



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Hermeneutics and the Humanities / Hermeneutik und die Geisteswissenschaften : Dialogues with Hans-Georg Gadamer / Im Dialog mit Hans-Georg Gadamer

Kasten, Madeleine; Paul, Herman; Sneller, Rico

Citation

Kasten, M., Paul, H., & Sneller, R. (Eds.). (2012). *Hermeneutics and the Humanities / Hermeneutik und die Geisteswissenschaften : Dialogues with Hans-Georg Gadamer / Im Dialog mit Hans-Georg Gadamer*. Leiden University Press. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/21401>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/21401>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Hermeneutics and the Humanities
Hermeneutik und die Geisteswissenschaften

*Hermeneutik und die
Geisteswissenschaften*

IM DIALOG MIT HANS-GEORG GADAMER

Hermeneutics and the Humanities

DIALOGUES WITH HANS-GEORG GADAMER

Edited by

Madeleine Kasten,
Herman Paul,
Rico Sneller

Leiden University Press

Cover design and lay-out: Sander Pinkse Boekproductie, Amsterdam

ISBN 978 90 8728 154 0

e-ISBN 978 94 0060 072 0 (pdf)

e-ISBN 978 94 0060 073 7 (ePub)

NUR 730

© M.J.A. Kasten, H.J. Paul, H.W. Sneller/Leiden University Press 2012

All rights reserved. Without limiting the rights under copyright reserved above, no part of this book may be reproduced, stored in or introduced into a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means (electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise) without the written permission of both the copyright owner and the author of the book.

Table of contents

Acknowledgments 7

Introduction 9

Herman Paul

- 1 Das Verstehen verstehen: Sieben Annäherungen an und Entfernungen von Hans Georg Gadamer's *Wahrheit und Methode* 15
Jochen Hörisch
- 2 Should We Understand? Gadamer's Supererogation of Hermeneutics 31
Rico Sneller
- 3 Der unvollkommene 'Vorgriff auf Vollkommenheit': Die Auseinandersetzung von Leo Strauss mit Hans-Georg Gadamer 48
Ulrike Weichert
- 4 Die 'Philosophie des Gesprächs' als Soziologie: Gadamer und das Neue Denken 68
Knut Martin Stünkel
- 5 The Absolute Presupposition of Language: Agamben Reading Gadamer 92
Gert-Jan van der Heiden
- 6 Der Spielraum reflexiver Praxis: Gadamer und die Kritische Theorie 110
Stefan Deines
- 7 Geschichte verstehen: Ein Dialog zwischen Gadamer und Foucault 133
Daniel Martin Feige
- 8 Gadamer and Philosophy of History: A Conversation Waiting to Begin 151
Herman Paul
- 9 Hermeneutics and the History of Political Thought 173
Reidar Maliks

210	The Humanities as Conversation and Edification: On Rorty's Idea of a Gadamerian Culture	186
	<i>Marc-Antoine Vallée</i>	
11	Wor(l)ds at Play: Gadamer and the Dynamics of Literary Translation	198
	<i>Madeleine Kasten</i>	
12	Surprised by Sameness: Gadamer's Concept of 'Recognition' Applied to Modern Poetry	217
	<i>Bernard Micallef</i>	
13	Gadamer and the End of Art	239
	<i>Eddo Evink</i>	
14	Faith as Fusion of Horizons?	251
	<i>Mathieu Scraire</i>	
15	Gadamer and Law: Common Law and Continental Developments	268
	<i>Christopher Walshaw</i>	
16	Gadamer's <i>Truth and Method</i> and Moral Case Deliberation in Clinical Ethics	287
	<i>Guy A.M. Widdershoven & Suzanne Metselaar</i>	
	Ausblicke	306
	<i>Madeleine Kasten & Rico Sneller</i>	
	Contributors	315
	Index	318

Acknowledgments

The editors should like to thank all those who contributed to the conference at which the papers collected in this volume were presented. They are indebted to the animated group of speakers that made the conference a truly intellectually stimulating event, to Leiden University Library for hosting a reception and arranging a small but interesting exposition of Gadamer-related materials, to Ohad Ben Shimon for his artistic contribution, to David Claszen, Deneb Kozikoski, and Giel Visser for their practical assistance, and to the institutions that provided generous funding: the Faculty of Humanities, the Institutes of Philosophy, History, Religious Studies, and Cultural Disciplines, the Leiden University Fund, and the Leiden University Lustrum Committee. A special word of thanks is due to Jef Jacobs, Marlein van Raalte, and Gerard Visser for their contagious enthusiasm and disinterested help in various forms. The editors also express their gratitude to the editorial board of Leiden University Press for adding this volume to its list, to Yvonne Twisk and Inge Mennen for their unflagging cooperation, to Priya Darshini Swamy for correcting some of the chapters written by non-native English speakers, to Mihai Grigore for correcting the German epilogue, and to Christiaan Engberts for his editorial assistance.

Introduction

HERMAN PAUL

When, in 1997, Hans-Georg Gadamer was invited to look back upon his intellectual life, he devoted special attention to his teaching and lecturing experiences. In an almost nostalgic vein, he expatiated on the joys he had found in reading and thinking aloud with his philosophy students at Marburg, Leipzig, and Heidelberg. Likewise, he remembered with great fondness the lecture trips he had made through the United States and Canada after his retirement in 1968. The fact that, on such occasions, his audiences had usually been far more diverse than those assembled in his German seminar rooms did not seem to disturb him. To the contrary, Gadamer spoke with enthusiasm about the various groups of scholars that he had encountered during his lecture tours in North America. He had visited theology departments as well as ‘departments related to language and literature, especially comparative literature, departments which in the German language we sometimes refer to as the “philological disciplines”’. He even remembered thoughtful conversations with lawyers and medical doctors, all of whom, in Gadamer’s recollection, had begun ‘to acquaint themselves with the problems dealt with in hermeneutical philosophy’.¹

The ease with which Gadamer crossed, or tried to cross, disciplinary boundaries between philosophy, on the one hand, and literary, historical, or religious studies, on the other, should come as no surprise. ‘I believe’, he went on to explain, ‘one can say that the “*Geisteswissenschaften*”, as we call them in German, and those disciplines which in English are labeled the “Humanities”, and those which in French are broadly called “*Lettres*”, have just as much inherited “Western metaphysics” as philosophy itself has.’² Moreover, these humanities or *Geisteswissenschaften* (including law and medicine) all engage in interpretative practices of the kind that lie at the heart of hermeneutic philosophy. If, following Gadamer’s definition, ‘hermeneutics is above all a practice, the art of understanding and of making something understood to someone else’,³ then the humanities are thoroughly hermeneutic. Humanities scholars tirelessly practice the delicate art of trying to make sense of ancient lines of poetry, Renaissance pen drawings, medieval political theories, or the mentality of nineteenth-century British fac-

tory workers. Humanities scholars continuously study cultural artifacts in an attempt to make cultures distant in space or time ‘understood to someone else’. *Wahrheit und Methode* frequently draws on interpretative practices such as those found in law, literature, and (art) history to elucidate the nature of hermeneutic understanding.

These affinities between the humanities and Gadamer’s project help explain why *Wahrheit und Methode* has received quite some attention from scholars working in the humanities or *Geisteswissenschaften*. Ever since its appearance in 1960, the book has not merely been read by philosophers, but also among theologians, lawyers, literary scholars, (art) historians, and classicists. In each of these disciplinary contexts, Gadamer’s philosophy has resonated, just as it still resonates, with questions that all humanities scholars at some point have to ask themselves: What does it take to interpret a Shakespeare tragedy, given our cultural distance from early seventeenth-century London and/or the shelves of studies previously written on the Bard of Avon? What imaginative capacities are required for the interpretation of medieval religious art? Is there a difference, in terms of the interpretative work required, between historians working their ways through huge piles of twentieth-century administrative records and classicists trying to reconstruct an ancient world from two or three shreds of papyrus? In what sort of relationship to our subjects of study do we find ourselves if we try to challenge an existing interpretation? In whatever sense can we claim ‘truth’ or, perhaps less ambitiously, ‘plausibility’ for our interpretative proposals? Given the obvious affinities between these questions and the themes that run through *Wahrheit und Methode*, it is not particularly remarkable that the *Wirkungsgeschichte* of Gadamer’s hermeneutics has never been confined to circles of professional philosophers. *Wahrheit und Methode* has been a source of inspiration, discussion, and controversy throughout the humanities.

This is not to say that Gadamer’s interventions have met with unanimous appraisal. As early as 1965, the American literary scholar Eric D. Hirsch made Gadamer the target of a rather notorious criticism, the gist of which was that the German thinker had no clue as to what distinguishes a valid interpretation of a literary text from an invalid one.⁴ Many others, including the Marxist critic Terry Eagleton, have protested against what they perceived as the conservative underpinnings of Gadamer’s notion of tradition.⁵ Historians for their part have accused the German philosopher of underestimating the ‘scientific’ aspects of historical interpretation.⁶ Unfair or narrow-minded as some of these

criticisms may have been, they nonetheless illustrate that Gadamer's book has struck a chord among humanities scholars. Whoever writes a history of the humanities in the second half of the twentieth century will have to deal with *Wahrheit und Methode* as one of the leading voices engaged in debates over the grounds and nature of interpretation.

Surprisingly, however, Gadamer's relation to the humanities has seldom been the subject of sustained inquiry. Although theological responses to Gadamer's work have received some attention⁷, most scholarship on the impact of *Wahrheit und Methode* focuses on the field of philosophy. In many cases, it focuses even more narrowly on Gadamer's relations to such other prominent philosophers as Richard Rorty and Jacques Derrida.⁸ To some extent, this also holds for the commemorative publications that appeared in 2010, on the occasion of the book's fiftieth anniversary. Although the relevance of *Wahrheit und Methode* to 'a range of disciplines' is noted in passing, there is hardly any consideration of what humanities scholars have done or can do with hermeneutical philosophy.⁹ In so far as scholarship on Gadamer's *Wirkungsgeschichte* moves beyond the circles of professional philosophy, it usually pays attention only to sociologists such as Jürgen Habermas and Gadamer's debate with 'critical theory'.¹⁰ There is, of course, no denying the significance of either these conversations or the commentaries they have generated. One may wonder, though, whether they offer a sufficiently broad treatment of *Wahrheit und Methode* and its range of influence. Isn't there a certain one-sidedness in portraying *Wahrheit und Methode* as a book that resonates primarily among philosophers? Doesn't this take too limited a view of its both actual and its potential relevance?

The current volume, which originated in a conference held at Leiden University in August 2010, attempts to remedy this one-sidedness by explicitly addressing the impact that Gadamer's hermeneutics has made, and still could make, on the humanities. In good Gadamerian fashion, it adopts a fairly inclusive stance on what counts as humanities or *Geisteswissenschaften*. Not only literary studies, historical scholarship, and religious studies are subsumed under this umbrella here, but also law and medicine, in so far as they engage in interpretative practices of the sort discussed in *Wahrheit und Methode* – as when a rule of law is applied in a particular context, or when the ethical aspects of a specific medical case are assessed. All the chapters collected in this volume address either of the two following questions: (1) How has Gadamer's work been received in a particular (sub)field of the humanities

in the past fifty years? What roles, if any, have been played by, or been attributed to *Wahrheit und Methode*? (2) What sort of insights can Gadamerian hermeneutics yield into a specific branch of the humanities? How could Gadamer be ‘applied’ in current humanities debates over authorial intentions, translation, or ethics of representation?

There will be no need to explain that this twofold exercise by its very nature transgresses the limits of a narrowly-focused publication. This is an exploratory volume, the strengths of which are positively correlated to the variety of case-studies that it presents. If it encourages others to bring Gadamer into conversation with even more aspects of the humanities, in disciplinary and/or geographical contexts not covered in the pages that follow, it will have served its purpose. Nonetheless, as my co-editors Madeleine Kasten and Rico Sneller show in their concluding reflections (‘Ausblicke’), there is more than just diversity to be found in the chapters collected here. In drawing together some of the lines developed in the book, Kasten and Sneller observe that a number of concerns seem to be of special importance to most, if not all, of the authors. One of these is Gadamer’s consistently anti-methodological attitude, which manifests itself, among other things, in a preference for ‘play’ as metaphor for interpretation in the humanities. This anti-methodological approach perhaps also helps explain why quite a few authors commend the ability of Gadamerian hermeneutics to build ‘bridges’, or to facilitate conversation between different ‘paradigms’ or ‘schools of thought’ in the humanities. Hermeneutics has an ability to connect and to recognize what is worthwhile in other perspectives.

As far as the editors are concerned, it is a hopeful sign that these themes have been recognized by authors from so many different niches in the humanities. If anything, this strengthens our conviction that Gadamer’s work could serve as a catalyst for cross-disciplinary conversations about interpretation. Whereas in the past, humanities scholars sometimes seemed to be encapsulated in narrow disciplinary frames, each with its own canons of methods and approaches, we are now witnessing a time in which historians, literary theorists, and religious scholars increasingly acknowledge the need for cooperation and shared reflection on the role of interpretation in their research. For such reflection, Gadamer’s hermeneutics offers an excellent starting point.

Notes

- 1 Hans-Georg Gadamer, 'Reflections on My Philosophical Journey', in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. Lew Edwin Hahn (Chicago: Open Court, 1997), 20.
- 2 *Ibid.*
- 3 *Ibid.*, 17.
- 4 Eric D. Hirsch, Jr., 'Truth and Method in Interpretation', *Review of Metaphysics* 18 (1965), 488-507; republished as an appendix in Hirsch's widely read study, *Validity in Interpretation* (New Haven; London: Yale University Press, 1967), 245-264.
- 5 Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).
- 6 Herta Nagl-Docekal, *Die Objektivität der Geschichtswissenschaft: systematische Untersuchungen zum wissenschaftlichen Status der Historie* (Vienna; Munich: Oldenbourg, 1982), 162-196.
- 7 Wasim Salman, 'La Wirkungsgeschichte de Hans-Georg Gadamer dans la théologie de Claude Geffré, David Tracy et Wolfhart Pannenberg' (Ph.D. thesis, Pontifical Gregorian University Rome, 2008); Fred Lawrence, 'Gadamer, the Hermeneutic Revolution, and Theology', in *The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. Robert J. Dostal (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 167-200; Charles Richard Ringma, *Gadamer's Dialogical Hermeneutic: The Hermeneutics of Bultmann, of the New Testament Sociologists, and of the Social Theologians in Dialogue with Gadamer's Hermeneutic* (Heidelberg: Carl Winter, 1999).
- 8 One typical example is *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, ed. Bruce Krajewski (Berkeley; London; Los Angeles: University of California Press, 2004). A slightly more interdisciplinary overview is offered in Chris Lawn, *Gadamer: A Guide for the Perplexed* (London; New York: Continuum, 2006), 120-138.
- 9 Jeff Malpas and Santiago Zabala, 'Introduction: Consequences of Hermeneutics', in *Consequences of Hermeneutics: Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*, ed. Jeff Malpas and Santiago Zabala (Evanston: Northwestern University Press, 2010), xii. The *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 10 (2011) also marked the fiftieth anniversary of Gadamer's book with a special issue ('50 Jahre Wahrheit und Methode').
- 10 Examples include Alan How, *The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social: Back to Bedrock* (Aldershot; Brookfield: Avebury, 1995) and Demetrius Teigas, *Knowledge and Hermeneutic Understanding:*

A Study of the Habermas-Gadamer Debate (Lewisburg; London: Bucknell University Press; Associated University Presses, 1995).

1 Das Verstehen verstehen

Sieben Annäherungen an und Entfernungen von Hans Georg Gadammers Wahrheit und Methode

JOCHEN HÖRISCH

1

In ihrer Kindheit und Jugend habe es noch keine Computer für jedermann gegeben, erzählten Freunde ihrem etwa zwölfjährigen Sohn. Wie seid ihr denn dann ins Internet gekommen, war seine neugierige Anschlußfrage. Als Gadammers opus magnum *Wahrheit und Methode* vor fünfzig Jahren, also im Jahr 1960, erschien, gab es weder PCs noch Internet, es gab aber auch kein Farbfernsehen, keine privaten Sender, keine Musik-CDs, keine Videos, kein Handy, keine Emails, kein Google-Suchsystem, keine Philosophie-Blogs, kein *Historisches Wörterbuch der Philosophie* auf DVD, keine E-Books und keine elektronischen Textsammlungen. Und als Gadamer am 11. Februar 1900, also ein halbes Jahr vor Nietzsches Tod und noch im 19. Jahrhundert geboren wurde (das 20. Jahrhundert begann am 1.1.1901, Gadammers Leben fällt also in drei Jahrhunderte), gab es nicht einmal Radio und Fernsehen. Aber es gab eine jahrtausendealte Tradition philosophischer Gespräche und eine jahrhundertealte Tradition der Publikation von Büchern, welchen alten Medien *Wahrheit und Methode* in jedem Wortsinne verschrieben ist. Wer im Namens- und Sachregister dieses monumentalen Buches blättert, wird Verweise auf Fénelon, Fest und Feuerbach, nicht aber auf das Fernsehen, bzw. auf Ranke, Ratio und 'Reduktion, phänomenologische', nicht aber auf das Radio finden. Das ist auch deshalb bemerkenswert, weil Heidegger in seinem gut dreißig Jahre zuvor erschienenen Hauptwerk *Sein und Zeit* den damals noch jungen Rundfunk durchaus erwähnt. Dort heißt es im § 23: 'Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe. Alle Arten der Steigerung der Geschwindigkeit, die wir heute mehr oder minder gezwungen mitmachen, drängen auf Überwindung der Entferntheit. Mit dem "Rundfunk" zum Beispiel vollzieht das Dasein heute eine in ihrem Daseinssinn noch nicht übersehbare Entfernung der "Welt" auf dem Weg einer Erweiterung der alltäglichen Umwelt.'¹

Heideggers These ist von medienanalytischer Schärfe. Lange vor Marshall McLuhan begreift Heidegger Medientechnik wie die des Radios als Möglichkeit einer reizvollen 'Erweiterung der alltäglichen Umwelt', deren Preis 'eine in ihrem Daseinssinn noch nicht übersehbare Entfernung der "Welt"' ist. Was nichts anderes heißt als dies, daß der Seinsdenker Medien als Botschaften verstehen kann und will und daß er die Verwindung der Metaphysik weniger als Resultat einer Denkleistung (etwa der von Nietzsche oder der von ihm selbst), sondern als Effekt neuer Medientechnologie begreift. Gadamer, der wie Adorno, den er aus der Emigration an die Universität Frankfurt zurückrief, persönlich ein entspanntes bis enthusiastisches Verhältnis zu Radio- und TV-Auftritten pflog, legt 1960 ein in wunderbarer Weise anachronistisches Buch vor, das ostentativ die Anerkennung des Standes der Medienlage verweigert. Der Begriff 'Medien' kommt im Register von Gadammers Hauptwerk ebenso wenig vor, wie es einen Artikel 'Medien' im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* gibt. Die Logik des Verstehens, so eine der impliziten Leitthesen von *Wahrheit und Methode*, ist immun gegenüber der Medientechnologie. *Wahrheit und Methode* ist der gelassene Fels, der in der aufgeregten Brandung all der modischen Struktur-, Diskurs-, System-, Postmoderne- und Medien-, Theoreme, die (zumindest aus Sicht von Hermeneuten) die Geisteswissenschaften und nicht nur die Geisteswissenschaften in den folgenden beiden Jahrzehnten um den Geist (kaum aber um den Verstand) bringen, den Bestand verspricht, den nur jahrtausendelange Tradition garantieren kann. Gadamer ist Medien-Platoniker. Platon hat bekanntlich schon das Medium Schrift für einen evolutionstechnologischen Irrweg gehalten, an dem nur Köpfe Gefallen finden, die zu faul sind, um Texte auswendig zu lernen und die das lebendige Gespräch scheuen, um sich dem toten Buchstaben anzuvertrauen. 'Schriftlichkeit', so heißt es ebenso platonisch wie bündig in *Wahrheit und Methode*, 'Schriftlichkeit ist Selbstentfremdung.' (368)² 'Demgegenüber ist freilich zu betonen, daß die Sprache erst im Gespräch, also in der Ausübung der *Verständigung* ihr eigentliches Sein hat... Denn die Sprache ist ihrem Wesen nach die Sprache des Gesprächs' (422), heißt es gegen Ende der über 500 Seiten umfangreichen Schrift. Attraktiv war und ist Gadammers Hermeneutik, weil sie hilft, die neue Medienlage, also die Postguttenberg-Galaxis, nicht einmal zu ignorieren.

2

An Heideggers legendärem Buch ist die gewaltige Abhandlung des Heidegger-Schülers Gadamer deutlich orientiert. Das macht schon ihr Titel deutlich, der sich durch seine klassische 'und'-Formel in eine bedeutende Konstellation einreicht und auch weitere 'und'-Titel inspiriert: *Sein und Zeit*, *Das Sein und das Nichts*, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, *Wahrheit und Methode*, *Erkenntnis und Interesse*, *Geschichte und Eigensinn*, *Ironie und Kontingenz*, *Text und Kritik*, *Poetik und Hermeneutik*, *Sinn und Nicht-Sinn*. Und-Titel sind (im klaren Gegensatz zu Oder-Titeln, man denke paradigmatisch an Kierkegaards Schrift *Entweder-Oder*) in aller Regel auf der Suche nach harmonischen Verhältnissen. Sein und Zeit, Sein und Nichts, Wahrheit und Methode, Erkenntnis und Interesse, Poetik und Hermeneutik sollen und können zusammenfinden, ja sie sind, nach einer durch Heidegger und Gadamer kurrent gewordenen Formel, 'immer schon' vermittelt – so lautet immer schon die Botschaft der Und-Titel dieser einflußreichen Bücher. Man muß sich die Alternative vergegenwärtigen, um den eigentümlichen Sog, der von Und-Titeln ausgeht, zu verstehen. Um nur zwei Beispiele, eines vor und eines nach Gadamer, zu benennen: Nietzsche etwa verzichtet auf ein 'und', das *Menschliches*, *Allzumenschliches* zusammenbringt. Und Luhmanns differenzbetonte Systemtheorie setzt konsequent auf binäre Codes, die auf ein 'oder' fixiert sind, was nicht ausschließt, daß es sich lohnt, die Einheit der Differenz zu bedenken, die die Alternativen wahr oder falsch, recht oder unrecht, immanent oder transzendent, zahlen oder nicht-zahlen, akzeptieren oder ablehnen verbindet.

Unter all diesen Und-Titeln nimmt *Wahrheit und Methode* nicht nur, aber vor allem in wirkungsgeschichtlicher Hinsicht eine Sonderstellung ein. Denn dieses Buch dürfte das letzte gewesen sein, das in einem präzisen Sinne kanonisch, also gewissermaßen unvermeidbar war: wer immer und in welchem geistes- bzw. humanwissenschaftlichen Fach auch immer (von der Ägyptologie über die Kunstgeschichte bis zur Zivilisationstheorie) nach 1960 eine Dissertation, Habilitation oder akademische Abhandlung vorlegte, und wer immer im gehobenen Feuilleton mitreden wollte, bezog sich auf dieses Buch. Und man tat das in aller Regel zustimmend, um sodann kleine Differenzen zu markieren. Auf *Sein und Zeit*, *Erkenntnis und Interesse* oder *Geschichte und Eigensinn* konnte man sich (mit politischen, methodologischen oder 'weltanschaulichen' Gründen) ablehnend beziehen (also eine Oder-Differenz markieren: Fundamentalontologie oder Kritische Theorie, Heidegger

oder Quine, Seinsdenken oder Anthropologie), auf *Wahrheit und Methode* nicht. Denn dann hatte man obligatorisch mit dem Einwand zu rechnen, man verstricke sich in einen pragmatischen Selbstwiderspruch, man wolle doch wohl verstehen und verstanden werden, wenn man eine Studie über Schuberts Streichquartette, Giacomettis Skulpturen, Mallarmés oder Celans Verse vorlege. Gadamers Hermeneutik war ein Angebot, das man nicht ablehnen konnte. Wohl aber konnte man seinerseits ein weiteres Kooperationsangebot im Geiste des ‘und’ machen und also vorschlagen, Hermeneutik und Ideologiekritik, Hermeneutik und Psychoanalyse, Hermeneutik und Kritische Theorie, Hermeneutik und Rezeptionsästhetik, Hermeneutik und Kommunikationstheorie miteinander zu vermitteln und die jeweiligen Horizonte zu verschmelzen.

Die Wirkung von *Wahrheit und Methode* in der geisteswissenschaftlichen Sphäre läßt sich kaum unterschätzen. Fünfzehn Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, in denen sich zahllose Geisteswissenschaften und Geisteswissenschaftler rettungslos diskreditiert hatten, und halb so viele Jahre vor dem Beginn der wilden Studentenrevolte und der zahlreichen Universitätsneugründungen hat dieses Buch den sogenannten Geisteswissenschaften zu neuem Selbstbewußtsein verholfen. Und das war nötig. Denn auch unabhängig von der später einsetzenden Konjunktur strukturalistischer, poststrukturalistischer, dekonstruktiver, medienmaterialistischer und systemtheoretischer Ansätze war um 1960 absehbar, daß im alten Streit der Fakultäten die Geisteswissenschaften gegenüber den Natur- und Technikwissenschaften einen zusehends schweren Stand hatten. Die alten Zauberworte Geist, Kultur, Bildung, Tradition und Abendland hatten einen immensen Prestigeverlust erlitten, weil ihre Beschwörung, um zurückhaltend zu formulieren, den faschistischen Massenmord nicht verhindert hat, um pointierter zu formulieren, weil allzu viele unter den Beschwörern dieser hohen Worte sich mit den Nazis gemein gemacht hatten oder gar militante Nazis waren (bis weit hinein in die Reihen späterer Universitätsreformer wie die ss-Männer Hans Schwerte/Schneider oder Hans-Robert Jauss). Gadamer war politisch so unbelastet, daß er im sowjetisch kontrollierten Leipzig der Nachkriegsjahre Rektor der dortigen Universität werden konnte. Und er war so offen, so ‘und’-orientiert, daß er eine bemerkenswerte wissenschaftsgeschichtliche Leistung erbrachte: er ermöglichte nicht nur die Einheit des Faches Philosophie über alle Schulgrenzen hinweg (auch analytische Philosophen, auch Marxisten, auch Phänomenologen konnten mit der Charakterisierung

leben, sie bemühten sich um Verstehen und Verständigung), Gadamer ermöglichte darüber hinaus das eigentlich Unmögliche – die Einheit der Geisteswissenschaften.

3

Möglich war diese einheitsstiftende Wirkung von *Wahrheit und Methode*, weil Gadamer Hegelianer genug war, um zu wissen, daß Einheit immer Identität von Identität und Differenz ist. Um es mit einem hermeneutikfernen Wort zu sagen: ihren spezifischen Charme bezog und bezieht die Hermeneutik Gadamers bis heute aus ihrem spezifisch unscharfen und eben deshalb Differenzen gewähren lassenden Design und, um es mit einem hermeneutikaffinen Wort zu sagen, ihrem intimen Verhältnis zur Metaebene. Scharfe, auf Kontroversen angelegte Thesen wie die Foucaults, daß das humanistisch konzipierte Bild des Menschen verschwinden werde wie eine Zeichnung am Meeresstrand oder Luhmanns Feststellung, Gesellschaft bestehe nicht aus Menschen, sondern aus Kommunikationen von sozialen Subsystemen, waren Gadamers Sache nicht. Vielmehr ist seine Hermeneutik auf Horizontverschmelzung aus, welch schönes Wort zu seinen genuinen und erfolgreichsten Prägungen zählt. Die mittlerweile geflügelte Wendung von der Horizontverschmelzung akzeptiert vorbehaltlos, daß man einen Sachverhalt, ein Problem oder eine streitwerte Differenz aus unterschiedlichen Perspektiven wahrnehmen und kommunizieren kann. Gadamer hat, anders als entschiedene Konsensstheoretiker, ein gelassenes Verhältnis zum Dissens. Er weiß und akzeptiert, daß Dissens der Normalfall ist, ja daß es ohne Dissens keine Kommunikation und kein Verstehen geben würde. Konsens wäre der Kollaps von Gesprächen und von Verständigungsbemühungen und also dem Nonsens verdächtig nahe. So heißt es in *Wahrheit und Methode* bündig: 'Der überstandpunktliche Standpunkt, von dem aus seine (=eines Problems) wahre Identität gedacht würde, ist eine reine Illusion.' (358) Gadamer ist bewußt, daß einer, der gerne Letztbeobachter wäre, bestenfalls beobachten kann, daß andere ihn beobachten. Das gilt auch für Köpfe, die dem zwanglosen Zwang des besseren Arguments, der kontrafaktisch antizipierten herrschaftsfreien Kommunikation oder dem Ideal des Konsenses, den man nach ewigen Debatten erreichen würde, vertrauen.

Auch in seinen bemerkenswert wenigen bewußtseinstheoretischen Äußerungen zeigt sich Gadamer als dialektischer Differenzstheoretiker. Jedes Bewußtsein ist 'Bewußtsein einer Störung', heißt es in den *Philo-*

*sophische Bemerkungen zum Problem der Intelligenz.*³ Zu allen Konzepten der Suche nach einer unhintergehbaren Letztgewißheit, heiße sie Selbstbewußtsein, Konsens, Widerspruchsfreiheit oder Gott, hält Gadamer Hermeneutik klug Distanz. Ihm ist evident, daß es Grenzen der Evidenz gibt; ihm ist transparent, daß nicht alles und gerade das Medium der Sprache nicht eigentlich transparent und schon gar nicht herrschaftsfrei werden kann. Denn 'die Sprachunbewußtheit hat nicht aufgehört, die eigentliche Seinsweise des Sprechens zu sein.' (382) Dennoch ist unverkennbar, daß Gadamer gelassener Umgang mit Differenzen der dialektischen Einsicht vertraut, daß dann, wenn zwei oder mehr sich streiten, sie dasselbe tun: sie streiten sich. In diesem Sinne gilt für Gadamer, daß 'Einverständnis ... ursprünglicher (ist) als Missverständnis.'⁴ Auf der Metaebene gilt, daß die Kommunikations- und Verstehens-Differenzen erster Ordnung in dem Sinne aufgehoben werden, daß sie bewahrt, aber nicht als Problem, sondern als Lösung des Problems verstanden werden. Menschen streiten sich über die Interpretation einiger Goethezeilen, den Sinn des Lebens und ein akzeptables Steuerrecht – und das ist auch gut so. Denn andernfalls gäbe es nichts zu besprechen und zu verstehen. Konsens, Unhintergebarkeiten und Letztgewißheiten sind entropische kognitive Zustände und also nicht einmal wünschenswert, lebhaftes Gespräch über Differenzen sind negentropisch.

4

Gadamer Hermeneutik ist erzliberal in einem nicht-trivialen Sinne. Und erzliberal war, schrieb, redete und debattierte Gadamer selbst. Er spielte nicht Hamlet, er war Hamlet, lautet eine bekannte, pathetische Wendung von Theaterkritikern. Sie läßt sich unschwer auf Gadamer beziehen. Er vertrat nicht die Hermeneutik, er war kein Hermeneutik-Darsteller, sondern er lebte die Hermeneutik, er war die inkarnierte Hermeneutik (zwischen Aristoteles und Anekdoten). Und er, der ganz auf das Gespräch und auf Intersubjektivität Bezogene, war einer der letzten Repräsentanten, wenn nicht der letzte Repräsentant einer Philosophie, die an ein Individuum, an eine tatsächlich unverwechselbare Person gebunden war.

Karl Heinz Bohrer hat kürzlich darauf hingewiesen, daß die Gegenwarts-Philosophie zwar viele gebildete und subtil argumentierende Vertreter habe, aber dennoch eigentümlich impuls- und machtlos sei.⁵ In der Tat ist der Gestus des gegenwärtigen Philosophierens zumeist der der *intentio obliqua*. Auch Köpfe, die zweifelsfrei etwas zu sagen haben,

meiden in auffallender, vor einigen Jahrzehnten hätte man wohl noch zu schreiben gewagt: in neurotischer Weise die *intentio recta*. Wittgenstein hat keine ausgreifenden interpretierenden Studien zu Klassikern der Philosophie vorgelegt, und Heidegger, Adorno, Benjamin oder Bloch haben zwar klassische Texte der Philosophiegeschichte interpretiert, aber doch in ihrem Sinne, also im Dienst dessen, was man getrost ihre eigene, unverwechselbare, nicht umsonst an einen spezifischen Sound gebundene Philosophie nennen darf. Köpfe wie Blumenberg, Theunissen und Henrich haben zweifelsfrei viel zu sagen, aber sie reden und schreiben enorm umwegreich, wenn man so will: im Modus der affektiven Bescheidenheit. Was sie zu sagen haben, sagen sie als Interpreten von Renaissance-Kosmologen, Repetitoren am Tübinger Stift oder der dunklen Verse Pindars. Gadamer und nach ihm als bislang letzter deutschsprachiger Philosoph Habermas zitieren viel und schreiben fußnotenreich, aber sie machen unmißverständlich klar, daß sie glauben, über Interpretationen hinaus etwas sachlich Relevantes vortragen zu können. Markante, die interessierte Öffentlichkeit erregende Thesen und Theorien kamen danach nicht von Philosophie-Lehrstuhlinhabern – mit der bedeutenden Ausnahme von Peter Sloterdijk, der jedoch von der professionellen Zunft einhellig und gereizt bekämpft bzw. verbissen ignoriert wird –, sondern von Soziologen wie Luhmann, Literaturwissenschaftlern wie Bohrer und Gumbrecht, Kulturanalytikern wie Aleida und Jan Assmann, Medientheoretikern wie McLuhan, Baudrillard oder Kittler oder Neurophysiologen wie Libet, Roth oder Singer.

Gadamer's philosophische Hermeneutik hatte und hat hingegen über alle in ihr aufgehobene Gelehrsamkeit hinaus ein unverkennbares Profil, das sich ihrem Interesse an der Sache und am Problem des Verstehens verdankte. Das ist umso bemerkenswerter, als hier erstens eine Theorie mit universalem Anspruch auftrat und zweitens dieses Profil gerade nicht durch einen exotischen Stil (wie den Heideggers) oder durch schrille Thesen gewonnen war. Gadamer hat eine moderate, integrierende, in jeder Weise offene und anschlussfähige Theorie des Verstehens vorgelegt, die für lange Zeit zur *winner-theory* wurde, nicht obwohl, sondern weil sie auf Militanz und Ignoranz verzichtete (um es kritisch zu sagen: weil sie keine Scheu vor spezifischer Unschärfe hatte). Was das bedeutet, mag eine Erinnerung verdeutlichen, die mich seit mehr als zwanzig Jahren beschäftigt. 1988 gab es im Institut Français in Heidelberg nach der Publikation von Farías Buch über Heidegger und den Nationalsozialismus eine denkwürdige, in französischer Sprache geführte öffentliche Debatte über dieses Thema. An der Diskussion nah-

men Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe und als Moderator Reiner Wiehl teil. Trotz einiger Bemühungen ist es mir bislang nicht gelungen, einen Mitschnitt dieser Debatte zu ermitteln. Das ist bedauerlich, denn ich mache mir wenig Illusionen über die Zuverlässigkeit menschlichen Erinnerns im Allgemeinen und noch weniger Illusionen über die Präzision meines eigenen Erinnerungsvermögens (die Heidelberger Diskussion soll nach Auskunft der damaligen Direktorin des Heidelberger Institut Francais Mireille Calle-Gruber bald verlässlich nach Tonbandaufzeichnungen transkribiert und publiziert werden – ob dann die von mir erinnerte bzw. halb erfundene Pointe Bestand hat?). An einen Satz Gadamers aber glaube ich mich fest erinnern zu können, nicht nur, weil ich ihn schriftlich festgehalten habe, sondern auch, weil er rhetorisch kunstvoll vorbereitet war.

Gadamer hatte, das verwunderte damals niemanden und das wird auch heute keinen in Erstaunen versetzen, Heidegger als philosophisches Genie charakterisiert, in dessen Bann er, Gadamer, der von sich in der schönsten Tradition affektiver Bescheidenheit sagte, alles andere als ein Genie zu sein, und nicht nur er allein stand. Aber er wolle nicht zu bescheiden sein, fuhr Gadamer sinngemäß vor, ganz dumm sei er auch nicht gewesen, schon früh habe er sich, aus gebildeter Professorenfamilie stammend, für dies und jenes und durchaus auch verdächtig Modernes wie Psychoanalyse und Soziologie interessiert, viel Zeitung gelesen und dabei auch fremdsprachige Blätter nicht verschmäht. Und all dieses habe Heidegger nicht getan, den er deshalb charakterisieren müsse als ein 'génie bête' – als ein dummes Genie, das wegen der dummen Abschottung gegen alle modernen Theorien NS-anfällig gewesen sei. Große Irritation bei seinen französischen Gesprächspartnern, die ich schon geistesgegenwärtiger erlebt habe als in diesem Augenblick. 'Dummes Genie', das sei doch ein Oxymoron, und was dergleichen nahe liegende Einwände mehr sind. Aber Gadamer blieb bei seiner kecken, wenn auch wie stets aufs Höflichste abgefederten These. Tiefsinn allein reiche nicht hin, Heidegger sei weit unter seinen Möglichkeiten geblieben, weil er nie Anstrengungen gemacht habe, auch nur halbwegs so gut Englisch oder Französisch zu lernen wie Latein und Griechisch, weil er an Theorien von Freud, Max Weber und de Saussure aggressiv desinteressiert war, kurzum, weil er in diesem Sinne dumm war. Gadamers Leistung besteht nicht zuletzt darin, daß er die Philosophie von dem Mißverständnis befreit hat, ihre Qualität bemesse sich an ihrer Ignoranz gegenüber Fachdisziplinen, an fixen Ideen oder an der Obsession, die Welt aus einem Punkte (heiße er Selbstbewußtsein, Anerkennung,

Konsens, Widerspruchsfreiheit) zu erklären. Mit Gadammers Hermeneutik und in Gadammers weltläufiger Klugheit ist die (deutschsprachige) Philosophie polyglott geworden. Kein Wunder, daß sie weltweit rezipiert wurde.

5

Gadammers polyglotte und mit Differenzen gelassen umgehende Hermeneutik setzt in bester sokratisch-hegelianischer Tradition auf die Identität von Identität und Differenz. Wenn zwei und mehr Personen, Organisationen oder Kulturen etwas unterschiedlich sehen, verstehen und kommunizieren, so haben sie gemeinsam, etwas unterschiedlich zu tun. Und eben deshalb sind sie zum Dialog verdammt – mit welcher Verdammung Gadammers Hermeneutik gut leben kann, weil sie in ihr die Lösung und nicht das Problem sieht. Das unterscheidet Gadammers Hermeneutik von allen Theorien und Philosophien, die auf unhintergehbare Gewißeheiten und Letztfundamente oder doch auf deren funktionale Äquivalente, etwa auf quasitranszendente Kommunikations-Aprioris und deren Exekutivgewalten setzen (etwa mit der Drohung: wer sich in einen pragmatischen Selbstwiderspruch verwickelt, darf nicht mehr mitreden, er sei ja nicht einmal im Konsens mit sich selbst, also sei er aus der Kommunikationsgemeinschaft zu exkommunizieren).

Wie problematisch es um solche Phantasmata der Einheit, des Konsenses und der Letztgewißeheit steht, hat knapp zwanzig Jahre nach dem Erscheinen von *Wahrheit und Methode* (genauer im fundamentalistischen Jahr 1979, in dem Ayatollah Khomeini die islamistische Revolution in Teheran zum Sieg führte, ein Jahr, nachdem ein weiterer Fundamentalist, nämlich Johannes Paul II den Stuhl Petri eingenommen hatte und ein Jahr, bevor ein Kämpfer gegen das Reich des Bösen, nämlich Ronald Reagan zum Präsidenten der USA gewählt wurde⁶) der Monty-Python-Film *Life of Brian* vorgeführt. In ihm findet sich die großartige Szene, in der Brian, in dem alle den Messias vermuten, der ihm gebannt lauschenden Menge den Liberalismus predigt und davor warnt, den totalen Konsens zu wollen: 'Brian: Please, please, please listen! I've got one or two things to say. / The Crowd: Tell us! Tell us both of them! / Brian: Look, you've got it all wrong! You don't NEED to follow ME, You don't NEED to follow ANYBODY! You've got to think for your selves! You're ALL individuals! / The Crowd: Yes! We're all individuals! / Brian: You're all different! / The Crowd: Yes, we ARE all different! / Man in crowd: I'm not ... / The Crowd: Sch!'

Theoriegeschichtlich aufschlußreich ist es, daß es in den Jahren nach 1960 Gadamer und Monty Python zum Trotz noch einmal eine Hochkonjunktur in jeder Weise selbstbewußten Theorien gegeben hat (z.B. im Umkreis der Selbstbewußtseinstheorie von Dieter Henrich, der Kommunikationstheorie von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas, der Spaemannschen Gottesbeweise, der *roma-locuta-causa-finita*-Theologie oder des dogmatischen Marxismus). Theoriegeschichtlich aufschlußreich ist es aber auch, daß sich vor allem in den Konstellationen des Konstruktivismus und der Dekonstruktion eine intellektuell attraktive Alternative zur Hermeneutik profilierte, die statt auf Identität von Identität und Differenz auf Differenz von Differenz und Identität setzte.

Von allen Kontroversen, die Gadammers so verständigungsorientierte Hermeneutik auslöste (und die sie stets als Bestätigung verbuchen konnte!), war die mit Jacques Derrida sicherlich die produktivste. Derridas ursprüngliche Einsicht ist tatsächlich eine, die in jedem Ursprung einen Sprung, in jeder Einheit und noch in der Einheit von Differenzen eine uneinholbare, nicht integrierbare Differenz, in jedem Sinn-Integral einen heterologen Nicht-Sinn und in jedem Letztgrund einen Abgrund gewahrt. Die Logozentrismus-Kritik der Dekonstruktion ist aus schwer nachvollziehbaren Gründen häufig, nie aber von Gadamer, als irrational angefeindet worden und verfügt doch über ein kaum zu widerlegendes Argument. Um es prototypisch, also unterkomplex (wie anders auch?) an berühmten Sätzen und Unterscheidungen vorzuführen: wenn alles, was der Fall ist, einen zureichenden Grund hat, so wäre es doch hochgradig irritierend und verstörend, wenn ausgerechnet der Satz vom Grund seinerseits keinen zureichenden Grund hätte bzw. nicht begründet werden könnte.⁷ Aber der Grund des Grundes des Grundes etc. verspricht kaum, ein *fundamentum inconcussum* anzuzeigen, sondern sich in infiniten Regressen zu verlieren. Wer glaubt, Letzt-Sinn ergründen zu können, muß die Frage nach dem Sinn des Sinns und der Bedeutung von Bedeutung ausblenden. Wenn man mit der strukturalistisch klaren Unterscheidung von Signifikant und Signifikat arbeitet, steht man vor dem unlösbaren Problem, nicht ein einziges Beispiel für ein Signifikat nennen zu können – bleiben doch bloß Zeichen, zu denen es (mit hoher Evidenz) ein Außen geben mag, das aber eben als dieses Jenseits oder Diesseits von Zeichen nicht zeichenhaft symbolisiert werden kann. Wer in Selbstbewußtsein eine Identität garantierende Evidenz behauptet, muß sich von dem Hinweis irritieren lassen, daß gerade Selbstbewußtsein als Menge aller Bewußtseinsmen-

gen sich selbst als Element enthalten und also logisch inkonsistent sein muß. Wenn der weise Satz gilt, daß es keine Regel ohne Ausnahme gibt, muß auch gelten, daß es eine Ausnahme von der Regel geben muß, die da lautet, daß es keine Regel ohne Ausnahme gibt. Auf unlösbare Paradoxiestrukturen stößt auch, wer der Logik der Gabe, der Freundschaft, der Aufrichtigkeit, der Geltung und Deckung des Geldes etc. nachfragt, um von theologischen Paradoxien (ist ein Gott, der nicht sterben kann, allmächtig?) zu schweigen.

Um es auf eine Formel zu bringen: Derrida hat, indem er solche Paradoxiestrukturen sorgsam rekonstruierte und damit falsche Selbstgewißheiten dekonstruierte, die Humanwissenschaften gödelisiert, also für die sogenannten Geisteswissenschaften das geleistet, was Gödel für Logik und Mathematik geleistet hat. Gödels berühmter Unvollständigkeitssatz, demzufolge jedes hinreichend mächtige formale System der Logik entweder widersprüchlich oder unvollständig ist, gilt nicht nur für formale Systeme, sondern auch für komplexe Systeme natürlicher, theoretischer und poetischer Sprachen. Wahrheit ist ein mächtigerer Begriff als Beweisbarkeit – doch noch hier gilt die Paradoxie, daß sich eben dies beweisen läßt. Die Dekonstruktion hat paradox Impulse der Hermeneutik radikalisiert, indem sie diese unendlich subtil kritisiert und dadurch unendlich subtilisiert hat. Radikalisierung durch Subtilisierung – der dekonstruktive Gestus hat Gadamer eingeleuchtet. Gerade deshalb konnte seine Hermeneutik zum Weltkind in der Mitten zwischen allen schwerlich haltbaren Letztbegründungstheorien einerseits und den dekonstruktiven Unvollständigkeitssätzen andererseits avancieren und diesen reizvollen Platz bis heute für sich reservieren. Der hermeneutische Gestus leuchtet ja auch ein. So wie man trotz Gödels Unvollständigkeitstheorem in weiten Sphären verlässlich rechnen und kalkulieren kann, so wie von Gödels Satz unbeeindruckt Computer prozedieren und so wie man auch nach der Relativitätstheorie und der Quantenmechanik bei den meisten physikalischen Problemen mit der Newtonschen Theorie ordentlich arbeiten kann, so lassen sich mit Gadammers Hermeneutik die meisten Verstehensprozesse phänomenologisch recht erfassen.

6

Aus gutem Grund hat Gadamer die ja gleichfalls Impulse Heideggers aufnehmende Dekonstruktion Derridas als die eigentliche Herausforderung seiner Hermeneutik verstanden.⁸ Derridas insistente Nachfra-

gen haben die Hermeneutik davor bewahrt, sich mit mantraartigen Formeln wie ‘der Dialog soll und wird weitergehen’, ‘wir wollen uns doch verstehen, wenn wir miteinander reden, nicht wahr?’ und ‘der Horizont muß offenbleiben’ zu trivialisieren, der ‘Wut des Verstehens’ zu erliegen, die schon dem vorhermeneutischen Theologen Schleiermacher suspekt war⁹, und sich gewissermaßen zu Tode zu siegen. Denn Gadamer hat mehr zu bieten als nur methodische Hinweise zur Analyse von Verstehens-, Auslegungs- und Deutungsprozessen. Es gehört zu den ironischen Dimensionen der Rezeptionsgeschichte von *Wahrheit und Methode*, daß das (vom ‘und’ abgesehen) zweite, deutlich in kritischer Absicht lancierte Wort des Titels – ‘Methode’ – erfolgreicher wurde als das erste: ‘Wahrheit’. Der Sinn des Titels erschließt sich schnell. Methode – das ist das kühle Zauberwort der harten, rechenintensiven, von Gesetzen und Regeln geleiteten Natur-, Sozial- und Technikwissenschaften. Sie gehen nun eben methodisch vor, d.h. sie gehen den Weg des Fortschritts, sie kartieren bislang unbekanntes Gelände neu und stets so, daß jeder fachkompetente Kopf zu folgen vermag. Wahrheit – das ist hingegen das Pathoswort der Geisteswissenschaften, das mehr verspricht als nur die Sachangemessenheit und Richtigkeit der methodisch geleiteten Wissenschaften. Nun war aber gerade den methodischen Überlegungen und Schlüsselkonzepten von *Wahrheit und Methode*, also den Regelkonstellationen, die mit Begriffen wie hermeneutischer Zirkel, Überlieferungsgeschehen, Horizontverschmelzung, Vorverständnis oder Erwartungshorizont gegeben sind, durchschlagender Erfolg beschieden. Gadamers hermeneutische Philosophie wurde trotz der klaren Feststellung in der Auseinandersetzung mit Betti, ‘daß eine philosophische Theorie der Hermeneutik keine ... Methodenlehre ist’ (484), überwiegend Hermeneutik-methodologisch und nicht so sehr philosophisch rezipiert. Dabei bezieht sie ihr gelassenes Pathos aus dem Anachronismus, an einem Wahrheitsverständnis festzuhalten, das sich gerade nicht methodisch erschließt.

Wahrheit ist mehr als nur eine Eigenschaft von Aussagesätzen. Das ist gerade auch angesichts der Konjunktur der analytischen Philosophie, die nach 1960 einsetzte, der heiße, wenn auch durch salvatorische Formeln heruntertemperierte Kern von Gadamers Denken: Wahrheit ist nicht methodisch einholbar. Gadamers philosophisch und eben nicht methodologisch orientierte Hermeneutik kreist um den bei aller semantisch-syntaktischen Überschaubarkeit dunklen Satz ‘Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.’ (450) Gadamer knüpft ausdrücklich und mehrfach an Impulse des romantischen Denkens an, dessen

Leitfrage Schelling in seinen Münchener Vorlesungen von 1832/33 präzise ausgedrückt hat: 'Warum ist Sinn überhaupt, warum ist nicht Unsinn statt Sinn?'¹⁰ (welchen Satz Gadamer nun allerdings nicht zitiert). Diese Frage hat eine alte Tradition, man darf sie wohl als die fundamentalsemiologische Frage¹¹ schlechthin charakterisieren. Gadammers Versuche, diese Frage zu beantworten, stehen in der gewaltigen Traditionslinie, die vom Satz des Parmenides τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (Das Selbe nämlich ist Vernehmen sowohl als auch Sein) bis zur romantischen Faszination für das Lied, das da in allen Dingen schläft, reicht. Gadamer schlägt, um sein Vertrauen in die fundamentalsemiologische Korrespondenz (Korrespondenz durchaus im Sinne Baudelaires verstanden) von Sein und Sinn zu rechtfertigen, einen weiten Bogen – wie Hegel, der in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* auf das 'ahnungsvoll lauschende, auf die Bedeutung begierige Verhalten' der Griechen hinweist, das 'uns im Gesamtbilde des Pan vorgestellt' wird.¹² Die Leitfrage der Griechen, so wie Hegel sie herausstellt, ist auch die eigentliche Leitfrage Gadammers – die nach der Wahrheit des Seins, das Sprache ist und vernommen werden will. 'Dies Dasein der Welt aber ist sprachlich verfaßt.' (419) Die Griechen, so Hegel, horchten auf 'das Gemurmel der Quellen und fragten, was das zu bedeuten habe; die Bedeutung aber ist nicht die objektive Sinnigkeit der Quelle, sondern die subjektive des Subjekts selbst, welches dann weiter die Najade zur Muse erhebt. Die Najaden oder Quellen sind der äußerliche Anfang der Musen. Doch der Musen unsterbliche Gesänge sind nicht das, was man hört, wenn man die Quellen murmeln hört, sondern sie sind die Produktionen des sinnig horchenden Geistes, der (sie) in seinem Hinauslauschen in sich selbst produziert. Die Auslegung und Erklärung der Natur und der natürlichen Veränderungen, das Nachweisen des Sinnes und der Bedeutung darin, das ist das Tun des subjektiven Geistes, was die Griechen mit dem Namen μαντεία belegten. Wir können diese überhaupt als die Art der Bezüglichkeit des Menschen auf die Natur fassen. Zur μαντεία gehört der Stoff und der Erklärer, welcher das Sinnvolle herausbringt.'¹³

Schroffe Thesen waren nichts für Gadammers menschen- und seinsfreundliches Temperament. Wollte man aber, Gadammers Hermeneutik rekonstruierend, eine schroffe Lesart seines Grundimpulses vorstellen, so müßte diese lauten: Gadamer versteht Wahrheit nicht als semantisches, sondern als mantisches Geschehen.¹⁴ Philosophie ist in der Informations-, Wissens- und Medienkultur nur gerechtfertigt, sofern sie Gründe für die Intuition benennen kann, daß Wahrheit mächtiger

ist als Beweisbarkeit und daß Semantik mantisch fundiert ist – und sei es abgründig fundiert. Es gehört zu den Eigentümlichkeiten im Spannungsverhältnis zwischen Philosophie und sog. exakten Wissenschaften, daß der *natura-loquitur*-Topos mitsamt der Formel vom Lied, das in allen Dingen schläft, als rettungslos romantisch und wissenschaftlich unhaltbar galt, sich aber binnenwissenschaftlich gerade im Umkreis der äußerst nüchternen Programme einer Dechiffrierung des humangenetischen Codes mehr und mehr durchsetzt. Das, was man gemeinhin und einigermaßen hilflos Sein, Welt oder Natur nennt, ist tatsächlich in sich selbst bedeutsam und wenn nicht sprachlich, so doch sprachaffin codiert. Gerade damit aber stellt sich die Frage nach den Grenzen des Verstehens. Sollte die Intuition belastbar sein, daß die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens vorhermeneutischer Natur sind, daß, um Gadammers Satz-Gleichung umzukehren, Sprache als Medium des Verstehens (mantisch disponiertes) Sein ist, so ließe sich genau diese Konstellation nur prä- oder posthermeneutisch erfassen.

7

Alles Verständliche hat unverständliche, nicht restlos explizierbare Voraussetzungen. Wer das Verstehen verstehen will, muß verstehen, daß es Nichtverständliches gibt. Um diese These kreisen, wenn auch mit hochgradig unterschiedlichen Akzentsetzungen und Argumenten, die jüngeren Anknüpfungen an Gadammers philosophische Hermeneutik (erwähnt seien nur die mantischen Abhandlungen von Wolfram Högbe¹⁵, Werner Hamachers Studien zum *Entfernten Verstehen*¹⁶, Emil Angehrns soeben erschienene Studie *Sinn und Nicht-Sinn*¹⁷ und Dieter Merschs gleichfalls druckfrische (Sommer 2010) *Posthermeneutik*¹⁸). Wer Zuspitzungen diesseits hermeneutischer Interpretationskunst, um von dekonstruktiven Subtilitäten zu schweigen, nicht scheut, kann diese kritischen Fortschreibungen der Hermeneutik zwei Polen der Unverständlichkeit zuordnen. Um hermeneutisch zu formulieren: der Horizont, der sich nicht überschreiten und also gewissermaßen nicht von seiner Vor- und Rückseite gewahren läßt, ist (so argumentiert paradigmatisch Angehrn, im salvatorischen Sprachgestus Gadamer verpflichtet) der Horizont von Endlichkeit und Zeitlichkeit. In teils ausdrücklicher, teils impliziter Anknüpfung an Schelling (so argumentiert paradigmatisch Dieter Mersch) läßt sich das unverfügbare 'Daß' von Sein, Dasein und Welt als das schlechthin Unverständliche nun eben (so wiederum Angehrn) verstehen bzw. (so Mersch) nicht verstehen.

Ein verstehensbedürftiger Zufall (kann man Zufälle verstehen, muß man sie stoisch und mit hermeneutischer Gelassenheit akzeptieren, provozieren oder fundieren sie mantische Deutungen?) sorgte dafür, daß im selben Jahr, in dem *Wahrheit und Methode* das Licht der Welt erblickte, auch ein Film, also ein Jenseits des Buches, in die Lichtspielhäuser kam, der mit Fug und Recht den Titel *Wahnsinn und Methode* hätte tragen können: Hitchcocks Klassiker *Psycho*. Die Schlüsselszenen dieses Films sind allen, die ihn auch nur einmal gesehen haben, unvergesslich. Es sind durchweg Szenen dies- und jenseits der Sprache. Sprachnah und doch schon jenseits aller Sprache sind die schrecklichen Schreie der schönen jungen Frau, die da nach langer Autofahrt (man kann sie als spezifisch moderne Illustration des homo-viator-Topos verstehen) unter den Strahlen einer erfrischenden Dusche niedergestochen wird. Jenseits aller Sprache west die nicht verwesende, weil ausgestopfte Mumienmutter des Mörders, die ein Leben schenkte, das methodisch Leben nahm. Und in ein großes Textil gehüllt, das sich als Reminiszenz an die uralte Allianz von Texten und ver- wie entbergenden Textilien verstehen läßt, zeigt der Film die Figur des Mörders, der methodisch versuchte, die Wahrheit zu sagen, die Zeit zu überwinden und eine Sprache dies- oder jenseits aller Sprache zu finden. Da dies unmöglich bzw. nur um den Preis des Todes möglich ist, wird eine Hermeneutik, die so philosophisch ist wie die Gadamer's, fluiden Bestand haben als das verstehende und methodisch mißverstehende 'und', das Sein und Zeit verbindet und unterscheidet.

Noten

- 1 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967), 105. So schon in der Erstausgabe von 1927 (ebenfalls S.105). Heidegger erwähnt in diesem Zusammenhang auch den 'Hörer am Telephon'.
- 2 Eingeklammerte Seitenangaben beziehen sich auf Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1965).
- 3 Gadamer, *Kleine Schriften I: Philosophische Hermeneutik* (Tübingen: Niemeyer Verlag, 1967), 226.
- 4 Gadamer, *Sprache und Verstehen*, Gesammelte Werke 2 (Tübingen: Niemeyer Verlag, 1985-1995), Bd. 2, 187.
- 5 Cf. Karl Heinz Bohrer, 'Welche Macht hat die Philosophie heute noch?', *Merkur* 734 (Juli 2010), 559-570.
- 6 Cf. zu dieser Konstellation Jochen Hörisch, *Es gibt (k)ein richtiges Leben*

- im falschen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), 77 sqq. und 85 sqq.
- 7 Cf. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Pfullingen: Neske Verlag, 2004).
- 8 Jacques Derrida und Hans-Georg Gadamer, *Der ununterbrochene Dialog*, hg. Martin Gessmann (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004), darin Derridas Festrede zur akademischen Gedenkfeier zu Ehren von Gadamer am 15. Februar 2003 in der Neuen Aula der Universität Heidelberg.
- 9 Cf. Jochen Hörisch, *Die Wut des Verstehens – Zur Kritik der Hermeneutik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992).
- 10 Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie: Münchener Vorlesung, ws 1832/33 und ss 1833*, hg. H. Fuhrmans (Turin: Bottega d’Erasmus, 1972), 222.
- 11 Cf. dazu Jochen Hörisch, *Bedeutsamkeit – Über den Zusammenhang von Zeit, Sinn und Medien*, (München: Hanser Verlag, 2009).
- 12 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke in 20 Bdn, hg. Michel/Moldenhauer, Bd. 12 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 289.
- 13 *Ibid.*
- 14 Cf. Wolfram Högbe, *Metaphysik und Mantik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992) und ders.: *Echo des Nichtwissens* (Berlin: Akademie Verlag, 2006).
- 15 S. Fn 14.
- 16 Werner Hamacher, *Entferntes Verstehen – Studien zu Philosophie und Literatur von Kant und Celan* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998).
- 17 Emil Angehrn, *Sinn und Nicht-Sinn – Das Verstehen des Menschen* (Tübingen: Niemeyer Verlag, 2010).
- 18 Dieter Mersch, *Posthermeneutik* (Berlin: Akademie Verlag, 2010).

2 Should We Understand?

Gadamer's Supererogation of Hermeneutics

RICO SNELLER

1 Introduction

'My theme is political mass murder. In order to understand it, I had to write in the first person.' Jonathan Littell, author of *Les bienveillantes*¹, which was awarded with the Prix Goncourt in 2006, tried to give a first person account of the holocaust as seen through the eyes of a fictitious ss-officer, Maximilian Aue. In this novel, the reader is seen as potential complicit in Nazi war crimes: 'I wanted to show how relatively normal western civilized individuals yield to a collective delusion. We are the Germans, everybody is a German. There are sadists everywhere, but they do not particularly interest me. I am concerned with the normalcy of totalitarianism. Moral judgments in the concepts of good and evil do not do justice to reality. The Greek started from facts, not from motives. The same went for the Nuremberg trials. I prefer this view. *Les bienveillantes* is not a historical novel, but a novel of history.'²

Having studied authors like Georges Bataille, Marquis de Sade, Maurice Blanchot and Jean Genet, Jonathan Littell tries to do justice to a particular dimension of the human mind that poses problems to any interpretive gesture. This dimension could be termed 'evil', though other names may be better suited. Littell's novel digs deep into the 'evil' mind. In some fourteen hundred pages he describes the holocaust as experienced by a Nazi-officer, Maximilian Aue. Other examples of such endeavors at penetrating the mind of Nazi-criminals could be found in Sartre's short story 'L'enfance d'un chef' and George Steiner's novel *The Portage to San Cristobál of AH*, but they are relatively rare in literature.³

The question I will deal with here is, Should we understand? Furthermore, I ask, does understanding grant us the appropriate access to a criminal's agency? Is an author such as Jonathan Littell entitled to grant access to the mind of a Nazi criminal who was actively engaged in mass murder? Linked to these question is another: because *ought* implies *can* (as we know since Kant, any incentive to understand presupposes its viability), one could surmise that only a radically Gnostic

position allowing for a strict dualism between good and evil will finally deny it.⁴ A Gadamerian approach, on the contrary, would rather take the opposite stance and consider every thought and self-expression susceptible of being understood, however finite each activity of understanding might be, however submitted to change and transformation, however respectful of the alterity of the text's voice.

2 Understanding mass-murdering: *The Kindly Ones*

At the beginning of his narrative, the protagonist of *The Kindly Ones*, Maximilian Aue, relates the reasons why he started writing down his experiences, and also the reasons why he did not do it. 'Don't think I am trying to convince you of anything'. (B 13) Despite the opening address ('Oh my human brothers, let me tell you how it happened', *ibid.*), the author does not seem to be willing to engage in a dialectical relation with his audience. In a way, everything he writes is only written for himself: 'If after all these years I've made up my mind to write, it's to set the record straight for myself, not for you.' (*ibid.*)⁵

The narrator is aware of the literary genre he has undertaken to practice, for he briefly mentions Hans Frank's posthumously published prison diary. But he considers it 'awful – confused, whining, steeped in a curious kind of religious hypocrisy'. (B 15) If a clear account is to be given of what has happened during the war, it must be without emotion, self-complaint or religious hypocrisy. Having a sense of guilt is unnecessary: one has simply done one's job. 'What I did, I did with my eyes open, believing that it was my duty and that it had to be done, disagreeable or unpleasant as it may have been.' (B 34) One could even refer, the narrator continues, to the Marxian theory of alienation if only applied differently. For the 'actor' (i.e. murderer) was fully alienated from the products of his 'action', just as the proletarian from the products of his labour. (B 34f.)

Why, then, does one write down one's memories? The main reason Aue gives is simply to find the truth. The quest for truth is, together with 'air, food, drink, and excretion, and the search for truth', indispensable for human life. (B 16) 'The rest', he adds, 'is optional'. (*ibid.*) But this sounds quite negative, one could say, and it indeed is – as if the drive to find the truth were equivalent to the needs and functions of the human organism, excretion included.

Admitted, though, that the human inclination towards finding the truth were indeed simply a vegetative drive, then this 'truth' to be

found could hardly be uplifting. After having taken a short vacation to have sufficient time to write, Aue soon recoils from the arising anxieties and sees himself compelled to resume his work. He missed the distraction it used to give him, as he suddenly finds himself confronted to an unbearable inner terror. Strangely enough, however, this inner terror is not exclusively tied up to his war experience but to inwardness as such. War, our narrator tells us, was only a confirmation of what he had already experienced from within since his childhood (“The war, in that sense, was only a confirmation’, i.e. of his cruel fancies, B 18.) Thinking is not good; it only stirs the dark forces deep inside the human mind.

There is another reason why Aue wanted to gather his recollections. He wants to find out if he still has any feelings at all, if he can still suffer: ‘Maybe that’s why I am writing these memoirs: to get my blood flowing, to see if I can still feel anything, if I can still suffer a little. A curious exercise indeed.’ (B 26) We do not get to hear a clear answer to the question whether Aue can still suffer. What we do get are three conclusive quotes: 1) the thought of death ‘is closer to me than my jugular vein’ (Qur’an⁶), 2) ‘What one must prefer to anything else is not to have been born’ (Sophocles), 3) ‘It would have been better if there had not been anything’ (etc.) (Schopenhauer). (B 32) It is as though these ‘truths’, once discovered, could have brought the narrator to tears. Bitter tears, though, as they would ‘vitriolate your face’. (*ibid.*)

So, if there are any emotions at all, they would be connected to a *bitter* truth, the truth that anybody would have acted the same way given the circumstances. ‘I am not trying to say I am not guilty of this or that. I am guilty, you’re not, fine. But you should be able to admit to yourselves that you might also have done what I did’. (B 37) ‘[F]or me, as for most people, war and murder are a question, a question without an answer, for when you cry out in the night, no one answers.’ (B 42) ‘Those who kill are humans, just like those who are killed, that’s what’s terrible. You can never say: I shall never kill, that’s impossible; the most you can say is: I hope I shall never kill... I am a man like other men, I am a man like you. I tell you I am just like you’ (B 43.)

3 *Should we understand?*

Should we understand political mass murders such as committed by *The Kindly Ones*’ narrator? How about Littell’s literary attempt to do so? As already suggested above, this question presupposes that we can understand them, for the impossibility of understanding would deprive

the question of its sense. As we will see, a Gadamerian approach, though it hardly pays attention to cruelties or evil, does not seem to deny comprehensibility. Our attitude towards life, Gadamer claims, is an understanding one. *Verstehen* and *Auslegung* are existential features of human consciousness, as Heidegger already established. To understand, Gadamer says, is a constant task (*die ständige Aufgabe des Verstehens*, 272/270).⁷ ‘Every text presents the task of not simply leaving our own linguistic usage unexamined.’ (*ibid.*, my italics)

If understanding cannot be avoided and remains a permanent task, in Gadamer, and provided that understanding *is* an existential feature of humanity, then perhaps the question ‘should we understand’ is to be taken differently. I would like to question the inevitability of ‘understanding’ as an all-encompassing approach of consciousness. Gadamer privileges one of the Heideggerian ‘existentials’, viz., understanding (*Verstehen*), and he seems to neglect the clearly more ‘passive’ *Befindlichkeit* (‘state-of-mind’) or *Verfallenheit* (‘fallenness’).⁸ What these existentials have in common is that they are all pre-intentional, i.e. they do not correspond to an intentional activity of consciousness. However, had Gadamer paid more attention to *Befindlichkeit* or *Verfallenheit* or something of the like, he would have had more space for ‘evil’ dimensions of life that cannot be accounted for at all. The more so inasmuch as ‘understanding’ in Gadamer, for obvious reasons, has a tendency to constantly transform from a pre-intentional passivity into an intentional activity. Expressions such as ‘the task of understanding’ contribute to this ambiguity.

I do not want to argue here that Heidegger’s existential analysis of *Dasein* should be taken for granted. I only want to show that Gadamer’s privileging of ‘understanding’ (to the neglect of the more explicitly pre-intentional existentials) inadvertently risks overemphasizing human activity, thereby overestimating human capacities in the face of (what I shall provisionally call) ‘evil’.

Before focusing on Gadamer, I would like to present some preliminary considerations on Littell’s novel that regard our question (‘should we understand?’). First, could one object, Littell’s protagonist Maximilian Aue is completely fictitious, the novel relies upon mere imagination (i.e. of the ‘real’ mass murderers). Second, so one might add, the ‘object’ of understanding in the novel could just as well be taken to be a mind, instead of a text. And third, a claim to the understanding of someone is not equivalent to a real understanding (one may dispute this possibility as such, or in the particular case of Aue, etc.). E.g. Claude Lanzmann,

the famous producer of the documentary *Shoah*, disputed the authenticity of Littell's protagonist.

However, I have already quoted Littell's remark that '[m]y theme is political mass murder. In order to understand it, I had to write in the first person.' Next, the narrator's mind has been made accessible through a reading of historical documents (manuscripts, reports, diaries etc.). Finally, the concept of 'real understanding' is flawed; the interpretation the novel offers makes at least some sense, it opens new, viable possibilities of viewing history.

4 Some Gadamerian notions: *Sinn*, *Verstehen* and *Horizontverschmelzung*

Let us first have a thorough look at three crucial concepts in Gadamer's hermeneutics: his concept of *Sinn* (meaning, sense), *Verstehen* and *Horizontverschmelzung* (fusion of horizons).

Sinn (meaning)

The German word *Sinn* is difficult to translate. It could mean both 'sense' and 'meaning', although the former might be the best translation. 'Meaning' in German is rather *Bedeutung*, it often implies a referential structure that the word *Sinn* evades. *Sinn* is that which is evoked by some meaningful articulation. It holds a slight moral overtone. Several elements characterise Gadamer's notion of *Sinn*. It first entails a *unity* supposed to be the result of an interpretative process.⁹ It is another name for the relation between subject and object, i.e. the reader of the text and the text itself. Applying this to historiography, Gadamer contends that '[t]he true historical object is not an object at all, but the unity of the one and the other, a relationship that constitutes both the reality of history and the reality of historical understanding.' (305/299)

It must immediately be admitted that this unity of sense is always ahead. The hermeneutical process is always under anticipation. '[N]ew sources of understanding (*Quellen des Verständnisses*) are continually emerging that reveal unsuspected elements of meaning (*ungeahnte Sinnbezüge*).' (303/298) *Sinnbezüge* are textual dimensions, continuously revealed, referring to the unique sense of the text that can never be definitively grasped. In our novel *The Kindly Ones*, we could perhaps call the narrator, the imaginary SS-officer Maximilian Aue, such a *Sinnbezug*: a momentarily appearing anticipation to a definitive understanding of the 'political mass murder'.

One could even go as far as saying that the Gadamerian notion of *Sinn* is the equivalent to Hegelian *Aufhebung* ('sublation'), with this difference, that in Gadamer the *Sinn*, as well as the sublation of difference between the reading subject and the read text, is never present but always ahead. This anticipation as the only means by which it can be 'achieved' is another characteristic feature of the textual *Sinn*. In interpreting, Gadamer says, there is always an anticipatory gesture towards unity, unattainable though this unity might be. Without anticipation to a unity of meaning (*Vorgriff der Vollkommenheit*), or to an accomplished meaningfulness, no understanding whatsoever can be realised. One cannot avoid being reminded here of the Kantian regulative ideas, which are also meant to provide the required rational unity that mere experience can never bring about. Applied to text reading, it follows that while reading one cannot avoid being out for meaning. One inevitably endeavors to make sense of what one reads. Pure nonsense cannot be interpreted. Even poetic 'synaesthesia', the literary attempt to deregulate the senses, as it has been frequently used in modern poetry (Rimbaud), still presupposes a 'togetherness' (*syn*) of the senses and their perception.¹⁰

The anticipation of a unitary sense is not only portrayed by Gadamer as an *active* engagement of the reader, but is led by expectations it corresponds just as well to a *passivity* in the reader. The following sentence expresses the ambiguity which is at stake here: 'Not only does the reader [in the fore-conception of completeness] assume an immanent unity of meaning, but his understanding is likewise guided by the constant transcendent expectations of meaning (*Sinnerwartungen*) that proceed from the relation to the truth of what is being said (*Wahrheit des Gemeinten*).' (299/294) The anticipation to a meaningful unity is both active (it presupposes 'an immanent unity of meaning') and passive ('is ... guided by the ... expectations of meaning').

A final characteristic of *Sinn* is that it creates an opening and that it discloses new opportunities for interpretation. The English expression 'to make sense' seems to be very appropriate here: an interpretation 'makes sense' if it is led by an anticipation to textual meaningfulness that cannot yet be fully grasped, though. An adequate hermeneutics of a text shows a perspective that is viable, livable, workable, feasible, etc. *Sinn* always allows for an 'application', one of the ingredients of 'understanding', as we shall see.

Verstehen (understanding, interpretation)

Understanding, for Gadamer, is both characterised as an activity and as a passivity. This is quite logical, for it already was without Gadamer's philosophical explication. 'Understanding' is highly ambiguous, as it can both refer to the (active) *attempt* to understand and to its (passive) *achievement*. Gadamer relies heavily on Heidegger's notion of understanding as an existential of *Dasein*. Heidegger takes it to be a future-related potency (*Sein-können*), a being-able-to or a capacity. Indeed, one can only understand something new if one already *was* able to understand it. Gadamer, however, transforms 'understanding' from a mere passive, pre-intentional capacity into something that could just as well have an active slant.

[U]nderstanding means, primarily, to understand the content of what is said (*sich in der Sache verstehen*), and only secondarily to isolate and understand another's meaning as such. Hence the most basic of all hermeneutic preconditions remains one's own fore-understanding (*Vorverständnis*), which comes from being concerned with the same subject. This is what determines what can be realized as unified meaning and thus determines how the fore-conception of completeness (*Vorgriffs der Vollkommenheit*) is applied. (299f./294)

Some twenty pages earlier, though, Gadamer had defined 'understanding' in a much more active way, relating it to 'projection' (*Entwerfen*): 'A person who is trying to understand a text is always projecting (*vollzieht immer ein Entwerfen*). He projects (*wirft ...voraus*) a meaning for the text as a whole as soon as some initial meaning (*Sinn*) emerges in the text ... Working out this fore-projection ..., is understanding what is there.' (271/269, my italics) We clearly see here that understanding, in Gadamer, can assume both a passive and an active form. True, Gadamer is loyal enough to Heidegger's teachings not to neglect anything passive here. All understanding, he contends, is initiated by an address (*Anstoß*), where one must feel summoned by a text to adequately interpret it. What is required here is susceptibility or openness (*Offenheit*), where the text's meaning can only be unraveled, however conditionally, if one is geared up for correction. The veridical process of textual hermeneutics is open to continuous re-evaluation and reconsideration. Gadamer even goes as far as saying that 'Understanding is to be thought of less as a subjective act than as participating in an event of tradition (*Einrücken*

in ein Überlieferungsgeschehen). (295/291) Understanding is equivalent to an integration of the textual perspective into continuity of history as a history of *meaning*, a *meaningful* history. Understanding, in this perspective, amounts to seeing the truth of something.¹¹

Nevertheless, Gadamer also portrays understanding as something far more active: '[U]nderstanding is not merely a reproductive but always a productive activity (*Verhalten*) as well.' (301/296) New insights are brought of which the original author might have been unaware. Temporal distance between interpreter and the interpreted text must be accepted as 'a positive and productive condition enabling understanding'. It is not too much here, Gadamer adds, 'to speak of the genuine productivity of the course of events (*Produktivität des Geschehens*)'. (302/297) True, he points at the productivity of history. But this productivity entails an engagement of a hermeneutic subject: 'The task of historical understanding also involves (*schließt die Forderung ein*) acquiring (*gewinnen*) an appropriate historical horizon, so that what we are trying to understand (*was man verstehen will*) can be seen in its true dimensions. If we fail (*Wer es unterläßt*) to transpose (*versetzen*) ourselves into the historical horizon from which the traditional text speaks, we will misunderstand the significance of what it has to say to us.' (308/302, my italics)

It cannot be denied that for Gadamer, 'understanding' adopts both a passivist and an activist stance. Gadamer is gradually moving away from a Heideggerian, pre-intentionalist conception of human understanding towards something that can (should) also be seen as a task (*Aufgabe*). As we shall see, this fundamental ambiguity in Gadamer's conception of hermeneutics may blind him for a perception of what I shall call here for the moment, 'evil'.

Horizontverschmelzung (fusion of horizons)

The famous 'fusion of horizons' to which understanding finally amounts is described in highly passive terms. It is a process (*Vorgang*): 'Rather, understanding is always the fusion of these horizons. (*Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte.*)' (311/305) This process quasi-automatically takes place in tradition: old and new incessantly coalesce. One could ask, though, what it concretely consists of, as the horizons only supposedly exist by themselves (*vermeintlich für sich*). It is solely a matter of perspective that separates them. The each time anew 'established' unity of sense that is realised in the course of interpretation is equivalent

to a deepened seeing. One notices that the previously isolated horizon of one's understanding coincides with the text's, or even, has always already coincided with it. The so-called 'fusion' comes down to a growing awareness of a final unity of meaning. Isolation is merely apparent and consciousness-related. The idea as though horizons were separate is due to the tension between the immediacy of the text and our historical situation.¹²

However, the unity of the one horizon of meaning is never immediately given, it requires a projection (*Entwurf*) and an elaboration of one's own as well as the text's horizon. (311) So, the tension and the difference must be made explicit before the fusion (in our perception) can take place. Yet again we see Gadamer's wavering between passivity and activity, between understanding as a *Vorgang* and as an *Entwurf*. The tension must be unfolded; this is a hermeneutic task: "The hermeneutic task consists in not covering up this tension by attempting a naive assimilation of the two but in consciously bringing it out. This is why it is part of the hermeneutic approach to project a historical horizon that is different from the horizon of the present." (311) Gadamer calls this active side of the process of understanding application (*Anwendung*), and he takes it to be 'just as integral a part of the hermeneutical process as are understanding and interpretation'. (313/307) At the end of this section on the hermeneutical problem of application, he even calls it a 'thesis', i.e. that 'historical hermeneutics too has a task (*Leistung*) of application to perform, because it too serves applicable meaning, in that it explicitly and consciously (*ausdrücklich und bewußt*) bridges the temporal distance that separates the interpreter from the text and overcomes the alienation of meaning that the text has undergone.' (316/310, my italics)

In my view, the notion of 'application' testifies to a cautious return to subjectivism within an originally Heideggerian atmosphere of pre-intentionality depriving Gadamer of adequate tools to deal with evil.

Erfahrung (experience)

In a section on 'experience' the truly dialectic nature of understanding becomes manifest. This dialectic nature is tantamount to its active core, as one could say that activity or agency always implies a repression of opposite forces to be overcome. One may remember here Hegel's notion of reason's dialectic movement, which is called 'labour of thinking' (*Arbeit des Denkens*), the Marxian notion of (physical) labour as a negation of nature, or Levinas' of labour (*travail*) as the Ego's attempt

to domesticate the vicissitudes of nature to perpetuate and safeguard its original enjoyment (*jouissance*). ‘Experience’, Gadamer says, is only valid as long as it has not been refuted by new experiences. (356/345) The structure of true, i.e. new experience is always negative: it denies the definite character of previous experiences, it is thoroughly dialectic. (359/348) Experience, Gadamer claims, is at its core undogmatic: it always provides space for novelty or alterity. Experience creates openness: ‘The truth of experience always implies an orientation toward new experience’. (361/350) In short – experience is an expression of human finitude. (363/351) It asks for an active retention (not annihilation, though) of the evidence of memory.

Applying this experiential grid to hermeneutics, Gadamer holds that interpretation requires this attitude of openness towards the text: it amounts to having a ‘reading experience’. Understanding is equivalent to experiencing. It paves its way through what one already knew and is concerned for what is always new. Experience, for that matter, cannot be denied an active engagement consisting of this ‘paving’. Pure passivity, on the contrary, could be reduced to a radical openness without any hermeneutic framework. It would make understanding ultimately impossible.

5 Attempting to understand the murderer

As we have seen, any hermeneutical process is initiated by an address, according to Gadamer. This logic of ‘address’ is complex if applied to Jonathan Littell’s novel, for not only could one ask for the author’s address experience (viz. through the ‘political mass murders’ as perpetrated by sometimes highly civilized, philosophically-minded agents), but also for the reader’s (viz. through the novel itself) or even the fictitious protagonist’s, i.e. Maximilian Aue’s. Let us focus for a moment on the latter, as the narrator’s own address experience resulting from his extraordinary past completely lacks explicit articulation: ‘No, if I have finally decided to write, it really is probably (*c’est bien sans doute*) just to pass the time, and also, possibly, to clear up one or two obscure points (*pour éclaircir un ou deux points obscurs*), for you perhaps and for myself (*pour vous peut-être et pour moi-même*). What’s more, I think it will do me good.’ (B 15f.) Indeed, pastime- and leisure-related arguments are put forward, but they do not seem to be very convincing to the narrator (*c’est bien sans doute* etc.) If elucidation is sought, then it concerns issues that are not too imperative (*pour éclaircir un ou deux points obscurs*) and

which seem destined to whom it may concern (*pour vous peut-être et pour moi-même*). At best, the elucidation could serve the narrator himself, as the quest for truth is just as indispensable to human life as the mere vegetative functions: ‘the only things indispensable to human life are air, food, drink, and excretion, and the search for truth. The rest is optional’. (B 16) Moral concerns do not seem to play a part in this quest for truth.¹³

It is also highly significant that the story’s protagonist does not intend to engage in dialogue with the reader: ‘And in the end, even though I’m addressing you, it’s not for you that I am writing.’ (B 20) As though each dialogue, so indispensable to any successful understanding from a Gadamerian point of view, would impair his quest. This quest rather aims to find a form of inner self-awareness of which he has lost track (‘to get my blood flowing, to see if I can still feel anything, if I can still suffer a little. A curious exercise indeed’. (B 26)

At the end of his inaugural account former SS-officer Aue admits to have no sense of guilt whatsoever: ‘What I did, I did with my eyes open, believing that it was my duty and that it had to be done, disagreeable or unpleasant as it may have been’ (B 34.) So the articulate, deliberate, ‘moral’ part of his story does not seem to be decisive. What is decisive is hinted at when Aue confronts his readers with the ‘fact’ that anybody would have done the same under these circumstances.¹⁴ The peril starts where somebody thinks (s)he is better than (s)he is (37): ‘The real danger for mankind is me, is you.’ (B 39)

The most important element in Aue’s account, however, I would propose to call here its ‘ontology of the uncanny’. This seems to me to be the most pondering defy to any Gadamerian, ‘understanding’-oriented approach. This ‘ontology of the uncanny’ is alluded to in the following passage. Aue had just narrated about the vacation (*cong e*) he had taken in order to entrust his memories to the pages. He then describes how he soon already could not endure the feelings, affects and moods blasting through the facade of quotidian life.

Soon things start rising up, in heavy, dark waves. At night, your dreams fall apart, unfurl, and proliferate, and when you wake they leave a fine, bitter film at the back of your mind, which takes a long time to dissolve. Don’t misunderstand me: I am not talking about remorse, or about guilt. These too exist, no doubt, I don’t want to deny it, but I think things are far more complex than that. Even a man who has never gone to war, who has never had to kill, will

experience what I'm talking about. All the meanness, the cowardice, the lies, the pettiness that afflict everyone will come back to haunt him. No wonder men have invented work, alcohol, meaningless chatter. No wonder televisions sell so well. (B 19)

The dimension referred to here is common to modern man since its articulation by philosophers such as Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Levinas, Bataille or Blanchot. It would even be possible to make a case for this dimension's proximity to mystical testimonies of desert or darkness experiences. A Gadamerian ontology of 'meaning' or 'meaningfulness' is fairly inhospitable to this 'ontology of the uncanny'. It manifests itself through a type of pre-intentional 'experience' (moods) that *cannot* be made meaningful in any manner or means. Let us have a short look at this ontology of the uncanny.

Kierkegaard

In *The Concept of Anxiety* Kierkegaard tries to give a more or less 'phenomenological' approach of the initial experience of freedom. Freedom, Kierkegaard claims, is never gratuitous or easy, nor is it just a property of human will logically deducible from the supposed evidence of moral law. Freedom is originally experienced as an inarticulate, indeterminate anxiety. Kierkegaard refers here to Adam in Paradise who had an anxious 'awareness' of freedom even before his final fall into sin (of which he must have been previously ignorant). Freedom, Kierkegaard purports, is a 'possibility of possibility', and it is always 'entangled' within the human being.¹⁵ Using Schelling's vocabulary, he also calls it: 'The state of the dreaming spirit.' Freedom corresponds to someone being taken with dizziness, an unheard-of possibility becoming manifest.

The reality of Adam's Fall, Kierkegaard continues, changes the face of the earth, inasmuch as sin has come into the world. There is a 'reflection (*Reflex*) of the sinfulness of the generation in the whole world' (57), an 'anxiety in creation'. (58) It is as though the entire creation becomes affected by one single creature's sinning. This is not to say, Kierkegaard emphasises, that human sinning is caused by this 'reflection': the initial experience of freedom as anxiety remains available to any human being. If it were not, then freedom would be as illusory as anxiety were unreal.¹⁶ Sin comes into the world only through sin, and not through sinfulness. This is to say that it cannot be explained by some previous cause (e.g. sinfulness, or a perverted human nature) which, had such a cause been given, would completely erase the experience of freedom

and anxiety. The experience of anxiety is taken as something obvious by Kierkegaard, and it cannot be logically deduced nor psychologically explained. It is even beset with demonic elements.

