sprache*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1999. Auch: „Creation and Recreation. Interplay of Activity and Structure in Language“ (669–684) in *Journal of Pragmatics* 31, 1999.

2. Ichlosigkeit

A) AKTIVITÄT UND SUBJEKTIVITÄT

In der Bestimmung der Sprache durch den Begriff der „Ichlosigkeit“ werden wir wieder eine dialektische Einsicht in die Dynamizität der Sprachlichkeit sehen, auch wenn dies eine Verflechtung von Aktivität und Passivität voraussetzt und die „Ichlosigkeit“ dem Konzept der traditionell mit Handlungsfähigkeit konnotierten Subjektivität entgegensteht. Trotzdem werden wir unsere Bemühungen in ein in den USA kürzlich entwickeltes Modell einordnen. Als sie sich von der Philosophie der Subjektivität verabschiedete schien sich die Philosophie des 20. Jahrhunderts von jeglicher Konzeption des Subjekts frei und befreit zu erklären. In einer solch offensichtlich subjektfeindlichen Stimmung erschien die existenziell-phänomenologische Bewegung, deren Vertreter sich für ein Subjektkonzept einsetzen, das nicht mit der modernistischen Subjektivität zu identifizieren ist. Ihre Arbeit, die das Modell einer dialogisch verstandenen Person entwickelt, ist in dem philosophischen Erbe Heideggers, Bubers oder Merleau-Pontys und in dem psychoanalytischen Erbe Binswangers, Laings u. a. verwurzelt.²⁰²

Ein solches Modell gehört untrennbar zum Programm Gadamers. Denn seine Kritik an der Philosophie der Subjektivität ist wohl bekannt und ein besseres Beispiel dafür könnte man in keinem anderen Konzept als in dem über die „Ichlosigkeit“ der Sprache finden. Manche ziehen daraus, wie oben erwähnt, den Schluss, es gäbe bei Gadamer eine komplette Suspension der Person und ihren Untergang in einen übersubjektiven Dialog oder er vertrete die Allmacht eines übersubjektiven, wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins. Wir sind der Meinung, dass gerade dieses Merkmal, „Ichlosigkeit“, in dem Text, in dem Gadamer die Aristotelische Definition des Menschen als sprachliches Wesen liest, dafür spricht, dass er sich nicht von allen Definitionsmerkmalen,

202 Vgl. Roger Frie (ed.), *Understanding experience*, op. cit.

sondern nur von dem Konzept des sprachlosen puren Subjektes entfernen will. Einem solchen Subjektbegriff liegt, wenn aus einer sprachphilosophischen Perspektive behandelt, höchstens eine „monologische“ Person, im normalen Fall aber eine sprachlose Person, zugrunde. Hier interveniert Gadamer mit zwei Bemerkungen.

Erstens, das, was eigentlich ist, sind immer „Du und Ich“ in einer Situation und zweitens sind „Wir“ immer in der „Welt“ situiert. Die bereits oben erwähnte Dreivalenz der Sprache, die wir im Kapitel (XII) dieser Arbeit behandeln werden, taucht wieder auf. Jedenfalls bildet sie mit ihren inneren Momenten der „Intersubjektivität“ und „Welthaltigkeit“ ein Modell eines handelnden Subjektes: Ein solches, das seine Vorurteile stets aktiv in Frage stellt. Die aktive Seite der Sprache ist mit der menschlichen Person als ein in der Welt situiertes und dialogisches Wesen verbunden. Wenn dieses Wesen spricht, spricht es notwendig eine Sprache, die andere auch verstehen können. Es gibt keine private Sprache – erklärt sich Gadamer mit Wittgenstein einverstanden. „Wer eine Sprache spricht, die kein anderer versteht, spricht nicht. (...) Die Wirklichkeit des Sprechens besteht, wie man seit langem beachtet hat, im Gespräch.“²⁰³

B) EINE ANALOGIE: GESPRÄCH ALS SPIEL

Im Gespräch sein heißt im Spiel sein. Das wesentlich Bestimmende eines Spiels wird dadurch gekennzeichnet, dass es die Spieler insofern umfasst, als das Handeln der Spieler kein richtiges Handeln desjenigen Subjektes darstellt, das das Spiel unter Kontrolle hat. Selbst wenn überhaupt jemand/etwas jemanden/etwas kontrolliert, ist es das Spiel, das die Spieler „kontrolliert“, obschon wir in Kürze sehen werden, dass mit dem Wort „kontrollieren“ hier nicht die glücklichste Wahl getroffen wurde. Jedoch ist das Spiel in dem erwähnten Sinne das eigentliche Subjekt. Dies soll nicht bedeuten, dass die Spieler als Persönlichkeiten

203 Ibid., S. 151.

völlig suspendiert sind oder die Sprecher als Persönlichkeiten im Gespräch suspendiert werden. Sondern es bedeutet, dass sie keine Subjekte im modernen Sinne sind, der dem Subjekt absolute Kontrolle über alles Umgebende zuschreibt oder, wenn er sie nicht hat, dann kann er sie durch aktive, allein aus seiner reinen subjektiven Kraft entstandene Bemühungen schrittweise erwerben. In diesem Sinne sind weder die Spieler im Spiel noch die Gesprächspartner im Gespräch Subjekte. Weder verfügen die Spieler über das Spiel noch die Gesprächspartner über das Gespräch. Sie sind diejenigen, die von dem Spiel bzw. von dem Gespräch, die ihren eigenen Regeln folgen, ergriffen und umfasst werden. In dem so erläuterten Sinn der Entmachtung und nicht der Suspension der Person sollte man die „Ichlosigkeit“ des Sprechens bzw. das analoge Deuten der Sprachspielausführung durch die Art und Weise der Spielausführung verstehen.

Am Anfang des dritten Teils des Buches *Wahrheit und Methode* erinnert Gadamer an seine Analyse des „Spiels“ zwecks Hervorhebung der Parallelität zwischen „Sprache“ und „Spiel“ angesichts der Schlussfolgerung dieser Analyse über das Spielwesen. Dort schreibt er: „So dürfen wir uns hier an unsere Feststellung über das Wesen des Spieles erinnern, wonach das Verstehen des Spielenden nicht als ein Verhalten der Subjektivität verstanden werden dürfte, da viel mehr das Spiel es ist, das spielt, indem es die Spieler in sich einbezieht und so selber das eigentliche *subjektum* der Spielbewegung wird. Entsprechend ist auch hier nicht von einem Spielen mit der Sprache oder mit den uns ansprechenden Inhalten der Welterfahrung oder Überlieferung die Rede, sondern von dem Spiel der Sprache selbst, die uns anspricht, vorschlägt und zurückzieht, fragt und in der Antwort sich selbst erfüllt.“²⁰⁴

Dieser Auszug ist leider überwiegend irreführend, denn er deutet offenbar die „Übersubjektivität“ und eine absolute Subjektivierung des Spiels an. Wir werden deshalb einen Blick darauf werfen, wie wir uns im Alltag ausdrücken, wenn wir z.B. das Spiel „Die Siedler

204 H.-G. Gadamer, *GW1*, S. 493–494.

von Catan²⁰⁵ spielen wollen. Wir sagen nämlich nicht „lasst uns mit dem Spiel ‚Siedler‘ spielen“. Solange wir die richtige Ausdrucksweise aufgrund der gewünschten Analogie zwischen Sprache und Spiel bewahren wollen und es sich um den normalen Sprachgebrauch handelt, werden wir auch nicht sagen „wir spielen mit der Sprache“. Das ist immer noch nicht alles. Wir sagen auch nicht, das Spiel „Siedler“ spielt mit uns. Insofern werden wir auch nicht sagen, „die Sprache spielt mit uns“, solange wir immer noch wohlbereit sind, die Authentizität zu behalten, trotz der Tatsache, dass Gadamer's Text genau solch eine Sinnrichtung andeutet und sie manchmal explizit erklärt.

Die Erschwernis in beiden Lesarten steckt in „spielen mit“. Das richtige Spiel, im Gegenteil, enthält kein „spielen mit“. Was es da gibt, sind „Du“, „Ich“, dies Requisit und jene Regel, die „Siedler“ spielen. Wir spielen nicht mit der Sprache, noch spielt sie mit uns (in diesem Sinne ist hier „kontrollieren“ keine glückliche Beschreibung), stattdessen sind „Du und Ich“ in dem Sprachspiel und wir spielen nach diesen oder jenen Regeln, die manchmal, wollend oder nicht, gebrochen werden. Die Sprache ist ein Spiel, das uns zwar umfasst, uns jedoch nicht wie hoffnungslose Opfer fängt. Nichtsdestoweniger können wir auch mit der Sprache wirtschaften und dies geschieht permanent, während wir die Regeln brechen, während wir neue metaphorische Gebräuche schaffen, während wir an die Grenze stoßen.

Nach der hier vorgenommenen Interpretation hat Gadamer nicht die Absicht, ein Bild der Sprache als Gefängnis zu entwerfen, sondern sie als Zuhause des menschlichen Wesens zu beschreiben. In diesem Zusammenhang werden sich einige Begriffe schärfen: Sprachspieloffenheit; die prinzipielle Möglichkeit, das Sprachspiel zu verlassen; aktive Begriffsbildung in der Sprache oder Erfahrung als Tauglichkeitstest der

205 Klaus Teuber, *Die Siedler von Catan*, Stuttgart: Kosmos Verlag, 1995. Geläufiger Name ist die kurze Form „Siedler“, Spiel des Jahres 1995.

sprachlichen Ausdrücke.²⁰⁶ Solches von dem Spiel umgriffene Sein ist ein wesentlicher Grund²⁰⁷ für die Unformalisierbarkeit der Sprache, denn die Formalisierung bezieht die Verfügung über den Formalisierungsgegenstand ein. Gerade diese Distanz hat der Mensch in dem Spiel, i. e. in der Sprache, nicht im Besitz. Außer dass es in einem Spiel keine Subjektivität gibt, die sich als Kontrolltragende auszeichnet, ist es auch für das Spiel zentral, dass es sich da um ein *Hin und Her der Bewegung* handelt, die keine externen Zwecke verfolgt, wohin die Bewegung führen müsste. „Immer ist da das Hin und Her einer Bewegung gemeint, die an keinem Ziele festgemacht ist, an dem sie endet.“²⁰⁸ Dennoch, so sehr die Betonung auf den Primat des Spiels gelegt wird, ist das wohl kein Primat des Spiels gegenüber dem Spielenden, sondern

206 Die Offenheit der Erfahrung wurde als Konsequenz ihres endlichen und daher korrigierbaren Charakters im ersten Teil ausgelegt. Darüber hinaus wird sie auch als Möglichkeit für weitere Erfahrungen beschrieben. In diesem Teil wird die *Offenheit* des Dialogs ebenfalls sowohl als eine der *Bedingungen seiner Möglichkeit* als auch als eines seiner *wichtigsten formalen Ergebnisse* herausgestellt. Die *Offenheit* der Erfahrung und der Sprache ist daher sowohl hier als auch in dem Erfahrungsteil eine der Argumentationslinien.

207 In diesem Punkt sind wir einverstanden mit Schneider, wenn er in der Einleitung seines Buches *Phantasie und Kalkül* schreibt, dass die Gründe, warum die Sprache nicht bis zum Einzelnen zu formalisieren und zu technisieren und daher zu beherrschen ist, untersucht werden sollen. „Die These dieses Buches lautet, auf ihre allgemeinste Form gebracht, dass der am Beginn dieses Jahrhunderts in die Wege geleitete Versuch, den Bereich des sprachlich Sinnvollen auf formale und in diesem Sinne `technische` Weise abzugrenzen und ihn damit zu beherrschen, aus präzise angebbaren Gründen zum Scheitern verurteilt ist, und dass es sprachphilosophisch aufschlussreich und allgemein für die Geisteswissenschaften von größtem Belang ist, diese Gründe im einzelnen zu studieren, statt sich mit vagen Gefühlen des Misstrauens zu begnügen.“ (H. J. Schneider, *Phantasie und Kalkül, Über die Polarität von Handlung und Struktur in der Sprache*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999, S. 15) Zur Erörterung dieser Gründe legen wir unseren Beitrag bei. Die Sprache ist nicht vollständig als Gegenstand oder Form oder sogar als Funktion o. ä. zu betrachten, sondern laut Gadamer, Wittgenstein und Schneider besteht sie als Spielweise. Das Spiel betätigt sich selbst als Subjekt, wobei die Spieler, die Menschen, keinen vollen Status reiner Subjektivität haben und über das Spiel verfügen.

208 H.-G. Gadamer, *GW* 1, S. 109.

gegenüber dem Bewusstsein. „Hier wird der *Primat des Spiels gegenüber dem Bewusstsein des Spielenden* grundsätzlich anerkannt.“²⁰⁹ Und weiter: „damit Spiel sei, [...] muss immer ein anderes da sein, mit dem der Spielende spielt und das dem Zug des Spielers von sich aus mit einem Gegenzug antwortet“.²¹⁰ Offensichtlich unterscheidet Gadamer zwischen dem Benehmen eines Spielers und dem Benehmen eines modernen, epistemologisch orientierten Subjekts. Das Letzte ist nicht im Spiel, wenn es um das Wesen des Spiels oder der Sprache geht. Jedenfalls setzt die Sprache analog zum Spiel auch ein Minimum von zwei Partnern bzw. Gesprächspartnern voraus, was die Idee vom Gespräch als dem authentischen Leben der Sprache illustriert. Das Gespräch – der Leser möge uns erlauben die Analogieschlüsse weiterzuziehen! – ist ebenfalls eine Hin- und Herbewegung, in der die Gesprächspartner an keine festen extrinsischen Ziele gebunden sind, oder – auf die Schlussfolgerungen von dem Erfahrungskapitel gleichwohl zurückblickend – das Gespräch ist nicht teleologisch zum Wissen, das nicht zu seiner Vollführung gehören würde, orientiert, sondern es ist im Gegenteil ein Prozess der Wissensbildung oder sogar des Einverständnisses, das zu jedem Augenblick der Sprachausübung gehört. Das bedeutet nicht, dass das Gespräch keine innere Logik hat. Nennen wir sie intrinsische Ziele, die das Gespräch in sich immer schon beinhaltet oder zumindest aufzeigt: Begriffsbildung und Horizonthinweisung, deren Beginn und Ende nicht zu erkennen sind, wie es beispielsweise mit der Aristotelischen Parabel über die Armee auf der Flucht illustriert wurde. Wie wir sehen, sind diese Ziele eher der Vollzugsform inhärent denn im echten Sinne des Wortes „Ziel“ zu verstehen: Das „Ziel“ als abschließendes Ergebnis dessen, worauf das Gespräch gerichtet war.

Schließlich ist das Spiel ein ernst zu nehmender Zustand und nicht bloß eine willkürliche Hin- und Herbewegung. In diesem Sinne ist das Phänomen des Spielverderbens zu verstehen. Dies mag dem

209 Ibid., S. 110.

210 Ibid., S. 111.

erholenden Charakter des Spiels widersprechen. Ganz im Gegensatz zu dieser Ansicht wird Gadamer mit Aristoteles Ernst auch im erholenden²¹¹ Spiel sehen und ihn dahingehend auffassen, dass die Spieler eines „erholenden Spieles“ das Risiko auf sich nehmen, die im Spiel gegebenen Möglichkeiten wieder zu verlieren. Darin besteht den Ernst des Spiels. Natürlich ist dies nur *per analogem* gelten zu lassen. Das, was man im der Erholung dienenden Spiel aufs Spiel setzen kann, kann nicht gleichartig sein bzw. das gleiche Gewicht haben wie das, was man im lebendigen Gespräch verlieren oder gewinnen kann. Deshalb widerspricht es nicht der eingeführten Analogie zwischen Spiel und Gespräch, wenn man sagt, dass das Gespräch nicht nur ein Spiel ist. Mit der Analogie ist nur so viel zu erläutern, wie sie es als Analogie gestattet. Sie ist kein Beweis. Demzufolge entspricht dem Ernst des Spiels, auf der Sprachebene das Risiko, der Andere sei im Recht mit dem, was er sagt. Dieses Risiko gehen die Gesprächspartner immer ein, sobald sie das Gespräch beginnen.

C) DAS GESPRÄCH ALS HANDLUNG UND GESCHEHEN ZUGLEICH

Jetzt stellen wir die Frage, ob man aus diesem Bild der „Sprache“ als so verstandenem Spiel eine aktive Seite der Sprache herleiten könnte. Mit anderen Worten: Ist die Sprache in einer solchen subjekttragenden Rolle so angesehen, dass die Sprechende immer als absolute Erleidende mit verstanden werden müsste? Zeigt der Sprecher keine selbstständige Aktivität und leidet er immer unter der unwiderstehlichen Macht des übersubjektiven Wortes? Mit Gadamer – so sehr seine Ausgangspunkte ein passivistisches Bild suggerieren – antworten wir unzweideutig negativ. Der Grund dafür ist nicht nur die Veränderung der Sprecher, was man auch aktivistisch zu verstehen vermag, sondern das, was sich

211 Es geschieht ‚um Erholung willen‘ wie es Aristoteles in *Politik* sagt. (Zit. nach H. G. Gadamer, *GW* 1, S. 107.)

eigentlich sprachwesentlich ändert, sind die Allgemeinheiten: Begriffe werden gebildet und Verstehen und Einverständnis werden sowohl durch die idiosynkratischen Sprachregeln als auch durch das menschliche Vermögen erlangt.

Die beiden Worte, wodurch die *aktive* und *passive* Seite der Sprache aufgefasst werden können, sind „Handlung“ und „Geschehen“. Sprechen ist offenbar Handlung einer Sprechenden. Es ist gleichwohl Geschehen, insofern das, woraus die Sprechende spricht, die durch die Sprache getragene Tradition ist. Hier lassen sich konvergierende Denkrichtungen zwischen Gadamer und der bereits mehrmals erwähnten *Existenzial-Phänomenologie* erkennen. Ein namhafter Vertreter dieser Denkbewegung ist Eugen Gendlin,²¹² der vergleichsweise schreibt: „Wissen Sie, wie Wörter kommen? Wir öffnen unsere Münder und erwarten sie.“²¹³

Unsere Schlussfolgerung ergibt sich wie folgend: Falls die „Aktivität“ Kontrolle über die Sprache oder Verfügen über die Sprache heißen soll, dann steht Gadamer definitiv auf einer passivistischen Position bezüglich des Sprache-Sprecher Verhältnisses, denn der Sprecher ist laut Gadamer mit den Worten nicht wie mit Instrumenten befasst. Das bietet sich aber nicht als das einzige Bild des aktiven Subjekts an. Man

212 Wir können uns hier nicht in Gendlins Auffassung des „Impliziten“ und des „sinnhaften Gefühls“ (*felt-sense*) vertiefen. Wir wollen an dieser Stelle nur darauf hinweisen, dass auch diejenigen Philosophen, die als Existenzial-Phänomenologen erheblichen Wert auf die besondere Aktivität des Subjekts legen, die Passivität, die hier durch eine umgreifende Rolle der Sprache zustande kommt, nicht einfach leugnen. Und aus solchen Kreisen werden die Vorwürfe geliefert, 1. der Sprachbegriff bei Gadamer sei übersubjektiv und eliminiere ein aktives Individuum, sowie 2. er vernachlässige die Rolle der Erfahrung. In der Einführung dieser Arbeit haben wir die von Richard Shusterman vorgeworfene relativistische Konsequenz, die aus 2. hervorgeht, genauer rekonstruiert. Ähnlich wie Gendlin hebt auch Shusterman die Bedeutung einer vorsprachlichen aber differenzierten Erfahrung hervor. (Richard Shusterman, *Vor der Interpretation. Sprache und Erfahrung in Hermeneutik, Dekonstruktion und Pragmatismus*, Wien: Passagen Verlag, 1996.)

213 Eugen Gendlin, „Die umfassende Rolle des Körpergefühls im Denken und Sprechen“ (693–706) in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 41, 1993, 4.

kann sich die „Aktivität“ auch anders vorstellen. Wir haben nämlich gesehen, dass ein Subjekt auch dann als aktiv zu betrachten ist, wenn es als ein in einem dialogischen Modell kooperierendes Subjekt zu erkennen ist. Das ist nicht nur mit dem vorgeschlagenen Bild Gadamers der Fall, sondern ebenfalls mit dem vorgeschlagenen Projekt der existenzial-phänomenologischen Bewegung, in welche sich Gendlin und Shusterman einordnen.

Das Aktive in Sinne von „Ichlosigkeit“ kann man auch als Öffnen einer Öffentlichkeit beschreiben, die das neue „wir“ überhaupt sichtbar macht. Solche Beschreibung stammt von Charles Taylor und wird später (Kapitel XII) ausführlicher aufgegriffen. Indem die Sprecherinnen miteinander sprechen, werfen sie Sachen auf, die ab dem Moment, in dem sie ausgesprochen sind, in einem Medium zur Verfügung gestellt werden und somit befähigt sind weitere Handlungen der Gesprächspartner zu erzeugen. Das Gespräch endet nie. Eine Sprecherin verhält sich also aktiv in dem Sinne, dass sie solche Öffentlichkeitsräume kreiert.

3. Universalität

Wenden wir uns dem letzten und dritten Merkmal der Sprache zu. Es ist ihre „Universalität“, die mit jener dialogischen Natur der Sprache verbunden ist.

A) UNIVERSALITÄT ALS ZUSAMMENGEHÖRIGKEIT DES GESAGTEN UND UNGESAGTEN

Universalität der Sprachlichkeit besagt, dass sie umfassend und nicht auf das Gesagte allein begrenzt ist – was einer „monologischen“ Auffassung der Sprache entspräche, wie wir im nächsten Kapitel über die *Grenze der Sprache* zu beweisen hoffen – sondern auch das Ungesagte mit einbezieht, d.h., dass alles Gesagte im Kontext verwurzelt ist. Die dialogische Auffassung der Sprachlichkeit erweist sich als notwendige Voraussetzung dieser Universalität, denn im Dialog,

bzw. im Kontext der offenen und zurückzuerfolgenden Frage, ist die Zusammengehörigkeit des Gesagten und Ungesagten deutlich zu erkennen. „Alles Gesagte hat seine Wahrheit nicht einfach in sich selbst, sondern verweist nach rückwärts und nach vorwärts auf Ungesagtes. Jede Aussage ist motiviert, das heißt, man kann an alles, was gesagt wird, mit Sinn die Frage richten: »Warum sagst du das?« Und erst, wenn dies Nichtgesagte mit dem Gesagten mitverstanden ist, ist eine Aussage verständlich.“²¹⁴ Die „Universalität“ ist hier in einem Sinne der „Unabschließbarkeit“ zu verstehen.

Die Erläuterung der „Universalität“ als Bezeichnung dafür, dass das Gesagte vom Ungesagten mitbestimmt ist, und insofern zur „Unabschließbarkeit“ verwandt zu sein scheint, lässt sich also in der Dialogauffassung Gadamers begründen. Das Gespräch, dessen Struktur eine Logik der Frage und Antwort aufweist, hält Gadamer für einen unendlichen Prozess in zweierlei Richtungen: Sowohl rückwärts als Motivationsgeschichte jeder Aussage als auch vorwärts im Verständnis der Anregung zu neuen Fragen. Die „Universalität“ im eben genannten Sinne lässt sich also konsequent aus den beiden Standpunkten der Hermeneutik herleiten: Das eigentliche Leben der Sprache ist das Gespräch und das Gespräch ist eine unendliche Frage-Antwort-Situation. „So hat jedes Gespräch eine innere Unendlichkeit und kein Ende.“²¹⁵ Oder: „So ist es in Wahrheit im Fragen wie im Antworten ein unendliches Gespräch, in dessen Raume Wort und Antwort stehen. Alles Gesagte steht in solchem Raume.“²¹⁶ Aus dieser Perspektive ist noch einmal festzuhalten, dass Wiehls²¹⁷ Identifizierung von Unhintergebarkeit, die wir als Universalität der Sprachlichkeit angesehen haben, und Letztbegründung, die eine Abschließbarkeit impliziert, sich als Missdeutung Gadamers erweist.

214 H.-G. Gadamer, *GW2*, S. 152–153.

215 *Ibid.*, S. 152.

216 *Ibid.*, S. 153.

217 Vgl. S. 158, Fuß. 181 in dieser Arbeit.

B) UNIVERSALITÄT ABGELEITET VOM LEITSATZ „SEIN,
DAS VERSTANDEN WERDEN KANN, IST SPRACHE“

Ein weiterer Sinn der „Universalität“ lässt sich durch das bekannte „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ beschreiben. Das, was man immer bei dem Verstehen mitdenken soll, ist nicht nur seine sprachliche Natur, sondern auch die Welt. Vielleicht versteht man immer anderes, trotzdem ist, was immer verstanden wird, die Sache. Das Zusammensein der „Sprache“ und der „Welt“ ist im Einzelnen im Kapitel XIV über die spekulative Struktur²¹⁸ der Sprache herausgearbeitet. Die spekulative Struktur der Sprache „[weist] auf eine universal-ontologische Struktur hin, nämlich auf die Grundverfassung von allem, auf das sich überhaupt Verstehen richten kann. *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“.²¹⁹

Eine Art von Universalitätsbegründung anhand dieses Leitspruchs Gadamers demonstriert ebenfalls Jean Grondin in seinem Text „Was heißt ‚Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache‘?“ Seine Analyse zeigt, dass dieser leitende Satz eine Erklärung des Verstehens anbietet und nicht der Sprache oder des Seins. Mit anderen Worten: Diese Behauptung ist hermeneutisch und nicht ontologisch. Es wäre vielleicht nicht so sehr irreführend, wenn man einfach sagen würde, der zentrale Punkt in der Behauptung sei der Begriff des Verstehens und ist durch die anderen beiden zu bestimmen, so dass die Möglichkeit, die Begriffe „Sein“ und „Sprache“ als identisch zu interpretieren, mit einer möglichen Definition des einen oder des anderen

218 In einem getrennten Kapitel werden wir dieses Thema herausarbeiten. Für den jetzigen Bedarf wären jedoch wenige Vorkenntnisse hilfreich. Deshalb werden wir die spekulative Struktur der Sprache zusammenfassend als ein zur-Sprache-kommen definieren, in dem das Ganze des Seins angekündigt wird, was im Unterschied zur Auffassung steht, dass es um „Abbildung“ oder „Widerspiegelung“ geht, wie es mit der etymologischen Bedeutung bereits suggeriert wurde und wie es in der antiken und Hegels Philosophie, so Gadamer, angenommen war.

219 H.-G. Gadamer, GW 1, S. 478.

sehr wohl umgangen werden könnte. Das Verstehen ist auf Sein gerichtet. Es ist nicht leer, inhaltlos, solange es als Verstehen laut dieser Definition identifizierbar ist. Auf der anderen Seite der definierenden Behauptung steht seine Sprachlichkeit. Das Verstehen ist ein sprachliches Geschehen und deshalb ist lediglich in Termini nichtsprachlicher Praktiken unbegreiflich. Also der Behauptung zufolge ist das Verstehen sowohl seinhaltig oder welthaltig als auch sprachlich. So gesehen wird der Anspruch auf die Universalität des sprachlichen Verstehens erhoben.

Nicht selten hat Gadamer auf das wechselseitige Angewiesenheits-Verhältnis zwischen der *Universalität der Sprachlichkeit* und der des *Verstehens* hingewiesen. Hier ist dies dadurch zu erkennen, dass einerseits das Verstehen selbst sprachlich ist und eine umfassende Lebensweise des Menschen darstellt und andererseits die intersubjektive Erfahrung des Seins sprachlich verfasst ist, wobei das Sein den Inhalt des Verstehens erfüllt. Dieser Gedanke lässt sich folgendermaßen beschreiben: Die Sprache ist eine Identifikationsbedingung des Seins. Es geht darum, dass die Welt dank der Sprache da ist und die Sprache wiederum undenkbar wäre ohne die Welt, die in ihr zum Ausdruck kommt. Die Sache bzw. die Welt oder das Sein sind etwas anderes als das Wort, jedoch nur in der Sprache behandelbar. Das heißt, dass das Wort nicht die Sache selbst ist. Dieser Unterschied wird in der Sprache gezogen. Gleichzeitig ist die Sache als etwas allein durch das Wort da. Diese „Identität“ wieder existiert nur in der Sprache. Ihre Dialektik besagt das Folgende: Obschon wir wissen, dass die Sache und das Wort nicht identisch sind, wird die Sache trotzdem durch das Wort ins Öffentliche geliefert, d.h. die Sache wird ausgesagt und nicht als etwas fest Vorgegebenes abgebildet oder widerspiegelt. Diese hermeneutische Zirkularität ermöglicht die *Universalität der Sprachlichkeit* als *Universalität des Verstehens* und – wir würden weiter ergänzen – die *Universalität der Welt*. Das Letztgesagte kommt einem etwas seltsam vor, jedoch sollte es in dem erklärten Sinne verstanden werden: So lange der Mensch Sprache hat,

muss er in der „Welt“²²⁰ leben. Der Mensch kann nicht in der „Umwelt“ leben bleiben. Sobald er die Sprache erlernt hat, distanziert er sich von der „Umwelt“ bzw. bekommt er die „Welt“. In diesem Sinn ist die *Universalität der Sprache Universalität der Welt*. „Was zur Sprache kommt, ist zwar ein anderes, als das gesprochene Wort selbst. Aber das Wort ist nur Wort durch das, was in ihm zur Sprache kommt. Es ist in seinem eigenen sinnlichen Sein nur da, um sich in das Gesagte aufzuheben. Umgekehrt ist auch das, was zur Sprache kommt, kein sprachlos Vorgegebenes, sondern empfängt im Wort die Bestimmtheit seiner selbst.“²²¹

c) FAZIT

Wir haben bislang die Eigenschaften der Sprache, die Gadamer ausdrücklich als solche diskutiert, aufgelistet und dabei versucht, sie in einer dialektischen Perspektive zu interpretieren, indem wir sie als Ausdruck einer passiven bzw. einer aktiven Seite der Sprache gelesen haben. Im Weiteren werden wir uns mit einem scheinbar anderen Thema befassen, das „Grenzen der Sprache“ heißt. Es ist jedoch es als Versuch einer weiteren und genaueren Bestimmung der Sprache selbst zu werten. Seine Funktion besteht darin, die dialektische Auslegungsperspektive zu vertiefen.

220 Der Weltbegriff wird einem weiteren Kapitel (XII) näher betrachtet, denn er umreißt eine ausgesprochen einzigartige und sprachphilosophisch relevante Bedeutung in Gadamers hermeneutischer Sprachphilosophie.

221 H.-G. Gadamer, GW 1, S. 479.

Elftes Kapitel

Grenzen der Sprache

Wir werden uns nun bemühen, den eben erwähnten Vorschlag auszuloten, dass die *Grenzen der Sprache* eine weitere Bestimmung der Sprachlichkeit ausmachen. Solches Unternehmen kennzeichnet sich als dialektische Lesart Gadamerischer Sprachauffassung. Dass dies keinesfalls selbstverständlich ist, erklärt die Tatsache, dass man von keinem „einheitlichen“ Erbe Gadammers sprechen kann. So hat Grondin in seinem Text²²², den er auf dem philosophischen Kongress 2005 in Berlin vorgetragen hat, das Erbe Gadammers mit der Trennung in rechte und linke Hegelianer im 19. Jahrhundert verglichen. Dementsprechend angewendet mag man von *linken* und *rechten Gadamerianern* sprechen. Während die ersten den echten Wert des Werkes in seinem Historismus finden, mögen die anderen ihn in dem subtilen *Universalismus* entdecken. Aufrichtig gesagt, die beiden Seiten dürfen das Recht auf ihrer idiosynkratischen Rekonstruktion des Erbes Gadammers genießen. Denn einige Argumente gegen den Universalismus in der Philosophie der Subjektivität und in der philosophischen Methodologie beziehen möglicherweise eine Position des Historismus ein. Isoliert ausgearbeitet erzeugt die kritische Betrachtung hinsichtlich des Historismus Diltheys andererseits wenigstens den Verdacht auf Universalismus.

222 Jean Grondin, Gadammers ungewisses Erbe, Vortrag in Berlin am 27. September 2005, auf dem 20. Deutschen Kongress für Philosophie, www.mapageweb.umontreal.ca/grondinj/textes_html/Gadammers.doc. Gedruckt in *Kreativität*, (Hrsg. von Günter Abel), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005.

So sehr die „rechte Partei“ den Vorrang hat, im Hinblick auf den nicht nur bekannten, sondern auch berühmten Anspruch auf die *Universalität der Hermeneutik*, so ist dennoch auch Gadamers Lehre über das *wirkungsgeschichtliche Bewusstsein* nicht weniger konstitutiv für seine Hermeneutik. Demzufolge sollte eine *Universalität der Geschichtlichkeit* den Forscher nicht entmutigen, als ob es sich um eine sterile, sogar kontradiktorische Strategie handeln würde. Viel mehr und insbesondere sollte sie vielleicht aufmuntern, über die grenzwertigen und gemeinsamen Punkte nachzudenken, in denen sich das *Universale* und das *Geschichtliche* treffen und einander bestimmen, sogar mit Sinn erfüllen.

Auf diesem Hintergrund stellen wir die Frage, ob sich Gadamer tatsächlich in einigen späteren Texten von der *Universalität der Sprachlichkeit*, oder der Hermeneutik, entfernt hat, wie es einige seiner Aussagen suggerieren. Wir werden zu zeigen versuchen, dass es sich hierbei um ein Scheinbild handelt und die Einschränkung der durch den Universalitätsanspruch der Hermeneutik suggerierten Auffassungen in Wahrheit völlig andere Kategorien projektieren, in denen die Sprache, Sprachlichkeit und das Verstehen zu betrachten sind. So stellt beispielsweise der Ausdruck die *Grenzen der Sprache*, welcher den Titel eines Textes aus dem Jahr 1966 bildet, den irreführendsten Fall eines solchen Verlassens der Universalität dar. Wir werden versuchen, diese Grenzen als Voraussetzung für eine dialektische Auslegung des Sprachverständnis Gadamers herauszuarbeiten. Erst damit wird die authentische Dialektik der Sprachlichkeit rekonstruiert werden können, da die echte Betonung auf die Sprache und das Verstehen als Ereignis bleibt einerseits, wie wir es bislang deutlich sehen konnten, wodurch ein passivistisches Bild der Sprachlichkeit überhaupt als dominierend hervortritt. Ein einseitiges Hervorheben des Ereignis- oder Geschehenscharakters des Verstehens und der Sprache ist, unseres Erachtens, dem Geist einer dialektischen Philosophie überhaupt nicht angemessen, und Gadamers Philosophie ist derart, dass sie sich durch die Betonung des dialogischen Charakters im Gegensatz zu dem monologischen Bild der Sprache profiliert. Allein die Rede über *Grenzen der Sprache* bezeugt den hier

oftmals behaupteten dialektischen Ansatz Gadammers. Aber über diese formale Anmerkung hinaus decken die einzelnen *Grenzen der Sprache* auch ein dynamisches oder dialektisches Sprachbild wesentlich auf.

Eine chronologische Lage der Behauptungen (über Universalität und über Grenzen der Sprache) lässt sich folgendermaßen beschreiben. Tatsache bleibt, dass die Universalität der Sprachlichkeit das dominante Thema von *Wahrheit und Methode* (1960) darstellte. Einige Jahre später (1966) wurde der Text *Grenze der Sprache* veröffentlicht, womit die früher festgelegte Universalität anscheinend verlassen wird. Jedoch halten wir fest, dass nicht nur die erste Behauptung nie verstoßen wurde, sondern überhaupt nicht von einer Wende in Gadammers Werken die Rede ist. Darin sind wir einig mit Grondin, wenn er schreibt: „Die- selbe Grundeinsicht erscheint mir nämlich im Spiele bei der ‚frühen‘ Betonung der Universalität der Sprachlichkeit wie bei der späten Erin- nerung an die Grenzen der Sprache.“²²³

Es geht einfach um Akzentverschiebung, was bedeutet, so Grondin, dass die beiden Lehrsätze immer noch zu der Sprachlichkeit als solcher gehören. Das anzuerkennen setzt die Einsicht von einer sowohl in dem Ausgesagten als auch in dem Ungesagten ausdrückbaren Sprachlichkeit voraus. Das Ungesagte seinerseits lässt sich in der Wortsuche, damit etwas verstanden wird, erkennen. So schließt Grondin in seinem Text folgendermaßen: „In Wahrheit sind beide Sichten in einer wichtigen und wesentlichen Hinsicht nicht nur kompatibel, sondern sie ergänzen einander. Denn: Was man nicht sagen oder in Worte fassen kann, ist immer das was man sagen möchte oder müsste, aber eben nicht kann, weil einem die Worte fehlen. Worte können indes nur fehlen, weil man nach ihnen sucht, sofern man zu verstehen strebt.“²²⁴

223 Jean Grondin, „Was heißt ‚Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache‘?“ in *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, S. 101.

224 *Ibid.*, S. 104.

Auf Grund der Analyse des Sinnbegriffes der Sprachuniversalität, in *Wahrheit und Methode* elaboriert, erarbeitet Grondin die Konsequenz der späteren Hervorhebung der Sprachgrenzen. Sie dürfen aber nicht als Territoriumsbegrenzung zwischen dem Bereich des „Sprachlichen“ und jenem des „Nichtsprachlichen“ verstanden werden, stattdessen sollten sie in dialektischem Sinne, in welchem Hegel dieses Wort zu einem Begriff herausgearbeitet hat, erfasst werden: Die Grenze gehört zu jenem, wessen Grenze sie ist. Sie ist undenkbar ohne das, was von ihr eingegrenzt wird.²²⁵

Grondin drückt das Zusammengehören der Lehrsätze über die Universalität und die Grenzen der Sprache aus der Sicht der späteren Interessiertheit an der Sprachgrenze auf folgende Weise aus: „In dieser ‚späten‘ Sicht oder Betonung bleibt also der Vorrang der Sprachlichkeit für das Verstehen durchaus aufrechterhalten. Der spätere Gadamer bleibt insofern seiner früheren Grundeinsicht treu. Der neuere Akzent auf den *Grenzen* der Sprache verweist seinerseits nicht auf Jenseits der Sprachlichkeit, das als solches dem Verstehen erschlossen wäre. Was jenseits des Gesagten liegt, bleibt immer ein zu *Sagendes* und kann als solches erraten werden.“²²⁶

Um ausführlicher sehen zu können, worin Gadamer die Sprachgrenzen findet, werden wir uns im Weiteren dem Text „Grenzen der Sprache“ zuwenden.

1. Schrift

An erster Stelle weist Gadamer auf *die Schrift* als Sprachgrenze hin. Hier ist die Sprache mit ihrem mündlichen Leben im Gespräch einerseits identifiziert, so dass die schriftliche Niederlegung eine Grenze des im Gespräch sonst Beweglichen bzw. Änderbaren in dem Sinne darstellen sollte, dass der geschriebene Text objektiviert werden kann.

225 Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, *op. cit.*

226 J. Grondin, *op. cit.*, S. 104.

Er kann nämlich immer zu etwas Gegenüberstehendem werden. „Wir haben es wie im Gespräch mit einem Gegenüber zu tun ...“²²⁷ Insofern ist die Schrift eine Selbsteinschränkung: Ein Text kann als eine unveränderliche Meinung eines Genius verstanden werden. Somit wäre die dialogische Dimension der Sprache allein in ihr mündliches Leben gerückt, in welchem die intersubjektive Struktur von „Ich und Du“ die Sprache prägt. Deshalb hebt Gadamer hervor, dass auch ein Text als ein Du angesehen werden kann. Manche²²⁸ stellen diese Möglichkeit in Frage, denn der Text kann seine Meinung nicht ändern. Hier muss es genügen, festzustellen, dass auch Gadamer einen erheblichen Unterschied zwischen Text- und Gesprächshermeneutik einsehen musste, um die Schrift bzw. den Text als eine Grenze der Sprache ansehen zu können.²²⁹ Aus diesem Grund ist der Hinweis auf die Schrift als Sprachgrenze kein Verlassen des Universalitätsanspruches der Sprachlichkeit, denn die Schrift, zwar Grenze, ist jedoch selbst ein sprachlicher Modus und sie ist Grenze innerhalb der Sprachlichkeit, die auf die lebendige dialogische Sprache als ihr primäres Sein hinweist.

2. Allgemeinheiten

An zweiter Stelle nennt Gadamer die Allgemeinheiten als innere Grenze der Sprache. Die Allgemeinheiten sind nichts anderes als Begriffe. Das trübt die Situation insofern ein, als die Begriffe auch von Gadamer als sprachlich angesehen werden. Wie soll man dies nun verstehen: Die Begriffe sind sprachliche Entitäten und gleichwohl Grenzen der Sprache? Dass die Allgemeinheiten bzw. Begriffe Sprachgrenzen darstellen, wird insofern nachvollziehbar, als die Sprache als ein stets geführtes Spiel zwischen den einzelnen Gebräuchen und der ständigen Allge-

227 H.-G. Gadamer, *GW* 8, S. 350.

228 So z.B. Albrecht Wellmer, *Sprachphilosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.

229 Auf den Unterschied zwischen Text- und Gesprächshermeneutik wird im Kapitel XIII dieser Arbeit, S. 292 Fuß. 399, noch einmal Bezug genommen.

meinheitsbildung in jenen einzelnen Gebräuchen angenommen wird. Beispielsweise, was der Sprecher in einem Gespräch ausführt, ist kein Gebrauch von schon existierenden Begriffen, als ob sie vorgefertigte Mittel seien, um das Vorgedachte auszusprechen. Stattdessen wird der einzelne Gebrauch viel mehr als Ort verstanden, wo sich die Begriffe bilden und weiter entwickeln. Vornehmlich wird dies in dem Verständnis des Gesprächs als gemeinsames Schaffen von Bedeutungen sichtbar. Daher folgt, dass sich die Einschränkung der Sprache in diesem Sinn als keine Gefahr für die Universalität der Sprachlichkeit entfalten kann.

3. Erfahrung

Eine bedeutende Beschränkung für die generelle und grundlegende Stellungnahme dieser Arbeit wird genau in den Hauptbegriffen formuliert, indem sie besagt, dass die Sprache durch Erfahrung begrenzt ist. Dieses Verhältnis wird eher als *Berücksichtigung* denn als eine *Begrenzung* beschrieben: „So wird die Sprache selber wieder die Erfahrung berücksichtigen.“²³⁰ Diese Berücksichtigung, würden wir hier betonend aufweisen, zeigt hinsichtlich der Erfahrung eher auf die fundamentale Unselbstständigkeit der Sprache in demselben Sinn wie andersherum im vorhergehenden Teil die Unselbstständigkeit der Erfahrung hinsichtlich der Sprache bewiesen wurde. Deshalb würden wir an dieser Stelle versuchen, eine entsprechende Beschreibung dieser Berücksichtigung als Einschränkung der Sprache anzubieten. Es handelt sich hier um eine beschränkte Wort- oder Sprachbildung, die präzise aus dem angegebenen Grund der Erfahrungsberücksichtigung in keine Willkürlichkeit übergeht, die ihrerseits eine Karikatur der Kreativität wäre. Nun Gadamer selbst: „Im ganzen ist das aber doch eine eigentümliche Doppelgerichtetheit unseres kreativen Vermögens. Einerseits sind wir zu Verallgemeinerung und Symbolisierung fähig, wie sie im Wunder

230 H.-G. Gadamer, *GW* 8, S. 355.

der Wortsprache besonders eindrücklich am Tage liegen, und doch ist dieses Sprachbildnerische Vermögen gleichsam in Schranken geschlossen, die es sich selbst aufrichtet.²³¹ Wir sehen, dass die Begrenzung durch die Erfahrung eine Begrenzung der Begriffsbildung einerseits ist und eine Begrenzung durch die „Welt“ andererseits, denn das, was in der Sprache ausgedrückt wird, ist die Welt. Dieser These richten wir unsere Aufmerksamkeit im nächsten Kapitel.²³² Die gesamte Argumentation dieser Arbeit, die die Sprachlichkeit der Erfahrung durch die Präsenz der Allgemeinheiten in der Erfahrungserzeugung erläutert, im Auge behaltend, sehen wir keinen Grund dafür, dass die letztbehandelte Grenze der Sprache die Behauptung der Universalität des sprachlichen Verstehens in der Tat ablehnt.

4. Das Vorsprachliche

An vierter Stelle setzt Gadamer das *Vor-*, *Neben-* und *Übersprachliche* fest. Diese Worte verdienen deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil sie sogar schon ihrem jeweiligen Namen nach die am leichtesten zu missdeutenden sind. Wir werden sie ein nacheinander durchnehmen.

Man sollte das *Vorsprachliche* als einen Zustand verstehen, in dem das Subjekt immer noch kein sprachliches Subjekt ist und dennoch sich in einer sprachlichen Situation befindet. Das ist einerseits die Situation eines Kindes und andererseits die Situation eines sich in menschlicher Umgebung befindenden Tieres. Man sagt, dass das Vorsprachliche dem Menschen und dem Tiere gemeinsam ist. Dort geht es um kodierte Kommunikation. Sie charakterisiert sich dadurch, dass sie streng bestimmt ist. Es ist eine große Frage, ob wir hier über richtige Bedeutungen, sogar über streng bestimmte Bedeutungen verfügen, da man,

231 Ibid.

232 Deshalb werden wir diese Einschränkung in explizite Verbindung mit der vorherigen Einschränkung bringen, da die Allgemeinheiten-Bildung in der Sprache sich nur thematisch von der Allgemeinheiten-Bildung in der Erfahrung trennen lässt.

nach Gadamer, von Bedeutung *per definitionem* nur dann reden kann, wenn man über die Freiheit des Gebrauchs als auch des wesentlichen Verhältnisses dem Anderen gegenüber verfügt. Dementgegen besteht die kodierte Kommunikation eher aus fest bestimmten Signalen. Der Unterschied zwischen dem Signal und der Bedeutung ist mannigfaltig. Für Gadamer sind anscheinend zwei Merkmale entscheidend für die Sprache und abwesend im Kode. Das erste Merkmal ist „Offenlegen des ‚Zuträglichen‘, das heißt [Übergang] zu einer Beziehung auf anderes, von dem wir annehmen, daß es sich so und so verhält.“²³³ Zweitens, „es ist eine unbegrenzte Offenheit für Weiterbildung, die in der Sprache liegt. Keine Sprache ist das Regelsystem, das der Schulmeister im Kopfe hat oder das der Grammatiker abstrahiert. Jede Sprache ist ständig auf dem Wege, sich zu verändern.“²³⁴ In einem anderem Text formuliert Gadamer die zwei Schlüsselunterschiede zwischen der menschlichen und der tierischen Sprache: „Was ist überzeugender, als daß die Sprache der Tiere, wenn man ihre Weise, sich zu verständigen, so benennen will, etwas ganz anders ist als die menschliche Sprache, in der eine gegenständliche Welt vorgestellt und mitgeteilt wird? Und zwar durch Zeichen, die nicht wie die Ausdruckzeichen der Tiere festliegen, sondern variabel bleiben, und das nicht nur in dem Sinne, daß es verschiedene Sprachen gibt, sondern auch, daß in der selben Sprache die gleichen Ausdrücke Verschiedenes und verschiedene Ausdrücke das Gleiche bezeichnen können.“²³⁵

Also „die Sprache der Tiere“ ist insofern entfernt von der Sprache der Menschen als wir sagen können, dass die „Sprache der Tiere“ als Rekurs nichts Besonderes an der Sprachproblematik in der Rolle, die sie für das menschliche Leben spielt, lösen wird. Mit anderen Worten, in dem Stadium, in dem der Mensch bereits die sprachlichen Fähigkeiten erworben hat, hat die kodierte Kommunikation keine explanative Kraft

233 H.-G. Gadamer, *GW* 8, S. 353.

234 *Ibid.*, S. 357.