A highly interesting passage at the background of this article's explorations of the limits of understanding is the following: 'How sin came into the world, each man understands solely by himself. If he would learn it from another, he would *eo ipso* misunderstand it.' (51) Any person is confronted to his or her inner self-experience, Kierkegaard says, because the experience of sin as the transgression of an intuitively felt yet unknown boundary cannot be taught or philosophically explicated.¹⁷ It can only be approximated. (118)

Heidegger

Without taking into account Kierkegaard's deliberately Christian horizon, Heidegger and Jaspers heavily though unadmittedly rely upon Kierkegaard's exposition of the anxiety experience. Heidegger discusses anxiety as a pre-intentional mood, to be distinguished from fear. Anxiety is *Dasein's* arch-original affect which simply manifests its being there or its 'thrownness'. 'Being-in-the-world itself is that in the face of which anxiety is anxious (*wovor sich die Angst angstet, ist das In-der-Welt-sein selbst*).'¹⁸ And also: 'In anxiety one feels "uncanny". (*In der Angst ist einem "unheimlich"*).' (188/233) The particular, untranslatable German syntax used here deprives the sentence of a clear subject. There is a sense of uncanniness without a delineated cause or object; it is just there.

Just as Kierkegaard does, Heidegger also connects anxiety to 'ethics': 'But in anxiety there lies the possibility of a disclosure which is quite distinctive; for anxiety individualises. (*Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt.*)' (190f/235) Anxiety and anxiety alone can elicit what Heidegger calls *Dasein's* 'authenticity' (*Eigentlichkeit*), as it insulates *Dasein* from the crowd (*das Man*) in which it always finds itself entangled.

Levinas

The last philosopher of the uncanny to be briefly mentioned here is Levinas. Especially in his early writings, he approaches the unbearable weight of being as such, a weight which can be felt in experiences such as insomnia or nausea. In *De l'évasion (On Escape)* he dedicates an entire section to the nauseatic experience ultimately due to 'the very experience of pure being'. 'In nausea', he says, 'we are at the same time riveted

to ourselves, enclosed in a tight circle that smothers. We are there, and there is nothing more to be done, or anything to add to this fact that we have been entirely delivered up, that everything is consumed: this is the very experience of pure being.¹⁹

This nauseatic experience, as I just mentioned, is due to being itself: 'Being is the evil, not because it is finite but because it has no limits' (*L'être est le mal, non parce que fini, mais parce que sans limites*).²⁰ Insomnia is akin to nausea, as it also relates the subject to being itself and to the burden it entails for our innermost experience. Insomnia, Levinas says, is a '*brûlure sans consommation d'une flamme inextinguible*', or a '*condensation de ce vide même qui me gagne comme somnolence*'.²¹ A more common name Levinas gives to being itself inasmuch as it is felt as a burden is the *il y a*, 'there is'. Whether or not the qualities ascribed to the *il y a* fully apply to Heideggerian Being itself, a notion whose authority is vehemently criticized by Levinas, there are similarities here expressing themselves in a specific uneasiness human beings undergo if they are deprived of business and daily distractions and fully exposed to the profound dimension beyond these.

6 Conclusion

My point in this contribution was to show that the concept of understanding is fundamentally flawed if taken in such an all-encompassing sense. As we have seen it is fundamentally ambiguous in Gadamer, in so far as it has been oscillating between a (Heideggerian) anti-subjectivist, passive meaning and a more subjectivist, active meaning. Gadamer had isolated the Heideggerian existential of 'understanding' (*Verstehen*) and transformed it into a universal tool for his philosophical hermeneutics. In Heidegger, though, understanding had never been conceived as an 'instrument' to achieve intellectual goals. But in Gadamer, the relation between understanding's passive and active slant remains unclear. As a result, any possible 'objects' of understanding must ultimately bend to the requirements of 'sense'. Of any rough material presenting itself to consciousness 'sense' must be made.

Thus our initial question 'should we understand?', which had been inspired by Jonathan Littell's provocative novel *The Kindly Ones*, must be taken differently from its first reading. The question does not intend to ask whether or not the author's project (i.e. understanding the SS-criminal) should be undertaken, whether or not it is an immoral task. The issue is rather whether 'understanding' as such should be taken as

the all-encompassing approach of reality, as Gadamer risks reintroducing a subject-based philosophy inappropriate for doing justice to certain dimensions of existence. By transforming ‘understanding’ into a human faculty, notwithstanding its existential, pre-intentional character which it is also supposed to have, Gadamer sets to philosophy the huge task of making sense of everything. As we have seen ‘sense’ is a meaningful unity and the result of a mutual integration of the reader’s and the text’s horizon. True, this integration is always ahead of us, finite as we are; it is always in movement and never stabilises into an enduring ‘sense’. But the horizons of sense and human understanding are always ‘looming’, and so is the perspective of continuously-achievable intelligibility.

In my view, Gadamer has invigorated the shades of intelligibility and subjectivity adumbrating the far more justified passivist conception of ‘understanding’. In so doing he inevitably risks relapsing into Hegelian thinking. As the existentials in Heidegger’s analytic of Dasein are in themselves provisional, and rather inaugurating an entirely new philosophical vocabulary, they do far more justice to the fullness of possible ‘moods’, as well as the ontology of what I call the ‘uncanny’. The accounts of Kierkegaard, Levinas etc. have testified to dimensions of being that any Gadamerian approach finally denies itself the sufficient phenomenological resources of considering. These dimensions are perhaps fully without reach and must be finally undergone, because there are no adequate means whatsoever of ‘understanding’ them. Not yet.

Notes

- 1 Jonathan Littell, *Les bienveillantes* (hereafter: *B*) (Paris: Gallimard, 2006); trans. *The Kindly Ones*, by Charlotte Mandell (New York: Harper, 2009).
- 2 Interview with *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, online at http://lesesaal.faz.net/littell/article.php?txtid=autor_littell (consulted 28 June 2010). Also see interview with Pierre Nora, in *Le débat* 144 (2007), 25-44.
- 3 More generally, the criminal’s perspective is used in e.g. the *Ripley Novels* (1955ff.) by Patricia Highsmith, by Ruth Rendell, for example in *A Judgment in Stone* (1977), or even Agatha Christie’s *Endless Night* (1967) and *The Murder of Roger Ackroyd* (1926). Thanks to Dr. Madeleine Kasten for reminding me of these titles.
- 4 Schelling calls any radical dualism a ‘*System der Selbsterreißung und Selbstverzweigung der Vernunft*’, cf. *Über das Wesen der menschlichen*

- Freiheit* [1809] (Hamburg: Meiner Verlag, 1997), 27.
- 5 Also cf.: '*même si je m'adresse à vous, ce n'est pas pour vous que j'écris.*' (20)
- 6 The Qur'anic verse does not speak about the proximity of the thought of death but of Allah, see Sura 50,16.
- 7 *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Siebeck, 1990), trans. *Truth and Method*, 2nd ed., revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London/ New York: Continuum, 2006).
- 8 Cf. Donatella di Cesare, *Gadamer. Ein philosophisches Porträt* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 103.
- 9 Cf. '*vollkommene Einheit von Sinn*', 299.
- 10 One could question the suitability of the term 'synaesthesia' for e.g. Rimbaud's poetic experiments, as it tends to domesticate their vigour and audacity at the profit of a final unity.
- 11 '*So ist die Anerkennung von Autorität [i.e. of a tradition] immer mit dem Gedanken verbunden, daß das, was Autorität sagt, nicht unvernünftige Willkür ist, sondern im Prinzip eingesehen werden kann.*' (285)
- 12 '*Jede Begegnung mit der Überlieferung, die mit historischem Bewußtsein vollzogen wird, erfährt an sich das Spannungsverhältnis zwischen Text und Gegenwart.*' (311)
- 13 The narrator's indifference could also be inferred from the following: '*Pour quoi faire, je ne le sais pas trop. Certainement pas pour l'édification de ma descendance.*' (20)
- 14 '*vous l'auriez fait aussi.*' (37)
- 15 Kierkegaard, *The Concept of Anxiety* (Princeton: Princeton University Press, 1980), *Begrebet Angest* (1814), 42.49.
- 16 This is, interestingly enough in light of Gadamer's analysis of 'experience', denied by E. Hirsch: 'Es gibt Naturen, die einer Möglichkeit über die Grenzen des ihnen bisher gegebenen Lebens und Denkens hinaus nicht mit der Abwehr des Halbbezwungenen, sondern mit der Freude am Abenteuer, am Neuen, gegenüber stehen; sie werden Kierkegaards Verknüpfung von Möglichkeit und Angst sonderbar finden, oder nur nach einer Seite ihres Wesens sich getroffen fühlen... Der menschlich-psychologische Begriff der Angst kann, anders als der ethisch-religiöse der Verzweiflung, nicht auf jedermann angewandt werden, ist also auch als bloßes psychologisches Vorverständnis der Sünde nicht überall eine hinreichende Unterlage des Sündenbegriffs.' *Kierkegaard-Studien*, II (Gütersloh: Bertelsmann, 1933), 116.
- 17 Cf. Jean Wahl, '*Pour Kierkegaard, l'esprit est essentiellement angoisse. Dans l'angoisse, l'esprit projette ses fantômes au-delà de lui-même; il se réfléchit en lui-même, se creuse, découvre ses abîmes; il vient buter*

- contre ce qui est au-delà de lui.' *Etudes kierkegaardiennes* (Paris: Vrin, 1949), 255f.
- 18 Heidegger, *Sein und Zeit* [1927] (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986), 187. Trans. *Being and Time* [1962], by John Macquarry and Edward Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1985), 232.
- 19 Levinas, *De l'évasion* [1935] (Paris: Poche, 1998), 116; trans. *On Escape*, by Bettina Bergo (Stanford: Stanford University Press, 2003), 66f.
- 20 *Le temps et l'autre* [1948] (Paris: PUF, 1985), 29.
- 21 *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1986), 61.50.

3 Der unvollkommene ‘Vorgriff auf Vollkommenheit’

Die Auseinandersetzung von Leo Strauss mit Hans-Georg Gadamer

ULRIKE WEICHERT

Die beiden Philosophen Hans-Georg Gadamer und Leo Strauss verbindet eine lebenslange Freundschaft, die in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts begann. In dieser spannenden Zeit der geisteswissenschaftlichen und politischen Umbrüche teilten sie ein generelles Gefühl der Desorientierung und der Notwendigkeit eines Neustarts des Denkens. Zwar studierte Strauss in Hamburg, wo er auch 1921 bei Ernst Cassirer promovierte, jedoch hielt er sich oft in der Universitätsbibliothek in Marburg auf, das in der Nähe seines Elternhauses im hessischen Kirchhain lag. Dort lernte er Gadamer kennen, der zu der Zeit noch als Bibliothekskraft arbeitete. 1923 ging Gadamer nach Freiburg zu Heidegger, den er schon aus Marburg kannte, und hörte dort im Sommersemester die Vorlesung *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, die sein Denken maßgeblich beeinflussen sollte. Gadamer und Strauss trafen sich 1933 für zehn Tage in Paris wieder, wo sich Strauss mit einem Rockefeller Stipendium aufhielt. Auch die Emigration nach Amerika, die ihn zuerst nach New York später nach Chicago führte, ließ die Freundschaft der beiden nicht abreißen. Sie schickten sich gegenseitig ihre Bücher und Strauss wurde nach dem Krieg 1954 nach Heidelberg eingeladen, wo er einen Vortrag über Sokrates hielt. Dies sollte Strauss' letzter Aufenthalt in Deutschland gewesen sein. Als Gadamer während seiner Lehrtätigkeit nach der Emeritierung in Deutschland noch in Amerika verweilte, profitierte er von dem Strauss'schen Netzwerk und wurde stets mit Wohlwollen aufgenommen. Aus der philosophischen Freundschaft zwischen den beiden ging auch eine Briefkorrespondenz hervor, die zu Teilen separat veröffentlicht wurde und in Gadamers Ergänzungen zu *Wahrheit und Methode* fortgesetzt wurde.¹

Öffentlich äußert sich Strauss über Gadamer allein 1971 in einer einzigen Fußnote in dem Aufsatz *Philosophy as Rigorous Science*.² Strauss erhebt dort die philosophische Aufgabe, die universelle Struktur verste-

hen zu wollen, die allen historischen Welten gemeinsam ist und verweist dazu auf die zweite Auflage von Gadamer's Werk *Wahrheit und Methode* von 1965, vor allem auf Textpassagen, die sich mit dem 'historischen Verstehen' auseinandersetzen.³ Darunter fällt auch der Aufsatz *Hermeneutik und Historismus*, den Gadamer der zweiten Auflage beigefügt hat und der sich intensiv mit Strauss' Hermeneutik befasst. In der Fußnote richtet sich Strauss vor allem gegen Gadamer's Hauptthese, dass 'das wirkungsgeschichtliche Moment in allem Verstehen von Überlieferung wirksam ist und wirksam bleibt'.⁴ Indem Gadamer die Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip erhebt, könne man laut Strauss nicht länger von einem 'natürlichen' Verstehen sprechen könne, sondern nur noch von einem historischen.⁵

1 Strauss und die Kunst des 'Zwischen-den-Zeilen-Schreibens'

Leo Strauss veröffentlichte 1941 den Aufsatz *Persecution and the Art of Writing*, in dem er die Wiederentdeckung des 'Zwischen-den-Zeilen-Schreibens' schildert und daraus sein hermeneutisches Programm entwickelt.⁶ Wie Gadamer, begreift Strauss seine Hermeneutik nicht als Methode, sondern als Kunst (*art*) und hat sie daher auch nicht systematisiert. Der Aufsatz beschreibt eine tiefenhermeneutische Herangehensweise an Texte, die Strauss in eine exoterische Oberfläche und eine esoterische Tiefenschicht unterteilt. Die populären Ansichten der jeweiligen Zeit sind dabei exoterisch⁷, während die Lehre des Philosophen esoterisch durch eine Rhetorik verschlüsselt ist, die die unterschiedlichen Adressaten mit bedenkt. Es ist schon an dieser Stelle wichtig herauszustellen, dass es Strauss weder um *arcana imperii* noch um eine religiös anmutende, metaphysische Geheimlehre geht. Der Verschlüsselungsbedarf ist systematischer Art und liegt in der Natur der Philosophie begründet. Diese versteht Strauss als Sokratisches Philosophieren, als ein von *Eros* gelenktes Streben nach Wissen, das deutlich von definierbarem und systematisierbarem Faktenwissen zu unterscheiden ist.

Wie der Titel *Persecution and the Art of Writing* folgern lässt, liegen der Kunst des verschlüsselten Schreibens Situationen der Verfolgung zu Grunde. Gleich zu Beginn des Werkes stellt Strauss jedoch klar heraus, dass er nicht nur die 'harten' Formen der Verfolgung wie Zensur und Inquisition meint. Er will vor allem auf den gesellschaftlichen Ost-razismus hinaus, den es auch nach 150 Jahren Meinungsfreiheit gibt. Verfolgung hat demnach eine generelle Natur und tritt genau dann auf,

wenn gesellschaftliche Orthodoxien überschritten werden. Dadurch ist sie konsequenterweise ein grundlegendes Problem der Philosophie, die bestrebt ist, von gesellschaftlich anerkannten Meinungen (*doxa*) zum Wissen (*episteme*) aufzusteigen. Die Kunst des esoterischen Schreibens weist daher auch auf die Verantwortung hin, die der philosophische Autor gegenüber der Philosophie trägt. Er muss das philosophische Denken und die Lebensweise einerseits vor dem Unverstehen der Gemeinschaft bewahren, andererseits aber auch die Gemeinschaft vor möglichen erschütternden Wahrheiten schützen.⁸

Das Verstehen esoterischer Texte wird von Strauss zunächst mit Hilfe des Axioms ermöglicht, 'daß gedankenlose Menschen unachtsame, nachdenkliche Menschen jedoch aufmerksame Leser sind.'⁹ Will der Autor einen nachdenklichen, philosophischen Adressatenkreis erreichen, so müsse er nichts anderes tun, als so zu schreiben, dass nur ein sehr aufmerksamer Leser den tiefer liegenden Sinn verstehen kann. Ein esoterischer Text kann somit aus sich selbst verstanden werden.¹⁰ Strauss hat ein sehr hohes Bild von einem philosophischen Autor und seinem Werk, das der 'logographischen Notwendigkeit' entspricht. Dieser Gedanke stammt aus einer Passage aus Platons *Phaidros* über den Aufbau der guten Rede.¹¹ Eine Schrift sei dann gut, wenn jeder Teil der geschriebenen Rede notwendig für das Ganze sei. Eine Stelle, die in einem bestimmten Teil im Gesamtstück auftrete, ist somit genau die Stelle, an der sie notwendig auftreten muss. Der Verfasser von geschriebenen Texten ist sich über diese schriftstellerische Notwendigkeit völlig bewusst und komponiert sein Werk entsprechend. Der Autor sei demnach in der Lage, sein Werk durch unterschiedliche Ebenen zu verschlüsseln. Entsprechenden Wert muss der Leser daher auf den Aufbau und vor allem auf das dramaturgische Setting legen. Kein Wort, 'wie klein auch immer oder scheinbar unbedeutend es sein mag'¹², wäre folglich fehl am Platz oder unnötig, sondern ist stets vom Autor intendiert. Daraus folgt umgekehrt, dass der Leser dem Text unterstellen muss, dass er entsprechend sorgfältig komponiert wurde. Daher ist er weder berechtigt, eine Stelle zu streichen, noch ihren Wortlaut zu verbessern, bevor er nicht jede sinnvolle Möglichkeit, die Stelle so zu verstehen, wie sie dasteht, sorgfältig geprüft und dabei auch ihren formalen Charakter mit einbezogen habe.¹³

Das größte methodische Problem bezüglich des Verstehens esoterischer Texte liegt darin, dass es nicht mit 'immer wenn, dann'-Beziehungen systematisiert werden kann. Strauss nennt jedoch 'Stolpersteine', gewisse Eigentümlichkeiten und Fehler, die einem Autor nicht zufällig

unterlaufen können, wenn er der 'logographischen Notwendigkeit' verpflichtet ist. Diese können daher auf eine mögliche tiefere Textebene verweisen.¹⁴ Auffällige rätselhafte Eigenheiten in der Darstellung der populären Lehre wie scheinbare unstrukturierte Gliederung, Widersprüche innerhalb eines Werkes oder zwischen zwei oder mehreren Werken desselben Autors, nicht explizite oder gar sich widersprechende grundlegende Folgerungen und Voraussetzungen von argumentativen Zwischenschritten, Verwendung von Pseudonymen, ungenaue Wiederholungen früherer Aussagen sowie seltsame, meist erfundene Ausdrücke. Weitere Kriterien können Querverweise und Zitate sein, die zueinander keinen oder einen widersprüchlichen Bezug haben sowie Redensarten oder Wendungen, die in ihrem Sinn keinen eindeutigen Bezug auf das Gesagte haben. All diese müssen selbstverständlich jeweils im Kontext des Originals und im üblichen Sprachgebrauch geprüft werden.

2 Gadamer und der 'Vorgriff auf Vollkommenheit'

Strauss veröffentlichte 1952 einen Sammelband, der den obigen Aufsatz um drei Beispielfälle erweitert, an denen er seine Tiefenhermeneutik veranschaulicht.¹⁵ Dieses Werk wird von Gadamer zwar als 'bedeutsamer Beitrag' gelobt¹⁶, zugleich aber kritisiert und als Ausgangspunkt für einen diskursiven Briefwechsel genommen.

Gadamer's Grundanliegen in *Wahrheit und Methode* ist es, das Verstehen zu verstehen. Verstehen ist dabei immer an eine Sinnerwartung gebunden. Eine notwendige Antizipation des Verstehens ist dabei der 'Vorgriff auf Vollkommenheit'. Dieser leitet das Verstehen und alles Verstehen liegt ihm wiederum zugrunde. Die Unterstellung von vollkommenem Sinn besagt, dass nur das verständlich ist, was eine vollkommene Einheit von Sinn darstellt – sowohl formaler als auch inhaltlicher Art. Deutlich wird dies allerdings erst, wenn der Leser an den Punkt eines Textes an dieser Annahme zu zweifeln beginnt, weil sie unzureichend ist – sei es durch widersprechende oder unlogische Aspekte zum eigenen Vorverständnis. Dies führt zu dem Bestreben, den Text als Meinung eines anderen – sei es psychologischer oder historischer Art – zu verstehen, um ihm auch weiterhin einen inhaltlichen Wahrheitsanspruch unterstellen zu können.¹⁷

Vollkommenheit müsse sich demnach, so Gadamer, sowohl auf die Form als auch auf den Inhalt beziehen. Verstehen entsteht aus einem Vorverständnis, das wiederum aus dem 'Zu-tun-haben mit der gleichen

Sache' entspringt. Sache meint dabei nicht das 'Ding an sich', sondern vielmehr den zu verstehenden Sachverhalt. Die Sache ist somit immer schon in das Vorverständnis des Verstehens eingerückt, da bereits ein Verstehensentwurf entwickelt wurde. Verstehen ist daher keine Objektivierung oder Distanzierung von einer Sache, sondern vielmehr ein angestrebter Einklang mit der zu verstehenden Sache. Das 'Zu-tun-haben mit der gleichen Sache' meint jedoch nicht, dass man inhaltlich mit dem zu verstehenden Sachverhalt einverstanden sein müsse. Wer aber verstehen will, muss zunächst unterstellen, dass das Gesagte oder Geschriebene formal verständlich ist und ihm einen Wahrheitsanspruch unterstellt. Zu diesem kann wiederum begründend Stellung genommen werden, die zustimmend oder ablehnend sein kann. Zwar nähert man sich der Sache immer mit dem jeweils eigenen Vorverständnis, bleibt dabei aber stets in dieser Bewegung zu der Sache hin. Durch dieses stetige Verweilen im Vorverständnis wird die Sinnantizipation zur Sache selbst. Aus der vorverstandenen Sache bestimmt sich das, was als einheitlicher Sinn nachvollziehbar wird.

Gadamer bringt seine Bedenken bezüglich Strauss' Hermeneutik aus dem Werk *Persecution and the Art of Writing* in der Fußnote 224 in genau der Passage von *Wahrheit und Methode* ein, in der es um den 'Vorgriff auf Vollkommenheit' geht. Das 'Zwischen-den-Zeilen-Schreiben' stelle das Textverständnis dabei vor die 'schwierigsten hermeneutischen Probleme'. Gadamer deklariert das verschlüsselte Schreiben als einen hermeneutischen Ausnahmefall, da 'hier die reine Sinnauslegung nach der gleichen Richtung überschritten wird, wie wenn die historische Quellenkritik hinter die Überlieferung zurückgeht. Obwohl es sich hier um keine historische, sondern um eine hermeneutische Aufgabe handelt, wird diese nur lösbar, indem man ein sachliches Verständnis als Schlüssel verwendet. Nur dann lässt sich die Verschlüsselung entschlüsseln – wie man ja auch im Gespräch Ironie in dem Grade versteht, in dem man in sachlichem Einverständnis mit dem anderen steht. Die scheinbare Ausnahme bestätigt also erst recht, dass Verstehen Einverständnis impliziert.'¹⁸

Aus dieser Passage lässt sich zunächst keine große Differenz zwischen Gadamer und Strauss erkennen. Zwar fordere das esoterische Schreiben die Hermeneutik durch die mehrfachen Ebenen heraus, doch werde gerade daran deutlich, dass Verstehen immer auf 'Zu-tun-haben mit der gleichen Sache' baue und Einverständnis in der Sache anstrebe. Allerdings erwähnt Gadamer in einer Anmerkung zu eben jener Fußnote, dass Einverständnis auch unbewusst erfolgen könne. Das Verstehen

von verschlüsselten Texten hingegen bedürfe, so Strauss, eines Höchstmaßes an Bewusstsein. Dieser Punkt zeigt bereits, dass Gadamer und Strauss die 'Sache', um die es in verschlüsselten Texten geht, unterschiedlich verstehen. Während für Strauss gerade das bewusste Einverständnis mit der philosophischen Sache das Ziel seiner philosophischen Hermeneutik ist, kann das horizontverschmelzende Verstehen durch seinen partiell impliziten Charakter auch unbewusst geschehen.

3 Strauss' Kritik an Gadamers 'Horizontverschmelzung'

Leo Strauss beobachtet in seinem ersten Brief, den er im Februar 1961 als direkte Antwort auf die Zusendung von *Wahrheit und Methode* geschrieben hat, dass sie in 'gegensätzliche Richtungen' gegangen seien und verschärft diese Aussage in einem weiteren Brief im Mai 1961, indem er die fundamentale Differenz zwischen beiden hermeneutischen Ansätzen darin sieht, dass sie in der *querelle des anciens et des modernes* unterschiedliche Seiten angenommen hätten.¹⁹ Die Konsequenzen der gegensätzlichen Parteinahme ließen sich in der jeweils unterschiedlichen Betrachtung von Hermeneutik ableiten. Der erwähnte Streit aus dem 17. Jahrhundert behandelt die Frage, inwiefern die Antike noch nachahmungswürdigen Vorbildcharakter für die gegenwärtige Kultur habe. Es geht Strauss dabei um den Punkt der Reproduktion und der Orientierung am antiken Vorbild gegenüber dem modernen Selbstbewusstsein und dem romantischen Genieverständnis, das aus sich selbst heraus schöpft und Besseres entwickeln könne. Strauss versucht, einen Weg zurück zur Antike an sich und nicht bloß zur wirkungsgeschichtlichen Auffassung der Antike zu finden. Er könne keine Theorie der Hermeneutik akzeptieren, die nicht auf eine emphatischere Weise das wesentliche Element des richtigen Verstehens herausarbeite, welches sich damit befasse, jemandes Gedanken so verstehen, wie dieser es beabsichtigt habe. Gadamers Auffassung des historischen Verstehens als Horizontverschmelzung müsse daher der modernen Position zugeordnet werden, da dieses nicht von einem gegenwärtigen Vorverständnis zu lösen sei. Neben vielen anderen Aspekten geht Strauss vor allem auf das Problem der Horizontverschmelzung und der Wirkungsgeschichte ein.

Unter Horizont versteht Gadamer, rückgreifend auf Husserl und Heidegger, den Wirklichkeitszugang, der immer in einen Kontext gebettet ist. Der Verstehende versteht immer durch einen unverfügbaren, geschichtlich gewordenen Horizont.²⁰ Dieser ist ein begrenzender

Rahmen von Denkmustern, aus dem Ausschnitte explizit gemacht werden können, während der Horizont als Ganzes jedoch stets implizit mitläuft. Gadamers hermeneutischer Prozess verläuft daher von der jeweils individuellen Produktion und hin zu einem Geschehen.²¹ Auf diesem Weg rehabilitiert Gadamer die Autorität der Tradition, in der einzig Verstehen möglich ist.

Das Strukturmoment, das diesen Überlieferungszusammenhang kennzeichnet, ist der zeitliche Abstand zwischen der zu verstehenden Sache und dem Verstehenden. Gadamer betrachtet dabei die geschichtliche Distanz nicht als unüberbrückbaren Abgrund, sondern als stete, sich bedingende Wechselbeziehung zwischen beiden. Gemäß dem hermeneutischen Zirkel gewährleistet der geschichtlich tradierte Horizont eine Sinnantizipation, in die der gegenwärtige Interpret schon immer eingerückt ist, die sich zwischen tradiertem Vorverständnis und aktuellem Verstehen aufspannt. Der Zeitenabstand ist 'ausgefüllt durch die Kontinuität des Herkommens und der Tradition, in deren Licht uns alle Überlieferung sich zeigt'.²² Verstehen ist somit an die Wirkungsgeschichte bzw. an ein wirkungsgeschichtliches Bewusstsein gekoppelt. Das bedeutet, dass Verstehen keinen unmittelbaren Zugriff auf die zu verstehende Sache hat, sondern immer Vermittlungen der Rezeptions-, Kritik-, und eben der Wirkungsgeschichte unterliegt. Wirkungsgeschichte verweist daher auf die Präsenz des Vergangenen in der Gegenwart. Oder mit anderen Worten: Die Betrachtung des jeweils eigenen und des fremden Horizontes der Vergangenheit wird durch die Wirkungsgeschichte ermöglicht und mitbestimmt. Die Verstehensleistungen, die im Verlauf der Wirkungsgeschichte erbracht wurden, gehen in ihn ein, so dass beide 'vermeintlich für sich seiende' Horizonte für Gadamer als 'ein einziger Horizont, der alles umschließt, was das geschichtliche Bewusstsein in sich enthält' aufgefasst werden.²³

Es ist jedoch wichtig, sich dieser gegenwärtigen Bestimmtheit des vergangenen Horizontes bewusst zu sein. So würde ein rein historisch verstandener Text aus dem 'Anspruch, Wahres zu sagen, förmlich herausgedrängt',²⁴ wenn es der Verstehende aufgeben würde, 'in der Überlieferung für einen selber gültige und verständliche Wahrheit zu finden'.²⁵ Diesen Prozess der Vermittlung zwischen Vergangenheit und gegenwärtigem Horizont bezeichnet Gadamer als Horizontverschmelzung, wobei der eigene 'Verstehenshorizont der Gegenwart' den historischen Horizont einholt und ihn aufhebt.²⁶ Auf einen Text bezogen heißt das, dass dieser immer aus einer eigenen gegenwärtigen Perspektive das Vergangene interpretiert wird. Verstehen ist daher ein

'produktives Geschehen', da das Verständnis eines Textes durch wirkungsgeschichtliche Aneignung immer ein anderes ist. Verstehen ist daher immer anders, wenn man überhaupt versteht.²⁷

Die von Gadamer postulierte 'unaufhebbare Differenz zwischen dem Interpreten und dem Urheber' trennt somit kein 'gähnende[r] Abgrund'.²⁸ Der geschichtliche Abstand ist stets überbrückt 'durch die Kontinuität des Herkommens und der Tradition, in deren Lichte uns alle Überlieferung sich zeigt'.²⁹ In Bezug auf die vorverstehende Sinnerwartung heißt es bei Gadamer weiter, dass überlieferte Texte aufgrund der Tradition und ihrer Wirkungsgeschichte mit dem Anspruch von Sinn und Wahrheit an uns herantreten. So helfe die wirkungsgeschichtliche Selektion, zwischen legitimen und illegitimen Vorurteilen zu unterscheiden. Wirkungsgeschichte und Tradition bekommen von Gadamer daher ein vernünftiges Potential zugeschrieben, da sie die Werke in ihrer Wichtigkeit überlieferten. Aus dem wirkungsgeschichtlichen Verstehen könne mit fortgeschrittener Zeit mehr und klarer erkannt werden, was an Texten wesentlich sei. Strauss lehnt dies dezidiert ab. Für ihn liefert die Wirkungsgeschichte bloß eine Menge illegitimer Vorurteile und falscher Annahmen, die den Zugang zu einer ursprünglichen Philosophie verbauen und verbaut haben. Mit einem Verweis auf den antiken aufsteigenden Weg von einem vorher bekannten Wissen (*proteron pros hemas*³⁰) hin zum eigentlichen 'natürlichen' Wissen (*proton physei*) kritisiert er, dass Gadamer nicht vom Vorwissen des Interpretierenden ausgehe, sondern von gewissen falschen Theorien und Anmerkungen, die sich wirkungsgeschichtlich durchgesetzt haben. Die Wirkungsgeschichte sei für das Verstehen philosophischer Grundfragen weder notwendig noch relevant.³¹

Strauss' hermeneutische Herangehensweise an den zeitlichen Abstand zwischen Text und Interpret kann nicht mit Horizontverschmelzung in Einklang gebracht werden. Er ist sich zwar insofern mit Gadamer einig, dass eine Lehre nicht als 'Ausdruck irgendeiner Lebenssituation' interpretiert werden dürfe, sondern mit dem Anspruch, wahr zu sein. Von diesem Wahrheitsanspruch ausgehend, lässt sich dann ein Urteil des Interpreten schließen, dass er die Lehre bejahen, ablehnen oder weiterstudieren könne. Strauss lehnt es jedoch ab, dies als Horizontverschmelzung aufzufassen.

Da der Horizont einerseits immer teilweise implizit ist, lassen sich stets nur Teilaspekte bewusst begründen oder verwerfen. So könnte Gadammers 'Vorgriff auf Vollkommenheit' nur noch sehr eingeschränkt verstanden werden, nämlich dass Texte im großen und ganzen formal

verständlich sind und einen Wahrheitsanspruch zum Verständnis erheben, dem durch Begründungen zugestimmt oder verworfen werden kann. Der gegenwärtige Horizont, der immer schon mit dem vergangenen durch die Wirkungsgeschichte verbunden ist, schwächt demnach den Vollkommenheitsanspruch ab. Unter dieser Prämisse kann es keinen inhaltlichen Anspruch auf Vollkommenheit geben.

Andererseits können Horizonte als Blickpunkte verschieden sein, aber das Ziel, das angestrebte epistemische Wissen, kann trotzdem das gleiche sein. In der Bejahung liegt nach Strauss' Verständnis ein bewusstes Einverständnis zu einer 'wahren' Sache, die jedoch vom Interpreten ausgeht. Zwar erweitert sich dabei wohl sein eigener Horizont, wenn er etwas lerne, doch lasse sich dies nicht auf die Tradition oder einen Platonischen Dialog übertragen. Gibt es demnach 'Sachen' in der vergangenen Tradition, die man verstehen kann, ohne den Horizont der Gegenwart mit einzubeziehen?

4 'Historisches Verstehen' versus 'Horizontverschmelzung'

Strauss versteht 'historisches Verstehen' anders als Gadammers 'Horizontverschmelzung'. Es heißt für ihn zunächst, die Tradition so zu sehen, wie der Autor sie selbst sah und für einen Augenblick vergessen, wie sie sich dem Historiker von heute zeigt.³² Er wirft der fortschreitenden Wirkungsgeschichte vor, philosophische Ideen transformiert und das Fundament des ursprünglichen Wissens überdeckt zu haben. Sein hermeneutisches Programm zielt daher darauf, jenes wieder zu rekonstruieren und lebendig zu halten. Der Schlüssel zum Textverständnis und gleichzeitig auch die größte Herausforderung an den Leser ist es, die Intention des Autors zu verstehen.³³ Das bedeutet, dass man sich einem Text nicht aus antiquarischem Interesse einem Werk nähert, in dem der Leser etwas über den Autor oder das Thema lernen will. Die Intention eines Autors zu verstehen heißt vielmehr, von ihm grundlegende philosophische Probleme und deren Alternativen zu lernen. Genau dieses Bewusstsein der Existenz dauerhafter, fundamentaler Philosophie sei durch den Historismus und die fortschrittsgläubige Moderne verschüttet worden, so dass es nun einer 'künstlichen' Einführung über das historische Verstehen bedarf, um zu den 'natürlichen' Problemen der Philosophie zu gelangen. 'Historisches Verstehen' ist daher eine propädeutische Hinführung zur Philosophie aus der 'zweiten Höhle' hinaus, die der Historismus unter die ursprüngliche Platonische Höhle gegraben habe.³⁴

Strauss unterscheidet zwei Schritte, um sich über das historische Verstehen dem philosophischen Kern des Autors zu nähern: Erstens die Interpretation und zweitens die Erklärung (*explanation*).³⁵ Die Interpretation versucht, das Selbstverständnis des Autors in 'wagemütiger Demut' zu rekonstruieren und zu verstehen, was dieser sagte und damit meinte – ob er es nun explizit ausgedrückt hat oder nicht. Dafür wird der Hintergrund aus der Perspektive des Autors rekonstruiert, der für das Verständnis seiner Bücher unverzichtbar ist.

Mit dem zweiten Schritt, der Erklärung, wird der Rahmen des Selbstverständnisses des Autors verlassen und anhand von unbewussten Implikationen von Äußerungen beurteilt und bewertet. Strauss geht dabei davon aus, dass Sprache, Semantik und gesellschaftspolitische Gegebenheiten historisch bedingt sind. Das Selbstverständnis des Autors muss daher anhand dieser Gegebenheiten bewertet werden, um einen unkritischen, naiven Umgang mit dem Text zu vermeiden.³⁶ Des Weiteren ist der Schritt zur rechtfertigenden Erklärung auch eine Vorbereitung des philosophischen Verstehens, da die philosophische Intention des Autors mit der historischen Situation abgewogen wird. Strauss' Herangehensweise gelingt es dabei, durch die 'künstliche' Einführung des historischen Verstehens an jene Grenze zu gelangen, an der die Grundprobleme der Philosophie liegen. Im Zuge der Rechtfertigung möglicher Fehler muss sich der Interpret nämlich die Frage nach der Absicht des Autors stellen. Diese steht bei philosophischen Autoren im Interesse der Wahrheit. Denn das Selbstverständnis des Autors lässt sich nur historisch bewerten, während seine philosophische Intention, in dem Text Wahrheit zu vermitteln, auf etwas Grundlegendes verweist und dem philosophischen Gespür des Interpreten zugänglich ist.

Um die Intention eines esoterischen Autors verstehen zu können, ist ein notwendiger Anreiz von außen (*necessary incentive*) unerlässlich; der Anspruch nämlich, dass der Text Wahrheit beinhaltet.³⁷ Ginge der Leser davon aus, dass der Autor keine Wahrheit zu vermitteln beabsichtigte, würde er Widersprüche, die als hinweisende 'Stolpersteine' auf die esoterische Ebene dienen, entweder übergehen oder ihn als inkonsequenten Autor abwerten. Auf keinen Fall würde er die Mühe auf sich nehmen, Paradoxien oder Widersprüchen im Text nachzugehen.³⁸ Der Leser muss dem Text formale und inhaltliche Vollkommenheit unterstellen. Nur derjenige, der davon ausgeht, dass der vorliegende Text gemäß der 'logographischen Notwendigkeit' komponiert sei und eine Wahrheit beinhaltet, ist in der Lage, den philosophischen Kern verstehen zu können. Wer hingegen davon ausgeht, den Text immer nur *anders*

verstehen zu können, schließt schon die Möglichkeit, die Intention des Autors zu verstehen, von vornherein aus. Dieser Leser glaube dann, die Autoren der Vergangenheit immer anders oder gar *besser* verstehen zu können, da er erkannt habe, dass jedes Denken geschichtlich gebunden sei. Er kann dem Text keinen geschichtsübergreifenden Wahrheitsanspruch mehr unterstellen und verschließt sich der Möglichkeit, etwas von dem Autor lernen zu können.

Das Denken der Philosophen unterliegt nämlich gerade nicht der geschichtlichen Abhängigkeit an Meinungen und Vorurteilen, sondern grenzt sich dezidiert vom Meinen ab, um zum Wissen aufzusteigen. Philosophie sei einzig auf die Art historisch bedingt wie sie ihre Gedanken öffentlich mitteile. Dies erfolge, so Strauss, auf der exoterischen Ebene, die sich den Erwartungen und Ansprüchen der jeweiligen Zeit anpasse. So hätte Spinoza in einem anderen Zeitalter seine philosophischen Gedanken als Vorsichtsmaßnahme ebenfalls verstecken müssen – nur hätte die exoterische Oberfläche ganz anders ausgesehen.³⁹ Der Philosoph muss deswegen ein guter Historiker sein, um die exoterische geschichtliche Hülle der Ansprüche und Meinungen der jeweiligen Zeit erkennen und verstehen zu können, um letztendlich zum philosophischen Kern zu gelangen.

5 Die Intention des Philosophen und der vollkommene 'Vorgriff auf Vollkommenheit'

Die Intention eines Philosophen unter diesem Wahrheitsanspruch zu verstehen ist ein anderer hermeneutischer Ansatz, als das Werk als einen Beitrag zur Geschichte der Philosophie zu lesen.⁴⁰ Wenn der Interpret die Intention des philosophischen Autors verstehen will, muss er sich selbst zum Nachvollziehen der Argumente animieren. Dabei treten die immerwährenden philosophischen Probleme, Grundfragen sowie ihre Alternativen hervor. Der Interpret muss sich ernsthaft und sorgfältig auf die philosophische Denkbewegung einlassen und sie letztendlich selber denken. Auf diese Weise ist ein Rückgang in die Antike als von der Wirkungsgeschichte entkoppelte Antike und ein 'echter' Dialog mit den 'greatest minds'⁴¹ der Philosophie möglich.

Die hermeneutische Anstrengung des Interpretierens ist dabei eng an die philosophische Anstrengung des skeptischen Hinterfragens geknüpft. Es gelingt Strauss daher, das philosophische Denken von den philosophiegeschichtlichen Lehren und Systemen zu befreien und 'ursprüngliches', das heißt für ihn Sokratisches Philosophieren wieder

zu ermöglichen. Die hermeneutische Aktivität wird dabei zu einer philosophischen, da der Leser, der die Denkbewegung nachvollziehen will, diese selbst denken muss. Es macht dann für den Leser keinen Unterschied mehr, 'ob er die Gedanken jenes Philosophen oder ob er seine eigenen Gedanken denkt, weil er sich auf einer Ebene bewegt, auf der die Alternativen sichtbar hervortreten, die jenseits der "geschichtlichen Gebundenheit" des Autors wie des Interpreten die Sache bestimmen, auf die das Denken beider gerichtet ist'.⁴² Bei näherer Betrachtung findet demnach keine Horizontverschmelzung zwischen geschichtlichen Horizonten statt, sondern es begegnen sich philosophisch verwandte Naturen. Der hermeneutische Ansatz von Strauss bewegt sich von der Geschichte hin zur Natur.⁴³ Die Denkbewegung eines Philosophen denken zu können verweist auf die 'natürliche' begrenzende Ebene der Philosophie, die ebenfalls dem natürlichen Verhältnis unterliegt zwischen denen, die zum philosophischen Denken geeignet sind und denen, die es nicht sind. Das esoterische Schreiben funktioniert letztendlich deswegen, weil es naturgegebene Hürden zur Philosophie gebe, die zu allen Zeiten die gleichen sind.⁴⁴

Das Lesen esoterischer Texte vergegenwärtigt durch das historische Verstehen des geschichtlichen Kontextes daher nicht nur die Zensurbedingungen philosophischer Autoren, sondern verweist auf den prinzipiellen Zusammenhang zwischen Philosophie und Hermeneutik. Da die Gesellschaft immer auf doxaischen Meinungen und Vorurteilen baut, besteht eine unaufhebbare Spannung zwischen den wenigen philosophisch Begabten und den 'Vielen', die in der erbaulichen *doxa* gesellschaftlicher Meinungen und Illusionen verweilen. Philosophie hingegen besteht als einem Streben nach Wissen aus der Befreiung von der meist religiös oder konventionell geprägten *doxa*. Da das erbauliche, wenn auch provisorische Wissen für gesellschaftliche Handlungen und Entscheidungen unverzichtbar ist, besteht ein fundamentaler Gegensatz zwischen der Gesellschaft und dem Philosophen.

In Gadammers späteren Auseinandersetzungen mit Leo Strauss erweitert er sein Verständnis vom Begriff der Verfolgung. Zwar fasst er die Notwendigkeit zur Verschlüsselung philosophischer Texte weiterhin als 'Sonderproblem' unter Bedingungen der Verfolgung auf, jedoch erkennt er richtig, dass Verfolgung nur ein Extremfall hinsichtlich des öffentlichen Drucks ist.⁴⁵ Die wichtigste Frage in *Persecution and the Art of Writing* sei nämlich, wie man Gedanken vermitteln und ausdrücken könne, die gegenwärtigen Trends oder den allgemein akzeptierten Meinungen einer Gesellschaft entgegenlaufen würden. Es gäbe grundsätzlich

immer die Möglichkeit, dass etwas, das es wert wäre, gesagt zu werden, Widerstand hervorrufen könne. Gadamer begreift den generellen Charakter der Kunst des verschlüsselten Schreibens für die Philosophie.

Gadamer erkennt nun auch, dass er und Strauss zwei unterschiedliche hermeneutische Ansätze konzipiert haben. In dem Aufsatz *Hermeneutik und Historismus* in den Ergänzungen zu *Wahrheit und Methode* von 1965 geht er erneut und diesmal verschärft auf hermeneutische Probleme in Verbindung mit dem Historismus ein. Er greift die von Strauss erwähnte *querelle des anciens et des modernes* auf und rühmt Strauss, diese *querelle* radikalisiert zu haben und der selbstbewussten Moderne 'die einleuchtende Richtigkeit der klassischen Philosophie entgegenzustellen'.⁴⁶ Beide sind sich dabei in ihrer Kritik am Historismus einig, dass dieser seine eigene Geschichtlichkeit nicht reflektiert habe und somit eine Position darstellt, die laut eigener Auffassung selbst dem geschichtlichen Verlauf unterlegen sein müsse. Gadamer hält dem von ihm als 'naiv' bezeichnetem historistischen Denken entgegen, dass die Herangehensweise, gegenwärtig besser als die Vergangenheit zu verstehen, nicht reflektiere, 'dass es "die Gegenwart" gar nicht gibt, sondern stets wechselnde Horizonte von Zukunft und Vergangenheit'.⁴⁷ Dieses Besserverstehen leiste 'dem falschen Schein einer unübertrefflichen Überlegenheit des je gegenwärtigen Interpreten ... Vorschub'.⁴⁸

Gadamer versteht Strauss' Überbrückung des Zeitenabstandes demnach richtig, dass es ihm nicht darum gehe, den Autor besser zu verstehen, sondern ihn so zu verstehen, wie er sich selbst verstand. Strauss habe ein Korrektiv innerhalb des historischen Denkens erstellt, das dem Besserverstehen überlieferter Gedanken unter dem Anspruch auf Wahrheit entgegentrete.⁴⁹ Dabei unterschätze Strauss jedoch die Schwierigkeiten alles Verstehens, 'weil er das, was man die Dialektik der Aussage nennen könnte, ignoriert'.⁵⁰

Mit der 'Dialektik der Aussage' bezieht sich Gadamer auf Strauss' Prämisse, dass der Autor seine Lehre nur auf eine einzige Weise verstand, 'vorausgesetzt, dass er nicht konfus war'.⁵¹ Wie noch in erwähnter Fußnote 224 weisen Widersprüche für ihn weiterhin kein eindeutiges Kriterium vor, auf die vom Autor intendierte 'Wahrheit' schließen zu können. Gadamer kritisiert, dass Auslegungen gemäß Strauss' Entschlüsselung stets unsicher bleiben, da ihre Wahrheit nicht nachweisbar sei. So behält Gadamer auch die Meinung bei, besonders in Bezug auf Spinoza, dass Widersprüche der Konfusion des Autors zuzuschreiben seien und steht der Strauss'schen Herangehensweise weiterhin kritisch gegenüber. Denn es sei 'keineswegs sicher, dass wir jemals die ursprünglichen

Erfahrungen wiedererlangen und einbeziehen könnten, die in diesen Werken liegen'.⁵² Der 'Sache' könne sich immer nur über eine Horizontverschmelzung angenähert werden. 'Vollkommenheit' kann sich demnach nur auf den wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang beziehen, der gegenwärtiges Verstehen durch die Wirkungsgeschichte in einen 'vollkommenen' einheitlichen Zusammenhang stellt.

An diesem Einwand wird deutlich, dass beide eine unterschiedliche Auffassung von der 'Sache' und von 'Vollkommenheit' haben. Während für Gadamer die 'Sache' den zu verstehenden Sachverhalt meint, bezieht Strauss das 'Zu-tun-haben mit der gleichen Sache' auf die philosophische 'Sache', das heißt auf grundlegende philosophische Fragen und deren Alternativen.

Die Uneinigkeit bezüglich unterschiedlicher 'Sachen' eines Textes stellt ein sachargumentatives, jedoch kein philosophisches Problem dar. Aus dieser Lesart, die zwischen historischer und eher intuitiver Gewissheit hin- und herwechselt, resultiert auch Uneinigkeit zwischen den wissenschaftlichen Lesarten. Strauss antizipiert deswegen, 'daß Zwischen-den-Zeilen-Lesen nicht zu völliger Einheit zwischen den Forschern führt'.⁵³ Divergenz besteht vor allem zwischen der Interpretation als einem Beitrag zur Philosophiegeschichte und der Intention, die ein Autor mit seinem Werk beabsichtigt. Trotz dieser Divergenzen stimmt er Strauss' Lesart insofern zu, dass man diese Arbeiten sorgfältig und ernsthaft lesen müsse, um diese und sein eigenes Denken vor der Gefahr des Relativismus zu bewahren. Doch gerade in dieser Hinsicht versteht Gadamer nicht, dass das verschlüsselte Schreiben Philosophie in ihrem ursprünglichen Sinne wieder ermöglichen könne.

In Bezug auf Gadamers Auffassung vom 'Vorgriff auf Vollkommenheit', kann dieser mit Strauss strengem Bild von einem Autor nur noch abschwächt verstanden werden. Gadamer bezweifelt, dass ein Autor wirklich in jedem Satz genau wissen könne, was er meint. Er zieht daraus die Konsequenz, in strittigen Fragen, 'den Fall der Konfusion für gegeben zu achten'.⁵⁴ Sein 'Vorgriff auf Vollkommenheit' ist daher nicht mehr als eine Vermutung auf Vollkommenheit hinsichtlich des Inhalts. Vermutet wird dabei irgendeine Sinnerwartung, die durch den wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang an den jeweils eigenen und daher immer anderen Horizont herangetragen wird. Während der 'Vorgriff auf Vollkommenheit' für Gadamer bloß eine formale Prämisse zu jeglichem Verstehen ist, die inhaltlich bejaht oder abgelehnt werden kann, stellt er für Strauss den 'notwendigen Anreiz' dar, sich ernsthaft und sorgfältig um das Verständnis des Textes zu bemühen, wie der

Autor es beabsichtigt habe. Gadamers ‘Vorgriff auf Vollkommenheit’ kann unter Strauss’ absolutem Verständnis von sowohl formaler als auch inhaltlicher Art nur als unvollkommener ‘Vorgriff auf Vollkommenheit’ betrachtet werden.

Fast zwanzig Jahre später gesteht Gadamer in dem Interview mit dem Straussianer Ernest Fortin, dass Strauss und er ‘eine Anzahl wichtiger Divergenzen’ hatten. Er nennt als den Hauptunterschied den besagten Streit der ‘Alten’ und den ‘Neuen’, den er zugleich auch als Herausforderung für die Moderne betrachtet. Er habe stets versucht, Strauss zu überzeugen, dass man die Überlegenheit antiker Autoren anerkennen könne, ohne zu der Ansicht verpflichtet zu sein, dass ihre Gedanken unmittelbar rekonstruierbar seien. Dabei sei man niemals von der hermeneutischen Anstrengung befreit, eine Brücke zu ihnen zu finden.⁵⁵ Diese Brücke stellt für Gadamer die Überlieferung dar, in deren Geschehen der Interpret einrückt. Für Strauss liegt die Brücke in dem eigenen Denken der Denkbewegung des philosophischen Autors.

In seinem späteren Werk *On Tyranny* benennt Strauss den Ausweg aus der generellen Spannung zwischen Gesellschaft und Philosophie als ‘Sokratische Rhetorik’ und erhebt diese zu einem unentbehrlichen Instrument der Philosophie und zu einem Schlüssel zum Verstehen des ‘Zwischen-den-Zeilen-Schreibens’. Das Ziel dieser Rhetorik sei es einerseits, potentielle Philosophen zur Philosophie zu führen, aber gleichzeitig jenen den Weg zu verstellen, die sich zum Philosophieren nicht eignen.

Strauss betrachtet ‘Sokratische Rhetorik’ aus sozialer Verantwortung motiviert, da die Wahrheit für viele keineswegs erbaulich und daher potentiell gefährlich sei. ‘Sokratische Rhetorik’ versteht Strauss als eben jene ‘kunstgerechte’ Rhetorik aus dem *Phaidros*, der eine Seelenprüfung vorausgehen muss und mit deren Hilfe der Redner – auch im Medium Schrift – gemäß der Adressaten sprechen kann.⁵⁶ Diese Rhetorik bezeichnet genau das, was Strauss unter Lehre versteht: Diese orientiert sich nämlich daran, *wer* belehrt werden soll. ‘Sokratische Rhetorik’ zielt im *Phaidros* drauf, bestimmte Inhalte bestimmten Menschen auf bestimmte Art mitzuteilen.⁵⁷ Es kann hierbei jedoch nicht darum gehen, wie Schleiermacher annimmt, Inhalte pädagogisch zu formulieren, indem sich der Lehrer beispielsweise unterschiedlichen Allegorien oder Metaphern bedient und so den Schwierigkeitsgrad variieren kann. Vielmehr sind es unterschiedliche Inhalte, die unterschiedlichen Naturen vermittelt werden können. Die ewige Spannung zwischen dem Philosophen und der Gemeinschaft zwingt zum verantwortungsvollen

Konzipieren von Texten. 'Sokratische Rhetorik' geht im *Phaidros* auf die unterschiedliche, natürliche Beschaffenheit der Seelen ein, auf die ein Philosoph als Psychagoge einzugehen hat. Es geht um den Fortbestand der Möglichkeit der Philosophie – eine Frage, die gerade in der Moderne für Strauss wieder aktuell wird, in der die Philosophie scheinbar an ihrem Ende angekommen sei.

Adressat sind die potentiellen Philosophen, die noch die Meinungen (*doxai*) der Menge teilen. Die Ebene der esoterisch-exoterischen Schreib- und Denkweise teilt sich demnach auf in die philosophische, die pädagogische und die erbauliche Lehre. Geht man von dem strengen Bild des Autors aus, der den Text unter dem Anspruch der 'logographischen Notwendigkeit' komponiert hat und bedenkt man die natürliche hermeneutische Hürde zu philosophischen Texten, so muss man dem Werk des philosophischen Autors nicht nur Vollkommenheit unterstellen, sondern auch, dass er einen Vorgriff auf die Unvollkommenheit auf den größten Teils seiner Leser und der Gesellschaft mit gedacht hat. Der Autor antizipiert Unvollkommenheit als mögliches Miss- bzw. Unverständnis unter den potentiellen Leser, insofern sie seine philosophische Denkbewegung nicht mitdenken und angemessen verstehen zu können. Allein unter der Annahme, dass auch der Autor diesen Vorgriff antizipiert hat, lässt sich ein vollkommener, das heißt sowohl formaler als auch inhaltlicher 'Vorgriff auf Vollkommenheit' als hermeneutischer Zugang zum Verstehen seiner philosophischen Intention denken.

Die esoterische Kunst des Schreibens verdankt sich daher der 'Liebe des reifen Philosophen für die jungen Hunde seiner Rasse, von denen er seinerseits geliebt werden möchte'.⁵⁸ Mit dieser Metapher der jungen Hunde verweist Strauss auf die Textstelle 539a-d aus Platons *Politeia*. Sie bestätigt erneut, dass nur wenige ernste Naturen für Philosophie geeignet seien und das philosophische Denken daher einer verantwortungsvollen politischen bzw. 'Sokratischen' Rhetorik bedarf. Allein aus dieser Vorwegnahme von möglichem Missverstehen wird Strauss' Formulierung verständlich, dass alle exoterischen philosophischen Werke daher 'geschriebene Reden der Liebe' sind.⁵⁹

Noten

- 1 Darunter fallen der Briefwechsel Leo Strauss; Hans-Georg Gadamer, 'Correspondence Concerning Wahrheit und Methode', *The Independent Journal of Philosophy* 2 (1978), 5-12, der Aufsatz 'Historismus und Hermeneutik', in Gadamer, *Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register,*

- Gesammelte Werke 2 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), 387-424, sowie das auf die Freundschaft rückblickende Interview von Ernest Fortin mit Gadamer von 1984 in Hans-Georg Gadamer, 'Gadamer on Strauss: An Interview with Ernest L. Fortin', *Interpretation. A Journal of Political Philosophy* 1 (1984), 1-13.
- 2 Leo Strauss, 'Philosophy as Rigorous Science', *Interpretation. A Journal of Political Philosophy* 1 (1971), 31, FN 2.
 - 3 Strauss verweist auf die 2. Auflage von *Wahrheit und Methode* auf die Seiten xix, 233-34, 339-40 sowie 505.
 - 4 Vorwort zur 2. Auflage von *Wahrheit und Methode* 1965, xix.
 - 5 'Philosophy as Rigorous Science', 31.
 - 6 Leo Strauss, 'Persecution and the Art of Writing', *Social Research* 4 (1941), 488-504.
 - 7 Cf. Leo Strauss, 'How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise', in Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 192.
 - 8 Philosophische Wahrheiten, die laut Hegels Vorrede in der *Phänomenologie des Geistes* sich hüten müssen, erbaulich sein zu wollen, werden von Strauss daher als potentiell gefährliche Wahrheiten für das Gemeinwesen angenommen.
 - 9 Der Möglichkeit, dass jene aufmerksamen Leser den gesellschaftskritischen Text des Autors bei der Obrigkeit denunzieren könnten, stellt Strauss ein zweites Axiom entgegen: Eine solche Literatur wäre undenkbar, 'wenn das sokratische Diktum, daß Wissen Tugend ist und folglich nachdenkliche Menschen ihrem Wesen nach vertrauenswürdig und nicht böse sind, gänzlich falsch wäre.' Leo Strauss, 'Persecution and the Art of Writing', in Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 25; deutsche Übersetzung: Leo Strauss et al., 'Kunst des Schreibens', (Berlin: Merve, 2009), 29.
 - 10 Leo Strauss, 'Persecution and the Art of Writing', in Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (s. Anm. 9), 26; dt. Strauss et al., 'Kunst des Schreibens', 31.
 - 11 Platon, *Phaidros* 264b; Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 53.
 - 12 *Ebd.*, 54, meine Übersetzung.
 - 13 Cf. *ebd.*, 52. Wichtige Bedeutung kommt auch der Form des Textes zu, worunter auch die Textsorte und das Genre fallen. Besonderes Augenmerk sei daher auf die Unterscheidung zu legen, ob der Text als Traktat, systematische Schrift, Dialog, Brief oder Essay geschrieben ist und inwiefern er als Satire oder Kampfschrift verstanden werden

- kann. Zur Form gehören ebenso der Titel, Untertitel wie auch nicht zu vernachlässigende Widmungen, Vorbemerkungen und Anredeformen.
- 14 Leo Strauss, 'Persecution and the Art of Writing', in *Persecution and the Art of Writing* (s. Anm. 9), 30; dt. Strauss et al., 'Kunst des Schreibens', 38.
- 15 Der Sammelband enthält Interpretationen zu den Werken von *The Guide for the Perplexed* von Maimonides, *Kuzari* von Halevi und Spinozas *Tractatus theologico-politicus*.
- 16 Gadamer, 'Gadamer on Strauss', 6, meine Übersetzung.
- 17 Gadamer, *Wahrheit und Methode (WuM)*, 299.
- 18 FN 224 in *ebd.*, 300.
- 19 Nachdem Gadamer in einem Antwortbrief im April 1961 'keine echte Differenz' bezüglich der erwähnten Einwände sehen vermag. Cf. Hans-Georg Gadamer; Leo Strauss, 'Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*', *The Independent Journal of Philosophy* 2 (1978), 9.
- 20 Konsequenz dieses Denkens ist, dass jedes explizite Denken immer von einem eigenen Horizont geleitet ist, der nie vollständig expliziert werden kann, da sich der gesamte Horizont jeder Explizierung entzieht.
- 21 'Das Verstehen ist nicht so sehr als Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als ein Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln.' (Gadamer, *WuM*, 295).
- 22 *Ebd.*, 281.
- 23 *Ebd.*, 288 und *ebd.*, 311.
- 24 *Ebd.*, 287.
- 25 *Ebd.*
- 26 *Ebd.*, 312.
- 27 Cf. *ebd.*, 302. Da der wirkungsgeschichtliche Prozess unendlich ist, kann das Verstehen des 'wahren' Textgehaltes nie zu einem Abschluss gelangen (*ebd.*, 303).
- 28 *Ebd.*, 280.
- 29 *Ebd.*, 281.
- 30 Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1139 b26ff.
- 31 Jedes Verstehen sei von seiner Wirkungsgeschichte beeinflusst, weswegen Gadamer für ein Bewusstsein dieser appelliert. Er richtet sich damit gegen die Historiker des 19. Jahrhunderts, die scharf zwischen faktisch vorliegenden Quellen und der nachwirkenden Geschichte unterschieden und daraus das 'historische Bewusstsein ableiteten.
- 32 Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989), 173.
- 33 Die Schwierigkeit, diese in esoterischen Schriften zu finden, liegt darin

- begründet, dass oft die ‘tatsächliche Meinung eines Autors ... nicht notwendigerweise mit dem identisch [ist], was er an einer Vielzahl von Stellen äußert.’ Leo Strauss, ‘Persecution and the Art of Writing’, in Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (s. Anm. 9), 30; dt. Strauss et al., ‘Kunst des Schreibens’, 38. Die Intention des Autors zeige sich vielmehr in halbgesagten oder wage angedeuteten Aussagen, als in Sätzen, die klar und deutlich oft wiederholt und schonungslos beteuert werden.
- 34 Strauss verwendet das erweiterte Gleichnis von Platons Höhle aus der *Politeia* zuerst 1931 in *Über die Fortschritte der Metaphysik*. Heinrich Meier verweist auf eine autobiographische Notiz aus den 30-er Jahren, die sich im Nachlass befindet, die sein Zitat belegt: ‘Das historische Bewußtsein ist an eine bestimmte geschichtliche Situation geknüpft; wir heute müssen Historiker werden, weil wir nicht über die Mittel verfügen, die sachliche Frage angemessen zu beantworten.’ Heinrich Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss: Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen* (Stuttgart: Metzler, 1996), 22.
- 35 Leo Strauss, ‘How to Study Spinoza’s Theologico-Political Treatise’, in Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (s. Anm. 7), 143.
- 36 Strauss kritisiert damit auch die unreflektierte Vorgehensweise des Historismus, dem das Bewusstsein dafür fehle, dass die eigene Position selbst historisch unterworfen sein könnte.
- 37 *Ebd.*, 154.
- 38 *Ebd.*, 152.
- 39 Cf. *ebd.*, 192.
- 40 Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, 31.
- 41 Leo Strauss, ‘What is Liberal Education?’ in Strauss, *Liberalism Ancient and Modern* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 4.
- 42 Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, 42.
- 43 *Ebd.*, 33ff.
- 44 Leo Strauss, ‘How to Study Spinoza’s Theologico-Political Treatise’, in Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (s. Anm. 7), 155.
- 45 Cf. Gadamer, ‘Gadamer on Strauss’, 4.
- 46 Hans-Georg Gadamer, ‘Hermeneutik und Historismus’, in Gadamer, *WuM*, Bd. 2 (s. Anm. 1), 415.
- 47 *Ebd.*, 417.
- 48 *Ebd.*
- 49 *Ebd.*, 416.
- 50 *Ebd.*, 417.
- 51 *Ebd.*; Gadamer bezieht sich dabei auf eine Aussage von Strauss’ Aufsatz *What is Political Philosophy?* in der Ausgabe von 1988 auf S. 67.

- 52 Gadamer, 'Gadamer on Strauss', 6, meine Übersetzung.
- 53 Leo Strauss, 'Persecution and the Art of Writing', in Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (s. Anm. 9), 30; dt. Strauss et al., 'Kunst des Schreibens', 38. Dieses Phänomen zeigt sich selbst an der Lesart von Strauss' Werk. So lässt die Debatte um die 'Legacy of Leo Strauss' vermuten, dass Strauss bestimmten Schülern bestimmte Dinge gelehrt habe und so Uneinigkeit unter den Straussianern vor allem Harry Jaffa und Thomas Pangle über Strauss' Lehre herrscht. Cf. Harry Jaffa, 'The Legacy of Leo Strauss', *Claremont Review* 3, (1984), 14-21, mit der Antwort von Thomas Pangle in 'The Platonism of Leo Strauss: A Reply to Harry Jaffa', *Claremont Review* 1 (1985), 18-20 sowie Jaffas Verteidigung seiner Auffassung in der gleichen Ausgabe in Harry Jaffa, 'The Legacy of Leo Strauss Defended', *Claremont Review* 1 (1985), 20-24.
- 54 Hans-Georg Gadamer, 'Hermeneutik und Historismus', in Gadamer, *WuM*, Bd. 2 (s. Anm. 1), 422.
- 55 Gadamer, 'Gadamer on Strauss', 2.
- 56 Leo Strauss, *On Tyranny*, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968), 38.
- 57 Cf. Platon, *Phaidros* 271d-e.
- 58 Strauss et al., 'Kunst des Schreibens', 49, im engl. Original: Leo Strauss, 'Persecution and the Art of Writing', in Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (s. Anm. 9), 36.
- 59 *Ebd.*

4 Die 'Philosophie des Gesprächs' als Soziologie

Gadamer und das Neue Denken

KNUT MARTIN STÜNKEL

Es ist sicher kein indelikates Unterfangen, die Beantwortung der Frage nach der Bedeutung von *Wahrheit und Methode* nach fünfzig Jahren für die Kulturwissenschaften (*Humanities*) bzw. das zeitgenössische Denken heutzutage mit einem Rückgriff auf geistesgeschichtliche Ereignisse und Personen von vor ungefähr achtzig bis neunzig Jahren leisten zu wollen. Die folgenden Zeilen sind jedoch nicht von antiquarischem Interesse geleitet. Denn das Alter einer philosophischen Unternehmung sagt nichts über deren philosophische bzw. wissenschaftliche Zukunftsfähigkeit aus. Gerade die Autoren, die im Folgenden eine Rolle spielen, lehren einen anderen Begriff von Zeitgenossenschaft als den einer bloßen Synchronizität. Eigentliche Zeitgenossenschaft ist vielmehr durchaus diachron, insofern erst Autoren einer anderen Zeit in der Lage sind, mit ihren Ideen der Jetztzeit Paroli zu bieten und folglich mehr als gegenwärtige, sondern nach einem Ausdruck des Neuen Denkens den gegenwärtigen Ideen produktiv widerwärtig, sprich Widerwarte zu sein. Erst mit solchen ist überhaupt ein wirkliches Gespräch möglich. Diesen durch die Ereignisse des 20. Jahrhunderts zerrissenen Zusammenhang des Gesprächs zwischen Gadammerscher Hermeneutik und dem Sprachdenken wieder herzustellen, ist eine nicht nur historische, sondern gerade auch gegenwarts- und zukunftsrelevante Aufgabe. Hier läßt sich nämlich ein Begriff von Soziologie erarbeiten, der für die Bestimmung und die Ausgestaltung der soziologischen Disziplin grundlegende Bedeutung hat.

Im Folgenden möchte ich zunächst die philosophisch grundlegende Struktur des Gesprächs bei Gadamer kennzeichnen, dann die manifesten und impliziten Beziehungen und Gemeinsamkeiten Gadamers mit dem 'Neuen Denken' skizzieren und die mögliche Bedeutung der 'Philosophie des Gesprächs' wie sie in *Wahrheit und Methode* entwickelt wird, im nachholender Auseinandersetzung mit den Ideen des Neuen Denkens für die theoretische Grundlegung der Soziologie aufzeigen.

1 Das anspruchsvolle Gespräch

In den späteren Ergänzungen zu *Wahrheit und Methode* findet sich bei Gadamer in seinem einschlägigen Aufsatz 'Die Unfähigkeit zum Gespräch' die vorsichtig antizipierende Bemerkung, daß sich eine ganze Philosophie des Gesprächs denken läßt.¹ Zwar bezieht sich diese Aussage, wie der Kontext zeigt, auf eine sprachphilosophische Ausgestaltung von Leibniz' Metaphysik und scheint daher eher eine unverbindliche philosophiegeschichtliche Arabeske zu sein. Eine Philosophie des Gesprächs ist jedoch schon *in nuce* in *Wahrheit und Methode* angelegt und spielt dort eine entscheidende Rolle für die Gesamtargumentation. In der Tat ist die Philosophie des Gesprächs der zentrale Bestandteil der Gadamerschen Hermeneutik, mit dem die Möglichkeit dieser Hermeneutik steht und fällt.

Von besonderer Bedeutung ist der systematische Ort des Gesprächs im Ansatz von *Wahrheit und Methode*. Gadamer führt das Konzept in einer entscheidenden Scharnierstelle seines Werkes ein. Die Verschmelzung der Horizonte des Verstehens ist nach der bekannten Definition die eigentliche Leistung der Sprache.² Sprache ist wiederum nur im Gespräch, wie Gadamer mehrfach eindringlich wiederholt.³ Dieser Umstand legt es nahe, das Phänomen des Verstehens nach Art und Modell des Gesprächs zwischen zwei Personen zu untersuchen, wie es in *Wahrheit und Methode* im Übergang vom zweiten Teil, der 'Ausweitung der Wahrheitsfrage auf das Verstehen in den Geisteswissenschaften', zum dritten Teil 'Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache', heißt.⁴ Die Expansion der Wahrheitsfrage führt zu einer ontologischen Wendung, die am Leitfaden der Sprache gewonnen ist. Katalysator dieser Wendung ist das Gespräch.

Die durch Sprache geleistete Verschmelzung der Horizonte ist nun kein keuscher Vorgang reiner Addition, sondern die 'Vermehrung' der Erkenntnismöglichkeiten ist vielmehr äußerst fruchtbar, denn es geschieht hier 'das Zur-Sprache-kommen der Sache selbst'.⁵ Diese Sache ist grundsätzlich der Willkür der Sprechenden entzogen, da sie sich im Medium der Sprache bewegt. Gadamer hält fest

daß die Sprache, in der etwas zur Sprache kommt, kein verfügbarer Besitz des einen oder anderen der Gesprächspartner ist. Jedes Gespräch setzt eine gemeinsame Sprache voraus, oder besser: es bildet eine gemeinsame Sprache heraus. Es ist da etwas in der Mitte niedergelegt, wie die Griechen sagen, an dem die Gesprächs-

partner teilhaben und worüber sie sich miteinander austauschen. Die Verständigung über eine Sache, die im Gespräch zustande kommen soll, bedeutet daher notwendigerweise, daß im Gespräch eine gemeinsame Sprache erst erarbeitet wird.⁶

Das sachliche Gespräch ist somit das Geschehen einer neuen Sprache, die dem Zugriff der Sprecher weitgehend entzogen ist. Diese Geburt hat weitgehende Konsequenzen. Begriffsbildung geschieht also, ist nicht Sache einer 'Definition'. Das bedeutet aber auch, daß das eigentliche Sprachgeschehen nicht irgendwo 'zwischen' den Gesprächspartnern nach einem Modell von Sender und Empfänger stattfindet, sondern auch die Teilnehmer des Gespräches umfaßt und sogar sprachlich neu strukturiert. Die 'Mitte' des Gespräches muß also eine andere Bedeutung haben. Die Sprache des Gesprächs ist somit nicht Trägermedium der Sache, eine Art Leitung des Informationsflusses, sondern sie informiert im Wortsinne, d.h. sie wandelt vielmehr die Sprechenden in die Ausrichtung auf die Sache im Sinne einer Neuformation. In der Vorlesung *Der Satz vom Grund* hatte Heidegger diese Bedeutung der Information beschrieben: 'Das Fremdwort "Information" spricht hier deutlicher, insofern es einmal die unmittelbare Benachrichtigung und Meldung meint, die zugleich und zum anderen die unauffällige Prägung (Formierung) der Leser und Hörer übernommen hat'.⁷ Das sachliche Gespräch ist somit kein neutraler, außerhalb meiner selbst ablaufender und als solcher beobachtbarer Nachrichten- und Meinungs-austausch, sondern eine höchst involvierende Angelegenheit, die es zu einem existenziellen Wagnis werden läßt. Die neuen Begriffe ergreifen. Es ist dies nicht nur ein einsames, sondern in erster Linie ein soziales Wagnis bzw. ein Mut zur Soziologie und der Gesprächs-prozeß ein wahrhaft beredter Ausdruck einer Sozio-logie als Sprechen (*logos*) von Bundesgenossen (*socius*). Der im Folgenden für das Projekt Gadamers verwandte Begriff von Soziologie bezeichnet also nicht eine Sozialwissenschaft, die sich mit dem Zusammenleben von Menschen in Gesellschaften beschäftigt⁸, sondern ist als Sprechen von Bundesgenossen eine fundamentale menschliche Praxis, die als solche den Menschen als soziales Wesen konstituiert und folglich auch Grundlage aller wissenschaftlicher Bemühungen um das Zusammenleben von Menschen in Gesellschaften sein muß.

Ermöglicht wird diese Kennzeichnung von Gadamers Denken als Soziologie durch das Auftauchen der Figur des prominent durch Georg Simmel analysierten 'Dritten' im Gespräch, welcher in eine nicht er-

kannte Integrationsoption ruft und die Gesprächspartner in eine neue Form der Einigung überführt.⁹ Seine Emergenz ist das entscheidende Gesprächsgeschehen. Gadamer beschreibt das Gespräch als einen sozio-logischen Prozeß und zwar präziser als eine Stiftung, in der ein anderes die Gesprächspartner zu einer neuen Gemeinsamkeit verbindet.¹⁰ Der Dritte generiert dabei neue Beziehungsformen und eine neue Konstellation. Das echte Gespräch ist somit triadisch verfaßt. Die Transferleistung des Gesprächs ist nicht eine wechselseitige Übersetzung der Sache, sondern eine Translation der im Gespräch Sprechenden zu neuen gemeinsamen Horizonten. Der jeweilige Gesprächspartner wird nach einem Ausdruck Jean-Luc Marions zum *interloqué*, der von einem (neuen) Wort des Gesprächs Betroffene¹¹, was dem 'Betroffensein von dem Wort der Überlieferung'¹² entspricht. Den umwerfenden Impuls sachlichen Gesprächs kennzeichnet Gadamer entsprechend. Der soziologisierende Dritte ist hier als die Wahrheit der Sache benannt.

Das ist nicht ein äußerer Vorgang der Adjustierung von Werkzeugen, ja es ist nicht einmal richtig zu sagen, daß sich die Partner aneinander anpassen, vielmehr geraten sie beide im gelingenden Gespräch unter die Wahrheit der Sache, die sie zu einer neuen Gemeinsamkeit verbindet. Verständigung im Gespräch ist nicht ein bloßes Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes, sondern eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war.¹³

Das gelungene Gespräch ist also ein besonderes Beispiel für die Emergenz des Dritten. Mit diesen Worten beschließt Gadamer den zweiten Teil seiner Ausführungen und eröffnet die Perspektive auf den abschließenden dritten Teil, der als eine 'Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache' überschrieben ist. Erst hier ist Gadamer bei seiner eigentlichen Sache. Erst die gesprächsinduzierte ontologische Wendung unter Ägide der Wahrheit der Sache kann wandeln. Das Gespräch transzendiert. Die an dieser Stelle gekennzeichnete Verständigung führt zu einem neuen Verstehen, allerdings nicht in der Form des einfachen Dazulernens, der angenehmen Ergänzung der eigenen Erkenntnismöglichkeiten, sondern zu einem neuen Verstehen im Heideggerschen Sinne, also einer neuen Seinsweise.¹⁴ Das Verstehen ist somit unabhängig vom 'richtigen' Verständnis, denn auch ein Mißverständnis wandelt, so lange es als Anspruch einer Antwort realisiert ist. Verstehen ist das Ausstehen eines Anspruchs und das Einstehen für die

eigene Antwort. In diesem Sinne gilt Gadamers Satz: 'Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache'.¹⁵

Als Stiftung und folgende Konversion zu einem neuen Verstehen bewahrt das hermeneutische Phänomen im Modell des Gesprächs betrachtet durchaus seine religiös-theologische Herkunft. Konversation wird zu Konversion. In der Tat beschreibt Gadamer in den einleitenden Sätzen des dritten Teils von *Wahrheit und Methode* das von der Wahrheit der Sache geleitete Gespräch als eine Art der Manifestation des Parakleten, d.h. des dritten Elementes der Trinität, der die Sprechenden moderiert und leitet.¹⁶ Dieses Dritte vermittelt bzw. bezieht die Gesprächspartner auf die Mitte resp. die Sache.

Was bei einem Gespräch 'herauskommt', weiß keiner vorher. Die Verständigung oder ihr Mißlingen ist wie ein Geschehen, das sich an uns vollzogen hat. So können wir denn sagen, daß etwas ein gutes Gespräch war, oder auch, daß es unter keinem günstigen Stern stand. All dies bekundet, daß das Gespräch seinen eigenen Geist hat, und daß die Sprache, die in ihm geführt wird, ihre eigene Wahrheit in sich trägt, d.h. etwas 'entbirgt' und heraustreten läßt, was fortan ist.¹⁷

Ein Gespräch zu führen bedeutet also, von ihm geführt zu werden.¹⁸ Diese Aussage ist fast schon eine Platitüde, jedoch finden sich bei Gadamer aufschlußreiche Erläuterungen, die die Art und Weise dieser Führung näher bestimmen. Sie bedeutet, geleitet von der neuen sprachlichen Gemeinschaft wie die biblischen Magier auf einen Stern zuzugehen, um so die Geburt von etwas Neuem, welches nicht in der 'Machenschaft' der Gesprächspartner steht, zu erleben und anzuerkennen. An dieser Stelle manifestiert sich die geistvolle Fruchtbarkeit des Gesprächs, das in diesem Sinne verführt. Der Geist (des Gesprächs) zeugt. Es heißt auch, daß die hier geschehene Horizontverschmelzung der Sprachen kein Ergebnis, sondern ein weitergehender sprachlicher Prozeß ist, der keine endgültig festlegende bzw. objektivierbare Resultate zeitigt.

Wenn ich in meinen eigenen Arbeiten von der Notwendigkeit spreche, daß in allem Verstehen der Horizont des einen mit dem Horizont des anderen sich verschmilzt, so meint auch dies wahrlich kein bleibendes und identifizierbares Eines, sondern geschieht in dem weitergehenden Gespräch.¹⁹

Methode ist bewährende Nachfolge. Diese Erkenntnis der Prozessualität der Horizontverschmelzung im Gespräch ist ein vernichtender Schlag gegen die Souveränität des Sprechenden: 'So ist das eigentliche Gespräch niemals das, das wir führen wollen.'²⁰ Die Wahrheit der Sache beansprucht den Sprechenden. Er befindet sich vielmehr unter dem *Anspruch* eines Anderen, und zwar nicht nur des Anspruchs des Gesprächspartners, sondern in einem existenziellen Sinne ein Anspruch, der von der Sprache selbst ausgeht. Dieser Anspruch ist mehr als ein Appell, in dem er gleichzeitig beansprucht und spricht bzw. sprechen läßt. In diesem Sinne, der weit über eine Konvention geselligen Umgangs hinausgeht, heißt es: 'Gespräch ist in einem anspruchsvollen Sinne zu verstehen'.²¹

Dieser anspruchsvolle Sinn macht Gadammers Philosophie des Gespräches zu einer grundsätzlich re-formatorischen Angelegenheit. Im ersten Teil von *Wahrheit und Methode* hat Gadamer im Abschnitt 'Die Zeitlichkeit des Ästhetischen' und hier in Diskussion der Kierkegaard-Auslegung der dialektischen Theologie den Begriff des Anspruchs primär charakterisiert durch berechtigtes Bestehen respektive sein vorgeblich berechtigtes Bestehen.²² Der Anspruch ist also zunächst durch sein Bestehen eine ontologische Größe, welche zudem normative Gültigkeit gegenüber jemandem erheischt. Doch ist diese Gültigkeit noch nicht ontologisch aktual realisiert, sondern befindet sich im Status einer ständigen Möglichkeit:

Eben weil der Anspruch besteht, kann er jederzeit geltend gemacht werden. Der Anspruch besteht gegen jemanden und muß daher bei ihm geltend gemacht werden. Offenbar enthält der Begriff des Anspruchs aber, daß er nicht selber eine festgelegte Forderung ist, deren Erfüllung eindeutig vereinbart ist, sondern vielmehr eine solche begründet... Dem Bestehen eines Anspruches entspricht also, daß er sich zu einer Forderung konkretisiert.²³

In unserem Zusammenhang wichtig ist Gadamer Phänomenologie des Anspruches in ontologischer Hinsicht. Der Anspruch ist ein jederzeit realisierbares Ereignis, das denjenigen, gegenüber dem er geltend gemacht wird, in die Verpflichtung gegenüber eine vorher nicht festgelegte Forderung stellt, die er konkret zu erfüllen hat. Der Anspruch stellt also den von ihm Angesprochenen in einen offenen Möglichkeitsraum und nötigt zu einer Entscheidung, die den Angesprochenen wandelt. Ontologisch hat also der bestehende Anspruch die grammatische

Form eines imperativischen Vokativs gegenüber dem Angesprochenen, der diesem Wort des Anspruchs zu antworten gehalten ist. Jemanden in Anspruch zu nehmen bedeutet also nicht, ihn schlicht zu instrumentalisieren, sondern ihn unter die Verpflichtung einer Forderung zu nehmen, die ihn konkret wandelt und dem Anspruch gemäß ausrichtet. Der realisierte Anspruch bezeichnet die Ankunft des wandelnden Wortes.

Im Gespräch als der ausgezeichneten Form eines Ich-Du-Verhältnisses bestehen nun die verschiedensten Ansprüche: zunächst der sprachliche Anspruch und Gegenanspruch der Gesprächspartner. In diesem Spiel der Ansprüche beansprucht jeder, den 'Anspruch des anderen von sich aus zu kennen, ja sogar ihn besser zu verstehen, als er sich selbst versteht.'²⁴ Der andere, das Du, verliert seine Unmittelbarkeit dadurch, daß es von meinem Standpunkt aus abgefangen, antizipiert und reflektiert wird. Dieses macht die Anerkennung des Anderen bzw. seines Anspruches faktisch immer umkämpft. Die höchste Weise hermeneutischer Erfahrung, das bekannte 'wirkungsgeschichtliche Bewußtsein', soll sich nach Gadamer demgegenüber für den Anspruch des Anderen offen halten, es soll das 'Aufeinander-hören-können' formal, d.h. ohne konkrete Ansprache, kultivieren.²⁵

Offenheit für den anderen schließt also die Anerkennung ein, daß ich in mir etwas gegen mich gelten lassen muß, auch wenn es keinen anderen gäbe, der es gegen mich geltend machte.²⁶

Doch dieser Anspruch des Anderen ist fraglich, besser gesagt, er steht und stellt in Frage, denn nur als solcher kann er gehört und konkret beantwortet werden. In diesem Sinne ist die Frage schwerer als die Antwort.²⁷ Die Frage und Antwort-Struktur des Gesprächs ist die neue Sprache der Sache selbst, die als Dritter einen Anspruch an die Gesprächspartner stellt.

Das bedeutet aber, daß die Sprache des Gesprächs mit ihrem Anspruch an und auf die Gesprächspartner diese konkret und persönlich zu einer Wandlung fordert, sie also dem Anspruch entsprechen. Gadamer illustriert dies nicht zufällig und nicht ohne Auswirkungen auf die eigenen Überlegungen durch die Predigt im protestantischen Kontext.

Die Anwendung auf die lutherische Theologie besteht darin, daß der Anspruch des Glaubens seit der Verkündigung besteht und in der Predigt je neu geltend gemacht wird. Das Wort der Predigt leistet eben dieselbe totale Vermittlung, die sonst der kultischen

Handlung – etwa der heiligen Messe – obliegt. Daß das Wort auch sonst berufen ist, die Vermittlung der Gleichzeitigkeit zu leisten, und daß ihm daher im Problem der Hermeneutik die Führung zukommt, werden wir noch sehen.²⁸

Das im Anspruch des Gesprächs zugesagte Wort wandelt. Es ist das Dritte, Mittelnde und Führende. Es transzendiert die Gesprächspartner zu einem neuen Horizont. Im Sinne lutherischer Theologie gesprochen: Es gilt als eine Zusage promissional *pro me*.²⁹ Und diese kreative Zusage eröffnet die zeitliche Existenz dem (kreatürlichen) Menschen und erschließt ihm so die Freiheit.

Sprache ist in Wahrheit das eine Wort, dessen Virtualität uns die Unendlichkeit des Weitersprechens und des Miteinandersprechens und die Freiheit des Sich-sagens und Sich-Sagenlassens eröffnet.³⁰

2 Das Gespräch mit dem Neuen Denken

Es ist die geschichtliche Leistung der Bewegung des 'Neuen Denkens' auf diese fundamentale Bedeutung des Gesprächs für die menschliche Existenz überhaupt hingewiesen und den Versuch unternommen zu haben, radikal von dieser Voraussetzung aus zu denken. Alle ihre Protagonisten betonen als dezidierte und emphatische Sprachdenker die nach Gadammers Ausdruck 'verwandelnde Kraft' des Gesprächs, die existenzielle Bedeutung der Frage-Antwort-Struktur. Als Lebensmotto findet diese Überzeugung bei Martin Buber im anticartesianischen *respondeo ergo sum*, eindrücklicher aber bei Eugen Rosenstock-Huessy in der Formel *respondeo etsi mutabor*: 'Ich antworte, auch wenn ich (dann) verwandelt werde/wenn es mich total umwirft' sprachliche Gestalt. Dieser letztere Ausdruck scheint mir die geeignete Kurzfassung von Gadammers Überlegungen zur Philosophie des Gesprächs im Übergang vom zweiten zum dritten Teil von *Wahrheit und Methode* und somit die gemeinsame Basis von Gadammers Philosophie mit den Ideen des Neuen Denkens zu sein.

Der Name des Neuen Denkens ist eine Selbstbezeichnung mit tiefgreifendem Anspruch und leitet sich vom Titel eines Aufsatzes von Franz Rosenzweig her, der das eigene Hauptwerk, den *Stern der Erlösung* (erschienen 1921), kommentiert und in einen weiteren Kontext stellt. Unter 'dem' Neuen Denken soll eine Denkungsart verstanden werden, die sich im Werk, aber auch im Leben einiger Intellektueller im

deutschsprachigen Raum der zwanziger Jahre manifestiert. Geburtsstunde dieser Bewegung war natürlich ein Gespräch: das sogenannte 'Leipziger Nachtgespräch' zwischen dem Philosophiehistoriker Franz Rosenzweig, dem Rechtshistoriker Eugen Rosenstock und dem Physiologen Rudolf Ehrenberg im Juli 1913.³¹ Die Beteiligten sind Weltkriegsteilnehmer und auf diese Weise zu einer Form der brieflich-dialogischen Kommunikation gezwungen, die dann später auch inhaltliche Relevanz erlangte. Entwickelt wurden die Hauptideen insbesondere im Briefwechsel von Rosenstock und Rosenzweig über Judentum und Christentum im Jahr 1916.³² Institutionell greifbar und öffentlich präsent wird diese Gruppe nach Ende des Weltkrieges in verschiedenen gemeinsamen Publikationsunternehmungen, so zunächst im Patmos-Verlag (1919-1923), vor allem aber in der wichtigen interreligiösen Zeitschrift *Die Kreatur* (1927-1930), die katholische und evangelische Christen und Juden unter den Leitthemen der Geschöpflichkeit und des Exils des Menschen vereinte.

Wichtige Namen sind außer den bereits genannten Rosenzweig, Rudolf Ehrenberg und Rosenstock-Huessy noch Viktor von Weizsäcker³³, Martin Buber, Hans Ehrenberg, Ernst Michel, Joseph Wittig, aber auch am Rande Gestalten wie Ferdinand Ebner und sogar in der Anfangsphase des Patmos-Verlags Karl Barth und zudem Dolf Sternberger, der seinen ersten Aufsatz, und zwar über Charlie Chaplin, in der *Kreatur* veröffentlicht hat. Inhaltlich verbindet diese Intellektuellen eine bewußte, nicht nur privat sondern auch wissenschaftlich relevante Religiosität, ein symblysmatisches³⁴ Verständnis der intellektuellen Gemeinschaft, die Betonung des Primats der Sprache bzw. des Sprechens vor dem Denken, ein durch das Weltkriegserlebnis entzündeter Wille zur durchgehenden Reform sämtlicher Lebensordnungen und eine bezeichnende Kombination von metaphysischem Interesse mit praktischer sozialer Tätigkeit. Ein besonderes Gewicht legten die Vertreter des Neuen Denkens auf die Lehre und versuchten hier im Speziellen, Alternativen zur klassischen Universität zu entwickeln. Hierzu gehören etwa die Gründung des Freien Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt (Rosenzweig/Buber), die Konzeption und erste Leitung der Akademie der Arbeit (Rosenstock/Michel) ebendort, die Arbeitslager von Bauern, Studenten und Arbeitern in Schlesien, die zum Vorbild der amerikanischen *peace camps* wurden (Rosenstock), aber auch Entscheidungen persönlicher Art, so etwa die berufliche Entwicklung Hans Ehrenbergs von Nationalökonomien über den Philosophieprofessor in Heidelberg zum Arbeiterpfarrer in Bochum und Bielefeld-Bethel.

Die geistesgeschichtliche Innovation des Neuen Denkens bestand in der Betonung der entscheidenden Bedeutung des dialogischen Sprechens, der situativen Zeitlichkeit und der konkreten Begegnung von Individuen für die geistige Situation der Zeit nach der umwälzenden Katastrophe des ersten Weltkrieges. Dieses als Miteinander-Sprechen von Freunden konzipierte und somit im Wortsinne sozio-logische³⁵ Denken hat den grundlegenden Impuls, die existenziell unverbindlichen Abstraktionen und Systementwürfe des reinen philosophischen Denkens, welche im und durch den Weltkrieg sichtbar und katastrophal gescheitert sind³⁶, zugunsten einer verantwortlichen und auch konkret verantworteten menschlichen Zukunftsfähigkeit jenseits eines bloßen Fortschrittsglaubens abzulösen. Hauptelemente des Neuen Denkens sind demnach Zeit und Sprache. Mit Heraklit stellt Rosenstock kurz fest: 'Logos ist Gespräch'.³⁷ Es geht um eine neue zeitliche Wissenschaft in vollmächtiger Sprache; und dies ist die Soziologie.³⁸ Franz Rosenzweig hat die Besonderheit des Neuen Denkens in seinem Aufsatz *Das neue Denken* aus dem Jahre 1925 wie folgt auf den Punkt gebracht:

An die Stelle der Methode des Denkens, wie sie alle frühere Philosophie ausgebildet hat, tritt die Methode des Sprechens. Das Denken ist zeitlos, will es sein; es will mit einem Schlag tausend Verbindungen schlagen; das Letzte, das Ziel ist ihm das Erste. Sprechen ist zeitgebunden, zeitgenährt; es kann und will diesen seinen Nährboden nicht verlassen; es weiß nicht im Voraus, wo es herauskommen wird; es läßt sich seine Stichworte vom andern geben. Es lebt überhaupt vom Leben des andern, mag der nun der Hörer der Erzählung sein oder der Antwortende des Zwiegesprächs oder der Mitsprecher des Chores; während Denken immer einsam ist ... Im wirklichen Gespräch geschieht eben etwas; ich weiß nicht vorher, was mir der andre sagen wird, weil ich nämlich auch noch nicht einmal weiß, was ich selber sagen werde ... denken heißt hier für niemanden denken und zu niemandem sprechen, sprechen aber heißt zu jemandem sprechen und für jemanden denken; und dieser Jemand ist immer ein bestimmter Jemand und hat nicht bloß Ohren wie die Allgemeinheit, sondern auch einen Mund.³⁹

Erst wenn diese Methode des Sprechens im verantwortlichen Gespräch realisiert ist, findet ein zukunftsfähiges und fruchtbares Philosophieren statt, welches auch ontologische Relevanz durch die Stiftung von Neuem erhält. Ein solches Sprechen, ein solches Gespräch ist Gesche-

hen von Wahrheit. Auf diese ontologische Auszeichnung des Gesprächs hat Buber wiederholt hingewiesen:

Weil das echte Gespräch eine ontologische Sphäre ist, die sich durch Authentizität des Seins konstituiert, kann jeder Einbruch des Scheins es versehren. Wo aber das Gespräch sich in seinem Wesen erfüllt, zwischen Partnern, die sich einander in Wahrheit zugewandt haben, sich rückhaltlos äußern und vom Scheinewollen frei sind, vollzieht sich eine denkwürdige, nirgendwo sonst sich einstellende gemeinschaftliche Fruchtbarkeit. Das Wort erstet Mal um Mal substantiell zwischen den Menschen, die von der Dynamik eines elementaren Mitsammenseins in der Tiefe ergriffen und erschlossen werden. Das Zwischenmenschliche erschließt das sonst Unerschlossene.⁴⁰

Unschwer läßt sich eine tiefgehende Gemeinsamkeit zwischen den Überlegungen Gadamers und den Ideen des Neuen Denkens konstatieren. Fruchtbarkeit, Entstehung neuer Sprache, Zum-Vorscheinkommen der Wahrheit der Sache selbst in der Figur des Dritten, ontologische Wendung durch das Gespräch, Ergriffenheit durch das (Sprach-) Ereignis, Stiftung von Gemeinschaft, jeweilige Prozessualität des Geschehens, Wandel der Beteiligten zu einer sozio-logischen Existenz sind Elemente, die sich ebenso in Gadamers in *Wahrheit und Methode* angelegte Philosophie des Gesprächs finden lassen respektive diese perspektivisch ausformulieren. Man könnte sagen, daß das Neue Denken mit den religiösen Implikationen explizit Ernst gemacht hat, mit denen Gadamer in seiner Philosophie des Gesprächs strukturell operiert.

Angesichts dieser bedeutenden Gemeinsamkeiten sind die wechselseitigen Bezugnahmen äußerst dürftig. Dies ist bei den Vertretern des Neuen Denkens aus schlichten Zeitgründen noch nachvollziehbar. Zum Zeitpunkt des Erscheinens von *Wahrheit und Methode* vor fünfzig Jahren sind die Hauptwerke des Neuen Denkens schon geschrieben; Franz Rosenzweig ist schon seit dreißig Jahren tot. In Gadamers Schriften, insbesondere in erinnernden Texten sind Namen aus dem Umkreis des Neuen Denkens nur wenig präsent. Das ist, vergegenwärtigt man sich die von Gadamer selbst realisierten, vor allem aber die noch weiterhin möglichen Überschneidungen mit den Ideen dieser Autoren, erstaunlich. Dabei sind die Denkrichtungen, die von Husserl und Heidegger auf der einen Seite und dem religiös motivierten Neuen Denken auf der

anderen Seite durchaus Zeitgenossen resp. Bundesgenossen im Sinne der Soziologie im allgemeinen intellektuellen Aufbruch der zwanziger Jahre und zwar im emphatischen Sinne des Wortes. Schon für Heidegger selbst hat bekanntlich Karl Löwith in einem großen Aufsatz auf dessen Nähe zu Ideen von Franz Rosenzweig hingewiesen, die entscheidende soziologische Gemeinsamkeit allerdings nicht getroffen.⁴¹ Doch im Allgemeinen fanden beide Seiten von Sprachdenkern nicht ins Gespräch. Zwar spricht Gadamer etwa im Jahre 1987 im Rückblick unter anderem von der 'jüdischen Idealismuskritik von Franz Rosenzweig und Martin Buber' als derjenigen 'Atmosphäre', in der sich die Gedanken der jungen Intellektuellen damals bewegten. Allerdings kommt ihnen diese ausgezeichnete Position nicht exklusiv zu, sondern sie haben sie mit der protestantischen dialektischen Theologie und den katholischen Sprachdenkern zu teilen.⁴² Stärker noch wird die Position Rosenzweigs im Aufsatz von 1961, also im direkten Umkreis von *Wahrheit und Methode*, nämlich 'Philosophie und Religion des Judentums'. Gadamer nimmt hier den Titel des Neuen Denkens vor allem für den Lehrer Heidegger (und entsprechend in dessen Nachfolge für seine Schüler) in Anspruch:

Rosenzweig hat später selbst erkannt und ausgesprochen, daß die Ausgangspunkte und Grundgedanken seines Werkes mit dem 'neuen Denken' konvergierten, das wir alle durch Martin Heideggers Hauptwerk 'Sein und Zeit' repräsentiert sahen. Rosenzweigs Werk war schon während des ersten Weltkrieges konzipiert worden und ist 1921 erschienen. Es ist das Werk eines Philosophen, der sich zugleich als ein Theologe weiß und dessen Überzeugung ist, daß man in der Situation der Gegenwart nicht philosophieren könne, ohne zugleich ein Theologe zu sein.⁴³

Einem Autor gegenüber, der wie Rosenzweig den ersten und den zweiten Teil seines Buches mit *in philosophos* bzw. mit *in theologos* und den dritten dann die Vorigen zusammenfassend mit *in tyrannos* überschreibt, scheint der letzte Satz zumindest etwas gewagt; einige grundsätzlichen Gemeinsamkeiten mit dem Philosophieren Heideggers sind allerdings von Gadamer treffend charakterisiert. Mit der Charakteristik Rosenzweigs als eines am Idealismus verzweifelnden Juden mag man wiederum hadern.

Nun ist die Auszeichnung des auserwählten Volkes, seiner Ewigkeit gewiß zu sein, philosophisch gesehen doch selber eine

geschichtliche Bestimmung, und so teilt diese philosophisch-theologische Selbstbesinnung des am Idealismus verzweifelnden Juden mit dem 'neuen Denken' die Anerkennung der grundsätzlichen Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins und die von Heidegger am transzendentalen Idealismus geübte Kritik.⁴⁴

Die Erwähnungen bleiben aber insgesamt eher kollektiv und wenig eingehend. Insbesondere Buber und Rosenzweig werden fast immer als undifferenziertes Gespann erwähnt. Den *Kreatur*-Kreis überhaupt in seinem anti-philosophischen ('anti-idealistischen') Impetus manifestiert durch Rosenzweigs philosophiekritisches 'Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand'⁴⁵, scheint Gadamer neben der dialektischen Theologie für eine Art Nachfolgeorganisation Kierkegaards gehalten zu haben; und dies noch nicht einmal in originaler Filiation, sondern inauguriert und vermittelt durch einen anderen, dem neuen Denken Heideggers näherstehenden Autor: 'In der Zeitschrift "Die Kreatur" fand die in Heidelberg insbesondere durch Jaspers geförderte Kierkegaard-Renaissance einen wirksamen Ausdruck.'⁴⁶ Karl Jaspers taucht im Umkreis der *Kreatur*-Autoren allerdings, wie die Erinnerungen seines Heidelberger Kollegen Viktor von Weizsäcker, eines der Herausgeber der Zeitschrift, zeigen, nur sehr am Rande und sonst kaum einmal auf.⁴⁷ Auch die Kennzeichnung der Bedeutung Kierkegaards trifft zwar für einzelne Beiträger der *Kreatur*, insbesondere für Martin Buber⁴⁸ oder Ernst Michel, den damaligen Leiter der Akademie der Arbeit, durchaus zu, speziell der interreligiöse, sprich der jüdische und der katholische Anteil an der Theoriebildung wird dabei jedoch eindeutig unterschätzt:

Wir sahen, daß solche Kritik an dem Subjektivitätsbegriff des Idealismus auf Kierkegaard zurückgeht; dessen Einfluß war es, der insbesondere den Kreis der *Kreatur*, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Theodor Haecker, Ferdinand Ebner und Friedrich Gogarten inspiriert hatte. Das 'Du-Verhältnis' erscheint hier als Gegeninstanz gegen den zeitgenössischen Kantianismus und den Primat des transzendentalen Ego, dem sich selbst Husserl auf Dauer nicht hatte entziehen können.⁴⁹

Die vorschnelle philosophiegeschichtliche Einordnung des *Kreatur*-Kreises in die Kierkegaard-Nachfolge verhindert eine tiefergreifende Kenntnisnahme. Was hier fehlt, ist der Bezug auf die grundsätzliche

Sprachlichkeit, die es Gadamer erlaubt hätte, weitere Parallelen zwischen sich und seinem Vorgänger und dem Neuen Denken aufzuzeigen und die Zeitsituation als einen symblysmatischen Vorgang zu kennzeichnen. An einer Stelle jedoch gewinnen die Autoren des Neuen Denkens für Gadamer selbst geradezu emanzipatorische Bedeutung. Sie werden hier gegen den philosophischen Über-Lehrer Heidegger mobilisiert, als dieser in einer Arbeit Gadamers die Geworfenheit als zentrales Phänomen menschlicher Existenz vermißt:

'Ich hatte jedoch das besondere Phänomen des Anderen im Auge und suchte folgerichtig die Begründung der Sprachlichkeit unserer Weltorientierung im Gespräch. Damit öffnete sich mir ein Fragenkreis, der mich schon von meinen Anfängen her, von Kierkegaard, Gogarten, Theodor Haecker, Friedrich [sic] Ebner, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Viktor von Weizsäcker her, angezogen hatte'.⁵⁰

Das soziologische Potential bleibt jedoch trotz dieser Anziehungskraft philosophisch ungenutzt.⁵¹ Die zu Lebzeiten Gadamers verpaßte Chance einer fruchtbaren Kommunikation ist schlicht zu konstatieren.

Es gibt aber trotz dieser nur sehr oberflächlichen Kenntnissnahme und den weitgehenden inhaltlichen Übereinstimmungen noch eine wichtige und sachlich aufschlußreiche persönliche Entsprechung zwischen Gadamer und dem Neuen Denken. Ab einem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens teilt Gadamer mit den Vertretern des Neuen Denkens eine lebenspraktische Konsequenz und Bewährung seines Nachdenkens über das Gespräch: die Bedeutung des freien Sprechens nicht nur für das 'einfachere' Verstehen, sondern im Sinne der Sache des Sprechens selbst. Im Gespräch, welches der über Hundertjährige kurz vor seinem Tod mit Silvio Vietta gehalten hat, heißt es:

V: Wir müssen heute langsam zum Schluß kommen. Wie schön es ist, mit Ihnen zu sprechen!

G: Ich finde das auch angenehm. Ich halte ja viel vom Gespräch ...

V. Sie können es ja auch sehr gut. Ich bewundere auch Ihre Gespräche im Fernsehen, in Filmauszugnahmen.

G: Wenn ich plötzlich gezwungen werde zu sprechen, das kann ich. Der Abschied von der Schriftlichkeit – da musste ich mühsam auch meine mitgebrachte Schüchternheit überwinden ...diese Art Begabung, davon habe ich gar nichts geahnt.

V: Schön, dass das Leben auch etwas aus einem rausbringt, das man selbst gar nicht gekannt hat.⁵²

Der plötzliche, die eigenen Vorkehrungen überrollende Anspruch des Lebens nötigt, begabt und befreit zum eigentlichen Gespräch, d.h. zum eigentlichen Sprechen ohne Sicherungstendenz. Nur aus dem ungeschützten, selbst verantworteten Sprechen kann Neues und Relevantes entstehen, denn nur hier ist Sprechen überzeugend in dem Sinne, daß der Sprechende für sein Wort selbst zeugt und für dieses persönliche Verantwortung übernimmt. Erst dieses Sprechen ermöglicht eine diachrone Zeitgenossenschaft und macht den überzeugenden Lehrer aus. Diese grundsätzliche Erfahrung formuliert Rosenstock sehr viel drastischer und emphatischer in seiner (frei vorgetragenen) Münsteraner Vorlesung *Die Gesetze der christlichen Zeitrechnung*:

Wenn das Nennen, wenn die Sprache nicht die Entscheidung über Leben und Tod in sich schließt, so ist sie Geschwätz. Und alles Akademische dünkt mich heute Geschwätz, weil es den Namen des Betroffenen nicht wandeln soll, des Sprechenden. Und vorher nehme ich einen Menschen nicht ernst, wenn er sich nicht hinter sein Wort stellt... Sprechen heißt ungeschützt sein! Sprechen heißt, sich entwaffnen, sich aufzuschließen der Bruderschaft durch die Zeit. Die Wahrheit ist immer ungeschützt.⁵³

Wenn das eigentliche Gespräch durch die Wandlung gekennzeichnet ist, heißt dies entsprechend: 'Wer sich nicht auf sein Wort mit hinausbegibt, kann durch dies Wort nicht gewandelt werden.'⁵⁴ Dazu ganz entsprechend und nicht weniger emphatisch behauptet Gadamer: 'Unser Sprechen ist nur Sprechen, wenn wir das Risiko eingehen, etwas zu setzen und seinen Implikationen zu folgen.'⁵⁵ Dieser methodologisch bzw. nachfolgende Verzicht auf die (in Heideggers Wort) Sicherungstendenz des Daseins ist ein religiöses Erbe, welches Gadamer mit dem Neuen Denken teilt.

3 Das Gespräch als Aufgabe

Es bleibt die Frage, ob dieser dialogische Ansatz Gadamers über seinen Modellcharakter hinaus verwandt werden kann, um einen grundsätzlichen Aspekt menschlichen Daseins zu beleuchten, nämlich im Hinblick auf die Sozialität. Die Antwort auf diese Frage sei hier kurz angedeutet.

Gadamer spricht von 'dem Gespräch, das wir sind'. Um Luhmann zu präzisieren: In dieser Form der Kommunikation ist das Gespräch die ontologische Grundessenz des Sozialen. Soziologie ist also nicht nur eine Wissenschaft, sondern menschliches Dasein ist wesentlich Sozio-logie, also im ursprünglichen Sinne des Wortes ein Gespräch mit Bundesgenossen, d.h. Mitgliedern einer bestimmten historischen Tradition. Das bedeutet philosophisch für eine Erforschung der Grundlagen der Soziologie: für die Untersuchung des menschlichen Zusammenseins ist keine Fundamentalanthropologie nötig, sondern in erster Linie eine 'Philosophie des Gesprächs'. Dialogische Hermeneutik ist die Grundbewegtheit menschlicher Sozialität und eröffnet so, wie Gadamer andeutet, überhaupt erst die Möglichkeit einer Ethik: 'Trotzdem immer wieder zum Gespräch fähig zu werden, d.h. auf den anderen zu hören, scheint mir die eigentliche Erhebung des Menschen zur Humanität.'⁵⁶ Phronesis in der Philosophie ist also die gewissenhafte Bereitschaft zum Gespräch.⁵⁷ Gegen die Verfestigung der Ansichten richtet sich das Ethos der Soziologie.⁵⁸

Gadamer steht an dieser Stelle mit seiner skizzierten 'Philosophie des Gesprächs' in einer bestimmten Traditionslinie, einer 'Brüderschaft durch die Zeit', die ausgehend von den Vertretern des Neuen Denkens in heutiger Zeit philosophisch von Bernhard Waldenfels, insbesondere in seiner Schrift *Antwortregister* aus dem Jahre 1994 vertreten wird. Waldenfels kritisiert zwar Gadamers Bevorzugung der Frage im hermeneutischen Prozeß, die Bedeutung des Gesprächs ist jedoch auch von ihm herausgestellt.⁵⁹ Auch hier ist das Gespräch dreigliedrig strukturiert.⁶⁰ Das eigentliche Gespräch begründet ein responsives Ethos einer umfassenden, die gesamte Person des auf einen fremden Anspruch Antwortenden bestimmenden Antwort.⁶¹ Das Wachhalten dieses fremden Anspruchs – nach Gadamer sein Bestehen – ermöglicht eine tiefergehende Verpflichtung des Einzelnen als dies eine ziel- bzw. normenorientierte Ethik leisten kann. Das 'Prinzip Verantwortung' ist an dieser Stelle streng zu versprachlichen:

Man spricht ja heute so viel von dem Wort 'Verantwortlichkeit'.
Ich vermeide es. Wenn Sie es immer nur da anwendeten, wo es sich um 'Antworten' handelt, werden Sie vielleicht etwas glücklicher
...Fragen Sie sich, ob es was mit Antworten zu tun hat, dann ist es echt. Wenn es nichts mit Antworten zu tun hat, reden Sie nicht davon!⁶²

Diese Art von Verpflichtung ist nicht nur bindend, sondern zugleich auch befreiend für die menschliche Phantasie. Die Antwort auf einen endgültig einzuholenden Vernunftanspruch begründet dabei die menschliche Kreativität⁶³, und zwar in Form einer Nötigung.⁶⁴ Eben an dieser Stelle liegt auch ein Hauptnutzen des Gadamerischen Denkens für die Soziologie. Es macht Soziologie zu einem verantwortlichen Geschehen. Der Frankfurter Soziologe Tilman Allert hat in der Struktur der Philosophie des Gesprächs ein tragfähiges 'Programm für die Soziologie'⁶⁵ als neue Alternative zu den hinlänglich prominenten Theorie von Luhmann und Habermas erkannt.

Jedes Sprechen aktiviert Selbstdefinition, Verbindlichkeitszumutung, Wertbezug und Wechselwirkung. Sprechen eröffnet eine Kommunikationsbewegung, in der drei Dimensionen systematisch enthalten sind: die Sinnkonstitution, der Wertbezug und die Wechselwirkung. In dieser dreifachen Dimensionierung begründet Sprechen Sozialität und Selbstbild. Sprechen ist eine Gabe und ermöglicht folgenreiche Usurpation und magische Bannung, erzeugt erkannte oder unerkannte maximale Fügsamkeit, ebenso wie die Autonomie respektierende Erkenntnis und Anerkenntnis des Gegenübers. Diese Idee zu verfolgen, zählt zu den Arbeiten an der Begriffssystematik der Soziologie, die zu schärfen ebenso dringlich ist wie die forschende Erschließung der Gegenstandswelt.⁶⁶

Der Anspruch der Sprache ist also noch vor der Kommunikation sozialitätsstiftend. Die Bedeutung eines im Sinne der Sprachdenker des Neuen Denkens gelesenen Gadamerischen Ansatzes ist also gerade auch für eine Grundlegung der Soziologie⁶⁷ nicht zu unterschätzen und kann für sprachsoziologische Entwürfe über Systemtheorie und Kommunikationstheorie hinaus nutzbar gemacht werden.

Noten

- 1 Hans-Georg Gadamer, *Die Unfähigkeit zum Gespräch*, Gesammelte Werke 2. (Tübingen: UTB/Mohr-Siebeck, 1999), 210.
- 2 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (WuM)*, Gesammelte Werke 1 (Tübingen: UTB/Mohr-Siebeck, 1999), 383.
- 3 Gadamer, *Die Unfähigkeit zum Gespräch*, 207.

- 4 WuM 383.
- 5 WuM 384.
- 6 WuM 384.
- 7 Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Stuttgart: Neske, 1997), 58.
- 8 So wird die Soziologie etwa in der Einführung von Johannes Huinink gekennzeichnet: Johannes Huinink, *Orientierung Soziologie. Was sie kann, was sie will* (Hamburg: Rowohlt, 2001), 18.
- 9 'Gründungsurkunde der soziologischen Figur des Dritten sind Georg Simmels *Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* von 1908. Simmel sieht die Zweierbeziehung als *vorsoziale* Relation an. 'Erst das Hinzutreten des Dritten lässt Gesellschaft als Gesellschaft emergieren und setzt Prozesse sozialer Objektivation in Gang, die über die Sphäre einer reziproken, jederzeit auf Personen zurechenbaren Interaktivität hinausgehen.' Albrecht Koschorke, 'Ein neues Paradigma der Kulturwissenschaften', in: *Die Figur des Dritten: ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, hg. Eva Eßlinger, Tobias Schlechtriemen, Doris Schweitzer und Alexander Zons (Frankfurt: Suhrkamp, 2010), 16.
- 10 Bei Simmel heißt es: 'Es ist eine höchst wirkungsvolle soziologische Tatsache, daß das gemeinsame Verhältnis isolierter Elemente zu einer außerhalb ihrer gelegenen Potenz eine Vereinheitlichung zwischen ihnen stiftet – anhebend von dem Staatenbündnis, das zur Verteidigung gegen einen gemeinsamen Feind geschlossen wird, bis zu der unsichtbaren Kirche, die alle Gläubigen durch die für alle gleiche Beziehung zu dem einen Gott in einer Einheit zusammenschließt.' Georg Simmel, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, hg. Otthein Rammstedt (Frankfurt: Suhrkamp, 1992), 125.
- 11 Cf. Jean-Luc Marion, *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1998), 200.
- 12 WuM 379.
- 13 WuM 384. In seinem Aufsatz *Die Unfähigkeit zum Gespräch* schreibt Gadamer: 'Das Gespräch hat eine verwandelnde Kraft. Wo ein Gespräch gelungen ist, ist uns etwas geblieben und ist in uns etwas geblieben, das uns verändert hat.' Gadamer, *Die Unfähigkeit zum Gespräch*, 211.
- 14 'Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins das Sein-können.' Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 16. Auflage (Tübingen: Niemeyer, 1986), 143.
- 15 WuM 478.
- 16 'Put in theological terms, which are certainly not Gadamer's, the kingdom

- of God is not “within you”, rather it is “among you” and “in your midst” (Luther: “mitten unter euch”: Luke 17:21). Gadamer, of course, is not thinking of the kingdom of God, but of the civic community, the *polis*. Still one might ask if his appropriation of the word “Mitte” or “midst” in such coining as “die Mitte der Sprache” or “the midst of speech” ... does not derive after all from Luther rather than from the more immediate source, the “deiner Mitte” or “to your center”, in Rilke’s poem on the frontispiece for *Truth and Method*.’ P. Christopher Smith, ‘The I-Thou Encounter (*Begegnung*) in Gadamer’s Reception of Heidegger’, in: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. Lewis Edwin Hahn (Chicago and La Salle, IL: Open Court, 1997), 519.
- 17 *WuM* 387. Hier ist den Beispiel für die Stelle, an der der Scheideweg zwischen einer ‘theologischen Hermeneutik’ und einer ‘ästhetischen Hermeneutik’ sich zeigt Cf. Bernhard Waldenfels, *Antwortregister* (Frankfurt: Suhrkamp, 2007), 127. Cf. die Bestimmung des Heiligen Geistes bei Luther: ‘Der Heilige Geist ist kein Gespenst sondern ein Sprachwesen. Er beruft: sprachmächtig und wirkmächtig zugleich, wie denn nach Röm 4,17 Gott dem Nichtseienden ruft, daß es sei. Der Heilige Geist ist der spiritus creator...’ Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie: eine Vergegenwärtigung* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2003), 219.
- 18 ‘Ein anderes Moment schien aber bei der Betonung des Gesprächscharakters in *Wahrheit und Methode* ausschlaggebend, nämlich die Erfahrung, dass die Gesprächführenden in Wahrheit weniger die Führenden als *die Geführten* sind. Dies ist für Gadamer wichtig, weil sein ganzes Buch darauf abzielt, das Verstehen weniger als eine Handlung der selbstbewussten und sich selbst beherrschenden Subjektivität als ein Geschehen der Wirkungsgeschichte darzustellen. Im Gespräch, wie in jedem Verstehen und jeder Sprachhandlung ‘geschieht’ etwas mit uns, über das wir nicht Herr sind.’ Jean Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer: Unterwegs zur Hermeneutik* (Darmstadt: WBG, 2001), 14.
- 19 Hans-Georg Gadamer, *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus*, Gesammelte Werke 10 (Tübingen: UTB/Mohr-Siebeck, 1999), 130.
- 20 *WuM* 387. Bei Martin Buber heißt es hierzu: ‘... ein echtes Gespräch kann man nicht vordisponieren. Es hat zwar seine Grundordnung von Anbeginn in sich, aber nichts kann angeordnet werden, der Gang ist des Geistes, und mancher entdeckt, was er zu sagen hatte, nicht eher, als da er den Ruf des Geistes vernimmt’. Martin Buber, *Das dialogische Prinzip* (Darmstadt: WBG, 1984), 296.
- 21 Gadamer, *Die Unfähigkeit zum Gespräch*, 208.
- 22 *WuM* 132.

- 23 WuM 132.
- 24 WuM 365.
- 25 Cf. WuM 367.
- 26 WuM 367.
- 27 Cf. WuM 368. Cf. Hans Lipps, 'Die Verbindlichkeit der Sprache', in: ders., *Die Verbindlichkeit der Sprache*, Werke IV, hg. Evamaria von Busse (Frankfurt: Klostermann, 1977), 108: 'Das Zuwortkommen eines Gedankens geschieht aber als Verantwortung. Er wird aufgenommen hierbei. Solche Verantwortung, wie sie in der Sprache i.e.S. geschieht, ist etwas anderes als Wissenschaft.' Auf die Bedeutung von Lipps als Sprachphänomenologe verweist Gadamer in: Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre* (Frankfurt: Klostermann, 1977), 163-165.
- 28 WuM 132.
- 29 'Gottes Wille bekundet sich nicht nur in seiner Zusage, sondern verfügt sich in sie. Er legt sich mit ihr und in ihr in ganz bestimmter Weise fest, vertraut sich aber so ... ihrem Gebrauch an und liefert sich ihm aus, um uns mit solcher Entäußerung ins mündliche Wort, in der er dieses aber umgekehrt – gleichsam in einer *communicatio idiomatum* – gerade mit seiner ganzen Macht erfüllt, in die Gewißheit zu führen.' Oswald Bayer, *Promissio: Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie* (Darmstadt: WBG, 1989), 188.
- 30 Hans-Georg Gadamer, *Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?*, Gesammelte Werke 2, 206.
- 31 Cf. hierzu Dietmar Kamper, 'Das Nachtgespräch vom 7. Juli 1913: Eugen Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig', in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, Band I: *Die Herausforderung jüdischen Lernens* (Freiburg; München: Alber, 1988), 97-104.
- 32 Publiziert ist dieser Briefwechsel in: Franz Rosenzweig, *Briefe*, hg. Edith Rosenzweig (Berlin: Schocken, 1935), 637-720.
- 33 Auf die Möglichkeit, durch Weizsäckers Theorie des Gestaltkreises Gadamers Kunsttheorie verständlich zu machen verweist Thomas Bettendorf, *Hermeneutik und Dialog: eine Auseinandersetzung mit dem Denken Hans-Georg Gadammers* (Frankfurt: Haag+Herchen, 1984), 88.
- 34 Zum Begriff des Symblysmas Cf. Eugen Rosenstock-Huessy, *Der Atem des Geistes* (Moers: Bredow, 1990). Symblyisma ist ein inspiriertes Sprechen in der Tradition des Pfingsterlebnisses: 'Das also wollen wir im folgenden 'Symblyisma' nennen: daß viele Stimmen laut werden, weil ein Geist überströmt.' (ebd., 278).
- 35 Bei Rosenstock heißt es schlicht: 'Der Soziologe hat keine Kollegen. Hingegen muß er Freunde haben.' Eugen Rosenstock-Huessy, *Soziologie*

- in zwei Bänden, Band I: *Die Übermacht der Räume* (Stuttgart: Kohlhammer 1956), 12. Cf. die enge Relation von Freundschaft und Gespräch bei Gadamer: 'So ist das Gespräch in eigentümlicher Nachbarschaft mit Freundschaft. Nur im Gespräch (und im Miteinanderlachen, das wie ein wortlos überbordendes Einverständnis ist) können Freunde einander finden und jene Art von Gemeinsamkeit aufbauen, in der jeder dem anderen derselbe bleibt, weil beide den anderen finden und am anderen sich selber finden.' (Gadamer, 'Die Unfähigkeit zum Gespräch', ebd., 211). Diese Idee von der Bedeutung des Miteinanderlachens ist wohl dasjenige, was Gadamers Konzeption dem manchmal etwas humorfreien Pathos der Schriften des Neuen Denkens überlegen sein läßt.
- 36 In Gadamers 'Selbstdarstellung' aus dem Jahre 1975 heißt es: 'Auch im Bereich der Philosophie war freilich ein bloßes Fortsetzen dessen, was die ältere Generation geschaffen hatte, für uns Jüngere nicht mehr angängig. Der Neukantianismus, der bis dahin eine echte, wenn auch umstrittene Weltgeltung besaß, war in den Materialschlachten des Stellungskrieges ebenso zugrunde gegangen wie das stolze Kulturbewußtsein des liberalen Zeitalters und sein auf Wissenschaft gegründeter Fortschrittsglaube.' Hans-Georg Gadamer, *Selbstdarstellung*, Gesammelte Werke 2, 479.
- 37 Rosenstock, *Die Übermacht der Räume*, 143.
- 38 'Die Soziologie droht wegen ihrer Neigung zur Zukunftsgestaltung ebenso sehr aber, weil sie mit Kräften (statt mit bloßen Begriffen oder Formen) mehr und mehr rechnen lehrt, die gefahrlosen "Gebiete" der Wissenschaft zurückzuverwandeln in gefährliche "Gewalten".' Rosenstock, *Die Übermacht der Räume*, 41.
- 39 Franz Rosenzweig, 'Das neue Denken', in: ders., *Die Schrift: Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, hg. Karl Thieme (Königstein/Ts: Jüdischer Verlag Athenäum, 1984), 199-200. Entsprechend schreibt Rosenstock: 'Der Sprachzwang umfaßt Mund und Ohr; die Rollenverteilung zwischen Mund und Ohr ist zweiten Ranges. Ersten Ranges ist nur die Anerkennung, daß Sprecher und Hörer wie ein Mensch dem Anruf des Logos entsprechen müssen.' Rosenstock, *Die Übermacht der Räume*, 143.
- 40 Buber, *Das dialogische Prinzip*, 295.
- 41 Cf. Karl Löwith, 'M. Heidegger und F. Rosenzweig, or Temporality and Eternity', *Philosophy and Phenomenological Research* 3 (1942/43), 53-77.
- 42 Gadamer, *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus*, ebd., 130.
- 43 Hans-Georg Gadamer, *Philosophie und Religion des Judentums*, Gesammelte Werke 4 (Tübingen: UTB/Mohr-Siebeck, 1999), 75.
- 44 Gadamer, *Philosophie und Religion des Judentums*, 76.
- 45 Cf. Franz Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschen-*

- verstand, hg. Nahum Norbert Glatzer (Königstein/Ts.: Jüdischer Verlag Athenäum, 1984).
- 46 Gadamer, *Die Unfähigkeit zum Gespräch*, 211.
- 47 Bei Buber ist Jaspers der simplifizierende Nutznießer der neuen Ideen: 'Eminent gehört Jaspers hierher durch den Abschnitt über Kommunikation in seiner "Existenzerhellung" und den über Lesen der Chiffreschrift in seiner "Metaphysik". Beide (Jaspers und Grisebach, Anm. KMS) zusammen bilden den exemplarischen Abschluß einer Entwicklungsphase, in der die "freie" Philosophie sich der neuen Entdeckung reduzierend bemächtigt. Reduzierend, sage ich, weil die dieser Entdeckung eigentümliche Verbindung der Transzendenz mit der Konkretion als Willkür behandelt, der Vorstoß zur Grenzenlosigkeit des Du gleichsam annulliert wird. Keinem Wurzelgrund einer Glaubenswirklichkeit mehr verhaftet, vermeint diese Philosophie, wenn sie nur die Grundlage einer Existentialität der philosophierenden Person wahrt, im Neuland unbehindert schalten zu können, und es gelingt ihr auf ihre Weise.' Buber, *Das dialogische Prinzip*, 313. Bei Rosenstock wird Jaspers gar zu einem Fall, einem abschreckenden Beispiel des uneigentlichen ('geschützten') Sprechens. Cf. Eugen Rosenstock-Huessy, *Die Gesetze der christlichen Zeitrechnung*, hg. Rudolf Hermeier und Jochen Lübberts (Münster: Agenda, 2002), 123.
- 48 Über das entscheidende Defizit Kierkegaards in den Augen der späteren Sprachdenker Cf. Buber, *Das dialogische Prinzip*, 303: 'Zwar fordert Kierkegaard, daß der Mensch auch in seinem Verhalten zu seinem Mitmenschen als Einzelner handle, aber zu einer Wesensbeziehung in jenem strengen Sinne wird das Verhältnis zum Mitmenschen nicht, kann es für Kierkegaard, so großartig er auch von der Nächstenliebe zu predigen weiß, nicht werden.'
- 49 Hans-Georg Gadamer, *Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person*, Gesammelte Werke 10, 95. Weder Haecker noch Gogarten haben in der *Kreatur* veröffentlicht.
- 50 Hans-Georg Gadamer, *Zwischen Phänomenologie und Dialektik*, Gesammelte Werke 2, 9/10. Im Gespräch mit Silvio Vietta heißt es zu Heidegger: '... dieses Gespräch mit den Mitmenschen ist doch das ebenso Ursprüngliche wie die ersten elementaren Gedanken, die er immer wieder erneuert hat'. Hans-Georg Gadamer und Silvio Vietta, *Im Gespräch* (München: Fink 2002), 35.
- 51 Bei Heidegger gibt es einen ähnlichen soziologischen Entwurf in seiner Vorlesung über die 'Rhetorik' des Aristoteles vom Sommersemester 1924. Cf. Knut Martin Stünkel, 'Rhetorik als Soziologie: Heideggers Aristoteles-

- Vorlesung vom Sommersemester 1924' in: *Heidegger und die Soziologie*, hg. Johannes Weiß (im Erscheinen).
- 52 Gadamer und Vietta, *Im Gespräch*, 64.
- 53 Rosenstock, *Die Gesetze der christlichen Zeitrechnung*, ebd., 122. An dieser Stelle setzt auch die radikale Universitätskritik Rosenstocks an: 'Ich bin ja selber ein deutscher Professor, verehrter Herr Dekan, Sie kennen meine These, daß Deutschland mit den Universitäten steht und fällt; aber daran sind gewisse Bedingungen geknüpft. Es sind Bedingungen der Gefährlichkeit des Lebens daran geknüpft. Und wenn man "geschützt" anfängt zu sprechen, dann verwirkt man die Privilegien, die man für das Ungeschützt-Sprechen bekommt.' (Ebd., 127).
- 54 Rosenstock, *Die Gesetze der christlichen Zeitrechnung*, 126. Bei Buber heißt es entsprechend: 'Wo das dialogische Wort echtbürtig besteht, muß ihm sein Recht durch Rückhaltlosigkeit werden.' Buber, *Das dialogische Prinzip*, 294.
- 55 Gadamer, *Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?*, 206.
- 56 Gadamer, *Die Unfähigkeit zum Gespräch*, 214.
- 57 Cf. Smith, 'The I-Thou Encounter', 519.
- 58 'Die wichtigste Aufgabe jeder Soziologie scheint an diesem Punkt durch: uns zu verhindern, Menschen gegeneinander zu stellen, als seien sie dies oder das immer und überall.' Rosenstock, *Die Übermacht der Räume*, 237.
- 59 Cf. Waldenfels, *Antwortregister*, 122-136.
- 60 Cf. Bernhard Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens* (Frankfurt: Suhrkamp, 1980), 192 f.
- 61 Cf. Waldenfels, *Antwortregister*, 320-335.
- 62 Rosenstock, *Die Gesetze der christlichen Zeitrechnung*, 432.
- 63 Cf. Volker Rühle, 'Befremdetes Antworten und beantwortbare Fremdheit. Anmerkungen zur schöpferischen Dimension "responsiver Rationalität"', in: *Vernunft im Zeichen des Fremden: zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, hg. Matthias Fischer, Hans-Dieter Gonek und Burkhard Liebsch (Frankfurt: Suhrkamp, 2001), 175.
- 64 Cf. Waldenfels, *Antwortregister*, 568.
- 65 Tilman Allert, 'Die Gabe der Rede', in: *Soziale Konstellation und historische Perspektive: Festschrift für M. Rainer Lepsius*, hg. Steffen Sigmund, Agathe Bienfait, Mateusz Stachura (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2008), 53.
- 66 Allert, 'Gabe der Rede', 51.
- 67 Cf. hierzu: Knut Martin Stünkel, "'Til Eulenspiegel ist der bessere Soziologe": Eugen Rosenstock-Huessys Grundlegung der Soziologie',

in: *Globalisierte Wirtschaft und humane Gesellschaft: Ost-, West- und Südprobleme*, hg. Rudolf Hermeier, Mark M. Huessy, Valerij Ljubin (Münster: Agenda, 2006), 215-229.

5 The Absolute Presupposition of Language

Agamben Reading Gadamer

GERT-JAN VAN DER HEIDEN

Philosophy considered as hermeneutics is always ‘a philosophy that begins with language’, as Paul Ricoeur once put it.¹ Hans-Georg Gadamer’s thought underlines this determination of hermeneutic philosophy in the motto that opens the third part of *Wahrheit und Methode*: ‘*Alles Voraussetzende in der Hermeneutik ist nur Sprache*.’² This could be called the postulate *par excellence* of hermeneutics: language is always presupposed. Although the quote emphasizes that it is ‘only’ language that is presupposed, the philosophical implications of such a postulate are nevertheless far-reaching, especially for the philosophical nature of hermeneutic philosophy. As Plato famously wrote in the *Republic*, a science that proceeds from a hypothesis without further interrogating it can never attain the level of understanding at which philosophy aims. Unlike the aforementioned sciences, philosophy treats every hypothesis as a hypothesis and never as a first principle (*archè*).³

Inspired by this Platonic conception of the task of philosophy, Giorgio Agamben criticizes hermeneutics for neglecting to interrogate its own presupposition. As soon as hermeneutic philosophy begins to think, language is always already there, actualized in a tradition, in a dialogue that has already begun, and in texts that are handed down to us.⁴

In this paper, I want to discuss Agamben’s critical assessment of hermeneutics in the light of the alternative account of language that he proposes under the heading of his conception of im-potentiality or ‘potentiality not to ...’.⁵ The perspective on language that is opened up in this way allows us to reassess the famous incompleteness and imperfection (*Unvollkommenheit, Unvollendbarkeit*) at the heart of Gadamer’s conception of dialogue. In contrast to Gadamer’s account of dialogue, Agamben’s account of im-potentiality promises an alternative conception of language that does not aim at prolonging a tradition, but rather at putting an end to it. By distinguishing the force of a tradition from its meaningfulness, Agamben introduces also another conception of tradition than Gadamer does. For Gadamer, tradition is always understood

as that to which we belong. Opposed to this belonging (*Zugehörigkeit*), Agamben develops an account of tradition as abandonment. Returning im-potentiality to language and tradition is for Agamben a way of overcoming this abandonment, and at the same time, a way of doing justice to the fundamental task of philosophy to interrogate the absolute presupposition of language.

1 Hermeneutics' Presupposition of Language

As noted in the introduction, Agamben takes a famous passage from Book VI of Plato's *Republic* as his source of inspiration to discuss hermeneutics' presupposition of language. In this passage, to distinguish geometry and related sciences from the dialectic one, Socrates argues that geometry and related sciences proceed from hypotheses that they take to be their first principle. As a consequence, these sciences cannot lead to genuine understanding: they know neither their postulates as postulates, nor do they know the underlying first principles. In contrast, the dialectic science does not accept any presupposition as its first principle but rather treats the presuppositions 'not as absolute beginnings but literally as hypotheses, underpinnings, footings, and springboards so to speak, to enable it to rise to that which requires no assumption and is the starting point of all (*pantos archen*)'.⁶ In distinction to a postulate, the 'starting point of all' is the principle arrived at by the dialectical quest for agreement.

Clearly, dialogue as a play of question and answer striving for agreement (*Einverständnis*) is essential to Gadamer's hermeneutics. In fact, as Gadamer points out, this dialectical quest for agreement and understanding is the very essence of language: '*die Sprache [hat] erst im Gespräch, also in der Ausübung der Verständigung ihr eigentliches Sein.*'⁷ Yet, at the same time, despite this affinity with the Platonic conception of dialectic, hermeneutics differs from this Platonic quest for that which is without presuppositions in its account of language: since I am always already speaking and since I always already belong to a tradition and am engaged in the issues this tradition hands down to me, language is presupposed in every step.⁸ Agamben discusses this presuppositional structure of Gadamer's hermeneutics in a number of brief quotes. First, commenting on Gadamer's motto that hermeneutics only presupposes language, he writes:

For hermeneutics, this a priori is the absolute presupposition, which can be reconstructed and rendered explicit but not transcended. In accordance with these principles, hermeneutics is capable of nothing other than positing a horizon of infinite tradition and interpretation whose final meaning and foundation must remain unsaid. It can question itself on how understanding takes place, but that there is understanding is what, remaining unthought, renders all understanding possible.⁹

Apparently, even though hermeneutics' enterprise to strive for understanding is related to the Platonic dialogue, it is incapable of saying the final meaning of the issues it discusses. This 'incapacity' is itself due to the way in which humans always already belong to language and tradition: the postulate of 'a horizon of infinite tradition' is the fundamental reason for our incapacity to reach the final meaning.¹⁰

Since every presupposition has a remnant it does not think and that transcends it, the same should apply to hermeneutics. Agamben suggests that it is the beginning of language that remains beyond hermeneutic thought. The second quote clearly illustrates this:

It is legitimate to ask oneself if the recognition of the presupposition of language that characterizes contemporary thought truly exhausts the task of philosophy. It could be said that here thought believes that its task consists simply in recognizing what constituted the most proper content of faith and revelation: the dwelling of the *logos* in the beginning. What theology proclaimed to be incomprehensible to reason is now recognized by reason as its presupposition. All comprehension is grounded in the incomprehensible. But does such a thought not obscure precisely what should be the philosophical task par excellence, that is, the elimination and 'absolution' of presuppositions? Was philosophy not perhaps the discourse that wanted to free itself of all presuppositions, even the most universal presupposition, which is expressed in the formula 'there is language'? Is philosophy not concerned precisely with comprehending the incomprehensible?¹¹

Hence, according to Agamben, hermeneutic reason presupposes the incomprehensible, namely 'in the beginning was the word', which is a theological ground that presupposes faith and revelation rather than something that can be understood. Consequently, the movement of

understanding itself is grounded in something that cannot be understood. Therefore, Agamben concludes that it is exactly this presuppositional structure that distinguishes hermeneutic understanding from ‘the philosophical task par excellence’ that consists in the dialectical quest for the *anupothetos*, that is, the Idea of language.

Clearly, with these inquiries Agamben reopens a very basic question with regard to the way in which hermeneutic thought inherits the philosophical legacy. Ancient philosophy understood itself as a rupture with tradition, that is, with the myths and religion of its time. Ancient philosophy thus establishes the primacy of *logos* over *muthos*. Hermeneutic thought, however, inherits this philosophical attitude but does so by emphasizing the primacy of tradition, thus trying to demonstrate how our philosophical understanding starts with our heritage. Differently put, it shows how *logos* is founded in *muthos*. In the following sections, I want to show how this basic attitude of hermeneutic philosophy can be found at the heart of its self-understanding and subsequently how a critical assessment of this self-understanding along the lines Agamben suggests, opens up other possibilities for thought. How can we think language in the beginning, and how can we adopt ‘the philosophical task par excellence’, namely to comprehend the incomprehensible?

2 The (In-)Capacity of Incompleteness

Gadamer’s work attests to the abovementioned lack due to the hermeneutical presupposition of language as human language. Especially in his account of the inescapable incompleteness of the process of understanding, both in the sense of *Unvollkommenheit* as *Unvollendbarkeit*, Gadamer testifies to a hermeneutic incapacity to attain the meaning of what is meant.¹² To grasp what is at stake in this self-understanding, Risser’s essay ‘The Incapacity of Language’ does a beautiful job as he aims at establishing a link between Gadamer’s and Agamben’s thought, which is quite unique in the available literature. However, his paper is marked by two lines of thought that are difficult to combine. Departing from a difference between incompleteness and incapacity, Risser first aims to establish that Gadamer’s understanding of incompleteness can be interpreted as incapacity. Secondly, he argues that the meaning of incapacity that arises from this interpretation can be connected to Agamben’s account of im-potentiality.¹³ Especially the second link is problematic as I aim to show, but let me first concentrate on the self-understanding of hermeneutics of its own incompleteness.

In light of my interest in the presupposition of language, Risser's paper has the most natural point of departure. When inquiring into the meaning of the theological adage 'in the beginning was the word' for Gadamer's hermeneutics, where else to start than with his account of the inner word?¹⁴ Gadamer's reinterpretation of the important difference between the inner and the outer word shows how the notion of language and the capacity to understand and to speak should not be understood out of the incarnation in a particular language. Rather, the process of understanding is always concerned with the meaning of what is said. Such a meaning always transcends the particular outer word with which it is expressed. This transcending of a particular language towards its meaning occurs most clearly in the practice of translation which Gadamer describes as '*ein Beginnen, das ja ebenso eine Erhebung über die Sprachgebundenheit zu dem gemeinten Sinn hin voraussetzt*'.¹⁵

He adds to this comment that this particular elevation remains linguistic. At first sight this might suggest that the inner word (or the meaning of what is expressed therein) cannot be fully grasped because a translation remains linguistic. This, however, would distort Gadamer's point of view. The incompleteness and imperfection that we encounter everywhere in human language, are not due to a weakness of the human word as such. Just like the divine word, the human word expresses its meaning completely. Nevertheless, the divine and the human inner word are different. Unlike divine language, human language and thought are finite: the human spirit (*Geist*) is marked by a lack of self-presence. This lack of self-presence implies that the meaning human consciousness intends is in itself dispersed and vague – '*Er weiß gar nicht wirklich, was er weiß*'.¹⁶ Because humans do not know exactly what they know and what they want to say, they need multiple (inner) words and expressions rather than the unique one God requires. Hence, Gadamer understands the multiplicity of words and of languages as an immediate consequence of human finitude: it is the very mode of being-linguistic of human beings.

In this sense, I would choose a less ambiguous formulation than Risser who concludes that we, humans, are marked by 'an incapacity to say what we mean'.¹⁷ This sentence might be read to mean: we cannot clearly say what we nevertheless mean. However, Gadamer argues that we do not really know what we know and what we want to say. If we can really speak about a human incapacity to say, this incapacity is nothing but the linguistic consequence of the vagueness and the dispersal at the heart of our very intention to mean. This is also the reason why

one might hesitate to describe this incompleteness and imperfection of human language and thinking solely as an *incapacity*. Of course, incompleteness does imply the incapacity to reach the unity and oneness of the divine word, and this incapacity is itself due to the human incapacity to reach the self-presence of the divine mind. Human language is thus only incapable when compared with the divine alternative. Yet, when it comes to an account of human speech and human thought, this incompleteness neither obstructs our speech or thought nor incapacitates them. In fact, it makes the infinite process of understanding possible, as Gadamer points out:

*Seine Unvollendbarkeit hat als Kehrseite, daß sie positiv die wahre Unendlichkeit des Geistes ausmacht, der in immer neuem geistigen Prozeß über sich hinausgeht und eben darin auch die Freiheit zu immer neuen Entwürfen findet.*¹⁸

Hence, the incompleteness has as its reverse the true infinity of spirit. This true infinity is for Gadamer nothing but the very capacity of human language to transcend its particular situation and its particular language. As he further explains:

*‘In Wahrheit ist es so, daß der Mensch, weil er sich über seine jeweilige zufällige Umwelt immer schon zu erheben vermag und sein Sprechen die Welt zur Sprache bringt, für die Varietät der Ausübung seiner Sprachfähigkeiten von vornherein freigegeben ist.’*¹⁹

One might think that the multiplicity of human words in the form of the many singular languages concerns a multiplicity of disconnected and mutually inaccessible languages. If this were the case, this multiplicity would indeed mark the incapacity of human language. However, for Gadamer this multiplicity testifies to the human capacity to speak (*Sprachfähigkeit*). The other languages do not remain inaccessible. On the contrary, it is the hermeneutic experience *par excellence* that in their speech, humans exhibit the capacity to transcend their own world toward other experiences of the world.

Translation is the paradigmatic example in which this capacity to speak as a capacity to transcend one’s own world becomes most clearly visible. Translation, as Gadamer writes in *Wahrheit und Methode*, allows us to expand and extend our own understanding, experience and language. In translation it becomes manifest that the other world is not

just foreign but that it is rather a world to which I can relate and that I can understand.²⁰ In fact, this openness to other worldviews due to the variability of language in translation points to an unlimited capacity of language, as the following quote demonstrates:

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. 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. Gleichwohl ist es immer eine menschliche, d. h. eine sprachverfaßte Welt, die sich, in welcher Überlieferung auch immer, darstellt. 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.²¹

The final sentence speaks of this unlimited capacity; every world, since it is linguistically constituted, is open to every possible extension of its own world view. Despite the actual finiteness and limited character of every language, a language is potentially open for every experience and every possible insight. We already saw that the incompleteness and imperfection of human language cannot be identified with incapacity alone – it is incapable only in comparison to the divine word and the divine self-presence. Rather, incompleteness and imperfection, as we saw from the above quote, have as their reverse an unlimited capacity and potential.

Up to now I have emphasized that incapacity only means incapacity in relation to the divine word. Yet, on the other hand, the characteristic of incapacity also arises in a somewhat different dimension in Gadamer's hermeneutics, although it seems to be present especially in his later work and not so much in *Wahrheit und Methode*. Hermeneutics also experiences its own presuppositional structure when it is confronted with this imperfection of human speech. This is especially the case when the effort to translate does not only open up the other world as a significant, meaningful world, but confronts the translator with his or her incapacity to find the appropriate word. In later essays such as 'Grenzen der Sprache' (1985) and 'Lesen ist wie Übersetzen' (1989), Gadamer tends to describe the question of translation, dialogue and

understanding more in line with this experience. For instance, when discussing the translation of a poem, he writes: *‘Aber auch für uns bleibt die Fremdsprache eine eigentümliche Grenzerfahrung.’*²² Sometimes we cannot find a corresponding expression in our language to translate the foreign one appropriately. In these cases we have to acknowledge our limits. This seems to give rise to an experience of incapacity intrinsic to human language as such.

Yet, also in this context, Gadamer adds the following remark: *‘Allerdings würde ich sagen, es ist eine Grenze, die sich immer wieder eine paar Schritte weit überschreiten läßt und immer besseres Gelingen verspricht.’*²³ Although the experience of a foreign language is also the experience of a limit, it is not an ultimate limit of language and of the capacity of human speech: every limit can always be transgressed a little more by the very motility of language and every effort to translate promises a more successful transgression of these limits. Hence, although a translation is *‘ein nie ganz vollendbares Selbstgespräch des Übersetzers mit sich selbst’*, in every step the translator transcends the boundaries of his own language a little more. Consequently, the experience of imperfection in speech and in translation is and remains at the same time an experience of the exercise of our capacity to speak. In fact, this exercise is motivated by the quest for the adequate word that does not give itself completely: *‘ein ungestilltes Verlangen nach dem treffenden Wort – das ist es wohl, was das eigentliche Leben und Wesen der Sprache ausmacht’*.²⁴ Similar concerns can be found in *‘Lesen ist wie Übersetzen’*. Our capacity to speak remains a capacity that never fully actualizes itself; it is in fact incapable of fully actualizing itself: *‘Schon das Sprechen selbst ist ja in Wahrheit nie von so vollendeter Genauigkeit, daß stets das rechte Wort gewählt und gefunden ist.’*²⁵ Yet this incapacity that always defers the actual finding of the appropriate and adequate word remains a happy incapacity that does not incapacitate our speech or thought, but rather moves within the linguistic longing for the adequate word. Thus, it makes speech possible as the exercise of human language.

3 From Incapacity to Im-potentiality

The latter examples from Gadamer’s work concerning the incapacity to find the adequate word in relation to the never-ending longing for this adequate word allow us to understand better what is at stake in Agamben’s critique of Gadamer’s hermeneutics. In particular, they will help us understand in what sense the aforementioned incapacity is different

from Agamben's account of im-potentiality. Thus they will show the different directions into which their accounts of language move. To analyze what is at stake in the aforementioned examples, let me take the French notion of *vouloir-dire* or wanting-to-say as my point of departure, since this notion seems to be the focal point where the longing for the adequate word is related to the fortunate incapacity of human language to which Gadamer's hermeneutics testifies.

Risser refers to Gadamer's remark on wanting-to-say to illustrate what the incapacity of language means for hermeneutics. Gadamer writes:

*In der Tat klingt in 'Sagen-wollen' an, daß wir nie ganz sagen können, was wir sagen wollen. Es sind starke Vorprägungen, die uns alle im Sprechen wie im Denken vorgängig geformt haben. Wir sind mit dem ersten Wort in das ganze Spiel der Sprache verwickelt.*²⁶

As soon as we start to speak we find ourselves in the midst of the whole of language as well as in the midst of the whole of tradition. Hence, language has always already begun before we start to speak. In this sense, our speech presupposes the existence of language. For Gadamer, this means that meaning orients us from the outset and as such determines our thought: before knowing what we want to say, our mother tongue and our tradition orient our thinking.

By commenting on this quote, Risser implicitly connects Gadamer's use of wanting-to-say to Agamben's.²⁷ Agamben refers to *voler-dire* in his comments on a beautiful passage in Book X of *De Trinitate* in which Augustine tries to understand what longing for knowledge is. This longing has the very same structure as the one to which Gadamer refers in his account of 'the life and essence of language'. In fact, to account for this longing for knowledge, Augustine uses an example that bears a striking resemblance to translation. To open up a domain in which this longing itself is experienced, Augustine recalls a situation in which he encountered the word *temetum* that, at this time, was a dead word for wine or an intoxicating drink. When hearing such a dead word for the first time, one does not immediately capture its meaning. Yet, at the same time, one knows that one hears more than a mere sound. This is the situation in which the longing to know the meaning manifests itself: one hears a meaningful word without understanding the meaning. In such a situation, as Agamben suggests, one experiences a pure signifying, a pure 'wanting-to-say' that is found in between the animal voice and the full, understood meaning.

This domain of wanting-to-say, 'the no-man's-land between sound and signification', which Agamben also calls the domain of the *human* voice, is thus characterized by a double negativity: it is no longer a mere, animal voice that we hear, and it is not yet meaning that we hear.²⁸ Hence, in both Gadamer's and Augustine's case, the 'wanting-to-say' concerns this longing to understand the meaning of what is said by the human voice. The incapacity of which I spoke before in relation to Gadamer is the incapacity that structurally belongs to this 'wanting-to-say': it is the meaningful human voice that invigorates the longing to understand.

In this context it is important to see that Agamben does not affirm this wanting-to-say at the heart of human language but rather criticizes it! For him, the notion of wanting-to-say is nothing but the main characteristic of the very presupposition of language: our speech always presupposes a human voice or a meaningful word that orients our efforts to interpret and understand.²⁹

What does it mean that human language is determined out of this wanting-to-say? For Agamben, one might say, 'wanting-to-say' implies that human language is lacking something. Therefore, the human word is always in need of a supplement. In fact, it is so in a twofold sense. On the one hand, when it comes to interpretation, other words are needed to clarify and understand the meaning of what is said. On the other hand, when humans speak they do not simply say, as Agamben notes, but they rather want-to-say; they are already caught up in the whole of language and in the whole of tradition that speaks in every word humans say and which implies that every word needs other words for its explication. It is in this sense that the beginning of language is out of reach for every account of language that starts with the human voice as pure wanting-to-say: meaningful language is always already there, given in an immemorial beginning.³⁰

For Agamben, this means that, in Gadamer's thought, the limits of language are never truly experienced. Although, of course, the experience of not being able to understand, say, a foreign word is an experience of the limit of my language, it is nevertheless an experience that remains within the boundaries of the aforementioned conception of language: in the foreign word we still experience a wanting-to-say and thus a presupposed, meaningful word. As Agamben puts it: 'If every human word always presupposed another word, if the presuppositional power of language knew no limits, then there would be truly no possible experience of the limits of language.'³¹

To approach the limits of language in Agamben's sense, it is neces-

sary to incapacitate the thought that presupposes language. It is at this point, I would like to suggest, that we are drawing near to Agamben's notion of im-potentiality. Consequently, I tend to disagree with Risser, who interprets Gadamer's incompleteness and imperfection as a form of incapacity related to Agamben's reinterpretation of Aristotle's *adunamia* or im-potentiality. As I showed in the previous section, the incompleteness and imperfection addressed in Gadamer's hermeneutics does not incapacitate the thought that is involved in the quest for meaning, but rather capacitates it. Moreover, it affirms the structure of wanting-to-say, whereas Agamben aims at overcoming this structure by means of his conception of im-potentiality.

What does Agamben mean by im-potentiality? With Aristotle, he distinguishes two forms of potentiality: first, the generic potentiality of, for instance, a child that has the potential to know, and secondly, the potentiality of someone who already has knowledge or an ability. Agamben describes the difference between these two forms of potentiality as follows:

The child, Aristotle says, is potential in the sense that he must suffer an alteration (a becoming other) through learning. Whoever already possesses knowledge, by contrast, is not obliged to suffer an alteration; he is instead potential, Aristotle says, thanks to a *hexis*, a 'having', on the basis of which he can also *not* bring his knowledge into actuality (*mè energein*) by *not* making a work, for example. Thus the architect is potential insofar as he has the potential to not-build, the poet the potential to not-write poems.³²

A novelist has the potential to write a novel, but as such he or she also has the capacity *not* to write it and to refrain from actualizing this potentiality. For Agamben, im-potentiality is exactly the potential not to actualize: 'It is a potentiality that is not simply the potential to do this or that thing but potential to not-do, potential not to pass into actuality.'³³ As he adds in another essay: 'This *potential not to* is the cardinal secret of the Aristotelian doctrine of potentiality.'³⁴ Clearly, this im-potentiality is always given together with a potentiality, and thus should be carefully distinguished from an ordinary sense of the im-potential as the impossible: only when one has the potential to write does one have the potential not to write.

In a number of texts, Agamben traces some beautiful examples of this im-potentiality to be found in literature, ranging from Kafka's man

from the country in the parable *Vor dem Gesetz* to Melville's creation Bartleby, the scrivener in the story by the same name. Bartleby is a clerk who at a certain point refrains from his task to copy texts of a law by famously responding to his boss: 'I would prefer not to'. Clearly, the handing down of texts is a necessary (although not sufficient) condition for a tradition to exist. Since this handing down requires the act of copying, Bartleby's refusal to copy points to an interruption of the continuity of such a tradition. Hence, rather than giving rise to a sharing in the meaning of what is handed down, this refusal interrupts the quest for meaning.

Among the many motives Agamben discerns in Melville's story, the relation to his account of im-potentiality is perhaps the main one. Agamben describes the work of the copyist in terms of an infinite repetition. This repetition presents the same text to other readers and gives its meaning free to be read by them. Thus, it makes the continual interaction with and participation in the tradition possible. In this sense, the infinite repetition that marks the work of the copyist, is the same repetition that in Gadamer's work opens up the infinite dialogue with a text concerning its subject matter. For Gadamer, it is language in its textuality (*Schriftlichkeit*) that makes the ideality and repeatability of meaning visible and possible.³⁵ Applied to the image of Bartleby, the copyist's work is a productive one, opening up the possibility of tradition, participation, and an infinite dialogue. Hence, it is a work that enables the full potential of human speech and language.

It is in this context that Agamben's attention to Bartleby's 'I would prefer not to' may be understood as a correction of Gadamer's hermeneutics. Bartleby the scrivener appears as the exemplification of this continuing tradition 'until he decides to give up copying.' This interruption of tradition returns im-potentiality to language, as Agamben suggests in the following quote: "The infinite repetition of what was abandons all its potential not to be This is why the scrivener must stop copying, why he must give up his work."³⁶ Here we see most clearly why im-potentiality in Agamben's sense is not concerned with 'the incapacity of language' in Risser's sense. The incompleteness and imperfection of language is the very prerequisite and condition of possibility for the continuation of tradition. Agamben's im-potentiality, however, is a concept that does not aim at preserving the tradition and its texts, but is rather oriented to putting an end to them.

4 Belonging or Abandonment

Agamben's focus on the end of tradition leads to a completely different approach to hermeneutics and tradition than Gadamer's. To understand this difference in a more profound sense, it is important to see how this difference arises from a completely different assessment of the question of belonging to a tradition (*Zugehörigkeit*). Gadamer's presupposition of language is always marked by the idea that we belong to a tradition, which means that what is handed down to us is never simply or completely foreign, but always already (also) familiar and meaningful to us. In fact, because we belong to a tradition and a language, they orient our understanding and make it possible. Belonging to a tradition thus means to stand in the light of its meaningfulness and signification. As opposed to this belonging, Agamben emphasizes the notion of abandonment, which is introduced as a translation and reinterpretation of Heidegger's notion of *Verlassenheit*.³⁷

The figure of Bartleby already confronted us with the interruption of belonging to a tradition. Agamben's interpretation of the man from the country in Kafka's parable *Vor dem Gesetz* shows us even more clearly what is at stake in this interruption.³⁸ According to Agamben, this parable suggests that our contemporary situation is not marked by the condition of belonging but rather by the condition of abandonment. To explain what this abandonment is, Agamben introduces the distinction between the force and the signification of a tradition. Unlike Gadamer, for whom belonging to a tradition means that force and signification are never separated since the authority of tradition is always also a meaningful and understandable authority, Agamben sees a separation of these two notions announced in Derrida's deconstruction, of which he writes:

The prestige of deconstruction in our time lies precisely in having conceived of the entire text of tradition as being in force without significance, a being in force whose strength lies essentially in its undecidability and in having shown that such a being in force is, like the door of the Law in Kafka's parable, absolutely impassable.³⁹

In Kafka's parable, the door of the law shows what abandonment means in terms of force and meaning. The man from the country cannot get away from the law and is continuously waiting to get in. Being outside

of the law, he is banned from it. Yet, while being banned, he is still captivated by this law; he is still *in den Bann* of the law as the German language allows us to say. Thus, the law is still in force but in such a way that the man from the country is outside, banned from it, no longer belonging to it in the sense of having access to its meaningfulness. Consequently, when Agamben approaches the question of tradition through the lens of this parable, the question of tradition no longer appears as a question of belonging to a tradition's meaningful horizon but rather as a question of abandonment, that is, as a question concerning a situation in which the entire text of tradition is still in force but no longer significant.

It is in this context that Agamben reinterprets the waiting of the man from the country: he does not wait to get in but rather waits for the door to close! In the final sentence of the story, the doorkeeper announces that he will shut the door, and Agamben comments:

If it is true the door's very openness constituted, as we saw, the invisible power and the specific 'force' of the Law, then we can imagine that all the behavior of the man from the country is nothing other than a complicated and patient strategy to have the door closed in order to *interrupt the Law's being in force*.⁴⁰

The man from the country is thus waiting to turn the tide – as the Germans would put it: *den Bann brechen* – to end the situation of the ban and the abandonment. However, he does so not by entering the law but rather by waiting for the moment in which the law is no longer in force. This different attitude to the law is transposed by Agamben to the question of hermeneutics. In the essay 'Language and History', he refers once more to the infinity of tradition that marks Gadamer's thought. As an alternative to this hermeneutics, he points to Benjamin's 'hermeneutics', which he describes as follows:

For Benjamin, the true hermeneutics of a text is opposite of the one proposed by contemporary hermeneutics. If the interpreter looks toward the unsaid and the infinity of sense, for Benjamin the purpose of doing so is certainly not to preserve them but rather to put an end to them.⁴¹

What Agamben calls here 'the true hermeneutics' of Benjamin is no longer concerned with the endless task of interpretation, because for

Benjamin our relation to tradition is not one of belonging but rather one of the loss of tradition. Tradition has become a burden and therefore, in Agamben's reading, Benjamin's 'hermeneutics' aims at the exact opposite of Gadamer's: no longer should the continuation of the burden of the past by endless interpretations be the goal of hermeneutics; instead, it should aim at unburdening us from this burden. The difference between belonging and abandonment thus concerns a different experience of our primary relation to language and tradition. This difference, as we may conclude from our above discussion, leads to an opposite orientation of Gadamer's and Agamben's hermeneutics. Gadamer's attention to the incompleteness of human language is oriented towards to the continuity and uninterrupted participation in tradition. On the other hand, whether it concerns Kafka's man from the country, Melville's Bartleby or Benjamin's hermeneutics, Agamben's quest for returning im-potentiality to language, law and tradition is motivated by the question of how to end the abandonment that characterizes our current relation to tradition.

When looking back to the opening paragraph of this essay, at least two questions are still open: what does it mean to return im-potentiality to language, and how does this allow us to think the beginning of language? Gadamer's hermeneutics is concerned with the writings of tradition. By shifting the attention from writing to writer, from the text of the law to the copyist, Agamben advances the question of im-potentiality as the potential of a passive form of resistance that does not contribute to the keeping in force of tradition, but that rather awaits the ending of this force, that is, the effacement of what is written. This latter effacement aims at bringing us back to language in its nascent state, in its beginning where language is first of all the pure potential to speak and to write – which is always also a potential not to speak and not to write.

It will not come as a surprise that Agamben relates the effacement of what is written to the famous image of the blank sheet of paper. Ever since Aristotle's *Peri psychès*, the *grammateion* or *tabula rasa* is a metaphor for the pure potentiality of the mind (*nous*). The mind has no form itself so all forms can be written on it. In terms of this figure, the *tabula rasa* exemplifies for Agamben, beyond and before every written letter and every inscription, the pure potentiality to write and to refrain from writing. The white sheet of paper is thus the image of what language is in its beginning: pure potentiality to write and not to write. Consequently, what im-potentiality intends 'is neither the word

as object nor the word insofar as it actually denotes a thing, but rather, a pure potentiality to signify (and not to signify), the writing tablet on which nothing is written.⁴² The *tabula rasa* as the image of language in its beginning is mirrored in the scribe who does not write, since there is ‘a complete or perfect potentiality that belongs to the scribe who is in full possession of the art of writing in the moment in which he does not write.’⁴³ The experience of language to which Agamben strives is the experience of this im-potentiality: the experience of the pure potential of language to signify and to say what is. Augustine’s encounter with a dead word and Gadamer’s account of a tradition to which we belong do not arrive at this beginning, since they are caught up in a language that has always already begun since it is always already meaningful. Gadamer’s account of the life and the essence of language begins with words already spoken and texts already written. The experience of the im-potentiality of language disrupts this presupposition since in it, all words are taken back; they are taken back in their potentiality.

In its beginning, language does not presuppose any written or spoken words, but it is pure writability and sayability. This determination brings us to Agamben’s account of the Idea of language, which is his alternative for the absolute presupposition of language. He describes the Idea of language as follows:

it is the very sayability, the very openness at issue in language, which, in language, we always presuppose and forget, perhaps because it is at bottom its own oblivion and abandonment.⁴⁴

To overcome the abandonment at the heart of the presupposition of language, Agamben once more refers us back to the task of philosophy to think the Idea of language: ‘The task of philosophical presentation is to come with speech to help speech, so that, in speech, speech itself does not remain presupposed but instead comes to speech.’⁴⁵ Language in the beginning should not remain unthought or unsaid in philosophy, since philosophy is always a thought that does not halt at the presupposition of language but tries to think the presupposition-less Idea of language, which is im-potentiality:

In its deepest intention, philosophy is a firm affirmation of potentiality, the construction of an experience of the possible as such. Not thought but the potential to think, not writing but the white sheet is what philosophy refuses at all costs to forget.⁴⁶

Notes

- 1 Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969), 28. This essay was written as part of the Veni-project *Conflicting Pluralities* (project no. 275-20-022), funded by the Netherlands Organization for Scientific Research (NWO).
- 2 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (hereafter: *WuM*), *Gesammelte Werke 1* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999), 387.
- 3 Plato, *Republic*, 510-511.
- 4 Giorgio Agamben, *Potentialities* (Stanford: Stanford University Press, 1999). Cf. especially the essay ‘The Idea of Language’, 39-47.
- 5 Throughout this paper, I will write ‘im-potentiality’ with a hyphen to emphasize that for Agamben this notion does not mean the impossible (as impotentiality is usually understood) but rather points to a specific potentiality, namely the potential not to actualize a potential. This will be discussed and explained below.
- 6 Plato, *Republic* 511b. Translations are taken from the Loeb Classical Library.
- 7 *WuM*, 449.
- 8 One could illustrate an alternative to this hermeneutic presupposition that ‘I am always already speaking’ with Agamben’s attention to infancy in his earlier works, but also to the *Muselmann* in his later works.
- 9 Agamben, *Potentialities*, 44. Note that Agamben continues to argue that it is the work of Derrida that draws the ultimate conclusion of this position. Derrida does posit language in the beginning and does think this beginning, but does so as writing and *gramma*, thus presupposing the negative structure of language. That is to say, language in the beginning is negativity and self-presupposition.
- 10 I borrow the notion of incapacity from James Risser, ‘The Incapacity of Language,’ *Journal of the British Society for Phenomenology* 40:3 (2009), 300-311.
- 11 Agamben, *Potentialities*, 44-45.
- 12 *WuM*, 429.
- 13 Both ‘incapacity’ and ‘im-potentiality’ are translations of Aristotle’s notion of *adunamia*.
- 14 *Ibid.*, 422-431. Risser, ‘The Incapacity of Language,’ 301-304.
- 15 *WuM*, 425.
- 16 *Ibid.*, 429.
- 17 Risser, ‘The Incapacity of Language,’ 304.
- 18 *WuM*, 429-430. My emphasis.

- 19 *Ibid.*, 448.
- 20 *Ibid.*, 445.
- 21 *Ibid.*, 451.
- 22 Hans-Georg Gadamer, *Ästhetik und Poetik I*, Gesammelte Werke 8 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 360.
- 23 *Ibid.*
- 24 *Ibid.*, 361.
- 25 *Ibid.*, 279.
- 26 Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik in Rückblick*, Gesammelte Werke 10 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999), 153.
- 27 Risser, 'The Incapacity of Language', 304.
- 28 Giorgio Agamben, *Language and Death. The Place of Negativity*, trans. K.E. Pinkus and M. Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 33-35. Cf. also Giorgio Agamben, *The End of the Poem. Studies in Poetics*, trans. D. Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1999), 63-64.
- 29 Agamben even relates it to 'the fundamental negative structure of metaphysics', cf. *Language and Death*, 40.
- 30 *Ibid.*, 39-40.
- 31 Agamben, *Potentialities*, 46.
- 32 *Ibid.*, 179.
- 33 *Ibid.*, 179-180.
- 34 *Ibid.*, 215, 245.
- 35 *WuM*, 395-396.
- 36 Agamben, *Potentialities*, 268.
- 37 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, trans. D. Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), 59-60.
- 38 *Ibid.*, 49-62.
- 39 *Ibid.*, 54.
- 40 Agamben, *Homo Sacer*, 55. My emphasis.
- 41 Agamben, *Potentialities*, 56.
- 42 *Ibid.*, 218.
- 43 *Ibid.*, 246-247.
- 44 *Ibid.*, 35.
- 45 *Ibid.*
- 46 *Ibid.*, 249.

6 Der Spielraum reflexiver Praxis

Gadamer und die Kritische Theorie

STEFAN DEINES

Die Auseinandersetzung zwischen der philosophischen Hermeneutik und der kritischen Theorie war eigentlich schon einige Jahre oder sogar Jahrzehnte überfällig, als Habermas und Gadamer Mitte der 1960er Jahre in die berühmte Debatte um 'Hermeneutik und Ideologiekritik' eintraten.¹ Denn Hermeneutik und kritische Theorie waren bereits in der philosophischen Landschaft der Nachkriegszeit in Deutschland die beiden dominierenden Strömungen. Aber Heidegger hatte das Gespräch mit den durchaus interessierten Vertretern der kritischen Theorie konsequent verweigert und die zahlreichen intensiven Auseinandersetzungen mit seinem Werk – vor allem von Adorno – keiner Reaktion für Wert befunden. Mit Gadamer und Habermas treffen nun aber zwei Vertreter von Hermeneutik und kritischer Theorie aufeinander, die die inhaltliche Auseinandersetzung nicht nur nicht verweigern, sondern sogar suchen und für notwendig und fruchtbar erachten.

Den grundlegenden Einwand der kritischen Theorie gegen die Hermeneutik Gadamers, dass diese im Kern zu traditionalistisch sei, weil sie der Konvention und der Überlieferung zu viel Macht verleihe und der kritischen Reflexion des Subjekts zu wenig Spielraum zugestehe, hat Gadamer im Zuge der Auseinandersetzung nie als solchen anerkannt. In seinen Beiträgen zur Debatte hat er stets versucht deutlich zu machen, dass die Hermeneutik durchaus dazu in der Lage ist, den kritischen Spielraum der Subjekte gegenüber den sie prägenden gesellschaftlichen und geschichtlichen Bedingungen zu erläutern, und dass wer mehr Kritikmöglichkeiten fordert als mit der Hermeneutik zu explizieren sind, im Verdacht steht, einer idealistischen Konzeption von Vernunft und Freiheit anzuhängen.² Ich möchte das Verhältnis von Geschichte, Vernunft und Freiheit, wie es Gadamer in der Auseinandersetzung mit der kritischen Theorie verteidigt und präzisiert hat, im Folgenden in drei Schritten genauer untersuchen. In einem ersten Schritt werde ich rekapitulieren, aufgrund welcher theoretischer Grundkonstellationen es überhaupt zu einem Konflikt zwischen Hermeneutik und kritischer Theorie kommt, in einem zweiten Schritt soll in einer Ana-

lyse der Konzepte ‘Autorität’ und ‘Tradition’ genauer herausgearbeitet werden, wie die Bedingungen und Grenzen einer kritischen Haltung nach Gadamer zu beschreiben sind, und in einem dritten Schritt möchte ich eine hermeneutische Theorie kritischer Praxis skizzieren, wie sie sich im Anschluss an Gadamer formulieren lässt.

1 Der Konflikt zwischen Hermeneutik und kritischer Theorie

Um zu klären, an welchen Stellen es überhaupt zu Konfliktpotentialen zwischen Hermeneutik und kritischer Theorie kommt, sollen zu Beginn ein paar eng verwandte Konzepte grob differenziert werden, die das Phänomen der Kritik genauer bestimmen. Zunächst ist festzuhalten, dass der Begriff der ‘Kritik’, der für die Auseinandersetzung zwischen Hermeneutik und kritischer Theorie relevant ist, ausschließlich die Problematik der Gesellschaftskritik meint. Es geht nicht um Text-Kritik im literarisch-feuilletonistischen Sinne und auch nicht um transzendente Kritik im Sinne Kants. Der Gegenstand dieses Begriffs der Kritik sind die gesellschaftlich-geschichtlichen Verhältnisse und die Praktiken und Institutionen, die Werte und Gesetze, die Überzeugungen und Weltbilder, die eine bestimmte kulturelle Lebensform konstituieren.

Kritik in diesem Sinne ist durch drei basale Operationen gekennzeichnet: erkennen, bewerten und verändern; sie umfasst also eine epistemische, eine normative und eine praktische Komponente. Kritik muss die für eine Gesellschaft bedeutsamen Elemente und Strukturen in ihrer Funktionsweise analysieren, sie muss sie anhand eines normativen Maßstabs bewerten, und sie muss die Überwindung der als negativ bewerteten Verhältnisse im Auge haben und damit letztlich auf eine bessere Gesellschaft abzielen. Dieser Begriff der Kritik hat nun noch nicht notwendig etwas mit ‘Theorie’ zu tun und es gibt eine große Zahl alltäglicher und ‘untheoretischer’ Formen kritischer Praxis: politische Debatten, Streiks und Demonstrationen, die Arbeit von Bürgerinitiativen usw. All diese Praktiken können als Praktiken einer kritischen Öffentlichkeit gelten insofern sie das Erkennen, Bewerten und Verändern von gesellschaftlichen Verhältnissen beinhalten, ohne dass sie dabei einen besonderen Bezug zu Theorie unterhalten würden. Das Verhältnis von den Praktiken der Kritik und Theorie lässt sich nun auf zwei verschiedene Weisen konzeptualisieren – zum einen als das, was hier als ‘Theorie der Kritik’ bezeichnet werden soll, und zum anderen als das, was als ‘kritische Theorie’ bekannt ist.

Mit ‘Theorie der Kritik’ ist dabei schlicht eine philosophische Ausei-

nersetzung mit dem Phänomen der kritischen Praxis gemeint. Die Theorie und der Gegenstand, den sie erläutert, unterhalten hier keine besonderen internen Relationen. Es handelt sich einfach um den Versuch der Explikation eines bestimmten für die menschliche Existenz bedeutsamen Phänomens – eine ‘Theorie der Kritik’ versucht, philosophisch zu beschreiben, wie kritische Praxis möglich ist und wie sie funktioniert. Aber sowenig wie eine Theorie der Naturwissenschaften selbst notwendig nach naturwissenschaftlicher Methode vorgeht und sowenig wie eine Theorie der Gefühle selbst besonders empfindsam sein muss, sowenig muss eine Theorie der Kritik selbst kritisch sein.

‘Kritische Theorie’ ist nun im Gegensatz dazu der Auffassung, dass philosophische Theorie selbst kritisch sein muss, dass sie also nicht nur neutral beschreiben, sondern eine aktive Rolle in der Bewertung und der Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse spielen soll. Denn Vertreter der kritischen Theorie sind der Meinung, dass die erwähnten alltäglichen kritischen Praktiken nicht ausreichen, um sich kritisch genug mit den herrschenden Verhältnissen auseinanderzusetzen. Ihnen fehlt entweder die vollständige Einsicht in die Verhältnisse, oder ein normativer Maßstab oder die Mittel, um zu einer Veränderung beizutragen. Diese Mängel können nun nur von Theorie ausgeglichen werden, denn alleine sie kann die Maßstäbe bereitstellen und die Mittel benennen, die zu einer echten Verbesserung der Gesellschaft führen. Kritische Theorie formuliert also eine Theorie der Kritik, derzufolge kritische Praxis notwendig auf Theorie angewiesen ist.