235 H.-G. Gadamer, *GW* 2, S. 147.

und behelfsmäßige Rolle für die Sprachspiele, die weit über eine solche kodierte Kommunikation hinaustreten.

Von anderer Seite muss diese Einsicht nicht unbedingt ein anthropozentrisches²³⁶ Bild der Sprache zeichnen, weil man damit nicht behauptet, dass niemand außer dem Menschen sprachfähig ist, sondern man behauptet, dass derjenige, der Sprache hat, auch in einer besonderen Welt lebt und nicht bloß in einer Umwelt. Der Argumentation folgend könnten sich freilich auch andere Wesen auf der Liste der über Welt und Sprache verfügenden Wesen befinden. Damit wird das Spezifikum der menschlichen Sprachlichkeit nicht untergraben. Wenn wir „Spezifikum“ sagen, meinen wir, dass der sich bereits in dem sprachhabenden Stadium befindende Mensch auf eine nichtsprachliche Ebene, mag er das auch wollen, nicht zurückkehren kann. Der sprachliche Mensch kann, nachdem er die *Offenheit* für andere Sprachen erworben hat, nicht einfach auf sie verzichten.

Also erkennt Gadamer einigermassen die Existenz der *vorsprachlichen Praktiken* an. Warum ist dann das Vorsprachliche keine Abschaffung der Universalität der Sprachlichkeit? Hier sollten wir präzisieren, was man mit dem Ausdruck „nichtsprachliche Praktiken“ meint. Der Prozess des Sprachlernens ist zwar eine Art Kommunikation, jedoch ist sie immer noch keine sprachliche Kommunikation. Sie ist ein „Sich-Einspielen-miteinander“.²³⁷ „[...] Das Geschehen, das den Graben zwischen der noch nicht semantisch artikulierten Form der Kommunikation und

236 Diese Stelle werden wir zusammen mit Georg Bertram hervorheben, der in *Die Sprache und das Ganze*, in dem Kapitel, das das „Gadamer's Programm“ behandelt, schreibt: „Auch wenn wir im Moment keine anderen Wesen als Menschen so behandeln, dass wir ihnen eine Partizipation am Reich des Verstehens zuschreiben, kann es doch sein, dass sich das ändert. So scheint es mir sinnvoll, den Begriff der Welt nicht anthropozentrisch zu binden: Sprachliches Verstehen impliziert Welt in dem Sinne, dass diejenigen, die verstehen, in einem Reich des Verstehens zu Hause sind.“ (Georg W. Bertram, *Die Sprache und das Ganze*, Weilerwist: Velbrück Wissenschaft, 2006, S. 209.)

237 H.-G. Gadamer, *GW* 8, S. 356.

der Wortkommunikation überbrückt, ist das Spiel.²³⁸ In diesem Spiel verfügt der Erwachsene unbestimmter Weise über eine reife und schon entwickelte sprachliche Kapazität und damit versorgt er die Seite der linguistischen Aktivität. Obwohl das Kind noch kein echtes sprachliches Subjekt darstellt, tritt es dennoch diesem vorwörtlichen Spiel bei, meistens durch die „Zeichen-Aktivität“, wodurch immer die Welt mit einbezogen worden ist. Besser gesagt ist das Kind darin bloßgestellt. „Es [handelt] sich um ein echtes Spiel von Frage und Antwort, Antwort und Frage.“²³⁹ Deshalb kann das Vorsprachliche keine absolute Begrenztheit der Sprachlichkeit voraussetzen. Es kann keinen Bereich jenseits der Sprachlichkeit bewohnen.

Somit kann, so Gadamer, das Vorsprachliche kein Aufgeben der Universalität der Sprachlichkeit sein. Denn das Vorsprachliche weist immer schon auf das Sprachliche hin; es ist ein „noch nicht-sprachliches“ oder „es [ist] im gewissen Sinne immer schon auf das Sprachliche hin unterwegs“²⁴⁰.

Darüber hinaus scheint es auch vom großen Belang, was uns diese Beschäftigung mit dem „Vorsprachlichen“ sagen kann. Nicht nur die Tatsache, dass man den Begriff „Vorsprachlich“ relativ gebrauchen kann, weil eben genau solche Relevanz wie die nichtsprachlichen Praktiken des Kindes für das gesamte Spiel auch der sprachliche Input des linguistischen Subjektes (meistens ist hier die Mutter gemeint) hat. Der Begriff des „Vorsprachlichen“ weist darüber hinaus auf den prozessualen Charakter der ontogenetischen Sprachentstehung hin, weil man somit von keinem festen Anfang sprechen kann.²⁴¹

238 Ibid., S. 357.

239 Ibid., S. 356.

240 Ibid., S. 357.

241 Man kann freilich etwas wie das erste Wort eines Kindes nachvollziehen. Das ist aber kein Anfang seiner Sprache, denn bevor es überhaupt befähigt ist, das Wort zu produzieren, hat es eigene Spracherfahrungen, die die Sprachwissenschaft entweder als „linguistische Fähigkeit“ oder „linguistische Akkumulation“ bezeichnen. Weiter noch könnte man sich fragen, ob es möglich ist, den Zeitpunkt dieser Akkumulation zu

5. Das Nebensprachliche

Im Unterschied zu den vorsprachlichen Praktiken, die Gemeinsamkeiten zwischen den Menschen und den Tieren aufzeigen, wurden sogenannte *nebensprachliche* Zustände explizit zur Sprache gebracht, also solche, die wie die Sprache typisch für den Menschen sind, weil sie ihre besondere Existenz eben der gleichen Möglichkeitsbedingung verdanken, die ebenfalls die Sprache ermöglicht. Dieser Gedanke führt auf die Ansichten Schelers zurück. Es geht darum, dass der Geist, nach Scheler, sich durch sogenannte Gegenstandsfähigkeit kennzeichnet, die ihn in die Lage bringt, auch Selbstbewusstsein zu haben, einen Zustand, in dem das eigene Bewusstsein zum Gegenstand wird. Die Tiere, im Gegensatz dazu, haben kein Selbstbewusstsein, obwohl sie über Bewusstsein als eine physiologische Dynamik verfügen. Auch die Umwelt um den Menschen wird stets vergegenständlicht, wobei Gegenstandsein kein Vorgegebenes, sondern erst in einer Erhebung der ursprünglichen „Widerstands- und Reaktionszentren seiner Umwelt“⁴²² entsteht. Als ein paradigmatischer *nebensprachlicher* Zustand wird das Lachen identifiziert.

Gadamer nimmt diesen Gedanken auf und interpretiert ihn unter der sprachphilosophischen Perspektive, indem er die Sachlichkeit oder Gegenständlichkeit der Sprache und nicht dem Geist zuschreibt. Deshalb charakterisieren sich die nebensprachlichen Zustände durch eine *Selbstdistanz* des Subjektes, die ein Subjekt (Mensch) orientiertes Pendant der weltorientierten Sachlichkeit darstellt. Man kann mit der Sprache im Gesagten aufgehen, so dass man sein Selbst vergessen kann. Das ist eine Erhebung über das eigene Dasein, wozu allein der Mensch, so Scheler, fähig sei. „Der Mensch allein – sofern er Person ist – vermag sich über sich – als Lebewesen – *emporzuschwingen* und

bestimmen, aber wer könnte überhaupt feststellen, wann hat die Mutter ihr Wort, das erste Wort für das Kind, ausgesagt oder war das der Vater ...

242 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn: Bouvier Verlag, 1991, S. 39.

von einem Zentrum gleichsam *jenseits* der raumzeitlichen Welt aus *alles*, darunter auch sich selbst, zum Gegenstande seiner Erkenntnis zu machen. So ist der Mensch als Geistwesen das sich selber als Lebewesen und der Welt überlegene Wesen. (sic!) Als solches ist er auch der Ironie und des Humors fähig, die stets eine Erhebung über das eigene Dasein einschließen²⁴³. Für Gadamer kann man sich *das ein Gegenstand zur Erkenntnis machen* lediglich als sprachlich vorstellen. Deshalb werden die Zustände, die diese *Selbstdistanz* ebenfalls vorzeigen, mit dem etwas unglücklich ausgewählten Wort „nebensprachliche Zustände“ benannt. Das Unglückliche liegt wieder daran, dass es auf eine Außersprachlichkeit anspielt, wobei eine solche überhaupt nicht gemeint ist.

Nun, während das *Nebensprachliche* von dem *Vorsprachlichen* deutlich abgegrenzt wird, laut Gadamers Ansicht, ist dem *Nebensprachlichen* ein besonderes Verhältnis zu dem Sprachlichen zugeteilt. Das heißt, dass das *Nebensprachliche* kein Etwas ist, woraus sich die Sprache entwickelt wie es der Fall mit dem *Vorsprachlichen* ist. Dennoch hat es mit der Sprache die strukturelle Gemeinsamkeit, die dem *Vorsprachlichen* fehlt. Solch eine Eigenschaft identifiziert Gadamer als Selbstentfernung. Beispielweise haben wir in der Sprache die *Selbstdistanz*, wenn wir etwas voraussetzen oder uns vorstellen, ohne dabei bei dem Vorausgesetzten oder Vorgestellten selber zu verweilen. Stattdessen denken wir daran oder stellen es uns als gegenwärtig vor. Gleichartige Selbstdistanzierung ist für das *Lachen* kennzeichnend, meint Gadamer, und Lachen ist bei Tieren nicht wahrzunehmen. „Tiere lachen nicht“²⁴⁴ – mit der Meinung der Zoologen ist Gadamer einverstanden. Gadamer denkt aber auch weiter, indem er annimmt: „Wer lacht, sagt etwas“²⁴⁵. Wer lacht, kann überhaupt etwas sagen, weil er selbstdistanziert ist und die Selbstdistanz ist durch die Sprache bedingt.

243 M. Scheler, *op. cit.*, S. 47.

244 H.-G. Gadamer, *GW* 8, S. 355.

245 *Ibid.*

Deshalb werden wir sagen, wer lacht, kann überhaupt etwas sagen, denn das *Nebensprachliche* kann sich nur neben, also mit der Sprache ergeben. In diesem Sinne schaffen die *nebensprachlichen* Zustände die sprachliche Universalität nicht ab. Ihre Bedeutung ist nur in Sprache zu artikulieren und ihre Bedeutung ist nicht etwas, was man ihnen zusätzlich zuschreibt, sondern sie ist ihr Inhalt. Das *Nebensprachliche* ist prinzipiell bedeutungsvoll oder bedeutungstragend. Nicht nur, dass das *Lachen* die Sprachuniversalität nicht aufhebt, vielmehr hilft Gadamers Erwähnung des Themas *Lachen* seinem Leser die sprachliche Allumfassendheit besser zu verstehen. Diese Erwähnung ist eine der seltenen Stellen, an der Gadamer die „Selbstdistanz“ *expliziter* als sprachliches Merkmal hervorhebt. Wir haben gesehen, dass genau die gegenteilige Charakteristik der Sprache, die im vorigen Kapitel *Sprachvergessenheit* genannt wurde, eine ausgesprochen betonte Rolle in der gesamte Lehre über die Sprache und das Verstehen als Geschehen mehrmals gewonnen hat. Dieses Merkmal ermöglichte die Entfaltung eines passiven Bildes, das ein Netz aus sprachlichem Geschehen vermittelt, in dem die Aktivität des Sprechers und das Sprechen als Tun anscheinend versteckt bleiben. Dagegen spricht, oder genauer gesagt, dies wird ergänzt durch die *Selbstdistanz* des Sprechers und durch die permanente Spannung, die die *Selbstvergessenheit* und die *Selbstdistanz* in der Sprache stets ausformen.

Wir würden diese *Selbstdistanz* in eine begriffliche Nähe des sogenannten spekulativen Charakters der Sprache bringen, ein Thema, das erst später (Kapitel XIV) in diesem Teil behandelt wird. Es heißt, dass der Sprechende durch die Sprache ein Verhältnis zu der Sache bildet, die weder als Abbildung noch als Kreation beschrieben werden kann: Weder ist es der Fall, dass die Worte die außerlinguistische bereits fest gegebene Welt abbilden, noch ist es der Fall, dass erst die Worte den Sachen ihre Existenz schenken. So sehr eine Sprecherin über das Bewusstsein verfügt, das mit dem ersten Fall zu vereinbaren ist, weil das instrumentale Sprachbild über viele Jahrhunderte die übliche Mentalität der Menschen dominant beherrschte, so wird heutzutage

durch die intensivierte Kommunikation mehr und mehr klar, dass die verschiedenen Sprachen verschiedene Sachverhalte ermöglichen und verschiedene Tatsachen artikulieren können. Allenfalls haben die Sprecher einer Sprache in der Sprache ein reales Medium, in dem sie ihre Welt darstellen, obwohl dieses Medium nicht die Wirklichkeit selbst ist. Solche relative *Selbstdistanz* der Sprache – dass in ihr etwas zur Sprache gebracht wird, ohne die Behauptung, dass dieses Etwas nur als zur Sprache Gebrachtes und sonst nicht existiert – steht der *Selbstvergessenheit* der Sprache gegenüber. Dies bildet somit eine methodologische Grundlage eines dialektischen Sprachbegriffs. Die beiden weisen unzweideutig auf die Dialektik der aktiven und passiven Seite in der Sprache hin. Aus der Perspektive dieser Begriffe konnten wir das dialektische Bild der Erfahrung im letzten und der Sprache in diesem Teil überhaupt erst herausarbeiten. Das wiederum scheint für eine authentische Rezeption von Gadamer ausschlaggebend zu sein, da sie durch die Heideggersche passivistische Konzeption über die „Sprache, die spricht“, in der Sekundärliteratur dominant markiert ist.

6. Das Übersprachliche

Das Übersprachliche ist laut Gadamers Ansicht das Ungesagte. Es kann nur aus Sicht derjenigen Anschauung als absolute Grenze betrachtet werden, welche das gesamte Gebiet der Sprache mit dem der Aussage identifiziert, d. h., das Gesagte wird im Sinne eines *logos apophantikos* verstanden. Die Aussage kann aber nicht alles, was man zu sagen hat, sagen. Sie ist nur eine von vielen sprachlichen Formen in dem reichen Bereich der sprachlichen Ausdrücke. Sie stellt eine Einseitigkeit dar, die für die wissenschaftlichen Systeme beziehungsweise für den Monolog der Wissenschaft von einzigartiger und großer Bedeutung ist. Aber genau der Monolog ist keineswegs das, womit sich die Sprache in ihrem alltäglichen Sinn für den Sprecher kennzeichnet.

Die als „Monolog“ verstandene Aussage ist eine *Grenze der Sprache*, an welche man stets in einem Dialog stößt. Wenn wir sprechen, gehen

wir mit den Worten meistens problemlos um. Und dann, wenn man glaubt über sie zu verfügen, verkrampft man sich: Es fehlen einem die Worte, so dass man nach ihnen suchen muss. Manchmal scheint es weiser zu sein, ruhig zu werden und abzuwarten bis die Worte von allein kommen oder, wenn sie nicht kommen, es nochmal zu versuchen, wie das Eugen Gendlin²⁴⁶ einfach ausdrückt, denn Ihm folgend heißt Sprechen gleichwohl und ebenmäßig aktiv und passiv zu sein: Selber zu handeln und die Sprache handeln zu lassen. Solche Dialektik der Sprache wird durch den „Monolog“ kaum illustriert. Deshalb ist der Monolog *Grenze der Sprache*. Er ist schlechthin ungenügend. Er erfüllt nicht den Ausdrucksanspruch der Sprachsubjekte.

Der „Dialog“ seinerseits bildet durchaus einen anderen Zustand ab, in dem es scheint, als ob wir einmal am Zuge sind und die Sprache in der Hand und auf unserer Seite haben, um gleich danach in die Gnade ihrer Ungezwungenheit zu fallen. Das „Ungesagte“ ist keine „Grenze“ im Sinne, dass sie sich jenseits der Sprachlichkeit befinden. Stattdessen werden sie als Grenze des Monologs gesehen, der im Rahmen einer allumfassenderen Anschauung nicht koextensiv mit dem Allsprachlichen ist. Sie gehören zum Kontext des Gesagten, weil in der dialogischen Sicht der Sprache die Bedeutung eines Satzes in seinem Verhältnis zu und in den engeren und breiteren Kontexten bestimmt wird.

7. Schluss

Daraus schließen wir, dass die *Grenzen* der Sprache die *Universalität* der Sprachlichkeit nicht beschränken, sondern sie profilieren und ihr

246 Gendlin schreibt: „Und wenn wir etwas zu sagen haben, stellen sich Wörter ein. Wissen Sie, wie Wörter kommen? Wir öffnen unsere Mäuler und erwarten sie. Wirklich, und wenn sie nicht kommen, können wir kaum etwas anderes machen, als es nochmal zu versuchen“ in „Die umfassende Rolle des Körpergefühls im Denken und Sprechen“, *op. cit.*, S. 695. (Hervorhebung – S. B.)

in *Wahrheit und Methode* gezeichnetes Gesicht²⁴⁷ schattieren, indem sie die Sprachlichkeit selbst genauer beschreiben. Diese Grenzen sind demnach als Negation zu bewerten, in dem Geist Spinozas *omnis determinatio est negatio*. Um sie auf diese Weise zu sehen, muss man sie zuerst als Bestimmungen anerkennen. Täte man das, bekäme man: Die Sprache ist 1) schriftlich ausdrückbar, stellt eine echte Dialektik der 2) Allgemeinheiten und der 3) Erfahrung der einzelnen Gebräuche dar, unterscheidet sich von der 4) kodierten Kommunikation als vorsprachlicher Stand, der kein nichtsprachlicher Stand ist, ermöglicht 5) nebensprachliche Zustände, die mit der Sprache ihre Selbstdistanz teilen und ist untrennbar mit dem 6) Übersprachlichen, womit der Bereich des Kontextes gewährleistet ist, bedeutungsmäßig verbunden.

Die Universalität des sprachlichen Verstehens erstreckt sich sowohl aufs Gesagte als auch aufs Noch-zu-sagende, sie deckt das Suchen genauso wie das Finden des Wortes ab. In diesem Sinne hat Grondin im hier mehrmals berücksichtigten Text „Was heißt ‚Das Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache?‘“ pointiert: „Der sprachliche Ausdruck ist aber nicht begrenzt im Vergleich mit einem intellektuellen Verstehen, das die Sache viel adäquater erfasst und an der Grenze des sprachlichen Mediums keinen Anteil hätte. Ein

247 Donatella di Cesare vertritt auch die Meinung, dass die Sprachphilosophie Gadammers im dritten Teil von *Wahrheit und Methode* nur ansatzweise betrachtet wurde. Deshalb musste Gadamer in zahlreichen, späteren Texten verschiedene Punkte wieder aufnehmen und aufschlussreicher erläutern. Di Cesare beobachtet diese Sachlage auf folgende Art und Weise: „Doch die nicht ohne Mühe geleistete Synthesis des dritten Teils von *Wahrheit und Methode* kann nicht verhindern, daß viele Ausführungen hier unbefriedigend und fragwürdig erscheinen und viele Argumente einen rudimentären Charakter zeigen. Es ist deshalb kein Zufall, daß dieser dritte Teil, im Unterschied zu den beiden anderen, nur eine vergleichsweise geringere Resonanz haben wird. Und es ist ebensowenig ein Zufall, daß Gadamer in den darauf folgenden Jahrzehnten immer wieder auf diesen Teil zurückkommen wird, während die Sprache zum Leitfaden der gesamten letzten Phase seiner Philosophie avanciert.“ (Donatella di Cesare, Gadamer, Ein philosophisches Porträt, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, S. 181 f.)

solches Verstehen ohne Sprachlichkeit gibt es nach Gadamer weiterhin nicht. Der sprachliche Ausdruck ist begrenzt, weil jedes Verstehen von Grund aus, weil sprachlich, begrenzt ist, insofern es immer nur einen Ausschnitt und einen Aspekt des Auszusagenden ausspricht.²⁴⁸

In diesem Kapitel haben wir einige Aspekte der Gadammerschen Sprachauffassung, die in der Literatur als *Grenzen der Sprache* bekannt worden sind, als weitere *Merkmale* der Sprachlichkeit ausdrücklich interpretiert. Daraus sind wir zu einer Vertiefung der im zehnten Kapitel gezogenen Schlussfolgerung gelangt, dass die Sprache in ihren wesentlichen Zügen dialektischen Charakter aufweist. Alle Grenzen der Sprache bestimmen genau den Begriff der Sprachlichkeit weiter und somit sind sie keine Grenzen der Sprachlichkeit überhaupt, sondern geben dem Universalitätsanspruch der Sprachlichkeit ein dialektisches Aussehen.

248 Jean Grondin, „Was heißt ‚Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache‘?“, in *Von Heidegger zu Gadamer*, op. cit., S. 104.

Zwölftes Kapitel

Welthaltigkeit der Sprache

In der Idee, dass Sprache einen wesentlichen Weltbezug hat, zeigt sich das Verbundensein von „Sprache“ und „Erfahrung“, das wir mit dem Begriff „Kokonstitution“²⁴⁹ bezeichnen möchten. Daher ist die Gadamerische Auffassung der „Welt“, ihre Beziehung zur „Sprache“ und zur „Umwelt“, ihr Stellenwert für das menschliche Leben überhaupt bedeutungsvoll für das Verstehen der generellen Idee dieser Arbeit: Die Unselbstständigkeit der Sprache hinsichtlich der Erfahrung und die Unselbstständigkeit der Erfahrung bezüglich der Sprache, i. e. ihre konstitutive Interdependenz. Die Argumentation wird den folgenden Ablauf nehmen. Zuerst werden wir das Thema im Rahmen einer breiteren, so genannten kontinentalen sprachphilosophischen Tradition vorstellen. Danach werden wir zeigen, inwiefern der Begriff der Welt eine logische Antwort auf die diese Tradition identifizierende Frage ist, wonach wir die Gadamerische Analyse dieses Begriffes näher untersuchen werden und den ontologischen Status der Welt bestim-

249 Mit diesem Begriff bezeichnet Bertram seine Lösung für das Verhältnis zwischen dem, was wir hier als „Sprache“ und „Welt“ betrachten. Genauer ist damit ein Konzept der Kokonstitution von Strukturen gemeint, das „das Zusammenspiel von sprachlichem Gehalt, sprachlicher Praxis, normativen Bindungen und nichtsprachlicher Praxis“ erläutern soll. „Sprache, Praxis, Normativität und Objektivität werden so begriffen, dass mit ihnen unterschiedliche Strukturen ins Spiel kommen, die sich in einem wechselseitigen Zusammenhang konstituieren.“ (G. W. Bertram, *Die Sprache und das Ganze*, op. cit., S. 26.)

men. Zum Abschluss wird die These von der konstitutiven Wechselbeziehung zwischen „Welt“ und „Sprache“ als Schlussfolgerung der angebotenen Argumentation herausgearbeitet.

1. Designative und expressive Dimension der Sprache

Wir möchten zunächst den von Taylor ausgearbeiteten Hintergrund – die Unterscheidung der zwei Traditionen in den Sprachüberlegungen – vorstellen. Charles Taylor macht in seiner Abhandlung „Language and Human Nature“ einen Unterschied zwischen der designativen und der expressiven Dimension der Sprache.²⁵⁰ So beschreibt er sie: „The first is what we could call designative: we could explain a sign or word having meaning by pointing to what it designates, in a broad sense, that is, what it can be used to refer to in world, and what it can be used to say about that thing.”²⁵¹ [...] The second dimension we could call expressive. [...] Something is expressed, when it is embodied in such a way as to be made manifest. And ‘manifest’ must be taken here in a strong sense. Something is manifest when it is directly available for all to see. It is not manifest when there are just signs of presence, from which we can infer that it is there, such as when I ‘see’ that you are in your office because of your car being parked outside. In this kind of case, there is an implied contrast with another kind of situation, in which I could see you directly.”²⁵²

250 „There are two sides or dimensions of meaningful objects, which can each be taken up as the guiding thread of the answer. (The question was: How is it that the meaningful objects say something? Or: what is it that we see in things when we understand them as signs which we do not when we fail to apprehend them as such, but just as the furniture of a non-expressive universe?)” Charles Taylor, „Language and Human Nature” (248–292) in *Philosophical Papers Bd. 1: Human Agency and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 218.

251 Charles Taylor, „Language and Human Nature” (248–292) in *Philosophical Papers Bd. 1: Human Agency and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 218.

252 Charles Taylor, „Language and Human Nature”, *op. cit.*, p. 219.

Dementsprechend hat das Denken über die Sprache die Philosophen in zwei Positionen gespalten. In „Theories of Meaning“ elaboriert Taylor die Unterscheidung von designativen und expressiven Theorien der Sprache weiter. Demzufolge geht es in den designativen Theorien darum, die Entstehung von Repräsentationen in der Sprache zu erläutern. Sprache verstehen heißt zu verstehen, wie wir die Dinge in der Sprache repräsentieren. Daher hebt er zwei ausschlaggebende Merkmale der dominanten Sprachtheorien in der angelsächsischen Welt hervor: Ihren Akzent auf Repräsentationen und ihre Annahme der Beobachterstellung. „We can sum up by saying that there seem to be two crucial features of currently dominant theories of meaning in the Anglo-Saxon world: their stress on representations, and their assumptions of the observer’s stance. They are both linked, of course. They have the same roots in the seventeenth-century concern with the epistemological reconstruction, and the ensuing stress on naturalistic explanation. And indeed, they are inwardly connected. Seeing theory as observer’s theory is another way of allowing the primacy of representation: for a theory also, on this view, should be representation of an independent reality. A theory of meaning is a representation of a process which is itself the generation of representations. It all hangs together.“²⁵³

Die alternative Sprachtheorie wird von Taylor „romantische“ oder „expressive“ oder „triple-H“ Theorie genannt, wobei die bevorzugte Bezeichnung die letzte ist und die drei Buchstaben H stehen wie oben bereits erwähnt für die Initialen Hamanns, Herders und Humboldts. Diese sprachphilosophische Tradition ist mit der Frage: „Was geschieht in der Sprache?“ beschäftigt und problematisiert dabei die beiden Hauptmerkmale der designativen Sprachtheorie. Im Allgemeinen kritisiert die HHH-Theorie an der dominanten Theorie ihre Vernachlässigung der Aktivität des Sprechens. Gerade diese sprachliche Aktivität wird von Taylor zusätzlich unter die Lupe genommen. Daraus

253 Charles Taylor, „Theories of Meaning“ (215–247) in *Philosophical Papers Bd. 1: Human Agency and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 255.

hat er drei kennzeichnende Aspekte der expressiven sprachphilosophischen Tradition herausgearbeitet. Die in dieser Tradition entfalteten Theorien bieten Antworten auf die Frage: „What are we bringing about in language and essentially through language, i. e. such that it can only be brought about through language?“²⁵⁴

Die drei diese Theorien bestimmenden Aspekte werden als folgende identifiziert: a) Formulierung der Sachen, b) Gründung des öffentlichen Raums und c) Auftreten der typisch menschlichen Angelegenheiten. Wir werden bei jedem dieser Aspekte kurz verweilen.

A) FORMULIERUNG DER SACHEN (FORMULATE THINGS)

Die Sprache hat eine artikulierende Funktion für das, was uns in der Welt begegnet. Durch diese Funktion sind wir in der Lage, die Sachen als Sachen besser zu erkennen, uns auf sie zu konzentrieren, da diese *Artikulation* zugleich *Abgrenzungen* mit sich gebracht hat. „So the first thing that formulating does do for me is that I can now get an *articulated view* of the matter, and thus focus on it properly. The second change is related to this: now that I have delimited what I am concerned with, I can draw in however rough a fashion its boundaries. [...] The *drawing of boundaries* is essential to language.“²⁵⁵

Sowohl die Artikulation als auch das *Grenze-Ziehen* oder das *Distinguieren* werden gleichermaßen von anderen Denkern, z. B. von Bertram und Kamlah/Lorenzen, hervorgehoben und sie antworten generell auf die Frage: Was präzise tut die Sprache mit der Welt, wenn sie diese zur Sprache bringt. Auf die gleiche Frage antwortet man, indem man behauptet, dass es keine Welt ohne Sprache gäbe. In der Welt sind die Sachen eingeordnet, sie sind abgegrenzt und damit den verschiedenen Unterscheidungen und Klassifikationen unterworfen. All das wäre ohne sprachliche Differenzierungen unmöglich. Mit anderen Worten,

254 Ch. Taylor, „Theories of Meaning“, *op. cit.*, p. 256.

255 *Ibid.*, p. 258. (Hervorhebung – S. B.)

das macht die Welt essentiell sprachlich aus, ohne dass man damit irgendeine antirealistische Annahme behaupten müsste.

Für Taylor ist hiermit auch wert, ein anthropologisches Merkmal hervorzuheben. Denn es sind nicht nur die Sachen in der Welt, welche durch die Sprache bestimmt werden, sondern auch der Mensch wird sich seiner bewusster, indem er einige zuvor intuitive Beobachtungen sprachlich expliziert. So schreibt er: “Through language we can bring to explicit awareness what we formerly had an implicit sense of. Through formulating some matter, we bring it to fuller and clearer consciousness.”²⁵⁶ Hier können wir eine Bewusstheit als ein zusätzliches Tun des Sprechenden erkennen. Solche aber gehört unmittelbar dem Sprechenden. Diese Bewusstheit sollte freilich nicht sofort mit einem hochdifferenzierten Selbstbewusstsein gleichgesetzt werden. Wir würden sie eher damit vergleichen, was Gadamer als Selbstdistanz der Sprache beschrieben hat. Der Sprechende geht mit der Sprache zwar unbewusst um während er spricht, seine Sprache setzt aber eine besondere Distanz zu den Sachen voraus, die man als Nicht-Identität (zwischen Sachen und Sprache) auslegen kann. Daraus ergibt sich, dass die konstitutive Abhängigkeit der Welt von der Sprache zu keiner anti-realistischen Schlussfolgerung führen muss.

B) GRÜNDUNG DES ÖFFENTLICHEN RAUMS (FOUNDING OF PUBLIC SPACE)

Der zweite Aspekt, den Taylor erwähnt, ist die Gründung des öffentlichen Raums. Dieser Aspekt wird normalerweise als Intersubjektivitätsdimension der Sprache bezeichnet, denn der öffentliche Raum ist der Raum zwischen mindestens zwei Subjekten oder Gesprächspartnern. Taylor nennt ihn *public space*, um zu betonen, dass die beiden Gesprächspartner zu einer ersten Person Plural werden. Statt des vorherigen „Ich“ ist das neue „Wir“ entstanden. Das ist keine

256 Ibid., p. 256–257.

Kommunikation, falls Kommunikation zwei voneinander unabhängige Subjekte voraussetzt, die individuelle Informationen austauschen. „What is really wrong with the account in terms of communication is that it generally fails to recognize public space. It deems all states of knowledge and belief to be states of individual knowers and believers. Communication is then the transmittal, or attempted transmittal, of such states.”²⁵⁷ Gadamer erläuterte diesen Aspekt der Sprache unter dem Begriff „Ichlosigkeit“. Ihm haben wir uns in Kapitel zehn dieser Arbeit zugewandt. Mit ihm tritt die *Dialogizität* anstelle der *Monologizität* der Sprache hervor.

Die Gründung der Öffentlichkeit stellt einen wesentlich neuen Bereich dar, der Auswirkung auf die Subjekte selbst hat. Sie sind keine alles kontrollierenden, souveränen, kritischen Subjekte mehr, sondern auch solche, die selbst beeinflusst werden. Daher ist es notwendig, diese Funktion der Sprache möglichst präzise zu formulieren, denn sie gehört zu denjenigen, die meistens übersehen wurden. Taylor erläutert sie folgendermaßen:

“Second, language serves to place some matter out in the open between interlocutors. One might say that enables us to put things in public space. That something emerges into what I want to call public space means that it is no longer just a matter for me, or for you, or for both of us severally, but is now something for us, that is for us together. [...] But the crucial and highly obtrusive fact about the language, and human symbolic communication in general, is that it serves to found public space, that is to place certain matters before us. The blindness to the public space is of course (in part anyway) another consequence of the epistemological tradition, which privileges a reconstruction of knowledge as a property of the critical individual. It makes us take the monological observer’s standpoint, not just as a norm, but somehow as the way things really are with the subject. And this is catastrophically

257 Ibid., p. 259.

wrong.”²⁵⁸ Mit der dialogischen Struktur der Sprache werden wir uns im Kapitel (XIII) ausführlicher befassen.

C) AUFTRETEN DER TYPISCH MENSCHLICHEN ANGELEGENHEITEN (MEDIUM OF HUMAN CONCERNS)

Der dritte Aspekt weist auf die Sprachlichkeit unserer Sozialwelt hin, die sich durch die Menschen als psychosomatische Individuen bestimmen lässt. “Thirdly, it (language – S. B.) also provides the medium through which some of our most important concerns, the characteristically human concerns, can impinge on us at all. [...] We can take the well known example, the contrast between anger and indignation. Anger we can attribute to (some) animals, at least in some sense. But indignation we cannot – at least if we leave aside our anthropomorphic indulgence for our pets.”²⁵⁹ Der Unterschied liegt darin, dass Empörung sich nur in Gegenwart von Normen über richtig und falsch, die nur in der Sprache gegeben werden können, entwickeln kann, während Ärger immer entsteht, sogar wenn man mit recht provoziert wird.

Normen sind konstitutiv für dieses spezifisch menschliche Interesse oder diese komplexen Gefühle, die deshalb grundlegend mit der Sprache verbunden sind. So schreibt Taylor weiter: “to recognize for instance that some acts have a special status because they meet some standard, we have to have language. [W]e need to have articulated the domain of actions and ends or at least to have marked the relevant discrimination through expressive behavior, for example through ritual, gesture, or the style of comportment. [...] Thus taking ‘language’ in a broader sense to include expressive activity, we can say that only language animals can be sensitive to standards *qua* standards.”²⁶⁰ Dass die Sprache die Gründung einer Öffentlichkeit ermöglicht, heißt mit

258 Ibid., p. 259.

259 Ibid., p. 260.

260 Ibid., p. 262.

anderen Worten, dass ihr eine konstitutive Rolle für die breitere interpersonale Welt zugeschrieben wird.

D) NEUE DIMENSIONEN DER SPRACHLICHKEIT

In der beschriebenen Weise begründen diese drei Aspekte der Sprache besondere Dimensionen der Sprache, die von der angelsächsischen sprachanalytischen Tradition übersehen wurden. Diese sind Expression, Erschlossenheit und Konstitution. Alle ziehen eine Demarkationslinie zwischen den HHH-Theorien und den designativen Theorien. Erstens, während die ersten ihren Fokus auf die *expressive* Rolle richten, richten die letzten ihn auf die *repräsentative* Rolle der Sprache. Zweitens, während die expressiven Theorien der Sprache vor allem eine *erschließende Funktion* zusprechen, stellen die designativen Theorien die abbildende Funktion der Sprache in den Vordergrund. Demnach: entweder macht die Sprache die Dinge evident oder bildet sie sie ab. Doch beides begründet die *konstitutive* Dimension der Sprache für die Weltentstehung.

Also, das Festlegen aller dieser Eigenschaften und Dimensionen führt zur Schlussfolgerung, dass die Sprache nicht nur repräsentiert, sondern auch in die Welt von der sie spricht einführt. Kein Problem würde auftreten, wenn man in der Lage wäre, die beiden Dimensionen der Sprache sicher und genau zu trennen. Das Problem entsteht deshalb, weil man festgestellt hat, dass die Kompetenzbereiche der Repräsentation und der Konstitution öfter übereinandergreifen, so dass man zu der Behauptung kam, es gäbe weder eine Welt ohne Sprache noch Sprache ohne Welt. Wir möchten dieses Verhältnis *Kokonstitution* nennen. In der Tat ist mit dieser Behauptung gemeint, dass die Sprache sowohl eine repräsentative als auch eine konstitutive Rolle spielt, und zwar gleichzeitig. Und hier wird das Problem sichtbar, denn während Repräsentation eine unabhängige Weltexistenz voraussetzt, geht die Konstitution von einer noch nicht völlig geschaffenen Welt aus. Existiert die Welt unabhängig von der Sprache oder entsteht sie gleichzeitig

mit ihr? – Das wurde zu einer eminent sprachphilosophischen Frage, der sich dieses Kapitel zuwendet. Wie kann dieses Verhältnis eine korrekte Beschreibung bekommen?

Der erste hervorzuhebende Punkt ist, die beiden Rollen nicht als autonome Rollen anzusehen. Die Priorität der repräsentativen Dimension unserer Sprache in unserer Kultur liegt an ihrem Erfolg. Es heißt aber immer noch nicht, dass sie die einzige und es heißt noch weniger, dass sie die autonome Rolle der Sprache darstellt. Selbst auf die Frage nach ihrem Erfolg sollte man sie in Kombination mit der konstitutiven Dimension der Sprache in Betracht ziehen. *Mit anderen Worten: Die Sprache kann überhaupt die Welt mehr oder minder abbilden, weil sie sie teilweise konstituiert.* Das was an der designativen Theorien falsch ist, ist nicht ihre Kernbehauptung, dass die Sprache eine repräsentative Dimension hat, sondern sind die einzelnen Annahmen, die immer mit dieser Dimension zu verbinden waren: Erstens, dass sie als eine von anderen Leistungen der Sprache unabhängige zu betrachten und eine objektiv vorbildlich und deshalb in allen Lebensbereichen erstrebenswerte sei. Damit implizit verbunden ist die zweite Annahme, dass das, was die Sprache repräsentiert, eine von der Sprache unabhängige Realität sei, was drittens die Annahme der indifferenten Zuschauerstellung impliziert, wie Taylor oben argumentiert hat. All das, was Taylor als ausschlaggebende Merkmale der Sprache der designativen Theorien hervorgehoben hat, ist in den expressiven Theorien in Frage gestellt. Das heißt aber nicht, dass man sich verpflichtet hat, die Beschreibungen der konkurrierenden Theorien automatisch als ausschließende ansehen zu müssen, denn es gibt immer die Alternative, sie als ergänzende Beschreibungen in einer dialektisch geprägten Ansicht weiter zu entwickeln.

Die beiden Annahmen der designativen Theorien werden dadurch in Frage gestellt, dass man in der HHH-Theorien: Erstens, die Welt explizit als eine sprachlich konstituierte Gegebenheit und daher als ein höchst relevantes, sprachphilosophisches Thema behandelt und zweitens, sich die Intersubjektivität der Sprache als Verbindung mindestens

zweier Subjekte in der Welt vor Augen hält. Dadurch verabschiedet man sich, erstens, von dem Gedanken einer von der Sprache unabhängigen Welt, die einfach abgebildet wird und zweitens, von dem Gedanken, dass die Stellung eines indifferenten Zuschauers, der sowohl der Sprache als auch der Welt als kritisches, monologisches Subjekt gegenübersteht, den belangvollsten Stellenwert verdient.

2. Die Welt als sprachphilosophisches Thema

Die „Welt“ kommt notwendigerweise als relevantes Thema im Rahmen der HHH-Theorien vor, denn die wichtige Frage dort ist: „Was wird ausgedrückt?“²⁶¹ Die frühere, romantische Version der expressiven Option war unzweideutig subjektivistisch: Was zum Ausdruck kommt ist das sprechende Subjekt selbst, lautete grob die Antwort nach Tylor. „What comes to light in the full development of expressive power is precisely that what was striving for expression all along was the self. [...] As it comes to greater self-clarity expression comes to be recognized as self-expression.“²⁶²

Im 20. Jahrhundert ist eine Umstellung sehr deutlich zu bemerken. Das Subjekt drückt nicht mehr so sehr sein Ego aus, sondern bringt die Sache zur Sprache. Dass das Subjekt durch die Sprache zu seinem Selbsterkennen kommt, ist nicht die einzige Leistung der Sprache, sondern das Subjekt verdankt der Sprache die „Entstehung“ der Welt. Genau das folgt aus der neuerkannten Rolle der Sprache: Ihre Öffentlichkeit. Die Sprache ist kein Medium des Subjektes, sondern wird vielmehr zu einem Medium der mindestens zwei Subjekte, die sich eine Welt teilen.

Taylor umfasst diesen philosophischen Beitrag der expressiven Theorien des 20. Jahrhunderts mit der Bezeichnung Antisubjektivismus und schreibt: „But the basic expressivist insights might also suggest

261 Bei Charles Taylor, „Language and Human Nature“, *op. cit.*, p. 239: „What is expressed? or What comes to expression?“

262 Charles Taylor, „Language and Human Nature“, *op. cit.*, p. 238.

another account. What comes about through the development of language in the broadest sense is the coming to be of expressive power, the power to make things manifest. It is not unambiguously clear that this ought to be considered as a self-expression/realization. What is made manifest is not exclusively, not even mainly, the self, but a world.”²⁶³

Diese Dimension der Sprache wird vom Deutschen „Welterschließen“ und manchmal „Weltoffenbaren“ auf English als „World-Disclosure“ übersetzt. Sie drückt eine der beiden allgemeinen Beiträge, die den HHH-Theorien zugeschrieben wurden, aus.²⁶⁴ Die andere wird kommunikativ-pragmatisch genannt. Beide haben ihre besondere Stelle in Gadammers Sprachauffassung. In diesem Kapitel bleiben wir bei der welterschließenden Funktion der Sprache, während im nächsten Kapitel die kommunikativ-pragmatische Funktion unter der Perspektive des Dialogs ausgearbeitet wird.

Gadamer erkennt an, dass die in *Wahrheit und Methode* entwickelten Sprachansichten eine Kontinuität zu der HHH-Tradition aufweisen und das heißt *in concreto*, dass sein Ansatz zu der Sprache aus ihrer welterschließenden Funktion her festgelegt sei. Christina Lafont kommt zu derselben Erkenntnis in ihrer Abhandlung über die *linguistische Wende in der deutschen Philosophie*. Ihrer Interpretation zufolge ist die Sprache in ihrer welterschließenden Funktion sowohl Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung als auch ihre Grenze. “Language in its world-disclosing function is both the condition of possibility of experience and its limit.”²⁶⁵ Ihre Begründung schließt folgendermaßen: “The constitutive moments of dialogue considered by Gadamer are as follows: 1) the *telos* of understanding between *speaker* and *hearer*..., 2) *about something* on which they have to reach agreement..., 3) against the background of a *shared world-disclosure* that is the condition of pos-

263 Ibid., p. 238.

264 Mehr dazu: Christina Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge: MIT Press, 1999.

265 Ibid., p. 79.

sibility of their understanding.”²⁶⁶ Wir befinden uns auf dem Terrain des letzten Punktes, während die ersten zwei im nächsten Kapitel über die dialogische Struktur der Sprache zum Thema werden. Also stellt sich nochmals notwendig die Frage: Wie ist dieses Verhältnis zwischen Welt und Sprache genauer zu beschreiben und zu erläutern?

A) DER WELTBEGRIFF UND DIE INTERSUBJEKTIVITÄTSLEHRE: EIN GEGENSEITIGES VORAUSSETZEN

Das Thema der „Welt“ wird hier aus begrifflichen Gründen im Rahmen des breiteren Themas Intersubjektivität der Sprache angesehen und behandelt, weil in dieser Arbeit mit dem Begriff der Intersubjektivität selbst das dreivalente Verhältnis zwischen „Du und Ich in der Welt“ umrissen wird. Diese Bedeutung ist weder ungeeignet für die Gadammersche Sprachauffassung noch ist sie ausschließlich mit Gadammers Hermeneutik verbunden. Erinnern wir uns an Davidsons „Triangulation“, die die Struktur einer Interpretation bestimmt. Interpretation geschieht demnach immer im Rahmen eines Dreiecks von (mindestens) zwei Sprecher-Interpreten und der Welt.

Man kann einfach nicht übersehen, dass der Begriff der Intersubjektivität seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts so sehr verbreitet ist und fragt sich deshalb nach den Gründen dafür.

Unseres Erachtens sind sie mit der linguistischen Wende unzertrennlich verbunden. Denn anstelle des mentalen, privaten Diskurses der Ideen ist mit der linguistischen Wende der öffentliche Diskurs der Sprache hervorgetreten. Ian Hacking, Davidson und Rorty haben ebenfalls solche Diagnose gestellt, dass die Wendung von einer privaten zu einer öffentlichen Quelle aller Konzepte den öffentlichen Raum, bzw. die Intersubjektivität, nicht nur zu einem so interessanten Thema

266 Ibid., p. 81.

zum Nachdenken gemacht hat, sondern auch schrittweise zu einem Medium, in welchem man andere theoretische Probleme behandelt.²⁶⁷ Die Öffentlichkeit oder „public space“ wird symbolisch durch die Sprache vermittelt, die in dieser ein Ganzes oder eine Welt schafft. Die übliche Denkrichtung besagt, dass das Thema der Welt die Idee der dreivalenten Intersubjektivität voraussetzt, denn die Welt lässt sich nur als „unsere“ in der Sprache miteinander geteilte Welt und nicht als „meine“ oder „deine“ Welt verstehen. Es gilt aber auch die umgekehrte Denkrichtung, dass die Sprache erst die Welt voraussetzt. Denn die Frage ist, ob wir uns in Worten verständigen könnten, ohne dass diese Worte ihren Weltbezug hätten. „Könnten wir die Sprache verstehen, wenn es keine Welt gäbe, die in ihr zur Sprache käme? [...] Die vorthoretischen Intuitionen mit Blick auf diese Frage sind eindeutig: Ohne die Welt und ihre Beschaffenheit hat die Sprache keine Bedeutung. Wenn nicht über etwas gesprochen wird, hat das Sprechen keinen Sinn.“²⁶⁸ Es ist nicht nur so, dass die Welt ohne Sprache nicht möglich wäre, sondern auch umgekehrt wäre die Sprache ohne Welt nicht möglich. Derselbe Gedanke auch bei Kamlah und Lorenzen ausgedrückt: „Die natürliche Sprache [dient] sich nicht selber, sondern der interpersonalen Erschließung der Welt.“²⁶⁹ Es geht unzweideutig um die wechselseitige Abhängigkeit von „Sprache“ und „Welt“, die wir hier unter dem Begriff der Intersubjektivität fassen.

Der Weltbegriff im Rahmen der dreivalenten Intersubjektivität zeichnet die Besonderheit der Gadammerschen Sprachauffassung aus. Dem wenden wir in den folgenden Abschnitten unsere Aufmerksam-

267 Rorty denkt zusammen mit Davidson und Hacking darüber nach, was sich im Wissen seit dem 17. Jahrhundert geändert hat. Alle sehen die Ablösung von den „privaten Ideen“ zu den „öffentlichen Sätzen“ äußerst wichtig. Vgl.: Richard Rorty, „Ten Years After“ (361–374) in *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method with two Retrospective Essays*, (ed. by R. Rorty), Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p. 366.

268 G. W. Bertram, *Die Sprache und das Ganze*, op. cit., S. 171.

269 W. Kamlah, P. Lorenzen, *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*, Stuttgart, Weimer: Metzler 1996, S. 45.

keit zu. Gerade dieser Gedanke war nicht so selbstverständlich als Gadamer sein Gedankenmonument langsam entwickelt hat. Es war nämlich nicht so selbstverständlich, das Verhältnis zwischen „Welt“ und „Sprache“ in einer wechselseitigen Konstitution zu durchdenken. Stattdessen hat man entweder die Sprache als eine Weltabbildung wie in der Zeichentheorie oder man hat die Welt als ein von der Sprache konstituiertes Bild wie im linguistischen Determinismus einer Sapir-Whorfähnlichen Hypothese gesehen. Donatella di Cesare²⁷⁰ behauptet, dass gerade bei Gadamer ein milderer Standpunkt bezüglich des „Welt“ – „Sprache“ Verhältnisses nachzuweisen ist, wodurch er die *Inflation der Sprache*, eine Konsequenz der linguistischen Wende, die im Endeffekt alles auf Sprache und allein auf Sprache zurückführt (dies haben wir linguistischer Reduktionismus genannt), vermieden hat.

Eben dieses Verhältnis zwischen der „Sprache“ und der „Welt“ wird bei Gadamer in einem anderen Geiste formuliert: Die „Sprache“ und die „Welt“ sind voneinander konstitutiv abhängig und auch aufeinander irreduzibel. Dieser Beitrag wird von Bertram als *Gadamers Programm* anerkannt, denn Bertram zufolge ist: „Die Hermeneutik diejenige unter den theoretischen Traditionen des 20. Jahrhunderts, die am deutlichsten Vorbehalte gegen die Ablösung der Sprache von der Welt artikuliert hat. Sie insistiert darauf, dass Sprache irreduzibel mit dem Sein in der Welt verbunden ist. Gadamers *Wahrheit und Methode* bringt diesen Grundzug der hermeneutischen Sicht auf Sprache gut zum Ausdruck. Den konstitutiven Weltbezug der Sprache hat Gadamer dort mit dem Begriff der ‚Sachhaltigkeit der Sprache‘ festgehalten. Ich verstehe diesen Begriff als Ausdruck eines Programms, das sich allerdings in Gadamers Texten nicht ausgeführt findet. Man gewinnt in *Wahrheit und Methode* und anderen Abhandlungen nur wenige Anhaltspunkte, wie die Sachhaltigkeit der Sprache genau zu verstehen

270 Diesen Gedanke wirft Donatella di Cesare ein in: „Über Sprachphilosophie und die Grenze der Sprache“ (S. 52–65) in *Sprache Denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie* (Hrsg. von Jürgen Trabant), Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, 1995.

sein könnte.²⁷¹ Welche die Anhaltspunkte in Gadammers Gedanke sind, auf die sich eine angemessene Sprachphilosophie stützen kann, bringt Bertram teilweise zur Sprache. Deshalb werden wir eben diese Frage näher und strukturierter untersuchen und die Antwort in ein paar Punkten elaborieren. Was findet sich bei Gadamer ausgeführt? Die folgenden Untertitel liefern eine überblicksartige Antwort: a) Begriff der „Welt“ im Bezug auf ihre Sprachlichkeit, b) Begriff der „Welt“ im Unterschied zum Begriff der „Umwelt“ und c) Begriff der „Welt“ und seine erläuternde Relevanz für den Seinsbegriff. Hierbei ist noch einmal daran zu erinnern, dass wir bemüht sind, sowohl die allgemeine sprachphilosophische Relevanz der philosophischen Hermeneutik Gadammers in diesem Teil zu umreißen, sowie auch das Verhältnis zwischen den Begriffen von „Sprache“ und „Erfahrung“, zwecks Abweisung einer relativistischen Lesart, ausgehend von Gadamer in der gesamten vorliegenden Arbeit zu erörtern.

3. „Welt“ und „Sprache“

Gadammers Zugang zu diesem Thema ist nicht unerwartet *via* Humboldt. Er zeigt die systematische Relevanz der Humboldtschen Annahme der welterschließenden Dimension der Sprache im dritten Teil von *Wahrheit und Methode*, indem er die Sprachauffassung in der westlichen Philosophie rekonstruiert. Diese Rekonstruktion weist ebenfalls auf die wesentlichen Prämissen, die Gadamer unzweideutig in der Humboldtschen Tradition platziert: Ablehnung der Sicht, derzufolge die Sprache Instrument oder Zeichensystem sei, Annahme der Identität zwischen Sprache und Denken und die Auffassung der Sprache als Träger der Weltansicht. All diese Prämissen bilden den Inhalt der Behauptung einer welterschließenden Dimension der Sprache, die historisch den HHH-Theorien zuzurechnen sei. Trotz der gewichtvollen Zuwendung zu dieser Sprachauffassung entwickelt

271 G.W. Bertram, *Die Sprache und das Ganze*, op. cit., S. 171.

Gadamer seine eigene mit Rekurs auf einen bei Humboldt gefundenen Kritikpunkt.

Gadamers Kritik²⁷² an Humboldt ist eine interne Kritik, denn sie zieht ihre Kraft aus einem Widerspruch in Humboldts Gedankenlauf. Christina Lafont hat genau diesen Widerspruch untersucht und ihn auf folgende Weise formuliert: „There is an incompatibility between the supposition of the universality of language (supported by the abstraction of an inner form underlying all natural languages) and the thesis (arising from his (Humboldt’s – S. B.) account of the world-disclosing function of language) that “there resides in every language a *peculiar* world-view.”²⁷³ Aus der Spannung zwischen den beiden Befunden erhebt sich eine innere Schwierigkeit, die zwingend auflösungsbedürftig ist. Aus dem Versuch, sie zu beseitigen, entstand Gadammers Theses gegen Formalismus, derzufolge jede Form immer Form eines sprachlichen Gehalts und die Sprache Träger der Überlieferung ist. Humboldt versuchte, so Lafont, die Möglichkeit für objektives Wissen zu retten, indem er den konstitutiven Charakter der Sprache für eine Weltansicht neuinterpretiert hat. „He tried to convert its *normative* status, as that which structures the intraworldly as such, into the merely *factual* status of an unavoidable obstacle for the genuine task of reaching the ‚world in itself‘. (That is, ‚the sum of knowable... as the field to be tilled by the human mind,‘ which, as we saw, ‚lies among all languages, independent of them, in the middle.‘)”²⁷⁴ Die Gadammersche Kritik zeigt sich bedingt, denn sie bleibt eben wegen der vorigen Anerkennung der fundamentalen Behauptung Humboldts konsistent, dass eine Sprachansicht eine Weltansicht sei. „If language is recognized as responsible for world-disclosure, as what makes accessible the intraworldly as such, than the knowledge of what appears in that world cannot be grounded

272 Vgl. Gadammers Anlehnung und Kritik an Humboldt in *GW* 1, S. 442–447.

273 Christina Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, op. cit., p. 87.

274 *Ibid.*, p. 88.

in the impossible task of ‚separating the object as neatly as possible‘ from the ‚subjectivity of language.‘²⁷⁵

Aus der so formulierten Kritik entwickelt sich freilich ein eigener konsistenter Gedanke und zwar mit dem folgenden Argumentationsablauf. Zuerst zeigt die Aussage Humboldts die ursprüngliche Sprachlichkeit der Welt. „Dies Dasein der Welt aber ist sprachlich verfasst. Das ist der eigentliche Kern des Satzes, den Humboldt in ganz anderer Absicht äußert, dass die Sprachen Weltansichten sind.“²⁷⁶ Dann wird der grundlegende Weltbezug der Sprache herausgezogen: „Wichtiger aber ist, was dieser Aussage zugrunde liegt: dass die Sprache ihrerseits gegenüber der Welt, die in ihr zur Sprache kommt, kein selbstständiges Dasein behauptet. Nicht nur ist die Welt nur Welt, sofern sie zur Sprache kommt – die Sprache hat ihr eigentliches Dasein nur darin, dass sich in ihr die Welt darstellt.“²⁷⁷ Und schließlich wird die behauptete Zeichenrolle der Sprache für den Menschen korrigiert: „Die Sprache ist nicht nur eine der Ausstattungen, die dem Menschen, der in der Welt ist, zukommt, sondern auf ihr beruht, und ihr stellt sich dar, dass die Menschen überhaupt *Welt* haben. Für den Menschen ist die Welt als Welt da, wie sie für kein Lebendiges sonst Dasein hat, das auf der Welt ist.“²⁷⁸

Für Gadamer also weist die Humboldtsche Formulierung auf beiderseitige Unselbstständigkeit der Welt und der Sprache hin: Einmal ist das Welt-Dasein für den Menschen sprachlich verfasst und zweitens wird die konstitutive Abhängigkeit der Sprache von der Welt zugleich festgehalten, indem man ihr Sein überhaupt erst der Welt verdankt. Es gäbe keine Sprache ohne die „Welt“ und keine Welt ohne Sprache.

Die Möglichkeit einer relativistischen Interpretation ist gegeben. Ihr wollte Humboldt ebenfalls entgehen, indem er die normative durch

275 Ibid.

276 H.-G. Gadamer, *WM* 1, S. 446.

277 Ibid., S. 447.

278 Ibid., S. 446.

die tatsächliche Lesart seiner berühmten Formulierung ersetzt hat. Gadamer nimmt diese Möglichkeit ebenfalls zur Kenntnis: „Gewiss sehen die in einer bestimmten sprachlichen und kulturellen Tradition Erzeugenen die Welt anders als anderen Traditionen Angehörige. Gewiss sind die geschichtlichen ‚Welten‘, die einander im Laufe der Geschichte ablösen, voneinander und von der heutigen Welt verschieden.“²⁷⁹

Zwei Gedanken lassen sich bei Gadamer als Einspruch gegen den Relativismus ausfindig machen. Erstens das Merkmal der Erfahrung, das wir an entsprechender Stelle bearbeitet haben: Ihre Offenheit, die dann auch für die Sprache gilt, denn die Sprache ist grundlegend auf die Erfahrung angewiesen. Der Begriff „Sprachwelt“ selbst weist darauf hin. Offenheit heißt in der Lage zu sein, stets um neue Erfahrungen, Sprachen oder Welten bereichert zu werden. Daher schreibt Gadamer: „Die eigene Sprachwelt, in der einer lebt, ist nicht eine Schranke, die die Erkenntnis des Ansichseins verhindert, sondern umfasst grundsätzlich alles, wohinein sich unsere Einsicht zu erweitern und zu erheben vermag. [...] Als sprachlich verfasste ist eine jede solche Welt von sich aus für jede mögliche Einsicht und damit für jede Erweiterung ihres eigenen Weltbildes, offen und entsprechend für andere zugänglich.“²⁸⁰

Der zweite Gedanke gegen die mögliche relativistische Interpretation der These „Weltansicht als Sprachansicht“ wird durch die Ablehnung des Begriffs „Welt an sich“ geliefert. Dass die Weltansicht eine Sprachansicht bedeute und die ursprüngliche menschliche Erfahrung immer sprachliche Erfahrung sei, stellt jeglichen vernünftigen Gebrauch des Begriffs „Welt an sich“ in Frage. „Der Maßstab für die fortschreitende Erweiterung des eigenen Weltbildes wird nicht durch die außer aller Sprachlichkeit gelegene ‚Welt an sich‘ gebildet. Vielmehr bedeutet die unendliche Perfektibilität der menschlichen Welterfahrung, dass man, in welcher Sprache immer man sich bewegt, nie zu etwas anderem gelangt als zu einem immer mehr erweiterten Aspekt,

279 Ibid., S. 451.

280 H.-G. Gadamer, *WM* 1, S. 450–451.

einer ‚Ansicht‘ der Welt.“²⁸¹ Wenn aber der Maßstab sich als problematisch erweist, stellt sich die Frage, in welchem Bezug die Weltansichten als relativ bestimmt werden. „Solche Weltansichten sind nicht in dem Sinne relativ, dass man ihnen die ‚Welt an sich‘ entgegenstellen könnte, als ob die richtige Ansicht von einem möglichen Standorte außerhalb der menschlich-sprachlichen Welt aus sie in ihrem Ansichsein anzutreffen vermöchte.“²⁸²

Dieser Satz sollte aber zu keinem linguistischen Solipsismus führen, denn er besagt keine ontologische oder kosmologische Entstehung der Welt. „Dass die Welt auch ohne den Menschen sein kann und vielleicht sein wird, ist dabei ganz unbestritten.“²⁸³ Die Schlussfolgerungen vom vierzehnten Kapitel, über die spekulative Struktur der Sprache, im Voraus betrachtend, dass die Sprache die Differenz zwischen dem Ansichsein der Sache und ihrer sprachlichen Bedeutung immer in sich hat, schreibt Gadamer: „In jeder Weltansicht ist das Ansichsein der Welt gemeint.“²⁸⁴ Wenn man sagt, dass die Welt das Ganze ist, geht man bewusst oder unbewusst davon aus, dass sie jegliches „Ansichsein“ und „Für-uns-sein“ enthält. Es stellt sich natürlich die Frage, ob ein solcher Unterschied sinnvoll ist, wenn man auch dazu sagt, dass die Welt ohne jeglichen Sprachbezug nicht denkbar ist. Was man höchstens sagen kann, ist, dass es sich um eine linguistische – keine ontologische – Differenz handelt. Dennoch bleibt nicht nur die relativistische Konsequenz als einzig vernünftiger Ausweg, denn es gibt nicht mehr die Welt als das, was wir von der Weltansicht selbst bekommen. „Die Mannigfaltigkeit solcher Weltansichten bedeutet keine Relativierung der ‚Welt‘. Vielmehr ist, was die Welt selbst ist, nichts von den Ansichten, in denen sie sich darbietet, Verschiedenes.“²⁸⁵

281 Ibid., S. 451.

282 Ibid.

283 Ibid.

284 Ibid.

285 Ibid.

Das wäre der erste Anhaltspunkt von Gadamers Philosophie, der eine korrekte Sprachphilosophie untermauern würde: Eine Welt haben heißt eine Sprache haben und das in zweierlei Hinsicht: Die Welt ist dasjenige, worum es in der Sprache immer geht, und andererseits, ohne Sprache, in der sie artikuliert ist, gäbe es überhaupt keine Welt.

4. „Welt“ und „Umwelt“

Der zweite Anhaltspunkt betrifft die allgemein anthropologische Frage: Was ist so besonderes daran, dass die Menschen als sprachliche Wesen eine Welt haben, wodurch sie sich u. a. von den anderen Lebewesen unterscheiden? Zu diesem Zweck greift Gadamer auf den Begriff „Umwelt“ zurück.

Terminologisch wird dieser Ausdruck zunächst in der Biologie mit dem Buch *Umwelt und Innenwelt der Tiere*²⁸⁶ (1909) von Jacob Johann von Uexküll eingeführt. Seiner ursprünglichen Bedeutung nach ist die „Umwelt“ von der „Umgebung“ streng zu trennen, denn während das Lebewesen in seiner Umgebung als Objekt aufgenommen wird, gestaltet es seine Umwelt selbst vor allem durch seine subjektive Zeit und seinen subjektiven Raum.

Die Einführung und Erarbeitung dieses Ausdrucks in der Anthropologie ist Max Scheler zu verdanken. In *Die Stellung des Menschen im Kosmos*²⁸⁷ hat er das ausschlaggebende Prinzip der Weltoffenheit des Menschen im Gegensatz zu der Umweltverbundenheit der Tiere postuliert. Die Weltoffenheit wird durch die Distanz zur Umwelt ermöglicht und daher ist sie auch eine Umweltfreiheit. Diese Weltoffenheit oder Umweltfreiheit ist insofern das Hauptunterscheidungsmerkmal des anthropologischen Menschenbegriffs (im Gegensatz zu einem biologischen Menschenbegriff), als der Mensch ein geistiges und nicht lediglich ein

286 Jacob Johann von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin: Springer, 1921.

287 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, op. cit.

Lebewesen ist. Nun ist der Geist Scheler zufolge das Wort, das den Wesensunterschied zwischen dem Menschen und dem Tier ausdrückt.

Die Herausarbeitung der Sonderstellung des Menschen in der philosophischen Anthropologie, insbesondere wie sie bei Scheler, Plessner und Gehlen durchgeführt wurde, wurde zum grundlegenden Gedanken für den Aufbau einer sprachphilosophischen und hermeneutischen Konzeption, die den Begriff der „Umwelt“ übernimmt, um die Bestimmungsrolle der Sprachlichkeit des menschlichen Welt-Habens hervorzuheben. Das bedeutet, es ist nicht mehr der Geistbegriff, sondern der Sprachbegriff der die explanative Kraft in der Diskussion ausmacht. Ferner heißt es, dass aber auch nicht so sehr die anthropologische Fragestellung nach dem Wesensunterschied des Menschen oder nach dem Verhältnis zwischen dem geistigen Prinzip und dem Leben überhaupt von Bedeutung ist, ein Verhältnis, das in Termini der Entgegensetzung beschrieben wurde. Wonach sich die Fragestellung in einer Sprachphilosophie primär richtet ist die Relation „Sprache“ – „Welt“. Wegen der breiteren Relevanz des Weltbegriffs wird auch das Thema nach dem Umweltbegriff angesprochen, denn der Weltbegriff lässt sich sowohl genealogisch als auch inhaltlich nur in dem Unterschied zum Umweltbegriff verstehen.

In der Sprachphilosophie hat sich der Umweltbegriff offensichtlich weitgehend als hilfreiche Strategie erwiesen, denn auch andere Autoren benutzen ihn, wie Kamlah und Lorenzen beispielsweise in ihrer *Logischen Propädeutik*.²⁸⁸

Für Gadamer tritt der Begriff der „Welt“ ebenfalls in Gegensatz zu dem Begriff der „Umwelt“. Er beschreibt ihr Verhältnis folgendermaßen: „In einem umfassenden Sinne lässt sich dieser Begriff von *Umwelt* jedoch auf alles Lebendige anwenden, um die Bedingungen

288 W. Kamlah, P. Lorenzen, *Logische Propädeutik ...*, op. cit., S. 53 f: „Auch sprachlose Lebewesen leben jeweils in ihrer ‚Umwelt‘, die freilich auch für sie ‚immer schon gegliedert‘ ist (in ihrem Verhalten unterscheiden ja auch sie). ‚Die Welt‘ ist dann die durch die Sprache reicher gegliederte ‚Umwelt‘ des Menschen ...“

zusammenzufassen, von denen sein Dasein abhängt. Eben damit wird aber klar, dass der Mensch zum Unterschied von allen anderen Lebewesen ‚Welt‘ hat, sofern diese nicht im gleichen Sinne ein Verhältnis zur Welt haben, sondern in ihre Umwelt gleichsam eingelassen sind. Die Ausweitung des Begriffs der Umwelt auf alles Lebendige hat damit in Wahrheit seinen Sinn verändert.“²⁸⁹

Vor diesem Hintergrund erheben sich insbesondere zwei wichtige Merkmale für den Weltbegriff. Erstens, der Welthabende distanziert sich gegenüber der Umwelt, denn „Welt haben heißt: Sich zur Welt verhalten. Sich zur Welt verhalten erfordert aber, sich von dem von der Welt her Begegnenden so weit freihalten, dass man es vor sich stellen kann, wie es ist. Dieses Können ist ineins Welt-haben und Sprache-haben.“²⁹⁰ Das Zu-einander-gehören von Welt und Sprache erweist sich angesichts mehrerer strukturaler Gemeinsamkeiten. Hier sehen wir wieder eine solche: Wir haben nämlich die Distanz oder Selbstentfernung, als Sprachmerkmal bereits in dem dazugehörigen Abschnitt früher in dieser Arbeit behandelt.

Zweitens, „es gilt nunmehr geradezu, dass im Gegensatz zu allem anderen Lebendigen das Weltverhältnis des Menschen durch *Umweltfreiheit* charakterisiert ist.“²⁹¹ Der Umwelt-Begriff ist kein neues Wort für „Welt an sich“ und setzt keine strukturierte Ganzheit voraus, die eine Sprache bräuchte. Sie ist kein Kosmos in dem ursprünglichen Sinne des Wortes als *Aufgeräumtheit* oder *Ordnung*. „Welt“ lässt sich nicht als ganz normaler Prädikator, der üblicherweise exemplarisch eingeführt wird, verstehen, da er nicht bezeichnend gebraucht wird.

Das hat Auswirkungen auf unsere Sprachauffassung selber, denn „solche Umweltfreiheit schließt die sprachliche Verfasstheit der Welt ein. Beides gehört zueinander. Sich über den Andrang des von der Welt

289 H.-G. Gadamer, *WM* 1, S. 447.

290 Ibid.

291 Ibid., S. 447–448.

her Begegnenden erheben, heißt: Sprache haben und Welt haben.²⁹² Denn die Sprache artikuliert unsere Begegnung mit den Sachen aus der Umwelt, wodurch wir diese Begegnung als eine Handlung in einer Welt erleben oder erfahren. Allein dadurch haben wir überhaupt Welt. „Erhebung über die Umwelt hat hier von vornherein einen menschlichen und das heißt einen sprachlichen Sinn. Tiere können die ganze Erde durchwandern, ohne dass sie damit ihre Umweltgebundenheit sprengen. Erhebung über die Umwelt dagegen ist für den Menschen *Erhebung zur Welt* und bedeutet nicht ein Verlassen der Umwelt, sondern eine andere Stellung zu ihr, ein freies distanziertes Verhalten, dessen Vollzug jeweils ein sprachlicher ist.“²⁹³ Das ist von größtem Belang für die Sprache selber, denn sie ist nicht nur an die Umwelt gebunden, indem sie immer wieder das Nichtsprachliche berücksichtigt, sondern sie ist von ihrem Begriff her eine Freiheit. Die Sprache als Zusammenhang von Freiheit und Notwendigkeit wäre eine angemessene Lektion dieser Strategie Gadamers.

Man begegnet stets dem Gedanken der irreduziblen wechselseitigen Beziehung zwischen Sprache und Welterfahrung. Das, was Gadamer die „positive Erfahrung“ genannt hat und Kamlah/Lorenzen die „Wiederkehr von Gleichem“²⁹⁴, ist das Feste, das man nie verlassen und welchem gegenüber man dennoch eine andere Stellung einnehmen kann. „Für ihn (den Menschen – S. B.) ist die Sprache nicht nur in dem Sinne variabel, dass es andere fremde Sprachen gibt, die man erlernen kann. Sie ist für ihn auch in sich selbst variabel, sofern sie für ihn verschiedene Aussagemöglichkeiten der gleichen Sache bereit hält. Selbst bei Ausfallerscheinungen, wie bei den Taubstummen, ist die Sprache keine eigentliche, ausdruckshafte Gebärdensprache, sondern die ersatzhafte Abbildung der artikulierten Stimm-Sprache durch ebenso artikulierten Gebärdengebrauch. Die Verständigungsmöglich-

292 H.-G. Gadamer, *WM* 1, S. 448.

293 Ibid.

294 Kamlah/Lorenzen, *Logische Propädeutik ... op. cit.*, S. 50.

keiten zwischen den Tieren kennen eine solche Variabilität nicht. Das bedeutet ontologisch, dass sie sich zwar miteinander verständigen, aber nicht über Sachverhalte als solche verständigen, deren Inbegriff die Welt ist.²⁹⁵ Über den Unterschied zwischen der Tiersprache und der menschlichen Sprache, der durch die innere Distanz bestimmt wurde, haben wir im elften Kapitel bezüglich der Grenzen der Sprache einiges geschrieben. Nun wird es klar, wie Gadamer diese Idee inhaltlich durch den Begriff der „Welt“ bereichert. „Eine Sprache von Tieren gibt es nur *per aequivocationem*.“²⁹⁶ Denn die Tiere kennen keine Variabilität der Sprache. Sogar diejenigen, die Erfolg beim Worterlernen hatten, konnten nur kontextfixierten Gebrauch der Wörter machen. Sie können, wie oben gesagt, die ganze Erde durchwandern, ohne dass sie in Wahrheit Umweltfreiheit erwerben.

Im Gegensatz dazu wird aus der Sprachlichkeit eine grundlegende anthropologische Eigenschaft gemacht, die den sprachfähigen Wesen bestimmungsweise zugeschrieben wird. Dieser folgen zwei ebenfalls wesentliche menschliche Eigenschaften: Weltbezug und Freiheit. „Macht man sich das in seiner Tragweite klar, so wird verständlich, warum dem allgemeinen sprachlichen Weltverhältnis des Menschen gleichwohl eine Mannigfaltigkeit verschiedener Sprachen gegenübersteht. Mit der Umweltfreiheit des Menschen ist seine freie Sprachfähigkeit überhaupt gegeben und damit der Grund für die geschichtliche Mannigfaltigkeit, mit der sich das menschliche Sprechen zu der einen Welt verhält.“²⁹⁷ Die Sprache ist überhaupt eine Fähigkeit des Menschen, die aus seiner ursprünglichen Freiheit stammt.

Somit haben wir den zweiten Anhaltspunkt, der einen Unterschied zwischen ‚Welt‘ und ‚Umwelt‘ hervorruft dargestellt, der ein neues sehr herausforderndes Thema zum Ausdruck bringt: Das Verhältnis der Sprache zur Freiheit.

295 H.-G. Gadamer, *WM* 1, S. 448–9.

296 *Ibid.*, S. 448.

297 H.-G. Gadamer, *WM* 1, S. 448.

5. „Welt“ und „Sein“

Und nun sind wir beim dritten und letzten Anhaltspunkt, der den weiteren relevanten Aspekt einer sprachphilosophischen Abhandlung der „Welt“ einführt. Hier wird die Frage nach der Relation zwischen den Begriffen „Welt“ und „Sein“ gestellt.

Zunächst wird gesagt, was im Vorfeld dieses Themas steht. Zu einer allgemeinen Bildung gehört, würden wir sagen, dass man die beiden Worte, „Welt“ und „Sein“, als Bezeichnung für eine Gesamtheit oder ein Ganzes aller existierenden Dinge versteht. Außerhalb dieses alltäglichen Gebrauchs haben sie in der Philosophie eine spezialisierte Verwendung bekommen. Nun wollen wir unsere Behauptung, dass sich die Worte „Welt“ und „Sein“ im Gadamerischen Werk als Synonyme verstehen lassen, genauer erläutern. Uns ist aufgefallen, dass dem „Sein“ und der „Welt“ das gleiche Verhältnis zur Sprache im wichtigen Sinne zugesprochen wird. Es geht um ihre Selbstdarstellung. Indem man sagt, dass sich das Sein in der Sprache selbst darstellt, und dann, dass sich die Welt in der Sprache selbst darstellt, kann man den Substitutionsregeln zufolge sagen, es handelt sich hier nicht um verschiedene „Gegenstände“, sondern um ein ähnlich gemeintes Ganzes. Wie oben erwähnt, bezeichnet „Welt“ keinen konkreten Gegenstand, sondern wird als eine durch die Sprache strukturierte und in sich differenzierte Gesamtheit verstanden. Andererseits hat man das „Sein“ in metaphysischem Sinne immer als das, was ist, als eine Gesamtheit aller Sachverhalte, verstanden. Bei Gadamer ist natürlich eine solche Art von Metaphysik wegen der konstitutiven Rolle der Sprache nicht vorhanden. Und eben gerade wegen der gleichen Ortsbestimmung der Welt und des Seins in der Sprachauffassung sind wir zu der Meinung gekommen, dass es sich dabei vielleicht um einen synonymen Gebrauch handle. Dieser Vorschlag wäre hilfreich, um einen breiteren Vorwurf des Metaphysischseins abzulehnen, denn der Seinsbegriff ist in Kontrast zum Weltbegriff weniger bestimmt und dennoch präsent. Desweiteren wird auch die berühmte Aussage Gadamers *Sein, das*

verstanden werden kann, Sprache sei mit einer angemesseneren Deutung versehen.

Nun, wenn man die Einführung des Weltbegriffs bedenkt, und mit der berühmtesten Aussage vergleicht, sieht man, dass es bei den beiden um nützliche Sprachmittel geht, die die gesamte Wirklichkeit funktional bezeichnen. Beide fügen hermeneutische Feinheit in unser philosophisches Sprachspiel ein. Sie sollen uns zeigen, dass wir keine Wirklichkeit, sei es Sein, sei es Welt, ohne ihre wesentliche Gegebenheit in der Sprache überhaupt bedenken können. Da unsere Sprache bereits Auslegung ist, besagt die Behauptung über die Sprachlichkeit der Welt oder des Seins zugleich ihre hermeneutische Dimension. Deshalb ist die Aussage Gadamers, obwohl vieldeutig, am konsequentesten in seiner gesamten Lehre als hermeneutisch und nicht lediglich ontologisch oder epistemologisch platziert anzunehmen.

Dass auch andere Denker den engen Zusammenhang beider Worte, „Sein“ und „Welt“, bemerkt haben, zeigen ihre Deutungen, die immer die Rede über das Gadamersche „Sein“ durch seine Überlegungen über die „Welt“ ergänzen. Ein ausdrückliches Beispiel werden wir im folgenden Zitat von Matthias Jung mühelos finden: ‚Sein, das *verstanden werden kann, ist Sprache*‘. Das universale Medium unserer *Weltbeziehung* können wir nicht von der Wirklichkeit abstrahieren, um zu sehen, wie sie sich unverstanden ausnehmen würde. Alles hat eine hermeneutische Dimension.“²⁹⁸

A) „SEIN, DAS VERSTANDEN WERDEN KANN, IST SPRACHE“: DREI LESARTEN

Nun möchten wir uns an dieser Stelle dem berühmtesten Satz Gadamers „Sein, das *verstanden werden kann, ist Sprache*“ genauer zuwenden. Zwecks systematischerer Behandlung der Interpretationsmöglichkeiten

²⁹⁸ Matthias Jung, *Hermeneutik zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2001, S. 131. (Hervorhebung – S. B.)

werden wir Köglers Analyse benutzen, sie, wo es nötig ist, kritisch betrachten und zum Anschluss unseren Vorschlag anbieten.

Kögler²⁹⁹ differenziert drei Lesarten der komplexen Formulierung Gadamers, das Sein, das verstanden werden kann, Sprache sei, die in der Kernformulierung bereits enthalten sind. „Wenn es dort nämlich zum einen heißt, dass jenes Sein, das ‚verstanden werden kann‘, als Sprache zu denken sei: Hier scheint eine *kantisch-epistemologische* Deutung denkbar, dergemäß das *für uns* Verstehbare nie anders als durch Sprache zugänglich sein wird, also nur in und durch Sprache explizit gemacht werden kann. Zum anderen findet sich aber auch die Behauptung, dass wir – mit tieferer Bedeutung? – davon sprechen, dass es eine ‚Sprache der Natur‘ gibt und dass die Dinge, wie Gadamer sagt, ‚eine Sprache führen‘. Wenn Gadamer dies nicht allein metaphorisch meint (und der allgemeine Anspruch seiner Sprachontologie lässt dies nicht unbedingt vermuten), dann scheint sich hier eine *platonisch-realistische* Lesart aufzudrängen, dergemäß die Struktur des Seienden selbst als sprachlich bestimmt werden müsste. ... [E]s wird sich schließlich eine hegelisch-idealistische Interpretation als der angemessene philosophische Theorierahmen erweisen. Gadamers Sprachontologie stellt damit im Grunde eine sprachontologisch-historische Umwendung der dialektischen Geist-Philosophie dar, in der die konzeptuelle Rolle des ‚Geistes‘ nunmehr von der ‚Sprache‘ übernommen werden soll.“³⁰⁰

Kögler argumentiert, dass die platonisch-realistische und die kantisch-epistemologische Interpretation notwendig durch die hegelisch-idealistische aufgehoben werden müssen, denn sie widersprechen auf diese oder jene Weise dem Gadamerischen Ansatz. So ist beispielsweise die platonisch-realistische Lesart unvereinbar mit der Behauptung der spekulativen Struktur der Sprache, die eine Gleichwertigkeit von Sein und Sprache voraussetzt, denn sie fußt darauf, dass

299 H.-H. Kögler, *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart: Metzler, 1992.

300 Ibid., S. 51.

sich Sein und Sprache wechselseitig bestimmen. Der platonisch-realistischen Lesart zufolge gilt aber, dass „die Differenz von Sein und dessen Interpretation selbst in die Sprache fällt – dass es also außerhalb der Sprache nichts wirklich Seiendes gibt“³⁰¹. Diesbezüglich behaupten wir, dass dieser Grundsatz Gadammers zwar ontologische Relevanz hat, aber keine ontologische Theorie darstellt. Der Unterschied liegt darin, dass man mit der ersten Behauptung sagt, die Welt kann man durch eine Sprache haben, während man mit der anderen sagen würde, die Welt sei Sprache. Mit der ersten drückt man keine Aussagen über die „Dinge an sich“ oder die „Dinge für uns“ aus, wie es der Fall mit der zweiten ist, sondern man sagt etwas darüber aus, wodurch oder inwiefern man es für möglich hält zu behaupten, eine Welt zu haben. Weiter sagt man durch diese Formulierung auch etwas über die Sprache selbst, nämlich dass sie als Sprache da ist, insofern sie das Sein zur Sprache bringt und drittens behauptet man das Wichtigste über das Verstehen als Prozess, der sich immer wieder zwischen dem Sein und der Sprache aufrechterhält, d. h., dass es Verstehen immer da gibt, wo man die Sache zur Sprache bringt.

Die kantisch-epistemologische Interpretation beruht wiederum auf der Behauptung des spekulativen Charakters der Sprache. Dieses Mal soll sich die spekulative Version der Gadammerschen Sprachontologie durch die welterschließende Funktion der Sprache zusammenfassen lassen. Diese Eigenschaft wurde aber direkt durch eine bedeutende Konsequenz der kantisch-epistemologischen Interpretation angegriffen: „Denken (ist) nur in Sprache möglich und deshalb (ist) jedes mögliche Seiende, das uns in der Erfahrung soll gegeben werden können, nur durch die Sprache für uns zu sein vermag“³⁰². Das wäre die starke epistemologische These, die Gadamer, Kögler zufolge, wegen der entwicklungspsychologischen Erkenntnisse Piagets verlassen hat, indem er die vorsprachlichen Erfahrungen und Welterkenntnisse zugelassen hat, nur, dass diese

301 Ibid., S. 52.

302 Ibid., S. 54.

Erfahrungen als *Erfahrungen* wirklich und relevant werden können, wenn sie in den „explizierbaren Sinnhorizont sprachlicher Weltauslegung integrierbar sind.“³⁰³ Das Zugeständnis einer außersprachlichen Realität und einer vorsprachlichen Erfahrung ist demzufolge nicht mit der welterschließenden Funktion der Sprache zu vereinbaren.

Deshalb plädiert Kögler für die hegelsch-idealistische und historische Interpretation, die ebenfalls auf theoretische Schwierigkeiten stößt, die allerdings keinen Widerspruch, sondern eher eine Schwäche der Gadamerischen Lehre insgesamt bildet. Kögler geht davon aus, dass das, was Denken im Bezug auf das Sein für Hegel war, ist die Sprache für Gadamer und Heidegger und das bedeutet, dass „jedes Ding, sofern es überhaupt denkbar sei, also auch Gedanke bzw. Geist sein müsse“³⁰⁴. In der Sprachontologie Gadamers würde die „Sprache“ an der Stelle des „Geistes“ kommen. „Aus der notwendigen Gedachtheit (Sprachlichkeit bei Gadamer – S. B.) dessen, was an sich nicht Gedanke (Sprache bei Gadamer – S. B.) wäre, folgt somit die Gedanklichkeit oder Geistigkeit (Sprachlichkeit bei Gadamer – S. B.) des Seienden selbst. In Wahrheit ist also Sein selbst Geist (Sprache bei Gadamer – S. B.), ebenso wie das Denken (die Sprache – S. B.) eine Erfahrung des Seins ist, [...] oder Tun der Sache selbst, auf die sich Gadamer oft beruft.“³⁰⁵

B) KRITISCHE BETRACHTUNG DER DREI LESARTEN

Die erste Interpretation besagt, dass Sein Sprache sei. Die zweite, dass das Denken Sprache sei und die dritte, dass das Sein Geschichte sei und dann, dass diese Sprache sei. Alle erhalten etwas von dem korrekten Verstehen Gadamers. Die erste zwar am wenigsten, dennoch trifft die platonisch-realistische Lesart zu, wenn man unter „Sein“ „Welt“ meint, und beide „Worte“ sind nicht nur einmal bei Gadamer und seinen Inter-

303 Ibid., S. 55.

304 Ibid., S. 56.

305 Ibid.

preten austauschbar aufgetreten. Somit hätten wir: Die Welt ist Sprache und es gäbe kein großes Missverständnis, bekäme man eine entsprechende Einführung in die angemessene Weltauffassung Gadamers, wie wir sie oben dargestellt haben. Und die Substitution wäre auch nicht so ein problematischer Vorgang, bedenke man die Voraussetzung, dass der Satz keine ontologische Feststellung darbieten möchte.

Die zweite Lesart führt zu der völlig relevanten und hier akzeptierten These über die Identität von Sprache und Denken: Insbesondere seit Wittgenstein wird nicht mehr bestritten, dass ein sprachloses Denken eine unvorstellbare Tätigkeit sei.³⁰⁶ Nicht nur, dass Gadamer nichts dagegen hätte, vielmehr argumentiert er stets dafür, denn gerade die Trennung von Sprache und Denken als parallele Prozesse hinterließ viele Konsequenzen bezüglich der üblichen Sprachauffassung. Gadamer geht es primär darum, die richtige Ortsbestimmung der Sprache und ihre konstitutive Rolle in einem breiten Spektrum vielerlei Phänomene zu gewinnen. Was in der Schlussfolgerung Köglers irrtümlich ist, ist die falsche Annahme, dass das Vorsprachliche eine ultimative Grenze der Sprachlichkeit ist, als ob es einen Bereich des Sprachlichen und unmittelbar daneben aber außerhalb dieses Bereiches einen des Vorsprachlichen gäbe. Wir haben im elften Kapitel über die „Grenzen der Sprache“ gezeigt, wie all diese Grenzen der Sprache zu verstehen sind, ohne dabei die These über die Universalität der Sprachlichkeit unreparierbar zu beschädigen und im allgemeinen dafür argumentiert, dass allerlei Grenzen der Sprache keine Grenzen der Sprachlichkeit sind, denn alle als Sprachgrenzen benannten Phänomene haben wesentlichen Selbstbestimmungsbezug auf die Sprache vorzuweisen.

306 Wir haben oben behauptet, dass die These über die Identität von Sprache und Denken eigentlich mit der HHH sprachphilosophischen Tradition engst verkoppelt ist. Demzufolge taucht sie bereits zum Ende 18. und Anfang 19. Jahrhunderts auf. Dass wir dem späten Werk Wittgensteins eine breitere Resonanz bezüglich dieser These zuschreiben, soll nur auf die Beobachtung zurückführen, dass diese These von einer exklusiven und avantgardistischen fast zu einer selbstverständlichen philosophischen Tatsache im 20. Jahrhundert dank Wittgenstein aber auch Gadamer wurde.

Und die dritte Lesart hat auch die Wahrheit getroffen, wenn man unter Geschichte Überlieferung verstünde, dann bekäme man den für Gadamer unstrittigen Satz, dass die Überlieferung Sprache sei. Und Kögler hätte damit teilweise Recht, denn die relevante Frage bleibt immer noch, ob gerade das mit dem berühmten Spruch kurz vor dem Ende des Buches, das die Grundzüge einer hermeneutischen Theorie darstellen möchte, verkündet wird, oder ob nicht etwas anderes, etwas, was angemessener gemeint ist. Denn das Kapitel, das sich mit der Geschichte und Tradition intensiv befasst hat, ist nämlich der zweite Teil des Buches. Diese Kernformulierung wird aber im dritten Teil des Buches, der sich mit der Sprache und ihrer auslegenden Struktur befasst, niedergelegt.

C) HERMENEUTISCHE LESART

Der Spruch mag vieldeutig sein, dennoch schlagen wir eine hermeneutische Interpretation als primär gemeinte und am meisten sagende vor. Sie ist einfach: Der Satz *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* formuliert ein wesentliches Merkmal des Verstehens: Seine Sprachlichkeit. Er mag auch etwas über dieses oder jenes „Sein“ sagen, jedoch nicht hauptsächlich und auf keinen Fall ausschließlich.

Bezüglich der ontologischen oder realistischen Lesarten schreibt Rorty viel radikaler: „Diese Devise ist keine metaphysische Entdeckung über das Wesen des Seins, sondern eine Neubeschreibung des Vorgangs, den wir als ‚Steigerung unseres Verständnisses‘ bezeichnen.“³⁰⁷ Er schätzt diesen Satz als nominalistisch und idealistisch zugleich ein:

307 Richard Rorty, „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ Für Hans-Georg Gadamer zum 100. Geburtstag“ (S. 30–49) in *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache. Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001, S. 37. Rorty liest diesen Satz Gadamers als erfolgreichen Vorschlag, die phallogozentrische Metapher „tiefere Beschreibung“ durch „breitere Beschreibung“ als eine bessere Beschreibung zu ersetzen.

„Wie ich darlegen werde, steckt in diesem Satz der Wahrheitsgehalt des Nominalismus und zugleich der Wahrheitsgehalt des Idealismus.“³⁰⁸ Dabei hat Rorty die folgenden Thesen vor Augen: Erstens, „alle Wesenheiten seien nominaler Art und alle Notwendigkeiten *de dicto*“³⁰⁹ als nominalistische These und „Wahrheit werde nicht durch Übereinstimmung mit der inneren Natur des Gegenstandes bestimmt, sondern durch Kohärenz“ als idealistische These. Beide Thesen implizieren sich einander zwar nicht unmittelbar, jedoch negieren sie, so Rorty, die Vorstellungen von einem realen Wesen und die Vorstellung von der Wahrheit als Übereinstimmung³¹⁰ und öffnen die Tür für die relativistische Idee, dass „keine Gegenstandsbeschreibung in höherem Maße die eigentliche Natur des betreffenden Gegenstands trifft als irgendeine andere Beschreibung“³¹¹.

Dem idealistischen Kernsatz kann man einigermaßen Recht geben und zwar in dem Sinne, dass es zu keinem Vergleich zwischen sprachlichen und nichtsprachlichen Gehalten in einer hermeneutischen Theorie kommt, da „Sprache“ und „Erfahrung“ anders ausgelegt werden. Sie sind nämlich vielschichtig miteinander verbunden, wie wir in dieser Arbeit zu zeigen versuchen: Weder ist die Sprache ohne die unterstützenden positiven und negativen Erfahrungen noch ist eine sprachlose Erfahrung denkbar. Mit anderen Worten, die Voraussetzung, dass es parallele – sprachliche und nichtsprachliche – Welten gibt, deren Übereinstimmung man bezweifelt und stattdessen nur in der sprachlichen, von der „nichtsprachlichen“ völlig getrennten Welt bleiben und nur dort Kohärenz entdecken möchte, wird vom Ausgangspunkt dieser Arbeit aus dem oben genannten Grund, dass „Sprache“ und „Erfahrung“ sowie „Sprache“ und „Welt“ voneinander konstitutiv abhängen, als problematisch angesehen.

308 Richard Rorty, „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ ...“ in *op. cit.*, S. 33.

309 Ibid.

310 Ibid., S. 37.

311 Ibid., S. 33.

Eine ähnliche Voraussetzung steckt auch in der nominalistischen These, die das Denken und die Sprache als parallele Universen annimmt, wogegen wir mehrmals gesagt haben, dass gerade die Identität von Sprache und Denken eines der Identifikationsmerkmale der kontinentalen sprachphilosophischen Tradition ist.

Ein solches Problem mit dieser Bezeichnung hat auch Jean Grondin angesprochen. „Polemisiert wird dort (in *Wahrheit und Methode* – S. B.) gegen eine Auffassung, derzufolge die sprachliche Formulierung erst nach einem geistigen oder intellektuellen Akt erfolgen würde, also gegen eine ‚nominalistisch‘ zu nennenden Sprachauffassung.“³¹²

Während es Rortys Absicht ist, einen angebrachten Ort für den isolierten Kernsatz Gadammers in der amerikanischen philosophischen Welt zu finden, wird Grondin von einer etwas anderen Absicht geleitet: Dieser Aussage einen angebrachten Ort im gesamten Werk Gadammers zuzuteilen. Beide Philosophen gehen mit Gadamer den mittleren Weg: Während sich Rorty zwischen den Materialisten und Idealisten bewegt und den Spruch als idealistisch und zugleich nominalistisch interpretiert, wobei der Nominalismus sowohl traditionell als auch aktuell mit dem Materialismus verbunden ist, ist Grondin damit beschäftigt die Thesen über die Universalität der Sprachlichkeit und über die Sprachgrenzen auszugleichen. Jedenfalls sind sie sich beide einig, dass der Satz Gadammers eine andere, nicht ontologische, Deutung erhalten muss. Jean Grondin wirkt jedoch in einem seiner früheren Texte moderater als Rorty. Er schreibt vorsichtiger: „Mit diesem vieldeutigen Satz ist in erster Linie weniger eine Ontologisierung der Sprache als eine Versprachlichung des Seins gemeint.“³¹³ Eine Ontologisierung der Sprache

312 Jean Grondin, „Was heißt ‚Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache‘?“ (S. 100–106) in *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, S. 103.

313 Jean Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadammers*, (Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 215), Königstein/Ts.: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum / Hain / Scriptor / Hanstein, 1982., S. 189.

wäre nur dann sinnvoll, wenn sie als kritisches Mittel gegen die Instrumentalisierung der Sprache gerichtet ist. Ansonsten, als theoretischer Ansatz von Heidegger vererbt, wird sie vielschichtig korrigiert. Viel später (2001) ist Grondin entscheidender und schreibt: „[Es] handelt sich um eine These über den wesentlichen *sprachlichen* Charakter unseres Verstehens. Gadammers Ausspruch stellt also *nicht* eine ‚ontologische‘ These über das Sein (nicht mal über die Versprachlichung des Seins – S. B.) beziehungsweise das Sein an sich (das von Hause aus sprachlich verfasst wäre), sondern eine These über unser Verstehen auf, nämlich die, dass das menschliche Verstehen in einem notwendigen und ermöglichenden Sinne auf Sprachlichkeit angewiesen ist.“³¹⁴

Wir hoffen, bislang erfolgreich gezeigt zu haben, dass die korrekte Lesart des berühmtesten Satzes Gadammers die hermeneutische ist. Das ist insofern wichtig, als sie sich informativer erweist, denn die hermeneutische Interpretation deutet einerseits auf die aktive Rolle des verstehenden Subjekts in seiner Welterfahrung hin und widerlegt andererseits den Vorwurf des Metaphysischseins. Das letztere soll sich auch als Konsequenz im kommenden Abschnitt zeigen, wo wir nach dem ontologischen Status der Welt (somit des Seins) fragen werden, sowie im vierzehnten Kapitel, in dem wir die „spekulative Struktur der Sprache“ behandeln werden.

6. Ontologischer Status der Welt

Nachdem wir die Synonymie der beiden belangvollen Wörter bewiesen haben, möchten wir auch die Frage nach ihrem ontologischen Status stellen: Bezeichnen sie Gegenstände in demselben Sinn wie z.B. die „Erde“? Wir haben bereits gelegentlich die negative Antwort auf diese Frage gegeben. An dieser Stelle werden wir uns noch einmal expliziter damit befassen.

314 Jean Grondin, „Was heißt ‚Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache‘?“, *op. cit.*, S. 103.

Gadamer's Antwort auf diese Frage ist unzweideutig: Es gibt keine Welt als Gegenstand. „Für den Menschen ist die Welt als Welt da, wie sie für kein Lebendiges sonst Dasein hat, das auf der Welt ist. Dies Dasein der Welt aber ist sprachlich verfasst.“³¹⁵ Dieser Begriff ist funktional präsent als etwas, worin sich die konkreten Gegenstände einordnen. Dieses Einordnen wird durch die Sprache ermöglicht. Deshalb hat man eine Welt nur, wenn man eine Sprache hat. „Die Sprachlichkeit unserer Welterfahrung ist vorgängig gegenüber allem, das als seiend erkannt und angesprochen wird. *Der Grundbezug von Sprache und Welt bedeutet daher nicht, dass die Welt Gegenstand der Sprache werde. Was Gegenstand der Erkenntnis und der Aussage ist, ist vielmehr immer schon von dem Welthorizont der Sprache umschlossen. Die Sprachlichkeit der menschlichen Welterfahrung als solche meint nicht die Vergegenständlichung der Welt.*“³¹⁶

Die Welt ist absolut kein Gegenstand, kein etwas, dem gegenüber der Sprechende sich hinstellen kann. Sie ist vielmehr ein Horizont. Man spricht immer aus der Welt her, auch dann, wenn man über die Welt spricht. Falls die „Welt“ und das „Sein“ Synonyme sind, hieße das, dass es kein „Sein“ in einem metaphysischen Sinn hier gäbe.