An der ‘Ideologiekritik’, als einer bestimmten Form der kritischen Theorie, lässt sich dies ausgezeichnet illustrieren. Weil die herrschenden Praktiken und Verständnisse durch einen, wie es etwa Adorno formuliert, ‘universellen Verblendungszusammenhang’ verzerrt sind, versagen die herkömmlichen Mittel der Kritik. Vermeintlich kritische Praktiken sind dies nur an der Oberfläche, sie bestätigen und perpetuieren aber im Kern affirmativ die herrschenden Strukturen. Nur durch die Anstrengungen philosophischer Reflexion kann der ideologische Verblendungszusammenhang kenntlich gemacht und seine Gewalt durchbrochen werden. Nur mit Hilfe der kritischen Philosophie erlangen wir ein Verständnis der gesellschaftlich wirksamen Kräfte, das tiefgreifend genug ist, zu erkennen, was an einer gesellschaftlichen Konfiguration wirklich Kritik verdient und welche Praktiken uns zur Verfügung stehen, es effektiv zu kritisieren.

Wie lässt sich nun angesichts dieser Differenzierungen das Verhältnis von Hermeneutik und kritischer Theorie formulieren? Man könnte

sich ja fragen, wie es einer hermeneutischen Theorie, die sich an Gegenständen der Kunstinterpretation und der Altphilologie orientiert, um sich über die Grundlagen der Geisteswissenschaften klarzuwerden, überhaupt ‘gelingen’ konnte, in einen Konflikt mit der kritischen Gesellschaftstheorie zu geraten. Aber bekanntlich beschränken sich die Ausführungen von *Wahrheit und Methode* keineswegs auf Fragen nach den speziellen Verfahren bestimmter humanistischer Disziplinen, sondern mit dem Aufweis der ‘hermeneutischen Situation’, die durch Geschichtlichkeit und standortgebundene Perspektivität gekennzeichnet ist³, wird eine allgemeine ontologische Bestimmung des Menschen gegeben, derzufolge sich der Spielraum der methodologisch gesicherten Vollzüge insgesamt als grundsätzlich begrenzt erweist. Menschliche Wesen sind dieser Diagnose zufolge immer in stärkerer Weise passiv in gesellschaftliche Verhältnisse verstrickt und durch geschichtliche Bedingungen geprägt, als sie diese aktiv reflektieren und verändern können. Dies ist eine der Kernaussagen des Buches, das ursprünglich *Verstehen und Geschehen* heißen sollte⁴, weil aller verstehbare Sinn uns mehr zustößt, als dass wir ihn aktiv und ‘methodisch’ kontrollieren können; wir haben Gadamer zufolge immer schon an einem ‘Wahrheitsgeschehen’ teil, bevor wir überhaupt anfangen können, Wahrheiten mit wissenschaftlichen Mitteln zu suchen und zu prüfen.⁵ Diese hermeneutische Position lässt sich als eine Reformulierung der Heidegger’schen ‘Geworfenheit’ begreifen; und die umfassende Strukturganzheit des ‘In-der-Welt-seins’, die in *Sein und Zeit* als Bedingung und Grund all unseres bewussten Denkens und Handelns aufgewiesen wird, wird von Gadamer gleichsam als das ‘In-der-Geschichte-sein’ und das ‘Im-Gespräch-sein’ näher spezifiziert. Und weil Gadamer auf diese Weise die Bedingungen der Möglichkeit aller menschlichen Handlungen und Haltungen freilegt, kann er für die hermeneutische Analyse auch einen Anspruch auf Universalität formulieren. Das ‘Wahrheitsgeschehen’, dessen Wirken die hermeneutische Philosophie untersucht, prägt vorgängig unseren Zugang zur Welt insgesamt und bildet damit auch noch die grundlegende Bedingung der naturwissenschaftlichen Forschung.⁶

Von diesem Universalitätsanspruch der Hermeneutik ist natürlich auch das Gebiet der kritischen Gesellschaftstheorie betroffen und die hermeneutische Diagnose, die Gadamer stellt, scheint dem Projekt der Kritik direkt zuwiderzulaufen. Denn die Reichweite der Kritik scheint mit ihren Vollzugsform des Erkennens, Bewertens und Veränderns an die Möglichkeiten des intentionalen Handelns der Subjekte gekoppelt zu sein. Wenn Gadamer aber konstatiert: ‘Nicht, was wir tun, nicht, was

wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage⁷, dann ist es sein Ziel, die Grenzen dieser Möglichkeiten aufzuzeigen und den Blick auf die Aspekte der Abhängigkeit und der Unverfügbarkeit im menschlichen Dasein zu lenken. Je mehr aber ein unkontrolliertes und unkontrollierbares ‘Geschehen’ als die prägende Kraft von Geschichte und Gesellschaft herausgearbeitet wird, desto weniger Einfluss kann für die Praktiken der Kritik geltend gemacht werden.

Dieser Konflikt gewinnt nun noch durch die Tatsache an Brisanz, dass die kritische Theorie die Beschreibung der hermeneutischen Situation nicht einfach als falsch verwirft. Sie arbeitet sich vielmehr an der Befürchtung ab, dass die hermeneutische Philosophie mit der Diagnose der ‘Geworfenheit’ nur allzu richtig liegt. Denn die allgemeine Einschätzung, dass das kritisierende Subjekt selbst in die geschichtlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen, die es kritisieren will, involviert und immer schon von ihnen betroffen und geprägt ist, gehört auch zu den Grundannahmen der kritischen Theorie. Diese hat selbst bereits lange ein Modell der ‘Kritik von Außen’ verworfen und auf die Aufgabenstellung einer ‘immanenten Kritik’ umgestellt. Das bedeutet, dass die kritisierende Vernunft und die normativen Maßstäbe, die die kritische Praxis orientieren, nicht mehr, wie man es vielleicht noch im Anschluss an Kant formulieren konnte, den zu kritisierenden gesellschaftlichen Verhältnisse als externe und autonome Größen gegenüberstehen und daher einen neutralen Bezugspunkt abgeben, sondern dass, geschult an Hegel und Marx, die Vernunft und die Normen so begriffen werden, dass sie selbst von den Verhältnissen konstitutiv abhängen, die mit ihrer Hilfe dann kritisch geprüft werden sollen.

Dass die kritische Theorie die Tragweite dieser Problemstellung erkannt hat, zeigt sich beispielsweise deutlich an Adornos melancholischer Sentenz: ‘Es gibt aus der Verstricktheit keinen Ausweg.’⁸ Genau diese Einschätzung der konstitutiven Verstrickung des Kritikers in die zu kritisierenden Verhältnisse scheint Gadamer nun in den Augen von Habermas zu bekräftigen – und dies nicht einmal mit einer melancholischen, sondern mit einer bejahenden Einstellung. Habermas selbst möchte dagegen zeigen, dass sich auch unter den Bedingungen der Immanenz eine starke Position der Kritik formulieren lässt, und das soll heißen, dass sich auch unter diesen Bedingungen ein Ausweg aus der kontextuellen Verstrickung finden lässt. Wir brauchen Habermas zufolge das Projekt einer kritischen Theorie genau deshalb, weil wir auf diesem Weg die basalen, in unserer bestehenden gesellschaft-

lichen Praxis impliziten, allgemein verbindlichen normativen Quellen erschließen können, die es uns ermöglichen, unsere beschränkte und kontextabhängige Perspektive zu transzendieren und die Güte unserer Gesellschaft objektiv zu beurteilen.

Die Auseinandersetzung zwischen Hermeneutik und kritischer Theorie kreist demnach um die Fragen nach dem Spielraum und den Grenzen kritischer Einflussmöglichkeiten des Subjekts, nach der konkreten Form und Konzeptionalisierung der kritischen Praxis und nach der Rolle und der Notwendigkeit einer spezifisch kritischen Philosophie. In groben Zügen lässt sich der Konflikt wie folgt umreißen: Die Vertreter der kritischen Theorie sind der Meinung, dass Gadamer's Theorie nicht genug Ressourcen besitzt, um überhaupt irgend eine Form kritischer Praxis zu erläutern, da Geschichte und Tradition in der Hermeneutik als übermächtige Kräfte erscheinen, denen gegenüber die Subjekte nur in unzureichender Weise kritische Distanz einnehmen können: Gadamer zeichne also ein unrealistisch passives Bild des Menschen. Gadamer ist demgegenüber der Meinung, dass sich in seiner Philosophie durchaus Ressourcen finden, um eine vollgültige Theorie der Kritik zu entwickeln: denn *Wahrheit und Methode* als eine Analyse der geisteswissenschaftlichen Praxis zeige gerade auch die Möglichkeiten einer reflektierten und bewertenden Einstellung zu den überlieferten Verständnissen. Wer diese hermeneutische Theorie kritischer Praxis als unzureichend beschreibt, der bringt Gadamer zufolge schlicht einen unrealistischen Maßstab in Anschlag. Denn sowohl die Einschätzung der hermeneutischen Philosophie als zu unkritisch als auch die Formulierung der Ziele des Projekts der kritischen Theorie entspringen Gadamer zufolge einer Illusion über die Fähigkeiten menschlicher Subjekte: der Illusion, dass wir uns zu der Gesamtheit der uns prägenden Bedingungen bewusst und kontrolliert verhalten könnten. Gadamer versucht dagegen zu plausibilisieren, dass unsere Verstrickung in die geschichtlichen Verhältnisse nicht als Schranke, sondern als Ermöglichungsbedingung unserer kritischen Fähigkeiten begriffen werden muss; und dass der Versuchs, sich durch Mittel der Theorie aus dieser konstitutiven Eingebundenheit 'herauszurefektieren', nur zu einer Einschränkung des Verstehens, zu einem Verlust an normativer Orientierung und zu einem verzerrten und überhöhten Selbstbild führen kann, keineswegs aber zu einem mehr an Objektivität und Kritikfähigkeit.⁹

2 Bedingungen und Grenzen von Kritik

Dass man bei einer oberflächlichen Lektüre den Eindruck gewinnt, es bei *Wahrheit und Methode* mit einem durchweg anti-kritischen Buch zu tun zu haben, ist im Grunde nicht verwunderlich. Die Rhetorik, die sich in vielen berühmten Passagen findet, etwa von der 'Subjektivität als Flackern im Stromkreis des geschichtlichen Lebens'¹⁰, von den Subjekten, die nicht spielen, sondern vom Spiel gespielt werden¹¹, die nicht sprechen, sondern von der Sprache gesprochen werden¹², diese Rhetorik deutet auf vollständig fremdbestimmte Wesen hin, die den Verhältnissen machtlos ausgeliefert sind. Dass hier darüber hinaus in einer vermeintlich reaktionären Stoßrichtung der Einfluss der Tradition bejaht und für die Notwendigkeit von Instanzen der Autorität argumentiert wird, musste etwa der Studentenbewegung geradezu wie eine Provokation vorkommen. Eine solch oberflächliche Lektüre legt es nahe, Gadamer aus den falschen Gründen zu kritisieren, etwa als den Vertreter eines radikalen Antisubjektivismus oder als einen politisch Konservativen, der für eine traditionalistische Geisteshaltung plädiert und sich gegen Veränderung und Neuerung ausspricht. Beides trifft aber nicht das Selbstverständnis Gadamers oder die Zielsetzung von *Wahrheit und Methode*.

Zunächst ist festzuhalten, dass Gadamer, wenn er von der Bedeutung von Tradition und Überlieferung spricht, nicht einer bestimmten politischen Haltung oder Vorliebe Ausdruck verleiht. Gadamer ergreift nicht Partei für eine bestimmte Weise mit der Geschichte umzugehen: seine Ausführungen haben rein philosophischen Anspruch in dem Sinn, dass sie ontologische Strukturmerkmale des menschlichen Daseins theoretisch fassen wollen. Gadamer zielt darauf ab, die *allgemeinen* Bedingungen der Möglichkeit zu beschreiben, die uns zu politischer Parteinahme und unterschiedlichen Umgangsweisen mit der Überlieferung überhaupt erst befähigen. Sicherlich lässt die Art der Darstellung und Schwerpunktsetzung in Gadamers Schriften auf einen Charakter schließen, den das Althergebrachte fasziniert und den die modischen Wandlungen der Gegenwart und die Möglichkeit revolutionärer Umbrüche eher irritieren – für die philosophischen Aussagen wäre es aber ein gravierender Mangel, wenn sie nicht für alle möglichen Sicht- und Verhaltensweisen des Menschen Gültigkeit besitzen würden. Der Konservatismus, der bei Gadamer in Frage steht, ist demnach kein politischer, sondern ein – wie ich es nennen möchte – 'struktureller Konservatismus'; es geht nicht um eine besondere Haltung, die man

zur Vergangenheit einnehmen kann, sondern um eine Verbundenheit mit der geschichtlichen Überlieferung, die dem Menschen aufgrund seiner Seinsweise strukturell zugehört.

Diesem Aspekt der strukturellen Bedingtheit des Menschen durch die Geschichte hat Gadamer in einigen pointierten Formulierungen mit der erwähnten anti-subjektivistisch gefärbten Rhetorik zum Ausdruck gebracht. Man versteht diese Formulierungen aber nicht richtig, wenn man sie nicht vor dem Hintergrund betrachtet, dass *Wahrheit und Methode* in den Augen Gadamers die Rolle eines 'Korrektivs' übernehmen sollte.¹³ Gadamer wendet sich wie bereits erwähnt gegen übersteigerte Theorien der Subjektivität, die ein illusionäres Bild von menschlicher Vernunft und menschlicher Freiheit zeichnen. Dies lässt sich beispielsweise an der Auseinandersetzung mit Hegel klar erkennen: wenn Gadamer gegen die Konzeption des absoluten Wissens 'die Grenzen der Reflexionsphilosophie' aufzeigt, oder es als Aufgabe der Hermeneutik bezeichnet, 'in aller Subjektivität die sie bestimmende Substantialität' nachzuweisen¹⁴, dann soll das heißen, dass wir uns von Phantasien über die Potenz des Subjekts fernhalten, und statt dessen die Bedingungen und Konstituenten unseres Subjektseins berücksichtigen sollten. Gadamer versucht in diesem Sinne ein realistischeres Bild menschlicher Subjekte zu zeichnen, ein Bild, das sowohl die Möglichkeiten aber eben auch die Bedingungen und Grenzen des Wissens und Handelns zeigt.

Diese Einsicht in die Grenzen des Wissens und Handelns ist nun Gadamer zufolge in der modernen Welt unter der Vorherrschaft naturwissenschaftlicher Ideale nahezu vollständig verloren gegangen; eine Perspektive, die die Welt ausschließlich unter Gesichtspunkten der Berechnung, Beherrschung und Nutzbarmachung wahrnimmt, hat für die Beschränkungen des planbaren Handelns keinen Sinn mehr. Mit diesen Einschätzungen knüpft Gadamer offensichtlich an die Technikkritik Heideggers an, seine Theorie berührt sich an dieser Stelle aber auch mit der Kritik der instrumentellen Vernunft von Adorno und Horkheimer und zeigt Parallelen zu Habermas' Beschreibung der 'Kolonialisierung der Lebenswelt' durch eine rein zweckrationale Vernunft.¹⁵ Wie besorgniserregend Gadamer die Dominanz der instrumentellen Vernunft einschätzt, zeigt eine Formulierung aus dem Jahr 1970, in der er der Befürchtung Ausdruck verleiht,

daß, wenn wir so weitermachen, wenn wir die Industrialisierung und Profitierung unserer menschlichen Arbeit so weitertreiben

und unseren Planeten mehr und mehr zu einer großen arbeitenden Fabrik organisieren, wir die Lebensbedingungen der Menschen im biologischen Sinne sowohl wie im Sinne seiner eigenen humanen Ideale bis zur Selbstvernichtung gefährden ... Es zeichnet sich langsam ab, daß, wenn wir so weitermachen ... das Leben auf diesem Planeten unmöglich wird.¹⁶

Gadamer zufolge nimmt die wissenschaftliche Perspektive auf die Welt die 'Macht einer echten Verblendung' an¹⁷, wenn sie als ein auf Dauer gestelltes Projekt der Planung und Beherrschung, das sich selbst als Fortschritt begreift, auf die 'äußersten Katastrophen' zusteuert.¹⁸ Der Anspruch, auf die Gefahren dieses verblendeten Selbstverständnisses hinzuweisen und ihm etwas entgegenzusetzen, kann nun tatsächlich als eine gewisse politische Haltung Gadamers gedeutet werden. (Es ist aber eine politische Haltung die Gadamer mit den Vertretern kritischer Theorie teilt, und sie ist konservativ nur in dem Sinne, dass sie die Lebensbedingungen des Menschen bewahren möchte.) In diesem Licht müssen die deutlichen und überspitzten Formulierungen, die die Dimension der menschlichen Abhängigkeit betonen, als Korrektiv verstanden werden; als Gegenentwurf zu einem Zeitgeist, der die Reichweite des Wissens, Planens und Kontrollierens überschätzt. Die moderne Welt muss von einem Selbstverständnis therapiert werden, das die Fragen des guten Lebens aus dem Blick verliert und in einem blinden Prozess auf die Vernichtung der Bedingung menschlichen Seins zusteuert.

Anti-Subjektivismus und politischer Konservatismus sind also nicht die Streitpunkte zwischen Gadamers Hermeneutik und der kritischen Theorie; die maßgeblichen Fragen betreffen vielmehr die unterschiedlichen Einschätzungen des Spielraums und der Grenzen von Vernunft, Reflexion und Freiheit. Diese Fragen lassen sich gut an der Analyse der Strukturen von 'Autorität' und 'Tradition' diskutieren, wie Gadamer sie in *Wahrheit und Methode* beschreibt, denn sie scheinen die Instanzen zu sein, die einer kritischen Haltung des Subjekts am offensichtlichsten entgegenstehen und den Spielraum von Freiheit und Reflexion begrenzen. Die beiden Begriffe werden oft in analoger Weise interpretiert und Gadamer legt dies selbst nahe, wenn er von der Tradition als einer 'Form der Autorität' spricht¹⁹; ich denke aber, dass die beiden Phänomene einer unterschiedlichen Logik gehorchen.

Den Begriff der 'Autorität' versucht Gadamer von einer einseitigen Auslegung der Aufklärung zu befreien, die alle Instanzen der Autorität

in Gegensatz zur Vernunft setzt und mit Gewalt und Willkür verbindet. Dem setzt Gadamer entgegen, dass es sich beim Anerkennen der Meinung von Autoritäten, wie etwa Lehrern oder Experten, um ein durchaus rationales Verhalten handelt. Denn es sei schlicht vernünftig, dem Urteil von Personen zu glauben, die in der Vergangenheit bereits unter Beweis gestellt haben, dass sie in Bezug auf die in Frage stehende Sache gut Bescheid wissen. Aber die aufgrund dieses Vertrauens übernommenen Vorurteile, so Gadamer, 'bewirken die gleiche Eingenommenheit für eine Sache, die auf andere Weise, z.B. durch gute Gründe ... zustande kommen kann'.²⁰ In der Anerkennung einer Autorität verlange ich also lediglich im Augenblick für ein Urteil keine weiteren Gründe, weil ich durch Erfahrung davon überzeugt bin, dass die Autorität normalerweise gute Gründe für ihre Urteile vorbringen kann. Die Autorität erwirbt ihren Status erst dadurch, dass die Urteile, die sie vorbringt, letztlich immer auch für die Vernunft einsehbar sind. Dieses Verhältnis lässt sich mit der 'Vorschuss- und Anfechtungsstruktur' beschreiben, die Robert Brandom in seinem Buch *Expressive Vernunft* entwickelt hat: wir vertrauen dem Urteil einer Person danach so lange ohne Angabe weiterer Begründungen, solange wir nicht selbst über gute Gründe verfügen, an dem Urteil des anderen zu zweifeln.²¹ Das Vertrauen auf das Urteil anderer Personen ist sogar ein für das Funktionieren jeder vernünftigen Praxis notwendiges Element, da uns das Fordern immer weiterer Begründungen in einen endlosen Regress führen würde. Betrachtet man das Verhältnis auf diese Weise, findet sich keinerlei Diskrepanz zwischen Autorität und Vernunft: das Vertrauen auf Autoritäten ist vielmehr nur eine selbst gut begründete Abkürzung im 'Spiel des Gebens und Forderns von Gründen' – und alle Urteile, die wir von Autoritäten übernehmen, sind im Zweifelsfall durch die Vernunft überprüfbar und kritisierbar.

Das so verstandene Konzept der 'Autorität' steht also in keinem Konflikt mit einer kritischen Perspektive; das Konzept der 'Tradition' ist in dieser Hinsicht hingegen problematischer. Auch der Begriff der Tradition wurde Gadamer zufolge durch die Interpretation der Aufklärung verfälscht. Das Hauptmissverständnis sieht er in der Konzeptionalisierung des Verhältnisses von Tradition und Freiheit: der aufklärerischen Deutung zufolge haben wir es ausschließlich bei Prozessen der Veränderung mit Akten der menschlichen Freiheit zu tun, weil hier willentlich und geplant gehandelt wird, um einen anderen Zustand herbeizuführen. Demgegenüber wird das Wirken der Tradition mit Unfreiheit assoziiert, weil für ihre Existenz niemand bewusst planen und handeln muss – Tradition scheint sich einfach mehr oder weniger

unbemerkt durchzuhalten, ohne dass jemand etwas dafür tun müsste. Dieser asymmetrischen Konzeption von Tradition und Veränderung im Verhältnis zur Freiheit widerspricht Gadamer: Er setzt dagegen, dass Tradition im gleichen Ausmaß auf Akte menschlicher Freiheit angewiesen ist, wie Veränderung:

Auch die echtste, gediegenste Tradition vollzieht sich nicht naturhaft dank der Beharrungskräfte dessen, was einmal da ist, sondern bedarf der Bejahung, der Ergreifung und der Pflege... Bewahrung [ist] nicht minder ein Verhalten aus Freiheit, wie Umsturz und Neuerung.²²

Angesichts dieser Gleichstellung von Tradition und Veränderung in Bezug auf die Freiheit menschlicher Entscheidungen könnte man der Meinung sein, dass auch der Begriff der Tradition in der Gadamerschen Deutung in keinem Konflikt mit einer kritischen Perspektive steht; und man könnte fragen, wo Habermas überhaupt eine Differenz zu seiner eigenen Position sieht, wenn er sagt:

Wir können uns unsere Traditionen nicht aussuchen, aber wir können wissen, daß es an uns liegt, wie wir sie fortsetzen. Gadamer denkt in dieser Hinsicht zu konservativ. Jede Traditionsfortsetzung ist nämlich selektiv, und genau diese Selektivität muß heute durch den Filter der Kritik, einer willentlichen Aneignung der Geschichte ... hindurch.²³

Aber Habermas hat durchaus Recht, wenn er die Differenz betont, die tatsächlich darin besteht, dass Gadamers Theorie einen 'strukturellen Konservatismus' im oben beschriebenen Sinn impliziert. Denn die hermeneutische Modifikation der aufklärerischen Vorurteile besteht nicht nur im Nachweis der Komponente der Freiheit in der Tradition, sondern auch im Nachweis der Komponente der Unfreiheit in der Veränderung.²⁴ Bewahrung und Veränderung sind Gadamer zufolge zwar in gleichem Maße frei, aber dieser Freiheit sind in beiden Fällen auch deutliche Grenzen gesetzt.

Die strukturelle Grenze des freien Verhaltens zur Überlieferung besteht darin, dass wir immer nur einzelne Verständnisse und Normen in den Blick nehmen und überprüfen können – und dass dies auf Basis einer großen Menge von Verständnissen und Normen passiert, die in diesem Moment unthematziert und unreflektiert bleiben. Jedes

einzelne Element der geschichtlichen Überlieferung kann herausgegriffen und beurteilt werden, aber die Überlieferungsgeschichte kann niemals als Ganze reflektiert und einer Prüfung unterzogen werden, denn wir müssen uns in unserer kritischen Reflexion auf etwas berufen und etwas in Anspruch nehmen, das deshalb im Rücken der Reflexion bleibt. Die Akte der kritischen Prüfung sind selbst noch als Wirkungen der Überlieferung zu verstehen, denn in ihnen schreibt sich die Geschichte der Anwendung bestimmter Überzeugungen und Werte fort. Trotz der Möglichkeit des freien Verhaltens zur Überlieferung gilt aus diesem Grund für Gadamer: '[A]ufs Ganze gesehen hängt die Macht der Wirkungsgeschichte nicht von ihrer Anerkennung ab.'²⁵ Aus der Perspektive der Hermeneutik gleicht das Geschäft der prüfenden Reflexion demnach dem berühmten Bild von Neuraths Schiff: 'Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können.'²⁶ Und diese Struktur unterscheidet das Verhältnis von Vernunft und Tradition von dem Verhältnis von Vernunft und Autorität. Denn Tradition ist nicht vollständig in Vernunftgründe auflösbar, sie lässt sich nicht vollständig reflektieren und legitimieren, da sie auch das Verhalten unserer Reflexion und Überprüfung immer schon trägt.²⁷ Es ist deshalb nach Gadamer das Wesen der Tradition, 'ohne Begründung zu gelten'.²⁸ Die Überlieferungsgeschichte stellt damit also tatsächlich eine Grenze für Reflexion und Transformation dar.

3 Eine hermeneutische Theorie kritischer Praxis

Diese Grenze für Reflexion und Transformation ist Gadamer zufolge eine Grenze, die wir als endliche Wesen akzeptieren müssen, man kann aber in seinem Sinne nicht davon sprechen, dass sie zu einer Limitierung von kritischer Praxis führt. Das ist schlicht deshalb der Fall, weil die Grenze der Überlieferungsgeschichte nicht zu einer Limitierung der Vernunft führt, sondern umgekehrt als eine Konstitutionsbedingung menschlicher Rationalität zu begreifen ist. Unsere Vernunft würde ohne den grundlosen Grund der Tradition gar nicht über Gründe verfügen. Und die Tatsache, dass wir vernünftige Wesen sind, reicht Gadamer zufolge vollständig aus, um eine ausreichend kritische Haltung der Gesellschaft gegenüber einnehmen zu können. Denn dass wir vernünftige Wesen sind, ist für Gadamer gleichbedeutend damit, dass wir kritische Wesen sind, weil vernünftige Praxis immer auch in der Überprüfung der Angemessenheit und Anwendbarkeit von Verständ-

nissen besteht. Die Vollzugsform der Kritik erfordert aus diesem Grund nach Gadamer keine gesonderten Operationen oder Einstellungen, sondern sie besteht in der Vollzugsform der Vernunft selbst. Die Theorie kritischer Praxis besteht daher in der Theorie der Vernunft und diese besteht in Gadamers Philosophie in der Theorie des Verstehens. Ich möchte daher im folgenden an den Vollzügen des Verstehens diejenigen Aspekte herausstellen, die sich als Aspekte einer kritischen Praxis begreifen lassen; Aspekte, die die Prüfung und die Transformation vorgegebener Verständnisse, Werte und Handlungsformen implizieren. Dazu sollen insbesondere zwei Strukturmerkmale beleuchtet werden: zum einen die Struktur der 'Applikation', die Gadamer nach dem Modell der juristischen Praxis und unter Rückgriff auf Aristoteles' Konzept der *phronesis* erläutert; und zum anderen die konstitutive Dialogizität, derzufolge wir, wenn wir verstehen wollen, unsere Verständnisse immer im Gespräch mit dem Anderen 'aufs Spiel setzen' müssen.

Das aristotelische Konzept der *phronesis* ist ein zentraler Bezugspunkt von *Wahrheit und Methode*.²⁹ In dem Konzept des 'sittlichen Wissens' findet Gadamer eine spezifische Form von Wissen exemplarisch formuliert, die er der Struktur nach auch in den 'humanistischen Leitbegriffen' wie 'Urteilkraft' und 'Geschmack' wiedererkennt: es ist eine spezifische 'Erkenntnisweise', die sich gegen das Paradigma des naturwissenschaftlich-methodischen Wissens in Stellung bringen lässt.³⁰ Dieses Wissen lässt sich als ein spezifisches Verhältnis zwischen Allgemeinem und Besonderem fassen; das, was hier gewusst wird, kann sozusagen nicht als Allgemeines gewusst werden, es kann nicht in Form allgemeiner Sätze und Regeln gelernt und transportiert werden, wie es bei den aristotelischen Wissensformen der *episteme* oder der *techne* der Fall ist. Es handelt sich dagegen um ein Wissen, das erst in den Situationen der konkreten Anwendung seine eigentliche Realisierung gewinnt. Die Applikation in der konkreten Situation ist hier nicht eine einfache Subsumierung des Einzelfalls unter allgemein geltende Regeln: Was beispielsweise in einer bestimmten Situation eine mutige Handlung wäre, lässt sich nicht aus einer Regel ableiten, so wie sich die Reaktion zweier Stoffe aus einem chemischen Gesetz ableiten lässt. Der Handelnde ist zwar durch seine Erziehung im Allgemeinen mit den geltenden Tugenden einer Gesellschaft vertraut, diese lassen sich aber Aristoteles zufolge abstrakt lediglich 'im Umriss' wissen³¹; was in der konkreten Situation tatsächlich als mutige Handlung zählt, muss sich im Akt der Applikation durch den jeweils Handelnden erweisen. Diese Applikation kann dem handelnden Subjekt niemand abnehmen, denn es gibt nicht

wiederum allgemeine Regeln für die Anwendung des Allgemeinen in der besonderen Situation, hier zählen lediglich das Augenmaß und die Urteilskraft des Handelnden selbst.

Dieses Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem im sittlichen Wissen wirft nun ein neues Licht auf das Verhältnis von Tradition und Subjektivität. Zwar ist es richtig, dass wir immer schon durch die uns überlieferte Tradition geprägt wurden; wir sind im Lichte von Verständnissen und Werten herangewachsen, die unsere Sicht auf die Welt bestimmen. Aber dieses uns prägende Wissen der Überlieferung wird bei Gadamer vollständig nach dem Modell der *phronesis* gedacht und das heißt, es handelt sich nicht um ein Wissen, das unser Denken und Handeln determiniert wie fixe Regeln oder Naturgesetze, sondern vielmehr um ein Wissen, das uns wie die aristotelischen Tugenden lediglich ‘im Umriss’ überantwortet und daher konstitutiv auf konkrete Applikation in der gegenwärtigen Praxis angewiesen ist. Das Wissen der Überlieferung gewinnt nur Realität, wird überhaupt nur zur ‘Wirkungsgeschichte’, indem Subjekte in einem Prozess des vernünftigen ‘Mitsichzurategehen[s]’ überlegen, auf welche Weise es in den konkreten Situationen angemessen auszudeuten und anzuwenden sei.³² Damit gewinnt das Verhältnis von Tradition und Subjekt eine dialektische Struktur: Die Tradition hat zwar Macht über die Subjekte, insofern die Teilhabe an einem Horizont überlieferter Verständnisse für deren In-der-Welt-Sein konstitutiv ist; aber die Subjekte haben umgekehrt auch Macht über die Tradition, indem diese auf Akte konkreter und immer wieder neuer und unterschiedlicher Anwendung angewiesen ist.

Dabei besteht die Freiheit der Subjekte nicht einfach darin, dass das Allgemeine einen klar umgrenzten Spielraum der Konkretion gewährt, sondern die einzelnen Anwendungen wirken in substantieller Weise auf den Gehalt des Allgemeinen zurück. Der Gehalt der Normen und Verständnisse der Überlieferung wird im Licht der gegenwärtigen Praxis immer neu gedeutet und verhandelt – und ist damit stets offen für Veränderung.³³ Es ist die Deutlichkeit, in der dieses Verhältnis der Spezifikation des Allgemeinen durch die konkreten Einzelfälle zum Tragen kommt, die der ‘juristischen Hermeneutik’ für Gadamer ihre ‘exemplarische Bedeutung’ verleiht.³⁴ Es wäre Gadamer zufolge sinnlos, von den Paragraphen eines Gesetzestextes zu sagen, man hätte sie in abstrakter Weise vollständig verstanden. Es liegt vielmehr in der Natur von Gesetzen, dass sie nur verstehbar sind, wenn sie im Licht der Einzelfälle ausgelegt werden. Zu verstehen, was das Gesetz besagt, heißt überhaupt nur zu sehen, wie es in diesem oder jenen Fall konkret zur Anwendung

gebracht werden muss; es besitzt gar keinen Gehalt, der unabhängig wäre von möglichen Anwendungsfällen. Es ist die Aufgabe des Richters, die Bedeutung des Gesetzes in der auslegenden Anwendung auf die konkreten Fälle zur Entfaltung zu bringen, wobei das einzelne Rechtsurteil (etwa bei Präzedenzfällen) den Gehalt des Gesetzes in einer Weise bestimmen kann, die für seine weitere Wirkungsgeschichte, die weitere juristische Anwendungspraxis maßgeblich ist.³⁵

So betrachtet gehört es zum Wesen des Rechts, dass es in irreduzibler Weise 'zukunfts offen' ist. Es kann keine abschließende Deutung oder kein abschließendes Verständnis eines Gesetzestextes geben, sondern es gibt nur eine offene Reihe unterschiedlich gelagerter konkreter Fälle, die eine eigene Deutung verlangen, in welcher der Gehalt des Gesetzes auf eine bestimmte Weise konkretisiert wird, die sich auch kritisch gegen ältere Auslegungen wenden kann. In diesem Zusammenhang ist die berühmte Sentenz Gadammers, 'daß man anders versteht, wenn man überhaupt versteht'³⁶, zu lesen: Man kann ein Gesetz nicht zweimal in identischer Weise zur konkreten Anwendung bringen. Und dieses 'Andersverstehen' hat Gadamer zufolge Gültigkeit für die gesamte Überlieferung. Was aber häufig als ein Bekenntnis zu einer 'relativistischen' Interpretationstheorie gelesen wird, gewinnt im Rahmen einer Theorie kritischer Praxis seine produktive Bedeutung: es besagt, dass uns die Überlieferung, die uns prägt, in einer strukturell 'zukunfts offenen' Form überantwortet ist, in einer Form, die auf prüfende und deutende Konkretionen durch überlegende Subjekte angewiesen ist. Dabei muss betont werden, dass diese aktive Einflussnahme auf die Verständnisse der Überlieferung nicht darin besteht, dass die Subjekte aus der Wirkungsgeschichte heraustreten und sich ihr gegenüber wie zu einem Gegenstand verhalten. Sie vollzieht sich dagegen gleichsam im Inneren der Überlieferung; die Anwendungspraxis der Subjekte lässt sich geradezu als der Motor begreifen, der die Wirkungsgeschichte in Gang hält.

Es mag der Verdacht bestehen bleiben, dass diese vernünftigen und modifizierenden Praktiken insofern notwendig un-kritisch bleiben, als es sich bei ihnen immer um die Applikation einer bestimmten Tradition handelt, die zwar auf andere Weise weitergeführt, die aber nicht verworfen werden kann. Was aber, so lässt sich mit Georgia Warnke fragen, wenn es sich bei der in Frage stehenden Tradition um eine barbarische und unmenschliche Tradition handelt – stellt hier ein anpassendes Ausdeuten der barbarischen Werte in konkreten Situationen ein ausreichendes Maß an kritischem Verhalten dar?³⁷ So betrachtet scheinen Subjekte im Horizont der Tradition, in der sie erzogen worden

sind, gleichsam ‘gefangen’ zu sein. Und dies scheint eine Konsequenz aus der paradigmatischen Bedeutung der juristischen Hermeneutik zu sein: denn ein Richter hat zwar die Freiheit, ein Gesetz auf verschiedene Weise anzuwenden; es steht aber nicht in seiner Macht, die in Geltung befindlichen Gesetze in Frage zu stellen.³⁸ Damit scheint immer nur die richtige Auslegung, nie aber die Geltung der überlieferten Werte und Verständnisse in Frage zu stehen.

Aber für Gadammers Hermeneutik ist nicht nur die juristische Applikation, sondern auch das lebendige Gespräch von paradigmatischer Bedeutung. Das Gespräch stellt den Schauplatz dar, an dem die tradierten Verständnisse und Werte auch in ihrer Geltung geprüft und gegebenenfalls suspendiert werden können. In der Praxis des argumentativen Austauschs setzen wir unsere Vorurteile und normativen Orientierungen aufs Spiel und können im Lichte der anderen Meinung prüfen, ob sie sich bewähren, oder ob sie als falsch und unzureichend verworfen werden müssen. Damit der Dialog diese kritische Wirkung tatsächlich entfalten kann, müssen die Gesprächspartner offen für die Meinung des Anderen sein. Sie müssen den ‘Vorgriff der Vollkommenheit’ in Anschlag bringen und davon ausgehen, dass die andere Meinung die Wahrheit verkörpert und sich die eigene Meinung dementsprechend als falsch herausstellt. Nur auf diese Weise ist gewährleistet, dass die eingebrachten Verständnisse und Werte auch wirklich in ihrer Geltung auf dem Spiel stehen. Der Horizont der Überlieferung bildet dem Modell des Gesprächs zufolge demnach also keinen festumgrenzten Bereich, in dem unser Denken gefangen wäre, sondern er ermöglicht uns die Teilhabe an einer bedeutsamen Welt, in der wir uns im Dialog mit anderen Sichtweisen und Horizonten über die richtigen Verständnisse und Werte kritisch auseinandersetzen können.

Die kritische Prüfung von Vorverständnissen kann nur in den konkreten Vollzügen des Gesprächs stattfinden. Sie lässt sich nicht in Abstraktion, gleichsam monologisch, durch Selbstreflexion vollziehen: die kritische Reflexion ist immer nur in der Auseinandersetzung mit der anderen Meinung möglich, die bestimmte der angewendeten Vorurteile aufgrund ihrer Andersheit ‘reizt’ und so erst auffällig werden lässt. Gadamer zufolge ist es nicht notwendig, dass noch mehr Vorurteile kritisch reflektiert und überprüft werden, als diejenigen, die in den dialogischen Auseinandersetzungen faktisch zur Sprache kommen – denn alleine dadurch ist bereits sichergestellt, dass alles, was in einer Gesellschaft umstritten und diskussionswürdig ist, zum Gegenstand der kritischen Reflexion wird. Durch die öffentlich geführten Diskur-

se in Politik, Wissenschaft und Kunst und durch die Dialoge mit anderen Kulturen wird unsere Gesellschaft permanent von einer kritischen Reflexion begleitet, in der die kursierenden Verständnisse und Werte auf die Probe gestellt und mit Alternativen konfrontiert werden.

Damit ist in groben Zügen skizziert, wie eine hermeneutische Theorie kritischer Praxis aussehen kann: sie besteht in einer systematischen Darstellung der Aspekte der Reflexion, der Beurteilung und der Transformation in den Praktiken der Applikation und der Kommunikation, an denen wir als verstehende Wesen immer schon teilhaben. Von hier aus lässt sich noch einmal klar profilieren, wie der Gegensatz von Gadamer und dem Projekt der kritischen Theorie zu fassen ist. Was aus der Warte der kritischen Theorie als die konservativistische und anti-kritische Eingeschränktheit der Hermeneutik erscheint, ist aus Gadamers Perspektive schlicht die Beschreibung der ontologischen Bedingungen der Verstehenspraktiken. Ohne in eine Weltsicht einsozialisiert zu sein, ohne bereits Verständnisse und normative Orientierungen zu besitzen, könnten wir an den kritisch-reflexiven Praktiken der Applikation und der Kommunikation gar nicht teilnehmen. An dieser Stelle sieht Gadamer eine falsche Tendenz in den Bemühungen der kritischen Theorie: sie versucht sich aus den Praktiken 'herauszurefektieren' und ihre Bedingungen vollständig zu objektivieren, während nach Gadamer eine Steigerung der kritischen Haltung nur möglich ist, wenn man die Praktiken intensiviert und das heißt, sich verstärkt in sie hineinbegibt.³⁹ Daher sieht Gadamer alle Vorhaben einer abschließenden Legitimation oder der Formulierung eines Katalogs universell verbindlicher Normen mit Skepsis, da hier versucht wird, die Praktiken des Verstehens zu umgehen, zu begrenzen oder stillzustellen. Die Frage, welche Verständnisse und Werte für uns Geltung besitzen, kann sich nach Gadamer allein im Vollzug dieser Praktiken erweisen und muss sich hier immer wieder aufs Neue bewähren, sie kann nicht von der Philosophie gleichsam abstrakt und allgemeinverbindlich geklärt werden. Philosophie, der an der Möglichkeit von Kritik liegt, kann die Praktiken der immer neuen Aushandlung und Anpassung danach nicht ersetzen, sie kann lediglich daran mitwirken, diese Praktiken auch zukünftig offenzuhalten:

Die hermeneutische Philosophie versteht sich ... nicht als eine 'absolute' Position, sondern als ein Weg der Erfahrung. Sie besteht darauf, daß es kein höheres Prinzip gibt als dies, sich dem Gespräch offenzuhalten. Das aber heißt stets, das mögliche Recht ... des Gesprächspartners im voraus anzuerkennen.⁴⁰

Auch wenn die hier skizzierte hermeneutische Theorie kritischer Praxis in ihren Grundzügen ein hohes Maß an Plausibilität besitzt, sollen zum Abschluss kurz drei problematische Aspekte zumindest genannt werden, die im Rahmen der weiteren Ausformulierung dieser Position zu klären wären:

Der erste Aspekt betrifft die Frage der Struktur einer dialogischen Auseinandersetzung über Normen und Werte. Der paradigmatische Dialog ist bei Gadamer immer orientiert an der Wahrheit über die Sache. Gadamer beschreibt den Verlauf eines Gesprächs sogar als das 'Tun der Sache selbst', da diese sich im Medium des argumentativen Austauschs in ihrem wirklichen Sein zur Darstellung bringen kann.⁴¹ Ein solch sachorientiertes Gespräch läuft naturgemäß auf einen Konsens – eine Horizontverschmelzung – hinaus: Ich übernehme das Urteil des anderen, weil ich erkenne, dass seine Meinung der Sache besser entspricht. Ein solches sachliches Rechthaben scheint es aber in Bezug auf Normen und Werte nicht im selben Sinn zu geben wie bei empirischen Tatsachen oder historischen Sachverhalten. Werte scheinen nicht einfach vorzuliegen wie andere Gegenstände. Damit bliebe aber ungeklärt, woran der Dialog sich im Fall von normativen Auseinandersetzungen orientiert und wie ein Disput hier aufgelöst werden kann. In einer pluralistischen Gesellschaft gibt es Situationen, in denen man die Position des anderen nachvollziehen kann, ohne aber deshalb die eigene Meinung zu ändern; es kommt trotz allen Verstehens nicht zu einer Verschmelzung der Horizonte, sondern bleibt beim Konflikt. Zwar neigt Gadamer zu einer Art Wertrealismus, wenn er postuliert, dass sich auch Sitte und Recht nach der 'Natur der Sache' zu richten haben; es bleibt aber zu befürchten, dass das 'Bild der Sache', das zwei Gesprächspartnern vorschwebt, aufgrund ihrer verschiedenen 'sittlich-politischen Bindungen' so stark differieren kann, dass eine sachorientierte Einigung verunmöglicht wird.⁴²

Der zweite Aspekt verschärft diese Problematik. Man könnte aufgrund der Einsichten von Thomas Kuhns *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* vermuten, dass es eine 'Inkommensurabilität' der Standpunkte nicht nur bei normativen, sondern auch schon bei empirischen Fragen geben kann. Das würde bedeuten, dass unser Verstehen der Meinung des anderen dadurch erschwert wird, dass jeweils theoretische und begriffliche Vorannahmen im Spiel sind, aufgrund deren sich auch das, was die 'Sache' ist, anders darstellt.⁴³ So kann es zwar sein, dass die Meinung des anderen registriert wird, aber aufgrund der unterschiedlichen begrifflichen Schematisierung nicht als tragfähiger

Beitrag erkannt werden kann und möglicherweise sogar als ‘Unsinn’ beurteilt wird. Um nicht von vornherein aneinander vorbei zu reden, muss berücksichtigt werden, dass jedes sachliche Gespräch von internen Normen und Konventionen strukturiert ist, die bestimmen, was ein diskussionswürdiges Thema ist, was ein relevantes Argument und was die angemessene Form und das richtige Vokabular, es vorzubringen.

Ein dritter Aspekt betrifft die Frage, wer im Rahmen der öffentlichen Auseinandersetzungen überhaupt zum ‘Sprechen’ berechtigt ist. Denn es ist eine Voraussetzung für die kritische Reflexion bei Gadamer, dass jemand eine andere Meinung geltend macht und eine Gegenposition ins Spiel bringt, die dann unsere Vorurteile thematisch werden lässt. Wie aber zum Beispiel die Geschichte der Rolle der Frau in unserer Gesellschaft zeigt, gibt es oft abweichende Positionen, die aufgrund von Machtstrukturen und Konventionen gar nicht zur Sprache kommen und damit auch ihre kritische Kraft nicht entfalten können. Da diese den Dialog bestimmenden Normen, Konventionen und Machtstrukturen normalerweise nicht selbst in den alltäglichen Diskursen thematisiert werden, scheint es notwendig, die hermeneutische Praxis durch theoretische, etwa linguistische, soziologische oder diskursanalytische Untersuchungen zu flankieren, um auch diese den Dialog intern strukturierenden Elemente sichtbar und überprüfbar zu machen.⁴⁴ Diese Theorien würden die hermeneutischen Praktiken aber nicht ersetzen, sondern dazu beitragen, dass sich ihre kritische Kraft voll entfalten kann.⁴⁵

Noten

- 1 Die Debatte ist dokumentiert in: Karl-Otto Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971).
- 2 Cf. für Diskussionen der kritischen Potentiale in Gadamers Philosophie in jüngerer Zeit beispielsweise: Hans-Herbert Kögler, *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty* (Stuttgart: Metzler, 1992); David C. Hoy & Thomas McCarthy, *Critical Theory* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1994); Albrecht Wellmer, ‘Hermeneutische Reflexion im Licht der Dekonstruktion’, in Wellmer, *Wie Worte Sinn machen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007), 155-179 sowie Günter Figal, ‘Verstehen – Verdacht – Kritik’, in *Was ist Kritik?*, hg. Rahel Jaeggi und Tilo Wesche (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009), 393-352. Vattimo bezeichnet die Hermeneutik sogar als die ‘wahrhaft kritische Theorie’:

- Gianni Vattimo, 'Weltverstehen – Weltverändern', in *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001), 50-60, hier 60.
- 3 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (WuM)*, (Tübingen: Mohr, 1990), 307.
 - 4 Cf. Jürgen Habermas, 'Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?', in *Sein das verstanden werden kann, ist Sprache* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001), 89-99, hier 89.
 - 5 *WuM*, 494.
 - 6 Cf. die programmatische Passage aus dem Vorwort zur 2. Auflage von *Wahrheit und Methode*: '[D]ie vorliegende Untersuchung [stellt] eine philosophische Frage. Aber sie stellt sie keineswegs nur an die sogenannten Geisteswissenschaften ... – sie stellt sie an das ganze der menschlichen Welterfahrung und Lebenspraxis. Sie fragt, um es kantisch auszudrücken: Wie ist Verstehen möglich? Das ist eine Frage, die allem verstehenden Verhalten der Subjektivität, auch dem methodischen der verstehenden Wissenschaften, ihren Normen und Regeln, schon vorausliegt. Heidegger [hat] überzeugend gezeigt, daß Verstehen nicht eine unter den Verhaltensweisen des Subjekts, sondern die Seinsweise des Daseins selber ist. In diesem Sinne ist der Begriff der "Hermeneutik" hier verwendet worden. Er bezeichnet die Grundbewegtheit des Daseins, die seine Endlichkeit und Geschichtlichkeit ausmacht, und umfaßt daher das Ganze seiner Welterfahrung. [Es liegt] in der Natur der Sache, daß die Bewegung des Verstehens eine umfassende und universale ist.' Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register* (Tübingen: Mohr, 1993), 439f.
 - 7 Gadamer, *Hermeneutik II*, 438.
 - 8 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001), 55.
 - 9 Die Problematik des 'Herausreflektierens' besteht nach Gadamer in dem illusionären Vorhaben, durch die Befreiung von den Bedingungen der Erkenntnis mehr Erkenntnis zu erlangen. Cf. z.B. *WuM*, 4, 366, 479.
 - 10 *WuM*, 281.
 - 11 'Alles Spielen ist ein Gespieltwerden.', *WuM*, 112.
 - 12 '[Es ist] richtiger zu sagen, daß die Sprache uns spricht, als daß wir sie sprechen.', *WuM*, 476.
 - 13 Cf. Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik II*, 448.
 - 14 *WuM*, 307.
 - 15 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981), 522. Cf. auch Richard Bernstein: "The

- Constellation of Hermeneutics, Critical Theory and Deconstruction', in *The Cambridge Companion to Gadamer*, hg. Robert Dostal (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 267-282, hier 272.
- 16 Gadamer, *Hermeneutik II*, 199.
- 17 Gadamer, *Hermeneutik II*, 251.
- 18 Gadamer, *Hermeneutik II*, 194.
- 19 *WuM*, 285.
- 20 *WuM*, 285
- 21 Cf. Robert Brandom: *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000), 265-269.
- 22 *WuM*, 286.
- 23 Jürgen Habermas, *Die nachholende Revolution* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990), 155f.
- 24 'Selbst wo das Leben sich sturmgleich verändert, wie in revolutionären Zeiten, bewahrt sich im vermeintlichen Wandel aller Dinge weit mehr vom Alten, als irgendeiner weiß ...', *WuM*, 286.
- 25 *WuM*, 306.
- 26 Otto Neurath, 'Protokollsätze', *Erkenntnis* 3 (1932), 204-214, hier 206.
- 27 Diese Struktur der Abhängigkeit der Stellungnahmen zur Tradition von der Überlieferung selbst findet sich bereits in *Sein und Zeit* in der Analyse der vorgängigen Verständnisse des 'Man'; 'Dieser alltäglichen Ausgelegtheit, in die das Dasein zunächst hineinwächst, vermag es sich nie zu entziehen. In ihr und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen und Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen.' (Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 2006), 169.
- 28 *WuM*, 285. Zwar scheint sich auch hier die theoretische Möglichkeit abzuzeichnen, dass sich – wie im Fall der Autorität – Stück für Stück die Begründungen für das traditionell geltende 'nachliefern' lassen, bis das Ganze der Tradition kritisch geprüft und legitimiert wurde. Aber für Gadamer ist es allein aufgrund der Zeitdimension keine sinnvolle Möglichkeit, dass wir tatsächliche *alle* Elemente der Tradition kritisch prüfen, sodass das Moment der 'Unbegründetheit' aus unseren Rechtfertigungspraktiken nie vollständig zu eliminieren ist.
- 29 Cf. zum Begriff der *phronesis* im Kontext einer Konzeption von Kritik auch Georgia Warnke, 'Hermeneutics, Ethics, and Politics', in *The Cambridge Companion to Gadamer*, hg. Robert Dostal (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 79-101, hier 82ff.
- 30 *WuM*, 41.
- 31 *WuM*, 318.

- 32 *WuM*, 326.
- 33 Albrecht Wellmer hat in diesem Zusammenhang zu Recht auf die Nähe zu Derridas Konzept der 'Iterabilität' hingewiesen. Albrecht Wellmer, 'Hermeneutische Reflexion im Licht der Dekonstruktion', 171.
- 34 Cf. das gleichnamige Kapitel in *WuM*, 330ff.
- 35 'Immer wird ... unser Wissen um Recht und Sitte vom Einzelfall her ergänzt, ja geradezu produktiv bestimmt. Der Richter wendet nicht nur das Gesetz in concreto an, sondern trägt durch seinen Richterspruch selbst zur Entfaltung des Rechtes bei ('Richterrecht'). Wie das Recht so bildet sich auch die Sitte ständig fort, kraft der Produktivität des Einzelfalls', *WuM*, 44.
- 36 *WuM*, 302.
- 37 Cf. Warnke, 'Hermeneutics, Ethics, and Politics', 87.
- 38 Cf. hierzu Wellmer, 'Hermeneutische Reflexion im Licht der Dekonstruktion', 169.
- 39 Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass dieses Bild nicht auf alle Strömungen der kritischen Theorie gleichermaßen zutrifft. Positionen einer immanenten Kritik in Anknüpfung an Hegel beispielsweise setzen an den konkreten lebensweltlichen Bedingungen an und versuchen normative Orientierungen im Zuge einer Analyse der gegebenen gesellschaftlichen Praktiken und Spannungen zu gewinnen. Cf. zur Unterscheidung verschiedener Spielarten der kritischen Theorie etwa: Matthias Iser, *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Campus, 2008), 23-83.
- 40 Gadamer, *Hermeneutik II*, 505. Gadamer verweist auch auf die 'unabschließbare Offenheit des Sinngeschehens' (*WuM*, 476). Diese Betonung der zentralen Bedeutung der 'Zukunftsoffenheit' und Unabschließbarkeit der diskursiven Auseinandersetzung teilt Gadamer mit Derrida und Rorty.
- 41 *WuM*, 468; diese Konzeption wird hier an Hegel entwickelt, weist aber auch Parallelen mit dem phänomenologischen Wahrheitsbegriff auf, wie ihn Heidegger im § 7 von *Sein und Zeit* erläutert.
- 42 *WuM*, 324f. John McDowell hat unter Rückgriff auf Aristoteles und Gadamer eine solch wertrealistische Position entwickelt. Cf. zu den Problemen, die sich aus der Perspektive der kritischen Theorie damit ergeben Axel Honneth, 'Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus', in Honneth, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), 106-137.
- 43 Unterschiedliche Paradigmen führen nach Kuhn nicht nur zu einer unterschiedlichen Beschreibung derselben Gegenstände, sondern zu

- einer unterschiedlichen Wahrnehmung der Welt. Cf. Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976), 123ff.
- 44 Für eine Ergänzung der Hermeneutik durch eine diskursanalytische Theorie plädieren etwa Hans-Herbert Kögler, *Die Macht des Dialogs* sowie Andreas Vasilache, *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault* (Frankfurt am Main: Campus, 2001).
- 45 Ich danke Rahel Jaeggi und Jochen Schuff für hilfreiche Kommentare zu diesem Text.

7 Geschichte verstehen

Ein Dialog zwischen Gadamer und Foucault

DANIEL MARTIN FEIGE

Gemeinhin gelten Hans-Georg Gadammers Hermeneutik und Michel Foucaults Diskursanalyse als konkurrierende Ansätze im Kanon philosophischer und kulturwissenschaftlicher Theorien.¹ Auch die vielfältigen Aneignungen beider Autoren in den Geschichtswissenschaften haben den Eindruck eher bestärkt, dass es sich hier um unvereinbare Theoriemodelle handelt: Zwar ist die Alternative zwischen einer diskontinuierlichen Theorie der Geschichte und einer Theorie der Geschichte, die diese ausgehend von kontinuierlichen Traditionen versteht, vielfach diskutiert worden.² Im Rahmen einer Konfrontation Gadammers und Foucaults ist das aber bislang nicht geschehen. Zwar deutet nichts in Gadammers und Foucaults Werk auf eine Auseinandersetzung mit der Position des jeweils anderen Theoretikers hin. Unzweideutig hat Foucault aber in der Einleitung von *Die Geburt der Klinik* anhand des Begriffs des Kommentars wie auch in der *Archäologie des Wissens* die Hermeneutik als solche einer vernichtenden Kritik unterzogen³: Jede Theorie der Geschichte, die von einer konstitutiven Traditionsvermittlung von Gegenwart und Vergangenheit ausgeht, wird hier zurückgewiesen. Ebenso unzweideutig hat Gadamer in *Wahrheit und Methode* den Historismus einer grundsätzlichen Kritik ausgesetzt und damit eine Position zurückgewiesen, unter die auch Foucaults Diskursanalyse fällt.⁴

Zumeist wird aufgrund dieser antihermeneutischen Geste Foucaults einerseits und der antihistoristischen Thesen Gadammers andererseits gleichwohl übersehen, dass eine systematische Konfrontation von Hermeneutik und Diskursanalyse durchaus möglich ist. Diese Möglichkeit besteht vor allem deshalb, weil beide Theorien trotz unterschiedlicher Voraussetzungen in gemeinsamen theoretischen Zielen konvergieren: Hermeneutik und Diskursanalyse formulieren eine Kritik an der abendländischen Subjektphilosophie, die das Subjekt als eine autonome Größe und den Kontexten, in denen es steht, vorgeordnet versteht. Ebenso erteilen beide dem epistemischen Repräsentationalismus eine Absage, der Erkennen als die adäquate Widerspiegelung eines als vom Sub-

jekt unabhängig gedachten Objekts expliziert. In beiden Theorien wird diese Kritik vor allem unter Rekurs auf die Geschichtlichkeit als einer konstitutiven Dimension des menschlichen Standes in der Welt lanciert. Ein handgreiflicher Dissens besteht gleichwohl in der jeweiligen Auffassung von Geschichte: Während Gadamers Geschichtsauffassung mit dem Modell der Wirkungsgeschichte in der Tradition Hegels von historischen Synthesen und Kontinuitäten ausgeht, schließt Foucault implizit an Heideggers Theorie der Seinsgeschichte an, die Geschichte anhand von radikalen Brüchen charakterisiert und verschiedene symbolische Ordnungen als inkommensurabel zueinander begreift.

Ich möchte vor dem Hintergrund dieser Diagnose mit den folgenden Überlegungen die Möglichkeiten eines Dialogs zwischen Gadamer und Foucault ausloten, der vor allem unter geschichtsphilosophischer Perspektive geführt werden soll. Dass dabei auch andere als im engeren Sinne geschichtsphilosophische Aspekte der jeweiligen Theorie berücksichtigt werden, ist der Tatsache geschuldet, dass Gadamers und Foucaults Überlegungen in dieser Frage allein vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen systematischen Konzeption verständlich werden. Ein Dialog gerade zwischen diesen Positionen scheint mir unter geschichtstheoretischer Perspektive deshalb ertragreich, weil sich im Rahmen beider Theorien produktive Einsichten formuliert finden, die gleichwohl im Kontext der jeweils präsentierten Theorie mit problematischen Thesen amalgamiert sind. Zur Entwicklung dieses Dialogs werde ich in drei Schritten vorgehen: Zunächst (I) gilt es, Gadamers Verständnis von Geschichte zu präsentieren, das von Motiven der Geschichtsphilosophie Hegels her erläutert werden kann. Dann (II) bietet es sich an, spiegelbildlich das Geschichtsmodell Foucaults zu rekonstruieren, das sich als systematische Weiterentwicklung des seinsgeschichtlichen Denkens Heideggers verstehen lässt. In einem dritten Schritt (III) werde ich schließlich versuchen, beide Geschichtsauffassungen dialogisch miteinander in dem Sinne zu vermitteln, dass ich mit Gadamer Foucault und umgekehrt mit Foucault Gadamer kritisieren werde. Insgesamt möchte ich fragen, welche Konturen eine theoretisch angemessene Philosophie der Geschichte im Gesichtskreis der beiden diskutierten Theorien haben sollte. Meine Antwort wird, soviel sei vorgreifend ver-raten, grundsätzlich im Sinne Gadamers ausfallen. Allerdings werde ich geltend machen, dass Gadamers Theorie um Motive der Diskursanalyse Foucaults insofern ergänzt werden muss, als sie nur dadurch Differenzen im Verstehen angemessen würdigen kann.

1 Gadamers Hermeneutik als Fortschreibung der Hegelianischen Geschichtstheorie

Gadamers Hermeneutik nimmt ihren Ausgangspunkt bei Heideggers anti-methodologischer Reformulierung des hermeneutischen Zirkels, die besagt, dass Verstehen nur auf der Grundlage von vorgängigen Verständnissen aus ansetzen kann.⁵ Anders allerdings als Heidegger, der Verstehen in *Sein und Zeit* vor allem praxeologisch im Sinne eines Sich-verstehens-auf deutet⁶, expliziert Gadamer Vorverständnisse als implizite sachbezogene Vormeinungen. Diese gewinnen Subjekte dadurch, dass sie immer schon in Traditionen ihrer Kultur stehen. Dass Gadamer anstelle des Begriffs des Vorverständnisses mit dem Begriff des Vorurteils einen Begriff gebraucht⁷, der heute gemeinhin eine negative Konnotation aufweist, hat die theoretische Pointe, dass damit die konstitutive historische wie soziale Positionalität eines jeden Weltverhältnisses in ihrer Produktivität gewürdigt werden soll: Nur vor dem Hintergrund eines erkenntnistheoretischen Repräsentationalismus, der hinsichtlich der Frage nach der Konstitution von Erkenntnis die Situation derart beschreibt, dass das Subjekt seine Repräsentationen von Objekten mit den Objekten selbst vergleichen muss, um sich der Legitimität seiner Erkenntnisse zu versichern, nimmt sich die These einer konstitutiven Vorstrukturiertheit eines jeden menschlichen Weltbezugs als Skandalon aus. Verabschiedet man dieses erkenntnistheoretische Modell, so kollabiert der Unterschied zwischen einer Welt an sich und einer Welt für uns: Wir müssen Welt von ihrer Erschlossenheit her denken, von der aus sie allererst ihre Widerständigkeit gewinnen kann. In diesem Sinne erschöpft sich der Begriff des Vorurteils nicht in einer bloßen Markierung der konstitutiven Perspektivität eines jeden Subjekts, die sich aus dessen Vorverständnissen ergibt. Mit dem Begriff des Vorurteils wird zugleich die Veränderbarkeit einer jeden Perspektive gedacht, die für Gadamer im sach- und wahrheitsorientierten Dialog gründet. Diese Dynamik hat Gadamer anhand des Begriffs der hermeneutischen Erfahrung verhandelt.⁸

Zu einer Transformation unserer Vorverständnisse kommt es immer dann, wenn ein Dialogpartner oder ein Text sachlich gegen die eigene Meinung Recht behält. Ein Text ist für Gadamer letztlich ein besonderer Fall des dialogischen Verstehens, wobei historische Texte zumindest in *Wahrheit und Methode* das implizite Paradigma darstellen.⁹ Damit ein solcher Dialog geschehen kann, müssen sich die Dialogpartner freilich für das sachliche Recht der Meinung des jeweils anderen offen halten

und das beinhaltet auch, nicht einfach blind an seiner eigenen Meinung festzuhalten. Gadamer beschreibt den Dialog demgegenüber so, dass die Partner die Position des jeweils anderen mit Argumenten zu stärken suchen, damit diese ihr sachliches Recht ausspielen kann. Im Falle einer Übereinstimmung der Vorverständnisse der Dialogpartner bezüglich einer Sache treten diese Vorverständnisse dabei im Regelfall noch nicht einmal als Verständnisse thematisch hervor und bleiben als implizite in Geltung. Es ist vielmehr die Erfahrung partieller Fremdheit im Verstehen, an der sich der Dialog entzündet. Als ausgezeichneten Gegenstand eines solchen Dialogs weist Gadamer deshalb die historische Überlieferung aus: Obwohl für die Teilnehmer einer Kultur hier bereits ein Anschluss an die Sache besteht, da Kulturen nicht zuletzt durch ihren Bezug zur eigenen Überlieferung und den von dieser her geprägten Vorverständnisse konstituiert werden¹⁰, können sich in der Überlieferung vor allem aufgrund des historischen Abstandes, der letztlich von Gadamer im Sinne divergierender Vorverständnishaushalte erläutert wird¹¹, abweichende Meinungen über dieselbe Sache artikulieren. Gadamer hat den Begriff der Wirkungsgeschichte geprägt¹², um die historische Logik dieses Verständigungsgeschehens im Sinne einer in jedem Akt des Verstehens sich vollziehenden Vermittlung aus Vergangenheit und Gegenwart zu erläutern. Unter der Perspektive des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins erweist sich, dass das historische Objekt des Verstehens (ein Text, ein Kunstwerk, usw.) immer schon durch vorgängige Verständnisse aus der Geschichte seiner Rezeption nicht nur erschlossen, sondern als spezifisches mitkonstituiert ist.

Den mit der Wirkungsgeschichte formulierten Gedanken einer *Hermeneutik der Vermittlung* entwickelt Gadamer explizit in Anschluss an Überlegungen Hegels und spielt diese gegen Schleiermachers Hermeneutik der Rekonstruktion aus¹³, die die Bedeutung eines Objekts von seinem ursprünglichen Kontext her zu verstehen sucht. Unter geschichtstheoretischer Perspektive sind seine Überlegungen von einer intensiven Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie in dem Sinne geprägt, als sie die reflexionslogische Herausforderung Hegels ernst nehmen.¹⁴ Diese Herausforderung besteht in der Frage, inwieweit ein Bewusstsein der Wirkungsgeschichte jene reflexiv einzuholen vermag. Hegels Antwort auf diese Frage fällt bekanntermaßen positiv aus: Im Rahmen seiner retroaktiv-teleologischen Erzählung erweist sich der Gang der Geschichte nicht nur als kontinuierlich verfasst. Dieser Gang erweist sich vom Standpunkt des absoluten Wissens, der zugleich

das Ende der Geschichte im Sinne eines qualitativen Wandels unserer Selbst- und Weltverhältnisse markiert, zugleich als dialektischer Gang. Das Zerfallen historischer Lebensformen wird somit von ihren immanenten Widersprüchen her erläutert, die notwendig zu einer vermittelnd-synthetischen Aufhebung in einer neuen historischen Lebensform führen. Aus der Perspektive des absoluten Wissens lassen sich historische Lebensformen anhand der Frage, wie sehr der Geist in ihnen bei sich selbst ist, auf einer Achse der Optimierung verorten. Hegels Überlegungen zur Geschichte können damit anhand der Schlagworte Kontinuität und retroaktive Teleologie charakterisiert werden.¹⁵

Gadamer's Hermeneutik unterschreibt allerdings nur die These, dass Geschichte in einem minimalen Sinne kontinuierlich verfasst ist, da es unter der Ebene unseres Weltbezugs keine subkutane Tiefengrammatik gibt, deren Logik von gänzlich anderer Art wäre als das, was sich auf der Oberfläche als Vermittlungsgeschehen präsentiert. Auch wenn Gadamer rhetorisch betont, 'wie wenig durch das moderne historische Bewußtsein die Traditionen, in denen wir stehen, entmächtigt sind'¹⁶, so bleibt seine Theorie gleichwohl offen für die Möglichkeit von durchgreifenden Veränderungen. Diese werden nicht im Sinne einer Logik des Bruchs erläutert, sondern im Sinne der prinzipiellen Dynamik dialogischen Verstehens. Der Teleologie folgt Gadamer jedoch nicht: Gegen Hegels Hermeneutik der Gegenwart in ihrer historischen Genese klagt Gadamer die konstitutive wie gleichermaßen verstehentheoretisch produktive Endlichkeit des Menschen ein. Denn Hegels Philosophie der Geschichte neutralisiert die Macht der Geschichte letztlich, wenn sie die zeitliche und prozessuale Selbstentfaltung des Geistes und damit letztlich nur als das zeitliche Auseinander des zu sich selbst kommenden Geistes als Geschichte versteht. Reflexionslogisch kann sich das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein weder aus der Geschichte herausreflektieren, noch sie rückblickend von einem Endpunkt der restlosen Synthese aus überschauen. Vielmehr kann es allein anerkennen, dass dem Verstehen wirkungsgeschichtliche Verflechtungen zugrunde liegen: Verstehen erweist sich somit immer auch als übersubjektives Geschehen. Gegen Hegels Konzept der Erfahrung des Bewusstseins, die das Bewusstsein stufenweise durch immanente Kritik von Wissensansprüchen zum absoluten Wissen führt, bringt Gadamer deshalb seinen Begriff hermeneutischer Erfahrung in Stellung. Dieser Begriff meint bei Gadamer, dass in jeder hermeneutischen Erfahrung immer auch die Erfahrung der eigenen Endlichkeit gemacht wird. Das Bewusstsein gelangt damit bei Gadamer nicht auf den Standpunkt des absoluten

Wissens, sondern auf den Standpunkt, sich für weitere Erfahrungen offen zu halten.

Im Sinne dieser Skizze gelingt es Gadamer, mit Hegel die Geschichte grundsätzlich als kontinuierlich verfasst zu begreifen, allerdings ohne reflexionslogisch den Weg hin zu einem Endpunkt mitzugehen. Die Veränderung von Sinnhorizonten kann demgemäß nicht durchgängig als eine Annäherung an dialektische Synthesen verstanden werden, sondern die ständig sich vollziehende Eröffnung neuer Sinnbezüge muss vielmehr zugleich so verstanden werden, dass sie mit einer Verschattung anderer einhergeht.¹⁷ Derart gelesen erweist sich Gadamers Position geschichtstheoretisch als produktive Fortführung Hegelianschen Denkens, die die hyperbolischen Züge von dessen Philosophie abstreift. Diese sind für die Gegenwart nicht zuletzt deshalb nur von beschränkter Produktivität, weil sie trotz des Pochens auf die Differenzen unterschiedlicher Lebensformen und Epochen deren Eigenständigkeit gleichwohl immer wieder in einer zu einseitigen dialektischen Narration neutralisieren.

2 Foucaults Diskursanalyse als Aneignung von Heideggers Seinsgeschichte

Während sich Gadamers Hermeneutik als produktive wie kritische Fortführung von Hegels Geschichtsdenken begreifen lässt, lässt sich Foucaults Diskursanalyse als produktive wie kritische Fortführung des seinsgeschichtlichen Denkens Heideggers lesen. Anders als im Falle Gadamers gilt dieses aber allein unter systematischen Gesichtspunkten – Foucaults Werk ist trotz verstreuter Äußerungen zu Heidegger nicht von einer intensiven Auseinandersetzung mit dessen Philosophie gekennzeichnet.¹⁸ Die systematischen Konvergenzen zwischen seinsgeschichtlichem Denken und Diskursanalyse, die ich im Folgenden markieren werde, rechtfertigen allerdings gleichwohl die Redeweise, dass Foucaults Diskursanalyse in einem systematischen Folgeverhältnis zu Heideggers seinsgeschichtlichem Denken steht.

Die Diskursanalyse gewinnt in Foucaults methodologischem Hauptwerk, der *Archäologie des Wissens*, als Analyse von lokalen und immanenten Existenzbedingungen von historischem Wissen Kontur. Diese Existenzbedingungen werden durch eine systematische Verfremdung der uns bestimmenden eingelebten Sinnhorizonte sichtbar gemacht, indem alle theoretischen Elemente, die vorgängig Kontinuitäten in die Geschichte einzeichnen könnten – etwa Tradition, Mentalität, Werk

usw. – suspendiert werden. Auf diese Weise wird verständlich, warum Foucault die Diskursanalyse als Spielart einer Archäologie der eigenen Kultur erläutert: Sein Ziel ist es, historische Quellen, die allzu leicht verständlich werden, wenn sie als zum ‘Schweigen gebrachte Stimme’ begriffen werden¹⁹, aus einer distanzierten Perspektive zu erschließen. Das soll gewährleisten, dass die Schritte, die an ihnen vollzogen werden, methodologisch kontrollierbar bleiben: Dokumente werden in Monumente verwandelt.²⁰ Die Diskursanalyse entdeckt ausgehend von einer Beschreibung des in dieser Weise von historischen Kontinuitäten bereinigten Feldes diskursiver Ereignisse Brüche auf der Ebene der Voraussetzungen unseres Wissens. Foucaults Studien erzählen damit nicht die teleologische oder auch nur kontinuierlichkeitstheoretische Geschichte einer einheitlichen, sich in einer Auseinandersetzung mit den überkommenen Traditionen entfaltenden abendländischen Rationalität. Vielmehr markieren sie radikale Brüche und Transformationen der Maßstäbe und Voraussetzungen von Wissen. Die diskursanalytisch beschreibbaren Regeln und Strukturen liegen jenseits des Bewusstseins der Subjekte, sind aber gemäß Foucaults These dennoch Bedingung der Möglichkeit ihres Wissens.²¹

Mit diesen theoretischen Konturen steht die Diskursanalyse Foucaults unter systematischer Perspektive in einem Folgeverhältnis zu Heideggers seinsgeschichtlichem Denken. Heidegger operiert in dieser Schaffensperiode, zu der etwa die Aufsätze des Bandes *Holzwege* gehören²², mit einer Auffassung von Geschichte, die von radikalen Brüchen zwischen verschiedenen Epochen des Seinsverständnisses ausgeht. Das Seiende im Ganzen hat sich in seinem Sein, so Heideggers These, im abendländischen Denken dreimal grundsätzlich gewandelt: Sein bedeutet in der Antike Anwesen, im Mittelalter das von Gott Geschaffene und in der Neuzeit schließlich das Vorhandene. Geschichte kann damit nicht mehr im Sinne einer dialektischen Narration und sogar überhaupt nicht mehr im Sinne einer Narration verstanden werden²³, sondern muss im Rahmen der Profilierung historischer Diskontinuitäten im Sinne einer Hermeneutik der Differenz verstanden werden. Da Sein insofern konstitutionslogisch die Bedingung der Möglichkeit von Sinn ist, als das Seiende sich als bestimmtes artikulieren kann und der Mensch Selbstverhältnisse als spezifische ausbilden kann, erweisen sich Heideggers Überlegungen als Rekonstruktion historischer Sinnhorizonte, die durch eine Logik des Bruchs getrennt werden. Sie lassen sich als zueinander inkommensurable menschliche Welten erläutern und damit zueinander inkommensurable Spielräume von Möglichkei-

ten respektive Unmöglichkeiten des Denkens und Handelns. Die Logik des Bruchs geht in Heideggers Denken mit einer konsequenten Historisierung des Menschen einher.²⁴

Foucaults Diskursanalyse kann in der Gestalt, wie sie mit der *Archäologie des Wissens* vorgelegt worden ist, als systematische Präzisierung des seinsgeschichtlichen Denkens Heideggers verstanden werden. Erstens präzisiert Foucault mit der *Archäologie des Wissens* Heideggers Seinsgeschichte auf der Ebene der historisch diachronen Extension von Diskursen: Wo sich bei Heidegger recht undifferenziert drei große historische Epochen finden, präsentiert die Diskursanalyse eine Vielzahl sich überkreuzender Diskurse zu jedem historischen Zeitpunkt. Die Idee umfassender epochaler Umbrüche wird damit verabschiedet und eine Mikrophysik des Bruches in der Theorie installiert: Zwar beerbt Foucault Heideggers Logik des Bruchs, die Brüche werden aber feinkörniger an der Grenze einzelner Diskurse verortet und nicht mehr von globalen Einheiten wie etwa einer Epoche oder einer Mentalität her bestimmt. Das gilt allerdings nur für Foucaults *Archäologie des Wissens*, denn sein vorhergehendes Buch *Die Ordnung der Dinge* operiert²⁵, anders als er im Vorwort zur deutschen Auflage behauptet²⁶, noch mit großen epochalen Umbrüchen im Sinne Heideggers. Zweitens ist Foucaults Analyse weitaus wenig spekulativ, weil sie ihre Einteilung im Rahmen der gründlichen Auswertung von Quellen gewinnt und die Theorie der Diskontinuitäten zugleich methodologisch unter geschichtstheoretischer Perspektive umdeutet. Drittens schließlich kann Foucault auch Heideggers radikale Historisierung des Menschen ertragreich präzisieren. Das Problem der Subjektphilosophie ist nämlich unter historischer Perspektive nicht allein, dass sie konstitutive Aspekte unseres Sprechens, Denkens und Handelns übergeht. Vielmehr wird die Kritik an der Subjektphilosophie und auch am Humanismus von Foucault auch im Sinne einer ideologiekritischen Arbeit an der Gegenwart begriffen. Diese normative Perspektive hat Foucault gegen Ende seines Lebens immer wieder ins Spiel gebracht.²⁷ Sie besagt, dass jede gehaltvolle Charakterisierung des Menschen immer eine Charakterisierung ist, die nicht nur notwendigerweise von gegenwärtigen Verständnissen vom Menschen ausgeht und mit universellen Aussagen über die Natur des Subjekts die historische Partikularität dieser Aussagen kaschiert. Diese vermeintlich neutrale und allgemeingültige Rekonstruktion dessen, was der Mensch ist, führt zugleich zu einer normativen wie normierenden Verlängerung gegenwärtiger Verständnisse des Menschen. Indem Foucault mit seinen Studien die Kontingenzen unserer Selbst-

und Weltverhältnisse aufzeigt, verdeutlichen uns seine Arbeiten auch immer wieder die Kontingenz der uns bestimmenden Handlungs- und Denkmuster. Somit geht es dem Philosophen des Diskurses gerade durch die Analyse der Strukturen, die uns konstituieren, darum, die Plastizität und Veränderbarkeit menschlicher Selbst- und Weltverhältnisse zu denken. So wird die Möglichkeit von alternativen Selbstverhältnissen eröffnet, die jede historische Situation zugleich immer auch bietet. Mit diesen Bestimmungen ist zwar keine hinreichende normative Theorie formuliert, da sich die Diskursanalyse letztlich in dieser Frage in einer Affirmation der historischen und sozialen Plastizität des Menschen erschöpft. Wohl aber ist eine tragfähige Grundlage für normative Theorien gewonnen, denn diese müssen immer mit einer mehr oder weniger großen Veränderbarkeit unserer historisch-sozialen Verhältnisse rechnen, um als normative Theorien überhaupt möglich zu sein.

3 Gadamer und Foucault: Ein Dialog

Nicht nur stellen Gadamers und Foucaults Modelle unter geschichtstheoretischer Perspektive eine Fortentwicklung der Theorien Hegels respektive Heideggers dar. Vielmehr lassen sie sich – in ein Verhältnis wechselseitiger Kritik gesetzt – als Alternativen zwischen einer Philosophie der Geschichte verstehen, die diese entweder in Begriffen eines grundsätzlich eher kontinuierlichen Verlaufs oder in Begriffen radikaler Diskontinuitäten erläutert. Verstehenstheoretisch lässt sich von der Alternative einer Hermeneutik der Vermittlung und einer Hermeneutik der Differenz sprechen. Einen sachorientierten Dialog zwischen beiden Positionen werde ich nun abschließend so inszenieren, dass ich zunächst mit der Hermeneutik die Diskursanalyse (i) und dann mit der Diskursanalyse die Hermeneutik (ii) kritisieren werde.

(i) Eine hermeneutische Kritik der Diskursanalyse: Vier Aspekte der Diskursanalyse erweisen sich insgesamt aus hermeneutischer Sicht als problematisch. Erstens (1) stellt Foucaults Vorhaben einer reinen Beschreibung der diskursiven Ereignisse bereits unter den Voraussetzungen der Diskursanalyse selbst ein unmögliches Vorhaben dar.²⁸ Denn die damit investierten positivistischen Vorannahmen sind gerade im Rahmen der Diskursanalyse nicht ausweisbar. Foucault könnte dann den Ort und Anspruch seines eigenen Diskurses nicht mehr klären.²⁹ Dieser Kritikpunkt, der Foucaults Theorie auf sich selbst anwendet, kann mit Gadamer zugleich so gewendet werden, dass der

Diskursanalytiker seine eigene Geschichtlichkeit insofern vergisst, als er meint, sich historistisch aus den wirkungsgeschichtlichen Verflechtungen herauszureflectieren und die Geschichte positivistisch rekonstruieren zu können. Zweitens (2) kommt die Markierung von Diskursen im Feld diskursiver Ereignisse – anders als Foucault glaubt – selbst nicht ohne die Voraussetzung von Verstehen aus. Foucault muss die Texte, die das Material für die diskursanalytische Arbeit sind, zunächst selbst erst einmal verstehen. Die Diskursanalyse ist auf eine – hinsichtlich des eigenen Selbstverständnisses des Diskursanalytikers freilich nicht mehr ausweisbare – Hermeneutik angewiesen, die sich unter den Bedingungen der Diskursanalyse allein im Sinne eines subkutan verzerrten Verständnisses von Hermeneutik artikulieren kann. Die diskursanalytische Arbeit setzt einen zumindest minimalen hermeneutischen Zugang zu Texten notwendig voraus. Und dieser Zugang setzt, wie Gadamer überzeugend zeigt, notwendig bei eigenen Vorverständnissen an. Drittens (3) unterstellt auch die diskursanalytische Arbeit notwendigerweise eine minimale Konstanz von Sachen, die historisch diachrone wie synchrone Diskurse verbindet. Das lässt sich am Beispiel der Medizingeschichte verdeutlichen, die Foucault in *Die Geburt der Klinik* behandelt. Zwar gelingt es Foucault in dieser Studie bezüglich der Medizingeschichte deutlich zu machen, dass sich im 17. Jahrhundert und 19. Jahrhundert der Begriff der Krankheit in einem gehaltvollen Sinne gewandelt hat. Auch kann er überzeugend nachweisen, dass diese Veränderung nicht in Begriffen eines Fortschritts erläuterbar ist: Es kommt hier nicht zu einer Annäherung an die Repräsentation eines Gegebenen, sondern es handelt sich vielmehr um eine Transformation diskursiver Voraussetzungen von Wissen. Dennoch handelt es sich trotz aller Unterschiede um Diskurse der Medizin. Wären die Differenzen tatsächlich so radikal, wie Foucault es in seiner Studie darstellt, könnte er überhaupt nichts mehr über die Vergangenheit aussagen. Wir wären in jeweils lokalen Inseln des Verstehens gefangen. Mit Hans-Herbert Kögler muss in diesem Sinne festgehalten werden: Um einen 'anderen Diskurs ...überhaupt als Diskurs zu identifizieren, müssen wir ...in der deutenden Erschließung Begriffe unterstellen, die dem anderen und dem eigenen Diskurs (also uns und ihnen) gemeinsam sind.'³⁰ Gegen Foucaults positivistisches Selbstmissverständnis hat der Einwand Bestand, dass die Inkommensurabilitäten, die Foucault herausarbeitet, letztlich nicht mehr sein können als Differenzen im Verstehen.³¹ Inkommensurabilität in dem Sinne, wie Foucaults Theorie mit diesem Konzept arbeitet, kann nicht mit Unübersetzbarkeit oder Unverstehbarkeit

paraphrasiert werden, sondern als ein Begriff, der auf divergierende Urteilsmaßstäbe abzielt. Um nicht sinnlos zu sein, muss Foucaults Theorie der Inkommensurabilität so reformuliert werden, dass sie besagt, 'dass gemeinsam anvisierte Begriffe oder Sachverhalte derart verschieden erschlossen, thematisiert, bewertet und interpretiert werden können, daß sich die entsprechenden Positionen nicht mehr in ein nahtloses – anhand unzweideutig gemeinsam akzeptierter Maßstäbe klärbares – Verhältnis wechselseitiger Kritik und Beurteilung bringen lassen.'³² Verstehenstheoretisch gewendet kann Foucaults Diskursanalyse damit als Theorie gelesen werden, der es um eine Profilierung von Differenzen im Verstehen geht. Geschichtstheoretisch gewendet lässt sich diese Einsicht im Sinne des Gedankens fassen, dass der Begriff der Diskontinuität nur vor dem Hintergrund eines Begriffs der Kontinuität verständlich wird, da ansonsten der Begriff der Diskontinuität sinnlos würde. Viertens schließlich (4) ist Foucaults mit der Diskursanalyse behauptete Logik von Regel und Bruch auch unter mikrologischer Perspektive, also nicht nur hinsichtlich der Fragestellung, ob Geschichte als solche eher kontinuierlich oder diskontinuierlich verläuft, sondern in der Analyse einzelner Praktiken und Institutionen, zu verabschieden. Denn jeder dialogischen Thematisierung unserer Vorverständnisse liegen nicht etwa bloß diskursive Regeln dieser Thematisierung Ermöglichend zugrunde, sondern es findet immer eine grundsätzlich offene, wenn auch keineswegs voraussetzungslose oder willkürliche Veränderung unserer Vorverständnisse in jedem Akt ihrer dialogischen Herausforderung statt.

Diese vier Kritikpunkte zeichnen insgesamt ein Bild der Diskursanalyse, das diese unter begründungstheoretischen Gesichtspunkten als problematische Theorie darstellt. Die Geschichtlichkeit als konstitutives Moment des menschlichen Standes in der Welt kann sie deshalb nicht angemessen fassen, weil ihre eigene Theorie letztlich historistischen und positivistischen Vorannahmen verpflichtet ist. Das bedeutet allerdings nicht, Foucaults Diskursanalyse als Ganze zu verabschieden. Ihre Einsichten lassen sich im Sinne eines *Korrektivs* in eine philosophische Hermeneutik einzeichnen. Die Produktivität eines solchen Vorgehens lässt sich deutlich machen, wenn man spiegelbildlich zum ersten Schritt mit diskursanalytischen Argumenten Gadamer's Hermeneutik kritisiert.

(ii) Eine diskursanalytische Kritik an der Hermeneutik: Zwei Schwachpunkte lassen sich hinsichtlich Gadamer's Hermeneutik markieren, die insgesamt in der These zusammenzufassen sind, dass Gadamer's The-

orie der Ausdifferenziertheit historischer Lebensformen sowohl unter historisch synchroner wie unter historisch diachroner Perspektive nicht hinreichend Rechnung trägt. Erstens (1) sind Lebensformen weit- aus weniger einheitlich strukturiert, als es Gadamers Theorie mitunter nahelegt. Es ist zwar richtig, dass Wissenschaft, Kunst und Politik und ihre verschiedenen historischen Erscheinungsformen, die stellenweise mit derartigen Transformationen einhergehen, dass fortan etwas anderes unter Wissenschaft, Kunst und Politik verstanden wird, gleichermaßen von historischen Vorverständnissen geprägt sind. Aber die jeweils ins Spiel gebrachten Vorverständnisse sind äußerst unterschiedlicher Natur. Gadamers Theorie kann dieser Tatsache nur dann gerecht werden, wenn sie so gelesen wird, dass sie eine Pluralität durchaus heterogener Traditionen annimmt. Gadamers Texte verunmöglichen diese Lesart zwar nicht, entwickeln diesen Gedanken aber zu wenig in positiver Weise. Nimmt man eine Pluralität von Traditionen an, legt das zugleich nahe, den von Gadamer behaupteten Holismus unserer Vorverständnisse zwar vielleicht bezüglich der Charakterisierung des Überzeugungshaushalts jedes einzelnen Subjekts zu verteidigen³³, nicht aber den Zusammenhang der Traditionen untereinander ebenfalls als holistischen zu begreifen. Die These einer Pluralität von Traditionen schließt freilich erstens nicht aus, dass es mannigfache Beziehungen zwischen Traditionen gibt. Dadurch wird es möglich, die der Unterschiedlichkeit kultureller Bereiche und ihrer Transformationen angemessene These einer Existenz bereichsspezifischer Vorverständnisse zu verteidigen. Zweitens schließt diese These nicht aus, dass es Vorverständnisse allgemeinerer Art gibt, die unterschiedliche kulturelle Bereiche prägen. Von diesen allgemeinen Vorverständnissen aus lassen sich aber kulturelle Bereiche wie Kunst, Wissenschaft und Religion nicht individualisieren. Zudem kommen die betreffenden Vorverständnisse jeweils auf sehr spezifische Weise ins Spiel, was von Gadamers Theorie tendenziell unterthematized wird: Religiöse Texte sind in eine spezifische Praxis des Verstehens eingebunden, die in gewichtigen Hinsichten deutlich anders konturiert ist als etwa die Praxis des Verstehens literarischer Texte. Wer sich primär auf phonetische, grafische und syntaktische Aspekte eines religiösen Textes konzentriert und ihn dergestalt wie ein Gedicht liest, nimmt an der Praxis des Verstehens religiöser Texte nicht mehr teil.³⁴ Trotz der berechtigten Kritik an formalistischen Ästhetiken wie derjenigen Kants, bekommt Gadamer mit seiner Rekonstruktion der hermeneutischen Vorstruktur allein eine notwendige Bedingung des Kunstverstehens in den Blick, nicht aber eine hinreichende. Zwei-

tens (2) lässt sich Gadamers Hermeneutik mit Foucaults Diskursanalyse insgesamt stärker differenztheoretisch deuten, wenn man kritisch in Rechnung stellt, dass Gadamers These des konstitutiven Sachbezugs im Verstehen zu harmonistisch gedacht wird. In Gadamers Theorie geraten nicht bloß historische Differenzen aus dem Blick: Inwieweit streiten eine Gendertheoretikerin und eine Evolutionsbiologin über die gleiche Sache, wenn sie einen Streit um die Rolle und Funktionsweise von Geschlechterunterschieden führen? Inwieweit streiten eine Katholikin und eine Medizinerin über die gleiche Sache, wenn es um Fragen der Legitimität von Abtreibungen geht? Während Foucault in dieser Frage die Differenzen im Verstehen überbetont, bleiben sie bei Gadamer unterbetont. Die theoretischen Ressourcen Gadamers sind an dieser Stelle nicht hinreichend, um die von Foucault markierten und als Differenzen im Verstehen reformulierbaren Inkommensurabilitäten angemessen in den Blick nehmen zu können. Gadamers Unterscheidung zwischen einem Verstehen im vollen Sinne, das durch Offenheit, Sachbezug und Wahrheitsbezug charakterisiert ist und am Telos eines Einverständnisses in der Sache orientiert ist, und einem bloß defizienten Verstehen, das nur noch historisch und/oder psychologisch den Horizont des anderen auslotet, erweist sich somit als problematisch. Aus der Tatsache, dass Verstehen notwendig bei gegenwärtigen Vorverständnissen beginnt, lässt sich nicht schließen, dass im Verstehen divergierende Urteilsmaßstäbe von vorneherein ausgeschlossen sind. Selbst wenn es sich für die meisten Fälle so verhält, verhält es sich dennoch nicht in jedem Fall so, dass es eine Versündigung an einem Verstehen im vollen Sinne wäre, sich nicht auf einen Dialog mit allen Positionen einzulassen: Aus der Perspektive einer Gendertheoretikerin hat eine Soziobiologin zu vieles nicht angemessen verstanden, als dass es zu einem offenen Dialog kommen könnte; sie verstehen sich nicht miteinander, verstehen aber gleichwohl die Position der jeweils anderen.

Die kritische Diskussion Gadamers zeigt, dass die philosophische Hermeneutik Gewinn aus einer Inkorporation bestimmter Einsichten der Diskursanalyse ziehen kann. Zwar handelt es sich bei Gadamers Hermeneutik anders als bei Foucaults Diskursanalyse um keine Theorie, die mit Selbstwidersprüchen zu hadern hätte. Sie bietet einen überzeugenden Ausgangspunkt zur Rekonstruktion des Verstehens als einer konstitutiven Dimension des menschlichen Standes in der Welt. In der Explikation gerade der historischen Dimension dieses Verstehens geraten ihr allerdings gerade die Differenzen aus dem Blick, um

deren Profilierung es Foucaults Diskursanalyse geht.

Meine Überlegungen haben gezeigt, dass sich ein Dialog zwischen Gadamer's Hermeneutik und Foucaults Diskursanalyse als produktiv für beide Theorien erweist. Die Einsichten einer Hermeneutik der Vermittlung nach dem Vorbild Hegels und Gadamer lassen sich selbst mit den Einsichten einer Hermeneutik der Differenz nach dem Vorbild Heideggers und Foucaults vermitteln. Sie haben zugleich gezeigt, dass ein solcher Dialog grundsätzlich ein Dialog ist, der in den Begriffen Gadamer's geführt werden muss.³⁵

Noten

- 1 Von den wenigen Arbeiten, die sich an einer systematischen Konfrontation von Diskursanalyse und Hermeneutik versucht haben, sind vor allem folgende hervorzuheben: Hans-Herbert Kögler, *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty* (Stuttgart: Metzler, 1992). Andreas Vasilache, *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault* (Frankfurt am Main: Campus, 2003). Eine ablehnende Haltung derartiger Vermittlungsversuche, wie sie sich etwa in einer Rezension des letzteren Buches durch Martin Gessmann artikuliert, scheint mir weniger sachlich begründet zu sein, sondern ist vielmehr der Ziehung klarer diskursiver Grenzen verpflichtet. Cf. Martin Gessmann, 'Hermeneutik und Dekonstruktion', *Philosophische Rundschau* 1 (2005), 1-20.
- 2 Ich nenne hier exemplarisch nur zwei Arbeiten, die insofern paradigmatisch sind, dass sie entweder nur an Gadamer oder nur an Foucault anschließen: Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft – Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979). Philipp Sarasin, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003).
- 3 Michel Foucault, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* (Frankfurt am Main: Fischer, 2002), 14. Cf. dazu Ulrich J. Schneider, *Michel Foucault* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004), 157f. Michel Foucault, *Archäologie des Wissens* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981), 33-47. Die Kritik Foucaults geht freilich nicht über eine Karikatur v.a. der älteren Hermeneutik hinaus, vor deren Kontrastfolie er die Diskursanalyse als theoretisches Projekt profiliert.
- 4 Cf. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (WuM)*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 1990), 177ff. Cf. dazu etwa Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001), 156ff.

- 5 Cf. *WuM*, 258ff. Cf. dazu auch Georg W. Bertram, *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie* (München: Fink, 2002), 37ff. Emil Angehrn, *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik* (Weilerswist: Velbrück, 2003), 54ff.
- 6 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 2001). Cf. zu Heideggers Philosophie etwa Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-world: a Commentary on Heideggers Being and Time, Division 1* (Cambridge, MA: MIT Press, 1999). Günther Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit* (Weinheim: Beltz/Athenäum, 2000).
- 7 Cf. *WuM*, 276ff.
- 8 Cf. *WuM*, 352ff.
- 9 Dieser Kritikpunkt ist einer der wenigen treffenden Kritikpunkte der ansonsten polemischen Studie von Hans Albert. Cf. Hans Albert, *Kritik der reinen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 42ff.
- 10 So argumentiert Gadamer unter anderem im Rahmen seiner Diskussion des Begriffs des Klassischen. Cf. *WuM*, 290ff.
- 11 Gadamer kann deshalb sagen: 'Es genügt zu sagen, dass man anders versteht, wenn man überhaupt versteht.', *WuM*, 302. Diese Erläuterung richtet sich vor allem gegen die u.a. bei Schleiermacher entwickelte These, die besagt, daß man den Autor besser versteht als er sich selbst verstand. Gadamer zufolge versteht man den sachlichen Gehalt eines Textes. Der Text tritt überhaupt nur als Meinung eines anderen hervor, wenn der aufs Einverständnis gerichtete Dialog scheitert. Cf. dazu auch Gerhard Kurz, 'Alte, neue, altneue Hermeneutik', in *Krisen des Verstehens um 1800*, hg. Sandra Heinen und Harald Nehr (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004), 31-54, hier 35ff.
- 12 Cf. *WuM*, 305ff.
- 13 Cf. *WuM*, 169ff.
- 14 Cf. *WuM*, 346ff. Cf. von Hegel in diesem Kontext v.a. Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986). Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986).
- 15 Cf. zu Hegels Konzept der Geschichte insgesamt etwa Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Stuttgart: Metzler, 2003). Joseph McCarney, *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and History* (London: Routledge, 2000). Terry Pinkard, 'Innen, Außen und Lebensformen: Hegel und Wittgenstein', in *Hegels Erbe*, hg. Christoph Halbig, Michael Quante und Ludwig Siep (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004), 254-294.

- 16 WuM, 3.
- 17 Das hält Gadamer in einer Antwort auf Kritik von Karl-Otto Apel fest: 'Die Vielfältigkeit der Interpretationsmöglichkeiten, die erprobt werden, schließt keineswegs aus, daß sich dieselben wechselseitig verschatten. Auch ist die Tatsache, daß im Fortgang dieser Interpretationspraxis dialektische Antithesen hervortreten, keinerlei Garantie für die Annäherung an wahre Synthesen.' Hans-Georg Gadamer, *Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik*, Gesammelte Werke 2 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 251-275.
- 18 Foucault hat kurz vor Ende seines Lebens gleichwohl die bedeutende Rolle betont, die Heideggers Philosophie für seine Arbeit gehabt habe: 'For me Heidegger has always been the essential philosopher... My entire philosophical development was determined by my reading of Heidegger.' Michel Foucault, 'The Return of Morality', in Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984* (New York: Routledge, 1990), 242-254, hier: 250. Wie für Foucault üblich ist diese Hermeneutik der Entwicklung des eigenen Werks allerdings mit größter Vorsicht zu genießen. Die Verbindung zwischen Heideggers seinsgeschichtlichem Denken und Foucaults Diskursanalyse ist unter systematischer Hinsicht in der Forschung gleichwohl in unterschiedlichen Beiträgen explizit zur Kenntnis genommen worden. Cf. etwa Peter Bürger, *Ursprung des postmodernen Denkens* (Weilerswist: Velbrück, 2000). Hubert L. Dreyfus, 'Being and Power Revisited', in *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*, hg. Alan Milchman und Alan Rosenberg (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003), 30-54. Manfred Frank, *Was ist Neostrukturalismus?* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984). Reiner Ruffing, *Michel Foucault* (Stuttgart: UTB, 2008). Martin Saar, 'Heidegger und Michel Foucault: Prägung ohne Zentrum', in *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. Dieter Thomä (Stuttgart: Metzler, 2003), 434-440.
- 19 Foucault, *Archäologie des Wissens*, 14.
- 20 Foucault, *Archäologie des Wissens*, 15.
- 21 Foucaults Begriff des Archivs adressiert in diesem Sinne das, was zu einer Zeit in einer Kultur sagbar und denkbar ist. Cf. Foucault, *Archäologie des Wissens*, 187. Cf. dazu auch Rainer Keller, *Michel Foucault* (Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2008), 77f.
- 22 Martin Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2003).
- 23 Cf. zur Analyse narrativer Aspekte der Geschichtsschreibung auch Hans Michael Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997). Arthur C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte* (Frankfurt

- am Main: Suhrkamp, 1980), 232ff. Johannes Rohbeck, *Technik – Kultur – Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000), 27ff. Hayden White, *Metahistory: Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa* (Frankfurt am Main: Fischer, 2008).
- 24 Cf. dazu auch Heideggers *Brief über den Humanismus*. Heidegger hält hier fest, dass sich das, was die Humanitas des Homo Humanus ist, jeweils schon aus einer feststehenden Auslegung 'der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, d.h. des Seienden im Ganzen bestimmt'. Martin Heidegger, 'Brief über den Humanismus', in Heidegger, *Wegmarken* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2004), 313-364, hier 321.
- 25 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974).
- 26 'Dieses Buch muß als eine vergleichende, nicht als eine symptomatologische Studie gelesen werden. Meine Absicht war nicht, auf der Basis eines bestimmten Wissenstyps oder Ideenkorpus das Bild einer Epoche zu zeichnen oder den Geist eines Jahrhunderts zu rekonstruieren. Was ich wollte, war, eine bestimmte Anzahl von Elementen nebeneinander zu zeigen.' Foucault (1974), 10. Ulrich Brieler bemerkt dazu treffend: 'Die von ihm als Mißverständnis apostrophierte Interpretation bildet seine theoriepolitische Absicht.' Ulrich Brieler, *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker* (Köln: Böhlau, 1998), 122.
- 27 Cf. etwa Michel Foucault, 'Was ist Aufklärung?', in *Ethos der Moderne*, hg. Eva Erdmann, Rainer Forst und Axel Honneth (Frankfurt am Main: Campus, 1990), 35-53. Cf. dazu auch Hans-Herbert Kögler, *Michel Foucault* (Stuttgart: Metzler, 2004), 1ff.
- 28 Cf. zu diesem Vorhaben Foucault, *Archäologie des Wissens*, 41.
- 29 Foucault diskutiert dieses Problem im Schlussteil der *Archäologie des Wissens* mit einem fiktiven Gesprächspartner, findet aber bezeichnenderweise keine Lösung. Foucault, *Archäologie des Wissens*, 292. Cf. zu diesem Problem der Selbstanwendung von Foucaults Theorie auf sich selbst – einem Problem, das keineswegs mit Gadamers Formalismus-Vorwurf gegen derartige Einwände erledigt ist (*WuM*, 350.) – auch Andrea D. Bührmann, 'Der Diskurs als Diskursgegenstand im Horizont der kritischen Ontologie der Gegenwart', in *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*, hg. Hannelore Bublitz, Andrea D. Bührmann, Christine Hanke und Andrea Seier (Frankfurt am Main: Campus, 1999), 49-62, hier: 56. Peter Bürger, 'Denken als Geste. Versuch über den Philosophen Michel Foucault', in *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, hg. François Ewald und Bernhard Waldenfels

- (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), 89-105, hier: 94. Frank (1984), 217. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007), 316. Bernhard Waldenfels, 'Michel Foucault: Ordnung in Diskursen' in *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, hg. François Ewald und Bernhard Waldenfels (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), 277-297, hier: 290ff.
- 30 Kögler, *Macht des Dialogs*, 170.
- 31 Dieser von Gadamer ausgehend formulierbare Kritikpunkt an Foucaults Inkommensurabilitätsthese findet sich in anderer Form auch im Rahmen von Donald Davidsons Kritik am Begriff des Begriffsschemas, das auf Theoretiker wie Thomas S. Kuhn und Paul Feyerabend abzielt. Cf. Donald Davidson, 'Was ist eigentlich ein Begriffsschema?' in Davidson, *Wahrheit und Interpretation* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 261-282. Auch wenn Richard Rorty zu Recht Donald Davidsons Charity-freie Interpretation kritisiert hat – Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987), 331. – bleibt der mit Gadamer wie Davidson gleichermaßen formulierbare Kritikpunkt treffend, dass die Profilierung des ganz anderen, die Foucaults Rhetorik oft nahe legt, ein sinnloses Unterfangen ist. Cf. bezüglich systematischer Konvergenzen zwischen Gadamer und Davidsons Philosophie auch Jeff Malpas, 'Gadamer, Davidson, and the Ground of Understanding', in *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, hg. Ulrich Arnswald, Jens Kertscher und Jeff Malpas (Cambridge, MA: MIT Press, 2002), 195-216. John McDowell, 'Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism', in *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, hg. Ulrich Arnswald, Jens Kertscher und Jeff Malpas (Cambridge, MA: MIT Press, 2002), 173-194.
- 32 Kögler, *Macht des Dialogs*, 138.
- 33 Cf. in diesem Sinne Kögler, *Macht des Dialogs*, 23. Udo Tietz, *Gadamer zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2005), 44.
- 34 Dieses Argument gilt auch für die Differenzierung historischer und literarischer Texte (deren Feld jeweils wiederum intern hinreichend differenziert werden müsste). In diesem Sinne scheint mir Hayden Whites Theorie der Bestimmtheit geschichtswissenschaftlicher Texte von ästhetischen Mustern zumindest dann unzureichend, wenn sie so gelesen wird, dass keine Differenz zwischen Dichtung und Geschichtsschreibung bestehe. White, *Metahistory*.
- 35 Für Kommentare zu diesem Papier danke ich Gerhard Kurz.

8 Gadamer and Philosophy of History

*A Conversation Waiting to Begin*¹

HERMAN PAUL

The year that saw the publication of Hans-Georg Gadamer's *Wahrheit und Methode* also witnessed the appearance of *History and Theory*, a journal whose subtitle, *Studies in the Philosophy of History*, suggested a scope of interest closely related to issues explored in the second part of Gadamer's book. Indeed, the first issue explained that *History and Theory* was intended as a platform for exchange on 'theories of history', 'historiography', 'method of history', and 'related disciplines'. The journal solicited articles on 'historians' and 'historical philosophers' as well as on matters of causality, explanation, interpretation, objectivity, and what it described as the 'social and cultural implications of the historian's method'.² As any reader of *Wahrheit und Methode* knows, these were exactly the sort of issues Gadamer addressed in the second part of his book. Given this parallel, it seems not unreasonable to expect a lively interest for *Wahrheit und Methode* in *History and Theory*, the world's leading journal in philosophy of history.

Nonetheless, neither the German original nor any of the two English translations that have appeared since 1960 were ever reviewed in its pages.³ If Gadamer was mentioned, during the 1960s, 1970s, and 1980s, it was mostly in passing, in one breath with others, and quite superfluously.⁴ While his name began to circulate more frequently during the 1990s, Gadamer did not, by far, receive as much attention as Hayden White, William Dray, Michael Foucault, Arthur Danto, or Louis Mink. A real engagement with *Wahrheit und Methode* failed to take place.

This lack of interest in Gadamer's work is symptomatic for the entire field of philosophy of history, at least in the English-speaking world. As I explain in the first three sections of this paper, virtually nobody working in the field that adopted *History and Theory* as its main journal paid more than cursory attention to Gadamerian hermeneutics.⁵ I suggest a few reasons why this was, and often still is, the case. After this historical survey, I continue with two suggestions as to how Gadamer might be brought into conversation with philosophy of history as practiced in the pages of *History and Theory*. One is to apply Gadamer's notion

of tradition to how historians look back upon their ‘founding fathers’; the other is to recognize that historians are always engaged in what Gadamer calls a dialogue between past and present – a dialogue that requires the active practicing of such Gadamerian virtues as openness and honesty.

1

Why did *History and Theory* never review *Wahrheit und Methode*? Although such contingencies can have rather trivial causes – the book was lost in the mail, the solicited reviewer got ill, or caught up in other obligations – a content analysis of the forty volumes published between 1960 and 2000 suggests a couple of more substantive reasons. One only needs to browse through the four articles that made up volume 1, number 1, to notice that, despite initial appearances, the journal’s philosophical agenda was markedly different from Gadamer’s. In this first issue, one author compared ‘the canons of explanation and logical justification used by the sciences and the humanities’, another evaluated Arnold Toynbee’s explanatory laws, a third inquired ‘how far the historical explanation of occurrences in international politics may proceed without explicit reference to theoretical laws and concepts’, whereas a fourth author examined some of the key concepts in Gibbon’s explanation of the decline of the Roman Empire.⁶ Clearly these authors had a shared interest in matters of explanation.

For a great majority of the scholars contributing to *History and Theory* during the 1960s and early 1970, much the same was true. The most frequently-posed and hotly-debated question was what counted as a valid historical explanation. Inspired by Carl G. Hempel’s classic paper, ‘The Function of General Laws in History’⁷, a host of authors crossed swords over whether or to what extent historical explanation required general laws of the type ‘whenever A, then B’. Although the debate surrounding this so-called covering law model was well underway when, in 1960, *History and Theory* appeared, the journal was so successful in attracting further reflections on the theme that philosophy of history as practiced in its pages became almost synonymous to what one author wearily described as ‘the Popper/Hempel/Dray/Donagan/Mandelbaum/Gallie, etc., etc., controversy’.⁸ In later years, editor Richard T. Vann also observed that up until the early 1970s, ‘*History and Theory* continued to devote most of its philosophical articles to further refinements of the controversy about explanation, causation and covering laws’.⁹

As such, this focus on matters of explanation did not preclude interaction with *Wahrheit und Methode*. Since Gadamer's notion of understanding (*verstehen*) was clearly envisioned as an alternative to explanation (*erklären*), it could well serve the purpose of those critics skeptical about Hempel's methodological monism. Indeed, in the first issue, Isaiah Berlin somewhat approached a Gadamerian position when he defined historical understanding as *verstehen*. Although Berlin, in contrast to the German philosopher, believed that historians should aim, and are in principle able, to reconstruct the words and deeds of such individuals within the contexts of their own time and place, he agreed with *Wahrheit und Methode* that interpretation is a matter of *phronesis*, more than of *techne* or *episteme*. Significant, though, was that he attributed this insight, not to Gadamer, but to Wilhelm Dilthey, among others.¹⁰

This, again, reflects a broader pattern. In the 1960s and early 1970s, Dilthey was frequently mentioned, often not alone, but with other so-called 'historical idealists', such as Benedetto Croce and Robin G. Collingwood.¹¹ Whenever authors writing in *History and Theory* considered the claim 'that historical study aims at a kind of understanding quite different from that which is characteristic of the natural sciences', they attributed this idea to 'Dilthey, Weber, Collingwood, and others'.¹² In so far as Gadamer in the 1960s made it into *History and Theory*, it was as a philosopher carrying on this Diltheyan tradition. No matter how strongly *Wahrheit und Methode* criticized Dilthey's version of *verstehen* for the aporias in which it had become entangled¹³, Gadamer was seen as a sort of Dilthey *redivivus*.¹⁴

If one wonders why Gadamer was not studied more carefully, it seems mostly due to the fact that the 'historical idealism' attributed to him did not fit the agenda *History and Theory* sought to pursue.¹⁵ As Richard Vann concludes from a pile of rejection letters archived in the editorial office, the journal actively tried 'to establish some boundaries around what, at least for the journal, would count as "philosophy of history"'. This was philosophy of history in the analytical sense: focused on scholarly knowledge, eager to develop normative accounts of scientific reasoning, and proceeding from analytical rather than continental philosophy. Work outside this scope rarely made it into *History and Theory*. Indeed, papers engaging in what was condescendingly called 'speculative' philosophy of history were rejected 'on the grounds that no reader or reviewer could be found who could evaluate their claims. That was a polite way of saying that these were not falsifiable.'¹⁶

Against this background, it comes as no surprise that philosopher

Moltke S. Gram, in his 1974 review of Gadamer's conference volume, *Truth and Historicity*, showed little affinity with Gadamerian hermeneutics. Not unlike Eric Donald Hirsch, the American literary critic whose attack on Gadamer he approvingly cited, Gram protested against the 'infinite regress' of interpretation that *Wahrheit und Methode* seemed to permit and, more generally, against Gadamer's suggestion that truth could be historical, that is, subject to change, 'in any hermeneutically significant sense'.¹⁷ Indeed, the Heidelberg philosopher did not (yet) fit philosophy of history as practiced in *History and Theory*.¹⁸

2

The 1970s, however, saw a drastic change in topics and approaches. Some thirty years after Hempel's seminal paper, the debate over covering laws came to an end – not because any of Hempel's ideas had been proven wrong, but because other questions began to draw attention.¹⁹ The most important of these was the status of the historian's narrative. From the late 1960s onwards, there had been authors arguing that historians typically explain the past, not by invoking causal laws, but by telling stories, that is, by situating persons, events, and occurrences in narratives showing 'how they came to be'.²⁰ But if historians write narratives, then how do their narratives relate to those of novelists and other story-tellers? To what extent can they be said to employ the same narrative techniques or rhetorical devices? Literary scholars were among the first to explore these issues. But a young generation of philosophers of history quickly followed, eager to approach historical studies from another angle than that of explanatory methodology.

The new philosophy of history was probably best epitomized by Hayden White, an existentialist-inspired historian whose book, *Metahistory* (1973), was a Nietzschean sort of diatribe against scientification of historical studies, culminating in a passionate plea for the legitimacy of 'pre-professional' modes of history writing, such as embodied by Jules Michelet or Alexis de Tocqueville. White tried to justify this preference with an eclectic blend of literary theories. Briefly summarized, his argument was that any kind of historical writing presupposes a sense of realism. Such realisms, in turn, depend on social norms and literary conventions that can only be justified on moral and aesthetic grounds. Accordingly, the realism of Leopold von Ranke, inspired by the nineteenth-century realistic novel, could be said to be as plausible as the realism of Jacob Burckhardt, which had closer affinities with the

modernist anti-novel. In White's hands, then, literary theory became a means for emphasizing the moral dimensions of historical studies and for advocating the legitimacy of a more presentist form of historical writing.²¹

In response to all this, *History and Theory* decided that the days of the covering law debate were over. It issued an 'editorial moratorium', declaring that the subject of causal explanation was 'exhausted except as a first-year seminar exercise for graduate students'.²² This did not imply that the editors openly embraced the turn inaugurated in *Meta-history*. Neither the editorial board nor 'any conceivable *History and Theory* editorial referees' developed much of a taste for submissions so different from the careful, argumentative pieces in which analytical philosophers used to communicate.²³ The journal nonetheless solicited several pieces from White, including one of the first American essays on Michel Foucault.²⁴

Indeed, unlike an earlier generation of American philosophers of history, White was thoroughly at home in twentieth-century European thought. He was strongly influenced by Max Weber and Benedetto Croce, had published on such figures as Robin G. Collingwood, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Roland Jakobson, Claude Lévi-Strauss, and Lucien Goldmann, and frequently dazzled his audiences with references to René Girard, Jacques Lacan, or Jacques Derrida. Moreover, unlike the covering law theorists, White was interested, not in academic historical knowledge *per se*, but in how citizens could live a responsible life in a world that, after the so-called death of god, can only turn to history for moral reflection. Does this not suggest that, in circles around *History and Theory*, White was an obvious person to engage with *Wahrheit und Methode*?

In reality, nothing remotely resembling an encounter with Gadamerian hermeneutics took place. For one thing, White was an outspoken anti-traditionalist, whose existentialist affinities led him to contrast individual freedom with collective enslavement and liberty of choice with conventions and traditions. Also, not unlike the campus radicals of 1968, with whom he sympathized, White intended his work to contribute to liberation from what he called 'bourgeois' modes of realism. Most importantly, his message was a thoroughly constructivist one. On White's view, historians are free to adopt alternative styles of realism, that is, to challenge or even to change the conventions of their discipline, because any realism and, by implication, any historical interpretation is a construct, an invention, or a fiction.²⁵ White did not

conceive of interpretation in terms of ‘fusions of horizons’, but rather as impositions of meaning upon a sublime, that is, meaningless past.²⁶ Unsurprisingly, then, White seldom referred to Gadamer, lumping him together with Hegel and Dilthey on those rare occasions he did mention his name.²⁷

To be sure, White’s constructivism did not remain unchallenged. It gave new impetus to an age-old debate between so-called realists and anti-realists, that is, between philosophers of history emphasizing the constructive nature of historical knowledge and those trying to anchor that knowledge as securely as possible in the past or in the historian’s source-material. In *History and Theory*, philosopher David Carr was among the most resolute in challenging White’s work, arguing that not only historical knowledge takes the form of a narrative, but that human life is narratively structured, too.²⁸ Others put forward that narratives are best seen as interpretative proposals, based on research and open to scholarly debate. Indeed, if the 1980s and early 1990s witnessed one controversy, it was a debate between what William Dray called ‘realist’ and ‘anti-realist’ narrativists, that is, between constructivists such as White and opponents who sometimes tended heavily towards opposite extremes.²⁹ Outside the pages of *History and Theory*, White’s work even invoked unadulterated positivist responses, especially from historians who perceived their ‘craft’, that is, their professional self-image, threatened by Whitean constructivism.³⁰ The net result of all this was a reinforcement of one of the very dichotomies that Gadamer’s hermeneutics sought to overcome, namely, the dichotomy between subject and object, reader and text, or historian and source material. Instead of seeing the two as involved in a dialogical relationship, a majority of scholars writing in *History and Theory* portrayed the subject either as supreme over the object (in White’s case) or as wholly dependent on it. Again, Gadamer and hermeneutics were strikingly absent.

3

Of course, in the 1980s and 1990s, *History and Theory* also published different types of work, for instance on those thinkers with whom Gadamer was previously lumped together. A handful of examples may suffice to show that this, on the one hand, resulted in more frequent references to *Wahrheit und Methode* but, on the other, hardly contributed to a genuine appreciation of Gadamer’s work. Take Collingwood, the British philosopher who had previously been portrayed as an idealist

in a Diltheyan-Crocean tradition, but in the 1980s increasingly became extracted from that artificial context and appreciated as a theorist in his own right. Although this happened primarily in Great Britain, where The Collingwood and British Idealism Centre (1994) was founded at the University of Wales, *History and Theory* also devoted increased attention to the British philosopher, even if the authors involved were not seldom European scholars.

For these authors, Gadamer often played either of two roles. In so far as Gadamerian hermeneutics offered an anti-scientific account of historical interpretation, focused on what Collingwood called the delicate art of historical judgment, the German philosopher could be portrayed as an ally of his British colleague.³¹ Like Collingwood, whose ‘logic of question and answer’ played a vital role in the second part of *Wahrheit und Methode*, Gadamer seemed to offer intellectual ammunition for those who wanted to resist a scientification of historical studies without succumbing to Whitean constructivism.³² At the same time, Gadamer’s critique of Collingwood – concentrated on his conviction that historical interpretation involves a reconstruction of the questions an author had tried to answer – evoked defenses of Collingwood that blamed Gadamer for misinterpreting the logic of question and answer.³³

This criticism reflected a more profound concern, which may help explain why Gadamer did not become a major conversation partner in *History and Theory*, or more generally for those philosophers of history who confine their task to reflection on what historians do when they study the past. As Gordon Graham correctly observed, Gadamer’s ‘historical consciousness’ involves much more than ‘historical understanding in the limited sense’ of painfully reconstructing what people in former ages thought, said, or did.³⁴ Whereas historians typically aim for reconstruction of the past – well-aware that Ranke’s *wie es eigentlich gewesen* is unfeasible, but nonetheless committed to giving an as accurate as possible account of how Alexander the Great financed his campaigns, why *salonnières* played such crucial roles in seventeenth-century Paris, or what Thomas Hobbes meant to say in the *Leviathan* – Gadamer conceives of historical interpretation as focused on a *Sache* that transcends the particularities of time and place. Gadamer is not interested in author’s intentions or historical states of affairs; he rather studies a classical text in the hope of discerning a ‘voice that speaks to us from the past’ – a voice that questions us, in the here and now, and draws us ‘into a communion in which we do not remain what we were’.³⁵ Although the historical discipline contains a rather broad variety of

interpretative practices – everyone nowadays does what is right in his own eyes, says Peter Novick, echoing the Book of Judges³⁶ – historians, nonetheless, almost without exception are committed to an ideal of reconstruction that Gadamer, judging by his criticism of Collingwood, refuses to accept as intellectually appropriate.³⁷

To be sure, *History and Theory* did provide a platform to such philosophers of history as Dominick LaCapra, who voiced deep concerns about the reconstructionist agenda of intellectual historians. In response to an influential *History and Theory* article in which Cambridge historian Quentin Skinner championed such a reconstructionalism in the history of ideas³⁸, LaCapra approvingly cited Gadamer's rejection of any interpretative theory that reduces the meaning of text to its author's intentions. He read *Wahrheit und Methode* as offering 'an extensive criticism of the attempt to center interpretation on the *mens auctoris*'.³⁹ Along opposite lines, more familiar to historians, Frederick Olafson took issue with such a deliberate neglect of what he called 'original meaning' and argued for the legitimacy of reconstructing, say, what different sorts of meaning Hobbes's *Leviathan* had for its author, its first, mid-seventeenth-century British audience, and later generations of readers.⁴⁰ If Olafson displayed little affinity with Gadamer, more in the spirit of *Wahrheit und Methode* was Martyn Thompson's contribution, conceived from the idea that reconstructionists such as Skinner and 'recent German theorists of *Rezeptionsgeschichte*' need one another to prevent one-sidedness.⁴¹

Once again, however, what seemed like a debate in which Gadamer could play a constructive role became, in *History and Theory* at least, a conversation almost completely devoid of hermeneutical input.⁴² Although the merits and demerits of reconstructionism in intellectual history – better known as 'intentionalism' – remained a topic of debate during much of the 1980s and 1990s, Gadamer often received little more than a footnote or two.⁴³ For one thing, Skinner's Cambridge school of intellectual history, rather than Gadamer or Collingwood, became the epicenter of the debate. Even though Skinner and Gadamer were sometimes played off against each other, the debate around Skinner predominantly took place in Great Britain and was conducted more in journals of political history than in *History and Theory*.⁴⁴ Moreover, whereas in earlier decades the journal had kept philosophical hermeneutics at a distance, something of a reverse took place in the 1980s. Those few American philosophers of history who were drawn to Gadamer preferred to present their work at conferences or in journals

devoted to phenomenology, critical theory, and continental philosophy – fields in which Gadamer was a more familiar name than in the historical discipline.⁴⁵

The exception that proves the rule, finally, was a 1991 article by C. Behan McCullagh. It was an exception in so far as the Australian author engaged more than in passing with *Wahrheit und Methode*. Simultaneously, it proved the rule by judging this book on the contribution it made to McCullagh's own ideal of 'establishing an historically correct basis interpretation of an old text'. Attributing to Gadamer the view that historians are never in a position 'to say that an interpretation of a text correctly states what it meant in the past', McCullagh seemed to overlook that *Wahrheit und Methode* is, among other things, an extended polemic against the sort of assumptions that allow demarcation between 'correct' and 'incorrect' historical interpretations. Moreover, by contrasting Gadamer's supposed 'skepticism' to his own view that historical interpretations can be objective, 'both in the sense of being rationally defensible and in the sense of being correct', McCullagh unwittingly reinforced the very subject-object dichotomy that Gadamer tries to overcome in his notion of 'belonging' (*Zugehörigkeit*).⁴⁶

In sum, then, Gadamer's *Wirkungsgeschichte* in philosophy of history, as perceived through the prism of *History and Theory*, is a story of missed encounters.⁴⁷ Although *Wahrheit und Methode* was occasionally mentioned, few authors engaged in depth with the hermeneutics it offered. Indeed, few philosophers of history recognized that such an hermeneutics might help them overcome the tenacious assumptions that turned so many a debate in *History and Theory* – on Hempel, White, Collingwood, and Skinner – into a confrontation between 'objectivism' and 'relativism'.⁴⁸ If the hegemony of this subject-object dichotomy offers part of an explanation for Gadamer's conspicuous absence in *History and Theory*, another crucial factor was the reconstructionist agenda that dominated, and still dominates, the historical profession. Must we conclude, then, that the twain shall never meet? Or does *History and Theory*, in its most recent volumes, suggest some opportunities for a conversation between Gadamer and philosophy of history?

4

If one obstacle for such a conversation is the historians' aim to reconstruct the past, an appropriate place to start might be the question whether there are any exceptions to this rule. Interestingly, such an

exception not only exists, but is also practiced on such a wide scale that few historians can claim to be unfamiliar with it. The history of their own discipline – the history of historical writing, sometimes known as historiography – is an area of study in which the aim of reconstruction is often accompanied or even surpassed by other intellectual aims. In a 1990 *History and Theory* article, Irmline Veit-Brause explained that studies produced in this area often (consciously or not) serve the goal of legitimizing a new perspective, a new approach, or a new paradigm in historical studies. They ‘tend to emphasize disjunctions rather than continuities, epistemic ruptures rather than transformations and adjustments’. For example, they date the birth of modern historical scholarship in the 1820s, when Ranke published his ground-breaking *Geschichte der romanischen und germanischen Völker* and obtained a chair in Berlin, thereby relegating all historical writing prior to the 1820s to a dark ‘prehistory’ of the discipline. ‘Their tenor is a reckoning, more or less severe, with the past and present “mainstream” of professional practice in order to legitimate what is stylized as a self-proclaimed new paradigm.’⁴⁹

Although such ‘disciplinary histories’, as Veit-Brause calls them, perhaps no longer enjoy the popularity they once had, they still circulate in introductory classes and textbooks. Courses in historiography often provide what Stefan Collini identifies as a defining feature of disciplinary histories, namely, ‘an account of the alleged historical development of an enterprise the identity of which is defined by the concerns of the current practitioners of a particular scientific field’.⁵⁰ Typically, such disciplinary histories present Herodotus, Thucydides, Francesco Guicciardini, and Ranke as ‘forerunners’ of modern historical scholarship, because of their ‘contributions’ to practices, ideas, or methods that the authors currently regard as constitutive of historical studies.⁵¹ They are presented as ‘fathers of history’, in whose footsteps current practitioners are supposed to follow.⁵²

Admittedly, such father figures can serve a variety of goals. They can be commemorated as origins of disciplinary genealogies, as identification figures, as embodiments of good professional behavior, as examples of epistemic virtue, or as sources of inspiration.⁵³ Yet in all these cases, historians treat such father figures differently than most other historical topics. They not only reconstruct their predecessors’ thoughts and practices, but also relate to them by attributing exemplary value to their work or by positioning themselves in a tradition that is supposed to go back to their initiatives. What takes place in such cases is not

only reconstruction, but also appropriation of the disciplinary past.⁵⁴ Fathers of history may therefore be said to function as ‘classics’ in Gadamer’s sense of the word. Although the norms and values embodied by these classics are seldom regarded as binding – standards of good performance often are a result of negotiations between insiders and newcomers and of continuously renewed engagement with received ideas and practices – they exercise a certain normative power over the historian’s professional ‘attitudes and behavior’.⁵⁵ Fathers of history, in short, are not merely objects of study, but voices from the past that ‘say something to the present’ and invite historians to participate ‘in an event of tradition’.⁵⁶

Although historians increasingly dissociate themselves from teleological and narrowly disciplinarily-oriented accounts of the history of historical writing and, consequently, employ such expressions as ‘fathers of history’ only between derisive inverted commas⁵⁷, historiography by and large remains a field which primary (educational) purpose is to tell where the historical discipline in its current state originates and how demarcation criteria between professional and non-professional history writing have developed themselves.⁵⁸ Even when disciplinary histories have come under suspicion, historiography is still an exercise in delineating and appropriating certain traditions of historical writing. Besides, although ‘fathers of history’ are currently less appreciated than in former decades, the study of historians and historiographical practices remains an ‘edifying genre’.⁵⁹ This is to say, in Gadamerian terms, that historians studying the history of historical writing deal not merely with persons, book-titles, and professional practices, but also with a *Sache* – with such timeless questions as: What is history? How should the past be studied? What makes a good historian?

5

If this is one area in which a conversation between Gadamer and philosophy of history might emerge, a second area is that of the historian’s ‘relations with the past’. Whereas much of recent analytical philosophy of history has focused on the epistemological dimensions of historical scholarship, Mark Day convincingly argues that historians relate to their subjects of study in more than merely epistemological terms. Entangled with the epistemological relation are relations that Day designates as ‘evaluative’, ‘preservative’, ‘dialogic’, ‘material’, and ‘practical’.⁶⁰ For example, historians stand in a material relation to the past

in so far as they are ‘a product of the past, including that portion of the past which they choose to study’.⁶¹ In *History and Theory*, this material relation has recently been explored by Eelco Runia, who draws on psychological theories to argue that the past ‘haunts’ the present in more and other ways than historians usually acknowledge.⁶² Scholarly traditions as discussed in the previous section might also be rubricated under this heading.

Most interesting, for the purpose of this chapter, is the dialogic relation that Day postulates between historians and their subjects of history. Although it is not uncommon to find historians describing their work as ‘an unending dialogue between the present and the past’⁶³, Day notes that among philosophers of history the concept of dialogue is still underdeveloped:

In attempting to apply Gadamer’s hermeneutics specifically to historical practice, the key challenge is to specify how historians can be meaningfully treated as entering into dialogue with authors and actors who are dead. I think that the most promising answer is to be found in emphasising the dialogic virtue of *openness*, and consequently focusing on the ways that the historian must be open to being challenged by the past.⁶⁴

Interestingly, by highlighting the intellectual openness historians have to practice in their encounters with the past, Day seems to anticipate the criticism that a dialogue with the past can only exist metaphorically (the past does not talk back) and asymmetrically (the past cannot practice dialogic virtues in the way historians can).⁶⁵ Although this criticism presupposes the rather un-Gadamerian idea of a past that is fixed and unchangeable, Day does not seem prepared to defend Gadamer’s alternative of a past that is identical with its *Wirkungsgeschichte* and therefore continuously subject to change. By restricting his application of Gadamer’s dialogic hermeneutics to the sort of intellectual virtues historians have to practice if they want to ‘recognize’ the past in its distinctiveness⁶⁶, Day implicitly acknowledges that there is a distinctive past that historians might want to reconstruct, in so far as they can.

On the other hand, Day insists in Gadamerian manner that all interpretation, historical reconstruction included, is fundamentally dialogic in nature. Even though historians who consult a text for factual information that it provides about a past state of affairs have a different interpretative aim than Gadamer’s ideal reader, who rather prefers to

be addressed about a *Sache* that transcends the particularities of time and place, a continuous back and forth between text and reader occurs in all interpretation. Historians aiming for reconstruction of the past also engage in such a back and forth movement, if only by discovering that the people they encounter are, in some sense, different from themselves. ‘Interpretation begins with some kind of puzzlement; a difference between the past writer being studied and the contemporary historian, such that the historian can agree that “if I had been in that situation, I would not have done that, or said that”. It is that difference that permits that past work to question the historian.’⁶⁷

Although it is correct to say that ‘the animating impulse behind Gadamer’s interpretative exercise departs in important ways from that which drives the mainstream historian’⁶⁸, Day hints at the possibility of a genuine Gadamerian contribution to current-day philosophy of history by presenting the dialogic virtue of openness, as discussed in *Wahrheit und Methode*⁶⁹, as a prerequisite for recognizing and respecting the ‘otherness’ of the past. Only by practicing the virtue of openness – not to mention such related virtues as intellectual curiosity, accuracy, and honesty – do historians have a chance of achieving some success in their aim of reconstructing the past. Only by acknowledging that their knowledge is provisional, that their findings are in need of continuous adjustment, and that their conclusions are often less than certain, can historians learn from and be corrected by the past under examination. In Day’s own words: ‘In a genuine dialogue, one recognises not only difference, but does not presume that one’s own position will be the correct one prior to the dialogic process. The same goes when engaging in historical interpretation. One’s own position is put into question as much as the other’s.’⁷⁰

This, finally, resonates with two broader concerns addressed in recent volumes of *History and Theory*. One of these is the historian’s moral responsibility towards the past, which Antoon De Baets, echoing the Universal Declaration of Human Rights, formulates in terms of rights and duties. In his view, historians have a moral duty to ‘respect the dignity of the living and the dead they study’ and ‘the responsibility to search honestly for the historical truth’.⁷¹ Such an ethics of historical practice presupposes that historians have more than an epistemological relation to the past. The past is populated by human beings – or former human beings, as De Baets would say – who deserve to be treated in much the same way that human rights declarations stipulate the moral treatment of contemporary human beings.⁷² If this fits well with a view

of historical interpretation that emphasizes the moral dimension of an encounter between past and present, so does the second concern, which addresses such cognitive values as ‘impartial objectivity’ and ‘respect for evidence’ on which the historical profession claims to be based.⁷³ More specifically, such values can be said to correspond with intellectual virtues, or the proper exercise of certain character traits, of which the openness demanded by Gadamer and Day is a prime example.⁷⁴ As soon as such intellectual virtues are recognized as indexes of what historians regard as professional behavior, Gadamer’s notion of a dialogue between past and present may help elucidate the context of intergenerational human relations from which the practicing of such virtues emerges as a moral demand.

In sum, then, despite the broad divides that separated *History and Theory* from Gadamerian hermeneutics during the greater part of its existence so far, there are glimmers of hope for those philosophers of history who would like to convince their confreres in the field that Gadamer has important things to say about the historians’ interpretive work – even if those historians, in a rather un-Gadamerian manner, devote themselves to reconstructing past intentions, actions, and circumstances. Philosophers of history might recognize the sort of scholarly conventions epitomized by ‘fathers of history’ as traditions in Gadamer’s sense of the word and examine the extent to which such traditions are not merely ‘invented’, but received from the past as points of departure from which historians may choose to proceed or not. Moreover, they might draw attention to such epistemic virtues as openness and honesty, which are increasingly regarded as constitutive of the historians’ professional ethos. Under reference to *Wahrheit und Methode*, they might argue that a demand for such virtues arises in the context of an intergenerational encounter devoted to a dialogue between past and present. If such considerations make it into the pages of *History and Theory*, the journal might develop a greater receptivity to Gadamerian hermeneutics than has been the case so far.

Notes

- 1 As I write this chapter shortly after a stimulating conversation with the British theologian Oliver O’Donovan, I cannot think of a better subtitle than one echoing his *A Conversation Waiting to Begin: The Churches and the Gay Controversy* (London: SCM Press, 2009).
- 2 Unpagined backmatter of *History and Theory* 1 no. 1 (1960).

- 3 *Wahrheit und Methode* only made it into the bibliographies through which the journal, in the early years of its existence, tried to demarcate its fields of interest: Lewis D. Wurgaft, 'Bibliography of Works in the Philosophy of History – 1966-1968', *History and Theory*, Beiheft 10 (1970), 49.
- 4 See, among other examples, Georg G. Iggers, 'The Decline of the Classical Nation Tradition of German Historiography', *History and Theory* 6 (1967), 394; Larry Shiner, 'A Phenomenological Approach to Historical Knowledge', *History and Theory* 8 (1969), 261; Sande Cohen, 'Structuralism and the Writing of Intellectual History', *History and Theory* 17 (1978), 177. Exceptions include James Farr, 'Hume, Hermeneutics, and History: A "Sympathetic" Account', *History and Theory* 17 (1978), 285-310 and Moltke S. Gram's review essay mentioned below in note 17.
- 5 It may be more accurate to say that the field emerged around *History and Theory*, given that, at least in the first decades after its inception, the journal was almost the only infrastructural institution in the field. For example, there were (and are) hardly any chairs in philosophy of history. Philosophers of history were usually scholars employed in departments of history, philosophy, or English, pursuing their specific interests in spite rather than in accord with their teaching assignments. For various reasons, only in the Netherlands, philosophy of history became well anchored within the educational system. Accordingly, it may be of no coincidence that the first four volumes of *History and Theory* appeared with a Dutch publishing house (Mouton and Co. in The Hague) and that the number of Dutch subscribers has always been disproportionately high. See Richard T. Vann, 'Turning Linguistic: History and Theory and *History and Theory*, 1960-1975', in *A New Philosophy of History*, ed. Frank Ankersmit and Hans Kellner (London: Reaktion Books, 1995), 43 and 248 note 2. For the relative success of Dutch philosophy of history: Jo Tollebeek, 'De ekster en de kooi: over het (bedrieglijke) succes van de theoretische geschiedenis in Nederland', in Tollebeek, *De ekster en de kooi: nieuwe opstellen over de geschiedschrijving* (Amsterdam: Bert Bakker, 1996), 11-32.
- 6 Isaiah Berlin, 'History and Theory: The Concept of Scientific History', *History and Theory* 1 (1960), 12; William Dray, 'Toynbee's Search for Historical Laws', *History and Theory* 1 (1960), 37; Arthur Lee Burns, 'International Theory and Historical Explanation', *History and Theory* 1 (1960), 55; Gerald J. Gruman, "'Balance" and "Excess" as Gibbon's Explanation of the Decline and Fall', *History and Theory* 1 (1960), 76.
- 7 Carl G. Hempel, 'The Function of General Laws in History', *The Journal of Philosophy* 39 (1942), 35-48.

- 8 Hayden V. White, review of *Foundations of Historical Knowledge* by Morton White, *The Journal of Modern History* 38 (1966), 422.
- 9 Vann, 'Turning Linguistic', 48.
- 10 Berlin, 'History and Theory', 21, 30. Berlin also mentioned Giambattista Vico, Johann Gottfried von Herder, and Max Weber. Connie Aarsbergen-Ligtvoet is right, then, to argue that Berlin positioned himself in a 'pre-Gadamer *Verstehen* tradition'. See her *Isaiah Berlin: A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life* (Amsterdam: Rodopi, 2006), 131.
- 11 Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), 205.
- 12 W.B. Gallie, 'Historical Understanding', *History and Theory* 3 (1963), 149. See also Louis O. Mink, 'The Autonomy of Historical Understanding', *History and Theory* 5 (1966), 36.
- 13 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 205-228.
- 14 As one historian summarized it rather crudely: 'The German Idealistic conception of history remained very much alive in the writings of Theodore [sic] Litt, Eduard Spranger, Erich Rothacker, Hans Gadamer, and others'. Georg G. Iggers, 'The Decline of the Classical National Tradition of German Historiography', *History and Theory* 6 (1967), 394.
- 15 Language barriers were not among the main reasons for Gadamer's fate in *History and Theory*. Georg G. Iggers, a relatively frequent contributor, was a German-born American. His German colleagues Gerhard Ritter and Wolfgang J. Mommsen made their debuts in the journal as early as 1961 and 1963, respectively. And although the review sections featured mostly English-language books, no less than thirteen German publications were reviewed in the first ten volumes.
- 16 Vann, 'Turning Linguistic', 41. On the distinction between analytical and speculative philosophy of history: W.H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History* (London: Hutchinson, 1951).
- 17 Moltke S. Gram, review of *Truth and Historicity*, ed. Hans-Georg Gadamer, *History and Theory* 13 (1974), 94 note 12, 95. Cf. E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven, CT; London: Yale University Press, 1967), 245-264.
- 18 Much the same goes for Gadamer's French colleague, Paul Ricoeur. See, for example, George Boas's harsh review of Ricoeur's *History and Truth* in *History and Theory* 6 (1967), 265-270.
- 19 Arthur C. Danto, 'The Decline and Fall of the Analytical Philosophy of History', in Ankersmit and Kellner, *New Philosophy of History*, 85.
- 20 Alan Donagan, review of *Analytical Philosophy of History* by Arthur C.

- Danto, *History and Theory* 6 (1967), 430-435; Maurice Mandelbaum, 'A Note on History as Narrative', *History and Theory* 6 (1967), 413-419; W.H. Dray, 'On the Nature and Role of Narrative in Historiography', *History and Theory* 10 (1971), 153-161.
- 21 Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore, MD; London: Johns Hopkins University Press, 1973). My interpretation of White draws on Herman Paul, *Hayden White: The Historical Imagination* (Cambridge; Oxford: Polity Press, 2011).
- 22 Vann, 'Turning Linguistic', 48.
- 23 Vann, 'Turning Linguistic', 59.
- 24 Hayden V. White, 'Foucault Decoded: Notes From Underground', *History and Theory* 12 (1973), 23-54.
- 25 Hayden White, 'The Fictions of Factual Representation', in *The Literature of Fact: Selected Papers from the English Institute*, ed. Angus Fletcher (New York; Guildford: Columbia University Press, 1976), 21-44.
- 26 Hayden White, 'The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation', *Critical Inquiry* 9 (1982), 113-137.
- 27 Ewa Domańska, *Encounters: Philosophy of History After Postmodernism* (Charlottesville, VA; London: University Press of Virginia, 1998), 37.
- 28 David Carr, 'Narrative and the Real World: An Argument for Continuity', *History and Theory* 25 (1986), 117-131.
- 29 William H. Dray, 'Narrative and Historical Realism', in Dray, *On History and Philosophers of History* (Leiden; New York; Copenhagen: E.J. Brill, 1989), 133-135, 156-157.
- 30 E.g., Arthur Marwick, 'Two Approaches to Historical Study: The "Meta-physical" (Including "Postmodernism") and the Historical', *Journal of Contemporary History* 30 (1995), 5-35; Gertrude Himmelfarb, 'Telling It As You Like It: Postmodernist History and the Flight from Fact', in *The Post-modern History Reader*, ed. Keith Jenkins (London: Routledge, 1997), 158-174.
- 31 Something similar, though on a smaller scale, happened when Dilthey gained increased attention in the early 1980s: Gadamer was not seldom presented as a heir and critic of that nineteenth-century pioneer in hermeneutics. See Michael Ermarth, review of *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey* by Theodore Plantinga, *History and Theory* 20 (1981) 323-343; Howard N. Tuttle, review of *Wilhelm Dilthey: A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture* by Ilse N. Bulhof, *History and Theory* 21 (1982), 125-131.
- 32 Donald S. Taylor, review of *History as a Science: Collingwood's Philosophy of*

- History* by Willem Johannes van der Dussen, *History and Theory* 20 (1981), 179.
- 33 E.g., David Bates, ‘Rediscovering Collingwood’s Spiritual History (In and Out of Context)’, *History and Theory* 35 (1996), 33; Karsten R. Stueber, ‘The Psychological Basis of Historical Explanation: Reenactment, Simulation, and the Fusion of Horizons’, *History and Theory* 41 (2002), 34-38. Also, outside the pages of *History and Theory*: W. J. van der Dussen, *History as a Science: The Philosophy of History of R. G. Collingwood* (The Hague; Boston; London: Martinus Nijhoff, 1981), 3.
- 34 Gordon Graham, ‘Can There Be History of Philosophy?’ *History and Theory* 21 (1982), 44.
- 35 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (hereafter: *TM*), trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, 2nd ed. (New York: Continuum, 1998), 374, 379.
- 36 Peter Novick, *That Noble Dream: The “Objectivity Question” and the American Historical Profession* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 628.
- 37 Gadamer, *TM*, 373.
- 38 Quentin Skinner, ‘Meaning and Understanding in the History of Ideas’, *History and Theory* 8 (1969), 3-53.
- 39 Dominick LaCapra, ‘Rethinking Intellectual History and Reading Texts’, *History and Theory* 19 (1980), 254 note 11.
- 40 Frederick A. Olafson, ‘Hermeneutics: “Analytical” and “Dialectical”’, *History and Theory*, Beiheft 25 (1986), 36-37. The Hobbes example is my own, not Olafson’s. See also, under reference to Olafson, F.R. Ankersmit, ‘The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History’, *History and Theory*, Beiheft 25 (1986), 6-7.
- 41 Martyn P. Thompson, ‘Reception Theory and the Interpretation of Historical Meaning’, *History and Theory* 32 (1993), 248.
- 42 Frank Ankersmit makes a similar observation in ‘The Dialectics of Jameson’s Dialectics’, *History and Theory* 51 (2012), 99-100.
- 43 E.g., Peter L. Janssen, ‘Political Thought as Traditionary Action: The Critical Response to Skinner and Pocock’, *History and Theory* 24 (1985), 143; Mark Bevir, ‘The Errors of Linguistic Contextualism’, *History and Theory* 31 (1992), 294-295; Mark Bevir, ‘Objectivity in History’, *History and Theory* 33 (1994), 328, 340.
- 44 That Gadamer was carefully studied in circles around Skinner is evidenced by William Outhwaite, ‘Hans-Georg Gadamer’, in *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, ed. Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 21-39 and John Ibbett, ‘Gadamer,

- Application and the History of Ideas', *History of Political Thought* 8 (1987), 545-555. See also Reidar Maliks's chapter on Gadamer and Skinner, elsewhere in this volume.
- 45 I am indebted to John H. Zammito for this observation. A good example is Martin Jay's paper, 'Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate', presented in 1980 at Cornell's School of Criticism and Theory and published in *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, ed. Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan (Ithaca, NY; London: Cornell University Press, 1982), 86-110. For impressions of how Gadamer was first received among American philosophers, see Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1969); the special issue of *Cultural Hermeneutics* 2 (1975) devoted to hermeneutics and critical theory; David Couzens Hoy, *The Critical Circle: Literature, History, and Philosophical Hermeneutics* (Berkeley, Los Angeles; London: University of California Press, 1978). On Richard Rorty's idea of a Gadamerian culture, see Marc-Antoine Vallée's contribution to this volume.
- 46 C. Behan McCullagh, 'Can Our Understanding of Old Texts be Objective?', *History and Theory* 30 (1991), 320, 323.
- 47 Although *History and Theory* is arguably the leading journal in the field (see note 5), a somewhat different story could be told about Gadamer's reception history among continental European philosophers of history, many of whom only sporadically published in *History and Theory*. Such a story would feature, among others, Herta Nagl-Docekal, Jörn Rüsen, Chris Lorenz, and Frank Ankersmit, each of whom, in various ways, engaged with *Wahrheit und Methode*, often to find out that Gadamer's questions and concerns did not exactly resemble their own. See, e.g., Herta Nagl-Docekal, *Die Objektivität der Geschichtswissenschaft: systematische Untersuchungen zum wissenschaftlichen Status der Historie* (Vienna; Munich: Oldenbourg, 1982), 162-196; Frank Ankersmit, *Sublime Historical Experience* (Stanford: Stanford University Press, 2005), 193-239.
- 48 In *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), philosopher Richard J. Bernstein showed how Gadamerian hermeneutics might contribute to a perspective beyond subject-object dichotomies of the sort that underlay both McCullagh's objectivism and White's constructivism. More specifically, he argued that Gadamer's *Wahrheit und Methode* points a way out of such dilemmas as objective versus subjective, or, as White and his critics put it, knowledge

- 'imposed' and 'based' upon historical reality. In the pages of *History and Theory*, a similar attempt was made by Chris Lorenz, who drew on Bernstein's analysis of the problem, but offered a solution that was more inspired by Hillary Putnam's 'internal realism' than by Gadamerian hermeneutics. Chris Lorenz, 'Historical Knowledge and Historical Reality: A Plea for "Internal Realism"', *History and Theory* 33 (1994) 297-327.
- 49 Irmline Veit-Brause, review of *Die Oekumene der Historiker* by Karl Dietrich Erdmann, *History and Theory* 29 (1990), 360. For an empirical justification of this claim, see Horst Walter Blanke, *Historiographiegeschichte als Historik* (Stuttgart: Bad Cannstatt, 1991). See also Brian Fay, review of *A History and Philosophy of the Social Sciences* by Peter T. Manicas, *History and Theory* 27 (1988), 288.
- 50 Stefan Collini, "'Discipline History" and "Intellectual History": Reflections on the Historiography of the Social Sciences in Britain and France', *Revue de Synthèse* 109 (1988), 388. Similar definitions can be found in Stefan Collini, Donald Winch, and John Burrow, *The Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 4-5 and Conal Condren, Stephen Gaukroger, and Ian Hunter, 'Introduction', in *The Philosopher in Early Modern Europe: The Nature of a Contested Identity*, ed. Conal Condren, Stephen Gaukroger, and Ian Hunter (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 1-2.
- 51 On these metaphors: Robert Alun Jones, 'On Understanding a Sociological Classic', *American Journal of Sociology* 83 (1977), 284-285.
- 52 Herman Paul, 'Introduction: Fathers of History', *Storia della Storiografia* 59/60 (2011), 224-230.
- 53 Herman Paul, 'Fathers of History: Metamorphoses of a Metaphor', *Storia della Storiografia* 59/60 (2011), 251-267. Some Dutch and Belgian examples are discussed in Herman Paul, 'Voorbeeld en voorganger: Robert Fruin en Godefrid Kurth als vaders van de geschiedwetenschap', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 126 no. 1 (2011), 30-53. On disciplinary father figures in the natural sciences, see Pnina G. Abir-Am, 'How Scientists View Their Heroes: Some Remarks on the Mechanism of Myth Construction', *Journal of the History of Biology* 15 (1982), 281-315 and *Commemorative Practices in Science: Historical Perspectives on the Politics of Collective Memory*, eds. Pnina G. Abir-Am and Clark A. Elliot (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999).
- 54 I borrow the Hegelian concept of 'appropriation' from Elliot L. Jurist, 'Recognizing the Past', *History and Theory* 31 (1992), 177-178.

- 55 TM, 280.
- 56 TM, 290.
- 57 E.g., Markus Völkel, 'Neither Father nor Children but Elective Affinities: Pleas for an All-Inclusive Genealogy of Historiography', *Storia della Storiografia* 59/60 (2011), 282-293.
- 58 Herman Paul, 'Self-Images of the Historical Profession: Idealized Practices and Myths of Origin', *Storia della Storiografia* 59/60 (2011), 157-170.
- 59 Thomas Söderqvist, 'Existential Projects and Existential Choice in Science: Science Biography as an Edifying Genre', in *Telling Lives in Science: Essays on Scientific Biography*, ed. Michael Shortland and Richard Yeo (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 45-84.
- 60 Mark Day, 'Our Relations with the Past', *Philosophia* 36 (2008), 418. Although this list might prompt additions (an aesthetic dimension) as well as criticism (dialogue is not a separate category, but the form that epistemic and evaluative relations take), Day's consistent anti-reductionism is particularly welcome in a field that suffers from too many 'isms'.
- 61 Day, 'Relations', 421.
- 62 Eelco Runia, 'Presence', *History and Theory* 45 (2006), 1-29. A detailed case study is presented in Eelco Runia, "'Forget About It": "Parallel Processing" in the Srebrenica Report', *History and Theory* 43 (2004), 295-320.
- 63 Edward Hallett Carr, *What is History?* (London; New York: MacMillan & Co; St. Martin's Press, 1961), 24.
- 64 Day, 'Relations', 420.
- 65 Jorge J. E. Gracia, *Philosophy and Its History: Issues in Philosophical Historiography* (Albany, NY: State University of New York Press, 1992), 153-155.
- 66 Jurist, 'Recognizing the Past', 177-181.
- 67 Day, 'Relations', 421.
- 68 Philip Gardner, *Hermeneutics, History and Memory* (London; New York: Routledge, 2010), 58. See also Robert C. Roberts and W. Jay Wood, *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* (Oxford: Clarendon Press, 2007), 132-133.
- 69 TM, 268: 'All that is asked is that we remain open to the meaning of the other person or text.'
- 70 Day, 'Relations', 421. Elsewhere, Day elaborates on this idea with help of what Charles Taylor calls the 'language of perspicuous contrast.' See Mark Day, *The Philosophy of History: An Introduction* (London; New York: Continuum, 2008), 164-165; Charles Taylor, 'Understanding

- and Ethnocentricity’, in Taylor, *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), esp. 123-130.
- 71 Antoon De Baets, ‘A Declaration of the Responsibilities of Present Generations Toward Past Generations’, *History and Theory*, Theme Issue 43 (2004), 159.
- 72 This parallel is more fully developed in Antoon De Baets, *Gebruik en misbruik van de geschiedenis* (Amsterdam: Boom, 2008), translated into English as *Responsible History* (New York; Oxford: Berghahn Books, 2009). In a review of this book, I have criticized De Baets’s deontological language and hinted at the possibility of a virtue-ethical alternative (*Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 124 [2009], 467-469).
- 73 Aviezer Tucker, ‘The Future of the Philosophy of Historiography’, *History and Theory* 40 (2001), 53. Tucker elaborates on these cognitive values in his *Our Knowledge of the Past: A Philosophy of Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), esp. 36-39.
- 74 Herman Paul, ‘Performing History: How Historical Scholarship is Shaped by Epistemic Virtues’, *History and Theory* 50 (2011), 1-19.

9 Hermeneutics and the History of Political Thought

REIDAR MALIKS

1 Introduction

One would have expected Hans-Georg Gadamer's hermeneutics to have much to contribute to the study of the history of political thought.¹ The history of political thought is the systematic reflection on what persons in the past have thought about the nature of politics. Relying on interpretation of works like Plato's *Republic*, Hobbes's *Leviathan*, and Marx and Engels's *Communist Manifesto*, it faces many of the questions that Gadamer seeks to answer in *Truth and Method*. Gadamer's hermeneutics aims to understand the meaning of texts by situating them in their historical horizon and simultaneously showing their continuing relevance. His approach has had an impact in other disciplines where textual interpretation matters, such as in literary theory, biblical studies, and law.²

Yet there seems to be little impact of Gadamer's hermeneutics on the study of the history of political thought. Practitioners in the field tend either not to be aware of hermeneutics or to be indifferent to it, and it has not been much invoked in the sophisticated methodological debates of recent years.³ In this article I shall not attempt to answer why this is, but I shall suggest that hermeneutics in fact is a useful approach for historians of political thought. To do so, I will compare Gadamer to the dominant approach in the field, the Contextualism of Quentin Skinner and the Cambridge school. From the perspective of the Cambridge school, Gadamer's hermeneutics may appear to have little to offer, since he is interested in the philosophical meaning of texts, and not, like Skinner, in the historical intentionality of those who wrote them. If hermeneutics is more of a philosophical than a historical venture it is understandable that it has been neglected in the study of the history of political thought. Yet I shall provide a more nuanced view, and show that hermeneutics is both a properly historical and a philosophical venture and therefore well suited for the history of political thought.

2 Hermeneutics and contextualism

That there exists no ‘Heidelberg school’ to match the ‘Cambridge School’⁴ may be the result of contingent historical facts to do with the status of the history of political thought as a discipline in the post-war Federal Republic of Germany, and with contingencies of Gadamer’s reception abroad. But there are also aspects of philosophical hermeneutics that might appear to render it less appealing to the discipline. The most obvious, but perhaps least worrisome, is that Gadamer insists that philosophical hermeneutics is not to be understood as a method. He never provides the interpreter with guidance about a series of steps that can be taken to interpret puzzling passages of texts; interpretation is based on imagination and a more vague ability to see the right questions.⁵ This distinguishes Gadamer’s hermeneutics from traditional hermeneutics, which from Augustine to Schleiermacher and Dilthey, saw it as a practical tool for interpreting texts (employing studies of rhetorical tropes, metaphors, a critical approach to sources and so on). Following Heidegger, Gadamer takes hermeneutics to be a general philosophy of human understanding.⁶ To understand anything in the world is to see it as meaningful in the same way that persons give meaning to a text.

That philosophical hermeneutics is not a method may make it less obviously applicable to the study of the history of political thought. Yet historians of political thought tend in any case to be sceptical to the idea of an objective method. Although Skinner does not shy away from speaking of his contextual approach as a method, it is hardly rigorous in the same way as a scientific method is. It is perhaps more worrisome that Gadamer is sceptical to the idea of historical objectivity and holds prejudices in high esteem. He developed this argument against Schleiermacher and Dilthey and their ambitions for a historicist approach to interpretation. They constructed a method of psychological empathy intended to reproduce the original thoughts of an author by establishing all the available facts about the person and his or her intellectual context.⁷ Their goal was for the interpreter to elide his modern prejudices and psychologically seek to inhabit the mind of past authors. But in Gadamer’s view they were ‘naïve’ to think that they could transpose themselves to the spirit of a past age.⁸

When the hermeneutic circle, the traditional way of describing the relation between whole and part in the interpretation of scripture, is a basic feature of life, persons cannot transpose themselves completely into the past. Understanding unavoidably starts out from a set of

prejudices.⁹ This may sound worrisome to the historian, yet Gadamer does not reject reason in interpretation, nor does he defend relativism, the view that there is no right or wrong interpretation. A prejudice is not a *false* judgment; it is a provisional one that can be revised. Prejudices do not just stand in the way of understanding but enable it in the first place. A person who seeks to grasp something unknown first perceives it through familiar concepts and prejudices. For example, a reader struggling to understand a difficult passage in Kant's moral writings may need to have a conception of freedom before he or she can understand what Kant may have meant by it. Once a preliminary judgment has been made, the researcher is able to see how the passage differs from his or her expectations about the nature of freedom and will be able to see the peculiarities of Kant's view. Moreover, the researcher will then be able to revise his or her conceptual apparatus in light of the new experience.

Hence, Gadamer's emphasis on prejudices as a precondition for understanding is not an obstacle for using his approach in the study of the history of political thought. Indeed, Skinner admits that Gadamer provides 'a salutary reminder about the need to be aware of our inevitable tendency towards pre-judgment'¹⁰ and that his approach teaches us to become less parochial by '[enabling] us to recognize that our own descriptions and conceptualizations are in no way uniquely privileged'.¹¹ On the whole, contextual research has abandoned its early ambitions of almost scientific neutrality. Skinner recently put the matter in this way: 'I feel strongly the force of Gadamer's point that we can hope to see in the texts we study only what we are permitted to see by the horizons of our own culture and the prejudgments built into it.'¹²

Gadamer's rejection of method and emphasis on prejudices may not be too worrisome for someone who wants to bring hermeneutics to the history of political thought. It may be more problematic that hermeneutics appears to have a different *aim* than historical inquiry. Whereas historians of the Contextualist kind tend to be interested in understanding the intentions of agents and the 'historical meanings' of texts, Gadamer seeks to understand the text's full meaning. This, however, is not limited to what the author may have meant by the text: 'Understanding means, primarily, to understand the content of what is said, and only secondarily to isolate and understand another's meaning as such.'¹³ A little bit further on, he writes: 'Since we are now concerned not with individuality and what it thinks but with the truth of what is said, a text is not understood as a mere expression of life (*Lebensaus-*

druck) but is taken seriously in its claim to truth (*Wahrheitsanspruch*).¹⁴ Gadamer may be right that an interpreter can view a text as an argument in a shared pursuit of truth, and not just as merely a historical document. But why should that be the task of an *historian*? To an historian of ideas, that may seem like anachronism.

Quentin Skinner became the scourge of anachronism when, in an influential article in 1969, he attacked political theorists who approach the history of political thought with the hope of learning something useful about political ideas.¹⁵ Instead, he argued, we must seek to understand the facts of the past simply for the sake of gaining more historical knowledge. Skinner, who at the time may not have read Gadamer, made two chief claims. First, there are no perpetual ideas; rather, ideas must be studied as they arise in particular contexts. He describes his target as the ‘myth of doctrine’ propagated by historians who anachronistically project a view through history, classifying past authors according to how they are situated vis-à-vis this persistent doctrine. For example, liberalism might be taken to have a universal essence of individual freedom and limits to the state, and on the background of this Plato is said to be anti-liberal. But this form of anachronism prevents us from exploring the particularity of historical texts.¹⁶

Skinner’s second claim is that the task of interpreting texts is to understand the intention of authors, and to do so we must study what a text meant at the time it was written, its ‘historical meaning’ and not its possible truth. Much like Gadamer, he does not doubt that a text can have many meanings from a philosophical perspective, but these meanings are not what historians should explore. Understanding what someone meant presupposes on the Contextualist view that one understands what they attempted to achieve, and therefore the texts must be seen as arguments for a cause within an ideological context. In order to understand these facts of the past Skinner employs interpretive tools reminiscent of traditional hermeneutics, devoting much effort to studying rhetorical tropes and allegories and political contexts that might help uncover an author’s true intention. He thus defends a rigid distinction between history and philosophy, and is disdainful of efforts to use the study of classics for thinking about politics in the present: ‘Rather than looking for directly applicable ‘lessons’ in the history of philosophy, we shall do better to learn to do our own thinking for ourselves’.¹⁷

Because of his attention to author’s intentions, students of Gadamer have sometimes suspected that Skinner wants to return to the historicism of Schleiermacher and Dilthey. Yet he avows that his approach to

understanding intentions is not that of psychological empathy. Much like Gadamer, he pays attention to the meaning of the text.¹⁸ Knowing meaning is necessary for seeking out possible interpretations, which is a precondition for knowing which one the author intended. The attention to an author's ideological context is also a feature he shares with Gadamer, and in this both are influenced by R. G. Collingwood's logic of question and answer.¹⁹ To understand the intended aim of a text, we must know the questions it was an answer to, requiring us to unearth the author's ideological context. But while Skinner engages in the standard hermeneutic practices of exploring meaning, he has a different *aim* since the interpretation of meaning is only a task undertaken for the sake of getting at the historical intentions of agents.

3 The historical dimensions of hermeneutics

Gadamer's approach differs from Contextualism in its orientation to the truth of texts. Yet his pursuit of philosophical meaning should not be understood as radically different from the pursuit of the historical text. This is, first, because the philosophical meaning of a text can only fully be appreciated when understood in its historical context. Second, it is because to fully understand how a philosophical view came about (including one's own) requires attention to the texts that were seminal for its creation.

With regard to the first issue, Gadamer does not support a purely rational reconstruction of the content of books²⁰, but neither does he share Skinner's conception of historical sensitivity. To Gadamer sensitivity means being aware that the text is only meaningful to us because we 'always already' stand in a historical tradition that has been shaped by the text (and other texts like it) as it has been passed down in a tradition. The truth of the text is achieved by historical exploration of what the text has meant to its readers through the ages and by engaging in a 'dialogue' with these views.

Central to Gadamer's view is the idea of effective history (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*), which influences the questions an interpreter takes to be significant.²¹ A reader of Plato in the 21st century is likely to ask other questions than a reader in the 18th century, and there is no way to avoid these biases. They make up a person's historical 'horizon', enabling him or her to understand a text as meaningful in the first place. The biases lose their hold when the interpreter compares the current biases to those of the author as well as those of the intervening

interpreters. In doing so, the interpreter seeks a ‘fusion of horizons’ with the perspectives of the past, thereby achieving some liberation from his own prejudices:

Transposing ourselves [into the view of the author] consists neither in the empathy of one individual for another nor in subordinating another person to our own standards; rather, it always involves rising to a higher universality that overcomes not only our own particularity but also that of the other.²²

The full meaning of the text is both immanent to its history and transcending it. Understanding it is to understand how it has been understood and how it has been passed down through history. Hence, in a hermeneutical perspective the meaning of the text can only be reached through engaging with history. It is certainly an historical approach to the understanding of texts, although it does not focus on discrete moments in time, but on the tradition.

The second way hermeneutics is a historical venture has to do with its interest in explaining social behaviour. Philosophical hermeneutics is not just a theory about the meaning of texts, but also about how persons come to shape their views as a result of engaging with them. This is in fact a theory about causal explanation of behaviour, of how persons’ actions are shaped by ideas. ‘Effective history’ influences persons to frame their views by imparting on them a tradition of interpretation and a horizon that defines what they take to be significant. Exploring the history of political thought, then, is to enlighten ourselves about the discourse that is responsible for how we evaluate things. This too is a historical endeavour and it is one that gives sense to the question of why someone who cares about contemporary issues in political theory should care about the history of political thought. They should care about it because it allows one to understand how the present values came about, and therefore to be able to understand and evaluate them better.

4 The authority of tradition

Even if it is granted that hermeneutics, like Contextualism, is a properly historical venture, and not just historically informed philosophy, it may not be a very attractive view of history. In particular, the notion that the ‘tradition’ is responsible for how we think seems deterministic

and insensitive to human agency. We must now turn to this objection. Agency is the ability of a person deliberately to decide on a course of action and seek to implement it in the world. In the study of politics, agency is often taken to be of particular significance, because the political domain is an area where persons pursue goals and as a result change reality (regardless of whether they succeed in their goals). Here is how Gadamer, in a well-known passage, describes the relation between effective history and the individual:

In fact history does not belong to us; we belong to it. Long before we understand ourselves through the process of self-examination, we understand ourselves in a self-evident way in the family, society, and state in which we live. The focus of subjectivity is a distorting mirror. The self-awareness of the individual is only a flickering in the closed circuits of historical life.²³

If history is the only agent and persons are just carried along by it one can imagine that philosophical hermeneutics would be appealing to a limited number of thinkers (primarily those in the Hegelian-Marxist tradition).

The contrast to Skinner's Contextualism is again striking. Departing from Austin's speech act theory, Skinner explores how persons use language as a tool to achieve their ends in the world.²⁴ Their literary products are evidence of how they 'do things with words'. Skinner's agents are limited by the available vocabulary at any given point in time, so the ideological context has an influence but without determining them. Indeed, Skinner has focused on key moment where agents have reinterpreted existing concepts in order to suit their aims, such as when Machiavelli in *The Prince* re-describes opportunism and prudence as virtues because they are necessary for maintaining the state.²⁵ Hence, Skinner concluded that agency has primacy over structure²⁶; his agents engage in ideological 'battles' using rhetoric as a tool, apparently in full command of language.

But even though Gadamer often portrays tradition in deterministic language, it is probably best to describe his view of personal agency as a circular relation between tradition and the individual. A person's understanding is part of a tradition, because the tradition is what provides a sense of meaning. Meaning is not conferred by abstract reasoning about values, or by natural impulses, but by assimilating a way of understanding the world that is passed down through customs and con-

ventions. This has significance for agency, because agency is the ability to deliberately decide on a course of action. But to deliberate about several courses of action is to see the options as meaningful and having a value. Because this is imparted by tradition, personal agency presupposes an awareness of the past. At the same time the set of historically given values are not passively adopted but put to the test by individuals. The interpretation of the tradition is a creative act because texts are seen not merely as evidence of what people have thought, but as arguments that can be analyzed with a view to understanding – and challenging – their cogency: ‘Tradition is not simply a permanent precondition; rather, we produce it ourselves (*wir erstellen sie selbst*) inasmuch as we understand, participate in the evolution of tradition, and hence further determine it ourselves’.²⁷

To be sure, Gadamer speaks of the tradition as having authority. Yet contrary to what for example Jürgen Habermas has maintained in an influential critique, the hermeneutical concept of authority is not the right to make binding decisions for persons who obey without judging the case on its merits.²⁸ This is not an unreasonable concept of authority, and it is one that is common in jurisprudence²⁹, but it is not how Gadamer understands it. He understands authority the way it is used in science or in the appreciation of art. The crucial distinction is that while authority in the legal sphere must exclude personal judgment (otherwise social coordination becomes impossible), it needs not do so in science or art where discourse among persons of different opinions need not be concluded with a command.³⁰ For example, I recognize the chief film critic of the *New York Times* to have superior insight and knowledge about the cinema, but I must not adopt all of her judgments.

While Gadamer sometimes expresses an incautious admiration for the past, his basic principles provide a more complex picture. Understanding historical texts is to see them as answers to questions we care about, and persons exercise interpretive agency when engaging in a dialogue with the past in order to make it speak to contemporary concerns. When John Rawls, for example, adopted Kant’s constructivism in *A Theory of Justice* he assures the reader that he ‘detached [it] from its metaphysical surroundings so that it can be seen more clearly and presented relatively free from objection.’³¹ We can be quite certain that Kant himself would object, but that is clearly not the point. The point, rather, is that an active relation to the tradition ensures both interpretive autonomy and the continuing relevance of classical texts.

A successful interpretation does not simply heed the authority of tra-

dition but fuses past and present horizons. A fusion of horizons must be distinguished from that of a consensus. It is perfectly possible to expand one's mind so as to understand how somebody in the past could think of, say, bloodletting as a good idea, without therefore agreeing to the treatment. Tradition cannot in itself impose either scientific principles or moral norms. But as odd as it may sound, we are committed to taking seriously the humoral system's claims to validity, and not just treat it as an expression of an exotic *episteme* or spent paradigm. Constructing history as a train of follies is to make ourselves immune to its reach.

5 Conclusion

To many in the discipline of the history of political thought, Gadamer's approach will sound like an accurate description of what they already do (and perhaps more so than many of the historical and philosophical methodologies on the market). It is all the more curious that this body of theory has been neglected in methodological debates. In this essay, I have argued that there is benefit to bringing hermeneutics more into the discipline because it can bring awareness of what historians of political thought do and open up new paths for research. The biggest obstacle to this may be the perception that Gadamer's hermeneutics is just a form of historically inflected philosophical analysis. Against this view, I have attempted to show that it engages in two properly historical tasks. First, although it aims to understand the philosophical meaning of a text, it pursues this by exploring the historical intentions of authors (and of interpretations throughout a text's effective history). Second, it aims to explain how the important texts in a tradition contribute to shaping the sense of meaning of a later age, a period's intellectual horizon.

The particular value of Gadamer's hermeneutics for the history of political thought is to invite reflection on how philosophers rather than inventing ideas from scratch often creatively re-describe and refine the tradition.³² For example, it is unlikely that Hume and Kant would have seized upon the distinction between justice and virtue the way they did had they not been familiar with Cicero's *On Duties*, a book almost every major philosopher in the past two millennia studied carefully (Kant read it in Latin as a fifth grade pupil at *Collegium Fridericianum*).³³ Hume and Kant did not remain prisoners of Cicero's distinction, however, because it was applied in pursuit of new questions. Kant's principle of justice, for example, is developed for the modern state where legitimacy relies on human rights and popular sovereignty. The history of political

thought shows a constant pattern of such adaptation of old ideas to new circumstances. Consider how John Rawls introduces his book *A Theory of Justice*:

The theory ... is highly Kantian in nature. Indeed, I must disclaim any originality for the views I put forward. The leading ideas are classical and well known. My intention has been to organize them into a general framework by using certain simplifying devices so that their full force can be appreciated.³⁴

No doubt Rawls is too modest. His contribution was to make Kant's concept of justice speak to questions of distributive justice that were urgent in the welfare state. Nonetheless, Rawls stands in an effective history relation to Kant and by extension Cicero and so on. Grasping this chain gives a better grip on both the philosophical tradition and *A Theory of Justice*, because while Rawls's book is a new departure it is also the carrier of traditional distinctions.

But the hermeneutic study of the history of political thought does not necessarily lead to surveys of large spans of conceptual history. It is possible to narrow in on key transitional periods when persons seek to change their paradigms and do so by reinterpreting the values of their traditions. Quentin Skinner has done just this. Showing much sensitivity to the contentiousness that goes into making one tradition dominant, his approach is attentive to not just how language influences what persons are willing and capable of thinking, but also to how persons utilize language in political battles in order to realize their purposes. While Skinner seeks to understand how 'people do things with words' Gadamer has mainly focused on how 'words do things to people' and he has had limited interest in how persons use language in political contexts to change reality. Hermeneutics can learn from Cambridge style inquiry when it comes to exploring individual agency in political controversy, and in the process increase its value to historians of political thought.

Notes

- 1 Many thanks to Stefan Bird-Pollan, Michael L. Frazer, Jakob Maliks, Leif Maliks and Véronique Pouillard for comments.
- 2 Robert J. Dostal describes Gadamer's impact in the introduction to *The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. Robert J. Dostal (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 4-7.