Kamlah und Lorenzen liefern ein ähnliches Argument. „Sie (die Welt – S. B.) ist aber auch nicht selbst ein Gegenstand, da nur ‚in der Welt‘ Gegenstände durch Prädikatoren ausgegrenzt werden.“³¹⁷ Das, was existiert, sind allein die einzelnen Dinge. Das Wort „Welt“ bezeichnet kein solches Ding und selbst ist sie kein solches Ding, sondern entsteht erst in der wechselseitigen Beziehung zwischen der Sprache und den Sachen. Sie ist weder Gegenstand, wie die Erde, noch Summa aller Gegenstände. Die besondere Einrichtung der Sachen, die durch die Sprache entsteht, nennen wir Welt. In ihr sind sie erst durch die Sprache ausgegrenzt, distinguert, artikuliert und besonders eingeord-

315 H.-G. Gadamer, *WM* 1, S. 446.

316 *Ibid.*, S. 454.

317 W. Kamlah, P. Lorenzen, *Logische Propädeutik ...*, *op. cit.*, S. 49.

net, wie oben argumentiert wurde. Daher gibt es Welt, wo die Sprache ist. In diesem Sinne ist die Sprache konstitutiv für die Welt.

„Die Welt, welche sprachlich erscheint und verfasst ist, ist nicht in demselben Sinne an sich und nicht in demselben Sinne relativ, wie der Gegenstand der Wissenschaften. Sie ist nicht an sich, sofern sie überhaupt nicht den Charakter der Gegenständlichkeit hat. Als das umfassende Ganze, das sie ist, ist sie niemals in der Erfahrung gegeben. Als die Welt, die sie ist, ist sie aber auch nicht auf eine bestimmte Sprache relativ. Denn in einer sprachlichen Welt leben, wie man das als Angehöriger einer Sprachgemeinschaft tut, heißt nicht, in eine Umwelt eingelassen sein, wie es die Tiere in ihre Lebenswelten sind. Man kann nicht die sprachliche Welt in entsprechender Weise von oben einsehen wollen. Denn es gibt keinen Standort außerhalb der sprachlichen Welterfahrung, von dem her sie selber zum Gegenstand zu werden vermöchte.“³¹⁸ Die Gegenstandslosigkeit und die Tatsache, dass die Welt als Ganzes nie erfahren werden kann, sind die Argumente dafür – mit denen wir uns im vierzehnten Kapitel eingehender befassen werden –, dass die Welt und daher das Sein nicht als Untersuchungsgegenstände die entsprechende Wissenschaft (die Metaphysik) untermauern können.

Die „Welt“, wir werden es zusammenfassen, ist nicht als Gegenstand zu betrachten. Überhaupt wird der Ausdruck „Welt an sich“ funktionslos, denn *Welt-haben* hat nur als sprachlich verfasstes *Welt-haben* einen Sinn, wie wir oben nachvollziehen konnten. Das ist auch das, was Kamlah und Lorenzen meinen, wenn sie schreiben: „Die Welt ‚besteht‘ [...] nicht aus Gegenständen (aus Dingen an sich), die erst nachträglich durch den Menschen benannt würden, ‚entsteht‘ aber auch nicht erst mit der Sprache zugleich. Somit ist die Welt in gar keinem Sinne die bloße Summe oder die Menge der Gegenstände (was ja oft behauptet wird).“³¹⁹

318 H.-G. Gadamer, *WM* 1, S. 456.

319 W. Kamlah, P. Lorenzen, *Logische Propädeutik ...*, *op. cit.*, S. 49.

Die auf solche Art und Weise ausgedrückte konstitutive Wechselseitigkeit bringt uns zum folgenden und abschließenden Abschnitt.

7. Die konstitutive Wechselbeziehung zwischen „Sprache“ und „Welt“

Es hat sich gezeigt, dass nur ein konstitutiver Zusammenhang zwischen „Welt“ und „Sprache“ die Kombination der repräsentativen und der expressiven Funktion der Sprache begründen kann. Das lehnt von vornherein die von uns als falsch angesehene Annahme der designativen Theorien ab, dass die „Welt“ und die „Sprache“ zwei von einander unabhängige Ordnungen seien. Auch Bertram sieht den Kern der Einlösung in *Gadammers Programm* „in dem Gedanken der Kokonstitution von Strukturen in nichtsprachlichen Praktiken und Strukturen im Verstehen“³²⁰.

Zwei Charakterisierungen umreißen, was mit dem Programm angezeigt wird. „Erstens hängt Sprache an den Gegenständen und Sachverhalten, die zur Sprache kommen. Sprache ist sachhaltig. Zweitens geht es immer um etwas, wo Sachen zur Sprache kommen. Alles verstehen hängt damit zusammen, dass Verstehende sich in der Welt zu schaffen machen. Im Sinne von Gadammers Programm muss man solche Formulierungen jedoch noch mit Vorsicht genießen. Der Vorgang, dass etwas zur Sprache kommt, ist nicht so zu verstehen, dass eine Einheit von Sprache auf eine Sache bezogen würde. Jegliche Vorstellung von einem Bezug zwischen Sprache und Welt als zwei unabhängigen Größen steht im Gegensatz zu dem Programm. Der Vorgang, dass etwas sprachlich artikuliert wird, muss vielmehr so verstanden werden, dass ein grundlegender Zusammenhang von Sprache und Welt zum Ausdruck kommt. Man kann die Idee dieses Zusammenhangs mit dem paradoxen Stichwort ‚Sprachliche *Gehalte* sind keine *sprachlichen* Ge-

320 G. W. Bertram, *Die Sprache und das Ganze*, op. cit., S. 196.

halte' umreißen. Sprache ist demnach sowohl durch Sachhaltigkeit als auch durch Problemhaltigkeit geprägt.³²¹

Während die *Sachhaltigkeit* den allgemeinen Weltbezug der Sprache bestimmt, spricht die *Problemhaltigkeit* dem menschlichen Wesen als sprachliches Wesen etwas zu: Die Menschen sind immer in die Welt problemorientiert verwickelt. Gadamer's Programm wurde also laut Bertram durch die Explikation des Zusammenhangs zwischen „nichtsprachlichen und sprachlichen Praktiken“ eingelöst. Wir haben gesehen, welche Anhaltspunkte ausgehend von Gadamer diese Unselbstständigkeit der „Sprache“ und der „Welt“ begründen.

„Da die nichtsprachlichen Praktiken mit einer struktural geprägten Wahrnehmungsfähigkeit für die Beschaffenheiten in der Welt einhergehen, kann man dem in Korrelation mit diesen Praktiken konstituierten Gehalt *Sachhaltigkeit* bescheinigen. Da die nichtsprachlichen Praktiken nicht aus der Zuschauerperspektive zustande kommen, sondern mit interessierten Eingriffen problemorientierter Wesen in die Welt verbunden sind, lässt sich dem Gehalt auch *Problemhaltigkeit* zusprechen.“³²²

Solche wechselseitige Konstitution ist das was Kamlah und Lorenzen auch meinen, wenn sie schreiben: „Die Sprache sucht sich also einerseits die Welt und ihrer sich aufdrängenden Gliederung anzupassen, indem sie andererseits der Welt eine Gliederung erst gibt.“³²³

Diese Gliederung der Welt geschieht also schon in der natürlichen Sprache als weiterschreitende Einteilung nach Gattungen und Arten. Die Klassifikation und die weitere Differenzierung des Weltwissens in den Wissenschaften ereignen sich eben in dieser originären Funktion der Sprache: Grenzen zwischen Sachen und Sachverhalten vorzugeben. Jede Wissenschaft ist gerade in diesem Sinne Sprache, denn sie tut in der Wirklichkeit das was die natürliche Sprache ursprünglich, jedoch auf

321 Ibid., S. 172.

322 Ibid., S. 196.

323 W. Kamlah, P. Lorenzen, *Logische Propädeutik ...*, op. cit., S. 49.

unscharfe Art und Weise bereits tut: abgrenzen, differenzieren, artikulieren. Die Frage, ob dies ein willkürliches Tun der Sprache ist, scheint man übrigens unvermeidlich stellen zu müssen. Sie wurde deshalb von Kamlah und Lorenzen mit gutem Grund aufgeworfen. Sie schreiben dazu: „Die ‚Namen‘, die wir den Gegenständen der Welt zusprechen, [folgen] zwar einerseits vorfindlichen Abgrenzungen, [setzen] aber andererseits solche Grenzen erst.“³²⁴ Solche Abgrenzungen sind, wie wir sahen, auch Taylor zufolge spezifische Leistung der Sprache. Die artikulierende Funktion der Sprache reicht also nicht nur aus, sondern ist für das vollkommene Funktionieren der Sprache auch das, was Bertram Bestimmen genannt hat. Der konstitutive Zusammenhang zeigt sich auf beiden Seiten eigentümlich irreduzibel: Während nichtsprachliche Praktiken die sprachlichen bestimmen, artikulieren die sprachlichen Praktiken die nichtsprachlichen.

A) ZWEI EINWÄNDE

Der Schlussfolgerung, „Sprache“ und „Erfahrung“ erweisen wechselseitige konstitutive Beziehungen, kann man zwei Einwände entgegenbringen. Bertram formuliert die beiden. Im ersten Einwand, den auch Kögler³²⁵ aufwirft, geht es um den Zusammenhang von Erfahrung und Sprache. „Der erste Einwand betrifft den Zusammenhang zwischen Strukturen in sprachlichen und Strukturen in nichtsprachlichen Praktiken. Nichtsprachliche Praktiken garantieren den Strukturen im Verstehen einen Zusammenhang mit der Verfasstheit der Welt. Diese Garantie beruht allerdings auf Gegenseitigkeit. Ohne sprachliche Praktiken vermögen nichtsprachliche Praktiken nicht ihre Garantieleistung zu erbringen. Strukturen im Verstehen weisen – so habe ich immer wieder im Sinne der Hamann-Herder-Humboldt-Tradition der

324 Ibid., S. 51.

325 In H.-H. Kögler, *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart: Metzler, 1992.

Sprachphilosophie argumentiert – ein konstruktives, ein eröffnendes Moment auf. Wie können dann aber sprachliche Gehalte an die gegebene Verfasstheit der Welt gebunden sein? Wenn nichtsprachliche Praktiken keinen selbständigen Status haben, kann dann mit ihnen der selbständige Status der Verfasstheit der Welt verbunden sein?³²⁶

Wie kann die Sprache sowohl eine konstruktive Rolle gegenüber der Erfahrung haben als auch von der Erfahrung bestimmt sein? Die Frage problematisiert die Gegenseitigkeit von „Erfahrung“ und „Sprache“ schlechthin. Sie haben sich allerdings in dieser Arbeit als nicht selbstständig erwiesen. Die These lautet: Sie sind konstitutiv miteinander verbunden. Das bedeutet, dass sie erst im gemeinsamen Zusammenhang entstehen. Gadamer würde über die gegebene Verfasstheit der Welt im Rahmen einer epistemologischen Abhandlung nicht sprechen, denn das würde heißen, dass man einen kognitiven und dennoch sprachlosen Zugang zu der gegebenen Welt haben könnte. Wenn man über die Welt aus epistemologischer Hinsicht etwas sagen will, darf man die konstitutive Rolle der Sprache in der Welt-Entstehung nicht weglassen.

Bertrams Antwort bewegt sich in die gleiche Richtung, dass „sich kein Widerspruch zwischen der konstruktiven Dimension der Strukturen in sprachlichen Praktiken und ihrer Verwurzelung in der Verfasstheit der Welt (ergibt). Trotz aller konstruktiven Dimension der Sprache hat die Verfasstheit der Welt einen irreduziblen – wenngleich nicht unabhängigen – Status“³²⁷. Ergo, kein Widerspruch zwischen der „Repräsentation“ und „Konstitution“. Beide, sowohl die Sprache als auch die Erfahrung, haben irreduzible Aspekte ihres Daseins. Sie haben jedoch auch ihre voneinander abhängigen Aspekte, die sich auf ihre Konstitution beziehen.

Der zweite Einwand stellt den Zusammenhang zwischen der Welt und der Erfahrung (in Bertrams Terminologie: zwischen der Verfasst-

326 G. W. Bertram, *Die Sprache und das Ganze*, op. cit., S. 192.

327 Ibid., S. 193.

heit der Welt und den nichtsprachlichen Praktiken) in Frage. Es geht darum, ob die Behauptung, dass die nichtsprachlichen Praktiken an den Gegenständen und Sachverhalten orientiert sind, vielleicht eine „Welt an sich“ voraussetzt. Als wir uns mit Gadamers Kritik an Humboldt befasst haben, sahen wir, dass die grundsätzliche Sprachlichkeit der Welt eine Welt an sich *a priori* ausschließt. Bertram bietet eine vergleichbare Antwort an: „Die Welt (ist) das, was Unterschiede in nichtsprachlichen Praktiken zeigt, was in nichtsprachlichen Praktiken Widerstand und Beharrlichkeit mit sich bringt, was in nichtsprachlichen Praktiken kratzt und knirscht. Mehr Welt ist nicht. Die Rede von Gegenständen und Sachverhalten, die in nichtsprachlichen Praktiken Unterschiede machen, hat keinen einschränkenden Charakter. Es sind schlechthin alle Gegenstände und Sachverhalte, von denen sich auf verständliche Weise sprechen lässt.“³²⁸ In unserer Terminologie heißt dies, dass „mehr Welt“, als diejenige, die wir in unserer Erfahrung haben, nicht ist. Gadamer sprach von „Welterfahrung“. Dieser Begriff soll bedeuten, dass unsere Erfahrung als Welterfahrung zu verstehen ist. Aus der Prämisse, Welt-haben heiße Sprache-haben, folgt, dass bereits in dem Ausdruck „Welterfahrung“ eine in der Welt Verwurzelung der nichtsprachlichen Praktiken mitgedacht ist, sowie der konstitutive Zusammenhang von Sprache und Erfahrung enthalten ist.

8. Rückblick

Die einleitende Frage lautete: Welche ist die angemessene Beschreibung des wechselseitig konstitutiven Zusammenhangs zwischen Sprache und Welt? Sie wurde bereits mehrmals beantwortet. Wir geben unsere Lösung abschließend wieder: Die Sprache macht Abgrenzungen und artikuliert das, was sie in der Welt vorfindet, das stellt sie in einen öffentlichen Raum und schafft typisch menschliche Angelegenheiten,

328 Ibid., S. 193.

während die Welt die Sprache sachhaltig macht, weil es in der Sprache immer um etwas geht. Etwas von der Welt kommt immer zur Sprache. Was wir im aktuellen Kapitel angeboten haben, ist eine dialektische Vorgehensweise hinsichtlich des bestehenden Bildes von den zwei getrennten Traditionen in der Sprachphilosophie: Die eine, die sich auf die konstitutive Funktion der Sprache stützt, lässt sich nicht mit der anderen, die die repräsentative Funktion der Sprache hervorbringt, vereinbaren, denn solange die „Repräsentation“ eine von der Sprache unabhängige Welt voraussetzt, schließen sich die beiden Funktionen aus, weil die „Konstitution“ gerade eine solche von der Sprache unabhängige Welt bestreitet. Eine Behauptung, die sowohl der „Sprache“ als auch der „Welt“ ihre eigentümliche Irreduzibilität zumutet und gleichzeitig ihre konstitutive Interdependenz feststellt, stellt nebensächlich auch einen dialektischen Versuch dar, die beiden sehr breit angenommenen Funktionen der Sprache (Repräsentation und Konstitution) in ihrer zusammenhängenden und wechselseitigen Abhängigkeit erkennbar zu machen.

Dreizehntes Kapitel

Die Bestimmung des Dialogbegriffs

Bislang haben wir für die sprachliche Natur unserer Welterfahrung argumentiert. Dabei wurden in Anlehnung an Lafont zwei Dimensionen der Sprache angedeutet: Eine Semantisch-welterschließende und eine pragmatisch-kommunikative. Während wir die Besonderheit der dialektischen und sprachlichen Welterfahrung bereits im vorigen Kapitel erläutert haben, wollen wir uns nun mit der Dialektik der kommunikativen Dimension der Sprache ausführlicher befassen. Deshalb werden wir innerhalb dieses Kapitels die Entstehung des Verhältnisses „Ich“ und „Du“ sowie die für dieses Verhältnis besonderen Merkmale ausführlicher herausarbeiten aber auch die Struktur des Dialogs als Vollzug der pragmatisch-kommunikativen Dimension der Sprache. Jedoch müssen wir an dieser Stelle die von uns als dreivalent bezeichnete Intersubjektivität auffrischen, denn das würde die Wechselseitigkeit der beiden Dimensionen der Sprache enthüllen. Das ist wiederum deshalb wichtig, weil einige Vorwürfe bezüglich des Gadamerischen Gesprächsbegriff erhoben wurden, die unseres Erachtens in einer Fehleinschätzung der wechselseitigen Beziehung zwischen der welterschließenden und der kommunikativen Rolle der Sprache verwurzelt sind.

Wir haben argumentiert, dass die menschliche Erfahrung unvermeidbaren sprachlichen und auch andersherum dass die Sprache unvermeidbaren welthaltigen Charakter hat. Diese welterschließende Rolle der Sprache haben wir als ihre konstitutive Funktion für die

Welterfahrung bezeichnet. Unsere Argumentation war aber hiermit nicht beendet. Wir haben weiter behauptet, dass es auch unmöglich ist, sich die Sprache ohne Welt oder ohne etwas worum es in ihr geht vorzustellen. Daher haben wir die wechselseitig konstitutive Rolle der Sprache und der Welt behauptet und bewiesen.

Diese Zwischenbilanz ist insofern nötig, als die Sprache ihr echtes Leben im Dialog hat, so dass unsere Schlussfolgerungen relevante Konsequenzen für den Dialogbegriff, der den Kritikpunkt für einige Interpreten bildet, anbieten. Gerade im Dialog, wie uns die Analyse der Relation Subjekt-Subjekt und die Derivation des Objektes zeigen wird, lässt sich die Struktur einer Beziehung zwischen „Ich“, „Du“ und der „Sache“ ablesen. Die Dilemmata entwickeln sich in verschiedene Ausprägungen: Wie soll das Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Dialog verstanden werden? Verweist die Position Gadammers auf eine „Übersubjektivität“ des Dialogs? Und wenn das der Fall sein sollte, wie sind eine Subjektauffassung, die großen Wert auf die Offenheit des Subjektes legt und eine „starke“ Dialogauffassung zu vereinbaren?

Dieses Fragebündel betrifft offensichtlich den Dialogbegriff in der hermeneutischen Philosophie Gadammers und ist damit gerade auch engstens mit dem aktuellen Kapitel verbunden. Dennoch ergeben sich diese Dilemmata aus der ungenügend erkannten Rolle, die die Dialektik systematisch spielt. Das ist in diesem Fall, wie wir angedeutet haben, die dialektische, d.h. wechselseitig konstitutive Beziehung zwischen der welterschließenden und der kommunikativen Funktion der Sprache. Verkennt man sie einmal, gerät man in die Falle, Einseitigkeiten zu behaupten, wodurch die Gadammersche Lehre widersprüchlich erscheint.

1. Dialektik als Dialogik

1.1 KÖGLERS KRITIK

Wir werden an dieser Stelle das oben aufgeworfene Dilemma anhand der von Kögler vorgetragenen Kritik näher in Betracht ziehen.

Seine Kritik wird in zwei Zügen durchgeführt. Erstens behauptet er die vollständige Abhängigkeit des Dialogs von der welterschließende Funktion der Sprache, dann, in einem zweiten Zug, demonstriert er den „übersubjektiven“ Charakter des Dialogs. Dieser Vorgang resultiert unseres Erachtens aus einer Missachtung der wichtigen Rolle, die die Relation Subjekt-Subjekt für den Dialog hat: Sie ist nämlich die Voraussetzung für die dialogische Situation. Die Missachtung lässt sich schon darin erkennen, dass den Subjekten jede aktive Funktion eines Teilnehmenden abgesprochen wird. Aus einer solchen Position ist es keineswegs möglich, Gadamers Bestehen auf der Konkretheit des „Du“ in der Erfahrung des Anderen, das wir noch herausstellen werden, nachzuvollziehen.

Zunächst das erste Argument. Kögler schreibt: „Obzwar der Dialog – also die kommunikative Form sprachlicher Verständigung zwischen Subjekten – als Paradigma der Sprache energisch verteidigt wird, so ist doch jeder Dialog hier in genuiner Weise von den symbolisch-kulturellen Voraussetzungen abhängig, unter denen er sich allein zu vollziehen vermag.“³²⁹ Dabei versteht Kögler unter „symbolisch-kulturellen Voraussetzungen“ die durch die Sprache erschlossene Welt. Sie wird manchmal auch als „vorgängige symbolische Plattform“ bezeichnet. Dieser Vorwurf wird hier in dem Sinne verstanden, dass der „übersubjektive“ Charakter des Dialogs mit dem „authentischen“ Charakter des Dialogs, nämlich als Vorhaben der in ihrem konkreten Dasein gegenseitig anerkannten Subjekte, unvereinbar ist. Es besagt, dass die Hervorhebung der im Dialog ausgedrückten kommunikativen

329 H. Kögler, *Die Macht des Dialogs*, *op. cit.*, S. 38.

Dimension der Sprache nicht mit der welterschließenden Dimension als Voraussetzung des Dialoges vereinbar ist, weil in dem Fall die welterschließende den Vorrang hätte. Nichtsdestotrotz sollte die These Gadamers weiter verteidigt werden, dass das echte und ursprüngliche Leben der Sprache im Gespräch zu finden ist, also ein Vorrang ihrer kommunikativen Dimension.

Mit diesem Vorwurf ist deshalb der intendierte „starke“ Dialogbegriff erschüttert, weil er *per definitionem* einen Zweck an sich (einem starken Begriff gemäß) bilden soll und kein bloßes zweckmäßig mit der Welterschließung verbundenes Mittel (einem schwachen Dialogbegriff gemäß). Das heißt, der Dialog verfolgt eigene Ziele. Dies ist wiederum so zu verstehen, dass die Ziele des Dialogs seine Subjekte betreffen, die als Interlokutoren vorkommen, denn es sind die Subjekte, die sich durch den Dialog ändern. Auf diesen Punkt werden wir in Kürze zurückkommen.

Das zweite Argument bildet einen komplexeren Beweis-Versuch für die „Übersubjektivität“ des Dialoges und daher die Irrelevanz der Gesprächspartner. Wir werden sehen, dass das Gelingen dieses Versuches von der Richtigkeit des ersten Argumentes völlig abhängt.

Dass der Dialog übersubjektiven Charakter vorweist, möchte Kögler in mehrerer Hinsicht demonstrieren. Erstens, in Bezug auf die Bedingungen der Möglichkeit eines Dialoges, schreibt er: „Ein Dialog kann nicht entstehen, wenn nicht ein gewisses gemeinsames Vorverständnis auf beiden Seiten der Gesprächspartnern vorhanden ist.“³³⁰ Diese dialogkonstitutive Gemeinsamkeit ist, so Kögler, insofern „übersubjektiv“, als ihre konkrete Substantialität sich in einer geteilten Lebensform erschließt. Hier wird das vorher Gesagte wiederholt: Es ist eine sprachlich schon erschlossene Welt vorauszusetzen, damit zwei Subjekte überhaupt eine Dialogsituation eröffnen können.

In einem zweiten Schritt wird der Bezug darauf, worum es in einem Dialog geht, formuliert: „Der Dialog ist nun wesentlich auf *die Sache*,

330 Ibid.

auf den Gesprächsgegenstand also, gerichtet.“³³¹ Das ist so zu verstehen: Das Gespräch wird vollzogen, um das zu verstehen, was der Andere sagt, und nicht sein psychophysisches Dasein. Es gehe einem um das, was der Andere bezüglich einer Sache zu sagen hat, und nicht um das, was er ist. Es stellt sich die Frage ist, ob es gerechtfertigt ist, die Trennung zwischen dem, was der Mensch ist, und dem, wie er sprachlich handelt, so stark hervorzuheben.

Drittens wird der Vollzug eines Dialoges folgendermaßen zusammengefasst: „Sofern sich nun ein Gespräch ergibt, führt es die zur Sache vorgebrachten Thesen in der Weise weiter, daß diese sich in beständiger Abarbeitung aneinander produktiv zu einer neuen Allgemeinheit emporschwingen. Die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem findet in der dialogischen Struktur menschlicher Kommunikation insofern ihren Ort, als hier besondere Ansichten mit jeweiligem Anspruch auf Allgemeinheit zusammentreffen, sich im gleichnamigen Bezug auf die Sache gegenseitig korrigieren und reflektieren und so zu einander neuen, synthetischen Erfassung einer besonderen allgemeinen Wahrheit vordringen – freilich nur, um im unendlich offenen Gespräch abermals einer Revision zu harren.“³³² Kögler begründet hier die Unendlichkeit des Dialogs durch die unabgeschlossene Dialektik von Allgemeinem und Besonderem. Interessant dabei ist, dass er das mit der Absicht tut, die Übersubjektivität des Dialogs zu rechtfertigen, während Gadamer selbst aus komplett gegensätzlichen Gründen diese Unendlichkeit oder Unabgeschlossenheit des Gesprächs erwähnt: Nämlich, weil ein abgeschlossenes Gespräch eine absolute Verständigung impliziere und sie aber unvereinbar mit dem Konzept der Individualität³³³ der Subjekte ist.

Viertens, im Bezug auf die Subjekte: „Im Dialog wird so die sprachlich gebundene Endlichkeit der menschlichen Existenz mit dem eben-

331 Ibid.

332 Ibid.

333 H.-G. Gadamer, *GW* 8, S. 359.

falls durch Sprache eröffneten Zug der Allgemeinheit und Kontexttranszedenz verschmolzen.³³⁴ Das lesen wir so, als ob jede Konkretheit der menschlichen Existenz in der Allgemeinheit und Kontextlosigkeit aufgehoben ist, was verblüffend antithetisch zum eigentlichen Ansatz erscheint, dass das konkrete „Du“ der echte Gesprächspartner sei, wie wir es im nächsten Abschnitt noch zu erläutern haben.

In einem weiteren Schritt stellt Kögler den übersubjektiven Charakter des Dialogs in Bezug auf das Ergebnis fest: „Dieser dialogische Prozeß, innerhalb dessen sich eine neue Einsicht und höhere Allgemeinheit bezüglich der Sache zu ergeben vermag, ist nun ebenso wenig ein planbares Resultat der sprechenden Subjekte wie der symbolische Take off des Gespräches als dessen Hintergrund in ihrer Macht und in ihrem vollen Bewußtsein liegt.“³³⁵ Damit wird auch der von Gadamer hervorgehobene Aspekt der Unbeherrschbarkeit des echten Gesprächs in der Übersubjektivitätsthese erwartend aufgenommen. Daraus folgt Köglers Auswertung des Gadamerischen Gesprächsbegriff: „Ausgangs- und Endpunkt des Dialoges befinden sich außerhalb der subjektiven Bewußtheit und Beherrschbarkeit: Das Gespräch ist also weniger von der Perspektive der in ihm involvierten Subjekte zu betrachten als vielmehr von dessen dynamisch-produktiven Charakter her, in dem diese eingelassen sind.“³³⁶

A) BEWERTUNG VON KÖGLERS KRITIK

Unsere Absicht ist hier nicht diese Kritik als absolut unbegründet darzustellen. Im Gegenteil soll gezeigt werden, dass sie einseitig vorgeht und somit nur den einen Aspekt einer dialektischen Position zur Sprache bringt. Eine eindimensional beschränkte Interpretation, wenn es um die explizit erklärte, dialektische Position geht, muss man inso-

334 H. Kögler, *Die Macht des Dialogs*, op. cit., S. 38.

335 Ibid.

336 Ibid., S. 39.

fern auf die beiden Spuren zurückführen, nicht weil sie an sich unbegründet ist, sondern weil sie begründet scheint. Die völlig verdrehten Schlussfolgerungen, die sie entstehen lässt, sind insofern gefährlich, als sie begründet zu sein scheinen. Eine solche falsche Implikation ist z.B. die folgende Behauptung: „Aus der Einsicht in den dialogischen Charakter entfaltet Gadamer somit keine bipolare Interpretationstheorie, die beiden Dialogpartnern wechselseitige Abhängigkeit und zugleich kritische Einsicht in die Voraussetzungen des Anderen gestattet – also ein Zusammenspiel von produktiver Angleichung und reflexiver Distanzierung, – sondern er thematisiert die dialogische Bewegung selbst als das Geschehen, dem sich die Einzelnen nur hinzugeben hätten.“³³⁷ Diese Äußerung macht den Eindruck, dass die Annahme, der Dialog sei ein Geschehen, mit einer Ansicht, die Subjekte seien aktive und produktive Sprecher und potentielle Kritiker, unvereinbar scheint. Das ist leider eine Unterstellung.

Zunächst werden wir die akzeptablen Deutungen auflisten. Man wird sehen können, dass sie alle nur umformuliert aufgenommen werden. Dass der Dialog wesentlich ein Geschehen ist, ist in dem Sinne zu verstehen, dass die Gesprächspartner sich von dem im Dialog Gesagten führen lassen, weil sie auf die Sache gerichtet sind. Das ist auch etwas, was Kögler in der einseitigen Schlussfolgerung und im zweiten Schritt seines zweiten Beweises betont. Unmittelbar damit verbunden ist auch die Auffassung, der Dialog lasse sich nicht beherrschen, was den letzten Schritt Köglers bildet. Im dritten Schritt wurde festgehalten, dass der Dialog ein unendlicher Prozess ist. Das kann er nur deshalb sein, weil die Offenheit, die das Wesen sowohl der Sprache als auch der Relation Subjekt-Subjekt ausmacht, ein ebenfalls wesentliches Merkmal des Dialoges darstellt. Die Dialektik des Dialogs, also, kann nicht eine Autonomie des Dialogs oder seine Unabhängigkeit von den Subjekten ermöglichen, weil ihre „Offenheit“ gerade ein wesentliches und konstitutives Merkmal dieser Relation ist. Wir möchten hier

337 Ibid., S. 45.

nur andeutungsweise hervorheben, dass die „Offenheit“ nicht getrennt von einer Subjektperspektive denkbar ist. Darauf werden wir ausführlicher im nächsten Abschnitt zurückkommen.

Dagegen ist im vierten Schritt die „Endlichkeit“ der menschlichen Existenz in einem ausgesprochen Gadamer-widrigen Sinn erwähnt, als verschmelze sich der endliche Horizont des Subjektes mit einem „kontexttranszendierenden“ Horizont. Allein daraus und aus den vorigen Schritten ergibt sich freilich die angeblich „übersubjektive“ Natur des Dialoges, der somit eher zu einem Monolog Hegelschen Typus wurde. Gadamer selbst hat das Hegelsche System als einen grandiosen Monolog bezeichnet. In der Köglerschen Kritik wird der Eindruck erweckt, diese Beschuldigung gelte auch für die Gadamersche Hermeneutik, weil sie von einem großen subjektlosen oder zumindest subjektbeherrschenden, wegen einer eigenen inhärenten „abstrakten“ Dialektik unendlichen, in sich aufgehenden und vor allem einsamen Dialog handle. Wir sehen an dieser Auslegung eine Entmenschlichung des Dialoges. Wie früher angedeutet entsteht sie aus der Verkennung der dialektischen Verkoppelung verschiedener Ansatzweisen und ihrer Eigenschaften. *In concreto* geht es um die welterschließende und die kommunikative Rolle der Sprache, sowie um die Offenheit, die in Köglers Interpretation völlig wegfällt.

In *Das Erbe Hegels* plädiert Gadamer für eine undogmatische Dialektik. Sie ist als „Dialogik“ zu betrachten. In einem Dialog geht es nicht nur darum, was man sagt, sondern auch darum, dass man es jemandem sagt. „In der Sprache leben heißt, sich im Sprechen über etwas und im Sprechen zu jemandem bewegen.“³³⁸ Im Dialog lässt sich eine ursprüngliche Dreivalenz der Intersubjektivität am deutlichsten betrachten: Denn der Dialog ist kein Monolog, in dem die Relation Subjekt-Objekt von dominantem Belang ist. Er soll auch kein leerer Dialog sein, in dem sich das Gesagte nicht an der Sache misst. Der Dialog verwirklicht dagegen 1) die grundlegende Struktur der sprachlichen

338 H.-G. Gadamer, *GW* 4, S. 472.

Erfahrung, die eine wechselseitige Beziehung der Sprache und der Welt impliziert und 2) die grundlegende Struktur der Relation Subjekt-Subjekt-Objekt, die für die Sphäre der Interaktion charakteristisch ist, die einzige, die der bewusste Mensch bewohnt. Demzufolge ist eine Entmenschlichung des Dialoges schon im Ansatz inkorrekt.

Desweiteren erzeugt eine einseitige Hervorhebung der „Übersubjektivität“ des Dialogs den Anschein, mit der Gadammerschen Anforderung eines starken „Dus“ in der Erfahrung des Anderen unverträglich zu sein. Er selbst hat gegen Heidegger einen derartigen Vorwurf erhoben, der Andere sei vor einem starken Begriff des Seins verschwunden. Dagegen wird in der hermeneutischen Position Gadammers stets für einen konkreten Anderen und gegen jegliche Verallgemeinerungen dieses Anderen argumentiert.

Darüber hinaus bleibt im Licht einer solchen Lesart, die den Dialog zu einem übersubjektiven Charakter so stark bindet, die wichtige Forderung, die Anerkennung des Anderen sei Voraussetzung des Dialogs, geradezu unverständlich. Wir hoffen, somit ausreichend begründet zu haben, inwiefern die Relevanz der Subjekte für den Dialogbegriff konstitutiv ist.

1.2 ZWEI EBENEN DER INTERSUBJEKTIVITÄT

Dennoch bleiben wir beim Thema der Intersubjektivität noch kurz stehen, weil noch ein Vorwurf (zwar aus einer anderen Perspektive, jedoch dieses Thema betreffend) den Dialogbegriff bedroht. In seinem Text „Language, Truth and History“ findet Davidson bemerkenswert viele grundlegende Ideen bei Gadamer, die er unterschreiben würde. Da gerade für die aktuellen Zwecke nur seine Kritik für uns von Interesse ist, werden wir uns die Erörterung der Übereinstimmungen hier ersparen. Die Kritik lautet: „Where I differ is that I would not say a conversation presupposes a common language, nor even that it requires one. Understanding, to my mind, is always a matter not only of interpretation, but of translation, since we can never assume we mean the

same thing by our words that our partners in discussion mean. What is created in dialogue is not a common language, but understanding; each partner comes to understand the other. And it also seems wrong to me to say agreement concerning the object demands that a common language first be worked out. I would say it is only in presence of shared objects that understanding can come about. Coming to an agreement about an object and coming to understand each other's speech are not independent moments but part of the same interpersonal process of triangulating the world."³³⁹

Diese Kritik wird insofern wichtig für uns, als sie eine begriffliche Verfeinerung bewirken wird. Zunächst ist sie insofern unbegründet, als sie sich auf die Unterstellung, dass die Erfahrung keine konstitutive Rolle für die Sprache spiele, stützt. Wir haben in dieser Arbeit gerade gegen eine solche Vermutung argumentiert, indem wir die wechselseitige Konstitution der Sprache und Welterfahrung bewiesen haben. Innerhalb der begrifflichen Erklärung der „Intersubjektivität“ haben wir weiter für ihre Dreivalenz argumentiert und sie an der entsprechenden Stelle mit Davidsons „Triangulation“ verglichen.

Dennoch scheint es teilweise korrekt zu sein, wenn man der hermeneutischen Position Gadamers die Behauptung zuspricht, dass „common language“ eine Bedingung der Möglichkeit des Dialoges sowie des Verstehens ist. Allgemein gesehen ist es richtig, nur dass die gemeinsame Sprache³⁴⁰ nicht von einer gemeinsamen Welt zu trennen ist. Davidson tut aber genau das, denn für ihn sind die „shared objects“

339 Donald Davidson, „Gadamer and Plato's Philebus“ (421–433) in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, (ed. by Lewis Edwin Hahn), Illinois: Open Court Publishing Company, 1997. (Auch in *Truth, language and History*, Oxford: Clarendon Press, 2005).

340 Uns ist klar, dass wir den Sprachbegriff „common language“ mit einer stark kontextabhängigen Bedeutung versehen haben. Diese Modifizierung wird jedoch von der These Gadamers, „Welt haben“ bedeute „Sprache haben“, veranlasst und besteht darin, dass die bereits vorgefundenen geteilten Gegenstände und Sachverhalte nicht von der „vererbten“ Sprache, die wir lernen, indem wir in ihr aufwachsen bzw. mit ihr wachsen, zu trennen sind. Aus der Perspektive, die diese Arbeit zu veranschaulichen versucht, ist

für das Verstehen und die Verständigung zugelassen, die „common language“ nicht. Für Gadamer sind dagegen die „shared objects“ immer schon in einer Sprache ausgedrückt und daher haben die „common language“ und die „shared objects“ im Gespräch die gleiche explanative Kraft: Sie haben den gleichen hermeneutischen Status. Bei Davidson scheint es dagegen, als ob die „common language“ und die „shared objects“ im Gespräch immer noch verschiedene Ebenen bewohnen: Während die „shared objects“ zu der ontologischen Ebene gehört, ist die „common language“ einer getrennten sprachlichen Ebene zugehörig. Darüber-hinaus scheint es, als ob Gadamer behaupten würde, die gemeinsame Sprache könne unter der völligen Kontrolle des Subjektes stehen und als Instrument aufgebaut werden, denn sie sei unabhängig von der Welterfahrung und müsse vorhanden sein, wenn sich die Menschen entscheiden, einen Dialog zu führen.

Jedenfalls hat uns diese Bemerkung zu der Schlussfolgerung gezwungen, zwischen zwei Ebenen der Intersubjektivität zu unterscheiden. Das hat auch Humboldt seinerzeit und Tilman Borsche insbesondere betont. Wir geben die diese Differenz ausdrückende Formulierung Lafonts wieder: „Dialectic that takes place, as Humboldt observes, between an intersubjectivity *always already* produced (which is a worldview ‘without man’s being aware of it, limits and dominates him’) and an intersubjectivity that in each case *has to be* produced, in the form of understanding among subjects.”³⁴¹

Wenn Gadamer schreibt, dass die Gesprächspartner eine gemeinsame Sprache als Voraussetzung für das Gespräch und das Verstehen haben sollen, meint er die erste Ebene der Intersubjektivität, deren Vorgegebenheit solcher Art ist, dass man sie nicht bewusst ausbilden kann. Mit anderen Worten, die Gesprächspartnern können nicht erst ihre Lebenswelt ausbilden und dann ins Gespräch kommen,

es unmöglich, von einer gemeinsamen Sprache ohne den Rekurs auf eine gemeinsame Welt zu sprechen.

341 Christina Lafont, *The linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, op. cit., p. 53.

sondern sie finden ihre jeweilige Lebenswelten, in denen das Gespräch stattfindet, bereits geformt. Diese Lebenswelten sind selbstverständlich nicht feste, ein für alle male fertig ausgebildete Medien, sondern sie sind wie die Horizonte beweglich und sie ändern sich ständig durch jede neue Erfahrung und die dadurch neu erworbene Offenheit. Diese Ebene der Intersubjektivität drückt das Medium aus, in dem die Sinnrichtung einer Frage entsteht. Mit der Situation von Frage und Antwort als Struktur des Dialogs werden wir uns später näher befassen. Auf einer zweiten Ebene wird von einer im Gespräch erst entstandenen intersubjektiven Beziehung als Verständigung oder Verstehen gesprochen.

Wenn Gadamer schreibt, dass (1) ein Gespräch offensichtlich zwei Sprecher, die dieselbe Sprache sprechen, voraussetzt, scheint es, als ob er eine völlig triviale³⁴² Behauptung ins Spiel wirft. Die Trivialität verschwindet, wenn man weiter liest, dass (2) die Sprache selbst die gemeinsame Welt voraussetzt. Aus der Perspektive der Position, die leugnet, dass die Sprache der Erfahrung vorausgeht, scheint somit eine weitere triviale Behauptung vorhanden zu sein. Die zweite Trivialität verschwindet, wenn man beide – sowohl die Welt-Erschießende Dimension der Sprache als auch die Welt-Voraussetzende – zusammen in Betracht zieht, wie wir es hier versuchen. Dieselbe Dialektik manifestiert sich in dem Versuch, die zwei entgegengesetzten Aspekte zu konzeptualisieren. Einerseits wird es als eine aktive Rolle der Subjekte betrachtet, dass das Gespräch eine prozessuale oder dynamische Struktur habe, weil das Fragen und Antworten, die die Gesprächsstruktur verwirklichen, von den Subjekten gewissermaßen gesteuert wird. Andererseits wird ein passiver Aspekt des Gesprächs hervorgehoben, indem sich das Gespräch durch sein Geschehenscharakter auszeichnen lässt. Dies heißt, dass das Gespräch außerhalb der Kontrolle der Gesprächspartner liegt und einen Vorgang darstellt, dem sie teilweise folgen müssen und den sie nicht selbst steuern können.

342 Christina Lafont ist auch zu dieser Bewertung gekommen.

1.3 ZUSAMMENFASSUNG: WAS SETZT EIN GESPRÄCH VORAUSS UND WAS MACHT EIN GESPRÄCH AUS?

Nun möchten wir einige Merkmale des Dialogs an dieser Stelle zusammenbringen, die wir in zwei Gruppen klassifizieren werden: Die erste wird diejenigen Merkmale des Gesprächs beinhalten, die die Bedingungen der Möglichkeit des Dialogs darstellen, während die zweite diejenigen auffassen wird, die das Gespräch tatsächlich beschreiben: Also transzendente und phänomenologische Merkmale.

A) TRANSZENDENTALE MERKMALE

Die transzendentalen Merkmale stellen die Voraussetzungen eines Dialogs dar. Sie sollen erklären, warum ein Gespräch so aussieht, wie es aussieht. Das ist wichtig zu betonen, weil man erst daher weiter verstehen kann, warum Gadamer keine normativen Kriterien für das Verstehen anbietet, wie das David Ingram kritisch³⁴³ bemerkt. Unserer Meinung nach liegt der Grund dafür hier: Obwohl es so aussieht, als ob Gadamer sich terminologisch in einem normativen Bereich bewegt, indem er z.B. über „Anerkennung des Anderen“ als Voraussetzung des Dialogs spricht, haben trotzdem diese Begriffe für ihn eine rein phänomenologische Funktion.³⁴⁴ Mit deren Hilfe beschreibt er das, was den

343 David Ingram schreibt: „Might not Gadamer’s analysis of reciprocity procure for humanity a normative direction which is not subject to the relativistic vicissitudes of time and places? Unfortunately, Gadamer does not give us an unequivocal answer to this question. On the one hand, he endorses the view that dialogical reciprocity is a necessary and universal condition founding all possible communication. On the other hand, he just as emphatically repudiates the possibility of any transcendently justified ethic. Wherein, thus, does the normative status of reciprocity reside?” (David Ingram, „Hermeneutics and Truth”, (32–53) in *Hermeneutics and Praxis*, (ed. by Robert Hollinger), Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1985, p. 45.

344 Mit einer solchen Unterscheidung verteidigt auch Hogan die Gadamersche Position gegenüber den Angriffen, die Hermeneutik Gadamers sei eine relativistische Position. Es gehe Gadamer nicht um methodologische Fragen der Validität. Stattdessen

Dialog zu dem macht, was er ist. Er sagt nicht wie der Dialog aussehen sollte.

Nun werden wir diese transzendentalen Bedingungen auflisten. Erstens setzt das Gespräch eine intersubjektive Relation zwischen „Ich“, „Du“ und der „Sache“ so voraus, dass die Subjekt-Subjekt Relation gegenüber der Relation Subjekt-Objekt vorrangig ist. Dies werden wir im kommenden Abschnitt diskutieren. Darin erkennen wir die bereits angesprochene erste Ebene der Intersubjektivität. Es wurde in einer kritischen Anlehnung an die Bemerkung Davidsons festgestellt, dass es angemessen ist, zwischen zwei Intersubjektivitätsebenen zu unterscheiden. Auf der ersten Ebene der Intersubjektivität hat sich, zweitens, das Problem einer gemeinsamen Sprache herauskristallisiert, die von einer gemeinsamen Welt nicht zu trennen ist. Mit der ersten Voraussetzung systematisch verbunden ist, drittens, die Anerkennung des Anderen,³⁴⁵ die im nächsten Abschnitt als authentische Erfahrung des Anderen charakterisiert wird. Als grundlegendes Merkmal dieser Erfahrung wird die Offenheit für den Anderen angesehen. Daher taucht die „Offenheit“, sich etwas sagen zu lassen und den Anderen gelten zu lassen, als eine weitere Voraussetzung für den Dialogbegriff auf. In diesem Sinne stellt Klemm fest, dass „without an openness to hear the other“³⁴⁶ der Dialog unvorstellbar ist. Die letzte Voraussetzung des Dialogs, die wir in dieser Arbeit erwähnen werden, ist das, was

ist seine Analyse eher ein phänomenologischer Vorgang. (John Hogan, „Gadamer and the Hermeneutic Experience“ (3–12) in *Philosophy Today*, 20:1 (Spring: 1976), p. 9.

345 Im Gegensatz zu David Ingram („Hermeneutics and Truth“) sind wir der Meinung, dass die Anerkennung des Anderen zu den Bedingungen des Dialogs zu rechnen ist, weil es ohne die Anerkennung keine notwendige Offenheit gegenüber dem Anderen gibt. Die Offenheit ist auch eine Voraussetzung. Natürlich wird man offener und offener je mehr Erfahrungen man gesammelt hat. Natürlich kann die Anerkennung des Anderen immer mehr und mehr steigen. Wir glauben deshalb, dass die Anerkennung und die Offenheit des Anderen der zweiteiligen Intersubjektivität zu unterwerfen sind.

346 David A. Klemm, *Hermeneutic Inquiry, vol. 1 Interpretation of Texts, vol. 2 Interpretation of Existence*, Atlanta: Scholars Press, 1986, p. 30.

Gadamer „Vorgriff der Vollkommenheit“ genannt hat. Diesem Prinzip hat man häufig Davidsons „Principle of Charity“ als Pendant in der analytischen Philosophie zugeordnet. An dieser Voraussetzung sind zwei Momente zu unterscheiden: Ein formales Moment, demzufolge die Gesprächspartner sich gegenseitig eine immanente Sinneinheit des Gesagten im Vorfeld zusprechen; und ein inhaltliches Moment, demzufolge die Gesprächspartner das für Wahr im Vorfeld halten, was sie sich gegenseitig sagen.³⁴⁷ Mit anderen Worten: Wenn wir ein Gespräch führen, gehen wir nicht davon aus, dass uns unsere Gesprächspartner sinnlose, in sich widersprüchliche oder gar falsche Dinge erzählen. Sie können sich im Laufe oder am Ende des Gesprächs aber als solche erweisen. Zunächst setzen wir jedoch voraus, dass das Gesagte sowohl sinnvoll als auch wahr ist. Überdies begreift das Prinzip die Überlegung ein, dass man in einem Gespräch nicht nur die Sinneinheit neutral voraussetzt, sondern dass man sie selbst teilweise kreiert. Das bedeutet, dass man im Bezug auf die vorausgesetzte Sinneinheit Erwartungen hat, die Gadamer auch Sinnerwartungen nennt. Christina Lafont bezeichnet sie deshalb als „anticipation of the meaning, from which the participants in the conversation generate questions and answers“.³⁴⁸

B) PHÄNOMENOLOGISCHE MERKMALE

Die phänomenologischen Merkmale stellen die den Dialog beschreibende Merkmale dar.