- 3 Gadamer is not mentioned, or only mentioned in passing, in standard overviews of the discipline such as as Richard Tuck, 'History' in *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, eds. Robert E. Goodin, Philip Pettit and Thomas Pogge (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007); J. G. A. Pocock, 'Theory in History: Problems of Context and Narrative', in *The Oxford Handbook of Political Theory*, eds. Dryzek, Honig, and Phillips (Oxford: Oxford University Press, 2006), 164-5; Mark Philp, 'Political Theory and History', in *Political Theory: Methods and Approaches*, eds. David Leopold and Marc Stears (Oxford University Press, 2008), 135; Anthony Grafton, 'The History of Ideas: Precept and Practice, 1950-2000 and Beyond', *Journal of the History of Ideas* 67 (2006), 1-32. The exception is William Outhwaite, 'Hans-Georg Gadamer' in *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, ed. Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 21-39. A few historians of political thought, like Charles Taylor and Rüdiger Bubner, have been inspired by hermeneutics, and Fred Dallmayr has employed hermeneutics in the service of comparative political theory.
- 4 I am indebted to Herman Paul for this formulation.
- 5 Hans-Georg Gadamer, 'Die Universalität des hermeneutischen Problems', in *Gadamer Lesebuch*, ed. Jean Grondin (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 66-7.
- 6 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990), 299. Translations are from Gadamer, *Truth and Method* (hereafter: *TM*), 2nd rev. ed., trans. rev. by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London, New York: Continuum, 1989).
- 7 Gadamer, 'Klassische und philosophische Hermeneutik', in *Gadamer Lesebuch*, 38.
- 8 *TM*, 297.
- 9 *TM*, 273.
- 10 Quentin Skinner, 'The Practice of History and the Cult of the Fact', in *Regarding Method* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 15.
- 11 Quentin Skinner, 'Interpretation and the understanding of speech acts', in *Regarding Method*, 125.
- 12 Skinner quoted in Petri Koikkalainen and Sami Syrjämäki 'Encountering the Past: An Interview with Quentin Skinner', *Finnish Yearbook of Political Thought* 6 (2002), 50.
- 13 *TM*, 294.
- 14 *TM*, 296.
- 15 Skinner, 'Meaning and Understanding in the History of Ideas' in

- Regarding Method*, vol. 1 of *Visions of Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- 16 Skinner, 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', 60.
- 17 Skinner, 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', 88. Skinner's later writings on the state and on republican freedom go to show that the approach nonetheless can generate new ways of thinking about politics.
- 18 Skinner, 'Interpretation and the Understanding of Speech Acts', 114.
- 19 See Kenneth B. McIntyre, 'Historicity as Methodology or Hermeneutics: Collingwood's Influence on Skinner and Gadamer', *The Journal of the Philosophy of History* 2 (2008), 138-166.
- 20 The notion of rational reconstruction comes from Richard Rorty. See 'The Historiography of Philosophy: Four Genres', in *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
- 21 *TM*, 303-4.
- 22 *TM*, 304.
- 23 *TM*, 278.
- 24 Skinner, 'Interpretation and the Understanding of Speech Acts', 114ff.
- 25 Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I: *The Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 131-8; 'Retrospect: Studying Rhetoric and Conceptual Change', in *Regarding Method*, 181.
- 26 Skinner, 'Introduction: Seeing Things Their Way' in *Regarding Method*, 7.
- 27 *TM*, 293.
- 28 Habermas considered Gadamer's claim that tradition has authority to be an unwarranted conservatism. Gadamer allows no position outside of the tradition from where to critique it. Therefore, philosophical hermeneutics does not just lack critical edge but assimilates 'is' to 'ought' in a way that sanctifies the existing regardless of its content. See Habermas, 'Zu Gadamer's "Wahrheit und Methode"' in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, eds. Habermas, Henrich, and Taubes (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971), 48 and 54. See also Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, translated by Nicholson and Stark (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1988), 161-175.
- 29 See Joseph Raz, *The Authority of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 262-276.
- 30 Gadamer, *TM*, 280.
- 31 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971), 264.
- 32 Charles Taylor has emphasized this aspect in his methodological writings,

- see 'Philosophy and its History' in *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner.
- 33 See Manfred Kuehn, *Kant: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 48 and 278ff. David Hume wrote in a letter to Hutcheson that 'I desire to take my whole Catalogue of Virtues from *Cicero's Offices*', see E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, second edition (Oxford: Oxford University Press, 1980).
- 34 Rawls, *A Theory of Justice*, viii.

10 The Humanities as Conversation and Edification

On Rorty's Idea of a Gadamerian Culture

MARC-ANTOINE VALLÉE

1 Introduction

In his paper on the famous thesis of Gadamer saying that ‘being that can be understood is language’¹ (*‘Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache’*), Richard Rorty heralds the advent of what he calls a ‘Gadamerian culture’, which means a culture based on the hermeneutical principle of conversation.² Philosophy, the humanities and even the natural sciences should develop an understanding of their field of research as, first and foremost, a place for an endless conversation between human beings. This is, to be sure, a great tribute to Gadamer and his hermeneutics. In a way, what Rorty is saying is that Gadamer’s hermeneutics will or should become the common ground (or the *koinè*) of tomorrow’s culture. I don’t want to make a prediction on whether or not such a thing will happen, since history reveals that philosophers are bad prophets. My intention is rather to examine, in the context of Rorty’s works, this idea of a ‘Gadamerian culture’ and ask if Gadamer himself would endorse it. More precisely, I want to show how Rorty’s view of a ‘Gadamerian culture’ does not really do justice to the importance of Gadamer’s hermeneutics for the understanding of the humanities. My thesis is that to give a better account of Gadamer’s contribution to the humanities, we need to go beyond the structural oppositions of Rorty’s pragmatic philosophy and rediscover the full meaning of Gadamer’s return to the humanist tradition.

2 Rorty’s Idea of a Gadamerian Culture

To understand the idea of a ‘Gadamerian culture’ proposed by Rorty, we first need to go back to his major book, *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), where one can discover what lies exactly behind his ambitious claim. In the last part of this book, Rorty wants to describe the passage from a modern philosophical thinking centered on epistemol-

ogy to a hermeneutical philosophy based on conversation. ‘Epistemology’ should be understood as the philosophical ambition to elaborate a theory of knowledge giving us the possibility to determine which scientific discourses are better descriptions of reality, which mental representations adequately mirror the world in itself, and which do not. Inspired by Dewey, Wittgenstein, Sellars, Quine and Davidson, Rorty’s book is a strong attack on the possibility of achieving this philosophical search for absolute foundations of knowledge. But ‘hermeneutics’ is not for Rorty the name of a new philosophical project replacing epistemology. Rather, as he explains:

In the interpretation I shall be offering, ‘hermeneutics’ is not the name of a new discipline, nor for a method of achieving the sort of results which epistemology failed to achieve, nor for a program of research. On the contrary, hermeneutics is an expression of hope that the cultural space left by the demise of epistemology will not be filled – that our culture should become one in which the demand for constraint and confrontation is no longer felt.³

In this sense, Rorty refers to ‘hermeneutics’ as the attempt to go beyond the epistemological ambition of finding a ‘permanent neutral framework’, a definitive epistemological ground, where all discourses would be commensurable and where we could reach rational agreement. From a hermeneutical point of view, he argues, such a framework is just another metaphysical dream. In fact, Rorty’s antifoundationalist and pragmatic thesis is that there is simply no such thing. Hermeneutics does not offer a new set of terms to reach agreement, it simply lets the conversation go on:

Hermeneutics sees the relations between various discourses as those of strands in a possible conversation, a conversation which presupposes no disciplinary matrix which unites the speakers, but where the hope of agreement is never lost so long as the conversation lasts. This hope is not a hope for the discovery of antecedently existing common ground, but *simply* hope for agreement, or, at least, exciting and fruitful disagreement.⁴

In other words, there is no way to avoid the hermeneutical circle, to stand outside of the conversation and to look at it from the point of view from nowhere. When we realize this fact, culture is no longer seen

as a search for a perfect mirroring of the world, but a space where endless conversations are taking place.

This is at least the portrait painted by Rorty to support his idea of a ‘Gadamerian culture’. In his view, the main contribution of Gadamer’s hermeneutics is precisely to leave the epistemological dream behind and to formulate a view of culture centered on conversation. Rorty maintains that Gadamer fulfils this important change through his reading of the humanist tradition, as the rediscovery of this tradition leads to a substitution of the notion of *Bildung* for that of knowledge as the main goal of thinking.⁵ In this sense, Gadamer’s hermeneutics would help us understand what philosophy and the humanities are all about, after the weakening of the epistemological ideal. The result of this rediscovery of the humanist tradition would be a different understanding of human beings.

In hermeneutics Rorty recognizes the polemical attempt to set aside the ‘classic picture of human beings’ for which ‘man has an essence – namely, to discover essences’.⁶ This view was transmitted in the history of philosophy by major authors like Plato, Descartes and Kant. Rorty maintains that one of the major contributions of *Truth and Method* was to formulate a redescription of human being without any reference to a metaphysical dualism or to a transcendental subject. The existentialist intuition put forward by Gadamer (with Heidegger and Sartre) is that ‘re-describing ourselves is the most important thing we can do’.⁷ From this perspective, the conversation going on in philosophy and in the humanities would be guided by the attempt to find new and interesting ways to redescribe and express ourselves, but without the hope or the pretense to discover the true essence of man. This conversation is endless, because ‘there is no limit to the human imagination – to our ability to redescribe an object, and thereby recontextualise it’.⁸

What Rorty calls ‘edification’ illustrates exactly this endless process of redescription. ‘Edification’ is the term Rorty uses to translate the Gadamerian notion of *Bildung*. This means that Rorty interprets Gadamer’s return to the humanist tradition as the defense of the endless search to find interesting, creative or original ways of speaking about ourselves. But, in this context, edification does not characterize a work of construction. Constructive research is limited to what Rorty calls ‘normal discourses’ which means discourses taking place in an epistemological framework where all the contributions are ‘commensurable’. It is only in such a limited context that we can speak about problem-solving and progress on the way through knowledge. By opposition, the activities of

edification and conversation are taking place in the field of ‘abnormal discourses’ or ‘incommensurable discourses’.⁹ As Rorty puts it:

The attempt to edify (ourselves or others) may consist in the hermeneutic activity of making connections between our own culture and some exotic culture or historical period, or between our own discipline and another discipline which seems to pursue incommensurable aims in an incommensurable vocabulary. But it may instead consist in the ‘poetic’ activity of thinking up such new aims, new words, or new disciplines, followed by, so to speak, the inverse of hermeneutics: the attempt to reinterpret our familiar surroundings in the unfamiliar terms of our new inventions.¹⁰

When we consider the distinctions between normal and abnormal discourses or between constructive and edifying thinking, we can understand better what Rorty is claiming when he writes that Gadamer has substituted the notion of *Bildung* for that of knowledge as the main goal of thinking. This claim means that, in Rorty’s reading, *Bildung* has no other goal than to give rise to interesting and fruitful conversations. The aim of edification is to continue the conversation coming from the past, rather than discovering the true essence of something. Through the process of a humanist education, we acquire a sense of the incommensurability of discourses: ‘a sense of the relativity of descriptive vocabularies to periods, traditions, and historical accidents’.¹¹

To accept this picture of philosophy and of the humanities as edification is to relinquish a theory of truth as correspondence and to adopt what Rorty calls a ‘reactive’ style of thinking. Here, his models are thinkers like Dewey, Wittgenstein and Heidegger, whose (later) works do not aim to give us more accurate representations of man or of the world, but simply tools to emancipate ourselves from different metaphysical problems. The goal of a conversational philosophy ‘is not to find out what anything is “really” like, but to help us grow up – to make us happier, freer, and more flexible’.¹² Instead of grasping the true essence of something, the task is more to discover different ways of coping or dealing with the world.

It cannot be denied that Rorty’s definition of philosophy and the humanities as conversation and edification seems to lead to relativist consequences. Although, at times, Rorty refuses to acknowledge them, it is hard to see how he can avoid such consequences. His views lead, to the very least, to an ‘aesthetization’ of research in the field of phi-

losophy and the humanities. This appears to me to contradict directly Gadamer's hermeneutics. My thesis is that the sharp oppositions put forward by Rorty – between epistemology and hermeneutics, knowledge and conversation, constructive thinking and edification – to support his idea of a 'Gadamerian culture' constitute obstacles to a good understanding of Gadamer's contribution. I would like to show why and how Gadamer's hermeneutics simply does not imply or support such systematic oppositions.

3 Gadamer's Contribution to the Humanities

In fact, the importance of *Truth and Method* for the humanities lies in the fact that it does not want to oppose but to articulate in the proper way edification and dialogue with truth and knowledge. In this regard, it is symptomatic of Rorty's reading that, in *Philosophy and the Mirror of Nature*, truth characterizes almost exclusively objective truth. From this point of view, Gadamer's contribution is to put in place an opposition between the desire for (objective) truth and the desire for edification.¹³ This opposition is grounded in a critique of the search for objective knowledge stemming from Heidegger. As Rorty puts it:

Gadamer rightly gives Heidegger the credit for working out a way of seeing the search for objective knowledge (first developed by the Greeks, using mathematics as a model) as one human project among others.¹⁴

Given this critique, we should see philosophy and the humanities as a conversational activity with the aim of creating imaginative ways to redescribe the human being and the world, but not as a search aimed at grasping their essence. In Rorty's reading, the Gadamer's thesis that 'being that can be understood is language' must be read in a nominalist way. The famous adage is interpreted by Rorty as the claim that there are no essences, that there is no metaphysical access to any being in itself and no privileged descriptions. In other words, being is reduced to language, for 'only language can be understood'.¹⁵ In the 'Gadamerian culture' pictured by Rorty, the aim of the conversation is merely to create new discourses, new languages, able to 'capture the imagination' and 'being picked up and used'.¹⁶ To ask for something more would be to fall back in metaphysical thinking.

However, this seems to me neither a sound reading of *Truth and*

Method nor a necessary development if one wishes to avoid the bugbear of metaphysical thinking. Rorty rightly says that the search for objective knowledge is for Gadamer only one project among others. But we do not need to accept the further step of opposing conversation and edification to truth and knowledge of essences.¹⁷ As a matter of fact, Gadamer does not sweep aside truth and knowledge of essences; he rather attempts to *rethink the experiences of truth and knowledge from a hermeneutical point of view*, which means with regard to our fundamental belonging to history and language. The transformation called for by Gadamer is that we need to think of history and language less as obstacles and more as what enables us to understand and to search for accurate knowledge in the first place. Thus, history is not what we need to escape from to reach the understanding of something. On the contrary, it is in history that we make the full experience of understanding, it is in our belonging to history that we encounter the event of truth. In the same way, ‘being that can be understood is language’ means that language is the mode of our openness to the world, the horizon in which we can truly understand being.

The picture of the humanities drawn by Gadamer in *Truth and Method* must be understood as a rediscovery of the experience of art and of the humanist tradition. Gadamer undertakes to retrieve an experience of truth, distinct from the model of the methodical truth and the objective knowledge of the natural sciences, by a phenomenological description of the experience of art. This, however, can only be done if we free the experience of art from the narrow confines of aesthetic consciousness. Gadamer wants to offer a better understanding of what is characteristic of the humanities, by avoiding the Scylla of reducing the humanities to the methodological model and the Charybdis of reducing them to the aesthetic dimension. The experience of art reveals that there is a form of truth that is more like an event than like a pure product of method; it is an ‘experience in which a truth is communicated that cannot be verified by the methodological means proper to science’.¹⁸ In the work of art, something is presented, revealed, and gives rise to thoughts. The subject who makes the experience is totally concerned and engaged in this experience. Like in a game, the subject is hooked by what is happening. This represents exactly the opposite of the model of the distant and disinterested observer favored in the natural sciences.

It is in this context that Gadamer goes back to the sources of the humanities in the ‘*humanoria*’. His aim is less to oppose a conversational mode of thinking to a more constructive one than to defend the kind

of knowledge and truth we deal with in the field of the humanities. For this, Gadamer has to fight against the forgetfulness of the humanist tradition by rediscovering its guiding concepts: *Bildung*, *sensus communis*, judgment and taste. To guard against Rorty's one-sided appropriation of these ideas, a closer look at these concepts is needed.

With Hegel, Gadamer understands the notion of *Bildung* primarily as the ability of the educated human being to rise to the universal in breaking with the immediacy and the particularism of his personal situation. This means, among other things, leaving the narrow circle of private life to enter in the social life and to participate in a shared culture. This is what happens for example with every child who leaves their family house to go to school. To reach the universal also means being capable of rational thinking. Through education and conversation we develop the capacity to acquire different points of view and put them into perspective, instead of being blinded by our personal view or by a private interest or desire. In this way, we confront ourselves with the otherness or the strangeness that we need to take into account and to appropriate. This is what Gadamer sees in Hegel's description of the dialectical movement of spirit:

To recognize one's own in the alien, to become at home in it, is the basic movement of spirit, whose being consists only in returning to itself from what is other. Hence all theoretical *Bildung*, even acquiring foreign languages and conceptual worlds, is merely the continuation of a process of *Bildung* that begins much earlier. Every single individual who raises himself out of his natural being to the spiritual finds in the language, customs, and institutions of his people a pre-given body of material which, as in learning to speak, he has to make his own. Thus every individual is always engaged in the process of *Bildung* and in getting beyond his naturalness, inasmuch as the world into which he is growing is one that is humanly constituted through language and custom.¹⁹

This movement characterizes not only Hegel's dialectic, but also the hermeneutical experience as such. What Gadamer describes as the task of understanding is the task of appropriating what is alien. Hermeneutical experience occurs within the tension between a fundamental belonging and openness to otherness. Through the learning of the language, the process of education and socializing, one is introduced in the culture of

the community to which one belongs, understands one's own tradition and also discovers other cultures or civilizations.

In *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty rightly underlines that *Bildung* (or edification) has in a way 'no goals outside itself'.²⁰ This means that *Bildung* is not only a mean to achieve something else, but a goal in itself. However, does it imply, as Rorty holds, that Gadamer is here substituting the notion of *Bildung* for that of knowledge?²¹ That is not at all what Gadamer is proposing. His thesis goes in another direction: 'What makes the humanities into sciences can be understood more easily from the tradition of the concept of *Bildung* than from the modern idea of scientific method'.²² To be sure, as Rorty suggests, an educated person is not necessarily a 'human encyclopedia' knowing all the results of all the research going on in the field of science. But an educated person is clearly someone who knows how to think, how to ask good questions and to distinguish what is most relevant from what is not. He or she also knows how to move towards knowledge and this implies being open to new understandings and to the possibility of learning from the dialogue with others (the contemporaries and the tradition). This openness and receptiveness also requires formation and preparation. An educated person has developed what Helmholtz calls 'tact', which has for Gadamer a distinct cognitive value. As Gadamer explains: 'The tact which functions in the humanities is not simply a feeling and unconscious, but is at the same time a mode of knowing and a mode of being'.²³ It is a mode of knowing in a field where the results cannot be warranted by a strict methodical approach alone.

The same thing is true for the three other guiding concepts of humanism Gadamer singles out, *sensus communis*, judgment and taste, but which Rorty fails to take into account and even to mention. Gadamer clearly wishes to underline their cognitive relevance, which was obvious for the humanist tradition, before being downplayed and even erased by Kant and the emergence of the aesthetic consciousness. What the humanists call the *sensus communis* is less a sense or a faculty possessed by every human being than a result of the process of formation. As Gadamer puts it, education is a 'training in the *sensus communis*'.²⁴ To be educated means to be introduced in the community, to develop a sense of the community or a sense of the principles on which a community is founded. The *sensus communis* is also what used to be called by Scottish philosophers such as Hutcheson the 'common sense', a sense of what is right and of what can be true. This sense is indeed, for Gadamer, a real source of knowledge, even if it does not correspond to the kind of scien-

tific knowledge based on methodical research. It is more like a wisdom formed by tradition and shared by the community. Gadamer insists on the relevance of this knowledge for the humanities:

There is something immediately evident about grounding philological and historical studies and the ways the human sciences work on this concept of the *sensus communis*. For their object, the moral and historical existence of the humanity, as it takes shape in our words and deeds, is itself decisively determined by the *sensus communis*.²⁵

Therefore, in the field of the humanities, the scholar and his object are determined by the *sensus communis*. In other words, it is by his belonging to history and to a community that the individual is formed and is then able to study and understand concretely the moral and historical existence of humanity.

The concepts of judgment and taste also help us understand the kind of knowledge and truth we can reach in the humanities. Judgment, in humanist thinking, sums up the capacity to apply what we have learned to new particular cases, where there is no methodical rules to accomplish correctly the work of application. It does not only characterize a work of subsumption of particular cases under a universal concept. It involves an appreciation of the particular cases for themselves, an awareness of their particularity and a search for sound judgment. In this sense, judgment is not something we can learn, like the results of objective knowledge. Rather, it is a type of ability or capacity related to a form of wisdom and not to logical proofs or to a methodical knowledge. Nevertheless, Gadamer maintains, judgment can be formed through education and it possesses a moral and a cognitive significance. As he explains:

Common sense is exhibited primarily in making judgments about right and wrong, proper and improper. Whoever has a sound judgment is not thereby enabled to judge particulars under universal viewpoints, but he knows what is really important – i.e., he sees things from right and sound point of view.²⁶

This ability is manifest when we say of someone that she has a ‘good sense’ of things. This means to be able to make a wise decision in regard to a particular context and to know how to react in different situations.

What Gadamer suggests is that, in a similar way, a good scholar in the field of the humanities is someone who knows how to make sound judgments, someone able to distinguish what is important from what is not.

The moral and cognitive significance of judgment is exhibited in particular in the judgment of taste. We are certainly accustomed to say that taste cannot be discussed. This is probably true of what we call ‘personal tastes’ (e. g. taste regarding flavors). But Gadamer reminds us that the notion of taste was understood differently by the humanist thinkers. At the time, the notion was more related to moral life than to aesthetic or personal preferences. It is only with Kant’s *Critique of Judgment* that this meaning started to change. Here again, taste is not simply something we can learn like an input of information. Taste is a faculty that needs to be developed through a process of *Bildung*. This is what is meant when we talk about ‘good taste’ (and its opposites: having ‘bad taste’ or ‘no taste’ at all). In this context, taste is not only a private thing. In fact, taste implies that one is able to take a distance from one’s more private preferences to make a sound judgment. Taste is, for the humanist tradition, obviously linked to moral life and it possesses a claim to validity:

The concept of taste undoubtedly implies a *mode of knowing*. The mark of good taste is being able to stand back of ourselves and our private preferences. Thus taste, in its essential nature, is not private but a social phenomenon of the first order... One must have taste – one cannot learn through demonstration, nor can one replace it by mere imitation. Nevertheless, taste is not a mere private quality, for it always endeavors to be good taste. The decisiveness of the judgment of taste includes its claim to validity.²⁷

Thus, taste is a mode of knowing and its judgments are accompanied by a type of certainty. It is a sense of what is convenient or suitable regarding different particular cases. This is the reason why Gadamer can claim that taste was the achievement of moral judgment for the Greeks as well as for the humanist tradition, since their ethics were an ethics of good taste.²⁸

4 Conclusion

Rorty is certainly right to say that Gadamer’s hermeneutics understand philosophy and the humanities as conversation and edification. How-

ever, Rorty's picture of a 'Gadamerian culture' does not do justice to the main orientation of *Truth and Method*. His reading of the chapter on the humanist tradition leaves behind what is most important for Gadamer, the idea that a rediscovery of the guiding concepts of the humanist tradition helps us to describe the type of truth and knowledge adequate to the humanities. This is what is set aside if one reads the first part of *Truth and Method* following the structural oppositions of Rorty's pragmatic philosophy.

A closer examination of the role of this chapter in the argument of *Truth and Method* and of the analysis of the four guiding concepts reveals that Gadamer tries to describe an experience of truth that cannot be reduced to a purely methodical truth. The guiding tenets of the humanist tradition refer to a mode of knowing that differs from the modern ideal of the objective knowledge in the natural sciences. It is, above all, a mode of knowing based on the ability to make sound judgments on what is accurate, relevant or suitable in regard to different particular cases. It is also a mode of knowing where the individual is totally engaged in the understanding or in the conversation with other scholars and with tradition. When we take all these things in consideration, we can say, against Rorty's reading, that the contribution of Gadamer is indeed to think the humanities as a conversational search for truth and knowledge.

Notes

- 1 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (hereafter: *TM*), 2nd rev. ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London, New York: Continuum, 2004), 470.
- 2 See Richard Rorty, 'Being that can be understood is language: Richard Rorty on H.G. Gadamer', *London Review of Books* (16 March 2000), 23-25.
- 3 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), 315.
- 4 *Ibid.*, 318.
- 5 *Ibid.*, 359.
- 6 *Ibid.*, 357.
- 7 *Ibid.*, 358-359.
- 8 Rorty, 'Being that can be understood', 25.
- 9 Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 320-333.
- 10 *Ibid.*, 360.
- 11 *Ibid.*, 362.

- 12 Richard Rorty, 'Analytic and Conversational Philosophy', in Rorty, *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers*, vol. 4 (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 124.
- 13 Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 360.
- 14 *Ibid.*
- 15 Rorty, 'Being that can be understood', 23. John Caputo proposes the opposite reading saying that Gadamer is a 'closet essentialist' and that his hermeneutics is interested in perpetuating the metaphysical tradition. See J. Caputo, 'Gadamer's Closet Essentialism: A Derridean Critique', in *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, ed. D. P. Michelfelder and R. E. Palmer (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), 258-264. In fact, the opposition between Caputo and Rorty rests on the same presupposition: either Gadamer is an essentialist and a metaphysician (Caputo's thesis), or Gadamer is a nominalist and his hermeneutics overcomes metaphysics (Rorty's thesis). My reading of Gadamer's hermeneutics tries to go beyond this unsatisfying dichotomy.
- 16 Rorty, 'Being that can be understood', 25.
- 17 For example, Robert J. Dostal has underlined the articulation of truth and conversation in Gadamer's hermeneutics in his paper 'The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightning', in *Hermeneutics and Truth*, ed. B. R. Wachterhauser (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1994), 58-62. Charles Taylor has also discussed Gadamer's conversational model of knowledge in the humanities in his article 'Gadamer on the Human Sciences', in *The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. R. J. Dostal (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 126-142.
- 18 *TM*, xxi.
- 19 *Ibid.*, 13.
- 20 Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 362. Cf. *TM*, 10.
- 21 Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 359.
- 22 *TM*, 16.
- 23 *Ibid.*, 15.
- 24 *Ibid.*, 18-9.
- 25 *Ibid.*, 20.
- 26 *Ibid.*, 28.
- 27 *Ibid.*, 32.
- 28 *Ibid.*, 35.

11 Wor(l)ds at Play

Gadamer and the Dynamics of Literary Translation

MADELEINE KASTEN

1 Introduction

Allow me to begin with a parable. In Sofia Coppola's film *Lost in Translation* we meet Bob Harris, a middle-aged American actor who spends a few days in Tokyo to shoot a whiskey commercial.¹ Translated to a different time zone and a city where his half-hearted efforts at communication continue to land him in hilarious situations, Bob finds himself overcome by an acute sense of dislocation. This crisis is only ostensibly brought on by sleeplessness, culture shock, and his total ignorance of the Japanese language. Soon, a more existential dimension to his predicament reveals itself: over time he has become estranged both from his family and his ideals as an artist. Yet in the end Bob turns out to be more than just a loser in this translation game. For during his nightly visits to the hotel bar he has befriended a young American woman caught in a similar impasse, and contrary to what a more conventional scenario might have dictated, this friendship gives them both the courage to part company and return to their respective homes to try and restore the broken connections in their lives. A shared experience of being as well as of having lost thus results in a new round of translations.

The title of Coppola's film serves to remind us that the art of translation — especially literary translation — is more often than not associated with loss, or even betrayal, as in the old Italian adage, '*Traduttore, traditore*', which brands the translator as a traitor by profession. In what follows I propose to counter this disabling assumption by demonstrating that the common routine of assessing literary translations exclusively in terms of their supposed fidelity or treason to the original rests on a false notion of the task of translation itself.

I start with an overview of two different tendencies in translation history, after which I will consider the potential of a Gadamerian perspective for translation studies. More specifically, my aim is to show how Gadamer's concept of play as a clue to the ontology of the work of

art may help us improve our understanding of the translated text as a stand-in for an original that remains at the same time infinitely open to the future. Finally, to substantiate my argument I present a miniature case study centering on two different translations of Charles Baudelaire's poem 'Paysage'.

2 Transcending the Desire for Equivalence

First of all, let us examine the commonplace that the translation of a literary text necessarily involves a loss. What is the precise nature of this loss? For all its pithy eloquence, Robert Frost's famous verdict that poetry is what gets lost in translation does not really offer a clue. Neither does Shelley's opinion that 'it were as wise to cast a violet into a crucible that you might discover the formal principle of its colour and odour, as seek to transfuse from one language into another the creations of a poet'.² In a more pedestrian vein, translation theorist Peter Newmark observes that

if the text describes a situation which has elements peculiar to the natural environment, institutions and culture of its language area, there is an inevitable loss of meaning, since the transference to ... the translator's language can only be approximate.³

What vanishes in translation is the silent appeal made by a literary text to the cultural presuppositions of its original readers. Precisely where these presuppositions remain implicit they can present the translator with serious problems, compelling him to explanatory paraphrases and digressions that are bound to detract from the poetic effect of the original.⁴ No translation, however brilliant, can hope to survive its transfer to a different cultural horizon unchanged.

To be sure, the fact that there exists no such thing as a one-to-one relationship between languages was well-known even among the ancients. Yet, interestingly, they saw difference as a challenge rather than as an inevitable drawback. Already Cicero, writing in the first century BC, counsels the translator to translate thoughts, not words. The enabling assumption underlying this piece of advice is that even though words and idioms differ from one language to another, their referents are universal and unchangeable.

Cicero's view that one and the same thought can be expressed in many different languages will continue to dominate the practice of translation

until the end of the eighteenth century. Significantly, humanist scholars often compare their translations to a change of clothes.⁵ Seventeenth-century Dutch poet and playwright Joost van den Vondel resorts to this topos in the preface to his translation of Du Bartas' *La Magnificence de Salomon*: 'But even though fear at times made me shrink [from the task of translation], a secret passion would compel me to see how I might adorn and embellish this French Venus with a Dutch apparel and costume ...'⁶ Where the preservation of meaning, the body underneath the garment, is taken to be a priori guaranteed, the translator's aim is to produce not a slavish copy but a fluent and free equivalent of the original that will in no way betray its secondary nature.

As late as 1959, we find the idea that a translation can be both adequate and free revived by Roman Jakobson, who introduces the concept of 'equivalence in difference'.⁷ As a linguist, Jakobson acknowledges that there can be no congruity between different languages – that is, not at the level of words or sentences. As a semiotician, however, he looks upon a text primarily as an encoded message, and this approach allows him to hold on to the ideal of equivalence even where interlingual translation is concerned. To translate, in his view, amounts to recoding a message from one language into another – a task not unlike the change of clothes proposed by Cicero's disciples.

Since the eighties of the last century the notion of equivalence in translation has been largely abandoned. Indeed the inseparability of translation and interpretation, expressed in the double meaning of the Latin noun *interpretatio*, is generally recognized today, and the prevailing practice is a consciously appropriating mode of translation. Thus a 2007 contest involving the translation of the 'Egidiuslied', a late fourteenth-century Dutch poem attributed to Jan Moritoen, yielded widely different versions of the first line, ranging from the seemingly neutral 'Egidius, where have you gone?' and the purposely archaic 'Egidius, where dostow hyde?' to 'Ee, Geordie lad, where did ye gan?'⁸ Not incidentally, the last rendering, which employs a hearty Tyneside dialect, won the prize. This shift to a new translation paradigm, the so-called '*Neuorientierung*', has affected the status of the translator, too, in the sense that the latter is now increasingly regarded as an author – albeit an underpaid one – in his own right. Prestigious prizes for literary translation have been created over the past decades, while translation studies developed into a fully-fledged academic discipline represented in universities all over the world.

3 Translation as Alienation

At this point I would signal a countercurrent in the history of translation that finds its origin in the late eighteenth century. By that time, partly through the influence of Locke and Descartes, the insight had grown that our perception of reality is to a large extent shaped by language. In other words: Cicero's time-honoured distinction between *verba* and *res*, between language and the world, came under fire.

Friedrich Schleiermacher, in his essay 'On the Different Methods of Translating' (1813), advocates a revolutionary new approach to the translation of scholarly and literary texts. Unlike his predecessors he denies the possibility that a translation might succeed in copying the meaning of its original. After all, every text is produced within a specific cultural and historical context, and this context is rooted primarily in the particularities of the individual language. What is more, even if an exact translation could be contrived it would be undesirable, since the whole purpose of translation, in Schleiermacher's view, is to expose the reader to a foreign language and culture. Accordingly, he declares himself in favour of a more alienating mode of translation designed to preserve the characteristics of the source text as far as possible. The resulting target text, he asserts, should not gloss over the traces of the translator's pains to achieve this goal.⁹

Almost two hundred years after Schleiermacher's path-breaking essay we may observe that his insights concerning the disparity of individual languages have become part and parcel of the current translation paradigm. On the other hand his call for an alienating mode of translation has gone largely unheeded. One notable exception is Walter Benjamin's essay, 'The Task of the Translator' (1923).¹⁰ Written as a preface to Benjamin's own translation of Baudelaire's *Tableaux Parisiens*, this essay is most often quoted for its controversial claim that for a good translation the transmission of meaning is perfectly inessential. Instead of reproducing the meaning of the source text ('*das Gemeinte*'), Benjamin asks the translator to try and capture what he calls its manner of meaning ('*Art des Meinens*').¹¹ In accordance with Schleiermacher's recommendations, he demands that a translation should 'lovingly and in detail, in its own language, form itself according to the manner of meaning of the original, to make both recognizable as the broken part of a greater language, just as fragments are the broken part of a vessel'.¹²

What Benjamin proposes here amounts to nothing less than a metaphysics of translation. The image of the fragments derives from a Kab-

balistic myth according to which the divine impulse towards harmony, which was originally contained as a plan in the idea of creation, was disturbed at an early stage by a cosmic process known as the breaking of the vessels.¹³ Like a fragment of a broken vessel, dissimilar yet perfectly contiguous to its neighbour, a translation should strive to complement the manner of meaning of its original with its own so as to point the way to a higher unity, the harmony between languages which it is the sacred task of the translator to advance in the world. For were all of the possible manners of meaning to be joined together, then the originary pure language which man spoke before Babel would be recovered, that is, a language capable of expressing its content without any symbolic residue.¹⁴ No translator can hope to achieve this goal single-handed, yet each attempt is instrumental in bringing its realization closer.

What remains, if we dismiss Benjamin's metaphysical claims, is a Schleiermacherian appeal to the translator to make the language of his target text reach beyond itself so as to accommodate the alterity of the original. However, in his call to put the sound before the sense Benjamin goes much further than Schleiermacher. The ideal which he holds up to his reader is Friedrich Hölderlin, whose Sophocles translations resonate with interlingual harmony to a degree where meaning threatens to disappear into the linguistic abyss altogether.¹⁵

4 Translation as a Practice of Hermeneutic Conversation

From this brief historical outline it would appear that two radically different alternatives present themselves to the translator: either he recreates his original, or he recreates his own language. To this view I would object that the opposition itself is false, since it depends on a distorted notion of what actually happens in the process of translation. What it fails to recognize is the hermeneutic principle that translation, like any other act of interpretation, never takes place in a cultural void: whichever approach a translator chooses, he necessarily operates from within his own specific cultural tradition.

A translation is an ambivalent phenomenon. On the one hand, it presents itself as a self-sufficient stand-in for its original, which it claims to represent for those readers who have no direct access to the source text. On the other hand, a translation may at any time be complemented – I would avoid the term 'superseded' – by another. Can a translation ever lay claim to conclusiveness? No, says Dutch translator Theo Hermans, for a definitive translation would cease to be a translation at all.¹⁶

Each translation differs from its predecessors, and each may awaken new potential in its original. No single attempt, however masterful, can hope to exhaust the full semantic or stylistic potential of its source, if only because of the changeability of interpretative horizons. This view corresponds to Gadamer's observation that translation, 'like all interpretation, is a highlighting'.¹⁷ Textual meaning unfolds itself in and as tradition, through a succession of different highlightings. It is in these mutual differences that the individual translator manifests his presence, as a reader engaged in a hermeneutic conversation – not just with the author of his source text, but with all of its previous translators.

What insight can a Gadamerian perspective afford us into the art of translation? At the beginning of Part Three of *Truth and Method*, Gadamer invokes translation as a heuristic example to describe what goes on in the process of interpretation. More specifically, he notes that translation from one language to another represents an extreme instance of the hermeneutic conversation.¹⁸ For all understanding is 'gesprächlich', which is to say that it takes place through the universal medium of language.¹⁹ Admittedly the task of understanding confronting the translator is particularly hard, since the dissimilarity between languages can never be fully bridged: to highlight a particular feature in his original he must inevitably resign himself to the loss of others. At the hypothetical point where we achieve full understanding of a language – and here, Gadamer may be seen to share Hermans's view – translation would no longer be necessary. For 'where there is understanding, there is not translation but speech'.²⁰ This brings Gadamer to the somewhat disheartening observation that 'Every translation that takes its task seriously is at once clearer and flatter than the original. Even if it is a masterly re-creation, it must lack some of the overtones that vibrate in the original'.²¹

Here, Gadamer may be seen to anticipate the current translation paradigm to the extent that he, too, denies the possibility of equivalence between individual languages. Yet it does not follow that he grants the translator the same freedom as the theorists of the '*Neuorientierung*' do. To engage in 'serious' conversation, for Gadamer, means that one cannot simply appropriate one's original. Where two partners in conversation have to rely on translation, both must give up their authority.²² This means that Gadamer's translator willy-nilly enters a slippery zone where he may as easily lose his footing as our friend Bob Harris in Tokyo. And indeed, for Gadamer the task of interlingual translation remains primarily tied up with an awareness of 'lack' and the necessity

of ‘renunciation’.²³ Yet he notes that on rare occasions the translator’s exploits may also bring him gain, as in the case of Stefan George’s generally acclaimed German rendering of Baudelaire’s *Fleurs du mal*.²⁴

On the face of it, Gadamer’s acknowledgement of loss in translation thus seems to return us to square one – yet with one important difference. For the hermeneutic insight that any act of translation can only be provisional opens up new and enabling prospects for research. Thus it becomes possible to imagine histories of the translation of individual texts that are no longer riddled by the vexing because undecidable criterion of fidelity to an original. After all, no translator, whatever his affiliations, can have the last word – or the first, for that matter. Instead, we might begin to ask a different type of question: exactly what happens in this particular translation? What is the nature of the inevitable interpretative choices that have been made? Whose interests are served? What critical new light does it shed on its predecessors, and how does it contribute to the history of its original? Finally, what insight does a comparison between different renderings of a single text afford us into our culturally and historically determined prejudices?

But this is not all. I would argue that Gadamer’s hermeneutics likewise offers backup to the individual translator, even if this means that we may have to read him somewhat against the grain. (Yet in a truly hermeneutic conversation, can there be such a thing as a reading against the grain?) I have noted how the decline of the equivalence paradigm, no doubt precipitated by the impact of French poststructuralism, marked the rise of the translator/interpreter to the status of co-author. This development, in its turn, raises the question of the relationship between the different co-authors of a text, since from a poststructuralist perspective there is not necessarily a relationship at all. As Jacques Derrida has argued in a particularly provoking essay, an original needs a translation to be understood, but once a translation has made its way into the world it can do perfectly well without its original.²⁵ Still, I would contend that every translation, however free, invokes the origin to which it owes its existence; in this sense, at least, it fundamentally repeats that origin. And here, I see an inspiring analogy in Gadamer’s account of play as a clue to the ontology of the work of art.

The concept of play, ‘*Spiel*’, makes its entrance halfway Part One of *Truth and Method*. In this context, it serves Gadamer first as a model to explain the two different dimensions of an artwork, as playful activity or ‘*energeia*’ on the one hand, and structure or ‘*ergon*’ on the other. Whoever enters into play has to submit to the rules of engagement:

the play retains its autonomy with regard to the player as it draws him into its sphere. The same happens when we experience a work of art – we lose ourselves in it to some degree, allowing ourselves to be transformed by it.

According to Gadamer this double nature of play as both activity and structure is what determines the particular mode of being of the artwork. For art comes into its own only as presentation or ‘*Darstellung*’: in each of its concretizations it realizes itself anew. The essence of a work of art is not coterminous with the object. Instead, it achieves its proper being in every new presentation, an event involving the interpreter as well as his audience and the interpretative setting as a whole. The work of art is thus both timeless and contemporaneous with each of its presentations. Every new presentation must establish a meaningful relationship to the history of a work’s past actualizations. Therefore every interpretation, however extreme, has the character of a repetition, and every repetition is as original as the work itself.²⁶

Gadamer’s thesis that the work of art attains to its essence in each of its new interpretations opens up a long due and much-needed new perspective on the task of the translator. For if we grant that translation is one of the means by which a work comes to ‘*Darstellung*’, then by the same logic all of its different translations – however distorted – become an integral part of the work itself. No longer can the original claim absolute dominance over its creative reception and disown its unwanted children. What is more, Gadamer’s assertion that every interpretation is equally an original of the work shows the ultimate futility of the debate on what constitutes fidelity in translation. In an ontology of translation conceived along Gadamerian lines, both Cicero and Benjamin may take up their rightful places.

5 Wor(l)ds at Play

A poetic presence that has been cropping up in this paper time and again is Charles Baudelaire. We first encountered him in connection with Benjamin, who undertook a German translation of Baudelaire’s *Tableaux Parisiens* in the early twenties of the last century. It should be noted that Benjamin was by no means the first among his countrymen to take up the challenge. Many had preceded him, including Stefan Zweig (in 1902) and especially Stefan George, whose 1901 rendering was generally considered a masterwork. Benjamin knew some of these earlier translations; in fact he owned a copy of George’s *Blumen des Bösen*.

In his own foreword, he hails George as a great poet and translator.²⁷ We have seen how Gadamer, too, singles out Georges translation as an example of how a literary translator may on occasion strike gold.

In this final part of my paper I present a brief comparison between Benjamin's and George's translations of the first poem in *Tableaux Parisiens*, 'Paysage'. My first aim is to show that no matter what claims a translator may make for his work, the difference between a domesticizing and an alienating translation can only be one of degree. Secondly, I wish to highlight the implicit dialogue that Benjamin appears to be conducting with his illustrious predecessor, a dialogue which may serve as an example of how an artwork can achieve its being precisely through very different translations.

It may be noted that Benjamin's lifelong fascination for Baudelaire is itself based on such a dialogic experience. Concerned as he was with the actuality of the historical moment, Benjamin saw the French poet as the figurehead of literary modernism par excellence. In his later essays on Baudelaire he explored the latter's life and work as a central key to his understanding of the nineteenth century; an understanding which, in its turn, was to afford him a deeper insight into his own time and age.

When Benjamin's Baudelaire translations appeared in 1923, the book was printed in an edition of no more than five hundred copies. A letter which Benjamin wrote to his publisher ten years later reveals that it had still not been sold out by then. Worse, it had been granted no more than two reviews. The first of these was a devastating article in the *Frankfurter Zeitung* by Stefan Zweig, himself an esteemed Baudelaire translator.²⁸

Had one read no more than Benjamin's foreword, then Zweig's verdict should not have come as a surprise: after all, a translator prepared to sacrifice comprehensibility to linguistic harmony forfeits his claim to the goodwill of his more conventional critics. However, we do have Benjamin's translations, and the real surprise – or should we say, scandal? – is the extent to which they confirm Gadamer's observation that a translation is bound to be at once 'clearer and flatter' than the original. In other words, Benjamin the translator appears to betray his own principles set forth in 'The Task'.

The first thing to strike the ear in his rendering of 'Paysage' is the fact that he completely ignores Baudelaire's alexandrine verse line – surely a crucial part of the poet's aural '*Art des Meinens*'.²⁹ Benjamin himself comments on this formal weakness in a letter to a friend, where he characterizes his translation as 'metrically naïve'.³⁰ George's version

likewise disregards the alexandrines, but unlike Benjamin he achieves a melodious effect by employing a regular four-beat line.

On the level of syntax, Benjamin's translation gives no evidence of uncommon reverence for its original either. This becomes apparent in the very first line,

Je veux, pour chastement composer mes églogues,

which he translates as

Ich will um meinen Strophenbau zu läutern ...

The German word order dictates that the infinitive should come last; clearly Benjamin has no intention of pushing his demand for conformity to Baudelaire's syntactic '*Art des Meinens*' to the point of ungrammaticality. On the level of semantics, finally, we may note that he translates Baudelaire's combination of an adverb and a verb – '*chastement composer*' – as '*läutern*', a verb meaning 'to purify' or 'to improve' which, in this context, can refer only to the verse-making – not to the mood in which the verses are composed, as the French does. George's version,

Ich will um keusch meine verse zu pflegen

at least retains the adverb, '*keusch*' ('chaste').

Regarding the question of semantics it is of course vital to remember that Benjamin's idea of a good translation does not depend on a faithful rendering of meaning. Yet it seems significant that both he and George should have ignored Baudelaire's ironic use of the noun '*églogues*'. Although the term may denote any kind of short poem, it is used more specifically with reference to the time-honoured genre of the pastoral. Read in this particular sense, '*églogues*' reinforces the rural setting suggested by the poem's title that is invoked here only to be transformed in the lines that follow, as the Arcadian illusion gives way to a contemporary cityscape. '*Églogues*' thus functions as a keyword in the poem: it puts us on the wrong foot to make us reflect on an ancient genre which Baudelaire sought to redefine for his own day.

Neither Benjamin's '*Strophenbau*', nor George's '*Verse*' captures this subversive note. That Benjamin should have turned a blind eye to the pastoral allusion is perhaps understandable, given his focus on what made Baudelaire new in his time. That George disregarded it is less easy

to explain. For the latter often resorts to archaisms precisely where Benjamin, opting for a plain translation, tends to emphasize the modernity of Baudelaire's images. Consider line seven, for instance, where Baudelaire's lyrical subject describes his view of the city from his attic window:

Les tuyaux, les clochers, ces mâts de la cité, ...

Benjamin translates

Auf Turm und Schlot, die Masten von Paris ...,

thus replacing Baudelaire's bell tower ('*clocher*') by an indifferent construction ('*Turm*') that might crown any building. On the other hand he renders the less specific French '*tuyau*' ('pipe') as '*Schlot*', a factory chimney whose proportions match the distinctly industrial image of the city masts that completes the line. Now compare this translation with George's corresponding verse:

Den rauchfang den turm und die wolken weit ...

Here, we find Baudelaire's chimney stack shrunk to rustic dimensions, while his urban masts have been torn down to give free play to the natural elements. A similar difference between the two translators presents itself in line eleven, where Baudelaire has the smoke from his chimneys mount to the skies in the shape of '*fleuves de charbon*'. Whereas Benjamin translates these 'streams of coal' quite literally as '*Kohlenströme*', George's '*rauchende säule*' completely mystifies the process whereby ordinary fuel gets burnt.

I realize that this brief comparison between a handful of examples from a single poem hardly warrants any conclusions as to the overall quality of the translations; yet I believe that they may serve to prove my point. George's version deliberately shuns what he himself called the 'repugnant and repellent images' in the *Tableaux Parisiens*.³¹ As a result, he ends up with a piece of nature poetry that bespeaks both his native tradition and his pronounced intention to erect a 'German monument' for Baudelaire.³²

We saw how George's appropriating mode of translation won him the approval of his countrymen, including Gadamer. In an essay written almost thirty years after *Truth and Method*, the latter observes that a true poet may sometimes recreate a poem composed in a foreign lan-

guage in his own. He readily admits that the poet's success, here, is really an indication of his ability to appropriate the original. Significantly, Gadamer once more invokes George's Baudelaire translations at this point: does not George's verse resonate with a new time and age rather than that of Baudelaire himself?³³

Despite his professed admiration for George I believe it was this icon of German culture from which Benjamin sought to distance himself when he undertook to convey the shock of Baudelaire's modernism to a German reading public. What he tried to do, with varying success, was to adapt his native poetic vocabulary to the foreignness of Baudelaire's images, and in this respect, at least, he does indeed deal a few blows to George's German monument. The irony, of course, is that Benjamin set himself a standard that was bound to make him fall foul not only of the favour of his German critics, but also of his own principles. Even a translator who shows himself sensitive to the tug of alterity in his original, as Benjamin did, is ultimately incapable of detaching himself from his own horizon altogether; hence the opposition between domesticizing and alienating translation can never be absolute. By the same logic, however, it will be clear that no hermeneutic conversation with Baudelaire or any other author can yield the same result twice.

Whichever approach a translator adopts to the task facing him, he will inevitably feel lost from time to time. After all, as Gadamer points out, to translate means that one has to cross a border. Yet like Bob Harris, the translator also stands to gain something in the process. For it is always possible to take a few more steps into the unknown, in the hope of succeeding better. Translation, like any speech act, proceeds from the insatiable desire for the right word that would put a stop to semiosis itself. In other words: the need for translation never comes to an end.³⁴

Appendix

PAYSAGE

- 1 Je veux, pour composer chastement mes églogues,
Coucher auprès du ciel, comme les astrologues,
Et, voisin des clochers, écouter en rêvant
Leurs hymnes solennels emportés par le vent.
- 5 Les deux mains au menton, du haut de ma mansarde
Je verrai l'atelier qui chante et qui bavarde,
Les tuyaux, les clochers, ces mâts de la cité,
Et les grands ciels qui font rêver d'éternité.

- Il est doux, à travers les brumes, de voir naître
- 10 L'étoile dans l'azur, la lampe à la fenêtre,
Les fleuves de charbon monter au firmament
Et la lune verser son pâle enchantement.
Je verrai les printemps, les étés, les automnes;
Et quand viendra l'hiver aux neiges monotones,
- 15 Je fermerai partout portières et volets
Pour bâtir dans la nuit mes féeriques palais.
Alors je rêverai des horizons bleuâtres,
Des jardins, des jets d'eau pleurant dans les albâtres,
Des baisers, des oiseaux chantant soir et matin,
- 20 Et tout ce que l'Idylle a de plus enfantin.
L'Émeute, tempêtant vainement à ma vitre,
Ne fera pas lever mon front de mon pupitre;
Car je serai plongé dans cette volupté
D'évoquer le Printemps avec ma volonté,
- 25 De tirer un soleil de mon coeur et de faire
De mes pensers brûlants une tiède atmosphère.

Charles Baudelaire, 'Tableaux Parisiens', *Les Fleurs du mal*, text 2nd ed.
(Paris: Corti, 1968)

LANDSCAPE

- 1 I would, to compose my eclogues chastely,
Lie down close to the sky like an astrologer,
And, near the church towers, listen while I dream
To their solemn anthems borne to me by the wind.
5 My chin cupped in both hands, high up in my garret
I shall see the workshops where they chatter and sing,
The chimneys, the belfries, those masts of the city,
And the skies that make one dream of eternity.

- It is sweet, through the mist, to see the stars
10 Appear in the heavens, the lamps in the windows,
The streams of smoke rise in the firmament
And the moon spread out her pale enchantment.
I shall see the springtimes, the summers, the autumns;
And when winter comes with its monotonous snow,
15 I shall close all the shutters and draw all the drapes
So I can build at night my fairy palaces.
Then I shall dream of pale blue horizons, gardens,
Fountains weeping into alabaster basins,
Of kisses, of birds singing morning and evening,
20 And of all that is most childlike in the Idyl.
Riot, storming vainly at my window,
Will not make me raise my head from my desk,
For I shall be plunged in the voluptuousness
Of evoking the Springtime with my will alone,
25 Of drawing forth a sun from my heart, and making
Of my burning thoughts a warm atmosphere.

William Aggeler, *The Flowers of Evil* (Fresno, CA: Academy Library Guild, 1954)

LANDSCHAFT

- 1 Ich will um meinen Strophenbau zu läutern
 Dicht unterm Himmel ruhn gleich Sternedeutern
 Daß meine Türme ans verträumte Ohr
 Mit dem Winde mir senden den Glockenchor.
- 5 Dann werd ich vom Sims meiner luftigen Kammer
 Überm Werkvolk wie 's schwätztet und singet beim Hammer
 Auf Turm und Schlot, die Masten von Paris
 Und die Himmel hinausseh'n, mein Traumparadies.

- Wie schön ist das Erglüh'n aus Nebelschwaden
- 10 Des Sterns im späten Blau, des Lichts in den Fassaden
 Der Kohlenströme Flößen übers Firmament
 Und wie das Land im Mondlicht fahl entbrennt.
 Mir wird der Lenz der Sommer and das Spätjahr hier sich zeigen
 Doch vor dem weißen winterlichen Reigen
- 15 Zieh ich den Vorhang zu und schließe den Verschlag
 Und baue in der Nacht an meinem Feenhag.
 Dann werden blaue Horizonte sich erschließen
 Und weinend im Boskett Fontänen überfließen
 Dann wird in Küssen und im Vogellied
- 20 Der Geist der Kindheit sein der durch Idyllen zieht.
 Mag gegen's Fensterglas sich ein Orkan verschwenden
 Ich werde nicht die Stirn von meinem Pulte wenden;
 Denn Höchst gebannt in meine Leidenschaft
 Ruf ich den Lenz herauf aus eigner Kraft
- 25 Und kann mein Herz zu Strahlen werden sehen
 Und meines Denkens Glut zu lindem Wehen.

Walter Benjamin, 'Tableaux Parisiens', *Gesammelte Schriften* IV.1,
 ed. Tillman Rexroth (Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991)

LANDSCHAFT

- 1 Ich will um keusch meine verse zu pflegen
Wie sterngucker nah an den Himmel mich legen –
Will hören neben dem glockenturm
Die feierklänge getragen vom sturm.
- 5 Hoch in der kammer das kinn auf dem arme
Seh ich die werkstatt mit lärmendem schwarme –
Den rauchfang den turm und die wolken weit –
Die mahnenden bilder der ewigkeit.

- Süss ist es – bricht durch die nebel ein schimmer –
- 10 Droben ein stern und die lampe im zimmer –
Rauchende säule zum himmel schiesst –
Mond sein bleichen zauber ergiesst.
Frühling seh ich und sommer verschwinden
Und kommt der winter mit eis und mit winden
- 15 Schliess ich die türen und läden zugleich –
Baue im dunkel mein feenreich.
Träumen werd ich von bläulichen dünsten
Gärten und weinenden wasserkünsten
Küssen und blumen bei nacht und bei licht
- 20 Unschuldig wie ein schäfergedicht.
Machtlos die scheiben bestürmendes toben
Lenkt mein geneigtes haupt nicht nach oben.
Tief versunken in schwärmerei
Ruf ich nach willen den frühling herbei –
- 25 Zieh aus der brust eine sonne und spinne
Laue luft mit dem glühenden sinne.

Stefan George, 'Pariser Bilder', *Blumen des Bösen*, Werke 2
(Düsseldorf and Munich: Küpper, 1958)

Notes

- 1 *Lost in Translation*, dir. Sofia Coppola, perf. Bill Murray and Scarlett Johansson (Focus Features, 2003).
- 2 Percy Bysshe Shelley, 'A Defence of Poetry', in *Norton Anthology of English Literature*, 5th ed., vol. 2 (New York; London: Norton, 1986), 782.
- 3 Peter Newmark, *A Textbook of Translation* (New York: Prentice Hall, 1988), 7.
- 4 For a particularly enlightening account of this problem see Michel Riffaterre, who claims that '[p]erhaps the simplest way to state the difference between literary and non-literary translation is to say that the latter translates what is in the text, whereas the former must translate what the text only implies.' 'Transposing Presuppositions on the Semiotics of Literary Translation', in *Theories of Translation: An Anthology of Essays from Dryden to Derrida*, eds. Rainer Schulte and John Biguenet (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 217. Compare Hans-Georg Gadamer's observation that 'the agony of translation consists ultimately in the fact that the original words seem to be inseparable from the things they refer to, so that to make a text intelligible one often has to give an interpretative paraphrase of it rather than translate it'. *Truth and Method* (hereafter: *TM*), 2nd rev. ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London, New York: Continuum, 2004), 403.
- 5 Frederick Renner, *Interpretatio: Language and Translation from Cicero to Tytler* (Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1989), 24-26.
- 6 'Maer gelijk my vreeze zomtjids dede deynzen, alzo noopte my wederom een heymelijcke hertstocht om eenmael te zien hoe ick deze fransche Venus met een neerlands gewaed en hulsel zoude mogen toijen en opsmucken ...' Joost van den Vondel, *De Heerlyckheyd van Salomon. Of het tweede deel vande vierde dagh der tweeder weke*, in *De werken*, vol. 2, eds. J.F.M. Sterck et al. (Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1927-1937), 229.
- 7 Roman Jakobson, 'On Linguistic Aspects of Translation', in *The Translation Studies Reader*, ed. Lawrence Venuti (London: Routledge, 2000), 113-118.
- 8 See the website of the David Reid Poetry Translation Prize, <http://www.subtexttranslations.com>. The last two translations quoted are by Francis R. Jones.
- 9 Friedrich Schleiermacher, 'Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens', in *Gesammelte Werke* III.2 (Berlin: Reimer, 1838), 38-70.
- 10 Walter Benjamin, 'Die Aufgabe des Übersetzers', in *Gesammelte Schriften* IV.1, ed. Tillman Rexroth (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), 9-21.

- 11 *Ibid.*, 14.
- 12 Carol Jacobs, *In the Language of Walter Benjamin* (Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 1999), 84. The translation is by Jacobs herself, as an alternative to the better-known version by Harry Zohn.
- 13 Gershom Scholem, *Kabbalah* (New York: American Library, 1978), 13.
- 14 Benjamin, 'Die Aufgabe', 13-14.
- 15 'In ihnen stürzt der Sinn von Abgrund zu Abgrund, bis er droht in bodenlosen Sprachtiefen sich zu verlieren.' *Ibid.*, 21.
- 16 Theo Hermans, 'De peren van de kersenboom', in *Perspectieven voor de internationale neerlandistiek in de 21e eeuw*, eds. Gerard Elshout et al. (Woubrugge: Internationale Vereniging voor Neerlandistiek, 2001), 391.
- 17 *TM*, 388.
- 18 *Ibid.*, 387.
- 19 *Ibid.*, 390.
- 20 'Wo Verständigung ist, da wird nicht übersetzt, sondern gesprochen.' Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (hereafter: *WuM*), 2nd ed. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1965), 362; *TM*, 386.
- 21 *TM*, 388.
- 22 *Ibid.*, 386.
- 23 *Ibid.*, 388.
- 24 *Ibid.*, 388.
- 25 'The original is the first debtor, the first petitioner; it begins by lacking and by pleading for translation.' Jacques Derrida, excerpt from 'Des Tours de Babel', in *Difference in Translation*, ed. Joseph F. Graham (Ithaca; London: Cornell University Press, 1985), 184.
- 26 'Wiederholung meint hier freilich nicht, daß etwas im eigentlichen Sinne wiederholt, d.h. auf ein Ursprüngliches zurückgeführt würde. Vielmehr ist jede Wiederholung gleich ursprünglich zu dem Werk selbst.' *WuM*, 116; *TM*, 120.
- 27 'Eine Reihe der Größeren wie Luther, Voß, Schlegel sind als Übersetzer ungleich bedeutender denn als Dichter, andere unter den größten, wie Hölderlin und George, nach dem ganzen Umfang ihres Schaffens unter dem Begriff des Dichters allein nicht zu fassen.' Benjamin, 'Die Aufgabe', 16; '... Luther, Voß, Hölderlin, George haben die Grenzen des Deutschen erweitert.' *Ibid.*, 19.
- 28 Zweig declared he could not see the point of 'counterposing to these glorious verses, pulsed with the blood and the singing breath, page after page of frosty, dead, unsensual German rhyme, as is often the case here'. Momme Brodersen, *Walter Benjamin: A Biography*, trans. Malcolm R. Green and Ingrida Ligera (London; New York: Verso, 1997), 115.

- 29 See the Appendix, which contains the German translations by Benjamin and George as well as Baudelaire's original and an English translation by William Aggeler.
- 30 Brodersen, *Walter Benjamin*, 111.
- 31 George explicitly mentions his intention to avoid '*die abschreckenden und widrigen bilder die den Meister eine zeit lang verlockten*'. Foreword to the first edition of George's *Blumen des Bösen*, in *Werke 2* (Düsseldorf; Munich: Küpper, 1958), 233.
- 32 *Ibid.*, 'ein deutsches denkmal'.
- 33 'Georges Baudelaire-Übersetzungen, sind sie überhaupt noch "Blumen des Bösen"? Schallen sie nicht eher wie Vorklänge einer neuen Jugend?' Hans-Georg Gadamer, *Lesen ist wie Übersetzen*, *Gesammelte Werke 8* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), 284.
- 34 Hans-Georg Gadamer, 'Grenzen der Sprache', *ibid.*, 360-361. I thank Gert-Jan van der Heiden for drawing my attention to this essay.

12 Surprised by Sameness

Gadamer's Concept of 'Recognition' Applied to Modern Poetry

BERNARD MICALLEF

The joy of recognition is rather the joy of knowing
more than is already familiar.

Hans-Georg Gadamer – *Truth and Method*

1 Introductory Comment on Recognition through Play

The main argument in this essay is that a novel work of literature gains recognition only as it makes its reader both recall and extend a familiar horizon of understanding. In the process of granting recognition to a new work, the reader also recognizes (acknowledges) his own worldview on a new level of realization and understanding. This entails the paradox of a recognizable world taking the reader by surprise, a paradox implied in Hans-Georg Gadamer's notion of the interpreter's world experienced as a growth in meaning. Gadamer enhances this notion of a growth in meaning through the concept of play, since any game demands that its recognizable character be preserved through its further play and novel performance.

2 An Overview of this Essay

Gadamer's notion of play is examined in the following section, which deals with the idea that the structure of a game is only recalled in the act of playing it, so that a memory of the game is preserved only through its unique unfolding in different realizations. This reveals the element of surprise that inheres in any familiar structure sustained by further performance, a paradox to which another section below is devoted. Here, the essay presents ways in which sameness may take us by surprise: the memory of the game may unfold in a hitherto unpredictable realization that still affirms the sameness of the game. The case of an old acquaintance recognized by assimilating their changed features into our memory of them is a parallel example from everyday life.

The *anagnorisis* that completes the tragic hero's fate in a way previously unknown to himself, together with T. S. Eliot's notion of a whole tradition brought into renewed recognition through poetic novelty are also mentioned in this section as further literary and critical illustrations of the element of surprise in recognition. The part of this essay concerning the self-engendering nature of play, to whose unforeseeable progression and retained identity the players give themselves over, draws a parallelism between the experience of a startling recognition and the re-enactment of a familiar game that surpasses the very subjectivity (the expectations of the player) bringing it into play.

The further sections of this essay illustrate how the preceding Gadamerian concepts can be applied to Leda's myth as re-enacted in William Butler Yeats's poem 'Leda and the Swan'. Yeats, it is argued, had to lose himself in the unforeseeable play of Leda's recognizable mytheme, whose recollection is resumed through artistic performance. Such of the poem's devices as its ambiguous rhetorical questions and its oxymoronic structures compel the reader to recall the myth they simultaneously prevent him from replicating. The subject matter of Leda's mytheme is thus evoked through the progressive and startling recognition brought about by the interplay of unexpected and reaffirming qualities of its resumed play. This essay's penultimate section relates this sense of recognition as resumed play to Gadamer's notion of belonging to a familiar world (of myth in this case) through a constant growth in its meaning. The closing section on recognizing poetic novelty discusses whether the inverse also obtains: that is, if a poem translated into English from its less known literary source (Maltese literature) would receive wider recognition as its mythical allusions evoke and enlarge a field of play broader than its cultural origins.

3 Gadamer's Notion of Play

The priority assigned to the execution of play, in contrast to the abstracted rules of the game or any controlling subjectivity of the player, could hardly be more accentuated in Gadamer. Play is 'the mode of being of the work of art itself', rather than the state of mind of author, performer, or spectator¹; in place of the player, the 'real subject' of play is 'the game itself [that] holds the player in its spell, draws him into play, and keeps him there'²; it is the performed inner structure of the game, as opposed to the physical boundaries of the playing field, that demarcate the 'definite quality' of what is played³; and play is a self-presentation

that effects a ‘*transformation into structure*’ (author’s italics), whereby the player and his world are raised to ‘a superior truth’.⁴ Nonetheless, amidst these constant claims for the performative and evolving nature of art as play, Gadamer presents his contrasting concept of recognition: through the game’s transformation into structure we recognize a familiar entity, and ultimately ourselves, as an enhanced truth. Even though recognition has little to do with ‘knowing something again that we know already’, its fundamental sense of returning to a familiar entity cannot be, and is in fact not, ignored by Gadamer.⁵ Rather, by knowing more truth in ‘the being of the representation ... than the being of the thing represented, [in] Homer’s Achilles more than the original [figure of the hero]’ we recognize the original through bringing it to a new occasion of being.

The terms ‘structure’ and ‘play’ are virtually interchangeable in *Truth and Method*, making the combined outcome of a preconceived structure and its renewed performance one of the work’s recurring assertions. If no pre-established form of the work of art can be discerned outside the act of performing it anew, then the work can never simply be a replicated structure in the extended being of its continued realization. Given that all previous representations of the game are being assimilated into, and superseded by, the ‘total presence’ of the work as resumed play, it should hardly come as a surprise that Gadamer gives the concept of recognition a prospective character: ‘the joy of knowing more than is already familiar’.⁶ By regaining the familiar on a new level of awareness, it will be argued in this essay, Gadamer’s concept of recognition entails the significant becoming of all that we already belong to, namely, the institutions and structures of meaning (comprised of art, religion, law, history, and so forth) that we are born into and that have long since interpreted our being.

To know Homer’s Achilles more than the original Greek hero is to renew one’s belongingness to an archetypal world through what Gadamer calls an artistic ‘familiarity that includes surprise’.⁷ Even in the case of forms of art that seem merely to be copying their original, as in pictorial representation, Gadamer maintains that the original undergoes an increase in being through the surplus effect of the artistic representation: ‘the ruler, the statesman, the hero’ who are represented in pictures ‘must fulfill the expectations that [their] picture arouses’, so that they no longer belong to themselves.⁸

4 The Element of Surprise in Recognition

Re-cognizing something necessarily entails adjusting to the intervening changes implicit in any process of recollection. That recognition incorporates an element of discovery, of assimilating more than merely replicated features, is evident even in the mundane case of recognizing an old acquaintance. Here too, hesitating for a few seconds in front of new wrinkles is integral to the whole process of a reawakened familiarity. Given that the observer must negotiate and assimilate difference within his broadened acknowledgement of sameness, surprise is necessarily implicated in recognition. Sameness takes the observer by surprise. Sameness is, in effect, where it is not expected to be. Consider such facial giveaways as the observer's raised eyebrows and gaping mouth, when someone who until then appeared to be a total stranger should in the next instant turn out to be the person the observer knows. Far from the joy of seeing replicated features, this involves the whole experience of resuming a relationship when and where it is least expected, through incorporating novel and unfamiliar qualities as intrinsic parts of a continued acquaintance.

A wider spectrum of applications obtains in the concept of literary recognition. At one end of this spectrum there is *anagnorisis*, recognition as a specific, though crucial, element within the work. At the other end, there is literary recognition in the sense of a favourable response to the whole work, whose unique accomplishment is said to have received widespread acknowledgement within a pre-existing institution of literary taste. Works that excel in, and ultimately redraw the boundaries of, the very tradition that sanctions their novelty have even become the subject of seminal approaches to literary recognition in this broader sense. Harold Bloom's *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry* comes readily to mind. But modernist poets themselves had, prior to Bloom's explicit treatment of recognition as a struggle with one's precursors, presented the inescapable interplay between tradition and individual novelty. Suffice it to mention the most classical example: T. S. Eliot's 'Tradition and the Individual Talent', which argues that 'not only the best, but the most individual parts of [a poet's] work may be those in which the dead poets, his ancestors, assert their immortality most vigorously'.⁹ In his essay Eliot speaks of 'a development [in the artistic mind of Europe] which abandons nothing *en route*', and of a present awareness of the past realized 'in a way and to an extent which the past's awareness of itself cannot show'.¹⁰

All the preceding examples of recognition share the hermeneutical paradox of recollecting a previous acquaintance through new representations that must themselves have been recognized as intrinsic to that prior familiarity. This hermeneutical circle is implied in Gadamer's example of recognizing mythical figures, such as Achilles, through a unique representation that must itself already have been located within the mythical tradition it extends, no matter how innovative its belongingness. The last of the preceding examples of recognition is also accounted for by this hermeneutical circle: to give recognition to a new work of art is to acknowledge that it stands out only because of its unique way of standing within (i.e. belonging to and enhancing) a tradition which, in Eliot's illuminating terms, asserts itself in the individual parts of a new work. Likewise, in the mundane example of recognizing an old acquaintance, sameness takes one by surprise only because familiarity is regained through unfamiliar features which are, concurrently, perceived as intrinsic to the resumed wholeness of the long established relationship. And if one conceives of the tragic hero as, in effect, the ignorant part that comes to know where it stands within a tragic whole, which is in turn only completed as such through this *anagnorisis*, then even this specialized case of recognition entails the hermeneutical circle.

5 The Self-unfolding Nature of Play

It is worth pointing out another more subtle sense of recognition implicit in Gadamer's notion of play. To the extent that play brings the content of the game, the rules, and the player together in an unfolding resumption of its distinctive nature, it is not any of these components taken on its own that grants recognition to the game, but play itself that brings about self-recognition as these components are integrated in the furtherance of its execution. From the limited perspective of the player, recognition is assigned to either a part or the whole of the game, making the starting point of the hermeneutical circle a dilemma. From the perspective of play in itself, recognition is the significant becoming of the game's 'definite quality' in the performative fusion of the matter of the game, the rules, and the player. A game that is well played excels in that which it already is, so that the distinction between a single move within the whole game and the entire quality of the game no longer exists. The part and the whole become indistinguishable in the heightened recognition required during the performance of the game. James Risser captures this implicit notion of Gadamerian recognition in the following terms:

This notion of recognition in its most general form has been present from the outset in as much as the hermeneutic ‘circle’ is a configuration of repetition and recognition. The hermeneutic ‘circle’ acquires its movement on the basis of an always prior interpretation, such that, in one form at least, interpretation is simply a matter of making explicit, of laying out (*Auslegung*), what we already implicitly understand. Moreover, this knowing which excludes inaugural acts is, at once, always beyond self-contained consciousness. We are always already given over to the world in some way. For Gadamer, what we are given over to is not a set of ideas but tradition, where tradition designates the giving over itself as *trans-dure*. In tradition there is the element of belongingness (*Zugehörigkeit*) as such.¹¹

One cannot fail to notice, in this carefully worded association between recognition and belongingness, the increasing emphasis on giving oneself over to the intersubjective growth of knowledge, whose distinct quality is ‘belongingness as such’. To belong to a progressive truth emerging between prior and ongoing interpretations, a truth whose inaugural acts are not at issue, corresponds to a game that, in Gadamer’s own terms: ‘fulfills its purpose only if the player loses himself in play’.¹² Accordingly, the game’s attraction, ‘the fascination it exerts, consists precisely in the fact that the game masters the players’ who are integrated into ‘a being-played’.¹³ As in Gadamer’s dialogue between the interpreter and the text – namely, a mediating conversation that conducts its interlocutors by virtue of the evolving possibilities of its subject matter – the performative nature of art ‘brings into existence (*zum Dasein*) what the play itself requires’.¹⁴ The same holds true for major works of art, whose varied reproductions do not depend on the subjective conceptions of their performers, but on the range ‘of the work’s own possibilities of being that emerge as the work explicates itself, as it were, in the variety of its aspects’.¹⁵

Gadamer’s standpoint is evidently informed by Husserlian phenomenology, wherein the thing is a self-givenness (or an *a priori* self-evidence) never wholly perceived by the subject yet constituting itself only in the subject’s perspectival stages of ‘pure seeing’.¹⁶ This phenomenological viewpoint provides the ground for arguing that one participates in a field of recognition at once larger than and yet activated by one’s own ongoing perspectives. Recognition can neither be ascribed solely to the observer, since the latter’s resumed effort to grasp a familiar phenom-

enon is subject to the phenomenon's hidden aspects of self-giveness, nor can it be ascribed solely to the object, since it is in the subject's perceptual flow that hitherto unseen aspects are revealed as constitutive of the same object. If Gadamer 'would have us resist the temptation to seek the original and accept where we find ourselves in the play of conversation – the play of language and insight', this is so only because he is informed by this basic phenomenological sense of belonging to a field of recognition whose potentiality for growth surpasses both its own original configuration and the very subjectivity that continues to activate it.¹⁷ It is not the reader who determines the field of recognition, but the field itself that engrosses the reader in its surprising possibilities of sameness, as accretions to it and its resumed wholeness combine through further play.

6 Leda's Myth as a Field of Play

Even upon a first reading, William Butler Yeats's poem 'Leda and the Swan' provides a field of recognition and mythical allusion that of its own accord yields a surprising potential for growth in meaning once activated by the reader. The myth of Leda, seduced by Zeus in the form of a swan falling into her arms, already elicits in this its barest form a plethora of inferential alternatives. Is the story one of rape, or is it one of seduction as some of the mythical sources themselves have classically portrayed it? Does the coming together of divine and human natures lead to humiliation for a victim of rape, or does it constitute an ecstatic state of revelation for the divinely visited woman? Does the god's prior metamorphosis feature as divine nature incarnated in animal form, or is it an attempt to euphemize the practice of bestiality in the classical age?

Whether one argues, with Mircea Eliade, that myth attains its ahistorical temporality through artistic re-enactment, or, with Maud Bodkin, that an archetypal pattern is 'a communication made across the ages, and an influence passing on into new realizations', the fundamental point is that mythical figures transcend historical distance through the artistic appropriation of their endless possibilities of refinement.¹⁸ Like Husserl's phenomenon, the myth of Leda consists in a field of realization larger than any single artistic perspective that activates it, and can thus be recognized through unexpected discoveries emanating from its self-giveness in further play. The myth's sameness takes the reader by surprise, on account of those unforeseen interpretative reali-

zations prompted by its subject-matter, whose growth obtains in the dialogue between the myth's tradition and its interpreters. The hidden potential of its archetypal nature, as David Gallagher points out, is the very reason for the myth's popularity (or, in Gadamerian terms, for its continually resumed play):

The reason for the popular appeal of the myth, aside from the attraction of artistic paintings and sculptures, is perhaps because it is saturated with multiple potential interpretations and operates on so many levels: first there is a magical transformation of the god Zeus into a swan; second, the transformation involves an element of trickery or disguise in that it is carried out expressly with the intention of deceiving Leda; third, it involves a sexual act with the added dimension of bestiality; and fourth, this sexual act is profoundly unsettling, leading commentators to speculate whether this is a sexual act of love with true consent on Leda's part, or whether it is unconsensual rape.¹⁹

To recognize Leda's tale is to engage in this unfolding and startling play of perspectives, acknowledging the myth's distinctive character through those unexpected possibilities of refinement engendered by the self-givenness of its performance along various artistic representations. In other words, to recognize Leda's tale is to enter a mythical field of play whose familiarity and sameness take one by surprise.

7 Yeats's Lyric Performance of the Myth

At this juncture, it is worth reading Yeats's whole poem as one among many artistic re-enactments of Leda's myth:

A sudden blow: the great wings beating still
Above the staggering girl, her thighs caressed
By the dark webs, her nape caught in his bill,
He holds her helpless breast upon his breast.

How can those terrified vague fingers push
The feathered glory from her loosening thighs?
And how can body, laid in that white rush,
But feel the strange heart beating where it lies?

A shudder in the loins engenders there
The broken wall, the burning roof and tower
And Agamemnon dead.
Being so caught up,
So mastered by the brute blood of the air,
Did she put on his knowledge with his power
Before the indifferent beak could let her drop?

Opening abruptly with its tangible immediacy of assault ('sudden blow'), its lingering depiction of divine descent ('wings beating still') and its present focus on Leda's helplessness ('staggering girl,' 'her helpless breast upon his breast'), the poem places the reader in the culminating moment of a familiar story. In the second stanza, however, any hint of culmination is quickly subordinated to the enigma of Leda's sexual intercourse with the divine. Two rhetorical questions now imply a consensual attitude on Leda's part. Can she bring herself to push 'The feathered glory from her loosening thighs' when her fingers betray, through synecdoche, her whole 'vague' if 'terrified' condition? And can her very 'body', overwhelmed as it is by the immaculate rush of the divine, refrain from feeling at one with her lover's 'strange heart'? The antithetical character ('terrified vague fingers', 'push / ... from her loosening thighs') and the interrogative mode of this whole stanza alert the reader to the enigmatic play between alternative attitudes on Leda's part, thereby disclosing the open-ended nature of a recognizable myth. To recognize a mythical subject in the act of furthering its unresolved play is to follow an old exemplar as 'a continually new form of encounter', acquiring a cumulative experience of a traditional model, a condition of life that Gadamer represents by the image of weaving 'a little further on the great tapestry of tradition that supports us'.²⁰ Little wonder, then, that Yeats himself should admit being possessed by the myth to the point of having to forego his initial plan on a political theme: 'My fancy began to play with Leda and the Swan for metaphor, and I began this poem; but as I wrote, bird and lady took such possession of the scene that all politics went out of it'.²¹ Recognizing the myth thus compelled the poet to lose himself in its unforeseeable mythical play, triggering its reconfigurative potential to the point of being won over from a habituated memory of its story. For, unlike the story itself, recognition of the myth is never already written. It is, rather, that hitherto unacknowledged aspect of the myth's inherited complex of possibilities that is now being acknowledged as a legitimate part of its renewed play.

Other poetic elements that extend Leda's enigmatic union with the divine have been extensively dealt with in literary criticism. Apart from the antithesis of her terror and fascination, Leda's ascent to the divine is reversed in the divine's descent into animal form. Yet the image of the swan is itself oxymoronic, in that it combines dark elements ('dark webs', 'bill') with the whiteness of its 'feathered glory', just as it merges its 'brute blood' with a sublime mastery of the 'air', or combines forceful acts ('A sudden blow', 'caught in his bill') with tender approach ('caressed'). The 'shudder in the loins' that constitutes the sonnet's volta also extends the play of opposites, suggesting on the one hand the god's sexual violence and Leda's fear, and on the other 'the ironic disproportion between the trifling spasm and the world-historical destiny that it initiates'.²²

Yeats's vision of Leda's carnal knowledge of the divine as apocalyptic annunciation, bringing about historical catastrophe but also engendering a new historical age, is likewise antithetical. Two of Leda's offspring – Helen (of Troy) and Clytaemnestra (wife and murderess of Agamemnon) – will eventually bring about 'The broken wall, the burning roof and tower / And Agamemnon dead', a historical devastation whose epic (Trojan and Greek) proportions mark the start of the classical age, just as the biblical annunciation brings about the suffering and death of Christ, inaugurating the Christian era of redemption through violent death. The poem's final authentic (rather than rhetorical) question – whether Leda partook of divine knowledge through the sexual act – does not resolve, but rather intensifies and prolongs the antithetical flow of the whole work. Does the work end in a submission to or in equality with the divine mind? The alternative answers to this question invite further inferences on the role that human knowledge plays in cataclysmic change: 'The question expresses an implicit anxiety that in the stream of human history knowledge and power are not necessarily coupled, that humanity lacks the lofty presence of mind to manage the energies of which it is the agent or vessel'.²³

The poem's inference-provoking devices compel the reader to recall the myth they simultaneously prevent him from replicating. Their antithetical and metamorphic possibilities of reconfiguration sustain the inner structure of a classical myth only by uncovering, in phenomenological terms, 'the new horizons that ... incessantly arise within the old, according to a definite style'.²⁴ To be sure, the myth's uncovered recurrence of antithetical, metamorphic, and ambiguous states serves as the criterion of synthesis that holds its performance together, allowing for

its progression only in ‘a certain *synthetic style*’ (author’s italics).²⁵ Being recognized only in terms of ever revised perceptions of its presumed wholeness, and defying any naïve attempt at an identical or total repeat of its original configuration, the synthetic style maintained by poetic representation combines the two meanings of recognition treated so far in this essay. To recognize (acknowledge the validity of) an original work of art, such as Yeats’s poem, is to recognize (to identify as previously known) the original field of play in which it effects a significant growth, that is, to recognize one’s foreknowledge as a self-given truth coming into ever more significant realization. Leda’s myth exemplifies the cumulative nature of a humanistic knowledge that Gadamer continually opposes to the repeatable abstractions of the natural sciences. It is a traditional knowledge whose progressive modes of cognition (such as literary antithesis and metamorphosis) may surprise the interpreter much as the game in progress may at times surprise the player by its ongoing possibilities of execution. Gadamer captures this mutual realization of the structure of the game and its execution in the most succinct terms: ‘In being presented in play, what is emerges.’²⁶

8 Recognition as the Play of Multiple Interpretations

Helen Sword argues that Yeats’s poem ‘has inspired, precisely because of its ambiguities, more diverse and often contradictory explications than perhaps any other short lyric of its era’.²⁷ She goes on to exemplify this with an impressive list of varying interpretations: Robert Snukal asserts that ‘Leda is being raped, not only by a god, but by history as a god’; other critics ‘have suggested that the swan represents the poetical apotheosis of Yeats himself and that the poem in effect dramatizes his violent possession of his muse’; Leo Spitzer ‘argues that the poem itself, in portraying Zeus’s rape of Leda, enacts a violation of the reader [who is] “helpless and numb like the girl”’; W.C. Barnwell puts forward: ‘The opposite interpretation ... that “we as readers” can be seen “as the rapists that repeat again and again the drama of sexual encounter through reading the poem itself”’; and Bernard Levine ‘... distorts the poem’s syntax and punctuation to demonstrate that Zeus, who is apparently so “staggered” by Leda’s great beauty that he is compelled to rape her, is actually more of a victim than she is’.²⁸

Sword’s article on ‘Leda and the Modernists’ is here being cited at some length on account of its apposite demonstration that unpredictable, alongside more predictable, inferential routes may still constitute

a single familiar myth or archetypal realm. The article aptly illustrates how the myth's recurring, if multivalent, character has been transformatively preserved along poetic renditions and critical interpretations that constitute its progressive discourse and memory. Sword herself performs Yeats's poem with a gender oriented approach. The authoritative male poet, she argues, systematizes the historical significance that gestates in the womb of 'powerfully passive women like Leda and Mary', so that the eminent stature of these women in myths of divine visitation is tempered by their inability to grasp the moment's visionary scope.²⁹ This further rendition of the poem only adds strength to the broader principle at work: the process of recognizing Leda's myth as a play of multiple interpretations, that is, the practice of maintaining the myth's familiarity through unexpected shifts of realization.

Sword passes from different interpretations of Yeats's poem to different poets – Rainer Maria Rilke, D.H. Lawrence, and HD – whose varying poetic representations of Leda's story claim the wider dimensions of mythical narrative as their broader field of recognition. Thus, in one of Rilke's poems, Leda 'provides and indeed circumscribes the site of [Zeus's] transformation', but it is the god who 'garners true knowledge and power from the rape' as he enters the swan, symbol of 'literary language and poetic perception', to know a mortal woman.³⁰ D.H. Lawrence, on the other hand, foregrounds a recurring image of himself as 'anxiously fearful and jealously covetous of Leda's archetypal role as receptive female', for Lawrence sees the swan as a mysterious divine force rivalling earthly man's sexual appeal to women.³¹ And in HD's enigmatic poem 'Leda', the mythical heroine figures as a 'gold day-lily' under the red swan's breast, until "swan and lily merge with their natural surroundings and thus ... with each other" in a opaque symbolism screening any image of violence'.³² Whether it is Yeats's readers who bring the myth into a play of multiple interpretations, or the poets themselves who restore its memory in different poetic realizations, the fundamental principle remains a field of recognition whose retention in memory is sustained by surprising possibilities of its sameness.