1) Zunächst ist der Dialog ein Geschehen, jedoch geschieht der Dialog nicht hinter dem Rücken der Subjekte. Dafür spricht die besondere Fortführung des Dialogs: Er hat die Struktur von Fragen und Antworten. Die gleichzeitige aktive und passive Rolle der Subjekte werden sehr deutlich von Walter Schulz ausgedrückt: „Sicher: ich, das

347 Mehr dazu vgl. H.-G. Gadamer, *GW 1*, S. 299 f.

348 Christina Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, *op. cit.*, p. 100.

heißt ein einzelnen Subjekt, bin es, der das Gespräch in Gang bringt. Aber ich darf mich nicht als einen fixen Punkt, von dem her Einheit gesetzt wird, betrachten, sondern ich muss mich als durch das Gespräch bewegt erkennen.³⁴⁹ Demnach, charakteristisch für den Dialog, bleibt die übliche Negativität der Erfahrung, weil ein Überraschungsmoment immer mit dabei ist. Genau das folgt aus der Dialektik des Geschehenscharakters der Dialogsituation und der Aktivität der Subjekte, da die Subjekte nicht über das Gespräch verfügen und nicht, wie bei Kögler, über eine absolute „Übersubjektivität“ des Dialogs.

2) Das Ziel des Dialogs besteht nicht so sehr darin, die ursprüngliche Meinung des Anderen zu rekonstruieren oder sie zu verstehen wie die romantische Hermeneutik es gern ansah, sondern dazuzukommen, sich mit dem Anderen über die Sache zu verstehen. Andererseits wird zwar die Verständigung zwischen den Subjekten über die Sache als Ziel eines Gesprächs angesehen, jedoch gibt es, Gadamer zufolge, keinen absolut abgeschlossenen³⁵⁰ Dialog, denn das spricht gegen die Individualität der Gesprächspartner. Daher wird eine prinzipielle Unendlichkeit des Dialogs behauptet. Dieses Ziel bekommt in der Interpretationstheorie die Bezeichnung Horizontverschmelzung. Sie ist die gemeinsame Perspektive, die während des Dialogs gebildet wird. Dass es systematische Gründe dafür gibt, eine fertig gebildete gemeinsame Sprache nicht vorauszusetzen, was der zweiten Intersubjektivitätsebene entspreche, kann man auch in der Formulierung Christina Lafonts ablesen: “Gadamer shares with Humboldt the view that, since there is no fixed, pregiven world (not susceptible to interpretation) in relation to which speakers confine themselves to the mutual transmissions of ‘information’, it is only in the process of mutual conversation that a common perspective (or common world – S. B.) can emerge, on a basis of which speakers can

349 Walter Schulz, „Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers“ (305–316) in *Hermeneutik und Dialektik I*, (Hrsg. von Rüdiger Bubner, Konrad Cramer und Reiner Wiehl), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, S. 308–9.

350 H.-G. Gadamer, *GW* 8, S. 359.

reach an understanding. ... The 'thing itself' about which speakers must reach an understanding is not at their disposal *before* the understanding is reached, but only *if* it takes place, and therefore *after* it takes place."³⁵¹

3) Desweiteren möchten wir (mit Gadamer) dem Dialogbegriff eine insbesondere praktisch relevante Rationalität zuschreiben. Dieter Misgeld ist einer der seltenen Interpreten, die die Rationalität und Kritikfähigkeit der Hermeneutik gegen den Konservativismus-, Traditionalismus- und Irrationalismusvorwurf verteidigt. Er schreibt, dass im Dialog: „claims to truth are examined discursively, while the interest of examination is practical. In both cases as well, the criteria for suitability, adequacy, convincingness of arguments are developed in the course of conversation's development. There is a 'fusion of horizons' such that in the end one no longer knows or cares to know what one's own original point of view was and what the other's. A conversation, in which a discursive examination of arguments occurs, is also a good example for the interplay of critical consciousness and of what Gadamer calls participatory understanding."³⁵² Gadamer selbst bemerkt, dass er für die praktische Rationalität, *Phronesis*, einen viel besseren Ort im Dialog als im ethischen Begriff *Tugend* gefunden hat.³⁵³

4) Ein weiteres Merkmal des Dialogs kann man mit Axel Honneth als „Unmittelbarkeit“ des Verhältnisses zwischen den Gesprächspartnern auffassen. Von unserer Unterscheidung zwischen zwei Ebenen der Intersubjektivität³⁵⁴ begrifflich entfernt, sieht Axel Honneth bei Gadamer nur eine Art der Intersubjektivität: Eine unmittelbare, nicht vom Dritten zerstörte Beziehung des „Ichs“ und „Dus“. Deshalb bemerkt

351 Christina Lafont, *The Linguistic Turn in hermeneutic Philosophy*, op. cit., p. 94.

352 Dieter Misgeld, „On Gadamer's Hermeneutic“ (143–170) in *Hermeneutics and Praxis*, (ed. by Robert Hollinger), Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1985, p. 153f.

353 Mehr dazu siehe: H.-G. Gadamer *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog von Ricardo Dottori*“, Münster: Lit., 2001, S. 24.

354 Dieser Begriff der Intersubjektivität bezieht sich auf die Relation „Ich und Du“. Währenddessen umfasst der von uns oben erörterte Begriff der Intersubjektivität eine dreigliedrige Relation: „Ich und Du in der Welt“.

auch Hogan mit Recht: "It can be seen that the hermeneutic experience is for Gadamer like two people attempting to reach understanding."³⁵⁵ Das macht die Dialogsituation viel menschlicher, als es sich in der Kög-lers Auslegung sehen lässt.

5) Ein weiteres Merkmal verstärkt diesen Eindruck deutlich. Gadamer lässt sich nämlich von der antikphilosophischen Freundschaftslehre motivieren.³⁵⁶ Es hat insofern subjektbezogene Folgen, als es eine verwandelnde Kraft vorweist. „Wo ein Gespräch gelungen ist, ist uns etwas geblieben, und ist in uns etwas geblieben, das uns verändert hat.“³⁵⁷ Das Gespräch hinterlässt in uns etwas, das unseren Horizont erweitert. Deshalb ist für Lawrence Schmidt der Dialog ein Wissensmodell, der dem Beweismodell gegenüber steht, weil "by means of a conversation one creates the openness in which the proper question can arise as opposed to an argument where one attempts only to found his opinion"³⁵⁸. Die Erweiterung des Horizontes bedeutet zugleich eine zunehmende Offenheit. So wie im Erfahrungsbegriff festgestellt wurde, dass je erfahrener desto offener für neue Erfahrungen einer ist, so werden wir beim Dialogbegriff festhalten, dass die Gesprächsbereitschaft die Wahrscheinlichkeit zu immer neuen Horizonterweiterungen erhöht, die zur Offenheit, sich etwas sagen zu lassen, führt.

Wir werden im folgenden Abschnitt die Frage herausarbeiten, wie die mehrfach hervorgehobene „Offenheit“ sowohl als transzendentes als auch als phänomenologisches Merkmal des Dialogs auftritt und wie sie seine Struktur als eine Situation von Frage und Antwort begründet. Desweiteren werden wir uns auch der Relation Subjekt-Subjekt und ihrem Verhältnis zu der Relation Subjekt-Objekt zuwenden.

355 J. Hogan, „Gadamer and the hermeneutic experience“(3–12) in *Philosophy Today*, 20:1 (Spring:1976), p. 7.

356 Vgl. H.-G. Gadamer, *GW* 2.

357 *Ibid.*, S. 211.

358 L. Schmidt, *op. cit.*, p. 138.

2. Struktur des Dialogs

2.1 SUBJEKT – SUBJEKT

Die Relation „Ich“-„Du“ wurde zum unvermeidbaren Thema der Geisteswissenschaften seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts. Martin Buber schreibt seine kurze Abhandlung 1923 unter dem Namen *Ich und Du*³⁵⁹, der später (1958) auch als Titel seines berühmten Buches gedient hat. Im Jahre 1927 erschien das epochemachende Buch Martin Heideggers *Sein und Zeit*³⁶⁰, das eine Menschenansicht entwickelt, der zufolge das Dasein als ein Mitsein zu betrachten ist. Die Husserlschen einflussreichen Überlegungen über die vorwissenschaftliche Lebenswelt der Menschen, in der sich die Welt noch nicht als Objekt konstituiert hat, haben im Jahre 1936 seinem Werk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*³⁶¹ das entscheidende Siegel verliehen: Dieses Buch legitimiert den Begriff der „Lebenswelt“, der ursprünglich zu dem Bereich der Biologie gehörte und sich daher in der Lebensphilosophie einreichte, als ein zentrales und vielversprechendes philosophisches Problem. Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*³⁶² wurde 1945 veröffentlicht. Alle erwähnten Namen dienen immer wieder als produktive Quellen in der Ideengeschichte des letzten Jahrhunderts. Nicht nur einzelne Figuren in der Philosophie, die den Gedanken eines in essenziellen Hinsichten anders als in der kartesischen Tradition ausgelegten Subjektes entwickelten, sind hier zu erwähnen, wie Hans-Georg Gadamer oder Erich Fromm, sondern auch die großen Namen in der Psychoanalyse, wie Ludwig Binswanger

359 Martin Buber, *Ich und Du*, (serbische Übersetzung Ti i ja, Beograd: Biblioteka Pana Dušičkog, 1990).

360 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1993.

361 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg: Meiner, 1982.

362 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (serbische Übersetzung: *Struktura ponašanja*, Beograd: Nolit, 1984.)

oder R. D. Laing³⁶³ muss man sich, immer wenn es um der Umkehrung der Subjekt-Objekt in einer Subjekt-Subjekt Perspektive geht, pflichtweise vor Augen halten.

Bemerkenswert dabei ist die Tatsache, dass jeder von den eben erwähnten Denkern in seiner Intersubjektivitätslehre den Humboldtischen Begriff des „Dualis“ auf mehr oder minder unmittelbare Weise aufnimmt. Diese These vertritt unter Anderem auch Roger Frie³⁶⁴ in seiner Abhandlung „Language and Subjectivity. From Binswanger through Lacan“. Binswanger, so Frie, hat sich von dem Begriff des „Dualis“ inspirieren lassen, weil der „Dualis“ einen einmaligen sprachlichen Modus konstituiert, in dem die beiden Gesprächspartner einander zugewandt sind. Aus der Möglichkeit sich anzusprechen und zu antworten entsteht ein echter Dialog. Auch Merleau-Ponty entwirft, Frie zufolge, auf eine humboldtähnliche Weise den Gedanken, dass der Dialog die Form eines „dualen Seins“ hat, das zu einer gemeinsamen Welt führt.

Der Grundgedanke ist, dass eine solche Änderung der Perspektive nicht in einer ausschließenden Beachtung der Relation zwischen zwei Subjekten und in Auslassung der Subjekt-Objekt Relation zustande kommen könnte. Daraus resultiert die Entwicklung der weiteren These, die einen Vorrang des Subjekt-Subjekt Verhältnisses gegenüber dem Subjekt-Objekt Verhältnis ausdrücklich behauptet. Da diese These in der Gadamerischen Analyse des „Ich“-„Du“ Verhältnisses besonders berücksichtigt wird, möchten wir, bevor wir uns dieser Analyse zuwenden, in wenigen Worten die Kernbehauptungen der Humboldtischen Behandlung dieses Themas aufgreifen.

363 R. Frie, *Understanding experience. Psychotherapy and Postmodernism*, London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2003.

364 R. Frie, *op. cit.*

A) HUMBOLDTS BEGRIFF DES „DUALIS“

Humboldt hält fest, dass man die konstitutive Rolle der Sprache auf den beiden Ebenen – im Verb eines Satzes und im Personalpronomen eines Gesprächs – sehr deutlich einsehen kann. Er führt eine Analyse³⁶⁵ der Personalpronomen durch, um den Vorrang der Subjekt-Subjekt-Relation zu begründen. Christina Lafont kommentiert die Analyse: „This analysis enables us to view language in its constitutive character, as that which ‚discloses‘ the social and the individual world. This innovative extension of the constitutive role of language beyond its cognitive dimension will be incorporated into the philosophical discussion only much later, in its twentieth-century development by authors such as those already mentioned above – Mead, Wittgenstein, Gadamer, Habermas, Taylor, etc.“³⁶⁶

Humboldts Argumentation besteht aus drei Zügen: Zunächst zeigt er, warum die Relation Subjekt-Objekt nicht primär sein kann, dann argumentiert er warum die Relation Subjekt-Subjekt grundlegender sein muss und am Ende leitet er die Relation Subjekt-Objekt aus der vorrangigen Relation Subjekt-Subjekt ab. Er führt den Beweis anhand der Personalpronomen durch. Erstens, die Relation „Ich“-„Es“ ermöglicht dem Ich keineswegs, sich als Subjekt zu verstehen. Das Wesen des „Ichs“ ist aber ausgerechnet das: Ein Subjekt zu sein. In diesem Verhältnis „Ich“-„Es“ kann Ich kein Subjekt sein, weil „Ich“ und „Es“ sich radikal ausschließen, so dass weder „Ich“ ein Subjekt noch „Es“ ein Objekt konstituieren kann. Die radikale Ausgeschlossenheit zwischen „Ich“ und „Es“ kann man auch als die radikale Kontrapolarität des „Ich“ – „Nicht Ich“ beschreiben: Ein argumentativer Zug Fichtes, den Gadamer, mit Humboldt, nicht aufnimmt. Diesbezüglich schreibt er „Es scheint mir eine wichtige Modifikation, wenn man inzwischen

365 Wilhelm von Humboldt, „Über den Dualis“ (143–170) in *Über die Sprache. Reden vor der Akademie*, (Hrsg. von Jürgen Trabant), Tübingen und Basel: Francke Verlag, 1994.

366 Christina Lafont, *The Linguistic Turn in hermeneutic Philosophy*, op. cit., p. 48.

nicht nur nicht ‚das Du‘ sagt und auch nicht einfach wie bei Fichte von dem ‚Nicht-Ich‘ spricht, das wie ein Widerstand, wie eine Beschränkung klingt, wogegen man sich durchzusetzen hat oder wie immer zu übermächtigen hat.³⁶⁷ Es geht darum die Besonderheit der Erfahrung des Anderen zu verstehen, die sich als Erfahrung eines Subjektes, eines „Du“, herausstellt und ist keine bloße Erfahrung eines willenlosen Etwas, eines Objektes. Die Relation „Ich – Nicht Ich“ wäre dafür viel zu unpräzise, denn man unterscheidet in ihr nicht zwischen Subjekt und Objekt. Darüber hinaus kann man auch nicht diese Unterscheidung machen, denn das Subjekt entsteht als ein Gegenüber eines anderen Subjekts. „Ich“ und „Es“ in diesem Zusammenhang bilden das Universum „aller Entitäten“, aber nicht dasjenige der Interaktion. Hier fängt der zweite Beweiszug Humboldts an.

Ein „Ich“ konstituiert sich als Subjekt, also in seinem Wesen, wenn es sich gegenüber ein konkretes „Du“ hat, statt ein allgemeines „Nicht-Ich“, weil erst ein solches „Du“ ein echter Widerstand dem „Ich“ gegenüber darstellt, also „Du“ als Etwas, das nicht nur Etwas ist, sondern auch dessen Wesen ist, Subjekt zu werden. Wir können den Widerstand eines Subjektes aktiven Widerstand nennen. Das bedeutet, dass „Du“ ähnlich wie Etwas, wie ein Objekt, gegenüber dem „Ich“ steht und insofern berücksichtigt werden muss. Jedenfalls erhebt „Du“ auch Anspruch darauf, ein Subjekt zu sein, d. h., es *verhält sich* dem „Ich“ gegenüber. Humboldt zufolge können erst „Ich“ als Subjekt und „Du“ als Subjekt in einer solchen konkreten Gegenüberstellung entstehen. Das heißt, dass nicht das Objekt, sondern das andere Subjekt oder das „Du“ Bedingung der Möglichkeit des Subjektes oder des „Ichs“ ist. Ein Subjekt ist nicht nur etwas, das gegenüberstehen kann, sondern auch etwas, das sich verhalten kann. Daher befinden sich „Ich“ und „Du“ nicht nur in der Sphäre aller Entitäten, sondern in der Sphäre der Interaktion, der gemeinsamen Handlung, in der sozialen Sphäre. Somit ist der zweite Beweiszug Humboldts abgerundet.

367 H.-G. Gadamer, *GW* 10, S. 95.

Mit dem Dritten sollte gezeigt werden, wie das Objekt konstituiert wird. Die Existenz der zwei Subjekte verändert ebenfalls die Existenz des „Nicht Ichs“ oder des Es insofern, als „Es“ nicht nur Gegensatz des „Ichs“ sondern auch einen solchen des „Dus“ darstellt. Es befindet sich nicht nur in der Sphäre des „Nicht Ichs“, sondern auch in der Sphäre des „Nicht-Dus“. Da jedenfalls „Ich“ und „Du“ getrennt unvorstellbar sind, wie mit dem zweiten Schritt bewiesen wurde, folgt, dass „Es“ in einer für „Ich“ und „Du“ gemeinsamen „Nicht (Ich und Du)-Sphäre“ liegt. Damit aber wird aus „Es“ überhaupt erst ein echter Gegenstand, indem „Es“ zunächst zu einem gemeinsamen Gegenstand hervorgehoben wurde.

Dies vervollständigt Humboldts Analyse der zwei Perspektiven, die in der Philosophie mehrfach als Grundlage³⁶⁸ für essenziell neue Ansichten gedient hat. Sie ist nicht nur transzendental-phänomenologisch aufschlussreich, indem sie die Bedingungen der Möglichkeit des „Ich“-Entstehens beschreibt, sondern sie ist auf eine andeutende Weise für die Entwicklung des Begriffes Subjekt und „Ich“ ebenfalls genealogisch relevant. Dass man nicht von Subjekt im Gegensatz zu Objekt, sondern im Gegensatz zu einem Subjekt spricht, verändert auch die Perspektive, in der man vom Ich spricht. Mit anderen Worten, es macht einen deutlichen Unterschied, wenn man das „Ich“ im Gegensatz zum „Du“ und nicht im Gegensatz zum „Es“ zu erklären versucht. Während die Relation „Ich“-„Es“ ein zur Vergegenständlichung fähiges Subjekt bevorzugt, wirft die Relation „Ich“-„Du“ auf ein handelndes, sich-zu-jemandem-verhaltendes Subjekt Licht.

368 Das kann man in Bezug auf die Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie vor allem fest behaupten. „The analysis of the communicative genesis of the two perspectives establishes that the dialogical sphere of the subject-subject relation is prior to the subject-object relation, which was traditionally regarded as paradigmatic” (Christina Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, op. cit., p. 48).

B) „MITSEIN“ UND „MITEINANDERSEIN“

Auch hier endet die begriffliche Entwicklung des „Ichs“ nicht. Den oben zitierten Zeilen von Gadamers Abhandlung „Subjektivität und Inter-subjektivität“, die die zweischrittige Modifikation der Benennung von einem „Nicht Ich“ zu einem „das Du“ und weiter von einem „das Du“ zu „der Andere“ unzweideutig zur Sprache bringen, folgen die weiteren: „[...] Man spricht von dem Anderen. Daß man hier ‚der Andere‘ sagt verändert die Perspektive. Sogleich ist ein Wechselverhältnis in die Verfassung von Ich und Du eingedrungen. Jeder Andere ist ja zugleich der Andere des Anderen.“³⁶⁹ „Sich zu einander verhalten“ ist gerade das Spezifische an der Subjekt-Subjekt Relation, das Gadamer gesucht hat, um die hermeneutische Erfahrung als eine Erfahrung zwischen „Ich“ und „Du“ zu erläutern. Ihm geht es immer wieder darum, die Konkretheit des Anderen und daher die konkrete Relevanz des Anderen für das „Ich“ zu bewahren, weil man sie aus der Analyse unbemerkt verlieren kann. Diesbezüglich lässt sich ein wichtiger Kritikbezug Gadamers zu Heidegger ablesen. Für Heidegger ist der Mensch ein grundlegend soziales Wesen, indem er das „Mitsein“ als gleichursprüngliche Verfassung des Daseins in *Sein und Zeit* ausgezeichnet hat. Für Gadamer reicht die allgemeine Perspektive Heideggers für eine Intersubjektivitätslehre nicht aus. Deshalb schreibt er: „Aber das so im Horizonte der Seinsfrage Gesehene schließt in Heideggers Ansatz den Primat der Subjektivität so radikal aus, daß der Andere überhaupt nicht zum Problem werden kann.“³⁷⁰ Der Konkretheitsverlust wird ebenfalls von einem Verlust des richtigen Zusammenlebens zwischen „Ich“ und „Du“ begleitet. „So hat Heidegger in seinem Ansatz den Begriff der Subjektivität durch den Begriff der Sorge ersetzt. An dieser Stelle wird es jedoch deutlich, daß der Andere damit nur am Rande und in einer einseitigen Perspektive im Blick steht. So spricht Heidegger von Sorge und von Fürsorge.

369 H.-G. Gadamer, *GW* 10, S. 95.

370 *Ibid.*, S. 96.

Fürsorge gewinnt aber bei ihm den speziellen Akzent, mit dem er die eigentliche Fürsorge ‚freigebende Fürsorge‘ nannte. Das Wort deutet an, worauf es ihm ankommt. Die wahre Fürsorge ist nicht für den Anderen zu sorgen, sondern vielmehr den Anderen in sein eigenes Selbstsein freizugeben – im Gegensatz zu einer Versorgung des Anderen, die ihm die Daseinssorge abnehmen möchte.³⁷¹ Daher wurde Heideggers eher allgemeines „Mitsein“ durch Gadamers konkrete „Miteinandersein“ ersetzt, denn Gadamer benötigt einen stärkeren Begriff des Anderen. „Mitsein“ stellt eine sehr schwache Idee des Anderen dar, weil sie eher auf ein „den Anderen in seinem eigenen Sein-lassen“ als ein „ihm zugewandt-sein“ hinweist.

Gadamer erinnert³⁷² sich daran, dass er bereits seit den ersten Gesprächen mit Heidegger zu zeigen versucht, dass die „Geworfenheit“, die Heidegger zufolge die grundlegende Struktur der menschlichen Endlichkeit bedeutet, erst am Phänomen des Anderen offenkundig wird. In Abgrenzung zu Heidegger versucht Gadamer, eine Perspektive zu entwickeln, die das Verstehen des Anderen als eine grundlegende hermeneutische Erfahrung erfasst. Daraus folgte, dass „gerade das Starkmachen des Anderen gegen mich selbst mir erst die eigentliche Möglichkeit des Verstehens aufschließen. Den Anderen gegen sich selbst gelten zu lassen – und von da aus sind alle meine hermeneutischen Arbeiten langsam herausgewachsen – heißt nicht nur, die Begrenztheit des eigenen Entwurfs im Prinzip anerkennen, sondern verlangt geradezu im dialogischen, kommunikativen, hermeneutischen Prozeß über die eigenen Möglichkeiten hinauszukommen.“³⁷³

371 Ibid.

372 H.-G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophisches Dialog mit Ricardo Dottori*, op. cit., S. 30.

373 H.-G. Gadamer, *GW* 10, S. 97. Heideggers Reaktion auf diesen Zug Gadamers war: „Was ist mit der Geworfenheit?“ Offensichtlich meinte er, dass sich das Dasein nie in einer ganz durchdringbaren Weise zu übernehmen hat. Dasein ist nicht nur Entwurf, sondern auch Geworfenheit. [...] In jedem Falle schien mir Heideggers Antwort zu wenig für das Phänomen, um das es mir geht. Es ist nicht dies allein, daß ein jeder

2.2 DREI FORMEN DER ERFAHRUNG DES ANDEREN

Ungeachtet davon, dass die echte Erfahrung des Anderen eine Erfahrung eines konkreten „Dus“ darstellt, ist es immer möglich, dass man den Anderen nicht als ein echtes Subjekt würdigt. Daher spricht Gadamer von drei Möglichkeiten dem Anderen zu begegnen: Instrumentalisierung (Objektivierung) des Anderen, Vorgreifen des Anderen und Anerkennen des Anderen.³⁷⁴

Dieser Klassifikation liegt eine Differenz zu Grunde, die als Schlussfolgerung in unserem Erfahrungskapitel gezogen wurde. Analog zu der objektivierenden und dialektischen Erfahrung im Allgemeinen und die Besonderheit der Perspektive Subjekt-Subjekt berücksichtigend wird hier der Unterschied zwischen dem „Erkennen“ und „Anerkennen“ des Anderen in dem Vordergrund gebracht.

prinzipiell ein Begrenzter ist. Es geht mir darum, warum ich meine Begrenztheit an der Entgegnung des Anderen erfahren und immer wieder neu zu erfahren muß, wenn ich nur überhaupt in die Lage kommen soll, meine Grenzen zu überschreiten. Hier drängt sich eine ganz andere Begriffstradition auf, und man wird sich fragen, wieweit dieselbe weiterhilft. Ich meine all das was mit dem Begriff der Person zusammenhängt.“ (Ibid. S. 97–98).

³⁷⁴ Diese Benennungen stammen von Axel Honneth, „Von der zerstörerischen Kraft der Dritten“ (49–71) in *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003 (S. 56–59). Axel Honneth deutet Gadamers Ansicht als dreistufige Intersubjektivitätslehre. Auch Lawrence Schmidt schreibt gelegentlich von „lowest relation“, wenn er die erste Erfahrungsform bearbeiten möchte. Ungeachtet davon, wie irrelevant es scheinen mag, würden wir an dieser Stelle eine Korrektur vornehmen. Unseres Erachtens darf keine Rede von einander beinhaltenden Stufen sein, denn es würde implizieren, dass man den Anderen zunächst als Objekt erkennen muss, um ihn als Subjekt anerkennen zu können. Das widerspricht jedoch der Hauptthese unserer bereits durchgeführten Analyse der Relation Subjekt-Subjekt, dass die Relation Subjekt-Subjekt der Relation Subjekt-Objekt zu Grunde liegt und nicht umgekehrt. Aus diesem Grund werden wir im Weiteren solche Beschreibungen gebrauchen, die kein hierarchisches und sich voraussetzendes Verhältnis zwischen den verschiedenen Erfahrungsformen mit einbeziehen. Dazu gehören: Formen, Arten, Weisen, Sorten usw.

A) EINE ZU GRUNDE LIEGENDE UNTERSCHIEDUNG:

„ERKENNEN“ UND „ANERKENNEN“

„Erkennen“ ist eine kognitiv neutrale Position dem Anderen gegenüber: Die Erkenntnis, dass er auch ein menschliches beseeltes Wesen, das Wille und Gefühle hat, ist. Das „Erkennen“³⁷⁵ des Anderen heißt, dass ich über allgemeines Menschenwissen verfüge und daher wenn ich Erfahrung des Anderen habe, betrachte ich ihn durch die Perspektive dieser Allgemeinheit. Dieser kognitive Ansatz charakterisiert sich durch einen Analogieschluss. „Anerkennen“ wird dagegen normalerweise als praktisches Verhalten gegenüber den Anderen bestimmt. Diese praktische Erfahrung des Anderen, die später auch als ein moralisches Verhältnis angesehen wird, geht von keiner Allgemeinheit aus, sondern bewahrt die Konkretheit des Anderen.

Auf diesem Hintergrund aber auch in der Analyse der negativen Erfahrung im Allgemeinen systematisch verwurzelt sieht Gadamer im Überraschungsmoment in der Erfahrung einen grundlegenden kognitiven Wert.

Darauf, dass die Erfahrung des Anderen als ein anerkennender und moralischer Prozess automatisch kein irrationales und nicht-kognitives Verhältnis darstellt, soll gerade die hermeneutisch herausgearbeitete und geprägte Ansicht Gadamers hinweisen, weil der Begriff des „Verstehens“ im Gegensatz zu dem Begriff des „Erkennens“ oder des „Wissens“ sowohl einen kognitiven als auch praktischen Akt bezeichnete. Die kognitive und die emotionale Dimension des Verstehens sind empirisch untrennbar. Jedoch sind sie phänomenologisch abgrenzbar.

375 Die Bestimmung der Begriffe des „Erkennens“ und des „Anerkennens“ verdanken wir Schloßbergers Text „Erkennen und Anerkennen“, Manuskript, Institutskolloquium, Potsdam, 2009. Vgl. M. Schloßberger, *Erfahrung des Anderen: Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin: Akademie Verlag, 2005.

Der allgemeine Begriff der „Erfahrung“ hat bereits auf den bestimmten epistemischen Charakter der Erfahrung hingewiesen, nämlich, dass es in der Erfahrung stets etwas zu lernen gibt. Man lernt einfach immer etwas aus der Erfahrung, insofern sie den Erwartungen widerspricht. Oder man kann die Erwartungen immer wieder ins Spiel bringen, indem sie sich in der Erfahrung bestätigen. Daher ist die allgemeine dialektische Natur der negativen und positiven Erfahrung auch hier festzustellen. Dennoch muss man bei der Erfahrung des Anderen auch das wechselseitige Widerstandserlebnis insofern berücksichtigen, als es die essenzielle Eigenschaft dieser Erfahrung bildet. Denn der Andere ist, wie Scheler hervorhebt, ein „Neinsagenkönner“ oder ein „Asket des Lebens“³⁷⁶. Das bedeutet, dass der Mensch damit leben muss, dass der Andere sich gegen ihn richten kann, dass er einen aktiven Widerstand bildet, oder dass er sich einfach etwas anders überlegt: Er ist einfach nicht von Natur her Etwas, das ich absolut steuern kann. Darüberhinaus ist jeder für jeden ein Anderer. Auch „Ich“ in meiner egozentrierten Position, muss damit rechnen, eine Andere für den Anderen zu sein. Wer das übersieht, verfällt in die Position des romantischen Historismus, wie wir in Kürze sehen werden.

B) „OBJEKTIVIERUNG“, „VORGREIFEN“ UND „ANERKENNEN“

Nachdem wir den Unterschied zwischen „Erkennen“ und „Anerkennen“ analog zu dem Unterschied zwischen der objektivierten und dialektischen Erfahrung skizziert haben, wollen wir uns den drei Erfahrungsformen näher zuwenden. Dabei werden wir uns noch eine Schlussfolgerung aus dem Erfahrungsteil in Erinnerung rufen. Wir haben dort von einem Begriff der teleologischen Erfahrung Gebrauch gemacht, den wir auch hier aufschlussreich verwenden können. Nach einem teleologischen Ansatz zur „Erfahrung“ (Kapitel IV, 2) soll die Erfahrung des Anderen keinen eigenen Wert haben, sondern einem

376 Vgl. M. Scheler, *op. cit.*, S. 54.

Telos dienen. Nun wenn man das Verhältnis zum Anderen, als eine Beziehung Subjekt-Objekt betrachtet, hat man den Anderen insofern instrumentalisiert, als das Objekt von seinem Wesen her als ein Mittel zum Zweck zu bestimmen ist. Das ist eine teleologisch aufgefasste Erfahrung des Anderen, die einem Zweck oder dem bestimmten Resultat dient. Diese Erfahrung entspricht dem naiven Glauben in der wissenschaftlichen Methode. Unerwartet für den Leser findet Gadamer diese Fehler immer noch bei Husserl, obschon er mit seinem Lebensweltbegriff die Stabilität der Subjekt-Objekt Relation zutiefst erschüttert hat. „Jedenfalls hat Husserl unter dem Druck wissenschaftstheoretischer Motive darauf bestanden, daß der Andere zunächst nur als Wahrnehmungsding gegeben sein kann und nicht in der Lebendigkeit, in der leibhafte Gegebenheit. An diesem Punkte setzt Heideggers ontologische Kritik an Husserls Phänomenologie an. [...] Es sieht ganz so aus, als ob ein allzu enger Oberbegriff von Gegebenheit – der wissenschaftstheoretische Begriff der Meßbarkeit – den Genius der Beschreibung, der Husserl im Grunde war, hier verdunkelt hat.“³⁷⁷

Ähnlich wie die Objektivierung oder die Vergegenständlichung des Anderen ist der Vorgriff des Anderen auch eine Erfahrung, die einen teleologischen Ansatz vorweist. Wie die Benennung selbst andeutet, es geht hier darum, dass man behauptet, den Anderen vollkommen zu kennen oder zu verstehen, nur weil man die nötige Bewusstseins-ebene entwickelt hat, den Anderen als ein geschichtliches Wesen zu behandeln. Dennoch werden beide Fälle, so sehr sie sich voneinander unterscheiden, als Instanzen desselben teleologischen Ansatzes angesehen. „Das Wesen der hermeneutischen Erfahrung wird damit genau so abgeflacht, wie wir das bei der teleologischen Interpretation des Induktionsbegriffs seit Aristoteles kennengelernt haben.“³⁷⁸

Was die zweite Erfahrungsform charakterisiert, lässt sich aus einer dialektisch entwickelten Perspektive kritisieren. In dieser Form der

377 H.-G. Gadamer, *GW* 10, S. 95.

378 H.-G. Gadamer, *GW* 1, S. 365.

Erfahrung erkennen sich die Subjekte zwar gegenseitig an, jedoch schränken sie ihre Möglichkeiten gegenseitig ein, da sie über die eigenen Vorurteile auf unreflektierte Weise verfügen. Lawrence Schmidt beschreibt diesen Ansatz auf folgende Weise: „The you does not have the possibility of directly relating to the I, since the you is recognized only as projected in the I’s reflective consciousness. The you, since for himself an I, makes the same assertion to be able to understand the other. Neither allows the other to present himself, but both claim to have the correct image of the other.“³⁷⁹

In einem Text, der sich mit dem Phänomen der Geschichtlichkeit und mit der Allmacht historischer Aufklärung W. Diltheys auseinandersetzt, behauptet Gadamer genau das, was zum Verstehen der zweiten Erfahrungsform als fehlerhafte Erfahrung des Anderen behilflich sein kann. Die Hauptthese dort kritisiert gerade die These des Historismus, dass die verstehende Vernunft schrankenlos ist und sich unendlich erweitern kann. Dagegen Gadamer: Das Verstehen ist begrenzt sowohl durch die Vorurteile, d. h. durch den historischen Horizont des Verstehenden, als auch durch die Existenz des Anderen selbst, die „Ich“ geltend machen muss. „Nichts steht einer echten Verständigung von Ich und Du mehr im Wege, als wenn jemand den Anspruch erhebt, den anderen in seinem Sein und seiner Meinung zu verstehen. ‚Verstehend‘ aller Gegenrede des anderen voraus zu sein, dient in Wahrheit zu nichts anderem, als sich den Anspruch des anderen vom Leibe zu halten. Es ist eine Weise, sich nichts sagen zu lassen. Wo aber einer im Stande ist, sich etwas sagen zu lassen, wo er den Anspruch des anderen gelten läßt, ohne ihn im Vorhinein zu verstehen und damit zu begrenzen, gewinnt er an echter Selbsterkenntnis. Dann gerade geht ihm etwas auf. Nicht im souveränen Verstehen also liegt eine echte Erweiterung unseres in die Enge des Erlebens gebannten Ichs, wie Dilthey meint, sondern im Begegnen des Unverständlichen“.³⁸⁰ Die Dia-

379 L. Schmidt, *op. cit.*, p. 132.

380 H.-G. Gadamer, *GW2*, S. 35.

lektik der Wechselseitigkeit entspringt dem einzelnen Bewusstsein, so dass, wenn man behauptet, jemanden zu verstehen, man demjenigen eigentlich sein Recht auf Anderssein abspricht und stattdessen man seinen Standpunkt auf eine ahistorische Position hebt. Hoy deutet: „To posit the past as a closed matter that can be totally described (and its uniqueness confirmed) is to posit the present as having complete mastery and the last word over the past.“³⁸¹ Der Interpret sieht nicht ein, dass sein Bewusstsein auch endlich und geschichtlich eingeschränkt ist. Das entspricht einem romantischen Historismus in der Textinterpretation und stellt die allgemein Fehler des Historismus dar.

Die dritte Form der Erfahrung oder des Verstehens des Anderen besteht darin, dass der Andere nicht als Objekt, sondern als Person anerkannt wird. Wenn man das tut, hat man vor sich keinen Gegenstand, den man als Mittel benutzen kann, noch kann man Anspruch darauf erheben, die gegenüberstehende Person als Beispiel einer vorhersehbaren Vorstellung oder als schon fertiges Ergebnis eines beendeten Vorgangs zu betrachten. Der belangvolle Unterschied besteht darin, dass nicht nur „Ich“ derjenige bin, der versteht, oder den Anderen erfährt, sondern „Ich“ selbst bin ein Anderer für den Anderen, und das heißt, dass „Ich“ mich verstehen lasse. „Ich“ bin auch derjenige, der um Anerkennung kämpft, der anerkannt wird.

Für diese Intersubjektivitätsform gilt das für die Gadamerische Lehre allumfassend signifikante Merkmal: Die Offenheit dem Anderen gegenüber. Die Struktur dieser Offenheit, wird im weiteren Text unten ausführlicher behandelt. Die Offenheit heißt nicht nur, dass sich das „Ich“ für den Anderen geöffnet hat, um ihn zu verstehen oder um ihn authentischer zu erfahren, sondern sie bedeutet auch, sich etwas sagen zu lassen.

In Bezug auf die dritte Form der Erfahrung des Anderen kommentiert Braun: „The recognition of the other person depends on the recognition of one’s own finitude. This does not imply the mere acceptance

381 Zit. nach L. Schmidt, *op. cit.*, p. 132.

of the text's claim as true, but the questioning of both."³⁸² Dies bedeutet nicht, dass der Andere immer Recht hat, sondern dass er Recht haben könnte und dass gerade eine solche Einstellung das authentisch geschichtliche Bewusstsein rettet. Hoy interpretiert in derselben Richtung, „This does not necessarily mean that one must believe uncritically everything the other person says. In fact, out of respect for the other person one has an obligation to think through what is said as thoroughly as possible."³⁸³ Das bringt einen dazu, immer auf zwei Seiten zu arbeiten: Einmal an dem, was der Andere sagt und danach an den eigenen Erwartungen, Vormeinungen etc. Auf diese Seiten, die Horizonte bilden, werden wir unsere Aufmerksamkeit genauer in einem späteren Absatz dieses Abschnittes über die Gesprächsstruktur richten, deren Kennzeichen Frage und Antwort sind.

2.3 ANERKENNUNG DES ANDEREN

Bislang haben wir die drei Formen der Erfahrung des Anderen vorgestellt. Die dritte wurde „Anerkennung des Anderen“ genannt. Wir möchten hier untersuchen, inwiefern diese Form einen moralischen Charakter vorweist, wie ihn Gadamer ihr zuschreibt. Er schreibt: „Daß die *Erfahrung des Du* eine spezifische sein muß, sofern das Du kein Gegenstand ist, sondern sich selbst zu einem verhält, ist klar. [...] Da hier der Gegenstand der Erfahrung selbst den Charakter der Person hat, ist solche Erfahrung ein moralisches Phänomen und das durch die Erfahrung erworbene Wissen, das Verstehen des anderen, ebenfalls.“³⁸⁴ Es wird nicht weiter erläutert, wie diese Charakterisierung zu verstehen ist, ob man das Moralische an einer solchen Erfahrung als normative oder natürliche Gelegenheit verstehen soll. In keiner einzelnen Hinsicht ist es weiter begründet, dass die Erfahrung des Anderen ein

382 Zit. nach L. Schmidt, *op. cit.*, p. 133.

383 *Ibid.*, p. 134.

384 H.-G. Gadamer, *GW* 1, S. 364.

moralisches Phänomen ist. Nur die allgemeine Tatsache, dass der Gegenüberstehende in dieser Erfahrung eine Person ist, wird schlagartig angeboten.

Trotzdem reicht diese Sachlage für die Schlussfolgerung Axel Honneths aus: „Zwar wird die Verwendung des Ausdrucks ‚moralisch‘ hier nicht weiter gerechtfertigt, aber es liegt auf der Hand, daß damit der Umstand einer generellen ‚Betroffenheit‘ des Interaktionspartners von der jeweiligen Einstellung des Subjekts gemeint ist.[...] Gadamer [macht] einen prinzipiellen Unterschied zwischen der Erfahrung von Personen und derjenigen von Gegenständen; und in beiden Fällen soll sich die Besonderheit der Erfahrung, die im Umgang mit anderen Subjekten gemacht wird, an der Tatsache der wechselseitigen Betroffenheit beider Interaktionspartner bemessen.“³⁸⁵ Vielleicht lässt sich diese Eigenschaft der Erfahrung der Person an einer anderen Stelle bei Honneth besser einsehen. In dem einleitenden Text zu dem zitierten Buch argumentiert Honneth dafür, dass der moralische Aspekt der Anerkennung sich in Anlehnung an Kant gut formulieren lässt: „Im anerkennenden Subjekt vollzieht sich eine Dezentrierung, weil es einem anderen Subjekt einen Wert einräumt, der die Quelle von legitimen Ansprüchen ist, die der eigenen Selbstliebe Abbruch tun.“³⁸⁶ Auf die Gadammersche Position angewendet bedeutet es, dass das Moralische an der Erfahrung des Anderen konstitutiv mit dieser Erfahrung verbunden ist, weil die authentische Erfahrung des Anderen, die auch als Anerkennung bezeichnet wurde, „Offenheit gegenüber dem Anderen“ oder „sich etwas sagen lassen“ voraussetzt. Das Moralische bedeutet primär Offenheit, denn die Ansprüche der anderen Person gelten zu lassen ist ein egoloser Akt, eine Dezentrierung im anerkennenden Subjekt.

385 Axel Honneth, „Von der zerstörerischen Kraft der Dritten“ (49–71) in *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, S. 54.

386 A. Honneth, „Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie der Anerkennung“ (10–28) in *op. cit.*, S. 22.

In einer Rezension, die den Kern³⁸⁷ seiner später entwickelten Inter-subjektivitätslehre darstellt, argumentiert Gadamer dafür, dass die Anerkennung von der Struktur her eine Doppelbewegung ist: Eine Dezentrierung des Subjektes, indem es zum Anderen gerichtet ist und eine reflexive Bewegung zu sich. So schreibt er: „Diese Doppelbewegung der Hinsicht auf den Anderen und der Rücksicht auf sich selbst macht nun die ganz grundsätzliche Zweideutigkeit alles eigenen Verhaltens im Verhältnis zu einem andern aus.“³⁸⁸ Diese Bewegung, die eine echte Dialektik bezeugt, unterstützt Gadamer mit einem Hegelzitat: „Nicht nur, daß alles systematische Denken gerade auf den möglichen Einspruch Anderer orientiert ist und ihm im voraus Rechnung trägt, (...) sondern es liegt im eigenen Anspruchssinne sachlichen Begreifens, wie Hegel einmal sagt: ‚negativ gegen sich selbst zu sein, sich gegen das Vorhandene zurückzuhalten und passiv zu machen, damit dasselbe nicht bestimmt von Subjekte, sondern sich, wie es in sich selbst ist, zeigen könne.‘“³⁸⁹

Diese Dezentrierung des Egos ist keine Depersonalisierung im Sinne des Verlusts der eigenen Persönlichkeit, während man jemanden verstehen möchte, denn die Erfahrung des Anderen vollzieht sich im Verstehen. Sie entspricht eher einer Haltung des Subjekts, die sich als „Anspruch des Anderen gegen mich gelten lassen“ beschreiben lässt. Das ist eine Einstellung, dass der Andere mindestens genau so wie „Ich“ Recht haben könnte.

Nicht zu übersehen ist wieder eine Entsprechung zwischen der „Ichlosigkeit“ als Sprachmerkmal (Kapitel X) und dieser weiteren Bestimmung der Erfahrung des anderen als eine „Dezentrierung“

387 A. Honneth bewertet die Ideen, die Gadamer in der Rezension der Löwithsche Schrift „Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen“, 1928, als „die vorbereitende Begründung der Inter-subjektivitätslehre, die im Hauptwerk dann nur noch wie in einem Exkurs herangezogen wird.“ (A. Honneth, „Von der zerstörerischen Kraft der Dritten“ in *op. cit.*, S. 54.)

388 H.-G. Gadamer, *GW* 4, S. 235.

389 *Ibid.*, S. 235–6.

des Subjektes. So wie sich das Sprechen als eine öffentliche Situation des Wir beschreiben lässt, setzt die Anerkennung des Anderen eine solche Dezentrierung des eigenen Egos voraus. Beide Positionen kündigen von einem schwachen Subjektbegriff.³⁹⁰ Die Hervorhebung solcher Entsprechungen soll darauf hinweisen, dass es möglich ist, in Gadammers Philosophie eine enge, fast systemische Verbundenheit der verschiedenen Themenbereiche herauszuarbeiten. Meist deuten sie auf eine subjektkritische Lehre hin, die sich aber widerspruchlos zu einer schwachen Subjektauffassung fügt, derzufolge wir es hier u. a. mit einem *verstehenden* statt mit einem erkennenden, dialogischen bzw. intersubjektiven Subjekt zu tun haben. Solche Entsprechungen dienen freilich nur als Hinweise, denn Gadammers expliziter Standpunkt hat sich immerhin als ein primär kritischer gegenüber den Subjektivitätstheorien des 19. Jahrhunderts herausgestellt.

Um den Gadammerschen Ausdruck „moralisches Phänomen“ besser zu verstehen, haben wir oben von der Kant-Interpretation Honneths Gebrauch gemacht. Dennoch, um gerecht gegenüber der Kant-Interpretation Gadammers zu bleiben, müssen wir das oben Gesagte nun auf denjenigen Aspekt einschränken, der dort angesprochen wurde: Die Dezentrierung des aner kennenden Subjektes. Zugleich lässt sich in

390 Hier müssen wir dieses Thema auslassen. Bezüglich der Vorwürfe, dass Gadamer eine ausgearbeitete Subjektivitätslehre benötigen nehmen wir eine mittlere Stellung ein. Wir sind der Meinung, dass, wenn man einer Subjektauffassung bedarf, man sich entweder mit einer expliziten Theorie beschäftigen oder mit einer impliziten Auffassung zufrieden stellen muss. Bei Gadamer liegt der zweite Fall auf Hand. Er verfügt über keine ausdrückliche Subjekttheorie. Vielmehr setzt er sich kritisch mit einer solchen auseinander. Daraus lässt sich nicht sofort schließen, eine solche sei für seine Lehre unabdingbar. Das wäre nur dann folgerichtig, wenn sich auch keine implizite finden ließe. Wir sind der Meinung, dass seine Lehre trotzdem eine Subjektauffassung aufweist, der zufolge der Mensch ein dialektisches Wesen, d. h. von der Spannung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, zwischen Geworfenheit und Selbstentworfenheit bestimmt ist. Dies bedeutet: Er rekurriert auf ein schwaches Subjekt, das man aus seiner Kritik an dem absolut selbstbeherrschenden und allesbeherrschenden Subjekt der Moderne herausarbeiten kann.

dieser Interpretation ein Kritikpunkt finden, denn, worum es Gadamer geht, ist immer das konkrete Du. Das heißt: Jede Linderung dieser Konkretheit bleibt unter der Schwelle des Akzeptablen. Eine genau solche Tendenz, aber, beinhaltet die Kantische kategorische Ethik. Gadamer drückt es folgenderweise aus: „Denn Achtung im Kantischen Sinne ist Achtung vor dem Gesetz, d.h. aber, das Phänomen der Achtung enthält in sich selbst eine Verallgemeinerung des Menschlichen und nicht die Tendenz zur Anerkennung des Du in seiner Sonderart und um dieser Sonderart willen.“³⁹¹

2.4. MERKMALE DER ERFAHRUNG DES ANDEREN

Aus dem bislang Gesagten lassen sich einige Merkmale der Erfahrung des Anderen ableiten. Erstens geht es um ein Verhältnis zwischen einem konkreten „Ich“ und „Du“, dessen Struktur die Relation Subjekt-Subjekt und nicht Subjekt-Objekt enthält. Zweitens prägt diese Relation das historische Bewusstsein unter der Bedingung einer wechselseitigen Offenheit, indem man keinen Anspruch auf einen vollkommenen Vorgriff des Anderen als Ausdruck eines historischen Moments erhebt, sondern sich selbst als Anderer des Anderen versteht und sich vom Anderen überraschen lässt. Drittens folgt aus dieser Offenheit eine potenzielle Selbstkorrektur, denn die Einstellung ist, dass der Andere im Einzelfall recht haben könnte.

Charles Taylor entwickelt ähnliche Schlussfolgerungen aus dieser Intersubjektivitätslehre Gadamers in seiner Abhandlung „Understanding the Other“. Taylor beobachtet zunächst den Unterschied zwischen „Wissen“ und „Verstehen“ („Verständigung“) als einen Unterschied zwischen einer kognitiven Erfahrung eines Objektes und einer kognitiven Erfahrung eines Anderen. „First I want to contrast two kinds of operation: knowing an object and coming to understanding with

391 Ibid., S. 239.

an Interlocutor.³⁹² Darauf aufbauend schildert er einige Merkmale, die diese Erfahrungen differenzieren: Während die erste ein unilateraler Vorgang ist, stellt die andere einen bilateralen Vorgang dar. Das soll so verstanden werden: Während die Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Objekt sich durch eine Neutralität seitens des Objektes charakterisiert, ist die Beziehung zwischen zwei Subjekten hinsichtlich ihrem gegenseitigen Hinstellen wechselseitig. Das bedeutet, dass im „Ich“-„Du“-Verhältnis die Einstellung des „Ichs“ dadurch, was „Du“ sagen könnte, beeinflusst ist. Daher ist die Verständigung zweitens ein Vorgang, der von den Subjekten und von allem, was sie mit sich bringen, durchaus abhängig. Taylor nennt es „party-dependent Understanding“. Drittens impliziert die „Ich“-„Du“-Beziehung eine Ziel-Korrektur: Das Wissen von einem Objekte schließt immer die Absicht des Subjektes mit ein, das Objekt unter einer immer umfassenderen Kontrolle zu haben. Egal wie sich die Umstände ändern bleibt dieser Zweck derselbe. Dagegen ist das Verstehen des Anderen wesentlich dadurch charakterisiert, dass sich das Ziel ständig korrigiert oder neudefiniert.

Das, was Taylor „bilateralen Vorgang“ nennt, wurde bei uns freilich mit der allgemeinen Charakterisierung der Relation Subjekt-Subjekt, die wir oben (2.1) zu erläutern versuchten, und in einer verkürzten Formulierung Honneths „allgemeine Betroffenheit“ aufgefasst. Dort und darauffolgend (2.2) wurde für die Geschichtlichkeit der Subjekte und für ihre immer wieder vorkommende Aufeinander-Angewiesenheit argumentiert, die im weiteren Absatz (2.3) einen angemessenen Ausdruck im Terminus „Dezentrierung“ gewonnen haben. Das entspricht mehr oder minder dem Taylorschen Terminus „party-dependent“. Zuletzt wurde die Ziel-Korrektur der Erfahrung des Anderen betont, die wir ebenfalls in etwas anderer Formulierung nämlich als Selbst-Korrektur ausgelegt haben. Ausschlaggebend in der Taylorschen Auf-

392 Charles Taylor, „Understanding the Other“ (279–297) in *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, (ed. by Jeff Malpas u. a.), Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press, 2002, p. 280.

fassung ist jedenfalls sein Verständnis der Erfahrung des Anderen als ein kognitiver Akt, etwas das möglicherweise durch die vorgängige Schlussfolgerung hinsichtlich des moralischen Charakters dieser Erfahrung verdunkelt wurde, obwohl wir auch an der entsprechenden Stelle (im 2.2 im Bezug auf den Unterschied zwischen „Erkennen“ und „Anerkennen“) die kognitive Dimension dieser Erfahrung in Betracht gezogen haben. Demnach und im Unterschied zu Honneth³⁹³ gilt in dieser Arbeit die Erfahrung des Anderen sowohl als ein kognitiver als auch als ein moralischer Prozess.

2.5. DIALOG ALS SITUATION VON FRAGE UND ANTWORT

Bislang haben wir den dialektischen Charakter der sprachlichen Welt-erfahrung herausgearbeitet. Hier befassen wir uns mit dem dialektischen Charakter der kommunikativen Dimension der Sprache. Diese Bedeutung von „Dialektik lässt sich auch als „Dialogik“ bezeichnen. Über die verschiedenen Bedeutungen der „Dialektik“, die sich aus unseren Betrachtungen herauskristallisieren lassen, werden wir in einem abschließenden Kapitel dieses Teiles mehr sagen. Nun wenden wir uns dem letzten Anhaltspunkt der „Dialektik“ *qua* „Dialogik“ zu.

„Dialektik“ als „Dialogik“ stellt einen Themenbereich dar, im Rahmen dessen wir bislang den Vorrang der Relation Subjekt-Subjekt vor der Relation Subjekt-Objekt in der „Welt der Interaktion“ feststellten, sodann die Erfahrung des Anderen und die dialogische Situation bearbeiteten und auf diese Weise zu einigen Merkmale des Dialogs kamen. In diesem Abschnitt werden wir die Logik des Dialogs, die die Subjekte verwirklichen, genauer abhandeln.

393 Soweit wir Honneth verstehen, bezeichnet das „Erkennen“ einen nicht-öffentlichen und kognitiven Akt, aber das „Anerkennen“ einen öffentlichen, weil expressiven, und einen moralischen Akt. Es scheint, als ob sich das Kognitive und das Moralische gegenseitig ausschließen.

A) VORRANG DER FRAGE

Im Unterschied zur üblichen Meinung, dass es schwieriger ist, Antworten zu geben als Fragen zu stellen, betont Gadamer den Vorrang der Frage gerade in dem Sinne, dass sie, um überhaupt eine sinnvolle Frage sein zu können, schon die Richtung angeben muss, in der die Antwort zulänglich sein wird. In diesem Punkt unterscheidet sich die Gadamerische Dialektik als Dialogik von der Platonischen in einer entscheidenden Hinsicht: An die Stelle der Dialektik des Antwortens tritt die Dialektik des Fragens.

Gadamer bringt die Dialektik des Fragens durch ein von Aristoteles abgeleitetes Motiv der Dialektik mit dem Wissensbegriff in Zusammenhang. In seiner *Metaphysik* hält Aristoteles fest, „die Dialektik sei das Vermögen“, das Gegensätzliche zu erforschen und zu untersuchen, „ob auf Gegensätzliches ein und dieselbe Wissenschaft gehen könne“.³⁹⁴ Für Gadamer kann jemand nur dann etwas zu wissen behaupten, wenn er Fragen stellen kann. Das ist überhaupt nicht von der Praxis entfernt, denn man kann tatsächlich nur dann eine Sache befragen, wenn man sich mit ihr teilweise auskennt. Das Fragen selbst ist insofern dialektisch, als es Möglichkeiten verschiedener und nicht selten entgegengesetzter Antworten umfasst. Daraus schließt Gadamer: „Wissen heißt eben immer, auf das Entgegengesetzte zugleich Gehen. Darin besteht seine Überlegenheit gegenüber der Eingenommenheit durch die Meinung, dass es Möglichkeiten als Möglichkeiten zu denken versteht.“³⁹⁵ Das Wissen, das eine konstitutive Rolle für das Fragenkönnen hat, ist kein absolutes, sondern partielles Wissen und die Einstellung des Fragenden keine absolute Selbstüberzeugtheit, die von der Eingenommenheit der Meinung nicht zu weit entfernt ist.

Das Wissen in diesem Fall ist auch Wissen aus der Erfahrung. Deshalb ist es nicht falsch zu konstatieren, dass der Begriff der „Frage“ viel

394 Aristoteles, *Met.* 4, 1078 b 25 ff. Zit. nach Gadamer: *GW* 1, S. 370.

395 H.-G. Gadamer, *GW* 1, S. 370–1.

mehr mit dem Begriff der Erfahrung als mit dem des Wissens verbunden ist, denn man stellt produktive Fragen, wenn man einen Mangel an Beschreibungen eines Objektes hat. So entspringen die Fragen einerseits aus der Erfahrung, andererseits werden sie aufgeworfen in der Konfrontation mit negativen Erfahrungen. Sie stellen sich ein, wenn man das bekommt oder das eintritt, was man nicht erwartet; wenn die durch die Wiederholung geformten Erwartungen enttäuscht werden. Erst dann, wenn man durch das Auftreten von etwas Unerwartetem überrascht wird, ist man in der Lage, *Fragen zu stellen*.

Gadamer schreibt dazu: „Und wie die dialektische Negativität der Erfahrung in der Idee einer vollendeten Erfahrung ihre Perfektion hat, in der wir unserer Endlichkeit und Begrenztheit im ganzen inne sind, so findet auch die logische Form der Frage und die ihr einwohnende Negativität ihre Vollendung in einer radikalen Negativität, dem Wissen des Nichtwissens“³⁹⁶ Aus diesem Grund kann man Sokrates zustimmen, der überzeugend gezeigt hat, dass man die *docta ignorantia* nicht zu gering einschätzen sollte.

Aus diesen Gründen wird die Kunst des Fragens nicht als ein Fragenwissen, sondern eher als ein *Fragenkönnen* angesehen, wobei sowohl die kognitive als auch die praktische Seite des Verstehens ins Spiel kommt. Damit wird weiterhin einsichtig, inwiefern sich die „Frage“ und die „Wissenschaft“ oder die „Methode“ ausschließen. In diesem Sinne ist für Lawrence Schmidt die Frage bedeutsam: „How does one discover the correct question?“³⁹⁷ Obgleich es enttäuschend erscheint, muss man es akzeptieren: Es gibt kein Rezept eben so wenig eine Methode für das Fragenkönnen. Dennoch kann man dieses Fragenkönnen trainieren. Dies tut man im Gespräch. Es öffnet Möglichkeiten für Entdeckung neuen Fragen. Deshalb hat der Dialog eine Frage-Antwort-Struktur, die sich näher bestimmen lässt, indem man die beiden besonderen Aspekte in den Blick nimmt, durch die sie sich auszeichnet.

396 Ibid., S. 368.

397 L. Schmidt, *op. cit.*, p. 138.

B) ZWEI ASPEKTE DER FRAGE:

OFFENHEIT UND FRAGEHORIZONT

Fragen heißt ins Offene stellen. Das wonach man fragt, muss in der Schwebe sein. Das macht den Sinn des Fragens aus, das Gefragte in seiner Fraglichkeit offenzulegen. Jede echte Frage verlangt diese Offenheit. Fehlt ihr dieselbe, so ist sie im Grunde eine Scheinfrage, die keinen echten Fragesinn hat. Das heißt: Fragestellen setzt zwar Offenheit voraus, aber auch eine Begrenzung. Die Offenheit der Frage ist keine „uferlose“. Sie schließt vielmehr die bestimmte Umgrenzung durch den Fragehorizont ein. Eine richtige Frage gibt die Sinnrichtung für die richtige Antwort.

Wenn man gegen einen von diesen Aspekten verstößt, stellt man entweder eine falsche oder eine schiefe Frage. Einem, der falsche Frage stellt, fehlt die Offenheit, die sich aus dem Wissen-Wollen ergibt. „Falsche Frage ist diejenige die das Offene nicht erreicht“, schreibt Gadamers und illustriert es mit den pädagogischen Fragen. Die Pädagogen stellen manchmal falsche Fragen, weil es ihnen das „Wonach“ der Frage fehlt. Deshalb ist diese Situation eher eine Befragung als ein Gespräch, in dem es sinnvoll ist, Fragen zu stellen. Andererseits existieren s.g. schiefe Fragen, die nicht völlig falsch sind, sondern sich als richtigen Fragen nur unter zusätzliche Erklärungen erfassen lassen. Die schiefe Frage hat im Gegensatz zu der falschen Frage die Offenheit zwar erreicht, sie jedoch nicht ausreichend begrenzt, da ihr die Sinnrichtung fehlt. Dann kann man sagen, dass solche Frage noch nicht einen Fragehorizont hat. Indem man sie korrigiert, setzt man sie in einen Fragenhorizont ein.

Wir möchten dieses Kapitel mit der Beobachtung abschließen, dass die dialogische Situation von Frage und Antwort mit den beiden Aspekten der *Offenheit* und der *Sinnrichtung* nachvollziehbare Anbindungen an die Begriffe *Erfahrung* und *Sprache* aufweist. Dies insofern, als man sie zu der Terminologie des ersten Teils dieser Arbeit (positive und negative Erfahrung) in Bezug setzen und mit ihrer Hilfe auslegen

konnte. Dies erweist sich als sehr bedeutend für unsere Arbeit, denn sie handelt keinen unmittelbar hermeneutischen³⁹⁸ Ansatz ab, sondern konzentriert sich auf ein sprachphilosophisches Thema im Rahmen einer Lehre, die zuallererst als Grundlage für die Hermeneutik entwickelt wurde. Anders gesagt: Das Gespräch und seine Struktur hat sich als relevant für eine Arbeit gezeigt, die eine Ableitung der Konsequenzen für die „Texthermeneutik“³⁹⁹ nicht beabsichtigt.

398 In der *Einführung* dieser Arbeit haben wir unsere Absicht detaillierter beschrieben: Die Relevanz der Gadamerischen Sprachphilosophie für eine anti-reduktionistische sprachphilosophische Position auszulegen und die Frage: „Wie soll man die Aussage, die Erfahrung sei immer sprachliche Erfahrung, verstehen?“ angehen, indem wir die Begriffe von Sprache und Erfahrung näher beobachten und ihre Beziehung rekonstruieren.

399 Horst Turk („Wahrheit oder Methode? H.-G. Gadamer, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“ (120–150) in *Hermeneutische Positionen: Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*, (Hrsg. von Hendrik Birus), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.) hat sich explizit mit der Frage befasst, ob die Gesprächshermeneutik das Modell für die Texthermeneutik anbietet oder umgekehrt, ob die Texthermeneutik als Muster für die Gesprächshermeneutik diene. Wie soll man paradigmatisch das Verstehen begreifen: Als „Textverstehen“ oder als „Sichverstehen“ im Gespräch. Ohne die breitere Diskussion über den Vorrang der Gesprächshermeneutik vor der Texthermeneutik weiter zu behandeln, wollen wir an dieser Stelle nur darauf hinweisen, dass das Verhältnis zwischen „Text-“ und „Gesprächshermeneutik“ unterschiedlich ausgelegt wurde. Das Modell von Frage und Antwort hat Gadamer in *Wahrheit und Methode* herausgearbeitet, um den Umgang mit der engeren Aufgabe der Hermeneutik, das Verstehen der überlieferten Texte, zu erläutern. Ihm zufolge weist unsere Begegnung mit den überlieferten Texten die gleichen Charakteristiken auf, die das Gespräch auszeichnen: Der Text wird ein „Du“, das gegen mich Recht haben kann, das mir ebenso Fragen stellt sowie ich ihm Fragen stelle. Manche Interpreten sind der Ansicht, dass das Gesprächsmodell nur für diesen Zweck der Analogiebildung zwischen überliefertem Text und „Du“ entwickelt wurde. Wir sind der Meinung, dass dieses Modell auch ohne solche Zweckbezogenheit einen eigenen Wert für das Verstehen der Sprache und ihren dialogischen Charakter erwiesen hat. Es gibt jedoch auch Denker, die gerade diese Zweckbezogenheit in Frage stellen, indem sie behaupten, dass es Gadamer nicht gelungen ist, das Modell weiter in seiner Texthermeneutik zu entwickeln. Die Begründung für die Infragestellung liefert die Überlegung, dass der Text sich eigentlich nicht wie ein „Du“ benehmen kann: Der Text kann nicht seine Meinung ändern. Deshalb ist das dialogische Modell auf den Text nicht geradezu anwendbar, kommentiert Wellmer in sei-

Wir werden uns im folgenden Kapitel einem herausfordernden Vorwurf, die hermeneutische Sprachphilosophie Gadamers sei metaphysisch, zuwenden. Diese Aufgabe scheint uns wichtig für die gesamte Perspektive unseres Vorhabens, der Aktualität der Lehre Gadamers Recht einzuräumen.

ner Sprachphilosophie. (Wellmer, Sprachphilosophie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, S. 410) Dieser Vorwurf ist insofern wichtig, als wir die Korrigierbarkeit als wesentliches Merkmal des „Ich“-„Du“-Verhältnisses hervorgehoben haben. Es ist allerdings nicht nötig, das angeschnittene Dilemma weiter zu entfalten, denn die Texthermeneutik selbst macht nicht den genuinen Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit aus. Unsere Absicht ist es, die Beziehung zwischen den Begriffen Sprache und Erfahrung anhand der hermeneutischen sowie der sprachphilosophischen Position Gadamers zu rekonstruieren. Unsere Analyse hat zwar einige Anknüpfungspunkte zu der üblichen Analyse des Werkes von Gadamer, das sich durch die Verwirklichung einer grundlegenden philosophischen Hermeneutik auszeichnet, jedoch stellt sie ein von einer ausführlich behandelten Hermeneutik relativ unabhängiges Unternehmen dar.

Vierzehntes Kapitel

Die spekulative Struktur der Sprache

Es ist weitgehend bekannt, dass Gadammers hermeneutische Sprachauffassung sich durch ein mutig ausgewähltes Adjektiv in der Beschreibung der Sprache auszeichnet. Es geht nämlich um das Wort „spekulativ“ in der Formulierung, die besagt, dass die Sprache eine spekulative Struktur habe. Einige Denker, gerade diesen Ausdruck interpretierend, kamen zu der Schlussfolgerung, dass es sich dabei um eine metaphysische Position handle. Deshalb möchten wir an dieser Stelle die Frage stellen, ob die Behauptung über den spekulativen Charakter der Sprache Gadamer zu einer metaphysischen Position führt.

Ihm wurde der Vorwurf, metaphysisch zu sein, von Esquisabel sowie von Möller offen gemacht. Was genau ist mit „metaphysisch“ und „spekulativ“ gemeint, wenn man sie im Bezug auf die Gadammersche Philosophie anwendet? – Das ist die anregende Frage, die die vorliegende Abhandlung beantworten soll, denn es ist heutzutage keinesfalls eindeutig, ob solch ein Kommentar als Vorwurf oder eher als neutrale Beschreibung einer Auffassung verstanden werden soll. Damit verwoben ist die wichtige Frage, wie man mit diesem Begriff hier umgehen soll. Insbesondere seit der Metaphysikkritik der Kantschen kritischen Lehre und mit dem Positivismus ist der Terminus „Metaphysik“ sowie das Adjektiv „metaphysisch“ in Verruf geraten und trägt nun eher eine tadelnde, abwertende oder vorwurfsvolle Bedeutung. Wir bleiben zunächst bei der Frage, ob die Metaphysik in jedem Sinne solche Devalvierung darstellt oder sie vielleicht in irgendeinem legitimen Sinne

gegenwärtig und unvermeidlich ist, und zweitens, in welcher dieser Bedeutungen diese Eigenschaft gerechtfertigt der Gadammerschen Philosophie zugeschrieben werden könnte? Diese Frage wirft ihrerseits ein weiteres Bündel an Fragen auf: Was bezeichnet Gadamer als spekulative Struktur der Sprache? An welche Problemstellung knüpft er an? Warum ist die Sprache von ihrer Struktur her spekulativ? Aber auch: Was bezeichnen die Interpreten, wie z. B. Esquisabel, als metaphysisch an dieser hermeneutischen Lehre? Im Anschluss werden wir auch kurz das Verhältnis zwischen dem „spekulativen“ und dem „dialektischen Charakter“ der Sprache darstellen.

1. Spekulative und induktive Metaphysik

Der Zusammenhang der beiden Fragen, nämlich einmal der Frage nach dem metaphysischen und zweitens der Frage nach dem spekulativen Charakter einer Lehre, kommt nicht ausschließlich in dieser Kritik der Gadammerschen Sprachauffassung vor, sondern ist historisch einigermaßen gerechtfertigt. Diese Verbindung wird notwendigerweise auch hier bereits in der groben Bestimmung und Klassifikation der Metaphysik zum Vorschein kommen. Denn man sagt, dass Metaphysik spekulativ oder induktiv sein könne.⁴⁰⁰ Sie ist spekulativ, wenn sie einen

400 Von den bereits erwähnten Typen unterscheidet man auch eine „reduktive Metaphysik“, die zweideutig bestimmt ist: Erstens als spekulative Begründung der Überzeugungen mittels Voraussetzungen, die man notwendigerweise postulieren soll, um die betreffenden Überzeugungen als legitime Überzeugungen erkennen zu können; zweitens sind hiermit der Materialismus oder der Idealismus als traditionelle und der Naturalismus als moderne reduktiv metaphysische Variante gemeint. Alle versuchen die Existenz der verschiedenen Gegenstände auf einige primäre zu reduzieren. (Wolfgang Detel, *Metaphysik und Naturphilosophie*, Stuttgart, Philipp Reclam, 2007.) Peter Strawson bezeichnet seine Metaphysik als „deskriptive Metaphysik“, der zufolge die onto-logischen Distinktionen zwischen „Individuals“ oder Identifikationsgegenständen stets im Bezug auf den Diskurs Sprecher-Hörer betrachtet werden. Er stellt seine „deskriptive“ der „revisiären“ Metaphysik Leibniz, Descartes und Berkeleys gegenüber. Die „revisiären“ Metaphysik substituiert ein Bild, das ästhetisch, ethisch, emotional und

Versuch darstellt, die gesamte Wirklichkeit auf deduktive Art, ausgehend von einem höchsten abstrakten Prinzip, zu beschreiben. Solche Metaphysik findet man paradigmatisch in den Werken des Thomas von Aquin oder im neuzeitlichen Rationalismus, in denen ihr Verhältnis zur „Erfahrung“ allumfassend unterbrochen ist, d. h., das Spekulative an einer solchen Metaphysik ist gerade ihr Merkmal, weder erfahrungsgemäße Erkenntnis noch erfahrungsgemäße Vorgehensweisen in Betracht zu ziehen.

Im Unterschied dazu steht die induktive Metaphysik, die versucht die gesamte Wirklichkeit ausgehend von den Ergebnissen der einzelnen Wissenschaften zu beschreiben. Mit solchen Absichten haben manche Denker, vor allem Wilhelm Wundt oder auch Gustav Theodor Fechner, die Metaphysik als „induktive Metaphysik“ retten wollen. Diese induktive Metaphysik stellte einen Lückenbüßer für die Wissenschaft dar und zwar jenseits der Grenzen, welche von dieser mit ihren Methoden nicht mehr überschritten werden können. Metaphysik wird hier verstanden als das Feld der Hypothesen-Bildung, das das Weltbild der Wissenschaft abrunden soll. Solche Hypothesen nannte man „Metaphysik“.⁴⁰¹

Es ist klar, dass „Metaphysik“ in diesem Sinne nicht im Gegensatz zur „Erfahrung“ begriffen wird. In eben dieser Richtung versuchte Fechner der Metaphysik neuen Sinn zu verleihen. Er ging davon aus, dass im naturwissenschaftlichen Zeitalter die Philosophie auf Naturwissenschaften und Empirie zugehen müsse, da sie ansonsten ihre Bedeutung verlieren würde.

Die induktive Metaphysik schenkt diesen Forderungen Beachtung und unterscheidet sich dadurch von der spekulativen, traditionellen Metaphysik, dass man zwar von der „Erfahrung“ ausgeht, dann aber über sie hinauszugelangen sucht. Dies wirkt sich zugleich auf die meta-

intellektuell wünschenswerter ist als die tatsächliche Weltstruktur. (Peter Strawson, *Individuals: An Essay in descriptive Metaphysics*, London, 1959.)

401 Vgl. J. B. Lotz/ W. Brugger, *Allgemeine Metaphysik*, München: Berchmanskolleg Pullach, 1967. Oder: <http://82.135.31.182/metaphysik/metaph1.htm>.

physischen Ergebnisse aus: Während man über die induktiv metaphysischen Aussagen einen *hypothetischen* Charakter zu haben behauptet, waren die traditionell metaphysischen Aussagen gekennzeichnet durch einen deduktiven Charakter des *sicheren* Wissens, weil es von allgemeineren, unproblematisierten *a priori* angenommenen Wahrheiten abgeleitet wurde.

Es ist unübersehbar, dass die Worte „metaphysisch“ und „spekulativ“ hier fast substituierbar sind. Darüber hinaus ist gerade die Metaphysik in ihrer spekulativen Bedeutung, insbesondere seit dem 19. Jahrhundert mit Kant einerseits und dem Begründer der Soziologie Auguste Comte andererseits zu einer wertlosen und unwissenschaftlichen Tätigkeit erklärt worden. Daher wäre es von großem Belang, erstens zu identifizieren, inwiefern die erwähnten Interpreten die Bezeichnung „metaphysisch“ als Vorwurf benutzen, und zweitens festzustellen, inwiefern sich das Gadammersche Verständnis von „spekulativ“ und „metaphysisch“ überschneidet, was uns zu einer weiteren Erklärung und zu Unterscheidungsmerkmalen hinsichtlich des Begriffs der „Spekulation“ selbst führen wird.

2. Esquisabels Analyse

Da wir im Folgenden erörtern wollen, in welcher dieser Bedeutungen es legitim wäre, die Gadammersche Sprachauffassung als metaphysisch zu bewerten, haben wir zwei Dinge zu überprüfen: Vor allem ist deutlich zu machen, worin das Metaphysische, das Gadamer vorgeworfen wird, besteht und danach in welcher Bedeutung Gadamer das Wort „spekulativ“ benutzt und schließlich ob es irgendeinen Sinn gäbe, in welchem es nicht völlig inkorrekt wäre, die Hermeneutik als eine metaphysisch geprägte Lehre anzusehen.

Aber zunächst werden wir die erstgestellte Frage aufnehmen und versuchen, sie vor dem von Oskar Esquisabel skizzierten Hintergrund zu beantworten.

A) DAS METAPHYSISCHE IM ALLGEMEINEN

Esquisabels im Text „Sprache, Geschehen und Sein“⁴⁰² angebotene Analyse der hermeneutischen Sprachauffassung Gadamers ist besonders durchdringend und konsequent. Jedoch stellen wir die Frage, ob sie auch im Ganzen gerechtfertigt ist. Ziel des Esquisabelschen Textes ist die Herausarbeitung der metaphysischen Dimension der Gadamerischen Sprachauffassung.

Eine direkte und resümierende Antwort auf obengenannte Frage bekommt die Leserin zum Ende des Textes und sie lautet: Das Metaphysische in Gadamers Philosophie besteht in einer Verabsolutierung der Sprache. Die Quelle dieser Verabsolutierung wird in der komplexen Beziehung zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen gesehen, die wiederum zweideutig zu interpretieren ist. Einerseits wird diese Dialektik des Allgemeinen und Einzelnen als Prozess des sprachlichen Verstehens und der Erneuerung, die aus der Komplementarität der Sprache und des Individuums resultieren, aufgefasst. Mit anderen Worten ist damit die Relation Sprache – sprechendes Individuum zusammengefasst. Wenn aber andererseits die Beziehung zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen im Inneren der Sprache vermittelt wird als Beziehung zwischen der Sprache *in abstracto* und einem konkreten Sprechen, könnten wir in eine Metaphysik verfallen, die aus der Sprache eine neue Version der Substanz im Hegelschen Sinne macht. Beide Tendenzen finden sich bei Gadamer, so Esquisabel, wobei die Neigung zu der letzten Deutung in *Wahrheit und Methode* eher präsent sei. Gadamer wird also eine spekulative Metaphysik vorgeworfen, der zufolge die Sprache jene metaphysische Totalität oder jenes Prinzip sei, mit deren Hilfe die ganze Wirklichkeit schrittweise beschrieben wird. Das mag möglicherweise ein Vorwurf sein, der gegenüber eini-

402 Oskar M. Esquisabel, „Sprache, Geschehen und Sein. Die Metaphysik der Sprache bei Hans-Georg Gadamer“ (282–302) in *Gadamer Verstehen*, (Hrsg. von Mirko Wischke und Michael Hofer), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

gen Sprachauffassungen nach der linguistischen Wende gerechtfertigt erscheint, wenn begründet über eine „Inflation“ oder Überwertung der Sprache gesprochen wird. Allerdings trifft dieser allgemeine Vorwurf auf die Gadammersche Hermeneutik nicht zu, denn gerade bei ihm werden die *Grenzen der Sprache* ausführlich durchdacht, hierin stimmen wir mit Donatella di Cesare überein.⁴⁰³

Bevor wir uns also der scharfsinnigen Analyse Esquisabels zuwenden, resümieren wir den Vorwurf zunächst: Er wirft Gadamer eine Verabsolutierung der Sprache vor, da die Sprache bei diesem als selbst-erzeugendes und selbstausreichendes Faktum existiere. Diese Behauptung aufzustellen gelänge ihm aufgrund der komplexen Beziehung zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen, die auch Esquisabel dialektisch nennt. Daher ist eigentlich das Metaphysische an Gadammers Philosophie ihre Dialektik, wobei die Dialektik mit dem spekulativen Charakter der Sprache identifiziert worden ist. Inwiefern ist das Spekulative mit dem Dialektischen zu identifizieren? Dieser Frage werden wir uns zum Ende dieses Kapitels zuwenden und in Einzelheiten auch im abschließenden Kapitel dieses Teiles diskutieren.

Wie sieht nun der Ablauf von Esquisabels Kritik aus? Der spekulative Charakter der Sprache lässt sich laut Esquisabel durch folgende These Gadammers feststellen: In der Sprache spaltet sich das Sein und stellt sich auf diese Weise selbst dar. Diese These lässt sich allerdings nicht unmittelbar verstehen. Dazu muss man tiefer in Gadammers Gedankenwelt eindringen. Die vorauszusetzenden Behauptungen für diese These stecken im besonderen Verständnis von „Welt“, das wir im zwölften Kapitel bearbeitet haben. Wir haben die folgende Ansicht festgestellt:

403 Donatella Di Cesare, „Über Sprachphilosophie und die Grenze der Sprache“ (52–65) in *Sprache Denken, Positionen aktueller Sprachphilosophie*, (Hrsg. von Jürgen Trabant), Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, 1995. Wir haben bereits im *die Grenzen der Sprache* behandelnden Kapitel erörtert, inwiefern die Grenzen der Sprache wesentlich und zusammen mit der Universalität der Sprachlichkeit die konstitutive Grundlage der hermeneutische Sprachauffassung Gadammers sind.

Die Welt ist etwas, was der Mensch nur durch die Sprache haben kann und unterscheidet sich von der Umwelt, die sowohl der Mensch als auch das Tier haben. Die Welt zeigt sich uns nur durch die Unterscheidungen der Sprachpraxis als ein artikuliertes und verständliches Ganzes. Dass man daraus die Identifizierung der Welt und der Sprache ableiten kann, bleibt möglich, entspricht allerdings nicht der Gadamerischen Sichtweise. Denn die Sprache, und damit ist auch Esquisabel einverstanden, ist eher eine Weltansicht als eine Welt als solche. Die Welt als solche wäre in unserer Interpretation sowohl Bedingung für die Existenzmöglichkeit verschiedener Weltansichten oder Horizonte als auch Bedingung ihrer Verschmelzung. Esquisabel formuliert gerade diesen Gedanken auf folgende Weise: „Die Welt als Möglichkeitsbedingung teilt sich in sprachlichen Perspektiven, ist aber gleichzeitig Garant seiner (sic!) möglichen Vereinigung.“⁴⁰⁴

Von dieser Übereinstimmung einmal abgesehen, scheint uns das daraus folgende Unternehmen Esquisabels von größerer Wichtigkeit zu sein. Er postuliert einen abstrakten Begriff der „Welt“ als Horizont der Horizonte und gibt ihm den Namen „Sein“. Die Möglichkeit für eine anders gedeutete Beziehung zwischen „Welt“ und „Sein“ wurde früher (Kapitel XII) von uns deutlich angeboten: Während „Welt“ hier mit dem weit unbestimmteren Seinsbegriff erläutert werden soll, wurde der Seinsbegriff bei uns umgekehrt mit dem Weltbegriff erläutert. Die darin geleistete Auslegung würde Esquisabels Schlussfolgerung in keiner Weise unterstützen. Daher ist es hier wichtig zu zeigen, dass nur ein so konstruierter Seinsbegriff Esquisabels Bewertung grundsätzlich unterstützt. Denn nur ein so konstruierter Seinsbegriff könnte, so Esquisabel, eine gerechtfertigte Begründung für die These anbieten, mit der der spekulative Charakter der Sprache formuliert wurde: In der Sprache spaltet sich das Sein und stellt sich auf diese Weise dar.

Nach Esquisabel würde erstens diese Behauptung eine Aussage über das Sein essentiell und primär implizieren, weil sich das Sein

404 O. M. Esquisabel, *op. cit.*, S. 295.

auf eine sprachliche Art und Weise darstellen soll und daher zweitens folgt, dass die Sprachphilosophie Gadamers metaphysisch ist. Die Sprachphilosophie Gadamers macht nämlich, so würde Esquisabels Argumentation lauten, klare Aussagen über das Sein, obwohl die sprachphilosophischen Mittel für solch ein Unternehmen keineswegs ausreichen würden. Wenn man aber annimmt, dass die sprachphilosophischen Aussagen primär etwas über die Sprache, dann vielleicht etwas über die Welt und letztendlich, wenn über das Sein, dann nur im von uns angebotenen Sinn, feststellen, dann würde man auch unerwünschte Unterstellungen wie die folgenden vermeiden. Also zuerst würde „In der Sprache spaltet sich das Sein“ bedeuten, dass der Mensch nur durch eine sprachliche Perspektive Zugriff zum Sein (Welt) hat, und dass diese Perspektive nicht das Sein selbst ist, ansonsten würden wir vor den Türen des Perspektivismus als einer stark relativistischen Position oder denen der Inkommensurabilität als einer schwach relativistischen Position stehen. Beide lehnen wir in dieser Arbeit ab als inhärente Konsequenzen Gadamerscher Hermeneutik, denn gegen die Inkommensurabilität stehen gerade die Begriffe der „Welt“ und „Sprache“ mit ihrer Offenheit, die Vergleichs- und Übersetzungsmöglichkeiten eröffnen und gegen den Perspektivismus werden sie auch als „Garant“ für die „mögliche Vereinigung“ der verschiedenen Weltansichten aufgefasst.

Summa summarum, wir behaupten, dass das, was Gadamer spekulativ nennt, Esquisabel als metaphysisch bezeichnet. Letzterer möchte ebenfalls den Ausspruch Gadamers „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ so verstehen, dass er den ultimativen Grund für die Seins-darstellende Dimension der Sprache bildet. Allerdings haben wir gesehen, dass dieser Ausspruch auch vor allem in seiner hermeneutischen Bedeutung dem Zweck dient. Mit anderen Worten muss man ihn nicht unbedingt als ontologisch oder epistemologisch relevante These anerkennen.

Damit stehen wir vor dem Problem des Spekultativen. Inwiefern sind die Beschreibungen „spekulativ“ und „metaphysisch“ zu verbinden oder sogar als Synonyme aufzufassen?

B) DREI BESONDERE BEDEUTUNGEN DES SPEKULATIVEN NACH ESQUISABEL

Dass Esquisabel einen zu breiten Begriff des „Spekulativen“ in *Wahrheit und Methode* herausarbeitet, mit dessen Hilfe, so scheint es, eine weitere Identifizierung des „Spekulativen“ und „Metaphysischen“ aufzuzeigen ermöglicht wird, möchten wir nun anhand seiner Analyse schrittweise zeigen. Esquisabel⁴⁰⁵ unterscheidet drei Merkmale des Spekulativen: Erstens das Sich-Spiegeln, d. h. die Vermittlung des Unendlichen durch das Endliche, zweitens die Fähigkeit zur Selbstdifferenzierung (oder Selbstbewegung) und drittens die Auflösung der festen begrifflichen Bestimmungen. Ihren Ursprung haben sie laut Esquisabel im deutschen Idealismus.

Zunächst soll betont werden, dass das Sich-Spiegeln zwar die korrekte Richtung der Deutung zeigt, jedoch nicht ausführlich durchdacht ist, sondern durch die ergänzende Bestimmung der „Vermittlung des Unendlichen durch das Endliche“ eher irreführend vertauscht wird. Das ergibt den weiteren Fehlschluss, dass spekulativ nur Vermittlung des Unendlichen durch das Endliche bedeutet, denn gerade das „Spekulative“ als Sich-Spiegeln soll getrennt von der Vermittlung, die hier besser als „Dialektik“ bezeichnet werden kann, gedacht werden.

Die erste Bedeutungszuspitzung des metaphysischen oder spekulativen Charakters der Sprachauffassung Gadamers soll die oben genannte zweite Tendenz der Verabsolutierung der Sprache, die aus der Sprache eine neue Version der Substanz im Hegelschen Sinne macht, begründen. Soweit wir Esquisabel verstehen ist die Relation Allgemeinheit-Einzelheit in der ersten Zuspitzung des „Spekulativen“ als Relation zwischen einer Sprache *in abstracto* und einem konkreten Sprechen zu betrachten. Nun behauptet Esquisabel, dass die Vermittlung⁴⁰⁶ des Unendlichen durch das Endliche bei Gadamer in der These

405 Die Analyse des „spekulativen“ befindet sich in: O. M. Esquisabel, *op. cit.*, S. 295 ff.

406 Vgl. O. M. Esquisabel, *op. cit.*, S. 296.

ihren Ausdruck findet, dass die Sprache Mitte⁴⁰⁷ oder Medium sei, durch welche sich die menschliche Welterfahrung vollzieht. Anders formuliert: Die Vermittlung der Sprache bedingt den radikal endlichen Charakter der menschlichen Vernunft, was sich in der Unmöglichkeit ausdrückt, eine Stellung des von der Sprache unabhängigen Seins zu erreichen. Das wäre die Dialektik des Endlichen und Unendlichen. Der spekulative Charakter der Sprache wird in Esquisabels Analyse mit dem Thema der sprachlichen Welterfahrung gleichgesetzt.

Nach unserer Meinung bilden diese, wenn nicht völlig verschiedenen Probleme, denn sie beide wollen auf Fragen der Sprache und ihre Rolle den Menschen betreffend antworten, dann zumindest zwei verschiedene Themenbereiche: Während das Thema der Welterfahrung Fragen der Art öffnet: Wie ist die Relation des Menschen der Welt gegenüber zu verstehen, gibt es einen sprachlosen Zugang zur Welt, und gäbe es überhaupt Sprache ohne Welt, werden im Rahmen des anderen den spekulativen Charakter der Sprache behandelnden Themas einige der Antworten auf die eben genannten Fragen vorausgesetzt, denn hier wird die Art und Weise, wie der Zusammenhang zwischen Sprache und Welt stattfindet, zum Untersuchungsgegenstand gemacht.

Im Unterschied zur ersten begründet die zweite Charakteristik des „Spekulativen“ die ersten der oben genannten Tendenzen der Verabsolutierung der Sprache, die die Relation zwischen der Sprache und dem Sprechenden asymmetrisch positioniert, denn ihr zufolge soll die Sprache hinter dem Rücken des Individuums passieren. Die zweite Charakteristik des „Spekulativen“ ist nach Esquisabel die Selbstdifferenzierung oder Selbstbewegung der Sprache und das soll heißen, dass ein sprachliches Geschehen ein „Tun der Sache“ selbst und nicht ein „Tun eines handelnden Individuums“ sei. Dieses Tun der Sache inter-

407 „Mitte“ ist ein terminologischer Auswahl Gadamers. Dieser Begriff hat die Bedeutung von „Medium“ in welchem etwas geschieht. Wenn man sagt, dass die Sprache allumfassende Mitte für die menschliche Welterfahrung sei, möchte man die Sprache als Medium solcher Erfahrung behaupten.

pretiert Esquisabel als eine übersubjektive Tätigkeit der Sprache, die dem Sprecher hinter seinem Rücken passiert und ihn insofern als ein passives Subjekt erscheinen lässt. Daher benimmt sich nicht der Sprecher, sondern die Sprache spekulativ.

Unsere Stellung dazu ist ambivalent, denn so sehr sich bei Gadamer solche Stellen finden lassen, die auf die passive Rolle des Sprechenden hinweisen, bleibt es ebenfalls für uns unübersehbar, dass die Sprache bei Gadamer als Dialog, d. h. als Sprechen, aufgefasst wird. Dies bezieht (wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben) hinsichtlich des Subjekt-Subjekt Verhältnisses sowie seines Vorrangs dem Subjekt-Objekt Verhältnisses gegenüber wichtige, gerade die Aktivität der Sprecher betreffende Folgen mit ein.

Also nur, wenn man die Sprache als *Dialog zwischen Du und Ich über etwas* verstehen würde und insofern als eine Tätigkeit der handelnden Subjekte, bliebe man auf dem sprachphilosophischen Terrain einer hermeneutischen Provenienz wie sie die Gadamersche ist. Daraus folgt, dass auf den Versuch Esquisabels, den spekulativen und somit den metaphysischen Charakter der Sprachauffassung Gadamers durch die Selbstdifferenzierung der Sprache zu bestimmen, der Vorwurf einer falsche Verortung trifft, weil die von Esquisabel asymmetrisch gedeutete Relation Sprache-Sprechender, die den überindividuellen Charakter der Sprache und somit ihre Selbstdifferenzierung begründen sollte, einer anderen Fragestellung zuzuordnen ist, nämlich die Dialektik als Dialogik⁴⁰⁸, die, wenn sie einmal korrekt gestellt ist, eine einseitige Interpretation vermeidet wie diejenige, die Esquisabel anbietet.

Die dritte Charakteristik ist die Auflösung⁴⁰⁹ der Begriffe als feste Bestimmungen. Jeder sprachliche Akt ist mehr oder minder ein semantischer Erneuerungsprozess: Die Worte werden nicht mit eindeutigen

408 Eine präzisere Differenzierung der verschiedenen Bedeutungen der Dialektik bei Gadamer bieten wir im abschließenden Kapitel dieses Teils an. Dort ist klar zu sehen, dass „Auflösung der Begriffe als feste Bestimmungen“ als Dialektik ausgelegt wird.

409 Vgl. O. M. Esquisabel, *op. cit.*, S. 298.

und im Voraus verfügbaren Bedeutungen belegt, stattdessen kommt es stets zu einer semantischen Verschiebung oder Verflüssigung der Bedeutungen. Die Sinnerneuerung, gleich ob sie im alltäglichen Sprechen, der Prosa oder der Textinterpretation geschieht, entsteht aus der Auflösung oder Dynamisierung fester Bestimmungen.

Man möchte schon vermuten, hier steckt der gleiche Fehler, den wir als falsche Verortung bezeichnet haben. Denn die Frage nach der Verflüssigung der festen Bestimmungen ist bereits im vorigen Teil über die Erfahrung hinsichtlich der Dialektik der Erfahrung gebracht worden und sie steht offensichtlich im engsten Zusammenhang zum dialektischen Charakter der Sprache, dem wir uns ebenfalls zum Abschluss dieses Teiles zuwenden möchten.

c) FAZIT

Es entsteht der Eindruck, dass Esquisabel ein sehr breites Konzept des „Spekulativen“ in Gadammers Sprachauffassung herausgearbeitet hat. Mit ihm umfasst er so viele Inhalte, dass es scheint, als ob er die ganze Sprachphilosophie Gadammers mit einer spekulativen Philosophie identifiziert. Eine solche Strategie passt natürlich zu seinem Zweck, den metaphysischen Charakter der gesamten Philosophie Gadammers zu beweisen. Wir sind der Meinung, dass der spekulative Charakter nicht mit den die Dialektik beschreibenden Aspekten verwechselt werden soll. Und eben dies ist einer der Argumentationszüge Esquisabels: In seiner allgemeinen Bewertung, in der er diagnostiziert, dass der metaphysische Charakter Gadammers Philosophie aus seiner Analyse des „Allgemeinen“ resultiert, bringt er die Gleichwertigkeit dieser beiden Themen zur Sprache. Und es ist diese Feststellung, die im Übrigen auch den Hintergrund für alle differenzierten Merkmale des Spekulativen bildet, die er danach erarbeitet. Unseres Erachtens umreißt das Thema des Spekulativen keine umfassende Rolle, aus der die anderen wesentlichen Beschreibungen der Sprache wie die Welthaltigkeit oder die Dialektik der Sprache ihre Begründung schöpfen würden,

sondern sie alle beabsichtigen verschiedene Problemstellungen bezüglich der Sprache zu erörtern. In Vergleich zur Esquisabelschen Interpretation behaupten wir hier eine engere Auffassung des „Spekulativen“ in der Gadamerischen Verwendung dieses Begriffs.

3. Di Cesares Einschätzung

Einen ähnlichen Versuch einer allumfassenden Lesart, die die Beschreibung „spekulativ“ übergreifend extrapoliert, findet man in der Literatur bei Donatella di Cesare allerdings mit einem großen Unterschied bezüglich den Schlussfolgerungen, die sie daraus zieht. Im Gegensatz zu Esquisabel reformuliert die italienische Philosophin die betroffene Eigenschaft der Sprache aus einer heutigen „nachmetaphysischen“ Perspektive durch ein vorsichtigeres von ihr ausgewähltes Wort: „Ungenügen“.

Laut Di Cesare ist das Spekulative in der Sprache ihr „Ungenügen“. Was heißt das? Wessen „Ungenügen“ ist es? Es fallen einem dabei zwei verschiedene Aspekte dieses „Ungenügens“ der Sprache ein: Einmal trifft hier eine anthropologische Aussage zu, denn es ist der endliche Sprechende, dem die Worte wegen dieser Endlichkeit stets fehlen und an zweiter Stelle steht hier das „Ungenügen“ der Sprache in ihrem Bezug auf das, was zur Sprache gebracht werden soll. Mit anderen Worten, während es sich im ersten Fall um Sprache-Sprechende handelt, ist im zweiten Fall das Verhältnis Sprache – Ausdruck betroffen. Das sind also zwei von den drei Bedeutungszuspitzungen Esquisabels. Jedoch sieht man hier ein von den Interpretationsabsichten her deutlich verschiedenes Unternehmen.