9 Belonging to the Myth's Unforeseeable Truth in Resumed Play

The question posed by the preceding poetic tour of the Leda myth is not whether its grounding prefigurations – metamorphosis and the passive apotheosis of a divinely visited female – remain intact through a series of poetic refigurations. Rather, the question is whether we remain the

same upon resuming the myth's familiarity as its potential for further play. As veritable homecomers to our enigmatic provenance in ancient myth, whose unforeseeable revelations compel us to revise our naïve impressions of belongingness, are we not like the Gadamerian subject 'already possessed and challenged by the disclosure of a truth that infinitely surpasses it'?³³ If mythical authority, the enigmatic givenness we sustain through artistic play, comes from time immemorial, does this not imply a cultural belongingness that, however remindful of ourselves, remains out of our memory? Rather than a full cognizance of the mythical provenance that has already interpreted us, this condition entails recognizing ourselves in the ongoing play of myth resumed with some posited and provisional idea of wholeness, yet susceptible to a sudden disclosure of its unsuspected dimensions. This is what Rudolf Bernet implies when pointing out the Gadamerian notion of participating in the 'unforeseeable disclosures' of the truth to which we belong, or when he argues that rather than 'the subject [it is] the game itself which wants to play and to be played, which wants to cast its meaning in the limelight, and which wants to be realized in a particular world of its own creation. Therefore, it seems that the game can, at its limit, do without human participation, and Gadamer does not fail to highlight expressions like "the play of the light, the play of waves"'.³⁴

Nevertheless, if we recognize who we are by subjecting ourselves to the autonomous play of a myth, we still remain the performing subjects who must place the re-enacted myth in the continuity of our life. Gadamer illustrates the point with his example of tragedy: the absolute presence of the dramatic work of art 'in which a spectator stands is both one of self-forgetfulness and of mediation with himself. What rends him from himself at the same time gives him back the whole of his being' in the inescapable continuity of life.³⁵ And like the spectator, the author himself is fashioned and prepared for understanding by a common tradition surpassing his awareness, and forming the unconscious basis upon which he and the spectator can communicate. So much so that the author 'does not need to know explicitly what he is doing and what his work says' because, like the 'player, sculptor, or viewer', he 'comes to belong to [his own world] more fully by recognizing himself more profoundly in it'.³⁶ Gadamer's notion of self-recognition through a continuity between the work of art and the reader's or spectator's existing world merits a full quotation:

However much the tragic play performed solemnly in the theater presents an exceptional situation in everyone's life, it is not an experience of an adventure producing a temporary intoxication from which one reawakens to one's true being; instead, the elevation and strong emotion that seize the spectator in fact deepen his *continuity with himself*. Tragic pensiveness flows from the self-knowledge that the spectator acquires. He finds himself again in the tragic action because what he encounters is his own story, familiar to him from religious or historical tradition; and even if this tradition is no longer binding for a later consciousness – as was already the case with Aristotle, and was certainly true of Seneca and Corneille – there is more in the continuing effect of such tragic works and themes than merely the continuing influence of a literary model.³⁷ (author's italics)

Losing himself in a dramatic play only to deepen that 'continuity with himself' which is sustained by the familiar tapestry of his tradition, Gadamer's spectator attains to self-recognition by insinuating himself more deeply into the pre-existing and expanding weave of a mythical, historical, literary or humanistic heritage, which can neither be assimilated in its entirety, nor turned aside in any act of understanding. The remaining option is the extent to which the hypothetical spectator is able to lose himself in the warp and woof of his world's infinite design through the supplementary weave of the artistic experience. Tragedy, as it were, causes the spectator to undergo a permanent *anagnorisis* in the greater ongoing drama of his narrated world. The three essential features in this hermeneutics of life – a pre-existing tapestry of one's familiar tradition, an ongoing weave of its design, and a deepened continuity with oneself by virtue of the resultant growth in the very fabric of one's life – have their equivalents in our composite idea of recognition – recognizing a past configuration, bestowing recognition (acceptance) upon the supplementary parts that extend its recollection, and attaining self-recognition through creatively preserving one's field of recognition.

This composite idea of recognition can now be applied to the way Yeats's poem picks up where our acquaintance with Leda's myth had left off. That the myth could never have been assimilated in its entirety in the first place is made amply clear by its classical variants, that together make for a rich mythical composite of alternative accounts. These vary according to whether Leda's offspring are in fact the progeny of

her mortal husband Tyndareus, or of Zeus. They also vary between two different female protagonists. In one mythical version it is Leda who figures as the divinely visited mortal, while in another it is Nemesis, Leda's mother, who is impregnated by Zeus in the guise of a swan. In this latter version, Nemesis produces the egg from which Helen hatches, while Leda acts merely as Helen's adoptive mother. This metamorphosing nature of the myth *per se* is compounded by an endless history of artistic representations, with the accompanying shifts of emphasis from one depiction to another. That these inherited representations have since become inextricable threads in the intricate and varying design of Leda's mythical tapestry is manifested by their influence on Yeats's poem itself. The poet's foregrounding of the dark web against the swan's overwhelming whiteness in all probability comes from the same stressed contrast in his 'copy of Michelangelo's famous picture at Venice'; the image of Leda held by the nape in the swan's bill is, likewise, a pre-existing motif in 'an Etruscan bas-relief in the British Museum'.³⁸ Faced with ever increasing realizations of the myth, the reader can hardly hope to encompass its growing heritage in its entirety. Nonetheless, it is precisely the unknowable wholeness of Leda's myth that makes its resumed play so indispensable for reviving its accumulated potentialities. This would account for the way a new work of art extends the inherited tapestry of literary tradition to whose conventional weave its novelty paradoxically appears to belong.

When Bernet describes the Gadamerian subject as 'already taken up in the woof of that which it would understand', since the subject is 'the effect and not the cause of the truth of the thing to be understood', he likewise implies that the interpreter loses himself not merely to the limited extent of his further weave, but rather amid the multitude of yarns and the myriad interlacings of a tapestry that has never, in effect, been laid aside by its humanistic workers.³⁹ Recognition of a single literary text is, therefore, always bound to open up ever larger spheres of textuality that engender a perpetual *anagnorisis* in what one correlatively acknowledges as one's master narrative of life. Nonetheless, certain humanistic spheres of knowledge provide possibilities of entry into this master narrative greater than others. In his essay 'On the Divine in Early Greek Thought', Gadamer implies as much with reference to different spheres of religious knowledge. He demonstrates different grades of assimilation between our Christian religion 'of true doctrine', which allows for little growth in meaning, and the cultic tradition of Greek religion, whose 'theological systematization and integration ...

are matters for poets – which is to say, for ongoing, nonbinding invention'.⁴⁰ It is this retention through invention that leads me to my final point, namely, the view that we bestow recognition on new works of art only to the extent that their novelty helps us recognize the tradition to which we belong on a new level of play.

10 Recognizing Poetic Novelty

As illustrated by Yeats's well-known poem in the preceding section, to recognize an archetypal complex is to disclose surprising elements inhering within its field of recollection. Conversely, a poem selected from a less known literary source would serve to illustrate how a familiar world can be revived through the very poetic transformation woven into its traditional fabric. In Gadamerian hermeneutics recollection is always in excess of itself since the familiar can only be reaffirmed through an element of surprise, and, conversely, artistic novelty can only be granted recognition by significantly enlarging the field of recollection validating its originality. While even a familiar work of art must determine 'itself anew from occasion to occasion', the uniqueness marking each presentation also 'comes to participate in a universality that makes it capable of yet further fulfillment'.⁴¹

The poem 'Olympus' by the Maltese poet Achille Mizzi will serve as my concluding illustration of this mutual recognition between a preceding universality of tradition and a new artistic experience. Rendered into English from the original Maltese, which limits its readership to a small nation of less than half a million people, the translated poem's wider recognition will consequently depend on the extent to which it builds upon the archetypal knowledge of its new audience, that is, on the extent to which it proves itself capable of being woven into a more global fabric of tradition.⁴² The translated poem, in fact, stimulates a reader-text dialogue whose subject matter extends back to the founding cults and archetypes of ancient Greece, thereby evoking a broadly shared field of recollection professed by more than its original audience. Nonetheless, a first reading of the poem readily discloses how this universally shared world of ancient Greece is revived through significant transformations woven into its mythical fabric:

After the fervours
of stretching cylinders
and gasping joints

a struggle
of grabbing and letting go
of levers and axles ...
let me
liquefy dissolve
an oily blot
spreading into a rainbow
a chloroform
on seas of zirconium
in the azure of the Ionian
singing
the purple-clad gods
with a jowl
of gold and ivory.

In one unbroken utterance, culminating in its hymnal enunciation of the ‘the purple-clad gods’, the poetic voice intertwines an inchoate image of bodily exertion (‘fervours’, ‘stretching’, ‘gasping’, ‘struggle’ and ‘grabbing and letting go’) with a modern mechanical milieu (‘cylinders’, ‘levers and axles’, ‘oily blot’, ‘chloroform’, and ‘zirconium’). Framed by the Greek pantheon implied in the title ‘Olympus’ and the gods exalted in the closing lines, this inchoate image of bodily exertion persists in evoking, for its potential completion, a mythical realm wherein sacred ritual and bodily exertion stand in close proximity. The title in fact opens up a sacred Greek world in which athletic exertion featured constantly. Conversely, it is also a world in which athletic exertion embodied mythical and sacred overtones, as evinced in the founding myth of the Olympic games: Heracles, having pillaged the land of Augeas, gathers the spoils near Olympia, marks out a sacred precinct for his father Zeus, turns the plain around the enclosed precinct into an area for feasts and contests, and makes an offering of his best spoils, thereby founding the quadrennial festival with its prizes for victors at the contests.⁴³

Pindar’s Olympian Ode 10, which has long since set solemn tones to this belligerent, if sacred inception of the olympic festival, sets up a world in which one military struggle precedes and another athletic struggle follows upon sacred offerings. In keeping with this heraclean world, Pindar’s victory-ode itself celebrates not merely the victor of a particular game, but also Heracles’s ritualistic thanksgiving for military victory. The games themselves, founded as part of the hero’s ritu-

alistic homage to Zeus following the defeat of his enemy, cannot but reverberate with sacred and combative implications. It is this otherwise inaccessible complex of associations, with its intermingled martial, athletic, and sacred roots, that constitutes an incremental sphere of understanding into which the translated work's reader loses himself. It is, perhaps, the same archetypal complex that compels the organizing body of our present-day Olympic games to inaugurate the quadrennial occasion with a torch-relay whose flame is significantly lit in (though it does not historically derive from) the ancient temple of Hera, where a torch burned constantly in ancient times. To the extent that this Greek world now forms a universal heritage, a common memory of mankind, it constitutes the widened field of recognition in which the translated poem gains its broader possibilities of refinement, and thus its recognition as a valid growth in meaning.

Such poetic devices as the image of 'levers and axles' mimicking a wrestling contest by way of their industrial 'grabbing and letting go' call to mind, not a replica of the ancient world of Greek wrestlers, but its potential for an excess of meaning through figurative application. Like all poetic devices, the image of wrestling mechanical parts excels in the truth it recalls. It becomes the very site where a recollected world of human struggle and a surplus image of mechanical operation coalesce, so that the act of recognizing the familiar world of ancient wrestling, with its close proximity to sacred ritual, merges with recognition given to an innovative poetic image of industrial exertion, our latter-day means of struggle and victory.

Losing himself in this metaphoric play between ancient and industrial (or bodily and mechanical) struggles, the reader is likely to recognize himself as both the progeny and the perpetuating agent of an unending human struggle, whose 'grabbing and letting go' has ranged from bodily to mechanized conflicts over the centuries. This unrelenting military, sportive, and industrial exertion will ultimately remove the distinction between organic and mechanized activity, ushering in the age of cybernetic organisms. Hence the 'stretching cylinders', whose escaping air, pressured by pneumatic technology, must come from 'gasping joints' that still echo the breathless exertion of ancestral wrestlers. The poem's deliberate refusal to focus into a single clear agent or instrument of activity now gains recognition as an apt latter-day re-enactment of an archetypal struggle. Conversely, this dialogue with tradition discloses a pre-existing potential for growth inhering in the archetype itself. For instance, the reader may now perceive that the anthropomorphic gods

to whom the persona pays homage have long since prefigured a play of artificial and organic parts in their very 'jowl' made from metallic ('gold') as well as organic ('ivory') elements.

Once established as an archetypal complex in continued play, this blend of bodily and mechanical exertion becomes the performative site wherein other instances of poetic novelty come into significant realization, as valid accretions to a growing pattern of performance and meaning. For instance, the persona's transmutation into an 'oily blot' gains literal significance within an industrial milieu, but the blot's metamorphosis from an industrial solvent into a 'rainbow', then back into 'chloroform' aptly maintains the to-and-fro movement between mechanical and natural settings. The fact that the persona never comes into a focused image of human or mechanical agency induces the further insight that the speaking self may after all belong neither to a rigidly confined field of recognition (anthropocentric or cybernetic) nor to a single discursive register (mythical or technological). Paying homage to 'the purple-clad gods' thus emerges not from a finalized image of the self, but from a cybernetic voice whose diminishing human form still emits the mythical and ritualistic overtones of an archetypal struggle in which it is engaged. The reader finds 'an element of freedom' inhering in an archetypal world, whose persistence lies not in 'the inertia of what once was', but in the prospects engendered through its own further play.⁴⁴ On the other hand, even while it breaks down and dilates in a fashion suggestive of the speaker's dissipating and disappearing self, the 'oily blot' still resonates with age-old sacrificial solemnity ('let me / liquefy dissolve'), and disperses over a mythical ('Ionian') as much as a metallic ('zirconium') expanse. The pristine body of the 'Ionian' and the industrial sprawl of 'zirconium' must, accordingly, echo each other in near rhyme at the end of parallel prepositional phrases,⁴⁵ so that their natural and industrial allusions find continuity on acoustic and syntactical levels of artistic play.

In Gadamerian hermeneutics, 'the infinitude of the work lies in its historicity and event character, for the author sets the work into a play that he can never forecast or control', allowing it to acquire its autonomous life through the historical flow of its interpretations and accumulated presentations.⁴⁶ The English rendition of 'Olympus' increases the interpretative possibilities forming this history of reception, by enabling the poem's autonomous play to prevail within a field of recognition wider than that afforded by its original Maltese context. But the work's autonomous play also depends on the new readership's readiness to

commit their horizon of understanding to the dialogue opened up by the poetic experience. Only when the reader's mythical foreknowledge, comprising the classical depiction of perfect human bodies in athletic combat, is committed to the poem's ironic reversal of an archetypal struggle surpassing its own original human form, can the reader's and the work's horizons fuse into a significant growth of meaning.

Recognizing a past world of athletic struggle, bestowing recognition upon the poem's novel representation of that classical image, and enhancing the reader's self-recognition through the resulting enlargement of his field of recollection – these are the three interpenetrating aspects of recognition that in Gadamer's hermeneutics guarantee the mutual growth of reader and text within a mediating dialogue. The poem's deliberate failure to integrate into a complete image of human or mechanical exertion, while yet evoking a world whose very gods are anthropomorphic and whose very rituals show gratitude for human preservation and victory, can thus be appreciated as an initial step in this extension of both the reader's horizon of mythical understanding and the work's own potential for further play.

Notes

- 1 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (hereafter: *TM*), trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Sheed and Ward, 1993), 101, 128.
- 2 *TM*, 106.
- 3 *TM*, 107.
- 4 *TM*, 110-12.
- 5 *TM*, 114.
- 6 *TM*, 113, 127.
- 7 Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trans. and ed. David E. Linge (Berkeley, CA: University of California Press, 1977), 101.
- 8 *TM*, 142.
- 9 T. S. Eliot, 'Tradition and the Individual Talent,' in *Twentieth-Century Literary Theory: An Introductory Anthology*, ed. Vassilis Lambropoulos and David Neal Miller (New York: State University of New York Press, 1987), 146.
- 10 Eliot, 147.
- 11 James Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other – Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics* (New York: University of New York Press, 1997), 95.

- 12 TM, 102.
- 13 TM, 106.
- 14 TM, 117.
- 15 TM, 118.
- 16 Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, trans. Lee Hardy (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999), 43.
- 17 Robert J. Dostal, 'The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightning,' in *Hermeneutics and Truth*, ed. Brice R. Wachterhauser (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1994), 67.
- 18 Mircea Eliade, *Myth and Reality*, trans. Willard R. Trask (Prospect Heights, IL: Harper and Row, 1998) 190-2; Maud Bodkin, *Archetypal Patterns in Poetry: Psychological Studies of Imagination* (New York: Vintage Books, 1958), 137.
- 19 David Gallagher, *Metamorphosis: Transformations of the Body and the Influence of Ovid's Metamorphoses on Germanic Literature of the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Amsterdam: Editions Rodopi B.V., 2009), 248.
- 20 TM, 338.
- 21 Norman A. Jeffares, *A New Commentary on the Poems of W. B. Yeats* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1984), 247.
- 22 David A. Ross, *William Butler Yeats: A Literary Reference to His Life and Work* (New York: Facts on File, 2009), 142.
- 23 Ross, 142.
- 24 Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. Dorion Cairns (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999), 64.
- 25 Husserl, *Cartesian Meditations*, 76.
- 26 TM, 112.
- 27 Helen Sword, 'Leda and the Modernists' *PMLA* 2 (1992), 307.
- 28 Sword, 307.
- 29 Sword, 310.
- 30 Sword, 310.
- 31 Sword, 311-13.
- 32 Sword, 314.
- 33 Rudolf Bernet, 'Gadamer on the Subject's Participation in the Game of Truth,' *The Review of Metaphysics* 4 (2005), 786.
- 34 Bernet, 786, 789-90.
- 35 TM, 128.
- 36 TM, 133.
- 37 TM, 133.
- 38 Jeffares, 248.

- 39 Bernet 791.
- 40 Hans-Georg Gadamer, 'On the Divine in Early Greek Thought,' in Gadamer, *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, trans. Joel Weinsheimer (New Haven: Yale University Press, 1999), 37.
- 41 *TM*, 148.
- 42 I would be remiss not to acknowledge, at this juncture, Gadamer's reserve on the possibility of literary translation, especially of the lyric kind. Space does not allow me to argue how the original work could be granted recognition in literary translation. Suffice it to point out that in Gadamer's view my translation of the poem would be 'a re-creation of the text guided by the way the translator understands what it says' (*TM*, 386).
- 43 Pindar, 'Olympian 10,' in *Pindar's Odes*, trans. Roy Arthur Swanson (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1974), 232-4.
- 44 *TM*, 281.
- 45 In the Maltese original, 'Žirkonju' and 'Jonju' constitute a feminine rhyme.
- 46 Gianni Vattimo, *Art's Claim to Truth*, trans. Luca D'Isanto, ed. Santiago Zabala (New York: Columbia University Press, 2008), 145.

13 Gadamer and the End of Art

EDDO EVINK

‘Es ist die Aufgabe der Philosophie, das Gemeinsame auch unter dem Differenten zu finden.’

[It is the task of philosophy to find the common, also in difference.]¹

This clear statement of Hans-Georg Gadamer might be taken as a guiding line for reading his work. Gadamer would also be the first, however, to emphasize that this task is an infinite one. Moreover, this task seems to be not only infinite but also hopeless when it comes to an area to which Gadamer devoted much attention: the domain of art. Is there something common in everything that is usually taken to be ‘art’? What do ancient tragedies, Gregorian music, Romantic literature, cubist paintings and contemporary videos and performances have in common, that makes it possible to take them together within this so-called domain of art? Both systematically (architecture, music, performances) and historically (the caves of Lascaux, Pompeii frescos, Rafael, Malevich and graffiti) the unity of the domain(s) of art is hard to define. Today the majority of contemporary philosophers and theorists of art share the opinion that it is very hard if not impossible to declare what exactly art is. The field of works that are considered as works of art is too fragmented and too hard to demarcate to allow conceptual unity. Since around 1980 this question is discussed under the heading of the theme ‘The End of Art’.

In this article I will first discuss briefly what is at stake in several efforts to proclaim the so-called end of art, or the end of art history. Then I will take a closer look to two texts of Hans-Georg Gadamer in which he states that there is a unity in art and that it is the task of philosophy to find this unity: *Die Aktualität des Schönen*, a small book that was published in 1977, and the article ‘Das Ende der Kunst?’ from 1985. In the end, I will evaluate Gadamer’s efforts to maintain the unity of art, and I will propose a different approach, with the help of another text by Gadamer, ‘Begriffsgeschichte als Philosophie’.

1 The End of Art

The theme of ‘The End of Art’ hides in fact several different explanations of the state of the arts at the end of the twentieth century. They all have in common that they, paradoxically, do not really discuss the end of art, but the end of a history of art. Many philosophers and art theorists have reflected on this issue, of whom I shall mention here only a few.

On the fifteenth of February 1979, the French-Canadian artist and philosopher Hervé Fischer proclaimed the end of art history in a performance in the Centre Pompidou in Paris. In one of the rooms of this museum he had stretched a white cord between two walls. He slowly walked along the cord, while uttering a cryptic text about *avant-garde* art, which was typified as an ‘asthmatic chronology’. Then, in the middle of the room, he cut the cord with a knife and officially declared the history of art to be ended. Two years later, in 1981, he clarified his ideas on the end of art history in the essay *L’histoire de l’art est terminée*. His main aim was to liberate art from the ivory tower that the *avant-garde* had built for it, to give art back to society and to make it free accessible for everyone. Therefore art should not receive its meaning exclusively from the illusions of progress within its own art history, but from the many functions it has within society.²

Arthur Danto has become famous by writing several texts since the early 1980s, in which he coined the expression ‘The End of Art’. Andy Warhol’s Brillo Boxes made Danto ask what it is that defines art. His answer is that art is determined by its place in history: works of art react on earlier works of art, as well as on the social and cultural situation in which they are created. According to Danto the history of art is characterised by the attempt to look for progress – the criteria of representation and expression do not work anymore. Danto says that in modern art it is the story or theory accompanying the material art work that defines its essence: an art work is a work of art if the artist can give a philosophical and conceptual justification of his work. During the period of the twentieth century *avant-garde*, such a theory usually related art work to its place in art history. According to Danto, renewal, innovation, had become a goal in itself. At a certain moment in the twentieth century, he writes, artists were no longer interested in making new art works, but wanted to create new currents, new directions in art history – the ‘isms’ were stumbling over each other, always in search of the newest hype. The Brillo Boxes showed Danto that this is what distinguishes art from other products. This is a fortiori the case

for ‘ready-mades’: it is the theory that changes anything into a work of art. The Brillo Boxes, however, at the same time demonstrated the end of this historical identity of art. Since this work of art could not easily be distinguished from real boxes containing soap, the result was that everything could be art – and therefore it is no longer clear what art is. Also the criterion of renewal does not work anymore, because nothing really new can be made any longer. In short, according to Danto, art has found its end by changing into its own theoretical justification, i.e. in philosophy – the parallel with Hegel is clear and is explicitly made by Danto.³

As is the case with Hegel’s announcement of the end of art, this does not mean that there will be no art anymore; it means that art can no longer derive its meaning from art history. In fact, ‘The End of Art’ means the end of art history. Since it was this history that provided art works with their identity, the identity of art is at stake – it is no longer clear what art is, what the word ‘art’ stands for.

In the same period, the early 1980s, art historian Hans Belting profoundly questioned the idea of a unity in art history. In his view, this unity has fallen apart, partially because of radical new developments like the rise of modern media, but, more important, the whole idea of progress has ceased to be compelling. During the twentieth century historical progress was the framework within which art and its history could be understood, within which modern art could conceive itself and within which it could conceive pre-modern art as its historical predecessor. In other words, the history of art is a modern invention. In the second half of the last century art itself has broken through this historical framework.⁴

Finally, literary theorist Eva Geulen has made a profound analysis of what she calls ‘the rumour of the end of art’, a discourse that has accompanied modern art from the start of its journey. Following this rumour from Hegel through Heidegger, she shows how modern art has understood itself within a linear historical model, thereby announcing its end from the beginning. The end of art, therefore, is not really something new, but has always been constructive to the self-understanding of modern art.⁵

2 Gadamer on the Unity of Art

In his numerous texts on art and art history Gadamer has addressed the problem of legitimacy and identity of art in several occasions. An

important text in this regard is *Die Aktualität des Schönen*, published in 1977, just a few years before the above mentioned views were brought to the fore.⁶ A strange feature of this small book is the fact that already in the introduction its subject changes several times. The definition of the problem is developed in such a way that the conclusions cannot really answer the question with which the book opens.

Gadamer starts with the question how contemporary art can be justified ('Die Frage der Rechtfertigung der Kunst'). This question is as old as art itself, but has gained importance and urgency, since during the nineteenth century the self-evident integration and coherence of a Christian culture, of church and society, has faded away. In Gadamer's view, this was already announced in Hegel's idea of the *Vergangenheitscharacter* of the arts, the idea that the arts always already belong to the past. I will come back to this idea later, in the discussion of another text of Gadamer.

The question of art's justification has gained prominence since, the nineteenth century on, when art begins to develop its own independent cultural sphere, and co-operates in the creation of a pluralistic culture, in part taking over the religious function of Christian faith. In addition, an important characteristic of modern art is that it distances itself from its own tradition and culture in an increasingly provocative way.⁷ Gadamer mentions several examples to illustrate how modern art during the twentieth century has alienated itself from its tradition as well as from its public: modern music with its dissonance, painting that leaves the Renaissance notion of the perspective behind, hermetic poetry and innovative architecture.

This brings Gadamer to another question: what is art today? He starts answering this question with a clear statement that will be his point of departure for the whole essay: The highest principle ('der oberste Grundsatz') that has to guide the philosophical reflection on the question 'what is art?' is that traditional art and modern art have to be taken together: 'Eine erste Voraussetzung ist dass beides als Kunst verstanden werden muss und dass beides zusammengehört.'⁸ A few pages further he states again that this is the task of philosophy. With reference to Plato he writes: 'Es ist die Aufgabe der Philosophie, das Gemeinsame auch unter dem Differenten zu finden. [It is the task of philosophy to find the common, also in difference].'⁹

In order to maintain this unity of traditional and modern art, Gadamer's question has to be re-articulated again: how can we bridge the gap between traditional and modern art? Gadamer finds an orientation for

his answer in language. We should not underestimate, he writes, what the words that we use, can tell us. In words reside the thoughts that are given to us by tradition, and by which we can start our own thinking.¹⁰ Gadamer reflects on the words ‘art’, ‘beauty’ and ‘aesthetics’; in their meaning he seeks general characteristics of both traditional and modern art.

Art, as is well known, is a very recent term, invented in the eighteenth century, having its roots in the Greek *techne*, the Roman *artes*, the medieval *artes liberales*, and in the modern ‘fine arts’ or ‘schöne Künste’. According to Gadamer, they all refer back to the Greek idea of *noietike* episteme: the creation of a product that is meant for shared use and communication, and whose core resides in mimesis, in the imitation of general features of reality and of human life. In the idea of beauty Gadamer recognizes the effort to bridge the gap between the ideas and ideals of morality and truth on the one hand, and reality on the other hand. Aesthetics is looking for truth in the unique and singular; Kant’s idea of *Einbildungskraft* plays an important role here, as in Gadamer’s view of the notions of free creation by a genius and free interpretation by the public.¹¹

These last notions clarify, at least partially, the gap between traditional and modern art, that shows up in the nineteenth century. Gadamer explains how traditional art was not always meant to be art, but had other functions: nevertheless today it can clearly be recognized as art; modern art, on the other hand, is deliberately meant to be art, but its free imagination results in products that are sometimes hard to be recognized as artworks. Despite the rich insights Gadamer can give in this historical-semantic survey, they do not deliver what is supposed to be common in traditional and modern art. Therefore, at the end of the long introduction of *Die Aktualität des Schönen*, Gadamer feels the need to reach further back to general anthropological notions that should provide an anthropological basis for our experience of art:

But can we solve our problem in this way, the problem of unity between the classical tradition of art and modern art? ... But how can we help ourselves with regard to these experimental uses of art of our times, with the means of classical aesthetics? Therefore we, apparently, need to go back to more fundamental human experiences. What is the anthropological basis of our experience of art?¹²

However, at this point he changes his question and the entire subject of the essay: the question of the unity of art has changed into a question regarding the anthropological basis of our experience of art. I will come back to this change later.

The anthropological basis, as is well known, is sought by Gadamer in the three notions of play, symbol and feast. I will not discuss them here, but go straight away to Gadamer's conclusions. These conclusions focus on one theme, i.e. time. Other features seem to be left behind here: the dialogical character of the interpretation of art, that is discussed under the heading of the notion of play; the finiteness and irreplaceability of the art work that is contained in the notion of symbol; the communality that comes to the fore in the idea of feast – all this is pushed to the background by the emphasis on time. 'Play' is now related to the contemporariness of past and present that shows us the finitude of human experience and human existence; 'symbol' is connected with translation as a renewing interpretation of tradition; and 'feast' shows the time of hermeneutical identity. His main conclusion is that the separation of traditional *Bildung* and progressive revolutionary art is only seemingly a crevice, since they can only be understood as interdependent in their relation to tradition and time.¹³ Finally Gadamer concludes that art, yesterday's and today's art, is what can give a lasting form to that in the stream of our experiences, what was not yet sorted out.¹⁴

In 1985, a few years after the discussion of 'The End of Art' had been unleashed, Gadamer writes a short article on the topic, with the title 'Ende der Kunst?'. The quotation mark is telling; Gadamer does not easily give in to the idea that the unity in art history might be broken forever. As the subtitle shows, 'Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-Kunst von heute'¹⁵, he gives, just like in *Die Aktualität des Schönen*, much attention to Hegel's idea of the *Vergangenheitscharakter* of the arts, their essentially belonging to the past, and also to the view that art is the sensory appearance of ideas, *das sinnliche Scheinen der Idee*. In his reading, Gadamer shifts the notion of *Vergangenheitscharakter* beyond the meaning Hegel wanted to use it for. The courage of Hegel, 'dieser tapfere Schwabe'¹⁶, to survey history as a whole, and thus proclaiming its end, is part of an era of revolutions, of which, according to Gadamer, 'the end is not in sight'.¹⁷

Gadamer surprisingly combines several ideas within this one term *Vergangenheitscharakter*. According to Hegel, art is a material expression of a universal idea, *das sinnliche Scheinen der Idee*, thus there is truth in art. In Christian culture this truth, as it is expressed in art, is

already overtaken by religion and philosophy; they find a better expression of the ideas than art will ever be able to give. Consequently, art belongs essentially to the past, it is the past in the present, ‘der Gegenwart der Vergangenheit’.¹⁸ Now that art is overshadowed by religion and philosophy, it is in need of justification, because it is not divine by itself, but refers, successful or not, to the divine. In Romanticism, however, art starts to understand itself as art, creating something new, and having a significance of its own. This implies, at least this seems to be Gadamer’s conclusion, that the arts have gained their own independent sphere in society – usually this is conceived as the autonomy of art, but Gadamer hardly mentions this, and suggests that this autonomy can already be found in Hegel’s idea of the *Vergangenheitscharakter* of the arts. I wonder whether or in how far this last claim can be defended. It seems to me that Gadamer tries to unite two contradictory aspects of pre-modern and modern art within this one notion of Hegel: on the one hand, art as overruled by religion and philosophy, while on the other hand, it breaks out of the confines of Christian culture, which is not self-evident anymore.

Quite astonishingly, Gadamer ends his article with the remark that there will be no real end of art, because as long as people live and express themselves, there will be art, and thus every ending is a new beginning¹⁹ – as if the notion ‘The End of Art’ would mean that there would be no new works of art anymore. This is clearly not what Danto and other theorists wanted to say.

3 Ruptures in Art History

As we have seen, under the heading of ‘The End of Art, two problems have been addressed. Firstly, there is a lack of unity and coherence in the history of art, and therefore art history cannot provide for contemporary art a meaningful frame. As a consequence, secondly, there is a lack of identity within art itself; it is no longer clear what the word ‘art’ means. Does Gadamer sufficiently respond to these problems? In my view he does not, for several reasons that are interrelated with each other.

The first problem is that Gadamer shifts the discussion of the unity of art and art history to the general anthropological basis of the human experience of art. His conclusions, however, are also valid for other experiences, like doing scientific research, reading philosophy books, or watching an ice hockey game. Gadamer’s analyses tell us, in a thorough

manner and in an intriguing style, a lot about human experience, but they do not tell us what it is in these experiences that makes us recognize art as art.

In addition, his approach is surprisingly a-historical: Gadamer searches in the historical developments of language supra-temporal characteristics of art, a universal anthropological basis. His effort to find support in the linguistic embedding of our thoughts, is not looking for the changes within language, which he knows very well and also refers to, but for their common features. A real historical approach will also have to deal with the breaks and ruptures within the history of art and the history of theory and philosophy of art. On the one hand, Gadamer seems to acknowledge these ruptures in art history, especially the revolutionary character of many modern art manifestations. On the other hand, he tries to use his historical analyses of language only to bridge this last rupture, thereby sketching a far too one-sided view of the history of art and its philosophy.

Finally, his effort to find in the Hegelian ideas of *Das sinnliche Scheinen der Idee* and the *Vergangenheitscharakter*, general characteristics of art that comprise traditional, modern and contemporary art, overstretches these terms, lending them too many and too contradictory meanings at the same time. Especially the radical autonomy and innovations of modern art can impossibly be understood as being, in the end, in service of philosophical understanding, they cannot be taken to be undermined by philosophical understanding and therefore essentially belonging to the past. On the contrary, artistic reflections often lead beyond the rational reflections of philosophy, by playing with tensions and contradictions in a way that cannot be grasped with a linguistic elucidation. The views of, e.g., Schelling and Hölderlin on the relation between art and philosophy may be a good correction here to a Hegelian approach.

However Gadamer could inspire a better historical approach. More emphasis on the ruptures within the history of the terminology he uses, might be found, if we take a look at some characteristics of conceptual history. Gadamer has discussed these characteristics in another short article, called 'Begriffsgeschichte als Philosophie'.²⁰ In this text he states clearly that the history of philosophy should not be understood as an endless list of proposals and answers on the same eternal questions and problems. No, the questions themselves change and have a history. New political and cultural developments, as well as developments within language itself, ask for innovative reflections, with radically new answers, that have to be articulated in a new terminology,

perhaps even a new language. The historian of philosophy should, in Gadamer's view, be receptive and sensitive for the traces of the need for a new language. Philosophy often suffers a lack of the right words, the right idiom, it is in *Sprachnot*, as Gadamer says, 'in need of language', and it needs to invent new language, it needs *Sprachfindung*. The historian of philosophy has to look for the *Sprachnot* and *Sprachfindung* that past philosophers had to cope with.

What do we see if we try to take a look at the history of the concept 'art' with these ideas in our mind? Let us start at the eighteenth century. The expression fine arts or *schöne Künste* bears witness of the need to make a new distinction within the domain of arts or techniques, that at that time also included sciences and craftsmanship. The new sub-domain had a specific goal of its own: creating products that are only meant to be beautiful. Here we see the development of a new realm in culture and society, in which the beautiful arts find an independent existence of their own, no longer being mainly dependent on religious or political powers. The artist was supposed to be free, autonomous and a creative genius.

This new sphere of fine arts, beautiful arts, combines a whole new group of techniques. Whereas the medieval *artes liberales* included practices as divided as music, mathematics and rhetoric, the new domain consists of techniques that are no less diverse: architecture, painting, music, poetry, theatre, etc. This is clearly a case of *Sprachfindung*, the invention of a new word. This cultural and linguistic renewal finds its affirmation in the later shortage of fine arts to art. Now the fine arts, the techniques that are aiming at beauty, are no longer techniques among other techniques, but have conquered their own autonomous domain. Again, another step in *Sprachfindung*. From here on, the word 'art' remains the same, but its reference undergoes several changes.

Looking back at history, creations that are very diverse, like cave paintings, holy statues and temples could now be seen as part of this new domain of art. A relatively new field of historical research was invented: the history of art. As a consequence, the objects of art history were viewed from a relatively new perspective, as if they had always been 'art'.

Although autonomy and beauty were going together pretty well in the nineteenth century, they soon started to split, step by step, until the autonomy of the artist was so strong that it gave him the freedom to create whatever he wanted, beautiful or ugly – it was both possible, and it could both be called 'art'. This situation was reached in the course of the twentieth century.

From the eighteenth and nineteenth century on, the autonomy of the arts and of the artists was not something already established, it had to be achieved and realized. Therefore autonomy was from the start bound up with a teleological idea of progress, be it progress in art itself or progress in society. At least there were many currents within modern art that were striving for either a new, secular kind of religion or political autonomy in a future society. Many avant-garde forms of art testify of this aspect. Step by step they took more distance from conventions in culture and in the arts. Once the arts had left the norm of beauty as a necessity behind, it was this idea of progress, being ahead in the course of history, that gave the arts their identity that made works of art recognizable as art. This was a paradoxical identity: every time, and with accelerating speed, new forms of art were created, deliberately beyond artistic conventions, provoking comments that this was not art anymore. But exactly this moving of the borders of its own identity, trespassing demarcation lines all the time, exactly this gave the new arts their identity within a history of progress – until there were simply no boundaries left. This is what Hervé Fischer called an ‘asthmatic chronology’.

Since the new autonomous art had nothing to serve but itself, it could freely develop, without any real boundaries being build into its own self-understanding. Therefore, it was inherent in the idea of the autonomy of art that everything and anything can be art, as long as it is declared by the artist, and/or accepted in the art world as a free autonomous artistic expression. It took Western culture about one and a half century to draw the final conclusions from this new understanding of partly old techniques and practices. In 1915, it was Marcel Duchamp whose *Fountain*, the first readymade in the history of art, showed for the first time this ultimate consequence. And then, surprisingly, if we look backwards to history, it still took many decades with many readymades, before it was clear to anyone that everything can be art and that the history of artistic progress has come to an end, in the sense that works of art can no longer derive their identity from this teleological history. ‘The End of Art’ thus means the end of this endless renewing and self-re-inventing that had become more or less a goal in itself.

4 Conclusion

As a result, it is no longer at all clear, what the word ‘art’ means; but what else should we say if we want to speak of the meaning of a novel

of Philip Roth, the contours of a painting of Mark Rothko, or the policy of providing cultural subsidies by the local government of Rotterdam? Can we do without this meaningless word ‘art’? In short, the art world is in *Sprachnot*. For some artists this is really a problem, others like to play with it, and again others are not interested at all. However, looking back to the early nineteenth century, we cannot but conclude that the meaning of the word ‘art’ has changed dramatically. We are in need of a new terminology, but it is not easy to invent it. In the meantime, the terminology of the arts still functions, like all institutions tend to survive themselves.

As you will understand, it is not the purpose of this article to solve this semantic problem. What I wanted to argue is that the radical developments in art, art history and in the history of ideas, can only be understood well, if we acknowledge breaks and ruptures that cannot be reconciled in one universal unity. Consequently, Gadamer’s efforts to maintain the unity of art and art history, could not but fail. Radical changes and ruptures within history have to be accounted for. Gadamer even has given us the philosophical ideas and even terminology to do so, although he himself preferred to look for unity and continuity instead of radical ruptures and differences. Within the hermeneutical horizon, however, not only coherence and unity is to be found, but also loss of meaning, radical change and irreconcilable differences. It is also the task of philosophy, therefore, to find differences in the common – *Es ist auch die Aufgabe der Philosophie, das Differente unter dem Gemeinsamen zu finden.*

Noten

- 1 Hans-Georg Gadamer, ‘Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest’, *Gesammelte Werke* 8 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), 103.
- 2 Hervé Fischer, *L’histoire de l’art est terminée* (Paris: Balland, 1981). Cf. www.hervefischer.com.
- 3 Arthur Danto, ‘The End of Art’, in Danto, *The Philosophical Disenfranchisement of Art* (New York: Columbia University Press, 1986), 81-115; idem, *After the End of Art: Contemporary Art and the Pale of History* (Princeton: Princeton University Press, 1997).
- 4 Hans Belting, *Das Ende der Kunstgeschichte?* (München; Berlin: Deutscher Kunstverlag, 1983), transl. *The End of the History of Art* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); idem, *Das Ende der Kunstgeschichte. Eine Revision nach zehn Jahren* (München: Beck, 1995).

- 5 Eva Geulen, *Das Ende der Kunst. Lesarten eines Gerüchts nach Hegel* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002); trans. *The End of Art: Readings in a Rumour after Hegel* (Stanford: Stanford University Press, 2006).
- 6 Gadamer has given the lectures that formed the basis of this publication even earlier, in 1974 at the Salzburger Hochschulwochen, with the title 'Kunst als Spiel, Symbol und Fest'. This first version was published in *Kunst heute. Salzburger Hochschulwochen 1974*, ed. Ansgar Paus (Graz, Wien, Köln: Styria, 1975), 25-84.
- 7 Gadamer, 'Die Aktualität des Schönen', 94-100.
- 8 *Ibid.*, 100.
- 9 *Ibid.*, 103.
- 10 *Ibid.*: 'Wir dürfen nie unterschätzen, was ein Wort uns sagen kann. Das Wort ist ja die Vorleistung des Denkens, die vor uns vollbracht worden ist.'
- 11 *Ibid.*, 103-112.
- 12 *Ibid.*, 113.
- 13 *Ibid.*, 136-142.
- 14 *Ibid.*, 142: "Im Werk der Kunst wird das, was noch nicht in der geschlossenen Kohärenz eines Gebildes, sondern in Vorüberfluten da ist, in ein bleibendes, dauerndes Gebilde verwandelt, so dass in es hineinwachsen zugleich auch heisst: über uns hinauszuwachsen. Dass 'in der zaudernden Weile einig Haltbare sei' – das ist Kunst heute, Kunst gestern und von jeher."
- 15 Gadamer, *Ende der Kunst? Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-Kunst von heute*, *Gesammelte Werke* 8 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), 206-220.
- 16 *Ibid.*, 206.
- 17 *Ibid.*, 207: "dessen Ende nicht abzusehen ist."
- 18 *Ibid.*, 208.
- 19 *Ibid.*, 220.
- 20 Gadamer, *Begriffsgeschichte als Philosophie*, *Gesammelte Werke* 2 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), 77-91.

14 Faith as Fusion of Horizons?¹

MATHIEU SCRAIRE

When students of religion read *Truth and Method* in search of what insight Gadamer's hermeneutics might bring on their object of study, the concept of *belongingness* (*Zugehörigkeit*) is most likely to spark their interest, although its relevance for this task might not be immediately evident. So, although there certainly are quite a few other legitimate methods of enquiry that could prove helpful – for instance, empirically investigating what sort of conversations theologians have had with Gadamer in the previous fifty years, discussing an influential book on the subject, such as Philippe Eberhard's *The Middle Voice In Gadamer's Hermeneutics* (to which I owe much)², or researching the many religious themes in Gadamer's thought – the thread of this chapter will be Gadamer's master concept, which I already have tackled elsewhere³ and which I think can provide some very needed conceptual tools in a discussion about hermeneutics and theology. The general aim is to shed some light upon the meaning of the 'ontological turn' within hermeneutics for modern Christian theology.

I will therefore focus here on *Zugehörigkeit* (which can certainly be read as the basis of the 'ontological turn'), and its possible application to a specific passage of Scripture. The main argument is that *Zugehörigkeit* translates quite effectively John 18:37, which read: 'Everyone who is of the truth hears my voice'.⁴ I will try and show that this passage bears an *exact correspondence* to the key elements that come to the fore in *Zugehörigkeit* and so might make for a fresh take on *faith*, even if (or perhaps because) this passage bears no explicit reference to faith itself. Belongingness may help us uncover this reference from an original point of view. I contend that, simply put, *faith can be read as belongingness to Christ, in the exact sense in which Gadamer describes his concept*. And since I am no theologian myself, I will hereby recall Augustine's interpretation of the passage as a link to my presentation of *Zugehörigkeit*. Of course it is well known that Augustine is no stranger to Gadamer's horizon of thought.⁵

1 The concept of *belongingness* in *Truth and Method*

a) *The mutual belongingness of the subjective and the objective*

We can say that the concept of belongingness is the key concept behind Gadamer's critique of the modern subject-object dichotomy, which is of course one major theme of *Truth and Method* – if not the most important. It is discussed specifically by Gadamer in the third section of the third part ('Language as medium and its speculative structure'), but it could certainly also be said to run through the whole work, since its content is brought about in the concept of *play* – it is there in watermarks, for instance, in the famous 'all playing is a being played'⁶ (first part) – and, quite literally, in the doctrine of *belongingness to history*⁷ (second part). It bears a close affinity with the well-known and pregnant metaphor of *Horizontverschmelzung*, which usually comes to mind more readily in Gadamerian hermeneutics and will also be discussed here, as the title of the chapter announces. But most of my argument will focus on belongingness, and then open up to fusion of horizons.

So the primary meaning of *belongingness* is *the incorporation of knowledge in being*. It is a theme that Gadamer explicitly links, to somewhat puzzling effect, to its metaphysical roots, specifically to the medieval doctrine of the *transcendentals*, in order to clarify what he means by the 'fundamental finitude of being, which is wholly verbal in character'.⁸ Here we are at the core of the 'ontological turn' of hermeneutics:

As was to be expected, this involves us in a number of questions with which philosophy has long been familiar. In metaphysics belonging refers to the transcendental relationship between being and truth, and it conceives knowledge as an element of being itself and not primarily as an activity of the subject. That knowledge is incorporated in being (*Solche Einbezogenheit des Erkenntnis in das Sein*) is the presupposition of all classical and medieval thought.⁹

In Gadamer's account, belongingness has two major functions that are two faces of a same process: a) it binds together the subject and the object in a 'participatory' fashion reminiscent of Plato (what Philippe Eberhard would later describe as the middle-voiced quality of hermeneutics), and b) it listens to the thing itself: 'What thought experiences is the movement of the thing itself.'¹⁰ This relationship to *die Sache selbst* is what Gadamer wanted to retrieve, I think, in connecting his

hermeneutics to the doctrine of the transcendentals, because it allowed him to relocate the subject in regards to the *Sache* in order to avoid – or do away with – the ‘aporias of subjectivism’. He does that, as it is well known, by moving towards the idea that the subject and the *Sache* belong together, instead of seeing them as radically independent (as the modern nominalist view would have it).¹¹

b) The concept of occurrence

Of course this appeal to metaphysics goes with an important caution that Gadamer does not pursue here the medieval focus on what he calls the teleological relation of the mind to the ontological structure of what exists, but, since he is to make the case for the linguistic character of the hermeneutic experience, the task that he sets himself to is to show that ‘there is *dialogue* between tradition and its interpreter. The fundamental thing here is that something occurs (*etwas geschieht*)’.¹²

Gadamer dwells on the concept of *occurrence* in order to connect *belonging to tradition*, in such a way as to downplay the role of the ‘knower seeking an object’¹³ and putting the bulk of the process on the thing itself: ‘But the actual occurrence is made possible only because the word that has come down to us as tradition and to which we are to listen really encounters us and does so *as if it addressed us and is concerned with us*’.¹⁴

What comes to the fore here is the dialectic of the *question* discussed earlier, in the second part of the book, because the meaning of occurrence, which brings to light the action of the thing itself (Eberhard would say, as an encompassing process in which the subject is medially located) is twofold: a) first, from the point of view of the subject, ‘[t]he questioner becomes the one who is questioned’;¹⁵ b) second, if we are to speak of a point of view of the ‘object’ (*Gegenstandes*), ‘occurrence means the coming into play (*Insspielkommen*), the playing out, of the content of tradition in its constantly widening possibilities of significance and resonance, extended by the different people receiving it.’¹⁶ Gadamer’s emphasis here is on the *vox viva* of the *Sache* being interpreted in the present in a dialogical fashion, and that is what he means when he says that tradition’s addressing us:

[W]hat is transmitted re-emerges into existence just as *it presences itself*. There is no being-in-itself that is increasingly revealed when Homer’s *Illiad* or Alexander’s Indian Campaign speaks to us in the new appropriation of tradition; but, as in genuine dialogue,

something emerges that is contained in neither of the partners by himself.¹⁷

c) *The dialectics of hearing*

The concept of occurrence then brings about a central aspect in *Zugehörigkeit*: its basis on the phenomenon of *hearing*. Gadamer says; 'If we are trying to define (*bestimmen*) the idea of belonging as accurately as possible, we must take account of the particular dialectic implied in *hearing* (*hören*). It is not just that he who hears is also addressed [as in occurrence], but also that he who is addressed must hear whether he wants to or not'.¹⁸ We can hear, or we must hear, because we are spoken to, because a *Sache* occurs, addresses us, 'speaks' from itself, encounters us in the tradition, meaning that tradition is the way the past presents itself in the ear, so to speak, of the listener situated in his own tradition, that is, comes down to those living. That is to say, the mode of being of tradition is language. Here we find the bulk of the concept of belongingness, as briefly stated earlier:

Here the concept of belonging takes on a new definition. Belonging is brought about by tradition's addressing us. Everyone who is situated in a tradition ...must listen to what reaches him from it.

The truth of tradition is like the present that lies immediately open to the senses.¹⁹

The 'primacy of hearing', of which Gadamer says it is 'the basis of the hermeneutical phenomenon'²⁰, links understanding to the action of the thing itself, and less to our action upon the thing. It shows the *event character* of understanding, or, as Eberhard would have it, the *encompassing* (but not determining, he insists) *of the subject by the process*. And this is done by language, in which a *Sache* occurs that we are to listen to, that we must listen to, as in a conversation. The self does not lead, but belongs to the process in which a *Sache* presents itself. *Hearing underscores and brings about belongingness to the Sache*.

Now Eberhard brings an interesting twist to belongingness. According to him, we find this encompassing of the subject by the process in the phenomenon of hearing in the word *Zugehörigkeit* itself: 'First, *Zugehörigkeit* is related to *hören*, "to hear," "to listen". To listen to something, to hear it, rings in *Zugehörigkeit* ['to belong' spells *Gehören*]. Second, in addition to *hören*, *Zugehörigkeit* contains *hörig*, "obedient". It intimates also obedience and subjection.'²¹

We must be careful with this wordplay. ‘Subjection’ does not mean here *enslavement*, which also rings in *hörig* (and maybe prominently). Gadamer explicitly warns that ‘to “hear and obey someone” (*auf jemanden hören*) does not mean simply that we do blindly what the other desires. We call such a person slavish (*hörig*).’²² Maybe Eberhard pushes the envelope a bit here, but I will retain the idea of *hörig* as putting emphasis on obedience and subjection, which is certainly there in the ‘must hear’ (‘he who is addressed must hear whether he wants to or not’²³) that points to the action of the thing itself: the idea of obedience rings in *Zugehörigkeit*, in that we are ‘taken’ in a conversation more than we lead it, for instance (which is also true of play and history). It helps underscore the *binding character* of the event, or the process that takes place and to which we belong in understanding.²⁴

But I would say it also brings out more clearly the *task* of the ‘subjected self’ so to speak, which is *to let* some-thing be told to oneself, according to the famous *leitmotiv* in Gadamer²⁵: we cannot ‘hear away’ (as we can look away), but we can choose not to *listen* (*hören*). *Still, to let something that we hear be told is to listen to it, in other words, it is to subject one-self to it.* The self is not lost in the process, as Eberhard will also argue²⁶; he *participates* in the event that occurs *with* him. This is made clear by Gadamer when he says, again tying hermeneutics to the primacy of hearing, that ‘[t]he hermeneutical experience also has its own rigor: that of uninterrupted listening’.²⁷

While the bulk of his argument is on the idea of understanding as event (as was clear in the title originally intended for *Truth and Method: Verstehen und Geschehen*), it is well known (and also debated!) that the event character underscored by Gadamer never goes without its subtle balance with its *task* character, a dimension that Eberhard insists on when he interprets Gadamer in terms of the middle-voice: ‘Mediality refers to an encompassing event that is subject together with the subject within it. Its hallmark is a focus on the location of the subject with reference to the process of which he or she is *also* subject instead of the active/passive relation between subject and object.’²⁸ Now here Eberhard clearly shows, I think, what Gadamer means by the incorporation of knowledge in being, which he ties to the phenomenon of hearing. There is the self, and there is being. The self takes part in the event of being that happens with him. This is belongingness.²⁹ And this is where we jump to the theological realm.

2 A theological appraisal of the Gadamerian concept of *belongingness*

a) Augustine's take on John 18:37: *belongingness and the dialectics of hearing*

Now I think we have all the elements needed in order to move on to our discussion on what significance, if any, we can claim for *Zugehörigkeit* in the realm of theology. I have said earlier that belongingness has two major functions: a) it binds together the subject and the object, and b) it listens to the thing itself. This was brought about by Gadamer retrieving, in the context of language, the doctrine of the transcendental relationship between being and truth, and tying it to the hermeneutic primacy of the phenomenon of hearing. Now the theological significance of this concept of belongingness should become immediately clear for whoever has come across this passage of Scripture, in John 18:37: 'Everyone who is of the truth hears my voice.'³⁰ The context is the judgment of Jesus by Pilate, specifically the famous discussion (or lack of it?) about truth: *Quid est veritas?*

This passage, I argue, shows an *exact correspondence* to the key elements that come to the fore in *Zugehörigkeit*. Now I must say that the passage first struck me because of the way I was accustomed to hear it, that is, in the words of the Catholic French liturgical translation of the passage (so my hearing is quite literary), which reads: '*Tout homme qui appartient à la vérité écoute ma voix*'³¹ (Everyone who *belongs* to truth listens to my voice); the concept of belonging is explicit in it. So the relationship could not come closer, since it explicitly connects *belonging* to *truth* and *hearing*. But the English translation I use here³², although implicitly, carries the same meaning: 'being of' the truth is quite the same as saying 'belonging to', especially since Gadamer speaks of belonging *in terms of* a participatory relationship to being and truth. This passage will be the key to our present discussion; here I turn to Augustine's interpretation of the text, to underscore what strikes me as an exact correspondence.

In Gadamer's treatment of *Zugehörigkeit* hearing is explicit; obeying is (linguistically) implicit. Still it adequately brings to light the normative character of the *Sache* for understanding which is everywhere in *Zugehörigkeit* and so, in *Truth and Method*. In Augustine's interpretation, the same is true of the biblical passage: *hearing* is explicit, but *obeying* is also there, again implicitly. He writes: "Every one that is of the truth heareth my voice." He heareth, that is to say, with the ears of the inward

man, or, in other words, He obeyeth my voice, which is equivalent to saying, He believeth me.’³³

According to Augustine, ‘being of the truth’ is not only tied to hearing, but also to obeying. Furthermore, he goes on to say that it is the same as *believing*. We then have a concept of faith that I would describe as *hearing and obeying the voice of Christ, which directly recalls Eberhard’s interpretation of Gadamer’s Zugehörigkeit as ‘hören’ (hearing) as well as ‘hörig’ (obeying)*. In other words, we can say that *believing is belonging to Christ*, taking belonging in the exact sense in which Gadamer uses the expression.

This reading of faith is neither original nor arbitrary. Jean Grondin sees it also, although not in the immediate context of an interpretation of *Truth and Method*, much less *Zugehörigkeit*, but still in the context in which it appears in Gadamer, that is, of the mutual belongingness of the subjective and the objective:

What is faith, then? An ‘experience’, a ‘phenomenon’, an ‘illusion’, an action or, at the contrary, a passion of the intellect, or the will? In all these meanings, faith is seen as something that depends on the ‘subject’. But it has not always been understood in this fashion. Often, it has rather been understood as a ‘submission’ to something we cannot understand. This idea comes, as a matter of fact, from Romans 1:5, which speaks of the *hupakoè pisteôs*, of the obedience or the submission that faith is, and of an obedience that requires listening (we hear, of course, the ‘acoustics’ of the verb *akouô*, in *hupakoè*, assonance that we also find in the German correspondence between *gehörchen* [to obey] and *hörchen* [to listen]. And this listening is, of course, that of a voice which precedes me.³⁴

Grondin also hereby recalls the link between hearing and obeying, that he finds in Paul and that must also have been what Augustine had in mind (because he himself doesn’t offer much to justify that link in John 18:37). Of course, the context of Romans 1: 5 is the proclamation of the Gospel to the nations by the apostolic tradition. Paul says there that from Jesus Christ the apostles received ‘grace and apostleship to *bring about the obedience of faith* for the sake of his name among all the nations, including yourselves who are *called to belong to Jesus Christ*’.³⁵ Here again, hearing (the proclamation) is tied to obeying, and also, to belonging. Belongingness to Christ is obedience to Christ, and this

belongingness is brought about by hearing the Gospel that is preached. We cannot be closer to Gadamer's use of the concept, when he writes that 'Belonging is brought about by tradition's addressing us.'³⁶ We find here still another exact correspondence between faith and belongingness.

So for Grondin, obedience and hearing also come to the fore when speaking about faith. Faith then points to a phenomenon that is understood *less* as an action of the subject than a process, an event in which the self is involved or participates, in which *occurrence* he is situated and that happens with him. Jean Grondin speaks elsewhere of faith as 'standing in the evidence of the divine essence..., knowing oneself wrapped in its fidelity'.³⁷ The phenomenon of faith is not encompassed by consciousness (as when we speak of faith as a 'personal choice', for instance), but consciousness is encompassed by it. This is why it is useful to read hearing and obeying together, as Augustine, Grondin and also Eberhard do (not to mention Paul himself).

Turning back to Eberhard, we might say that it is in the 'resonance' of this 'voice which precedes us' – the preaching of Christ – that the believer is situated or by which he is encompassed: 'Sound fills volume and it is volume. It has an encompassing character that we cannot circumvent.'³⁸ For Eberhard, whose focus is the middle-voiced quality of hermeneutics, '[t]he process that happens is the locality of our actions. This is the core of the middle voice'.³⁹ And he will go on interpreting faith in terms of locality in reference to the *Sache*: 'Faith is no object we can possess but a hermeneutic experience, an ongoing medial quest involving the believer in its volume. This journey means for the Christian to be in Christ. To be in Christ answers the question: "Where am I?" In hermeneutic terms, it means to be within the *Sache* we attempt to understand and to follow the direction of meaning it discloses to us in our efforts.'⁴⁰ Faith is then a participatory knowledge of Christ, so to speak. It is belongingness.

Now I want to point out that there is no shift in Eberhard between a 'sonic' and a 'spatial' metaphor, when he speaks of the 'volume' of the *Sache* and of locality in regards to the *Sache*; volume can handle both: space is volume, but sound also has volume and fills volume. That is the way Eberhard connects hearing and locality; he speaks of listening to the *Sache* within its volume.⁴¹ And the 'volume' of faith, as opposed to its 'object', ought to be Christ, as He is the *Sache* we attempt to 'understand' and that offers direction of meaning. We know that Christ portrays Himself as witness to the truth, right before our key passage: 'For

this I was born, and for this I have come into the world, to bear witness to the truth⁴²; he is also, then witness to Himself, because He has said of Himself ‘I am the way, the truth and the life’.⁴³

Augustine recalls in his interpretation of our key passage the fact that the witness of Jesus is self-referential: ‘When Christ, therefore, beareth witness unto the truth, He beareth witness, of course, unto Himself; for from His own lips are the words, “I am the truth;” (Jn 14:6) as He said also in another place, “I bear witness of myself.”’ (Jn 8:18)⁴⁴ In Augustine’s *logos* Christology, Christ is truth, of course, because he is the spoken Word of God. Who is ‘of the truth’ then hears His voice, that is, belongs to Him.

b) Sich etwas sagen lassen

We can therefore generally say that in a sense, faith is belonging to Christ, in terms of letting Christ *speak* to us. To illustrate this, recall the Augustine of the *Confessions* who *invokes* God, that is, who calls upon Him to come ‘in himself’⁴⁵ so that he can listen to Him. Here I follow Jean Grondin: ‘And when Augustine calls upon God at the beginning of his *Confessions*, what he asks of him is that he answers him so that he can hear him: ... “Lord God, tell me what you are to me. ‘Say to my soul, I am your salvation’ [Ps. 34:3]. Speak to me so that I may hear.”’⁴⁶

But there is a circularity involved in the invocation itself (which shouldn’t surprise us at all, coming from the father of the hermeneutic circle), since it *presupposes* faith, and a faith that itself presupposes hearing, according to the famous first chapter of the *Confessions*:

Grant me Lord to know and understand which comes first – to call upon you or to praise you, and whether knowing you precedes calling upon you. But who calls upon you when he does not know you? For an ignorant person might call upon someone else instead of the right one. But surely you may be called upon in prayer that you may be known. Yet “how shall they call upon him in whom they have not believed? And how shall they believe without a preacher?”⁴⁷

Grondin says of this passage that ‘[t]he invocation hereby presupposes faith (*credere*), which then appears first in the relationship to God. But faith, in turn, itself presupposes a preacher who has transmitted it: *quomodo credent sine predicante?*’⁴⁸ Here the primacy that Gadamer assigns to hearing could not come clearer: It is *first*, since it is a prerequisite for

faith itself, and it is also *prominent* in that it is a good sought after, since faith is also wanting – *desiring* – to hear from Christ. In any case, it is certainly less an action of the subject (it is still, though, since Augustine *calls* upon God) than a participation in a horizon of meaning, in a *Sache* that speaks from itself. It is obvious that Augustine is following, and not leading, the direction of meaning that is offered to him.

What we have here is then a circular injunction to ‘listen in order to believe and believe in order to listen’, that is, a true and proper hermeneutic injunction that lies on a true and proper hermeneutic event: the proclamation of the Gospel, which involves the believer (Eberhard). And it is well known that Gadamer says that the greatest hermeneutical difficulty, which also shows its ethical essence, is *letting something be told to oneself*, according to his famous *leitmotiv*. And this is utterly true, for Gadamer, of the proclamation of the Gospel: In ‘the task of proclaiming the paradoxical message of faith ... we meet in its most acute form, the difficulty ... of letting something be said to us.’⁴⁹ We need only recall the long and arduous conversion(s) of Augustine to illustrate the point. We can also recall the difficulty he meets when he sets up to the task of bringing his friends Alypius, Romanus and Honoratus, who readily followed him in his Manicheism, to Christianity: he appeals to their good will⁵⁰ and knows that his arguments are to be subjected to the good will of his friends in order to be met as arguments and then, listened to.

c) Fides ex auditu: the exemplary character of the sermon in Gadamer

This brings us to the classic theme of *fides ex auditu*. The *Sache* of the proclamation is Christ. Belongingness to Christ is tied to hearing. That is the hermeneutic relevance of *fides ex auditu*: ‘So faith comes from what is heard, and what is heard comes by the preaching of Christ’.⁵¹ Now we are located (as Paul already was) where the spoken word that calls upon us becomes tradition, where hearing becomes historical hearing. This brings about the fullness of *Zugehörigkeit*, which, as we have seen, is linked to the occurrence of a *Sache* in tradition: *Zugehörigkeit* is the hermeneutic encounter of the *Sache* in the tradition. It is hearing through history. This idea is embedded in Paul’s *fides ex auditu*. According to Eberhard, ‘[t]o believe in the Christian traditions and to ponder and study them, one must let them be told to oneself, one must listen to them so as to belong to them’.⁵²

In discussing Augustine’s interpretation of John 18:37, I have said that we can speak of faith as hearing and obeying the voice of Christ, and that that concept explicitly recalls Eberhard’s interpretation of

Gadamer's *Zugehörigkeit* as 'hören' (hearing) as well as 'hörig' (obeying). If belongingness is brought about by the occurrence of a *Sache* in the tradition, belongingness to Christ is hearing and obeying the voice of Christ *occurring in tradition, that is, mediated through tradition*. This is where I will start moving on from belongingness to fusion of horizons. For Gadamer, this mediation reaches its exemplary form in the *sermon*, because

[n]either the explicating commentary nor the exegetical labors of the theologians, but the sermon stands in the immediate service of the proclamation inasmuch as *it not only mediates the understanding of what the Holy Scriptures tells us, but witnesses to it at the same time*. However, the proper fullness of understanding lies not in the sermon as such, but in the manner in which it is accepted as a call that impinges on each one of us.⁵³

Two words are important here: understanding and witnessing. The proclamation *not only mediates the understanding of what the Holy Scriptures tells us, but witnesses to it at the same time*. Christ witnesses to the truth, that is, to Himself; being of the truth means belonging to Christ; here belonging takes the form of the *witnessing*. It means witnessing to Christ – the text itself is not enough: the call doesn't proceed from the words spoken only, but from the words spoken in terms of *lived and witnessed to*. Here we find the idea of belongingness as hearing and obeying; in being concerned with the word that appears as a call *that addresses us and is concerned with us*.⁵⁴ Eberhard says that '[a] call underlines the volume of the hermeneutic event and the subject's belongingness to it (*Zugehörigkeit*)'.⁵⁵ It is that volume that is brought to us in the proclamation, that is, through tradition. In the proclamation as witness to the *Sache*, the temporal distance between us and the Word of God spoken historically disappear, although not as if it was *obliterated*, but as if it were hiding itself in order to bring the *Sache* to light – it *mediates the Sache in a living way*. This is how belongingness as witnessing brings us to consider faith as a 'fusion of horizons' between the past and the present, because the mode of hearing of faith is that of hearing through tradition; not so much 'through' as 'making away with it' than 'inside of ...', 'by means of ...' tradition.⁵⁶ It draws on the medial quality of understanding rendered in a very evocative way in the metaphor of *Horizontverschmelzung*, that opposes *verschmelzen* (to fuse, to merge, which expresses the idea of a *present bond* between the understanding

self and the *Sache*) to *versetzen* (to move to ..., which readily brings to mind the *distance* the subject has to travel in order to reach his object).⁵⁷ In other words, to witness to the *Sache* is to keep it alive.

Faith does not part from this hermeneutic principle, because Scriptures are transmitted to us by means of tradition and are themselves a tradition. But that only means that the Word of God, the Gospel, that is brought to us in its exemplary form in the proclamation and the sermon, is a *vox viva*, a living word, and that word is addressing us, that is, is expecting something of us – it is expecting of us to keep it alive. In a way, the living word of tradition is living precisely *because* it is lived, that is, because there is a possible *adaequatio*, or ‘fusion’ – as opposed to ‘objective’ distance – between the voice of the past and the one of the present.

If the Word is to be alive *as word*, it has to be lived; in that sense, *the living word is a lived word, to believe is to live the Word*. That is the content of ‘witnessing’. If we can speak of faith in terms of belongingness to Christ, that is, in terms of *hearing and obeying the voice of Christ mediated through tradition* (as argued earlier), I want to point out that faith is then, in a certain way, also *conformity (adaequatio, fusion) to Christ as the living Word of God* and that is done in becoming witnesses ourselves. That means, the truth of Christian discipleship is to bear witness to the witness to truth about one’s self. This is true of the preacher, and also of the listener who stands in the horizon of meaning brought about in the proclamation, when that horizon successfully meets his own. That meeting, or fusion of horizons is the task of the witnessing. In turn, being witness is also the consequence of the successful fusion, because fusion of horizons never leaves us unchanged.

Jean Grondin says of fusion or horizons that it will take place: ‘When understanding will be an experience (in the strong sense that Gadamer gives to this word) of truth, meaning, when it will take the form of a “transcendent” encounter of the essential, hereby accompanied by a certain transformation.’⁵⁸ If Grondin then explicitly warns in this context that we *need not think here* of a transformation or a transcendence confined to the *mystical union*, he himself also brings this idea to the fore in the same text: ‘There is a part of “*unio mystica*” in this idea of fusion, which is at the same time an experience of oneself and the other, in his superiority. We can rightly speak here of a “fusional experience”.’⁵⁹ Eberhard, who also speaks of ‘the hermeneutic risk of being transformed in conversation’,⁶⁰ also warns us to be careful when speaking of transcendence in Gadamer.⁶¹ However, in the context of faith, we

cannot help but state that such a transcendence is necessarily implied: The one infinite horizon of the Word of God is living in the many finite horizons of His disciples who make theirs the Word spoken ‘once and for all’.⁶²

Grondin also makes this explicit elsewhere: in discussing *faith and mystical vision in Augustine*, where he recalls the famous episode in the garden of Milano. Augustine *hears* a voice that intimates him to read *the Word of God* (*‘tolle et lege’*); there he will find an *imperative call to conform to the person of Christ: Put on the Lord Jesus Christ*.⁶³ And this call occurs to Augustine *as a call directly concerned with himself that will lead to his (final) conversion and baptism*. I would say that the *Horizontverschmelzung* between his horizon, let us say, as truth-seeker and the truth of the text could not come clearer. He is taken within the *Sache* that the text speaks (of), and that *Sache* will make demands on him, demands that will be accepted as such. That is, he will at the same time hear and obey, listen and conform to what is said (notably by very literally renouncing the *concupiscentia carnis* that Paul speaks about in the passage). He will believe and conform to Christ as mediated through the Gospel, to which he will become one of its most famous witnesses. And this well-known event itself witnesses to exemplary extent, in my view, to the hermeneutic relevance of John 18:37, seen through Gadamer’s concepts of belongingness and fusion of horizons.

3 Conclusion

Belongingness to Christ is a hermeneutic event, in the sense that it is really an act of interpretation, understood in the light of Gadamer’s major concept of belongingness: interpreting Christ as Word of God is at the same time listening to Him ‘in Him’ and obeying him, that is, belonging to Him. And what’s the *criterium* to judge this interpretation? Gadamer answered that a good interpretation disappears to leave room to the thing itself. It is conform (*angemessen*) to the thing.⁶⁴ A good interpretation of Christ as Word of God, then, that is, being ‘of the truth’ by hearing and obeying Him, is letting Him *live through oneself*, according to Paul: ‘It is no longer I who live, but Christ who lives in me; and the life I now live in the flesh I live by faith in the Son of God, who loved me and gave himself for me.’⁶⁵ ‘In Christ’, we can say that there really is a ‘melting into one another’ – as *Horizontverschmelzung* suggests – of the disciple and the Master, a witnessing to the witness to truth about ourselves.

Notes

- 1 I would like to express my gratitude to Carles Ayxelà and my colleague Peter Odabachian for having read and commented the text prior to its delivery.
- 2 Although my take on faith goes in another direction: Eberhard's reflections stem from Philippians 2:12-13, while I examine John 18:37. Cf. Philippe Eberhard, *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 5.
- 3 See M. Scraire, 'Les sources médiévales du concept gadamérien d'appartenance dans Vérité et méthode,' *Laval théologique et philosophique* 65, 1 (2009).
- 4 The translation of the Bible used here is the *Revised Standard Version*, Catholic edition, unless otherwise specified.
- 5 Incidentally, it might not be completely devoid of interest to note that the first version of this paper was delivered at Leiden University on the day of the Feast of St Augustine, on the 1580th anniversary of his passing.
- 6 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (hereafter: 'TM,') 2nd rev. ed., trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall, (London; New York: Continuum, 2004), 106; *Gesammelte Werke* ('GW') 1 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1990), 112.
- 7 See TM, 278; GW 1, 281.
- 8 TM, 454; GW 1, 462.
- 9 TM, 454-455; GW 1, 462.
- 10 *Ibid.*
- 11 I argue elsewhere that this connection made Gadamer look somewhat more medieval than Kantian (or Cartesian, for that matter, but that was already evident) with respect to a crucial point of his hermeneutics: the idea of the belongingness of knowledge to being, which is in a sense quite alien to Kantian metaphysics. See my 'Les sources médiévales du concept gadamérien d'appartenance dans Vérité et méthode'. There I am very close to Jean Grondin's argument, boldly restated in his recent, illuminating piece, 'Nihilistic or Metaphysical Consequences of Hermeneutics?,' in *Consequences of Hermeneutics*, ed. J. Malpas and S. Zabala (Evanston, IL.: Northwestern University Press, 2010), 190-201.
- 12 TM, 457; GW 1, 465. Emphasis mine.
- 13 *Ibid.*
- 14 TM, 457; GW 1, 465-466. Emphasis mine.
- 15 TM, 457. Günter Figal speaks of 'the belonging together of question and

- answer’, and ‘[h]ow a text and its interpretation belong to one another’.
- G. Fial, ‘The Doing of the Thing Itself: Gadamer’s Hermeneutic Ontology of Language,’ in *The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. R. J. Dostal (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 110-111.
- 16 *TM*, 457; *GW* 1, 466.
- 17 *TM*, 458; *GW* 1, 466. Emphasis mine.
- 18 *Ibid.*
- 19 *TM*, 458-459; *GW* 1, 467.
- 20 ‘der Vorrang des Hörens dem hermeneutischen Phänomen zugrunde liegt’ *TM*, 458; *GW* 1, 466.
- 21 Eberhard, *The Middle Voice*, 95.
- 22 *TM*, 355; *GW* 1, 367.
- 23 *TM*, 458; *GW* 1, 466.
- 24 And Gadamer will still read together listening and obeying, 38 years later: ‘Wir müssen sogar horchen lernen, um die leiseren Töne des Wissenswerten nicht zu überhören – und vielleicht gehört auch gehorchen dazu.’ Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 55. Emphasis mine.
- 25 In *Truth and Method*, see *GW* 1, 273, 367 or 446, for instance.
- 26 See chapter 4 of his book *The Middle Voice*, entitled ‘The Performance of the Subject within the Event of Understanding: Consciousness after All’.
- 27 *TM*, 461; *GW* 1, 469.
- 28 Eberhard, *The Middle Voice*, 100.
- 29 The interpretation of belongingness as ‘taking part’ (*Teilhaben*, *Teilnehmen*) is evident in the French word for *Zugehörigkeit*: ap-part-[t]enance).
- 30 John 18:37.
- 31 See the official Catholic liturgical translation on the site of the Association épiscopale liturgique pour les pays francophones: <http://www.aelf.org/bible-liturgie/Jn/Evangile+de+Jésus-Christ+selon+saint+Jean/chapitre/18> (accessed August 2, 2010).
- 32 Here the *Revised Standard Version*, Catholic Edition, but most translations, leading French translations included, sport the same correspondence – ‘of the truth’/‘de la vérité’ – to the Greek *ek tês alêtheias* and the Latin (Vulgate) *ex veritate*.
- 33 Augustine, *Homilies on the Gospel of John*, 115, 4, in *Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 7, ed. Philipp Schaff, trans. J. Gibb and J. Inne (New York, NY: Christian Literature Publishing Co., 1886), available on the site of the Christian classics ethereal library: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf107.iii.cxvi.html> (accessed August 3, 2010).

- 34 Jean Grondin, 'Fide splendet et scientia: du sens d'une devise,' *Théologiques* 13, 1 (2005), 119-120. Translation mine. Eberhard also acknowledges what he calls Paul's 'wordplay', and underscores its parallelism to *Zugehörigkeit* breaking into listening and obeying. Cf. Eberhard, 213.
- 35 'Among whom are you also the called, of Jesus Christ'; 'called to be Jesus Christ's'. Emphasis mine.
- 36 *TM*, 458; *GW* 1, 467.
- 37 Jean Grondin, *La philosophie de la religion* (Paris: PUF, 2009), 12. Translation mine.
- 38 Eberhard, *The Middle Voice*, 95.
- 39 *Ibid.*, 7.
- 40 *Ibid.*, 4-5. G. Figal underscores the rich significance of the expression direction of meaning (*Richtungssinn*), which points to the 'infinity of the unsaid'. See Figal, 'The Doing of the Thing Itself,' 121.
- 41 See Eberhard, *The Middle Voice*, 95.
- 42 John 18:37.
- 43 John 14:6.
- 44 Augustine, *Homilies on the Gospel of John*, 115, 4.
- 45 'Surely when I call on him, I am calling on him to come into me.' Augustine, *Confessions*, 1.2.2, trans. H. Chadwick (Oxford: Oxford University Press, 1991), 3.
- 46 Jean Grondin, 'Foi et vision mystique dans les Confessions d'Augustin,' *Théologiques* 16, 2 (2008), 18, translation mine; Grondin quotes from the *Confessions*, 1.5.5.
- 47 Augustine, *Confessions*, 1.1.1; English trans. 3. Quotes from Ps. 118:34, 73, 144 and Rom. 10:14.
- 48 Grondin, 'Foi et vision mystique dans les Confessions d'Augustin,' 17. Translation mine.
- 49 Hans-Georg Gadamer, 'Aesthetic and religious experience,' in *The Relevance of the Beautiful and Other Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 149.
- 50 In *De vera religione* or *De utilitate credendi*, for instance.
- 51 Rom. 10:17.
- 52 Eberhard, *The Middle Voice*, 219. At this point it is important to note that I am not discussing here the (important) topic of whether faith brings about a different approach or understanding of Scripture, which was of course a point of divergence between Gadamer and Bultmann, and is also very close to our present discussion. Correlatively, I also leave open the question whether we can properly speak of a belongingness to the biblical text apart from faith.

- 53 Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics* (Berkeley: University of California Press, 1976), 57-58, cited by Fred Lawrence, 'Gadamer, the Hermeneutic Revolution, and Theology,' in *The Cambridge Companion to Gadamer*, 189-190. Emphasis mine.
- 54 See *TM*, 457; *GW* 1, 465-466.
- 55 Eberhard, *The Middle Voice*, 117.
- 56 Here I follow Stanley Rosen: "The fusion of horizons leads to the disappearance of historical separation, precisely through the apprehension of the universally accessible sense of the work as mediated by its own historical determinations, determinations which are themselves intelligible as modalities of sense, and so which facilitate our "fusion" into the core of the work rather than hinder it.' Stanley Rosen, 'Horizontverschmelzung', in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. L. E. Hahn (Chicago-Lasalle, IL.: Open Court Publishing, The Library of living Philosophers, 1997), 217. Jean Grondin also says that fusion of horizons shrinks the temporal distance, although always presupposing the secret fecundity of the *Wirkungsgeschichte*: "The fusion of horizons actually "shrinks", in a certain way, this temporal distance, or at least belittles its importance [because] the effort of understanding accomplishes a fusion between the "subject" and its "object", in such a way that all distance appears excluded a priori (we can think of this as one of the notion's aporias, but it is only apparent, since for Gadamer the fusion properly understood presupposes the secret fecundity of history.' J. Grondin, 'La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus?,' *Archives de philosophie* 68, 3 (2005), 402. Translation mine.
- 57 See *ibid.*.
- 58 *Ibid.*, 409. Translation mine.
- 59 *Ibid.*, 408. Translation mine.
- 60 Eberhard, *The Middle Voice*, 53.
- 61 See *ibid.*, 80.
- 62 See Hebr. 1: 1-2.
- 63 Rom. 13:14.
- 64 See Gadamer, *Esquisses herméneutiques*, 232, quoted by Grondin, 'La fusion des horizons', 411, note 15.
- 65 Gal. 2:20.

15 Gadamer and Law

Common Law and Continental Developments

CHRISTOPHER WALSHAW

1 Introduction

The interpretation and application of legal texts in particular of Parliamentary laws and constitutions is central to jurisprudence.¹ In statutes which regulate conduct and practices Parliament explicitly formulates rules and incorporates in those rules criteria that must be met if the rule is to apply. In New Zealand at least, commercial and contract law is now largely governed by statutes of this type. Parliament acknowledges that it cannot legislate for every circumstance. It is for a court to determine the fit or otherwise of the facts of the case before it with the relevant statutory rule.

In *Truth and Method*² Hans-Georg Gadamer elevates legal hermeneutics to exemplary significance as a model for philosophical hermeneutics.³ He insists that application does not mean first understanding a given universal in itself and then afterwards applying it to a concrete case.⁴ Instead, interpretation in law is the work of application, the process of immersing oneself in the particular case, thereby concretising the law for each case.⁵ Whilst this may be readily accepted in most disciplines of humanities, even today this is heresy in Anglo American jurisprudence.

In essence, Gadamer is unduly optimistic in two claims: (1) that the old legal order known as legal positivism probably has no supporters today and (2) that philosophical hermeneutics describes what happens in legal interpretation with legal certainty and without critique. Is there a way forward? I contend there is and explain how that is so. But first it is necessary to set the parameters of a debate between legal positivism and philosophical hermeneutics. On my analysis, the debate effectively is a contest between two accounts of legal interpretation denoted as prospective interpretation and concurrent interpretation, aligned respectively with legal positivism and philosophical hermeneutics and described as follows:

Prospective interpretation: In interpreting a statutory rule, one first ascertains the meaning of the rule by considering the words used and sometimes the context of the rule's production. Then one applies the rule so interpreted to the fact situation of the case in a deductive fashion. In effect interpretation is in advance of application, hence prospective.

Concurrent interpretation: In interpreting a statutory rule one first identifies the rule relevant to the conflict before the court. Then the rule and the real life fact situation are concurrently brought into correspondence, the facts are identified and characterised in terms of the rule and the words of the rule in terms of the situation. In this process the meaning of the rule is realised in application, and in effect retrospectively.

The essay is an argument for concurrent interpretation. First I discuss an actual case that illustrates the prospective interpretation of statutory rules, and I explain the effect of legal positivism. I briefly assess the approach to philosophical hermeneutics of Critical Legal Studies in North America. The argument for concurrent interpretation is then found in sections headed 'Continental Legal Studies' and 'Ideas Relevant to a Theory for Interpretation in Law'. There is a brief conclusion. The essay contributes to an ongoing discussion in jurisprudence and is an opportunity to bring to that discussion unfamiliar ideas and references.

2 An illustrative case⁶

Mr and Mrs Harrison had 20 years experience in small businesses including dairies, a coffee lounge and a taxi business. They became interested in acquiring a 'Tender Care' laundry business in the Auckland suburb of New Lynn and were given by the vendor a booklet titled *Tender Care Laundry Proposal*. The booklet included a 'Sample Balance Sheet', a one page sheet indicating projected income, expenditure and net annual profit in excess of \$23,000. The booklet was assumed to be accurate and no further information was sought. The Harrisons were impressed and entered into a contract to purchase the business. It quickly failed before they had paid all the purchase price. The vendor sued for the money still owing and the Harrisons counterclaimed to recover their outlay in excess of \$200,000: a small case in the general scheme of things but

of the utmost seriousness for these small business folk. There was a trial that lasted nine days. It was proved that the balance sheet in the booklet was grossly inaccurate. But the Harrisons' claim was dismissed as was their appeal for the significant reasons discussed below. They had relied on two statutory rules: Section Nine of the Fair Trading Act 1968 (NZ), which provides that no person shall, in trade, engage in conduct that is misleading or deceptive or is likely to mislead or deceive, and Section Six of the Contractual Remedies Act 1979 (NZ), which gives entitlement to damages if induced to enter into a contract by a misrepresentation, whether innocent or fraudulent, made by the other party to the contract.

This is where legal positivism comes into play. Legal positivism has two sides. First in promoting a coherent system or concept of law from the external point of view, the idea that law is laid down, posited by rational beings, that law owes its existence to human practice. Gadamer describes this as historical objectivism⁷ and as that 'which would like to limit legal reality entirely to the established law and its correct application'.⁸

Second legal positivism promotes prospective interpretation in the expectation of meeting perceived demands for determinacy and authority: interpretation that is bounded and claims to produce one correct meaning in advance of application. Consistent with the foundations of knowledge approach courts apply methods and rules of statutory interpretation based on one or more of textual, systemic, intentionalist and teleological arguments. Courts attempt to find the meaning of the words used by Parliament as an object in advance of application. Rather than use Parliament's words to confront and resolve the conflict before them in the particularity of the facts the courts engage in prospective interpretation in finding new words, in judicial gloss and in the promulgation of judicial tests that must be met if the party invoking these sections is to have a remedy.

For the Harrisons this includes court made rules (binding precedents) formulated in the task of statutory interpretation that they must prove that it was reasonable for them to have been misled⁹; that a reasonable person would have been induced to enter into the contract.¹⁰ In applying these rules, the trial and appellate judges who adjudicated the Harrisons' claim thought that no reasonable person would have taken the balance sheet seriously. Although it was accepted that the document was made available for the obvious purpose of promoting the sale and had this effect, the purchasers should have made other enquiries. Defi-

ciencies in the document were emphasised. After all, the Harrisons had business experience, and 'It must have been apparent to all that they were not straight out of school and had not spent a life-time herding goats.'¹¹ The focus was on the conduct of the Harrisons rather than on an enquiry of whether or not the vendor had engaged in misleading or deceptive conduct or had induced by misrepresentation.

There is increasing dissatisfaction with cases like the Harrisons' and recognition that current methods and rules 'are nowhere close to adequate to explain the interpretation process'¹², and that application is an integral aspect of interpretation.¹³ Since the 1980s in particular, under the rubric of interpretation there has been a vast literature and fierce debate sometimes called 'the interpretive turn'. It is clear that interpretation has taken centre stage in law and has much to say about legal theory and jurisprudence. Scholars and judges wrestle with the objective of formulating a theory of statutory interpretation that meets the law's perceived demands first, for a satisfactory account of the ways in which legal interpretation may be constrained and hence answer the question of indeterminacy and second, for an answer to the question as to which interpretations are authoritative or correct.¹⁴ This has been a prominent theme of critical legal studies ('CLS') a North American movement in legal thought that has applied to law ideas similar to those of the Frankfurt school of critical theory.

3 Critical legal studies

In particular CLS has attacked tradition and legal positivism. It was well timed for Gadamer and philosophical hermeneutics. Two bookends are *Interpretation Symposium* (1984)¹⁵ and *Symposium on Philosophical Hermeneutics and Critical Legal Theory* (2000).¹⁶ Both publications and symposia have dwindled over recent years perhaps for the reasons indicated shortly.