Die Sache entflieht stets der Sprache und daher kann sie nie vollständig zur Sprache gebracht werden. Das ist einer der Gründe, weswegen die Sprache die Erfahrung nicht ersetzen kann trotz ihres konstitutiven Zusammenhanges. Prinzipiell kann alles sprachlich ausgedrückt werden. Tatsächlich steht aber die Lage so, dass alles Gesagte in einem Medium des Ungesagten bzw. in einem Kontext immer ver-

wurzelt bleibt. Daher ist eine Vollkommenheit des Gesagten prinzipiell ausgeschlossen. Dieses „Ungenügen“ der Sprache für die Sache stellt eine konstitutive Dimension der Sprache dar. Nach Di Cesare besteht genau darin die spekulative Struktur der Sprache. Das Fragwürdige in dieser Einsicht lässt sich in der falschen Annahme formulieren, dass es so etwas wie vollständigen sprachlichen Ausdruck, den man stets anstrebe, gäbe. Genau die Idee der Vollständigkeit liegt der Einsicht zugrunde, dass die Sprache durch ihr konstitutives Ungenügen beschrieben sei. Im Gegenteil, eine Lehre der Horizontverschmelzung kann besser verstanden werden aus der Perspektive einer immer wieder Erweiterbarkeit, die eine ständige Suche nach dem richtigen Wort ebenfalls mit einbezieht.

4. Zwei Bedeutungen des Wortes „spekulativ“: Theoria oder Spiegeln

Wir wenden uns nun den möglichen Bedeutungen des Wortes „spekulativ“ zu, denn in ihm liegt der Kern des richtigen Begreifens der Formulierung „spekulative Struktur der Sprache“ und ebenso die mangelnde Berechtigung des aus dieser Formulierung erwachsenen Vorwurfs der Metaphysik.

– Was heißt „spekulativ“? Wenn man dem lateinischen Ursprung dieses Terminus folgt, wird man bemerken, dass sich zwei etymologische Spuren dabei entdecken lassen: Einmal ist „speculatio“ Übersetzung des Griechischen „theoria“ und heißt daher „sehen mit Augen der Vernunft“; danach wird „speculatio“ von „speculum“, was Spiegel heißt, abgeleitet und würde folglich „spiegeln“ bedeuten. Wir sind der Meinung, dass dieser Terminus nur in der ersten Bedeutung auf eine wesentliche Verbindung mit dem Terminus „Metaphysik“ hinweist.

Wie wir gesehen haben, stellte das Adjektiv „metaphysisch“ traditionell – wieder ohne die Absicht, auf die Bedeutungspalette, die dieses Wort in der Geschichte der Philosophie bekommen hat, näher einzugehen –, ein Merkmal solcher Tatbestände dar, die keiner empi-

rischen Untersuchung zugänglich sind, sondern darüber hinausgehen. Kurz, man nannte eine Lehre metaphysisch, wenn sie Aussagen über die allgemeinsten Prinzipien hinter unseren Wahrnehmungen beinhaltet. Trotz der erfahrungsorientierten Rehabilitationsabsichten der induktiven Metaphysik entspricht der allgemeine negative Vorwurf, den man heutzutage mit dieser Etikette macht, mehr oder minder der vor kurzem vorgeschlagenen Beschreibung. Es ist daher keinesfalls ein überraschender Zufall, dass diese Beschreibung des Adjektivs „metaphysisch“ nichts an ihrer Korrektheit verlieren würde, wenn man sie durch das Wort „spekulativ“ substituiert, und wir werden gleich erklären, warum.

Gerade in einem der zwei Wortursprünge ist es die Übersetzung von nichts anderem als Platons „theoria“, ein Wort, das ein intellektuelles auf keine Erfahrung stützendes Sehen bezeichnet. Von da an folgten in der Philosophiegeschichte drei Bedeutungen der „Spekulation“: Erstens, sie ist eine Erkenntnismethode, die keiner Erfahrung bedarf, sondern eine Methode der reinen Vernunft und wird daher zweitens als Adjektiv benutzt, das Meinungen, Systeme, Lehren, Auffassungen und Erkenntnisse beschreiben kann, die Produkte solcher Methoden seien, oder auch drittens als Adjektiv, das die reine Vernunft oder das die Spekulation benutzende Erkenntnissubjekt beschreibt.

Wenn man eine dieser Bedeutungen oder alle zugleich vor Augen hat, dann sind die Wörter „spekulativ“ und „metaphysisch“ keinesfalls entfernt voneinander. Wenn wir allerdings die Gadammersche Formulierung verstehen möchten, müssen wir vor diesem Hintergrund die Frage stellen, in welcher dieser Bedeutungen sie verständlich darstellbar ist. Seine Behauptung, dass Sprache eine spekulative Struktur habe, wird als sinnlos enthüllt, denn in welchem oben genannten Sinne soll die Sprache spekulativ sein? Allgemein betrachtet ist die Sprache offensichtlich tief in die Erfahrung verwickelt und man kann ihr daher eine Erfahrungsgetrenntheit vernünftigerweise nicht zumuten. Und weniger allgemein ausgedrückt ist sie auf keine angemessene Weise als Methode zu begreifen, denn es ist die alltägliche Sprache,

in der man wächst und aus der man nie hinauszugehen vermag. Deshalb also kann man das Adjektiv „metaphysisch“ im bereits gezeigten Sinne nicht sinnvoll auf Gadamers Sprachauffassung anwenden, denn das wäre nur dann begründet gewesen, wenn der Terminus „spekulativ“ eine von den bearbeiteten und dem „Metaphysischen“ verwandte Bedeutung hätte.

A) „SPECULATIO“ ALS „SPIEGELN“

Und immer noch bleiben wir ohne Antwort auf die Frage, wie man die Bedeutung des Wortes „spekulativ“ in der provokanten Behauptung, dass Sprache eine spekulative Struktur habe, verstehen soll. Uns bleibt, wie es scheint, die zweite etwas vergessene Ursprungslinie, die „spiegeln“ bedeutet. Nehmen wir diesen Hinweis an, würde die Formulierung die folgende Übersetzung bekommen: Die Sprache hat spiegelnde Struktur oder anders gesagt: In der Sprache spiegelt sich etwas.

Verschiedene Deutungen entstehen bei dem Versuch zu bestimmen, was genau sich da spiegelt: Ist da etwas vorgegeben wie die *Ideen* bei Platon oder das *Selbstbewusstsein* bei Hegel, oder ist es etwas, was noch nicht für den Menschen *als etwas* gegeben ist, was aber durch die Sprache zu solch einem, d.h. für den Mensch *als etwas*, wird. Die naive Vernunft würde die erste Annahme als selbstverständlich akzeptieren, weil sie in unserer alltäglichen Erfahrung stets bestätigt wird, denn wir sind schon da, bevor wir uns im Spiegel sehen. Hier ist aber jenes Moment wichtig, indem das Spiegelnde und das Gespiegelte ein und dasselbe sind. Gerade diese reflektierte Verdoppelung ist nur in der Sprache möglich. Der Dogmatismus unserer alltäglichen Erfahrung bietet uns diese Einsicht an: Wir haben eine Welt und denken, dass wir sie ohne die Sprache beobachten können und danach in der Sprache wiedergeben, um unser bereits geschenees Weltverstehen deutlich für die anderen artikulieren zu können. Solche Spiegelung, laut der klassischen Sprachauffassung, ist natürlich durch die Sprache ermöglicht. Jedoch hat sich die Voraussetzung dafür, dass man hinter die Sprache

gehen und die beiden Ordnungen – die der Sprache und die der Welt – aus einer indifferenten Perspektive beobachten, vergleichen und das Spiegeln zwischen ihnen feststellen kann, nicht als falsch erwiesen? Wir haben im vorherigen Kapitel erörtert, inwiefern die Welt auf die Sprache konstitutiv angewiesen ist. Deshalb ist dieser alltägliche Dogmatismus nicht ausreichend. Denn die Annahme zweier Prozesse ist nicht haltbar. Daher behauptet Gadamer, dass es sich um einen Prozess handelt: Das sprachliche Welt-Haben und ihre Spiegelung in der Sprache sind ein und derselbe Prozess. Aus diesem Grund wird gesagt, dass das, was sich da spiegelt, eine erst noch entstehende Welt sei.

Von größtem Belang ist es also, an dieser Stelle ausdrücklich zu betonen, dass die Grenze, die man intuitiv zwischen dem Spiegelnden und dem Gespiegelten zieht, keine Grenze zwischen einer Welt und einer Sprache ist, sondern eine Grenze, die in der Sprache gezogen wird. Somit haben wir einen rein Gadammerschen Sinn des Begriffs „Spekulativsein“ herausgearbeitet und dabei keine ontologische These mit einbezogen, sondern allein eine hermeneutisch-sprachphilosophische These aufgestellt.

Das fasst auch Fehér zusammen: „Dabei gilt es, auf eine eigentümliche Spannung zu achten. Einerseits ist nämlich die Hermeneutik Gadamers, dem wesentlichen Antipsychologismus der Phänomenologie Husserls folgend, auf die Sache gerichtet – Verstehen ist ja auf die Sache bzw. deren Wahrheitsanspruch gerichtet, nicht etwa auf die Vorstellung des Verfassers, seinen Seelenzustand oder seine Absicht –, andererseits bleibt ebenso in Geltung (es ist ja der Hermeneutik gleich wesentlich), dass die jeweilige Sache immer schon sprachlich verfasst oder vermittelt ist. Dies ergibt eine fruchtbare Spannung, eine – wie Gadamer sie nennt – dialektische oder spekulative Einheit.“⁴¹⁰ Diese

410 István M. Fehér, „Zum Sprachverständnis der Hermeneutik Gadamers“ (191–207) in *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, (Hrsg. von Günter Figal, Jean Grondin und Dennis J. Schmidt), Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, S. 198. Es scheint, dass hier gerade gegen unsere Behauptung ein synonyme Gebrauch vom „dialektisch“

wird von Gadamer folgendermaßen erörtert: „Was zur Sprache kommt, ist zwar ein anderes als das gesprochene Wort selbst. Aber das Wort ist nur Wort durch das, was in ihm zur Sprache kommt. Es ist in seinem eigenen sinnlichen Sein nur da, um sich in das Gesagte aufzuheben. Umgekehrt ist auch das, was zur Sprache kommt, kein sprachlos Vorgegebenes, sondern empfängt im Wort die Bestimmung seiner selbst.“⁴¹¹ Dass es um keine ontologischen Überlegungen geht, hält Fehér weiter fest: „Was da zur Sprache kommt, war auf der anderen Seite vorher nicht da; ansonsten wäre Sprache eben nur ‚Abbildung eines fix Gegebenen‘, das also vor der Abbildung schon da war.“⁴¹²

Daraus folgt: Wenn etwas zur Sprache kommt, heißt das nicht, dass es ein zweites Dasein automatisch bekommt. Es heißt vielmehr, dass das Zur-Sprache-kommen einer Sache ein intrinsisches Merkmal ihrer Präsenz für den Menschen ist. Für den feinen Geschmack eines Sprachphilosophen verleiht vielleicht der folgende Satz keine weitere Klarheit im Ganzen, ist jedoch aufschlussreich: „Es handelt sich also bei all solchem, das Sprache ist, um eine spekulative Einheit, eine Unterscheidung an sich, zu sein und sich darzustellen, eine Unterscheidung, die doch auch gerade keine Unterscheidung sein soll.“⁴¹³ Denn das ist eben Gadamers Art zu sagen, dass der spekulative Charakter der Sprache zwar über die Art und Weise aussagt, auf welche die Welt sprachlich sein soll, ohne dabei ontologische Aussagen mit einzubeziehen. Deshalb ist die Unterscheidung, zu sein und sich darzustellen, eine solche das heißt nur sprachliche, die keine, das heißt ontologische, sein soll.

und „spekulativ“ vorhanden ist. Solche Stellen sind freilich nicht zu vermeiden, weil auf den Unterschied, den wir hier fest machen, nicht so gründlich eingegangen wurde. Wir haben diesen Unterschied zwar nicht eingeführt – Gadamer macht ihn ja auch – jedoch blieb er systematisch unbeachtet. Unseren Absichten in dieser Arbeit entspricht darüber hinaus vielmehr der Grundgedanke, einige wertvolle Denkanstöße Gadamers im Geiste seiner Ansichten weiter zu entwickeln als bloß seine Lehre wiederzugeben.

411 H.-G. Gadamer, *GW 1*, S. 479.

412 I. M. Fehér, *op. cit.*, S. 199.

413 H.-G. Gadamer, *GW 1*, S. 479. Vgl. auch *GW 1*, S. 470.

B) SPRACHLICHE DIFFERENZ

Wir werden uns nun diesem Gedanken näher zuwenden. Also, die Unterscheidung ist eine Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Vorgestellten: Das Sein und seine Vorstellung. Diese Unterscheidung gibt es nur in der Sprache und das bedeutet, dass wir weder Sprachmittel haben, um sie auf einer ontologischen Ebene festzuhalten wie es Kant versucht hat, noch in einen linguistischen Solipsismus fallen wollen, indem wir behaupten würden, dass das Sein der Sachen ihre sprachliche Vorstellung ausmacht. Nein. Dass die Sachen da sind, wird überhaupt nicht bestritten, noch ist es Bestandteil der These. Die Frage selbst hat epistemologischen Ursprung, wie wir über die Dinge Erkenntnisse entwickeln. Im 20. Jahrhundert nimmt diese Frage eine sprachphilosophische Form an und lautet: Auf welche Art und Weise sind die Sachen in der Sprache gegeben? Für Gadamer ist das die Frage nach dem grundlegenden Verhältnis zwischen „Sprache“ und „Welt“: Insofern die Sprache eine Weltansicht ist, bleibt die Frage nach der genaueren Beschreibung dieser beiden Ordnungen und insbesondere die Frage, ob sie überhaupt und auf welche Art sie zwei Ordnungen bilden, höchst relevant.

Das Spekulative der Sprache bedeutet, dass dieses Sich-Spiegeln, diese Differenz zwischen dem Sein und seiner Vorstellung in der Sprache gezogen wird. Somit sieht man, dass es sich also um eine grundlegende Neubestimmung oder eine wieder hervorgeholte Deutung des Wortes „spekulativ“ handelt, das sich nicht schlechthin durch das „metaphysisch“ ersetzen lässt.

Die Betonung auf das Sich-Spiegeln als korrekte Übersetzung des Ausdrucks „spekulativ“ im betroffenen Satz trifft man auch bei Jean Grondin: „Was sich zur Sprache Zugang verschafft, ist nicht ein vom Bereich der Sprache unabhängiger Sinngehalt, der sich in eine (symbolische) Form durch Konvention schematisieren ließe. In der Wortbildung ist eigentlich keine Reflexion des Bewusstseins tätig (403). Die Reflexion, die sich im Wortgeschehen auftut, wird eher von der Sache

vollzogen, die uns ihr wahres Sein zeigt. Dieser reflexive Vorgang wird ‚spekulativ‘ genannt, um das Sich-widerspiegeln der Sache im Wort zum Vorschein kommen zu lassen.⁴¹⁴ Grondin schenkt diesem Aspekt der Sprache keine große Aufmerksamkeit in seinem Buch, das nicht dem sprachphilosophischen, sondern dem epistemologischen Problem in Gadamers Werk gewidmet ist. Jedoch kann der Leser fruchtbare Feststellungen bezüglich unseres Themas gewinnen. Für unsere Argumentation ist es wichtig, dass er auch keine subjektbezogene, sondern eine sachbezogene Deutung der gegenwärtigen Frage hervorhebt. Und eine der Entfernungen vom deutschen Idealismus wird hier angedeutet. Es ist nämlich nicht das Selbstbewusstsein, sondern die Sache, die sich in der Sprache spiegelt. Im Unterschied dazu hat man früher festgehalten, dass sich das Selbstbewusstsein umdreht und sich spiegelt, so wie beispielweise bei Hegel.

c) ÜBERBLICK

Zum Schluss werden wir die folgenden Punkte resümieren. Erstens, dass die Sprache eine spekulative Struktur hat, heißt bei Gadamer, dass sich die Sachen in ihr spiegeln und das ist das, was wir als Sache haben: Wir haben die Sachen nicht nur durch ihre feste Existenz, sondern durch ihren Zusammenhang mit ihrem sprachlichen Ausdruck. Zweitens, dieser Unterschied zwischen der Sache und ihrer Vorstellung ist ein sprachlicher und kein ontologischer oder ontischer Unterschied. Und drittens, das Sich-spiegeln ist immer eine Art Werden, obwohl nicht damit behauptet wird, dass die Welt erst mit der Sprache entsteht – als Formulierung einer kosmologischen These –, sondern die Welt ist als Welt für uns erst da, wenn wir sie in der Sprache verstehen. Der erste Punkt definiert den spekulativen Charakter der Sprache, mit dem zweiten wird die Art und Weise wie die Sprache spekulativ ist und

414 Jean Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, op. cit., S. 189.

mit dem dritten die hermeneutische Relevanz der Behauptung, dass die Sprache eine spekulative Struktur hat, festgelegt. Daraus können wir schließen, dass die Phrase, die Sprache habe eine spekulative Struktur, kein eindeutiges Recht einräumt, vom metaphysischen Charakter Gadammerscher Sprachauffassung in einem positivistischen und somit auch negativen Sinne zu sprechen.⁴¹⁵

In einem abschließenden Kapitel möchten wir die Schlussfolgerungen dieses zweiten die Sprache behandelnden Teils zusammenfassen und daraus eine Doppelbedeutung der „Dialektik“ hervorheben bevor wir uns den Thesen der gesamten Arbeit sowie ihrem Argumentationsgefüge im Kapitel XV zuwenden.

415 Die Positivisten hatten immer eine eingeschränkte Metaphysik vor Augen, die im Ganzen mit der klassischen Metaphysik des neuzeitlichen Rationalismus identifizierbar ist. Die neuzeitliche Metaphysikkritik andererseits hat allein eine eingeschränkte Form der spekulativen mittelalterlichen Metaphysik. Mit der aktuellen Rehabilitierung der verschiedenen Ideenbereiche aus dem Mittelalter – wir werden hier allein die Logik erwähnen – ist auch eine Belebung der Metaphysikauffassungen nach der langen unberechtigten nachlassenden Rezeption durchaus denkbar. Wenn man keine Interessen an der Rehabilitierung der mittelalterlichen Metaphysik pflegt, muss man aus intellektuellem Ehrenkodex die verschiedenen Reformulierungen der Metaphysik selber respektieren. Der Gegensatz zwischen der Metaphysik und der Erfahrung wird als ein methodologischer Gegensatz dargestellt. Auf derselben methodologischen Ebene werden die Metaphysik und die Spekulation in Verbindung gebracht, so dass die neuzeitliche Philosophie sich als Versuch versteht, die metaphysische Spekulation durch die empirische Recherche zu ersetzen. (Siehe, Rüdiger Bubner, „Metaphysik und Erfahrung“ (1–14) in *Neue Hefte für Philosophie*, Hefte 30/31, 1991, S. 3). Hier wird jedenfalls das erkannt, was wir spekulative Metaphysik nennen, denn Descartes möchte eine neue Metaphysik gründen. (R. Bubner, *Ibid.*)

Fünfte Kapitel

Schlussfolgerung: Dialektischer Charakter der Sprache

Die Frage nach der Bestimmung der Sprache hat sich als Frage nach der menschlichen Welterfahrung, die konstitutiv sprachlich ist, erwiesen. Dass alle Erfahrung immer sprachliche Erfahrung sei, wie es Gadamer formuliert, ist die gezielte Hauptthese dieser Arbeit. Wir haben uns vorgenommen, sie zu untersuchen, um sie besser verstehen zu können, weil sie enormen Einfluss in der zeitgenössischen Philosophie ausübt und in dem, was sie aussagt, komplexer ist, als angenommen. Da sie zwei höchst relevante Begriffe verbindet, nämlich „Erfahrung“ und „Sprache“, war unsere Absicht in dieser Arbeit diese Begriffe genauer zu untersuchen. Während im ersten Teil der Begriff der „Erfahrung“ herausgearbeitet wurde, war der Begriff der „Sprache“ im unmittelbar abgeschlossenen zweiten Teil der Untersuchungsgegenstand.

Außerdem war unsere Hauptabsicht im zweiten Teil, für Gadamer eine angemessene Stelle im großen Kontext der verschiedenen Sprachphilosophien zu gewinnen. Dies schien notwendig zu sein, weil die grundlegenden Lehrbücher in dem breiten, vielschichtigen Umfang dieser Philosophien der Sprache fast keinen Platz für den Beitrag Gadammers einräumen. Um diese Absicht und unser spezifisches die „Sprache“ in ihrer Verbindung zur „Erfahrung“ behandelndes Thema auszuführen, haben wir uns sehr selektiv in der ideenreichen Sprachauffassung Gadammers bewegt und die folgenden Punkte ausge-

wählt. Nachdem wir im ersten Kapitel dieses Teiles (Kapitel IX) eine allgemeine Unterscheidung zwischen expressiven und designativen Auffassungen der Sprache vollzogen haben und die zentralen Problemstellungen und Fragestellungen der Tradition, in die sich Gadamer's Hermeneutik einordnen lässt, aussonderten, haben wir die wichtigsten Aspekte der Sprachphilosophie Gadamer's genauer ausgelegt. So haben wir zunächst die Frage danach gestellt, welche Eigenschaften Sprache charakterisieren und versucht, sie im zehnten Kapitel zu beantworten. Dieselbe Frage wurde auch im elften Kapitel aufgenommen nun aber unter der entgegengesetzten Perspektive, unter dem Gesichtspunkt der Grenzen der Sprache. In der Einführung dieses Teiles haben wir Searle's Gedanken erwähnt, dass die Sprachphilosophie sich bemüht, das Wesen der Sprache zu verstehen. Um dies zu erreichen, bietet sich kein besserer Ansatz an als derjenige, der *Merkmale* und *Grenzen der Sprache* zu begreifen versucht.

Somit lag es nahe, zunächst eine angemessene Position für Gadamer in der Sprachphilosophie zu gewinnen, die wir mit Taylor *HHH-Theorien* genannt haben. Schon diese Kapitel (X und XI) kündigen eines der wichtigsten Anliegen unserer Bemühungen an. Die dialektische Natur der Sprache in ihren konkreten Aspekten zu erläutern, denn gerade die Darstellung der Dialektik der Sprache und der Erfahrung bildet die Antwort auf die leitende Frage dieser Dissertation. Während die welterschließende Dimension der Sprache den Fokus des zwölften Kapitels bildete, waren die Ausführungen im dreizehnten Kapitel der kommunikativen Dimension der Sprache gewidmet. Im vierzehnten Kapitel wurde die sehr provokante Frage nach dem möglichen metaphysischen Charakter von Gadamer's Hermeneutik behandelt.

In diesem den zweiten Teil abschließenden Kapitel ist es unsere Absicht, den Ausdruck „dialektisch“ eingehender zu erörtern, denn es sind mehrere Bedeutungen, die diesen Begriff historisch belasten.

1. Bedeutungen des Dialektikbegriffs

Wir möchten hier zwei Seiten der Verwendung des Wortes „dialektisch“ bei Gadamer hervorheben und herausarbeiten. Die beiden enthalten das allgemeine Verständnis von „Dialektik“ als „Begegnung von Gegensätzen“, denn die „Dialektik“ macht die Gegensätze zu ihrem ausdrücklichen Gegenstand. Diese Verwendungsweisen unterscheiden sich durch verschiedene Deutungsrichtungen. Beide lassen sich mit Hilfe der folgenden Formulierung Gadamers verständlich machen: „Das ist das Wesen der Dialektik, nur Festes verflüssigen, nur Fixes brechen zu können.“⁴¹⁶ „Dialektisch“ wird allgemein das genannt, was eine Verflüssigung des Festen zeigt, was Gegensätze vereinbart. Dennoch wird dies bei Gadamer erst durch zwei Zusammenhänge erfassbar: Erstens die Herkunft der „Dialektik“ aus dem „Dialog“, die eine Platonische Ursprungsspur vorweist und zweitens Herkunft der „Dialektik“ aus dem Denken in Widersprüchen, dem *in utramque partem disputare*. Dazu schreibt er in „Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief“: „Es ist die *eleatische* Dialektik, die Fähigkeit, ‚auch ohne das Was aus gegensätzlichen Annahmen die Konsequenzen zu entwickeln‘⁴¹⁷ die zuerst bei Zeno und im Platonischen *Parmenides* begegnet und seit Aristoteles Dialektik genannt wird. Es gehört zu den schwierigsten Problemen, die uns die platonische Philosophie stellt, wie die beiden Verfahrensweisen, zu denen Platon die sokratische Kunst des Gesprächs fortgebildet hat, die Übung des Denkens in Gegensätzen und jenes Verfahren der Begriffseinteilung, eigentlich zusammenhängen.“⁴¹⁸ Wir werden die beiden Aspekte *antinomisch und dialogisch* nennen. Wie hängen der dialogische und der antinomische Aspekt der Dialektik zusammen? Sie werden in der Sprachphilosophie Gadamers als ergänzend entwickelt und zwar aus dem nachvollziehbaren Grund, dass dem Prinzip der Identität der

416 H.-G. Gadamer, *GW* 3, 140.

417 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, S. 20. Zit. nach H.-G. Gadamer, *GW* 6, *op. cit.*, S. 90.

418 H.-G. Gadamer, *GW* 6, S. 90.

Sprache und des Denkens hier Recht eingeräumt wurde, was keineswegs dem Platonischen Herkunftskontext oder dem Kantschen oder Hegelianischen Herkunftskontext zuzuschreiben ist.⁴¹⁹

Zu den verschiedenen Bedeutungen. Die erste als antinomisch bezeichnete Rolle des Wortes „Dialektik“ würden wir auf die Kapitel dieses Teiles beziehen. Antinomisch heißt hier, dass die Punkte durch die die Sprache thematisiert wird auf ein Ganzes zeigen sollen, indem sie entgegengesetzte Aspekte der Sprache entfalten und in einem prägnanten Sinne interpretieren. Wir listen sie auf: Das zehnte und elfte Kapitel bildeten eine in dem Sinne „Verflüssigung“ zweier Aspekte, indem sie als zwei verschiedene Ansätze zur Bestimmung der Sprache verstanden wurden. Einerseits sollen die offensichtlich bestimmbaren *Merkmale der Sprache* und andererseits die *Grenzen der Sprache*, genau in derselben Richtung, die Sprache weiter zu bestimmen, verstanden werden. Wir haben gesehen, dass immer wieder etwas wie ein Gegensatz auftaucht, wie z.B. die Behauptungen, dass die Sprache sowohl universal ist als auch Grenzen hat. Indem wir die beiden als verschiedene Ansätze zum besseren Verständnis der Sprache annahmen, sahen wir, dass sie einer Prozessualität der Sprache gehorchten. Das Dialektische an der Sprache hat sich von der Sprache her selbst erwiesen.

Die weiteren Kapitel (XII–XIV) wiesen mehrmals auf das Zusammenspiel von aktiver und passiver Seite des Sprechens hin, oder im Sinne von der Terminologie McDowells⁴²⁰ auf das Zusammenspiel von Spontanität und Rezeptivität der Sprache. Die aktive Seite der Sprache ist immer wieder an die Sachlichkeit geknüpft. Im Unterschied zu dieser dialektischen Lösung vertreten manche Philosophen die An-

419 Daraus haben wir unser Verständnis von dem „Dialektischen“ der Sprache entwickelt und bestehen darauf, dass sich keine Möglichkeit mehr ergibt, die Dialektik mit anderen Beschreibungen der Sprache wie beispielweise mit dem spekulativen Charakter der Sprache (Kapitel XIV) zu verwechseln, wenn nur der Dialektik-Begriff und einige verwandte Begriffe ausführlich herausgearbeitet sind.

420 Vgl. John McDowell, *Geist und Welt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.

sicht, dass die Erfahrung reine Rezeptivität sei und ein passivistisches Bild ausdrücke, in dem der Mythos des fix Gegebenen und das Korrespondenzmodell vorhanden sind, wobei der Mensch passiv ist. Von anderen wird in der Terminologie McDowells die Ansicht vertreten, dass die Erfahrung reine Spontanität sei und ein aktivistisches Bild ausdrücke, in dem das kognitive Subjekt, egal ob sprachlich oder mental, tätig ist. Bei solcher Ansicht ist ein Kohärenzprinzip vorhanden. Wir haben gezeigt, dass die untrennbare Verwurzelung der Sprache in der menschlichen Welterfahrung nicht anders als dialektisch zu verstehen ist, eben weil weder die Erfahrung eine sprachlose Rezeptivität noch die Welt selbst ein fix Gegebenes ist und weil weder die Sprache reine Spontanität noch die sprachlichen Gehalte erfahrungslose leere Entitäten sind.

Das Dialektische in der Sprache lässt sich auch so auffassen: Die Sprache ist zwar kein Instrument in menschlichen Händen, sie geschieht jedoch auch nicht hinter dem Rücken des Menschen. Manchmal wird Gadamer wesentlich Heideggerianisch gelesen, insbesondere bezüglich der Ansicht, dass nicht wir sprechen, sondern dass es vielmehr die Sprache ist, die uns spricht. Auch wenn diese These nicht ganz falsch ist, hat Gadamer Heidegger ausdrücklich vorgeworfen, dass ihm die Dialektik fehlt.⁴²¹ Das was wir in dieser Arbeit beabsichtigt haben, ist eine dialektische Interpretation anzubieten, denn sie ist der Schlüssel dafür, Gadamers Gedanken auf die aktuelle Diskussionslage zu beziehen.

Eine untrennbar damit verbundene, dennoch davon verschiedene Bedeutung von „Dialektik“ ist die einer „Explikation von Gegensätzen“, womit ihr die erkenntnistheoretische Rolle aber nicht abgesprochen werden soll. Diese zweite Bedeutung lässt sich anhand Gadamers Rezeption von Platon besser verstehen. Wie weitbekannt hat Platon der

421 In Fortsetzung zu der oben angeführten Behauptung, dass das Wesen der „Dialektik“ in Verflüssigung des Festen besteht, schreibt Gadamer: „Das Ineinander von Verbergung und Entbergung, Anwesen und Abwesen, das Heidegger zu denken versucht, ist in diesem Sinne nicht „dialektisch.““ (H.-G. Gadamer, *GW 3, op. cit.*, S. 140.)

Dialektik die Wahrheitssuche zugemutet. Ihm zufolge können die Wahrheiten in der mathematischen und in der Ideen-Welt mit Hilfe der Dialektik erschaut werden. Die Dialektik ist dabei eine besondere Art von „Dialogik“, die dem Geist bei der *Anamnesis* in seinem Verweilen in der Ideenwelt hilft. Der Dialektik wird somit eine erkenntnistheoretische Rolle zugeschrieben. Gerade in Bezug auf dieses Verständnis wird sich später etwas ändern mit Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Die Dialektik wurde dort als Missbrauch der Vernunft verstanden. Sie befasst sich mit metaphysischen Fragen, findet Argumente sowohl für die Thesen als auch für ihre Antithesen und daher werden sie als Antinomien gesehen, die deshalb von keinem erkenntnistheoretischen Belang seien.

Diese Lage macht Gadammers Auffassung der „Dialektik“ auch historisch interessant, weil er gerade Platons Spur wiederentdeckte und sie mit sprachphilosophischem Zuschuss weiter entwickelte. Die Dialektik als Dialogik mit epistemischem oder kognitivem Charakter haben wir im dreizehnten Kapitel genauer diskutiert.

Daraus ergibt sich die Schlussfolgerung, dass der Dialektik ein epistemologischer Wert beizumessen ist. Das heißt: Die Gegensätze stellen kein Hindernis für die Verständigung oder für das Handeln oder für das Erkennen der Wahrheit dar, sondern im Gegenteil werden sie sowohl als normaler Fall als auch als Herausforderung für die handelnden Subjekte anerkannt. Der Wissende ist keinesfalls derjenige, der behauptet alles zu wissen, sondern derjenige, der die Gegensätze abwägt. Gadamer schreibt: „Wissen heißt eben immer, auf das Entgegengesetzte zugleich Gehen. Darin besteht seine Überlegenheit gegenüber der Eingenommenheit durch die Meinung, dass es Möglichkeiten als Möglichkeiten zu denken versteht. Wissen ist dialektisch von Grund aus.“⁴²²

Also wir stellen fest: Die Sprache hat dialektischen Charakter und das heißt, die prozessuale Natur der Sprache wird in dieser Arbeit zur ihrem Wesen erklärt. Das wiederum heißt, dass die Sprache nicht nur als Handlung, sondern zwischen Gegensätze gespannte Handlung

422 H.-G. Gadamer, *GW* 1, S. 371.

ist, die sich auflösen vermag. Solche Prozessualität verweist auf die „Offenheit“, die ihren sprachlichen Ausdruck in der Struktur des Gesprächs als eine Situation von „Frage und Antwort“ gewinnt. Die Struktur des Dialogs ist dialektisch. „Dialogik“ und „Dialektik“ werden der zweiten Bedeutung zufolge bei Gadamer als Synonyme angesehen. Das ist auch im folgenden Zitat deutlich zu bemerken.

„Denn die Dialektik, besser gesagt: die Dialogik verweist unmittelbar auf den Dialog und eine Theorie der Dialektik zeigt sich letzten Endes als eine Theorie der konkreten Möglichkeit des Dialogs. Die eigentümliche Vorläufigkeit der Dialektik, ihre wesentliche Offenheit führt zu keinem endgültigen, unwiderruflichen Begriff, sondern zu einem Wort, das in seiner offengelegten Fragwürdigkeit, als Frage also immer auf eine Antwort drängt. In diesem Sinn will der Dialektiker keine *Definition* durchsetzen, wo man zu einem *finis* kommt, zu einem Ende des *legein* und des *dialegesthai*. Dagegen bietet er eine offene Interpretation an, die weitere Interpretationen ermöglicht, sogar auf sie verweist. Andernfalls wäre die hermeneutische Offenheit aufs Spiel gesetzt. Denn sie ginge endgültig verloren, wenn das Feste nicht verflüssigt, das Fixe nicht gebrochen wäre.“⁴²³

Hiermit stehen wir am Ende unseres Vorhabens, die Begriffe von „Sprache“ und „Erfahrung“ in ihrem wechselseitig konstitutiven Verhältnis und in einer antireduktionistischen und dialektisch-hermeneutischen Auslegung ausgehend von Gadamer herauszuarbeiten.

In einem Schlusswort möchten wir noch einmal die Thesen der vorliegenden Arbeit zusammenbringen.

423 Donatella Di Cesare, „Zwischen Onoma und Logos. Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache“ (107–129), in *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, (Hrsg. von Günter Figal, Jean Grondin und Dennis J. Schmidt), Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, S. 128.

Sechszehntes Kapitel

Schlusswort

In der vorliegenden Arbeit haben wir uns vorgenommen das Verhältnis zwischen „Sprache“ und „Erfahrung“ bei Gadamer aus mehreren Gründen genauer zu untersuchen. Erstens hat sich bereits in der Einleitung herausgestellt, dass eine Missdeutung dieses Verhältnisses zu der Folgerung führen kann, Gadamer vertrete eine reduktionistische Position. Diese Position wird nach der linguistischen Wende in einer bestimmten Art formuliert, in der man „Sprache“ und „Erfahrung“ in einer kausalen einbahnigen Beziehung einbettet, der zufolge Sprache die Erfahrung bestimme (eine Position, die Reduktionismus genannt wurde). Setzt man die Betrachtungen voraus, dass für Gadamer die Erfahrung sprachlich ist, und deutet dies reduktionistisch, dann kann man ihm zweitens ebenso eine relativistische Position zusprechen, wenn man ihm auch noch damit entgegenkommen möchte, dass Sprache Träger einer Tradition und mehr noch einer Welt ist. Denn wie es viele Sprachen gibt, so gäbe es auch viele Welten. Eine Kombination von Pluralität der Sprachen und Reduktionismus ergibt entweder eine schwache oder eine starke relativistische Konsequenz. Drittens erscheint es uns nicht ausreichend anerkannt zu sein, dass sowohl dem Erfahrungsbegriff innerhalb Gadamers Philosophie eine fundamentale systematische Relevanz zuzuordnen ist, als auch dass Gadamers Sprachphilosophie als Sprachphilosophie in der zeitgenössischen Philosophie gewürdigt werden soll.

Unsere Untersuchung hat sich also diesen Gründen unterworfen und als Ergebnis eine antireduktionistische Lesart Gadamers entwickelt, die sowohl mögliche relativistische Interpretationen ablehnt als auch eine bessere Verständigung von Gadamers Sprach- und Erfahrungsbegriff ermöglicht. Dies haben wir erreicht, indem wir veranschaulichten, auf welche Art und Weise sich die Sprache und die Erfahrung konstitutiv berücksichtigen, und inwiefern es falsch ist, die Sprache als ein vorgegebenes konzeptuelles System oder die Erfahrung lediglich als Ergebnis zu betrachten. Während die erste Aufgabe ein wechselseitiges konstitutives Verhältnis von „Sprache“ und „Erfahrung“ verspricht, deutet die zweite Aufgabe auf die grundlegende Prozesshaftigkeit der Sprache und der Erfahrung hin.

Vor dem Hintergrund der ersten Hauptthese in dieser Arbeit besteht eine Gefahr darin, (1) die „Erfahrung“ und die „Sprache“ als abgeschlossene Entitäten zu betrachten und daher (2) ihre möglichen Verhältnisse als externe Einflüsse zu interpretieren. Angesichts Gadamers Behauptung, Erfahrung sei immer sprachlich, würde man (3) diese Einflüsse sofort asymmetrisch deuten im Sinne einer einseitigen Subordination der „Erfahrung“ unter die „Sprache“. Wir haben dafür argumentiert, dass (1) die „Sprache“ und die „Erfahrung“ nie als abgeschlossene Entitäten, sondern als unendlich korrigierbare und offene Prozesse anzusehen sind. (2) Man kann sie sogar nicht als parallele Prozesse betrachten, denn sie beeinflussen sich stets wechselseitig auf einer konstitutiven Ebene. Konstitutiv meint hier: Auf einer Ebene der Entstehung. Die Erfahrung kann nicht ohne Sprache entstehen sowie die Sprache nicht ohne die Erfahrung sinnvoll gebraucht werden kann. Der Antireduktionismus bzw. die wechselseitige Konstitution von „Sprache“ und „Erfahrung“ ist die erste Hauptthese dieser Arbeit.

Für die Aussage Gadamers, Erfahrung sei immer sprachlich, heißt das, dass es sich dabei nicht um eine ausschließende Aussage handelt. Das heißt, sie sagt nur etwas über den Einfluss der Sprache auf die Erfahrung aus, nichts aber über den umgekehrten Einfluss. Dass sie es aber nicht tut, soll nicht heißen, dass sie diesen umgekehrten Einfluss

bestreitet. Also ist sie nicht in einem disjunktiven Sinne ausschließender Art zu verstehen.

Der zweiten Hauptthese zufolge verstehen wir die Sprach- und Erfahrungsbegriffe dialektisch, was weiterhin von ihrer Struktur her zu erläutern ist. Während die Auslegung des Erfahrungsbegriffs eine Doppelstruktur ergab, demnach Erfahrung als ein Prozess von Bestätigungen (positive Erfahrung) und Widerlegungen (negative Erfahrung) anzusehen ist, lebt die „Sprache“ vor allem im „Sprechen zu jemandem über etwas“. Während im ersten Falle eine Wiedergeburt der kognitiven Relevanz von „Dialektik“ herausgestellt wurde, ist im zweiten Falle eine Wiedergeburt von „Dialektik“ als „Dialogik“ gesichert worden. Beides in Anlehnung an das antike Erbe: Aristoteles und Platon.

Die genauere Entfaltung eines dialektischen Bildes von „Erfahrung“ und „Sprache“ bei Gadamer hat u. a. die dritte Hauptthese dieser Arbeit gebracht, der zufolge Sprache und Erfahrung wesentlich als offen zu betrachten sind. Es stellte sich heraus, dass „Offenheit“ der „Erfahrung“ ihre Merkmal sowie Bedingung ihrer Möglichkeit zugleich bedeutet: Der Erfahrende wird offener und offener für neue Erfahrungen, die ihn wiederum erfahrener und erfahrener machen. Eine Parallelität zur Offenheit der Sprache bzw. des Dialogs wurde in gleicher Hinsicht bemerkt: Die Offenheit der Gesprächspartner (des Gesprächsbegriffs) bedeutet zugleich Offenheit für Gespräch. Das Gespräch ist nur dann möglich, wenn die Gesprächspartner sich etwas sagen lassen, wenn sie offen für einander sind.

Sowohl die Offenheit der „Sprache“ als auch die der „Erfahrung“ ist ausschlaggebend für unsere Argumentation, denn sie sichert die Ablehnung von relativistischen Konsequenzen in Gadamers Philosophie. Dementsprechend ermöglicht die Offenheit der „Sprache“ und der „Erfahrung“ die Übersetzung zwischen zwei Sprachen oder, besser gesagt, zwischen den verschiedenen sprachlichen Erfahrungen. Die Offenheit verhindert die Übersetzung auf keine Art und Weise. Wenn sie sie verhindern würde, würde dies heißen, dass, erstens, die Sprachen einen substantiellen Unterschied vorweisen und zweitens dass die „Offenheit“

in erster Linie als „Unbestimmtheit“ ausgelegt wird. Die Thesenzusammenfassung lautet also: Erstens, die Sprachen sind nicht substantiell unterschiedlich, d. h. die Übersetzung ist möglich (bzw. ausgehend von unserer Sprach- und Erfahrungsbegriffen gilt die Inkommensurabilitätsthese nicht). Zweitens, die Erfahrungen sind nicht unvergleichbar, d. h. die starke relativistische These ist falsch, der zufolge eine Aussage in einer Sprache wahr und in einer anderen falsch sein könne. Die Erfahrungen sind nicht unvergleichbar weil sie sprachlich sind und weil die sprachlichen Erfahrungen offen sind.

Die „Offenheit“ der Erfahrungen und der Sprachen als eine defensive Strategie gegen die Vorwürfe des Relativismus, die der hermeneutischen Sprachphilosophie entgegnet wurden, wurde von Brice Wachterhauser ebenfalls hervorgehoben. Er sieht in Gadammers Hermeneutik einen wichtigen Beitrag darin, dass man sich prinzipiell keinem relativistischen Standpunkt verpflichten müsse, trotz der Wissenskontextualisation (die er mit Relativismus gleichsetzt) im 20. Jahrhundert. Denn Gadamer habe gezeigt, dass es keinen prinzipiellen Grund gibt, den Anderen nicht verstehen zu können, obwohl man nicht mehr von einem kontextlosen Subjekt spricht, der sich einen „view from nowhere“ leisten könnte. Wachterhauser schreibt: „Gadamer’s most suggestive and important contribution consists, in my opinion, in his insistence that the contextualized nature of such truth-claims is not a threat to their truth value. [...] Such a fear rests on nothing less than an unjustified prejudice that amounts to claiming that having a historically conditioned point of view implies that one is *hermetically* sealed in that point of view. But there simply is no reason in principle to think that our very real differences preclude all possibility of contact and understanding with minds whose perspective is different than our own.“⁴²⁴

424 Brice R. Wachterhauser, „Introduction. Is There Truth after Interpretation?“ (1–32) in *Hermeneutics and Truth* (ed. by Brice R. Wachterhauser), Evanston, Illinois: Northwestern University Press, p. 6.

In dieser Arbeit waren wir bemüht zu zeigen, inwiefern Erfahrung als sprachlich offen und andersherum, inwiefern die Sprache als welt-haltig ebenfalls offen ist. Unsere Überlegungen bezogen sich auf die phänomenologisch und hermeneutisch abgehandelten Sprach- und Erfahrungsbegriffe Gadammers. Dementsprechend sind wenige direkte methodologische Schlussfolgerungen, wie beispielweise im Bereich der Wahrheitskriterien, aus unserer Arbeit zu erwarten. Dennoch zeigen sich unsere Ergebnisse für einige methodologisch, sogar auch normativ orientierte Abwägungen nicht lediglich fruchtbar, sondern auch noch grundlegend, wie dies der von Wachterhauser herausgegebene Band „Hermeneutics and Truth“ belegt. Denn erst die Einsicht, die die Wahrheitsmöglichkeit bewahrt, lässt die Fragen nach der Wahrheitssuche als vernünftig zu. Wir hoffen, genau eine solche Einsicht in dieser Arbeit begründet zu haben.

Literaturverzeichnis

- Akmaijan, A.**, *Linguistics: An Introduction to Language and Communication*, Cambridge Massachusetts: MIT Press, 2001.
- Albert, H.**, *Kritik der Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.
- Albert, H.** und Stapf, K. H., (Hrsg.), *Theorie und Erfahrung. Beiträge zur Grundlagenproblematik der Sozialwissenschaften*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.
- Ambrosio, F. J.**, "Dawn and Dusk: Gadamer and Heidegger on truth" (21–53) in *Man and World. An International Philosophical Review*, Vol. 19, 1986.
- Apel, K.-O.**, „Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnistheoretischer Sicht“ (7–45) in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, (Hrsg. von J. Habermas, D. Heinrich und J. Taubes), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.
- Apel, K.-O.**, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973. (serbische Übersetzung: *Transformacija filozofije*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1980).
- Aristoteles**, *Zweite Analytik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- Aristoteles**, *Metaphysik*, Berlin: Akademie Verlag, 2003.
- Arnsward, U.**, "On the Certainty of Uncertainty: Language Games and Forms of Life in Gadamer and Wittgenstein" (25–44) in *Gadamer: essays in honour of H.-G. Gadamer*, (ed. by J. Malpas, U. Arnsward and J. Kertscher), Cambridge Massachusetts: MIT Press, 2002.

Auroux, S., Kouloughly, D., „Für eine ‚richtige‘ Philosophie der Linguistik“ (29–52) in *Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie*, (Hrsg. von J. Trabant), Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, 1995.

Ausborn-Brinker, S., „Phänomenologie als Sprachanalyse“ (63–79) in *Phänomenologie und Sprachanalyse*, (Hrsg. von G. Keil und U. Tietz), Paderborn: Mentis Verlag, 2006.

Ayer, A. J., *Philosophy in the twentieth century*, London: Weidenfeld and Nicholson, 1982. (serbische Übersetzung: *Filozofija u dvadesetom veku*, Sarajevo: Svetlost, 1990).

Barbarić, D., „Die Grenze zum Unsagbaren. Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie (GW 1 442–478)“ (199–219) in *Klassiker Auslegen. Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode*, (Hrsg. von G. Figal), Berlin: Akademie Verlag, 2007.

Barbarić, D., „Geschehen als Übergang“ (63–87) in *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, (Hrsg. von G. Figal, J. Grondin, D. J. Schmidt und F. Rese), Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Barbarić, D., Bracanović, T., (pr.), *Gadamer i filozofijska hermeneutika*, Zagreb: Matica Hrvatska, 2001.

Barnes, B. and Bloor, D., „Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge“ (21– 48) in *Rationality and Relativism*, (ed. by M. Hollis and S. Lukes), Cambridge Massachusetts: MIT Press, 1982.

Bernstein, R. J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Oxford: Basil Blackwell, 1983.

Bernstein, R. J., „From Hermeneutics to Praxis“ (87–110) in *Hermeneutics and Modern Philosophy*, (ed. by B. R. Wachterhauser), Albany: State University of New York, 1986.

Bernstein, R. J., „The Constellation of Hermeneutics, Critical Theory and Deconstruction“ (267–282) in *The Cambridge Companion to Gadamer*, (ed. by R. J. Dostal), Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Bertram, G. W., *Die Sprache und das Ganze*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2006.

Bertram, G. W., *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*, München: Fink, 2002.

- Bertram**, G. W., *Holismus in der Philosophie*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2002.
- Bertram**, G. W., „Sprache und Verstehen in Hermeneutik und Dekonstruktion“ (205–227) in *Das Erbe Gadamers*, (Hrsg. von A. Przylebski), Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2006.
- Bertram**, G. W.; Lauer, D.; Liptow, J.; Sell, M., *In der Welt der Sprache. Konsequenzen des semantischen Holismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.
- Bettendorf**, Th., *Hermeneutik und Dialog. Eine Auseinandersetzung mit dem Denken Hans-Georg Gadamers*, Frankfurt a. M.: Haag und Herchen, 1984.
- Betti**, E., „Hermeneutics as the general methodology of the Geisteswissenschaften“ (51–95) in *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as method. Philosophy and Critique*, (ed. by J. Bleicher) London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Bilen**, O., *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Washington, D. C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2000.
- Birus**, H., „Einleitung“ (5–14) in *Hermeneutische Positionen: Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*, (Hrsg. H. Birus), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Bod**, R., *Beyond Grammar. An Experience Based Theory of language*, Stanford California: Stanford University, 1998.
- Boehm**, U., (Hrsg.), *Philosophie Heute: Gespräche mit Ulrich Beck, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Hans Jonas, Odo Marquard, Carl-Friedrich von Weizsäcker, Ulrich Wickert (u. a.)*, Frankfurt a. M.: Campus-Verl., 1997.
- Bollnow**, O. F., *Philosophie der Erkenntnis*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1970.
- Bormann**, C. v., „Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung“ (83–120) in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, (Hrsg. von J. Habermas, D. Heinrich und J. Taubes), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.
- Borsche**, T., „Einleitung. Sprachphilosophische Überlegungen zu einer Geschichte der Sprachphilosophie“ (7–13) in *Das Problem der Sprache* (Achter Deutscher Kongress für Philosophie, Heidelberg 1966, Hrsg. von H.-G. Gadamer), München: Fink, 1967.

- Böhme**, G., Potyka, K., *Erfahrung in Wissenschaft und Alltag. Eine analytische Studie über Begriff, Gehalt und Bedeutung eines lebensbegleitenden Phänomens*, Idstein: Schulz-Kirchner Verlag, 1995.
- Böhler**, D., „Dialogreflexion als Ergebnis der sprachpragmatischen Wende. Nur das sich wissende Reden und Miteinanderstreiten ermöglicht Vernunft“ (145–163) in *Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie*, (Hrsg. von J. Trabandt), Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, 1995.
- Braun**, E., *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.
- Braun**, H., „Zum Verhältnis von Hermeneutik und Ontologie“ (201–219) in *Hermeneutik und Dialektik I*, (Hrsg. von R. Bubner, K. Cramer und R. Wiehl), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970.
- Bronk**, A., „Hans-Georg Gadammers Kritik der wissenschaftlichen Vernunft“ (137–155) in *Das Erbe Gadammers*, (Hrsg. von A. Przylebski), Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2006.
- Brown**, R. L., *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, The Hague (u. a.): Mouton, 1967.
- Buber**, M., *Ich und Du*, Stuttgart: Reclam, 2008. (serbische Übersetzung *Ti i ja*, Beograd: Biblioteka Pana Dušičkog, 1990).
- Bubner**, R., „Dolmetschender Daimon“ (9–12) in »*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*«: *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.
- Bubner**, R., *Handlung, Sprache und Vernunft: Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.
- Bubner**, R., *Modern German Philosophy*, London/New York, Cambridge University Press, 1981. (serbische Übersetzung: *Савремена немачка филозофија*, Beograd: Плато, 2001).
- Bubner**, R., Cramer, K., Wiehl, R. et al., *Metaphysik und Erfahrung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Chisholm**, R. M., „Gadamer and Realism: Reaching an understanding“ (99–108) in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, (ed. by L. E. Hahn), Illinois: Open Court Publishing Company, 1997.

- Code, L.** (ed.), *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003.
- Coltman, R.**, *The Language of Hermeneutics. Gadamer and Heidegger on Dialogue*, Albany: State University of New York Press, 1998.
- Coseriu, E.**, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Polyfoto – Dr. Vogt KG, 1969.
- Davey, N.**, *Unquiet Understanding. Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany: State University of New York Press, 2006.
- Davidson, D.**, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press (u. a.), 1984.
- Davidson, D.**, "Gadamer and Plato's Philebus" (421–433) in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, (ed. by L. E. Hahn), Illinois: Open Court Publishing Company, 1997. (auch in *Truth, language and History*, Oxford: Clarendon Press, 2005).
- Deloch, H.**, *Verstehen fremder Kulturen: Die Relevanz des Spätwerks Ludwig Wittgensteins für die Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M.: IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation, 1997.
- Derrida, J.**, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976.
- Derrida, J.**, *Grammatologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.
- Di Cesare, D.** „Atopos. Die Hermeneutik und der Außer-Ort des Verstehens“ (85–95) in *Das Erbe Gadamers*, (Hrsg. von A. Przyłębski), Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2006.
- Di Cesare, D.**, „Das unendliche Gespräch. Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung (GW 1, 387–441)“ (177–199) in *Klassiker Auslegen. Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode*, (Hrsg. von G. Figal), Berlin: Akademie Verlag, 2007.
- Di Cesare, D.**, *Gadamer. Ein philosophisches Porträt*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Di Cesare, D.**, „Über Sprachphilosophie und die Grenzen der Sprache“ (52–65) in *Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie*, (Hrsg. von J. Trabant), Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, 1995.

- Di Cesare, D.**, „Wilhelm von Humboldt“ (275–289) in *Das Problem der Sprache* (Achter Deutscher Kongress für Philosophie, Heidelberg, 1966, Hrsg. von H.-G. Gadamer), München: Fink, 1967.
- Di Cesare, D.**, „Zwischen Onoma und Logos. Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache“ (107–129) in *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, (Hrsg. von G. Figal, J. Grondin, D. J. Schmidt und F. Rese), Tübingen: Mohr, 2000.
- Dilthey, W.**, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.
- Dostal, R. J.**, „Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology“ (247–266) in *The Cambridge Companion to Gadamer*, (ed. by R. J. Dostal), Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Dostal, R. J.** „Gadamer: The Man and His Work“ (13–35) in *The Cambridge Companion to Gadamer*, (ed. by R. J. Dostal), Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Dostal, R. J.** (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Dottori, R.**, „Welche philosophische Lektion kommt aus dem 20. Jahrhundert auf uns zu?“ (255–265) in *Das Erbe Gadamers*, (Hrsg. von A. Przyłębski), Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2006.
- Dow, K.**, „Art and the Symbolic Element of Truth. What Gadamer's Method conveys?“ (173–182) in *International Philosophical Quarterly* 36, 1996.
- Dölle-Oemüller, R.**, Oemüller W., *Grundkurs: Philosophische Anthropologie*, München: Fink, 1996.
- Dummett, M.**, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- Dutt, C.** (Hrsg.), *Hermeneutik, Ästhetik Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Heidelberg: C. Winter, 1995.
- Edwards, S.**, *Relativism, Conceptual Schemes and categorical Frameworks*, Aldershot: Avebury, 1990.
- Esquisabel, O. M.**, „Sprache, Geschehen und Sein. Die Metaphysik der Sprache bei H.-G. Gadamer“ (282–302) in *Gadamer verstehen / Under-*

standing Gadamer, (Hrsg. von M. Wischke and M. Hofer), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

Fehér, I. M., „Zum Sprachverständnis der Hermeneutik Gadamers“ (191–207) in *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, (Hrsg. von G. Figal, J. Grondin, D. J. Schmidt und F. Rese), Tübingen: Mohr, 2000.

Fehér, I. M. (Hrsg.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie: Das Denken Hans-Georg Gadamers im Kontext des 20. Jahrhunderts*, (Beiträge zur Philosophie) (Begriffsgeschichtliche Forschungen zum 20. Jahrhundert Bd. 2), Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2002.

Figal, G., *Der Sinn des Verstehens*, Ditzingen: Reclam, 1996.

Figal, G., „The Doing of the Thing Itself: Gadamer’s Hermeneutic Ontology of Language“ (102–125) in *The Cambridge Companion to Gadamer*, (ed. by R. J. Dostal), Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Figal, G. (Hrsg.), *Klassiker auslegen. Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode*, Berlin: Akademie Verlag 2007.

Figal, G., „Phänomenologie der Kultur. Wahrheit und Methode nach vierzig Jahren“ (100–107) in „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“. *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.

Figal, G., „Wahrheit und Methode als ontologischer Entwurf. Der universale Aspekt der Hermeneutik (GW 1, 478–494)“ (219–237) in *Klassiker auslegen. Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode*, (Hrsg. von G. Figal), Berlin: Akademie Verlag, 2007.

Figal, G. (Hrsg.), *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, Stuttgart: Reclam, 2000.

Figal, G. und Gander H.-H. (Hrsg.), „*Dimensionen des Hermeneutischen*“ *Heidegger und Gadamer*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005.

Figal, G., Grondin, J., Schmidt D. J. und Rese, F., (Hrsg.), *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen: Mohr, 2000.

Forget, Ph. (Hrsg.), *Text und Interpretation*, München: Fink, 1984.

Foucault, M., *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

Frank, M., *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977.

- Frank, M.**, „Sind Bewusstsein und Denken wesentlich sprachlich? Die Abkehr vom ‚linguistic turn‘ in der neueren analytischen Philosophie“ (43–62) in *Phänomenologie und Sprachanalyse*, (Hrsg. von G. Keil und U. Tietz), Paderborn: Mentis Verlag, 2006.
- Freudiger, J.**, Graeser, A. und Petrus, K. (Hrsg.), *Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München: C. H. Beck, 1996.
- Frie, R.**, „Language and Subjectivity. From Binswanger through Lacan“(137–160) in *Understanding experience. Psychotherapy and Postmodernism*, (ed. by R. Frie), London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2003.
- Frie, R.**, (ed.), *Understanding experience. Psychotherapy and Postmodernism*, London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2003.
- Fritz, K. v.**, *Die Epagoge bei Aristoteles*, München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1964.
- Gadamer, H.-G.**, *Anfang der Philosophie*, Stuttgart: Reclam, 1996. (kroatische Übersetzung: *Početak filozofije*, Zagreb: Studia Croatica, 2000.)
- Gadamer, H.-G.**, *Die Lektion des Jahrhunderts: Ein Interview von Riccardo Dottori*, Münster: Lit., 2001.
- Gadamer, H.-G.**, *Gesammelte Werke*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1995.
- Gadamer, H.-G.**, *Hegels Dialektik, Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1971. (serbische Übersetzung: *Хегелова дијалектика*, Београд: Плато, 2003)
- Gadamer, H.-G.**, *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. (kroatische Übersetzung: *Ogledi o filozofiji umetnosti*, Zagreb: AGM, 2003.)
- Gadamer, H.-G.**, *Philosophical Hermeneutics*, (ed. by D. Linge), Berkeley: California University Press, 1977.
- Gadamer, H.-G.**, *Lesebuch*, (Hrsg. von J. Grondin), Tübingen: Paul Siebeck, 1977. (kroatische Übersetzung: *Čitanka*, Zagreb: Matica hrvatska, 2002.)
- Gadamer, H.-G.** „Replik“ (283–318) in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, (Hrsg. von J. Habermas, D. Heinrich und J. Taubes), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.

- Gadamer, H.-G.**, „Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Meta-kritische Erörterungen zu ‚Wahrheit und Methode‘“ (57–83) in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, (Hrsg. von J. Habermas, D. Henrich und J. Taubes), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.
- Gadamer, H.-G.**, „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“. *Homage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.
- Gadamer, H.-G.**, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976. (serbische Übersetzung: *Ум у доба науке*, Београд: Плато, 2000.)
- Gebhardt, J.**, „Gibt es ‚wissenschaftliche‘ Erfahrung vom Menschlichen? (61–80) in *Enteignen und die Wissenschaften? Zum Verhältnis zwischen Erfahrung und Empirie*, (Hrsg. von H. J. Schneider und R. Inhetveen), München: Fink, 1982.
- Gendlin, E.**, „Beyond Postmodernism: From Concepts through Experiencing“ (100–116) in *Understanding experience. Psychotherapy and Postmodernism*, (ed. by R. Frie), London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2003.
- Gendlin, E.**, „Die umfassende Rolle des Körpergefühls im Denken und Sprechen“ (693–706) in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 41, 1993, 4.
- Gerigk, H.-J.**, *Unterwegs zur Interpretation*, Guido Pressler: Hürtgenwald, 1989.
- Gethmann, C. F.**, „Heidegger und die Wende zur Sprache“ (171–189) in *Phänomenologie und Sprachanalyse*, (Hrsg. von G. Keil und U. Tietz) Paderborn: Mentis Verlag, 2006.
- Graeser, A.**, „Analytic Philosophy and Hermeneutic Philosophy. Toward Reunion in Philosophy“ (175–189) in *Relativismus und Kontextualismus / Relativism and Contextualism* (Hrsg. von A. Burri and J. Freudiger) Amsterdam: Atlanta, GA, 1993.
- Gram, M.**, „Gadamer on Hegel’s Dialectic“ (322–330) in *Thomist Bd. 43*, No. 2, 1979.
- Gremmels, Ch.**, „Religion, Theologie und Erfahrung“ (81–93) in „*Die Erfahrungen, die wir machen, sprechen gegen die Erfahrungen, die wir*

haben“: *Über Formen der Erfahrung in den Wissenschaften*, (Hrsg. von M. Hampe), Berlin: Duncker & Humblot, 2000.

Grondin, J., „Der junge Gadamer and Richard Höningwald“ (159–170) in *Erkenntnis-Monas-Sprache*, (Internationales Richard-Höningwald-Symposion, Kassel, 1995), Studien und Materialien zum Neukantianismus, Band 9, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997.

Grondin, J., *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

Grondin, J., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

Grondin, J., *Einführung zu Gadamer*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Grondin, J., „Gadamer and Bultmann“ http://www.mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/gadamer_and_bultmann.pdf. Gedruckt in *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, (ed. J. Pokorny and J. Roskovec), Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

Grondin, J., “Gadamer’s Basic Understanding of Understanding” (36–51) in *The Cambridge Companion to Gadamer*, (ed. by R. J. Dostal), Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Grondin, J., „Gadamers ungewisses Erbe“, Vortrag in Berlin am 27 September 2005 auf dem 20. Deutschen Kongress für Philosophie, <http://jeangrondin.files.wordpress.com/2010/05/gadamers-ungewisses-erbe2.pdf>. Gedruckt in *Kreativität*, (Hrsg. von G. Abel), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006, (205–216).

Grondin, J., „Gadamer und die Französische Welt“ http://www.mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/gadamer_franzosiche_w.pdf.

Grondin, J., *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

Grondin, J., “Hermeneutics and Relativism” (42–63) in *Festivals of Interpretation. Essays on Hans-Georg Gadamer’s Work*, (ed. by K. Wright), Albany: State University of New York Press, 1990.

Grondin, J., *Hermeneutik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

Grondin, J., *Hermeneutische Wahrheit?: Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, (Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 215),

Königstein / Ts.: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum / Hain / Scriptor / Hanstein, 1982.

Grondin, J., „On the Composition of Truth and Method“ (23–38), in *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, (ed. by L. K. Schmidt), Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995.

Grondin, J., „Unterwegs zur Rhetorik. Gadamers Schritt von Platon zu Augustin in ‚Wahrheit und Methode‘“ (207–219) in *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, (Hrsg. von G. Figal, J. Grondin, D. J. Schmidt und F. Rese), Tübingen: Mohr, 2000.

Grondin, J., *Von Heidegger zu Gadamer: Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

Grondin, J., „Weisheit des Stammelns“ http://www.mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/Grondin_Weisheit_des_Stammelns.pdf.

Gumperz, J. J., *Rethinking linguistic relativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Habermas, J., „A Review of Gadamer’s Truth and Method“ (243–276) in *Hermeneutics and Modern Philosophy*, (ed. by B. R. Wachterhauser), Albany: State University of New York, 1986.

Habermas, J., *Der Philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985. (kroatische Übersetzung: *Filozofski diskurs moderne. Dvanaest predavanja*, Zagreb: Globus, 1988.)

Habermas, J., „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“ (120–160) in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, (Hrsg. von J. Habermas, D. Heinrich und J. Taubes), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.

Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968. (serbische Übersetzung: *Saznanje i interes*, Beograd: Nolit, 1975.)

Habermas, J., Heinrich, D. und Taubes, J., (Hrsg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.

Habermas, J., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998. (serbische Übersetzung: *Postmetafizičko mišljenje. Filozofski članci*, Beograd: Beogradski krug, 2002.)

Habermas, J., „Zu Gadammers ‚Wahrheit und Methode‘“ (45–57) in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, (Hrsg. von J. Habermas, D. Heinrich und J. Taubes), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.

Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.

Habermas, J., „Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?“ (89–99) in »*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*«: *Homage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.

Hacking, I. (ed.), *Scientific Revolutions*, Oxford: Oxford University Press, 1981.

Hahn, A., *Erfahrung und Begriff. Zur Konzeption einer soziologischen Erfahrungswissenschaft als Beispielhermeneutik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.

Hahn, L. E. (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago: Open Court, 1997.

Halliday, M. A. K. and Mathiessen, M. J. M., *Construing Experience through Meaning*, London and New York: Cassell, 1999.

Hammermeister, K., „Der Gott der Hermeneutik“ (268–282) in *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, (Hrsg. von M. Wischke und M. Hofer), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

Hammermeister, K., *Hans-Georg Gadamer*, München: Beck, 1999.

Hampe, M. (Hrsg.), „*Die Erfahrungen, die wir machen, sprechen gegen die Erfahrungen, die wir haben*“: *Über Formen der Erfahrung in den Wissenschaften*, Berlin: Duncker & Humblot, 2000.

Hampe, M., „Pluralismus der Erfahrungen und Einheit der Vernunft“ (27–39) in „*Die Erfahrungen, die wir machen, sprechen gegen die Erfahrungen, die wir haben*“: *Über Formen der Erfahrung in den Wissenschaften*, (Hrsg. von M. Hampe), Berlin: Duncker & Humblot, 2000.

Hampe, M. und Lotter, M.-S., „Einleitung: Enttäuschende Erfahrungen“ (7–25) in „*Die Erfahrungen, die wir machen, sprechen gegen die Erfahrungen, die wir haben*“: *Über Formen der Erfahrung in den Wissenschaften*, (Hrsg. von M. Hampe), Berlin: Duncker & Humblot, 2000.

- Harrington, A.**, *Hermeneutic Dialog and social Science*, London and New York: Routledge, 2001.
- Harris, M.**, *Language Experience and early language Development. From Input to Uptake*, UK: Lawrence Erlbaum Associates Ltd, 1993.
- Hartung, G.**, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart: Reclam, 2008.
- Healy, P.**, *Rationality, Hermeneutics and Dialog: toward a viable post-foundationalist account of rationality*, Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2005.
- Healy, P.**, "Situated Rationality and Hermeneutic Understanding: a Gadamerian Approach to Rationality" (155–171) in *International Philosophical Quarterly* XXXVI, No. 2, June, 1996.
- Hegel, G. W. F.**, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006. (kroatische Übersetzung: *Fenomenologija duha*, Zagreb: Naprijed, 1987.)
- Heidegger, M.**, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1966. (serbische Übersetzung: *Увод у филозофију*, Врњачка Бања: Еидос, 1997.)
- Heidegger, M.**, *Gesamtausgabe: Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Bd. 29/30, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983
- Heidegger, M.**, „Hegels Erfahrungsbegriff“ in *Holzwege*, (serbische Übersetzung „Хегелов појам искуства“ у Шумски путеви, Београд: Plato, 1993.)
- Heidegger, M.**, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1998.
- Heidegger, M.**, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1993.
- Heinrich, D.**, „Was ist Metaphysik, was Moderne?“ (443–454) in *Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, (Hrsg. von K. H. Bohrer), 40. Jahrgang, 1986.
- Hennigfeld, J.**, *Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhundert. Grundpositionen und -probleme*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1982.
- Herder, J. G.**, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart: Reclam, 2008.
- Hirsch, E. D.**, "Truth and Method in Interpretation" (488–507) in *Review of Metaphysics*, Vol. 18, 1965.

- Hofer, M.**, „Hermeneutische Reflexion? Zur Auffassung von Reflexion und deren Stellenwert bei Hans-Georg Gadamer“ (57–87) in *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, (Hrsg. von M. Wischke und M. Hofer), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.
- Hofer, M.**, *Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit: Verstehen und Anerkennen bei Abel, Gadamer und Schleiermacher*, München: Fink, 1998.
- Hofer, M.** und Wischke, M. (Hrsg.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.
- Hogan, J.**, „Gadamer and the hermeneutical Experience“ (3–12) in *Philosophy Today*, 20:1, Spring, 1976.
- Hollis, M.**, „The Social Destruction of Reality“ (67–87) in *Rationality and Relativism*, (ed. by M. Hollis and S. Lukes), Cambridge Massachusetts: MIT Press, 1982.
- Hollis, M.** und Lukes, S., (ed.), *Rationality and relativism*, Cambridge Massachusetts: MIT Press, 1982.
- Honneth, A.**, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.
- Honneth, A.**, „Von der zerstörerischen Kraft des Dritten. Gadamer und die Intersubjektivitätslehre Heideggers“ (307–325) in *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, (Hrsg. von G. Figal, J. Grondin, D. J. Schmidt und F. Rese), Tübingen: Mohr, 2000.
- Hoy, D. C.**, „Post-Cartesian Interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson“ (111–130) in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, (ed. by L. E. Hahn), Illinois: Open Court Publishing Company, 1997.
- Hufnagel, E.**, *Einführung in die Hermeneutik*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1976. (kroatische Übersetzung: *Uvod u hermeneutiku*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1993.)
- Humboldt, W. v.**, *Über die Sprache: Reden vor der Akademie*, Tübingen und Basel: Francke, 1994.
- Husserl, E.**, *Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen*, Den Haag: Nijhoff, 1973. (mazedonische Übersetzung: *Идеја на Феноменологијата*, Скопје: Аз-Буки, 2010.)

- Husserl, E.**, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg: Meiner, 1982.
- Husserl, E.**, *Philosophie als Strenge Wissenschaft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009. (mazedonische Übersetzung: *Филозофијата како строга наука*, Скопје: Аз-Буки, 2010.)
- Hübsch, S.**, „Eine Empirie zweiten Grades‘ Zum Verhältnis von ästhetischer Erfahrung und Kunstgeschichte“ (65–79) in *“Die Erfahrungen, die wir machen, sprechen gegen die Erfahrungen, die wir haben“: Über Formen der Erfahrung in den Wissenschaften*, (Hrsg. von M. Hampe), Berlin: Duncker & Humblot, 2000.
- Ingram, D.**, “Hermeneutics and Truth” (32–53) in *Hermeneutics and Praxis*, (ed. by R. Hollinger), Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1985.
- Ingram, D.**, *Truth, Method and Understanding in Human Sciences. The Gadamer-Habermas Controversy*, Ann Arbor Michigan, USA and London, England: University Microfilms International, 1981.
- Jung, M.**, *Hermeneutik zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2007.
- Kain, Ph. J.**, *Hegel and the Other. A Study of Phenomenology of Spirit*, Albany: State University of New York Press, 2005.
- Kamlah, W.**, Lorenzen, P., *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*, Stuttgart, Weimer: Metzler, 1996.
- Kanitscheider, B.**, Wetz, F. J. (Hrsg.), *Hermeneutik und Naturalismus*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1998.
- Kapsch, E.**, *Verstehen des Anderen: Fremdverstehen im Anschluss an Husserl, Gadamer und Derrida*, Berlin: Parodos, 2007.
- Keil, G.**, Tietz, U. (Hrsg.), *Phänomenologie und Sprachanalyse*, Paderborn: Mentis Verlag, 2006.
- Kertscher, J.**, “We understand differently, if we understand at all: Gadamer’s Ontology of Language reconsidered” (135–156) in *Gadamer’s Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, (ed. by J. Malpas u.a.), Cambridge, Massachusetts and London: MIT Press, 2002.
- Kisiel, Th.**, “The Happening of the Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger” (358–385) in *Man and World*, vol. 2, 1969.

- Klemm**, D. A., *Hermeneutical Inquiry, vol.1 Interpretation of Texts, vol. 2 Interpretation of Existence*, Atlanta: Scholars Press, 1986.
- Köglér**, H.-H., *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart: J. B. Metzler, 1992.
- Krajewski**, B. (ed.), *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, University of California Press, 2003.
- Krämer**, H., *Kritik der Hermeneutik. Interpretationsphilosophie und Realismus*, München: Beck, 2007.
- Krüger**, L., „Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften“ in *Das Problem der Sprache* (Achter Deutscher Kongress für Philosophie, Heidelberg 1966, Hrsg. von H.-G. Gadamer), München: Fink, 1967.
- Kuhn**, Th., „A Function for Thought Experiments“ (6–28) in *Scientific Revolutions*, (ed. by I. Hacking), Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Kuhn**, Th., *Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1962. (serbische Übersetzung: Кун, Т., *Структура научных революција*, Београд: Полит, 1974).
- Lafont**, C., *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1999.
- Lakatos**, I., „History of Science and its rational reconstructions“ (107–128) in *Scientific Revolutions*, (ed. by I. Hacking), Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Lang**, P., *Hermeneutik-Ideologiekritik-Ästhetik. Über Gadamer und Adorno sowie Fragen einer aktuellen Ästhetik*, Königstein: Anton Hain Meisenheim GmbH, Forum Academicum, 1981.
- Larmore**, Ch., „Tradition, Objectivity and Hermeneutics“ (147–167) in *Hermeneutics and Modern Philosophy*, (ed. by B. R. Wachterhauser), Albany: State University of New York, 1986.
- Lee**, M.-S., *Sein und Verstehen in der Gegenwart: Die Frage nach dem Sein in der philosophischen Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer*, Bochum: Univ., Diss., 1994.
- Linge**, D., „Editor's Introduction“ (XI–LVII) in *Philosophical Hermeneutics*, (ed. by D. Linge), Berkeley: California University Press, 1977.

- Lotz**, J. B., Brugger, W., *Allgemeine Metaphysik*, München: Berchmanskolleg Pullach, 1967. Oder: <http://82.135.31.182/metaphysik/metaph1.htm>
- Löwith**, K., „Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen“ in *Sämtliche Schriften: Mensch und Menschenwelt*, Stuttgart: Metzler, 1981.
- Lukes**, S., „Relativism at its Place“ (261–306) in *Rationality and Relativism*, (ed. by M. Hollis and S. Lukes), Cambridge Massachusetts: MIT Press, 1982.
- Lycan**, W. C., *Philosophy of Language. A Contemporary Introduction*, London and New York: Routledge, 1999.
- Lyotard**, J.-F., *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1994. (mazedonische Übersetzung: *Постмодерна состојба*, Скопје: Аз-Буки, 2007.)
- Malpas**, J., Arnsward U. und Kertscher J. (eds.), *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2002.
- Manicas**, P. T., Rosenberg, A., „Naturalism, Epistemological Individualism and the ‚Strong Program‘ in the Sociology of Knowledge“ in *Journal for the Theory of Social Behavior*, 15 : 1 March, 1985, 0021–8308.
- McDowell**, J., *Geist und Welt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.
- Merleau-Ponty**, M., *La Structure du comportement*, Presses universitaires de Frances, 1942. (serbische Übersetzung: *Struktura ponašanja*, Beograd: Nolit, 1984.)
- Misgeld**, D., „On Gadamer Hermeneutics“ (143–170) in *Hermeneutics and Praxis*, (ed. R. Hollinger), Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1985.
- Miščević**, N., *Filozofija jezika*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003.
- Morasch**, G., *Hermetik und Hermeneutik*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1995.
- Musgrave**, A., „Theorie, Erfahrung und wissenschaftlicher Fortschritt“ (21–51) in *Theorie und Erfahrung. Beiträge zur Grundlagenproblematik der Sozialwissenschaften*, (Hrsg. von H. Albert und K. H. Stapf), Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.

- Müller-Funk**, W., *Erfahrung und Experiment. Studien zu Theorie und Geschichte des Essayismus*, Berlin: Akademie Verlag, 1995.
- Natanson**, M., *Edmund Husserl. Philosopher of Infinite Tasks*, Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Nenon**, T., "Hermeneutical Truth and the Structure of Human Experience: Gadamer's Critique of Dilthey" (39–56) in *The Specter of Relativism. Truth, Dialog and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, (ed. by L. K. Schmidt), Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995.
- Nicholson**, G., "Truth in Metaphysics and in Hermeneutics" (309–322) in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, (ed. by L. E. Hahn), Illinois: Open Court Publishing Company, 1997.
- Orozco**, T., *Platonische Gewalt: Gadamers politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Hamburg: Argument Verlag, 1995.
- Oslić**, J., "Izvori budućnosti. Platon-Augustin-Gadamer" (65–93) u *Gadamer i filozofijska hermeneutika*, (pr. D. Barbarić i T. Bracanović), Zagreb: Matica hrvatska, 2001.
- Pannenberg**, W., "Hermeneutics and Universal History" (111–145) in *Hermeneutics and Modern Philosophy*, (ed. by B. R. Wachterhauser), Albany: State University of New York, 1986.
- Palmer**, R. E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Palmer**, R. E., Michelfelder, D. P., *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter*, (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy), Albany: State University of New York Press, 1989.
- Papadopulos**, S., *Teologija i jezik*, Srbinje – Beograd – Valjevo - Minhen: Univerzitetski obrazovani pravoslavni bogoslovi: Hilendarski Fond: Zaduzbina „Nikolaj Velimirovic i Justin Popovic“, 1998.
- Pavić**, Ž. (ur.), *Filozofijska Hermeneutika*. XX. stoljeće u Nemačkoj, Zagreb: Studia Croatica, 1998.
- Petrus**, K., „Hermeneutische Erfahrung“ (220–231) in *Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, (Hrsg. von J. Freudiger, A. Graeser und K. Petrus), München: C. H. Beck, 1996.

- Pippin**, R. B., *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-consciousness*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1989.
- Pippin**, R. B., "Gadamer's Hegel" (217–238) in *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, (ed. by J. Malpas u.a.), Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press, 2002.
- Platon**, *O jeziku I saznanju*, (iz. Ksenija Maricki Gađanski), Beograd: Rad, 1977.
- Plieger**, P., *Sprache im Gespräch. Studien zum hermeneutischen Sprachverständnis bei Hans Georg Gadamer*, Wien: WUV, 2000.
- Precht**, P., *Sprachphilosophie*, Stuttgart, Weimer: Metzler, 1999.
- Przylebski**, A., „Aus dem Gespräch, das wir sind, philosophieren. Der denkerische Beitrag Hans-Georg Gadamers zur Entwicklung der Gegenwartphilosophie“ (9–33) in *Das Erbe Gadamers*, (Hrsg. von A. Przylebski), Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2006.
- Przylebski**, A., (Hrsg.) *Das Erbe Gadamers* (Dia-Logos. Schriften zu Philosophie und Sozialwissenschaften, Bd. 8), Frankfurt a. M.: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2006.
- Redding**, P., *Hegel's Hermeneutics*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1996.
- Rese**, F., "Phronesis als Modell der Hermeneutik. Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles (GW 1, 312–329)" (127–151) in *Klassiker Auslegen. Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode*, (Hrsg. von G. Figal), Berlin: Akademie Verlag, 2007.
- Ringma**, Ch. R., *Gadamer's Dialogical Hermeneutics: The Hermeneutics of Bultmann, of the New Testament Sociologists, and of the Social Theologians in Dialogue with Gadamer's Hermeneutic*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1999.
- Risser**, J., *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-Reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany: State University of New York Press, 1997.
- Risser**, J., "Poetic Dwelling in Gadamerian Hermeneutics" (369–379) in *Philosophy Today* 38, 1994, n. 4.

Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. (serbische Übersetzung: *Konsekvenca pragmatizma*, Beograd: Nolit, 1992.)

Rorty, R., "Introduction" (1–39) in *The Linguistic Turn. Essays in philosophical Method. With two retrospective Essays*, (ed. by R. Rorty) Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Rorty, R., *Philosophical Papers. Objectivity, Realism and Truth* (Philosophical Papers Vol. 1), Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Language*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979.

Rorty, R., "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache" (30–49) in: „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“: *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.

Rorty, R., "Ten Years after" (361–374) in *The Linguistic Turn. Essays in philosophical Method. With two retrospective Essays*, (ed. by R. Rorty) Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Schleiermacher, F. D. E.: *Hermeneutik und Kritik*, (Hrsg. von M. Frank), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.

Schloßberger, M., *Erkennen und Anerkennen*, Manuskript, Institutskolloquium, Potsdam, 2009. (Vgl. Schloßberger, M., *Erfahrung des Anderen: Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin: Akademie Verlag, 2005.)

Schmidinger, H., *Metaphysik. Ein Grundkurs*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 2000.

Schmidt, L. K., "Hans-Georg Gadamer: A Biographical Sketch" (1–13) in *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, (ed. by J. Malpas u.a.), Cambridge, Massachusetts and London: MIT Press, 2002.

Schmidt, L. K., "Introduction: Between Certainty and Relativism" (1–23), Northwestern University Press, 1995.

Schmidt, L. K., *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1985.

Schneider, H. J., „Beruht das Sprechenkönnen auf einem Sprachwissen?“ (129–150) in *Gibt es eine Sprache hinter dem Sprechen?* (Hrsg. von S. Krämer und E. König), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.

- Schneider**, H. J., "Creation and Re-creation: The Interplay of activity and structure in Language" (669–684) in *Journal of Pragmatics* 31, 1998.
- Schneider**, H. J. und Inhetveen, R. (Hrsg.), *Enteignen uns die Wissenschaften? Zum Verhältnis zwischen Erfahrung und Empirie*, München: Fink, 1992.
- Schneider**, H. J., „Erfahrung‘ in Wissenschaft und Alltag“ (44–55) in *Universitas* 42, 1987.
- Schneider**, H. J., „Kommunikation ohne Basis. Grundprobleme interkultureller Verständigung“ (17–32), in *Das ‚Anderé der Kommunikation* (Hrsg. von W. Lutz), Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, Leipziger Schriften zur Philosophie, 8, 1997.
- Schneider**, H. J., *Phantasie und Kalkül. Über die Polarität von Handlung und Struktur in der Sprache*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- Schneider**, H. J., *Religion*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008.
- Schneider**, H. J., „Spiegel der Natur‘ oder Sprachspiel-Relativismus: Eine falsche Alternative“ (103–122) in *Vernunft und Lebenspraxis. Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur. Für Friedrich Kambartel*, (Hrsg. von C. Demmerling, G. Gabriel, Th. Rentsch), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995.
- Schneider**, H. J., „Syntactic Metaphor: Frege, Wittgenstein and the Limits of the Theory of Meaning“ (137–153) in *Philosophical Investigations* 13 : 2 April, 1990.
- Schneider**, H. J., "The Situatedness of Thinking, Knowing and Speaking: Wittgenstein and Gendlin" (97–353) in *Language beyond Postmodernism: Saying and Thinking in Gendlin's Philosophy*, Ewanston, Illinois: Northwestern University Press, 1997.
- Schneider**, H. J., „Zur Einführung: Der Begriff der Erfahrung und die Wissenschaften vom Menschen“ (7–27) in *Enteignen uns die Wissenschaften? Zum Verhältnis zwischen Erfahrung und Empirie*, (Hrsg. von H. J. und R. Inhetveen), München: Fink, 1992.
- Schnepf**, R., „Der hermeneutische Vorrang der Frage. Die Logik der Fragen und das Problem der Ontologie“ (302–324) in *Gadamer verstehen /*

Understanding Gadamer, (Hrsg. von M. Wischke und M. Hofer), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

Scholtz, G., „Das Interpretandum in der philosophischen Hermeneutik Gadamers“ (13–34) in *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, (Hrsg. von M. Wischke und M. Hofer), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

Scholz, O. R., „Das Zeugnis Anderer – Prolegomena zu einer sozialen Erkenntnistheorie“ in *Erkenntnistheorie, Positionen zwischen Tradition und Gegenwart*, (Hrsg. von Th. Grundmann), Paderborn: Mentis Verlag, 2001.

Scholz, O. R., „...die Erfahrungen anderer ... adoptieren...‘ Zum erkenntnistheoretischen Status des Zeugnis anderer“ (41–63) in *„Die Erfahrungen, die wir machen, sprechen gegen die Erfahrungen, die wir haben“: Über Formen der Erfahrung in den Wissenschaften*, (Hrsg. von M. Hampe), Berlin: Duncker & Humblot, 2000.

Scholz, O. R., „Semiotik und Hermeneutik“ in *Semiotik / Semiotics Teilband 3 / Volume 3*, (Hrsg. von R. Posner, K. Robering und Th. A. Sebeok), Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003.

Scholz, O. R., „Verstehen“ in *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 2, (Hrsg. von H. J. Sandkühler), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

Scholz, O. R., *Verstehen und Rationalität*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, (zweite Aufl.), 2001.

Scholz, O. R., „Wahrheitshintergrund und Interpretation“ (27–54) in *Studia Philosophica* 57, 1998.

Schulz, W., „Anmerkung zur Hermeneutik Gadamers“ (305–316) in *Hermeneutik und Dialektik I*, (Hrsg. von R. Bubner, K. Cramer und R. Wiehl), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970.

Shusterman, R., „Vor der Interpretation. Sprache und Erfahrung“ in *Hermeneutik, Dekonstruktion und Pragmatismus*, Wien: Passagen Verlag, 1996.

Silverman, H. J. (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, New York: Routledge, 1991.

Simon, J., „Sprache als Zeichen betrachtet“ (90–112) in *Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie*, (Hrsg. von J. Trabant), Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, 1995.

- Smith, P. Ch.**, „Phronêsis, the Individual, and the Community. Divergent Appropriations of Aristotle’s Ethical Discernment in Heidegger’s and Gadamer’s Hermeneutics” (169–186) in *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, (Hrsg. von M. Wischke und M. Hofer), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.
- Sonderegger, R.**, „Gadamer’s Wahrheitsbegriffe“ (248–268) in *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, (Hrsg. von M. Wischke und M. Hofer), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.
- Stegmüller, W.**, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine historisch-kritische Einführung*, Stuttgart: Kröner, 1960. (serbische Übersetzung: *Glavne struje savremene filozofije*, Beograd: Nolit, 1962.)
- Steinle, F.**, „Die Vielfalt experimenteller Erfahrung: Neue Perspektiven“ (213–235) in „*Die Erfahrungen, die wir machen, sprechen gegen die Erfahrungen, die wir haben*“. *Über Formen der Erfahrung in den Wissenschaften*, (Hrsg. von M. Hampe und M.-S. Lotter), Berlin: Duncker & Humblot, 2000.
- Tadić, Lj.**, *Retorika. Uvod u veštinu besedništva*, Beograd: Filip Višnjić, 1995.
- Takeda, S.**, *Reflexion, Erfahrung und Praxis bei Gadamer*, Tübingen: Seeb-Druck, 1981.
- Taylor, Ch.**, „Language and Human Nature” (248–292) in *Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Taylor, Ch.**, *Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Taylor, Ch.**, „Theories of Meaning” (215–247) in *Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Taylor, Ch.**, „Understanding the Other” (279–297) in *Gadamer’s Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, (ed. by J. Malpas), Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press, 2002.
- Teichert, D.**, *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis: Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamers*, Stuttgart: J. B. Metzler, 1991.
- Thies, Ch.**, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

- Theunissen**, M., „Philosophische Hermeneutik als Phänomenologie der Traditionsaneignung“ (61–88) in *»Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«: Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.
- Tholen**, T., *Erfahrung und Interpretation: Der Streit zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion*, Frankfurt a. M.: Univ., Diss., 1996.
- Thompson**, G., „The Primacy of experience in Laing’s approach to Psychotherapy“ (180–204) in *Understanding experience. Psychotherapy and Postmodernism*, (ed. by R. Frie), London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2003.
- Tietz**, U., *Die Grenzen des „Wir“*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.
- Tietz**, U., *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2005.
- Tietz**, U., *Sprache und Verstehen in analytischen und hermeneutischen Sicht*, Berlin: Akademie Verlag, 1995.
- Trabant**, J., (Hrsg.) *Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie*, Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, 1995.
- Tugendhat**, E. und Wolf U., *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart: Reclam, 1983. (serbische Übersetzung: *Логичко-семантичка пропедевтика*, Врњачка бања: Др. Душан Радић, 2000.
- Turk**, H., „Wahrheit oder Methode? H.-G. Gadamer’s ‚Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik‘“ (120–150) in *Hermeneutische Positionen: Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*, (Hrsg. von H. Birus), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Vasilache**, A., *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault*, Frankfurt a. M.: Campus, 2003.
- Vattimo**, G., *Das Ende der Moderne*, Stuttgart: Philipp Reclam, 1990.
- Vattimo**, G., „Hermeneutics and Nihilism: An Apology for Aesthetic Consciousness“ (446–459) in *Hermeneutics and Modern Philosophy*, (ed. by B. R. Wachterhauser) Albany: State University of New York, 1986.
- Vattimo**, G., *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für Philosophie*, Frankfurt a. M., New York: Campus, 1997.

Vattimo, G., "Weltverstehen - Weltverändern" (50–60) in »*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*«: *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.

Vedder, B., *Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 2000.

Verbrugge, A., "Aletheia und die Frage nach der Wahrheit" (324–338) in *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, (Hrsg. von M. Wischke und M. Hofer), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

Vetter, H., *Hermeneutički ogleđi (Hermeneutische Versuche)*, Beograd: Dosije, 2000.

Wachterhauser, B. R., "Finite Possibilities. Gadamer on Historically-Mediated Truth" (338–354) in *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, (Hrsg. von M. Wischke und M. Hofer), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

Wachterhauser, B. R., "Getting it Right: Relativism, Realism and Truth" (52–78) in *The Cambridge Companion to Gadamer*, (ed. by R. J. Dostal), Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Wachterhauser, B. R. (ed.), *Hermeneutics and modern philosophy*, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1986.

Wachterhauser, B. R., (ed.) *Hermeneutics and Truth*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1994.

Wachterhauser, B. R., "Introduction. History and Language in Understanding" (5–61) in *Hermeneutics and Modern Philosophy*, (ed. by B. R. Wachterhauser), Albany: State University of New York, 1986.

Wachterhauser, B. R., "Must we be what we say? Gadamer on Truth in Human Sciences" (219–240) in *Hermeneutics and Modern Philosophy*, (ed. by B. R. Wachterhauser), Albany: State University of New York, 1986.

Weberman, D., "Is Hermeneutics Really Universal despite the Heterogeneity of its Objects" (35–57) in *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, (Hrsg. von M. Wischke und M. Hofer), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

Weinsheimer, J., *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*, New Haven & London: Yale University Press, 1991.

- Wellmer, A.**, *Sprachphilosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.
- Werlen, I.**, *Sprachliche Relativität*, Tübingen, Basel: Francke, 2002.
- Westphal, M.**, "Hegel and Gadamer" (65–85) in *Hermeneutics and Modern Philosophy*, (ed. by B. R. Wachterhauser), Albany: State University of New York, 1986.
- Westphal, M.**, "Hegel, Pannenberg and Hermeneutics" (276–293) in *Man and World*, 4, August, 1971.
- Wetz, F. J.**, „Der schwierige Dialog zwischen Hermeneutik und Naturwissenschaft“ (173–205) in *Das Erbe Gadamers*, (Hrsg. von A. Przylebski), Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2006.
- Wiehl, R.**, „Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers jenseits von Erkenntnistheorie und Existenzphilosophie“ (33–65) in *Das Erbe Gadamers*, (Hrsg. von A. Przylebski), Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2006.
- Wiercinski, A.**, „Die ursprüngliche Zugehörigkeit von Denken und Sprechen“ (65–85) in *Das Erbe Gadamers*, (Hrsg. von A. Przylebski), Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2006.
- Wischke, M. und Hofer, M.**, (Hrsg.), *Gadamer Verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.
- Wischke, M.**, „Sprache und Wahrheit. Zum Verhältnis von Rhetorik und Philosophie bei Hans-Georg Gadamer“ (354–376) in *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, (Hrsg. von M. Wischke und M. Hofer), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.
- Wittgenstein, L.**, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Basil Blackwell, 1953. (serbische Übersetzung: *Filozofska istraživanja*, Beograd: Nolit, 1982.)
- Wittgenstein, L.**, *Über die Gewissheit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- Wright, K.**, (ed.), *Festivals of interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, Albany, N. Y: State University of New York Press, 1990.
- Wright, K.**, "Gadamer: The speculative Structure of Language" (193–218) in *Hermeneutics and Modern Philosophy*, (ed. by B. R. Wachterhauser), Albany: State University of New York, 1986.

Zuckert, C. H., “Gadamer’s Path” in *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Zuckert, C. H., “Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy” (201–224) in *The Cambridge Companion to Gadamer*, (ed. by R. J. Dostal), Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Danksagung

Die ungestörte Arbeit an dieser Dissertation sowie mein Aufenthalt in Deutschland wären sicherlich ohne den weitherzigen finanziellen und moralischen Beistand zunächst meiner Eltern, Ana und Dragi, und meines Bruders, Riste, nicht vorstellbar.

Sie wären weiterhin in der nötigen Kontinuität nicht realisierbar ohne die großzügige finanzielle und ideelle Unterstützung der Konrad Adenauer Stiftung, als deren Stipendiatin ich meine Doktorarbeit schreiben und veröffentlichen durfte. Dafür kann ich nur meinen bescheidenen lebenslangen Dank versprechen.

Dankbar und glücklich schätze ich mich dafür, dass meine Arbeit unter der Betreuung eines strengen, und doch sehr zugewandten Doktorvaters stattfand.

Ich bin auch meinem Mann Stefan Ballnat und meinen Freundinnen Sandra Becker, Irene Päch, Johanna Bechen und Magdalena Georgieva, wegen ihrer selbstlosen, zeitaufwendigen und zum Teil qualvollen Sprachkorrekturen zum tiefsten Dank verpflichtet.

Möge Gott sie alle behüten und reichlich beschenken.

Silvana Ballnat, geb. Dimitrovska

Meiner nichtreduktionistischen Lesart Gadamers, derzufolge eine wechselseitige konstitutive Relation zwischen „Sprache“ und „Erfahrung“ besteht, ist es gestattet, den Vorwurf, die Sprachphilosophie Gadamers führe in den Relativismus, den man häufig gegenüber sprachphilosophischen Positionen erhebt, abzuweisen. Manchen Denkern zufolge haben die Philosophen der Postmoderne, zu denen auch Gadamer gezählt wurde, eine einfache Umkehrung der beiden Pole des modernen Verhältnisses „Sprache“ – „Erfahrung“ vollzogen: Während die Sprache in der Moderne in ihrer Bedingtheit zur Erfahrung und als bloßes Ausdrucksmittel verstanden wurde, wurde dieses Verhältnis in der neueren Philosophie nur umgekehrt, insofern die Philosophie in der Sprache das Fundament für die Erfahrung sehe, wonach die Erfahrung als ein Ausdruck der Sprache erscheine.

Die vorliegende Arbeit setzt sich mit diesem Relativismusvorwurf auseinander und beabsichtigt, eine wechselseitige Abhängigkeit zwischen „Sprache“ und „Erfahrung“ ausgehend von Hans-Georg Gadamers Werk zu entwickeln. Um das zu erreichen, wurden zunächst eine doppelte negative-positive Erfahrungsstruktur und dann einige phänomenologische und transzendente Merkmale der Erfahrung auf dem historischen Hintergrund für Gadamers Erfahrungsbegriff herausgearbeitet. Somit machte sich die konstitutive Sprachlichkeit der Erfahrung erkennbar. In einer Auseinandersetzung mit dem Sprachbegriff auf der anderen Seite wurde sein dialogischer und welterschließender Charakter veranschaulicht, so dass auch seine Angewiesenheit auf die Welterfahrung offenkundig wurde.

ISBN 978-3-86956-176-9



9 783869 1561769