Space allows only an outline of conclusions from an analysis of the work of the most published and most cited North American flag bearers of philosophical hermeneutics in law: William N. Eskridge Jr., Stephen M. Feldman¹⁷, David Couzens Hoy¹⁸, Allan C. Hutchinson, and Francis J. Mootz III. The picture they paint of philosophical hermeneutics is taken for granted in North America and other common law jurisdictions. As clarified below the focus of their work has been on understanding and interpretation rather than on application and the realisation of law in the judicial process of resolving conflict. A misconceived attempt has

been made to bring philosophical hermeneutics into the main stream of legal interpretation concentrating on its ideas for explaining the encounter between reader and text.

The work of Eskridge illustrates the misconceptions I have in mind. His most detailed and influential exposition of philosophical hermeneutics and what it means for his theory of dynamic interpretation is found in ‘Gadamer/Statutory Interpretation’¹⁹, to which I now refer. Eskridge declares his purpose is to apply the ideas of Gadamer to statutory interpretation and more specifically to support his own concept of dynamic statutory interpretation. He begins with the thesis that Gadamer’s hermeneutics despite critique ‘remains an important theory of interpretation.’²⁰ From that premise (dubious because Gadamer did not propound any such thing) the enquiry is whether it has application in the sense of being relevant to statutory interpretation and if so, what the implications might be. Eskridge finds ‘at least three implications follow for theories of statutory interpretation’²¹ (i) to liberate statutory interpretation from foundationalism, (ii) in suggesting ‘the contours of a positive theory of statutory interpretation’²² and (iii) in suggesting ‘several powerful metaphors for refining and defending normative theories of dynamic statutory interpretation.’²³

Essentially he is looking for a method of statutory interpretation that is about finding the correct meaning that he calls dynamic interpretation. His dynamics are not about the judicial process but about interpreting in the sense of finding the ‘correct’ meaning of a statute. Eskridge says: ‘Hermeneutics is not methodological and directive (as Gadamer sees it, anyway). It is, instead, illuminating and therapeutic.’²⁴ Gadamer’s view is not seen as an obstacle to a theory of dynamic interpretation but rather as providing therapeutic support and illumination first, in demolishing foundationalism and second, in bringing ‘to statutory interpretation the lesson that it is an inherently dynamic enterprise and that a spirit of play and inquiry ought to animate the interpreter’s approach to the statute’.²⁵ Requisite are ‘opportunities for real and meaningful dialogue about what a statute should mean’.²⁶

A similar approach to philosophical hermeneutics is found in a companion article co-authored with Philip P. Frickey.²⁷ The articles referred to are a precursor to Eskridge’s influential book *Dynamic Statutory Interpretation*.²⁸ He is also co-author of the current standard textbook *Legislation and Statutory Interpretation*²⁹, which significantly makes no mention of philosophical hermeneutics and places dynamic theories under the umbrella of ‘Pragmatic Theory’.

Mootz took up the challenge to bring philosophical hermeneutics to the forefront of statutory interpretation in ‘The Ontological Basis of Legal Hermeneutics: A Proposed Model of Inquiry Based on the Work of Gadamer, Habermas, and Ricoeur’.³⁰ He at least has taken on board post-Gadamer critiques of philosophical hermeneutics, seeing these critiques as supplying ideas useful to his proposed new model which he is careful to distinguish from method.³¹

However, his approach also suffers from the emphasis on interpretation of the text. Rather than discuss application, Mootz talks about ‘institutional practice’, in which judges seek to articulate what the document means. What interests Mootz are the attitudes of judges and the way they articulate those attitudes. Gadamer’s hermeneutical approach is seen as something to be applied and ‘as an attitude that [scholars] should bring to bear on their evaluations of law and judicial decisionmaking’.³² It seems that Mootz is deflected from application by his anxiety to address the charge of relativism: ‘The hermeneutics model of legal interpretation must confront the challenge of delineating critical standards of legal interpretation that can ensure judicial compliance with the meaning of legal texts.’³³ Following his organization of the 2000 (‘bookend’) Symposium, Mootz has continued to be a prolific supporter of hermeneutics but has been directing his attention to ‘rhetorical knowledge’ and, it appears, is cautiously exploring ideas for critique.³⁴

My critique is reinforced by the Canadian legal academic Hutchinson. He criticises the tendency to utilize Gadamer’s ideas in ‘the most traditional and uncritical fashion’³⁵ as some form of ‘methodical corrective’.³⁶ Whilst Hutchinson acknowledges the importance of Mootz’s scholarship in familiarising CLS with Gadamer’s work, he considers that Mootz ‘has not abandoned the hope of developing a rigorous logic or art of rational interpretation that will be able to sanction some interpretations as clearly better than others by dint of its own rhetorical standards’.³⁷ ‘But Mootz cannot or will not resist the almost overwhelming urge to shackle Gadamerian hermeneutics to the conservative wagon of mainstream jurisprudence.’³⁸ In his conclusion Hutchinson makes the valuable point that Gadamer is partially to blame for this state of affairs. ‘There is a fatalistic as well as a quietistic aspect to Gadamer: he comes close to insisting that things are simply the way they are and that there is little that can be done other than to accept that.’³⁹ However, Hutchinson does not see this as a challenge in the way continental academics have, and seems content with a radical indeterminate position.

English-centred analytical philosophy has been influential, and the positivist account of law has been pervasive in common law England and Commonwealth countries. There has been, and remains, a genuine belief in law as a system, even as a science, expressed in the deeply influential ideas of John Austin and H.L.A. Hart, still the centre pieces of jurisprudence courses in our law faculties. Whilst an innovation introduced to positivism by Hart was the internal point of view, he does not disavow the external (or the moderately external) point of view, which philosophical hermeneutics would call a ‘non-existing category.’⁴⁰ Interest in philosophical hermeneutics has been mooted and cautious, often expressed in the course of reviews or surveys. There has been a tendency to borrow aspects of Gadamer’s work: Ronald Dworkin, Hart’s successor at Oxford University, was familiar with this work and expressly acknowledges this in his famous book *Law’s Empire*.⁴¹ Dworkin appears to be interested in how law works, and it is an undoubted advance that he has put interpretation in the sense of evaluative reasoning processes in the forefront of his theory of law. However, he insists on law’s coherence and integrity with its one right answer, views critiqued in detail by the Finnish jurisprudence scholar Jarkko Tontti.⁴² The Australian legal scholar Arthur Glass⁴³ is a notable exception. He has set about making Gadamer relevant to legal interpretation and has wrestled with the problem now discussed.

4 Continental legal studies

A remarkable feature of the debate is the failure of CLS to engage with continental jurisprudence. In this essay I attempt to redress this failure and begin by posing the question: have continental scholars in law been any more successful in working towards a solution to the problems of legal interpretation discussed above? I suggest they have, but only by recognising that in legal interpretation at least there is a fundamental problem with philosophical hermeneutics as propounded by Gadamer. He repeatedly tells us that he does not propose a method, and that his ‘real concern was and is philosophic: not what we do or ought to do, but what happens to us over and above our wanting and doing’.⁴⁴ He has firmly disavowed critique.

The problem is compounded by his insistence on the universality of philosophical hermeneutics⁴⁵ and his holding up of law as a paradigm example of his view of philosophical hermeneutics.⁴⁶ In essence, Gadamer does not tell us how we should go about interpretation. We

usefully may learn more about the conditions of understanding, including *phronesis*, but recognition of what happens above our wanting and doing would appear to make no difference to current legal practice. In the absence of direction we might as well muddle along as we do now.

My analysis of this problem for legal interpretation indicates three possible responses. The first response is to take Gadamer whole and at face value, to accept that philosophical hermeneutics cannot have and does not have anything to say about methods of interpretation or about how we should go about interpretation. The contribution of Gadamer to legal interpretation is then limited to a description of what we do (to be distinguished from what we say we do) in legal interpretation, and the bringing to common law of philosophical material and analyses that may provide a more complete understanding of legal interpretation and of what is at stake.

The second response is seen in the work of Arthur Kaufmann. He follows Heidegger and Gadamer and proceeds on the basis that if legal interpretation is to be interpretation at all it must embrace philosophical hermeneutics and concurrent interpretation. That is, a claim to be doing otherwise is a simulation that obscures and confuses the practice of interpretation and a true understanding of legal interpretation. I have treated this response separately to the first response because Kaufmann's ideas are directly relevant to the third response, which can be seen in the work of Tontti.

The third response is to contend that Gadamer is wrong to disavow critique. That is, that whilst Gadamer provides a sound treatment of philosophical hermeneutics building on the work of Heidegger he diminishes a crucial aspect of philosophical hermeneutics. Conflict and choice of interpretations are fundamental to Heidegger's conception of *Dasein* and philosophical hermeneutics. Therefore it is legitimate to enquire how we make those choices. This is the response of Paul Ricoeur and Tontti. Philosophical hermeneutics has two sides: one explicating the conditions of understanding, and the other a methodological orientation.

Having identified the problem, Lawrence Hinman hints at its solution⁴⁷:

If Gadamer's understanding of hermeneutics is to escape the resignation implicit in its play model of understanding and truth, and if it is to avoid undermining its own distinctive claim to truth, it must begin with a recognition of the necessity of asking the

quaestio juris as the question of what understanding, interpretation, and application ought to be. To fail to do this is, in Heideggerian terms, to reduce Dasein to is (sic) facticity and to ignore the fact that Dasein is in each case the kind of being for whom its own being is an issue. The question of how we understand is for us always simultaneously the question of how we ought to understand insofar as we are concerned with the question of truth.

Michael Ermath acknowledges the work in developing a third position, a combination of the two camps of 'is' and 'ought'.⁴⁸ As Tontti puts it⁴⁹:

Hermeneutical philosophy, according to my proposal, has two sides; it is both a transcendental philosophy – explicating the conditions of the possibility of understanding – and a methodological orientation, with which we can clarify the methods through which practical interpretative work is carried out ... That is with hermeneutics we can try to answer *both* the fundamental questions of human Being-there (and ensuing existential-ontological conditions of all interpretation) *and* explicate the more practical problems of interpretation.

5 Ideas relevant to a theory for interpretation in law

The ideas now set out are work in progress building on the ideas of Heidegger, Gadamer and Paul Ricoeur in the legal setting and do not attempt a final construct of the realisation of law. Hopefully they provide impetus for that work and generate discussion. It is obvious that I owe a debt to Kaufmann and Tontti. Their ideas have not received anything like the attention they deserve.

The question consistently asked is: 'What does actually take place in litigation when a judge decides a case?'⁵⁰ This is significant because it takes that question into the realm of jurisprudence. Philosophical hermeneutics is relevant to all three levels of law: the surface level (legislation, court decisions), the legal culture (general doctrines and basic legal concepts) and the deep structure of the law (fundamental normative principles and the prevailing type of rationality).⁵¹

It is now generally understood that law, especially statutory rules, cannot refer to the facts of every particular case. Parliament cannot anticipate the multiple specific events that may give rise to litigation, and this is a desirable purpose for laying down general criteria in rules

for application by the courts. As Tontti explains, building on the ideas of Ricoeur, a result is an unbridgeable temporal gulf between general laws necessarily expressed in universalistic and abstract terms and statements of claim that refer to particular and concrete circumstances in individual lawsuits. Bringing the past (the law) to the present (the case) is inevitably a creative and singular act that necessarily departs from the past and creates in the present a tradition anew. This also means that cases cannot be decided merely by their reference using syllogism.⁵² (Syllogistic reasoning would have enabled us to know in advance by logic the legal consequences of actions). The reasoning is in fact analogical reasoning: recognising similarities and not attempting to reproduce sameness.⁵³

Judicial decision-making is the act of constructing in the present circumstances of the case an interpretation of the text. Until that point the text is in suspense. The meaning is fulfilled or recovered in the actual discourse of litigation. The process includes an interpretation of the facts.⁵⁴ The task is to appropriate here and now legal text materials and the facts of the case and to produce a plausible narrative where these resonate.⁵⁵ A new narrative is constructed onto the statutory text.⁵⁶

Ricoeur's accounts of the autonomy of the text and of the construction of narratives in a process of prefiguration, configuration and refiguration are of particular significance to legal interpretation. 'To read is, on any hypothesis, to conjoin a new discourse to the discourse of the text. ... Interpretation is the concrete outcome of conjunction and renewal.'⁵⁷ Of course this is done in the present. This has been described as constructing a new reference, a referential illusion not made concrete until the judicial act. Ricoeur calls this the referential moment that belongs to neither the author nor the reader. Understanding as the recovery of meaning calls for the dialectics of explanation and interpretation. At this point there is an opportunity to introduce critique by way of distancing, an attitude of suspicious hermeneutics revealing the real state of affairs and the culturally determined pre-understandings. Ricoeur offers this as one of a number of ways to meet the criticism that Gadamer's philosophical hermeneutics is relative and fails to provide critique.⁵⁸

The normative context of application is the most important factor. As Tontti tell us: '... no meaning takes place outside of a narrative context. Normativity hence is not just an explicit mode of language but instead is present in all human activities.'⁵⁹ The structure of language itself thwarts attempts to establish a clear-cut distinction between is

and ought.⁶⁰ Law is constantly undergoing interpretation and is subject to competing proposals of how the present case (actual or hypothetical) is *and* ought to be resolved.

There can be no purely descriptive interpretations of law because each interpretation is in competition and makes its own demand for acceptance. This is totally consistent with philosophical hermeneutics. When we say to someone, ‘this is a table’, pointing to an object in the room, we not only describe what we point to but we also implicitly demand agreement that it is a table. Power is in law as well as by law. Legal professionals operate with law and simultaneously produce and reproduce law as a social practice, produced at least in part by internal power relations and conflicts within the law, even between those engaged in the law. Law is not an object of knowledge but an arena for a struggle about law that takes place in the space of language.⁶¹

Arthur Kaufmann describes the moment of realisation of law this way⁶²:

What happens by the application of law (that is, not just by the application of statute) is the following: On the one hand, what is needed is a construction of the case, i.e. the working out of the essentials of the case in the light of the norm; in other words, the formation of a legally relevant case (*Sachverhalt*). On the other hand, an interpretation of the norm is required, namely its concretisation in the light of the particular case, the formation of the normative framework that can accommodate reality (*Tatbestand*). Through both acts of construction and interpretation that do not temporarily follow one another but rather coincide in a relation of mutual conditioning, a *correspondence* of case and norm in the form of a factual and a legal, normative framework of ‘*Sachverhalt*’ and ‘*Tatbestand*’ is accomplished. This correspondence does not exist in advance ... It must be *produced* in a way that case and norm are made *to coincide* ...

Realization of law, understood in these terms, is a shaping, moulding act. The ‘meaning’ of the content of a rule is not found in advance but is found in the contemporaneous fit of the facts of the case with the criteria contained in the words of the statutory rule and is a productive exercise here and now. Kaufmann describes a process of interchange between empirical and normative elements between is and ought, ‘so that they can identify each other’.⁶³ This is the process for realisation of law.

Kaufmann put forward these ideas as early as the 1960s, his work rarely being translated into English. He told us: ‘Law-finding, then, is a *bringing-into-correspondence, an equivalation, an assimilation* of the norm and the real-life fact-situation.’⁶⁴ This is accomplished from two sides: on the one side, the real-life fact-situation is made to fit the norm in a process of unfolding the fact-situation from the normative point of view. On the other side, the norm is made to fit the facts. This is commonly called ‘interpretation’: ascertaining the legal meaning of the norm. This does not reside in method but in the real life fact-situation that is to be judged. These sides are not separate, but occur at once in ‘a give-and-take progressive *unfolding*.’⁶⁵

‘Though the text of the law remains the same, it changes – with fact-situations of life, and indeed with life itself.’⁶⁶ Kaufmann discusses the example of what constitutes a ‘weapon’ for the purpose of the criminal law and points out that something can be a weapon today that did not exist at the time of enactment. This is not about the ‘meaning of the law’ changing, because how can it ‘change when the words of the text remain the same? It is so only and solely because this “meaning of the law” does not lie solely in the law at all but also in the concrete fact-situations of life for which the law is laid down.’⁶⁷

As Tontti explains with reference to Ricoeur, no meaning takes place outside a narrative context.⁶⁸ Further, legal process uses narrative technique in imitating social reality. The explicit purpose of the legal process is to imitate the events in question by pleadings, evidence and submissions. The aim is a justifiable interpretation of what took place. Inevitably this is not a duplication but a production. All imitations and interpretations are finally unique and singular events.⁶⁹ This cannot be a reproductive exercise, as positivist theory would maintain.

When we seek for meaning in the legal context we intuitively and largely unconsciously ask whether the case to be decided is similar to a narrative evoked by the words of the statute. If it is similar we often consider the case to be easy and if not, because normal correlations are disturbed, to be hard. The point here is that this is an important part of our everyday process of interpretation and not merely legal reasoning.⁷⁰ This is an interpretative choice, based on our acculturation, the pre-understandings and ‘prejudices’ central to philosophical hermeneutics. Indeed the inevitable preliminary and intuitive question and the way we answer it shows just how central to the judicial process the thinking of Gadamer is, and also the importance of evaluating these pre-understandings by adopting an attitude of suspicion.⁷¹

New, creative and revolutionary insights can be extracted from the object of interpretation when it is distanced from its author and the conditions of creation.⁷² To this can be added wisdom (*phronesis*), an acceptance of our limitations and awareness as explained and described by Gadamer.⁷³

The ethical component of such decision-making requires further consideration. Philosophical hermeneutics neglects this but is the source of one idea well expressed by Tontti: because the interpretative situation is fundamentally violent, the only acceptable stance is to reduce violence, and the unconditional demand, when reducing violence, is that decision maker must be ethical.⁷⁴ Another idea is that language as a social construct contains ethical components: by conceiving collective consciousness through language we acquire ethical and other abstract concepts.⁷⁵ Another thought is that our historicity in the legal context brings to judicial decision-making social ideals of justice and fairness, and rule of law values such as those values that require due notice of laws.

A strength of the account provided by Tontti is his emphasis on the dimensions of conflict and power in legal interpretation. When we ‘do’ law we necessarily compete about being ‘right’, about whose interpretation about the tradition and its application is approved (wins) here and now. Law develops because of and through conflicts. For the most part, the story of law is about the winners, those interpretations that have prevailed, but sometimes losers leave undercurrents, ‘suppressed interpretations’. Litigation manifests this conflict for each particular case: physical and other violence is transformed into a linguistic struggle. Conflict, though transmuted, remains.

The legal decision cannot be separated from conflict. The act of judging is perhaps the most evident example of how violence in discursive form and conflict are situated at the very heart of law, and at the heart of every interpretative situation.⁷⁶ This is true for both winning and losing parties, because the court reformulates, reinterprets and expresses in its own vocabulary with a gesture of power and discursive violence that forces its interpretation upon the parties and for that case brings the conflict to an end. It is entirely appropriate that *Justitia* carry a sword as well as a set of scales.⁷⁷

Philosophical hermeneutics shows us that the symbolic denial of ‘prejudices’ evoked by the blindfolded *Justitia* and the positivist learning that would have us believe that there can be some kind of cognitive ‘purity’, that law is merely about applying pre-existing rules to cases is at best misleading. It is a fact more widely recognised by the gen-

eral public and commercial interests than lawyers may like to believe: that people cannot know with certainty and in advance how laws will be applied in a particular case.

As Tontti explains, philosophical hermeneutics teaches us or reinforces our impression that the tradition of the law never presents us with correct answers but always with a (narrow) range of possible solutions to the case in hand. The choice between them ultimately involves moral and political deliberation. If we acknowledge this we are better placed to consider and answer the question, why this choice? Why does this particular decision seem appropriate or self-evident? We may then see the 'hidden-agenda' of law, its tacit presuppositions and the way its tradition works. Ultimately, the courts may be able to admit consciously its 'prejudices' and apply these in an open and constructive manner. Relevant to this choice is the way the traditions of the law are constructed: the general framework and conceptual machinery with which every legal question must be answered. Further, tradition determines which choices are not acceptable.⁷⁸

6 Conclusion

The differences in theory and practice between the two interpretative accounts denoted as prospective interpretation and concurrent interpretation are evident, also that philosophical hermeneutics and the ideas of Gadamer have much to say about legal interpretation and provide relevant and useful material with which to evaluate and improve legal interpretation, especially in the context of statutory rules. Gadamer's self-imposed conservatism has prompted new ideas for critique, including those found in an analysis of the judicial process of resolving conflicts. Tontti has developed what I call concurrent interpretation as a sophisticated and practical way of going about the judicial interpretation of statutory rules in particular, which also recognises the realities of philosophical hermeneutics. He has done this by building on the ideas of Kaufmann and Ricoeur about the conflict of interpretations, distanciation, the autonomy of the text and narratives.

Consistent with philosophical hermeneutics, the proposed theory of concurrent interpretation is not so much about interpretation and meaning but about realising the law by a judicial process of bringing into correspondence the terms of the rule and the real life fact situation before the court for each case. The Harrisons were entitled to expect nothing more or less. Whose narrative of the events prevails in

the resolution of the conflict between them and the vendor? As it happened, this process was trumped by prospective interpretations of the relevant statutory rules. Instead of their case being about the conduct of the vendor and how it affected them as purchasers it was about the carelessness of the Harrisons. How can that be satisfactory in the face of rule of law values that require laws be promulgated and that citizens have due notice of the content of laws?

Notes

- 1 Thanks are due to Alexandra Kolb for her assistance in putting this paper together and to Otago University for financial assistance.
- 2 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (hereafter: *TM*), 2nd rev. ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Continuum, 2004).
- 3 *TM*, 321-336.
- 4 *TM*, 336.
- 5 *TM*, 325-326.
- 6 *Harrison v Amcor Trading (NZ) Ltd* HC Auckland HC-167/97, 13 May 1999.
- 7 *TM*, 300 and 511.
- 8 *TM*, 518.
- 9 *AMP Finance NZ Ltd v Heaven* (1997) 8 TCLR 144 (CA), 152. 'It is not enough for the Heavens to show they were misled if reasonable people in their shoes would not have been misled.' For critique see Christopher Walshaw, 'Red Eagle and Reasonableness', *New Zealand Law Journal* (2011), 144-148.
- 10 *Savill v NZI Finance Ltd* (1990) 3 NZLR 135 (CA), 146. '... open to NZI to argue materiality on the basis that if there were a representation it was not such as to induce a reasonable person to enter into the contract and so therefore in fact could not have induced the Savills to do so.' For a critique consistent with the theme of this essay see Christopher Walshaw, 'The Judicial Process in the Application of *Induced By* in the Contractual Remedies Act 1979', *New Zealand Business Law Quarterly* 16 (2010), 268-287.
- 11 *Harrison v Amcor Trading (NZ) Ltd* (n.6) 10.
- 12 J. F. Burrows and R.I. Carter, *Statute Law in New Zealand* (Wellington: LexisNexis, 2009), 182.
- 13 *Ibid.*, in which the emphasis is on context (ch. 9).
- 14 Natalie Stoljar, 'Survey Essay: Interpretation, Indeterminacy and Authority: Some Recent Controversies in the Philosophy of Law', *Journal of Philosophy in Law* 11 (2003), 470-498.

- 15 'Interpretation Symposium', *Southern California Law Review* 58 (1985), 1-725. 27 contributions.
- 16 'Symposium of Philosophical Hermeneutics and Critical Legal Theory', *Chicago-Kent Law Review* 76 (2000), 719-1165.
- 17 Stephen M. Feldman, *American Legal Thought from Premodernism to Postmodernism* (New York: Oxford University Press, 2000) contains an excellent overview.
- 18 David Couzens Hoy, 'Interpreting the Law: Hermeneutical and Poststructuralist Perspectives', *Southern California Law Review* 58 (1985), 136-176; 'A Hermeneutical Critique of the Originalism/Nonoriginalism Distinction', *North Kentucky Law Review* 15 (1988), 479-498; 'Legal Hermeneutics: Recent Debates', in *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, ed. Kathleen Wright (Albany: State University of New York Press, 1990), 111-135.
- 19 William N. Eskridge Jr., 'Gadamer/Statutory Interpretation', *Columbia Law Review* 90 (1990), 609-681. A similar article by his hand is 'Dynamic Statutory Interpretation' *University of Pennsylvania Law Review* 135 (1990), 1479-1555.
- 20 Eskridge, 'Gadamer/Statutory Interpretation', 632.
- 21 *Ibid.*, 637-638.
- 22 *Ibid.*, 646.
- 23 *Ibid.*, 638.
- 24 *Ibid.*, 679.
- 25 *Ibid.*
- 26 *Ibid.*
- 27 William N. Eskridge Jr. and Philip P. Frickey, 'Statutory Interpretation as Practical Reasoning', *Stanford Law Review* 42 (1990), 321-384.
- 28 William N. Eskridge Jr., *Dynamic Statutory Interpretation* (Cambridge: Harvard University Press, 1994).
- 29 William N. Eskridge Jr, P.F. Frickey, and E Garrett, *Legislation and Statutory Interpretation* (New York: Foundation Press, 2006).
- 30 Francis J. Mootz III, 'The Ontological Basis of Legal Hermeneutics: A Proposed Model of Inquiry Based on the Work of Gadamer, Habermas, and Ricoeur', *Boston University Law Review* 68 (1988), 523-617.
- 31 *Ibid.*, 527.
- 32 *Ibid.*, 565.
- 33 *Ibid.*, 567.
- 34 Francis J. Mootz III, 'The New Legal Hermeneutics', *Vanderbilt Law Review* 47 (1994), 115-143; 'Rhetorical Knowledge in Legal Practice and Theory', *Southern California Interdisciplinary Law Journal* 6 (1998),

- 491-611; 'Law in Flux: Philosophical Hermeneutics, Legal Argumentation, and the Natural Law Tradition', *Yale Journal of Law & the Humanities* 11 (1999), 311-382; *Rhetorical Knowledge in Legal Practice and Critical Legal Theory* (Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2006); ed. *On Philosophy in American Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009) and ed. *Gadamer and Ricoeur: Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics* (London: Continuum, 2011).
- 35 Allan C. Hutchinson, 'Work-In-Progress: Gadamer, Tradition, and the Common Law' *Chicago-Kent Law Review* 76 (2000), 1037. Also see his book *Evolution and the Common Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
- 36 Hutchinson, 'Work-In-Progress', 1038.
- 37 *Ibid.*, 1045.
- 38 *Ibid.*, 1048.
- 39 *Ibid.*, 1080.
- 40 Jarkko Tontti, *Right and Prejudice: Prolegomena to a Hermeneutical Philosophy of Law* (Aldershot: Ashgate Publishing Ltd, 2004), 164 and 173.
- 41 Ronald Dworkin, *Laws Empire* (Cambridge: Belknap Press, 1986), 55, 62 and 420.
- 42 Tontti, 111-115.
- 43 Arthur Glass, 'Interpretation/Application/Decisionmaking', *Australian Journal of Legal Philosophy* 25 (2000), 97-109; 'A Hermeneutical Standpoint' in *Legal Interpretation in Democratic States*, eds. Jeffrey Goldsworthy and Tom Campbell (Aldershot: Ashgate, 2002) and 'Phronesis and Legal Deliberation', in *Culture and Enlightenment: Essays for Gyorgy Markus*, eds. John Grumley *et al.* (Aldershot: Ashgate, 2002).
- 44 *TM*, xxv-xxvi, and see his debate with Betti in *TM*, 512-513.
- 45 *TM*, 469-471.
- 46 *TM*, 321-326.
- 47 Lawrence M. Hinman, 'Quid Facti or Quid Juris? The Fundamental Ambiguity of Gadamer's Understanding of Hermeneutics', *Philosophy and Phenomenological Research* 40 (1980), 512-535.
- 48 Michael Ermath, 'The Transformation of Hermeneutics: 19th Century Ancients and 20th Century Moderns', *Monist* 64 (1981), 175-176.
- 49 Tontti, 4.
- 50 Tontti, 175.
- 51 Tontti, 167, referring to Kaarlo Tuori.
- 52 Tontti, 179-183.
- 53 Tontti, 175-187 and *TM*, 429. Analogical reasoning is an important topic beyond the scope of this essay.

- 54 Tontti, 59 and 183.
- 55 Tontti, 50, discussing Ricoeur.
- 56 See Linda L. Berger, 'How Embedded Knowledge Structures Affect Judicial Decision Making', *Southern California Interdisciplinary Law Journal* 18 (2009), 259-308, for ideas about the relationship between narrative and legal reasoning.
- 57 Paul Ricoeur, 'What is a Text?' (1970), in *From Text to Action: Essays in Hermeneutics* 11, trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson (London: The Athlone Press 1991), 118. For other relevant publications of Ricoeur's work in English see the other essays in this book and *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: The Texas Christian University Press, 1976); *The Just*, trans. David Pelauer (Chicago: The University of Chicago Press 2000); and *Reflections on The Just*, trans. David Pelauer (Chicago: The University of Chicago Press 2007).
- 58 Ricoeur, 'Hermeneutics and the Critique of Ideology' (1973), in *From Text to Action: Essays in Hermeneutics* 11, trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson (London: The Athlone Press, 1991), 294-307. In later writing this is discussed as the hermeneutics of suspicion and contrasts with Gadamer's emphasis on trust.
- 59 Tontti, 156; and generally Tontti, Part Three, Section I 'From Ought to Ought'.
- 60 *Ibid.*.
- 61 Kaarlo Tuori, 'Law, Power and Critique', in *Law and Power: Critical and Socio-Legal Essays*, eds. Kaarlo Tuori *et al.* (Liverpool: Deborah Charles Publications, 1997), 7-29, and Tontti, 130-131.
- 62 Arthur Kaufmann, 'Preliminary Remarks on a Legal Logic and Ontology Relations in Law, Interpretation and Reality', ed. Patrick Nerhot (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1990), 111-112.
- 63 *Ibid.* This process is subject to hermeneutical historicity.
- 64 Arthur Kaufmann, 'Analogy and "The Nature of Things"; A Contribution to the Theory of Types', trans. Ilmar Tammelo *et al.*, *Journal of the Indian Law Institute* 8 (1966), 358-401, 386-9. See also 'The Ontological Structure of Law', *Natural Law Forum* 8 (1963), 79-96.
- 65 *Ibid.*, 388.
- 66 *Ibid.*, 387.
- 67 *Ibid.*, 389.
- 68 Tontti, 156.
- 69 Tontti, 175.
- 70 Bernard S. Jackson, *Making Sense of Jurisprudence* (Liverpool: Deborah Charles Publications, 1996), 233-277.

- 71 Tontti, 177-8, *TM*, 268-291.
- 72 Tontti, 47ff. This reorientation of Gadamer's philosophical hermeneutics is the work of Ricoeur.
- 73 For example, in *TM*, 310-321.
- 74 Tontti, 159. Particularly in taking into account all contestable proposals and silencing none.
- 75 Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, trans. Jon R. Snyder (Cambridge: Polity Press 1988), 133-139 indicates this idea.
- 76 Tontti, 129-130.
- 77 Gadamer emphasises dialogue and accord whereas Heidegger maintains that violence is intrinsic to interpretation.
- 78 Tontti, 158.

16 Gadamer's *Truth and Method* and Moral Case Deliberation in Clinical Ethics

GUY A.M. WIDDERSHOVEN & SUZANNE METSELAAR

Clinical ethicists work as philosophers in healthcare practice. They are concerned with concrete moral problems that healthcare professionals (physicians, nurses) encounter in their daily work. They contribute to decision-making about treatment and care, thus influencing the real world of patients. Clinical ethicists play different roles, working as ethical facilitators or counsellors, as members of ethics committees, as researchers, or as teachers. In their work, clinical ethicists combine theory and practice in a way that can be described as a hermeneutic circle. Theories help to reflect on, carry out, and articulate practical experience: basic theoretical assumptions provide the point of departure of any practice, theories offer a framework from which the practices of clinical ethicists are understood, and theories influence the methods and approaches that clinical ethicists choose for their applied work. The other way around, the application of theories in ethical practices brings to light new aspects of existing theoretical concepts, such as 'responsibility', 'autonomy', and 'hermeneutics', which enables the ethicist not only to refine theories but even to create new ones.

In the 1960s, Gadamer did not think about clinical ethics support services as we do today, nor did he give an account of them in *Truth and Method*. What is more, as far as ethical truth is discussed in *Truth and Method*, it is a means to an end, which is developing a hermeneutical theory primarily focused on the interpretation of texts and works of art. Nevertheless, Gadamer's ground-breaking work on philosophical hermeneutics has great value for clinical ethics. In this article, we will carry forward some of his core ideas to current settings of clinical ethics consultancy, especially that of *moral case deliberation*. A moral case deliberation is the methodical reflection on an actual moral dilemma by a group of healthcare practitioners that is facilitated by a trained practitioner (a philosopher, an ethicist), in order to improve the quality of care and to share expertise and responsibility.

At least in four important respects, the practice of moral case delib-

eration can be understood from the perspective of the philosophical hermeneutics set out in Gadamer's 1960 work:

1 *Moral case deliberation deals with 'understanding as application'.*

In moral case deliberations, moral considerations, values and norms are always to be understood in their application to the concrete case at stake. Likewise, in his hermeneutics, Gadamer is not so much concerned with pure knowledge detached from any particular kind of being, but defends that 'understanding is always application'. The particular dynamics between knowledge, experience and action that Gadamer's hermeneutics and moral case deliberations have in common, refers back to Aristotle's account of *phronesis*.

2 *Moral case deliberation is a process of understanding through dialogue.*

Moral case deliberation is a dialogue in which viewpoints, values and answers to moral questions are shared and investigated. Fundamentally, this requires being open to what the other has to say, Socratic *agnosia* paired with persistence in questioning, seeking to understand the value of the other's point of view and to reflect on one's own position, all this with regard to the case that is discussed. *Truth and Method* provides a theoretical framework for this practice, as its basic model of understanding is that through dialogue.

3 *Moral case deliberation is a practice concerned with Bildung.*

Through moral deliberation, health care practitioners can grow and further develop their moral competences. Likewise, Gadamer states that 'to reach an understanding in a dialogue is not merely a matter of asserting one's own point of view, but a change into a communion in which one does not remain what one was'. The process in which new and alien insights are preserved and appropriated by the subject by means of which it transforms or 'cultivates', is what Gadamer aptly calls *Bildung*, a concept fundamental to *Truth and Method*.

4 *Moral case deliberation is a process of 'truth', which is fostered by structuring the dialogue using 'method'.*

Although the task of the facilitator is to structure the dialogue

methodically, the aim of a moral case deliberation is only established if mutual understanding with regard to the issue at stake comes about. Gadamer's description of the relation between truth and method clarifies the character of this discourse of truth, as he regards 'truth' to be established only through understanding, not by method alone. Although he acknowledges the importance of methodology, he insists on the limited role of methods and puts a strong emphasis on the priority of understanding as being dialogical, practical and always dependent on the situation at hand.

Before elaborating on these four aspects of moral case deliberation (section 2-5) from the viewpoint offered by *Truth and Method*, a concrete moral case deliberation will be presented (section 1) in order to make clear how these elements of Gadamer's philosophical hermeneutics indeed elucidate the practice of moral deliberation. We will end with some conclusive remarks.

1 Moral case deliberation and the case of Marco

In moral case deliberation meetings in a medical setting, concrete cases are discussed that are experienced as morally troublesome by a group of healthcare practitioners. In a structured dialogue (or rather: a polylogue), their moral positions, questions and experiences with regard to the case under consideration are articulated and reflected upon, allowing for a plurality of perspectives, intentions, values and norms. The session proceeds according to a structured method, which can take one hour up to more than one day. A trained practitioner, often an ethicist and/or philosopher facilitate the entire process by monitoring, directing, and structuring the conversation, and by fostering the process of investigation by asking relevant questions. Most of all, the facilitator's task is to focus the deliberation on what is at stake (what Gadamer would call *die Sache*) and to elucidate this, encouraging the participants to articulate themselves and to open up to the other perspectives brought forward.

The concrete objective of a moral case deliberation is the clarification of a specific moral dilemma and the accompanying moral considerations, so that the participants are well aware of the consequences following from their actions, and what can be done to minimize the downside that comes along with every choice. More generally, it aims to broaden the moral horizon and competences of the participants and

thus to improve reflective practice and quality of care, as well as the transfer of expertise and responsibility within a group of healthcare practitioners.

We will illustrate moral case deliberation with an example from a haematology-oncology ward, in which one of the nurses presented the case of Marco:

Marco, age 23, has acute leukaemia. He stays at the haematology-oncology ward for a second line of treatment. He needs stem-cell transplantation. One of his sisters is compatible as a donor. Marco has two sisters; his parents are divorced. He lives with his father; the sisters live with his mother. Marco had severe anxiety problems at the age of sixteen, but he recovered from this. It is not known whether he had any psychological or psychiatric treatment at that time. Marco is rather tense in dealing with uncertainty. He takes his temperature often when he has a light fever, and constantly asks the nurses about possible causes. He is worried about losing weight, and often eats too much, which results in sickness and vomiting. He sometimes asks for pain medication, not because he is in pain, but because he is afraid that he might get in pain.

Marco does not want to follow the regime at the ward. He dislikes to be wakened early and likes to eat at different hours. He is prepared to negotiate, which resulted in the compromise that he is not wakened before 6.45 a.m. (although he would prefer not to be disturbed before 8 a.m.).

Marco has told the social worker at the ward that he needs positive and reassuring information. He does not want to know about possible negative side effects and risks of treatment. Rather he wishes that these are explained to his parents, not to him. In a short while, a meeting with Marco about future treatment will take place. For this meeting, the transplantation and the possible side-effects are on the agenda. The staff is unsure about how to approach Marco at the meeting.

The staff experienced this situation as morally troublesome. Marco's request not to be informed about possible negative side effects and risks of treatment did not correspond with their policies based on the principle of 'informed consent'. Moreover, being uninformed could pose a risk to Marco's health, as he might not adequately recognize important signs. On the other hand, the staff did not want to disrespect Marco's wishes. In the moral deliberation session, the participants came to for-

mulate the dilemma as follows: *Should we follow the wish of Marco and tell the possible negative side effects only to his parents, or should we insist that treatment can only take place if Marco knows about the side effects himself, so that he can monitor his condition and warn the staff at the ward if things go wrong?*

After a round of explanatory questions, the group investigated the values and norms relevant to the participants in the case. What values motivated their actions and concerns? How could these values be translated in concrete norms for action? The facilitator helped the group to articulate these values and norms. In moral case deliberation, this is not done by explaining the theoretical concepts on a general level, but rather by asking further questions, aiming to articulate personal experience. For instance: In what sense is this value important for you? Why and how do you want to promote it? What should you do, that is, which norm should you follow to realize this value in the given situation?

First the values and norms of the staff were made explicit. In the first place, Marco's health appeared to be an important value, both for the physicians and the nurses. This value was then translated into a concrete norm. For the physicians, the norm was: 'We should make sure that Marco gets the treatment so that he has better chances to survive'. For the nurses, the norm related to the value of health was formulated as follows: 'We should tell Marco the risks, so that he can anticipate them, which will improve the chances for his health.' Next to health, respect was regarded an important value for the staff; for the physicians as for the nurses, the corresponding norm was: 'We should not provide information if Marco does not want it.' Apart from health and respect, a third value appeared to be relevant, especially for the nurses. This was responsibility. The corresponding norm was: 'Marco should only receive this intensive treatment if he is prepared to play the role of a responsible patient, who cooperates actively with the team. He should not evade difficult situations and leave it to his family to take action.'

The group also investigated the values of the other participants in the case. For Marco, being comfortable was regarded as an important value. The corresponding norm was: 'I should prevent becoming uneasy because of disturbing information'. Another value was trust, which was translated into the norm: 'I should trust that my father will watch over me'. A central value for the family was protection. The corresponding norm was formulated thus: 'We should prevent Marco from becoming anxious'. A second value was supervision, which was translated into the norm: 'We should see to it that Marco gets adequate care'.

At first sight, the dilemma was formulated in terms that were in line with principlism, that is, an ethical system in which the principles of autonomy, beneficence, non-maleficence, and justice prevail.¹ Following the wish of Marco can be regarded as an instance of (respect for) autonomy, emphasizing the need for monitoring can be related to beneficence (doing well, that is, fostering the patient's health). Correspondingly, the values that came up first in the investigation of the perspectives of the physicians, the nurses, Marco and his family pointed in that direction. Yet when the reflection continued, other relevant values came to the table. On the side of the nurses responsibility was deemed relevant. For Marco, trust was found as an important value. These values are not in line with principlism. In the end, it turned out that for the participants responsibility and trust were crucial values in this situation. They decided to go to Marco and explain to him that he had to know what might happen in order to play an active role in monitoring his condition, not primarily because of his health (his father might be able to supervise him adequately), but because he should be responsibly involved in the decision and the further process, given the seriousness of the treatment. They also would explain to Marco and his family that they were aware of his anxiety, and that they could trust them to explain the risks carefully, so that he would not be stressed.

While choosing this course of action, the participants realized that they deemed patient participation and commitment of crucial importance in their work at the ward. This led to the insight that the core of the haematology-oncology practice is building up a relationship of mutual engagement and trust, in order to create optimal conditions for fostering patient health. Thus, the values which were found to be relevant (health, respect, responsibility, trust and protection) were all integrated in the decision.

2 'Understanding as application' in moral case deliberation

At the foundation of moral case deliberation lies the assumption that a decision once taken does not necessarily apply to a new situation; new dialogues have to be facilitated about moral dilemmas emerging from new situations, changing contexts, narratives, and experiences. Time and again, moral deliberation succeeds only through immersion in the case, being drawn into the story, diving into your own values, opening up to what motivates others, learning from that, and coming to a joint conclusion aimed at further action in the concrete situation. Thus, in

this perception of ethics, there is no fixed 'yardstick' or universal rule for action that can be applied to particular situations. Rather, the experience of the specific matter at stake and the orientation on concrete action are guiding the deliberation. Reason, experience and action are regarded to be inextricably connected in moral case deliberation.

Likewise, Gadamer argues that we do not possess moral knowledge in such a way that we already have it and then apply it to specific situations, at least not in the sense that universal rules determine what is to be done in particular situations. Rather, 'what is right ... cannot be fully determined independently of the situation that requires a right action from me', he maintains.² Moral knowledge is therefore of a special kind: 'it embraces in a curious way both means and end and hence differs from technical knowledge. That is why it is pointless to distinguish here between knowledge and experience, as can be done in the case of *techne*. For moral knowledge must be a kind of experience.'³

The reason Gadamer brings up moral knowledge in *Truth and Method*, and Aristotelian ethics in particular, is because he reckons the human sciences, compared to the theoretical knowledge of the natural sciences, to stand closer to the knowledge of *phronesis*. Gadamer takes the Stagirite as a source of inspiration, as the latter does not relate morality to objective knowledge, which would mean that the knower is standing over against a situation that he merely observes; rather, the subject is directly affected by what he sees, and morality is something he has to do.⁴ As man knows himself as an acting being, the purpose of his knowledge is to govern his action.⁵

This particular dynamics between knowledge, experience and action in Aristotle's account of *phronesis* is appreciated by Gadamer because in his hermeneutics, he is not so much concerned with pure knowledge detached from any particular kind of being, but holds that the objectifying methods of modern science obscure that 'understanding is always application', by which he means that understanding always means the application of knowledge to a particular task pertaining to the matter at stake. In this sense, understanding is always contextual or historical. With regard to a text, this means that it is understood only if it is understood in a different way every time:⁶

A law is not to be understood historically, but to be made concretely valid through being interpreted. ... This includes the fact that the text ... if it is to be understood properly, i.e. according to the claim it makes, must be understood at every moment, in every

particular situation, in a new and different way. Understanding here is always application.⁷

Thus, a principle of openness regulates Gadamer's hermeneutical experience, in a way quite opposite to Hegel's conception of understanding: instead of heading to completion, every experience opens up the possibility of yet another. This is why the hermeneutical circle is described to be infinite and understanding itself to be an 'infinite assignment'.

Similarly, in moral case deliberations, moral considerations, values and norms are always to be understood in their application to the concrete case at stake. Although theory can come in at hand, a moral deliberation never aims at establishing the general meaning of moral concepts, but only reckons their contextual meaning to be valuable, that is, related to personal experiences and applied to the case at hand. In the case of Marco, the central question was how to approach him in the concrete situation. Marco was regarded as an individual patient, with his own peculiarities, wishes, demands and history. Dealing with Marco is different from dealing with any other patient at the ward. Of course, some general rules and principles are relevant. Monitoring is needed for all patients undergoing a stem-cell transplantation. Respecting patient's wishes is also a general rule. The question was not to formulate such rules and principles, but to apply them to the case at hand. How should monitoring be done, given Marco's anxiety? Is it better that he himself does not know, and that his father looks after him, given that he might over-interpret side-effects and become unnecessarily worried, leading to more health problems? Or should he be instructed in reading the signs carefully and supported in learning to understand when to alert the staff? How could the staff respect Marco's wishes, given that he refuses to consider the risks seriously? Should they go along with his request and tell the side-effects to the family, or should they decide not to do the transplantation since they cannot explain the side-effects to Marco himself?

During the deliberation, some staff members were more inclined to one of these options, and others to the other. In discussing this, they found out where the differences came from and jointly decided which approach would be most adequate in the concrete situation. They decided that monitoring by Marco himself was preferable and achievable if he would be supported in learning how to interpret the signs. In this situation, this appeared to be the right application of the general rule on monitoring. They also came to the conclusion that neither of the

two ways of respecting Marco's wishes was good: if they just would tell Marco's parents, Marco himself would not know what he would agree to while consenting to the operation; if they decided to refrain from the operation, they would miss the opportunity of helping Marco to attain better health. Thus, an adequate application of the principle of respect for autonomy was at first sight hard to find.

Further deliberation resulted in acknowledging the crucial importance of the third value, responsibility. It was found out that monitoring by Marco himself was preferable, because he would then take responsibility for the operation and become an active participant in the process. This would also enable a true consent to the treatment, which had turned out to be an important aspect of respect for autonomy. The deliberation on the value of responsibility showed that it could inspire a course of action which might integrate both monitoring and autonomy. Based on the value of responsibility, the staff decided to make clear to Marco that they would only perform the operation if he agreed to learn about the side-effects and monitor them. This decision was not intended to result in abstaining from the operation, but in convincing Marco that he needed to be more active and that he would get the necessary support for that. They acknowledged that this course of action could only succeed if they would take into consideration trust as a central value for Marco. This enabled them to tune the activity of convincing Marco to his needs and make it work.

The process of deliberation thus resulted in new interpretations of rules and principles (monitoring, autonomy, responsibility, trust), combining them and fitting them to the concrete situation. The final decision was agreed upon by all participants, and would guide further action at the consequent meeting with Marco. The staff now had a better understanding of the rules and principles of their practice, and were able to apply them in this, difficult, situation. This understanding was not a process of formulating a general rule, but of knowing how the rules and principles should be translated into action in the specific situation.

3 Moral case deliberation as a process of understanding through dialogue

Hermeneutics as the theory of understanding through dialogue provides the basis for clinical ethics understood as moral case deliberation.⁸ During moral deliberation meetings, participants are encouraged

in their attempts to put their moral understandings into words, to listen actively, to open up to the other, and to put their prejudices into play. As these elements indicate, the theoretical framework underlying moral case deliberation as a practice is heavily indebted to the basic model of understanding through conversation or dialogue that Gadamer first presented in *Truth and Method*: we are ‘in’ the world through being ‘in’ language, Gadamer argues, drawing on Heidegger’s ontology. Correspondingly, dialogue is the medium of the hermeneutical experience,⁹ and understanding is therefore always linguistically mediated.

Central to the process of understanding through dialogue Gadamer sees agreement as the merging of horizons leading to new constellations of understanding. Although all interlocutors are always restrained by the limitations of their historically determined consciousness, in understanding, they seek for this agreement about the matter at issue. The question is how this is done adequately. This question relates to a crucial methodological element of moral case deliberation: the Socratic method, or the maieutic art of asking the right questions, accompanied by the strategic attitude of radical *agnosia*.

This dialogical method is not only highly valued by Gadamer, but is also elementary to moral case deliberation. Especially, this method and this attitude are to be adopted by the facilitator of a moral case deliberation, who sets an encouraging example for the participants by doing so.

Gadamer in his turn praises Platonic dialectics, to which the Socratic method is fundamental, at least as much as Aristotelian ethics. He describes Platonic dialectics as an art that primarily consists of two elements: (1) the persistence in questioning, which requires being able to preserve (2) an orientation towards openness.¹⁰

First of all, in dialogues, one should not be satisfied with leaving the subject undecided or leaving it a matter of mere opinion, Gadamer argues. By asking questions, one should always challenge the speaker until the truth of what is under discussion finally emerges.¹¹ This, however, does not mean an aggressive and suspicious inquisition; rather, it is characteristic of every true conversation that each interlocutor opens himself up, truly accepts the other’s point of view as worthy of consideration and looks to grasp what the other means, so as to come to an agreement.¹² Rather than winning or being right, asking questions and answering is the true art of conducting a real dialogue, and accordingly, one proceeds by bringing out the strength, not the weaknesses of what is said by the other(s).¹³ Gadamer therefore speaks of ‘the priority of the question’ in understanding and agreement through dialogue: ‘Dis-

course that is intended to reveal something requires that that thing be opened up by the question.¹⁴

This art of questioning requires that the one who listens is fundamentally open. Without this kind of openness to one another, there is no possibility of a genuine dialogue. Among other things, this openness includes the acknowledgement that I must accept some things that are against myself, even though there is no one else who asks this of me.¹⁵ It also includes the admission of ignorance as something that is 'maieutically' productive.¹⁶

In moral case deliberation, dialogue and openness are fundamental. This can be seen in the deliberation at the haematology-oncology ward. The facilitator asked the participants to explain what was crucial for them in dealing with Marco. He invited them to elaborate on their fundamental values. The questions that were raised by the facilitator were not aggressive, but aimed at getting insight in the perspectives of the people present. Yet the facilitator was not satisfied with answers that did not show the crucial relevance of the values mentioned. Thus the questions were aiming at truth, rather than just views or opinions. By listening to the answers and probing further, the facilitator made the participants listen to one another and become open to each others' values. During this process, the physicians and the nurses became aware that they had different ideas about health. For the physicians, the treatment was central; the nurses deemed Marco's way of dealing with the side effects important. The physicians learned to see the crucial role of patient responsibility for the nurses, and to acknowledge its relevance for the joint practice at the ward.

The staff also became open to Marco's perspective. They understood that for him, comfort and trust were important values. Where they used to interpret Marco's behaviour as negative, focusing on his tendency to evade problems, they now interpreted it more positively, as an attempt to deal with his situation by relying on others. This opened up the possibility of addressing Marco in a more constructive way, not by giving in to his wishes, but by inviting him to take responsibility and assuring that he could trust them in being careful.

The result of the deliberation can be regarded as a merger of perspectives, which according to Gadamer is characteristic of a dialogue. The decision to stimulate Marco to take responsibility was new for the physicians, since responsibility was not a core value for them at the beginning. Yet the decision was motivated by the central concern of the physicians that treatment should take place in the interest of Marco's health. It may

seem as though for the nurses there was no change, since they had mentioned responsibility as an important value. Yet after the deliberation their position had also changed, since they were more inclined to address Marco firmly, and would not take his refusal to be informed for granted. Both the physicians and the nurses were more open to Marco's perspective, which influenced their approach, because they took his need for trust into account in the action they agreed upon. Since the outcome of the deliberation was a plan of action, the fusion of horizons was not theoretical, but practical, in line with Gadamer's view of hermeneutical understanding as involving practical changes in actual life.

4 Moral case deliberation as a practice concerned with *Bildung*

Gadamer argues that a successful dialogue establishes the transformation of the interlocutors involved, as 'to reach an understanding with one's partner in a dialogue is not merely a matter of total self-expression and the successful assertion of one's own point of view, but a transformation into a communion, in which we do not remain what we were.'¹⁷ This transformation of the self pertains to the third aspect under which the practice of moral case deliberation relates to the theoretical framework of Gadamer's philosophical hermeneutics: that concerning *Bildung*, that is, 'cultivation' or 'self-formation'.¹⁸

Understanding the endeavour of clinical ethics support services as moral deliberation differs from the conception of clinical ethics as expert consultancy. In moral case deliberation, the ethicist acts as a facilitator to enable the dialogue and the reflective process, rather than as a decision-maker or as a prescribing consultant. The practitioners, on the other hand, are seen as the experts of their own professional world: they are supposed to develop the answers to their moral questions in interaction with each other. As such, moral deliberation is seen as a practice in which practitioners can morally 'cultivate' themselves, as it stimulates to further develop moral and reflective competences. Accordingly, the facilitation of moral deliberations is deliberately both process and outcome oriented: whereas the outcome concerns a clarification of what is at stake in the case and an orientation on possible decisions, actions and solutions, the process of exchange and reflection is a goal in itself, as it deepens mutual understanding, broadens the moral horizon of the participants, and renders explicit values, norms, customs, and perspectives that until then remained unconscious and unarticulated, which contributes to self-knowledge.

This 'moral cultivation' as the development of moral and reflective competences in moral case deliberation closely relates to what Gadamer describes as *Bildung*, a key notion in *Truth and Method*. According to Gadamer, dialogues are learning processes. One does not learn by adopting things mechanically, but by investigating the validity of the other's point of view. In *Truth and Method*, this is elaborately described in terms of the expansion of one's horizon of understanding: inasmuch as understanding involves a 'fusion of horizons', it always involves the formation of a new context of meaning that enables the integration of what is otherwise unfamiliar and incomprehensible. In this respect, all understanding involves change, not only of one's scope of understanding, but also of one's very being: by being open to what the other has to say and by becoming aware of one's own position, one is (trans)formed.

This process of *Bildung* is in fact described as a morally charged endeavour, as it 'goes beyond what man knows and experiences immediately. It consists in learning to allow what is different from oneself and to find universal viewpoints from which one can grasp the thing ... without selfish interest.'¹⁹ As such, *Bildung* always comprises alienation by venturing into the sphere of the other as well as by returning to oneself from what is other, while incorporating newly encountered perspectives, as the basic movement of spirit. Therefore, Gadamer describes *Bildung* as 'trained receptivity towards otherness'²⁰, comprising Socratic virtues that are also preferred and stimulated during moral case deliberation: to keep oneself open to what is other, to be capable of being raised above oneself to more universal points of view, and to distance oneself from one's private purposes. With specific concern to Socratic *agnosia*, Gadamer argues that an experienced (*gebildete*) person is, paradoxically, always open to new experience:

The perfect form of what we call 'experienced' does not consist in the fact that someone already knows everything and knows better than anyone else. Rather, the experienced person proves to be, on the contrary, someone who is radically undogmatic; who, because of the many experiences he has had and the knowledge he has drawn from them is particularly well equipped to have new experiences and to learn from them. The dialectic of experience has its own fulfilment not in definitive knowledge, but in that openness to experience that is encouraged by experience itself.²¹

The aim of moral case deliberation is not only to reach a decision on the case in hand, but also to reflect on one's practice and learn new ways of dealing with problems. The moral deliberation about the case of Marco did not merely focus on solving the issue. Actually, participants in moral case deliberations are invited to bracket the solutions they are inclined to propose, in order to become more open to new ways of dealing with the situation. By focusing on values, the emphasis is shifted from the solution one has in mind to the concerns that lie behind that. Moreover, by comparing different values and perspectives, the participants become aware that their own solution is one-sided, in that it does not take into account all relevant issues. Thus, in the case of Marco, the physicians come to acknowledge that providing treatment is not the only thing that counts; Marco should show some commitment and participate in the process. It may take time and effort to convince him, but it is worthwhile trying. The nurses become aware of the need to reassure Marco and gain his trust. Physicians and nurses thus change their initial policy and find new solutions.

By framing the situation as a dilemma, the participants are forced to see that solutions are never simple, and always come at a cost. According to Nussbaum (1986), a dilemma involves a tension between values which cannot be solved by choosing one of them. Nussbaum gives the example of Agamemnon, who was told that he had to sacrifice his daughter in order to have favourable weather conditions for the journey to Troy, and to go to war. Nussbaum explains that in such situations one has to acknowledge that the choice one makes is tragic. According to Nussbaum, Agamemnon was not to blame for the choice to sacrifice his daughter. He was, however, to blame for doing so without any consideration for her, and without any remorse. This meant that he did not take the value of being a responsible parent seriously.

In moral case deliberation, the participants are explicitly invited to consider the values which are at stake, and to take into account those values which are compromised in making a choice. The physicians and the nurses are confronted with the fact that choosing for treatment implies not honouring Marco's wish not to know, and vice versa. During the deliberation, they are urged to notice the costs of adopting one course of action rather than another. Interestingly, this does not paralyze them, but helps them to find a solution which does justice to both sides of the dilemma. The notion of responsibility provides a way to integrate both the value of health and that of respect. This implies not a new kind of super-knowledge about what is good, but an undogmatic

way of approaching the situation. Rather than forcing Marco to hear the side-effects in order to continue the treatment process, or accepting his refusal to know out of respect for autonomy, the staff becomes more flexible in dealing with Marco's anxiety and more determined in trying to convince Marco. They come to realize the limitations of following general rules, like promoting health or respecting autonomy, and see that they have to be careful and responsive. In terms of Gadamer's hermeneutics, this can be regarded as a process of *Bildung*, resulting in growing openness and sensitivity.

5 Moral case deliberation as a process of 'Truth' fostered by 'Method'

The emphasis in clinical support services is on openness to humans and situations, fostering dialogue and thereby encouraging a fusion of horizons. Practical experience is always both the point of departure and the decisive point of reference. Clinical ethics has therefore contested the idea that cases can be approached by using theoretical concepts in a deductive way: there is neither a fixed theory nor a fixed method to guarantee the right outcome of a moral deliberation. Truth 'happens' through the understanding of each other and of the matter at stake.

It is one of Gadamer's major objectives in *Truth and Method* to convince the reader that in the human sciences and particularly in hermeneutics, truth is not a function of method: truth is configurable only through understanding, not by method alone. This is not to be understood as a rejection of the importance of methodology, but rather as an insistence on the limited role of methods and a strong emphasis on the priority of understanding as being dialogical, practical and always dependent on the situation at hand – as we have seen, Gadamer was influenced by the concept of *phronesis*, that is, practical rationality, as this was brought forward by Aristotle.

Therefore, understanding does not so much proceed by a scientific method by means of which information as gathered and objective knowledge is deduced. Rather, understanding is an event in which the participants are immersed themselves. As such, it is an experience over which we have no methodological control.²² This makes modern science inapt to account for understanding, as it consists precisely in the fact that it seeks to make tradition objective and methodically eliminates any influence of the interpreter, as it claims to remain independent of all subjective applications by reason of its method.²³ Gadamer there-

fore boldly states that ‘experience can never be science. It is in absolute antithesis to knowledge and to that kind of instruction that follows from general theoretical or technical knowledge.’²⁴

With specific regard to moral case deliberation, Gadamer even denies that the art of questioning so central to dialogues is a method, pointing out that the true example set by Socrates is that truth is never bound by method in the hermeneutic experience:

The priority that the question holds in knowledge shows in the most basic way the limitedness of the idea of method for knowledge from which our argument as a whole has proceeded. There is no such thing as a method of learning to ask questions, of learning to see what needs to be questioned. On the contrary, the example of Socrates teaches that the important thing is the knowledge that one does not know.²⁵

The claim that truth is more important than method does not mean that methodical steps are irrelevant in aiming to reach truth. This is specifically clear in moral case deliberation meetings. Moral case deliberation is a structured process, following preordained steps. The group is asked to make a list of all participants in a case, and to determine for each participant the values and norms which are guiding for action. This process of making a value/norm catalogue structures the dialogue and helps to understand the various perspectives involved. In the deliberation on the case of Marco, the group was invited to consider the values and norms of the physicians, the nurses, the patient and the family. This requires a systematic investigation of the perspectives of all parties involved, using a well-defined conversation method. When the list has been made, the facilitator urges the group to make explicit what the resulting values and norms mean for them. This implies both methodical rigour and in-depth understanding. The facilitator will systematically go into the perspectives, values and norms listed (an aspect of method), and will probe into specific issues which require further investigation (focusing on truth). Thus, the facilitator in the case of Marco asked the participants to explain what health, respect and responsibility meant for them in their daily practice. In his questioning, he showed clearly that he wanted to understand, and did not stop until he got a formulation which made sense to the group and to himself. By posing questions as an outsider, the facilitator helps the group to make explicit what they already know implicitly about what matters in their work. His ques-

tions show ignorance, and openness and the will to learn more about the practice. The logic of questioning is both structured and open to the issues which come up and the answers that are given by the group.

In moral case deliberation, truth and method are interwoven. Methodical steps are experienced by the group as conducive to opening up other perspectives. In moral case deliberation, method does not aim at finding universal solutions, it has a ritual function, fostering participation and securing the contribution of all people present. The conversation method ensures regularity and ritual, thus ensuring that the participants feel united in the dialogical process. In this way, method contributes to making the deliberation into a process in which all are united, and in which time is experienced as instantaneous, or filled time.²⁶ Thus, the event of truth is crucial, not against method, but as the result of applying method in a structured, sensible and sensitive way.

6 Conclusion

Moral case deliberation can be regarded as an example of hermeneutic interpretation as elaborated by Gadamer in *Truth and Method*. Moral case deliberation is practical, focusing on real dilemmas in everyday practice and aiming to help practitioners to find ways to deal with them. It does not result in finding universal rules and principles, but in learning how to act in concrete situations. In every new situation, in every new context, with regard to every particular dilemma, moral principles have to be understood once again through their application. Moral case deliberation is dialogical. It entails a systematic investigation of experiences of all participants, resulting in a merger of perspectives. It is a process of joint learning, fostered by Socratic questions which aim to make explicit what is already implicitly known. Moral case deliberation is concerned with *Bildung*. The participants learn what is important in their practice and come to see it in a new way. They become open to each other and sensitive to the values endorsed by other participants. Moral case deliberation combines *Truth and Method*. It aims at bringing about a process of mutual understanding resulting in new ways of dealing with practical issues, by structuring dialogue in a methodical way. In this process, truth and method are intrinsically related. Truth is fostered by following methodical steps which aim to involve all participants and help them focus on the issues at stake in the case. Method functions as a ritual, inviting the group to participate in the event and

become united in the process of tuning in with each other and becoming involved in finding out what really matters (*die Sache*).

In the moral case deliberation about Marco, the physicians and nurses jointly decided on a course of action, focusing on stimulating Marco to take responsibility. This provided a way out of the dilemma, not by simply choosing one of the options, but by developing a more complex approach, acknowledging values implied in both sides of the dilemma. The staff was aware that this would require both firmness and tact towards Marco, in order to convince him. They felt more secure, because they had an agreement about what is important for their practice and because they had taken into account Marco's worries. At the next meeting with Marco, the staff proceeded as agreed. The result was positive; Marco understood that he had to face the situation and be prepared to take more responsibility. His parents also acknowledged this, and remained supportive of Marco. This positive outcome did not mean a definite end to all difficulties. Marco would have to learn to deal with his anxiety in monitoring the side-effects, and the staff would have to find ways to respond to him on these matters. Yet they trusted that this would be possible, since they had learned to be open to the situation and to take into account each other's concerns.

Notes

- 1 Cf. Tom L. Beauchamp and James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics* (New York: Oxford University Press, 2009).
- 2 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (hereafter: *TM*), trans. Garrett Barden and John Cumming (New York: The Seabury Press, 1975), 283.
- 3 *Ibid.*, 288.
- 4 *Ibid.*
- 5 *Ibid.*, 280.
- 6 *Ibid.*, 276.
- 7 *Ibid.*, 275.
- 8 B. Molewijk, T. Abma, M. Stolper and G. Widdershoven, 'Teaching Ethics in the Clinic: The Theory and Practice of Moral Case Deliberation', *Journal of Medical Ethics* 34 (2008), 120-124.
- 9 *TM*, 370.
- 10 *Ibid.*, 330.
- 11 *Ibid.*, 331.
- 12 *Ibid.*, 347.
- 13 *Ibid.*, 330.

14 *Ibid.*, 326.

15 *Ibid.*, 324.

16 *Ibid.*, 329.

17 *Ibid.*, 341.

18 *Ibid.*, 10.

19 *Ibid.*, 14.

20 *Ibid.*, 17.

21 *Ibid.*, 319.

22 *Ibid.*, 316.

23 *Ibid.*, 298.

24 *Ibid.*, 319.

25 *Ibid.*, 329.

26 Cf. Hans-Georg Gadamer, 'Concerning Empty and Full-Filled Time',
Southern Journal of Philosophy 8 (1970), 341-353.

Ausblicke

MADELEINE KASTEN & RICO SNELLER

1 Und-Denken

Und wie geht es nach Gadamer weiter? Der Einleitungstext von *Jochen Hörisch* hat mehrere Ansätze aufgezeigt, deren konkreten Inanspruchnahme von verschiedensten geisteswissenschaftlichen Disziplinen in diesem Buch angesprochen worden ist. Eines der augenfälligsten Kennzeichen der Philosophie Gadamers, das wohl keiner, der sich einigermaßen in sie vertieft, verneinen kann, ist ihr Und-Charakter. Statt sich polemisch zu anderen Philosophien und theoretischen Denkräumen zu verhalten, scheint sie immer imstande, sich ihnen verstehend anzuschließen, ihren Ansatz zu erweitern oder sie in ihrem jeweiligen Anliegen zu verschärfen. Die hermeneutische Philosophie Gadamers ist friedlich. Anders als im Denken ihres großen Vorgängers Heideggers, dessen Immanenzcharakter sich die Geisteswissenschaften kaum erschließen konnten, ermöglicht die Hermeneutik Gadamers tatsächlich eine geisteswissenschaftliche Auseinandersetzung, ohne dass man sich dazu gezwungen sieht, auf herkömmliche, fachspezifische Begriffe und Methoden zu verzichten. Nicht nur dies. Die hermeneutische Philosophie, wie Gadamer sie entwickelt hat, eröffnet Gesprächsmöglichkeiten mit anderweitigen, alternativen, sogar völlig neuen, wissenschaftlichen oder gesellschaftlichen Bereichen. Einzelne Geisteswissenschaftler werden nicht gezwungen, sich in den von ihnen bevorzugten theoretischen Gebilden zu versteifen, sondern dürfen erfahren, wie sich zwischen den ihrigen und den Theorieformen anderer stets Brücken schlagen lassen. Auseinandersetzungen, seien sie zwischen verschiedenen Geisteswissenschaften als solchen, seien sie zwischen unterschiedlichen geisteswissenschaftlichen Theorien, seien sie eben zwischen grundverschiedenen Philosophien, sind immer möglich.

Anhand Gadamers Auffassung der Wiedererkennung als 'das Vergnügen, mehr zu wissen als dasjenige, womit man schon vertraut war', erläutert etwa *Micallef*s Text, dass Überraschung und Wiedererkennung dialektisch aufeinander bezogen sind. Am 'Spiel' ließe sich dies vorweisen. Die Geschichte von Leda und dem Schwan wird von Micallef als Beispiel dieser Dialektik angeführt. Dass Gesprächscharakter und

Anknüpfungsfähigkeit der Hermeneutik Gadamers nicht zur Preisgabe der Wahrheitsfrage führt, wie etwa Rorty behauptet, wird im Text von *Vallée* gezeigt. Rorty's Wiedergabe des Gadamer'schen Begriffs 'Bildung' durch *edification* wird jenem nicht völlig gerecht, weil sie eben die Bedeutung des Wahrheitsanspruchs der Bildung nicht würdigt.

2 Errettung des Bildungsideals

Ein anderer positiver Ertrag der Hermeneutik Gadamers ist, wie es *Hörisch* nachgewiesen hat, die Rettung des klassischen Bildungsideals des 18. und 19. Jahrhunderts. Dieses Ideal, so lautet eine öfters geäußerte Kritik, habe sich dem Nationalsozialismus gegenüber als wirkungslos erwiesen, es habe sich von diesem sogar in Anspruch nehmen lassen. Man vergleiche etwa die nächsten zwei Zitate, worin man, auf absolut unterschiedlicher Art und Weise, mit dem berühmten kategorischen Imperativ weiter- oder auszukommen versucht. Das erste Zitat entstammt dem großen Neukantianer Hermann Cohen:

Der Idee der Menschheit gegenüber bezieht sich die Idee der Gesellschaft, die Idee des Sozialismus auf das Einzelwesen des Menschen; und an ihm erst wird der Begriff des Menschen vollendet. Der Begriff des Endzwecks wird jetzt klargestellt als der Begriff des Selbstzwecks. 'Handle so, daß du die Menschheit in deiner Person, wie in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.' In diesen Worten ist der tiefste und mächtigste Sinn des kategorischen Imperativs ausgesprochen; sie enthalten das sittliche Programm der neuen Zeit und aller Zukunft der Weltgeschichte.¹

Das zweite Zitat hingegen ist von Adolf Eichmann:

Und hätte ich in jener Zeit den Rat meines Religionslehrers befolgt und in diesem Gedanken-Durcheinander, zum Zwecke der Gewinnung einer freien Gedankenbahn, Kant'sche Erkenntnisse weiter bedacht, wer weiß, wie sich meine innere Konfliktstellung ausgewirkt hätte. Ich weiß, es ist müßig mit 'hätte' und 'wenn' zu bedenken, denn Tatsache ist, ich tat es ja nicht. Eine Weile versuchte ich noch, Kant'sches Fordern meiner damaligen nationalsozialistischen Überzeugung anzupassen, und ich muß sagen, es ging eine zeitlang recht gut. Freilich immer nur in dem bescheidenen

Rahmen des auffassenden Vermögens meines Gehirnes.

Dann aber kam der Augenblick, wo es zum Sprung kam und jegliches Einpassenwollen vergeblich war; jene Zeit, wo selbst ein wenig Sophisterei, deren ich mich – wie könnte ich es leugnen – zur Abrundung des Ganzen oftmals bediente, hier nicht mehr half.

Es waren die Zeiten, in denen mein Chef mich als Berichterstatter zu den verschiedenen Tötungsstellen befahl... Einer solchen Verpflichtung hatte ich mich zu beugen, denn solches war damals, – wie heute in ähnlichen Fällen, – gültiges Gesetz, dem der einzelne sich auf legalem Wege nicht zu entziehen vermochte.²

Gadamer ist es im gewissen Sinne zu verdanken, dass in der Nachkriegszeit die Entwicklung der Vernunft, des moralischen Feingefühls, der ästhetischen Güte und dgl. nicht ganz ihre Gültigkeit und Überlegenheit verloren hat. Es ist wahr, eine der wichtigsten Debatten, in welche die Hermeneutik geriet, bezog sich auf seinen vermeintlichen Mangel an kritisches Potenzial, und sein angebliches Unvermögen, gesellschaftliches und historisches Unrecht anzuprangern. Aber sie hat sich trotzdem durchgesetzt und nicht aufgehört, die Idee des 'Klassischen', also eines 'Normativen', hochzuhalten. Die Hermeneutik Gadammers könnte als eine Fortsetzung des althergebrachten Humanismus betrachtet werden, indem sie die geisteswissenschaftliche Bildung als wesentlich für die modernen Gesellschaften auffasst. Die berühmte Davoser Begegnung aus 1929 zwischen Heidegger und Cassirer, eine Begegnung deren Sieger damals Heidegger schien, kann man im Hinblick auf das, was bald danach geschehen sollte, ebenso gut als vom großen Vorkriegshumanisten Cassirer entschieden worden sehen. Denn, wo Cassirer Heideggers Radikalisierung der Endlichkeit und der existentiellen Entscheidung die fundamentale Bedeutung von menschlicher Zivilisation und geschichtlicher Überlieferung gegenüberstellt, da knüpft Gadamer wieder an: bei den großen kulturellen Artefakten und bei der normativen Bedeutung, die jenen in unserer desorientierten Nachkriegswelt zukäme. *Hörisch* zufolge hat Gadamer sogar den Verdienst, die Einheit der Geisteswissenschaften als solche gewährleistet zu haben.

3 Die Philosophie den Einzelndisziplinen gegenüber

Ein nächster Vorzug der Hermeneutik Gadammers ist ihre Aufforderung an die Philosophie, ihre Vorgehensweise nicht ohne Bezug auf die (geistes)wissenschaftlichen Einzelndisziplinen zu gestalten. Die Philosophie

muss die Wissenschaften vor Positivismus, Objektivismus und Selbstverabsolutierung bewahren. Letzteres Imperativ liegt dem Beitrag *Kastens* zu Grunde, wo sie anhand literarischer Übersetzungsarbeit einen fortgehenden Dialog zwischen dem Original und dessen Übersetzungen befürwortet. Jede neue Übersetzung sollte aus ihrem überlieferungsgeschichtlichen Rahmen heraus verstanden werden, statt als endgültig dazustehen.

Stünkel betont das Interesse von Gadammers Philosophie für eine Alternativauffassung der Soziologie. Die hier gemeinte Auffassung fußt auf der Idee des gemeinschaftsstiftenden Gesprächs, wie sie in der Zwischenkriegszeit von etwa Franz Rosenzweig entwickelt wurde (das sogenannte 'neue Denken'). *Scraire* versucht anhand des Gadamer'schen Begriffs der 'Zugehörigkeit' eine Neuübersetzung des johanneischen Verses 18,37 vorzulegen, demzufolge die Nachfolge Jesu eine gewisse 'Zugehörigkeit' beansprucht. Der Glaube will er im Sinne einer Horizontverschmelzung zwischen dem Herrn und seinen Nachfolgern auffassen. *Walshaw* kritisiert die Rechtspraxis jener Nationen ohne kodifizierte Verfassung, insoweit er sich eher an der überkommenen, als ausschlaggebend empfundenen Jurisprudenz, als an einer Deutung der jeweils gegebenen Einzeldaten des vorliegenden Sonderrechtsfalles zu halten scheint.

Sogar die klinische Ethik, zu der sich Gadamer niemals explizit geäußert hat, kann sich seine hermeneutischen Einsichten zunutze machen, wie *Widdershoven* und *Metselaar* aufzuzeigen versuchen. Die moralische Beratung als Teil der Behandlung sei wesentlich eine Form des Verstehens als Anwendung, Verstehen, das durch das dialogische Gespräch zustande komme und im Laufe dessen sich Wahrheit ereignen könnte.

Anhand einer Analyse der Zeitschrift *Theory and History* versucht *Paul* zu zeigen, dass von einer Wirkungsgeschichte Gadammers innerhalb der Geschichtsphilosophie kaum die Rede sein kann. Dies sei zu bedauern, denn die Einsichten Gadammers bezüglich unserer gemeinsamen Zugehörigkeit an der Überlieferung könnten für die Haltung verschiedener Generationen von Historikern wirkungsvoll sein. Das wissenschaftliche Selbstverstehen dieser Historiker und ihre Berufsethik seien jedenfalls bei weitem nicht homogen zu nennen. Auch *Maliks* spricht das Ausbleiben einer ausführlichen Auseinandersetzung zwischen der Hermeneutik und der politischen Theoriebildung an. Allerdings verteidigt er alle hermeneutischen Ansätze dieser Disziplin. Auch der Forscher politischer Theorien hat ja Rechenschaft von seinen jeweiligen Vorurteilen abzulegen.

4 Wahrheitsmantik

Nach Gadamer ist 'Wahrheit' mehr als 'Beweisführung'. Sie ist vielleicht vielmehr *mantisch* als *semantisch* zu nennen, so haben wir bei *Hörisch* lesen können. Die Wahrheit zu fassen, ist die Frucht einer Kunst des Verstehens, nicht sosehr einer Technik oder einer Methode. Diese Einsicht scheint dem heutigen wissenschaftlichen Denken, das ja hauptsächlich empirisch orientiert ist, eher zu widersprechen. Sie ist in der wissenschaftlichen Einstellung weitaus nicht selbstverständlich.

Die Abneigung Gadamers gegenüber einer festen hermeneutischen Methodik steht im Widerspruch zur Tatsache, dass es vor allem seine methodisch angehauchten Einsichten sind, die die nachkommenden Geisteswissenschaften ihm zu verdanken haben. Es sei hier auf die Ansätze bei *Widdershoven* und *Metselaar* verwiesen, welche die Auffassung vertreten, 'moral case deliberation' sei 'a process of "Truth", which is fostered by structuring the dialogue using "Method"'. Auch andere fachbezogene Beiträge, wie zum Beispiel diejenigen *Micallefs* und *Kastens*, weisen ein 'methodisches' Verstehen von Begriffen wie 'Dialog' und 'Spiel' auf.

5 Sinn und Bedeutung

Dadurch, dass Gadamer scharf zwischen 'Sinn' und 'Bedeutung' unterscheidet, und ersteren ausdrücklich als Objekt des Verstehens auffasst, erhält seine Hermeneutik eine normativ-moralische Färbung. Und nicht nur diese, auch die Geisteswissenschaften, soweit sie hermeneutisch vorgehen, erhalten aufs Neue moralische Anklänge. Gadamers hermeneutische Philosophie verleiht den von ihr beeinflussten Geisteswissenschaften ein normatives Gepräge. Damit entzieht er sie den positivistischen, neutralisierenden Tendenzen moderner Naturwissenschaften und erhebt sie sozusagen wieder zu ihrer eigenen, geisteswissenschaftlichen Würde.

Eine moralische Prägung der Geisteswissenschaften kann natürlich nicht ohne Folgen für die philosophische Ethik bleiben. Es bleibt zu fragen, welche Eigenständigkeit der philosophischen Ethik als einer abstrakten, rein vernünftigen Disziplin noch zukommen kann. Wenn keine mehr, so könnten sich die Geisteswissenschaften tatsächlich mit einer erhöhten Aufgabestellung gewürdigt wissen.

Kritik

Wie rezeptiv sich auch Gadammers Hermeneutik der Philosophie und Wissenschaft gegenüber gezeigt hat, sie ist, wie wir in diesem Buch gesehen haben, nicht ohne Kritik ausgekommen. Ihre fast hegelianische Weltoffenheit, ihr 'Und-Charakter', kann vielleicht ebenfalls gerade als ihre schwächste Stelle betrachtet werden. Dies kann auch nicht ohne Folgen für die bei ihr anknüpfenden Geisteswissenschaften bleiben.

6 Hermeneutischer Argwohn

Die subtilste Kritik muss die Hermeneutik sich von Derrida gefallen lassen. Wie kompliziert auch das Verhältnis zwischen Derrida und Gadamer sei und wie weit die gegenseitigen Missverständnisse gingen, man kann jedoch wohl sagen, dass der Hermeneutik eine gewisse Naivität nicht ganz fremd ist. Man muss immer mit der Möglichkeit rechnen, wie Derrida aber auch Leo Strauss zum Beispiel betonten, dass der Text etwas anderes sagt als er tatsächlich zu sagen scheint. Es könnte sich vielleicht lohnen, wenn man dem Text sozusagen gegen den Strich geht, und gerade nach all demjenigen fragt, das von der unmittelbaren Textperspektive heraus gesehen kaum als wichtig anmutet. Ein Text ist wohl niemals ohne innere Spannungen und hervorgerufene Einwände, er spricht keineswegs mit einer einzigen Stimme.

Hier lässt sich ein ähnliches und ebenso großes Problem gelten: letztendlich bleibt Gadammers Hermeneutik gebunden an Sprache, die sowohl ihr Gegenstand, wie auch ihr Medium und ihre erkenntnistheoretische Grundlage bildet. Sein, das verstanden werden kann, *ist* ja für Gadamer immer Sprache. *Van der Heiden* kritisiert dieses Unvermögen der Hermeneutik, außerhalb der Sprache zu treten und ihre eigenen, sprachlichen Voraussetzungen zu reflektieren. Er findet dazu Anknüpfungspunkte in Agambens Begriff der *impotentiality*, aufgefasst als die Möglichkeit, etwas nicht zu tun.

Nach *Hörisch* jedoch ist sich Gadamer wie kein anderer davon bewusst, dass die Sprache keineswegs ein klares, transparentes Medium sei. Dennoch habe Derrida, mit seinen radikalen, kritischen Analysen die Hermeneutik davor behütet, ins Vulgäre abzurutschen. Dass der Dialog immer weitergehe, wenn man nur miteinander rede, sei nicht als einfache, selbstverständliche Wahrheit hinzunehmen, und dass der Horizont des Textes immer offenbleibe, ist ebenso wenig Gewissheit.

7 Sache des Denkens und der Wirkungsgeschichte

Leo Strauss verdanken wir den Gedanken einer bestimmten Zeitlosigkeit der Sache des Textes. Wie aus dem Beitrag *Weicherts* hervorgeht, laufe letztere bei Gadamer das Risiko, in die Geschichtlichkeit der Überlieferung zu verschwinden und dadurch seine allgemeine Gültigkeit einzubüßen. Was auf dem Spiel stehe, sei die Zeitunabhängigkeit eines Wahrheitsbezuges. Strauss' Interpretationen erheben den Anspruch, der historischen Lage und den Denkungsarten des Urhebers des Textes gemäß zu sein.

Zudem kommt noch, dass sich der ursprüngliche Verfasser nach Strauss keineswegs auf jedweden Leser richte, da er manchmal sogar unterschiedene Schichten in seinem Text verberge, damit der ungebildeten oder uneingeweihten Masse das von ihm eigentlich Gemeinte entgehe. Gadamer hingegen gehe zu leichtfertig davon aus, dass Textinterpretation aufgrund einer schlichten Antizipation auf Einheit von Sinn möglich sei.

Das Vertrauen auf die Möglichkeit einer integralen Sinnverleihung steht aufs Neue zur Debatte bei *Evink*, der sich kritisch zur Gadamer'schen Idee der Einheit der Kunst äußert. Diese Einheit wird im Denken Gadamers zuerst von der Einheit der Erfahrung gesichert und erfährt später eine anthropologische Grundlegung anhand der Begriffen des 'Spiels', des 'Symbols' und des 'Festes'. Aber wie lässt sich dieser Einheitsgedanke mit der Kluft zwischen traditioneller und moderner Kunst im Einklang bringen, die zu den verschiedensten *end of art*-Auffassungen geführt hat? *Evink* weist in dieser Hinsicht auf die Sprachnot, an der die Philosophie von Zeit zu Zeit leidet. Wenden wir diese Ansicht auf die Kunstgeschichte an, so kann Gadamers Hermeneutik immer noch als Inspirationsquelle dienen.

Schließlich wird Gadamers Vertrauen auf die prinzipielle Möglichkeit von Sinnverleihung von *Sneller* kritisiert. *Sneller* behauptet, dass die Auffassung des Verstehens als *Aktivität*, die Philosophie mit der unmöglichen Aufgabe aufhalst, *alles* zu verstehen, sogar das absolut Böse.

8 Uniformität der Lebewesen?

Mit obengenannter Kritik nicht ganz unähnlich sind Foucaults kritische Entfestigungen der angeblichen Uniformität von Lebewesen. Foucaults Humanismuskritik kann für Verständnis und Auffassung menschlicher Textproduktion nicht ohne Folgen bleiben. Die soeben erwähnte Ein-

heit von Sinn steht auch bei Foucault aufs Spiel, auch wenn aus völlig anderen Gründen als bei Strauss.

Hörisch nimmt Gadamer gegen die von Foucault geführten Angriffe in Schutz, als wäre er sich nicht von der Verwicklung von Sprache und Macht bewusst. *Feige* versucht sogar in seinem Beitrag, Gadamers Auffassung des Verstehens als Wesensmerkmal des Menschen mit Foucaults Diskursanalyse zu verknüpfen. Eine auf dieser kombinierten Grundlage basierende Geschichtsphilosophie wäre imstande, nicht nur Rechenschaft von der menschlichen Seinsweise als einer Zugehörigkeit an der Überlieferung abzulegen, sondern auch von den Ideen der Diskontinuität und des Unterschieds.

9 Hermeneutik und der Aufruf zur sozialen Veränderung

Eine letzte nennenswerte und nicht zu unterschätzende Kritik an Gadamers Hermeneutik kommt von Habermas. In seinem Beitrag richtet sich *Deines* an Habermas' Vorwurf, Gadamers Vorgehen sei zu konservativ, weil es der Konvention und der Überlieferung zu viel Wert zuspreche und der kritischen Reflexion des Einzelnen zu wenig Spielraum biete. Nach der kritischen Theorie der Frankfurter Schule, deren Habermas angehört, habe die Philosophie die Aufgabe, die sozialen Verhältnisse nicht sosehr zu beschreiben, sondern eher zu verändern. *Deines* zufolge brauchen kritische Theorie und Hermeneutik einander, zumal sich die ideologiekritische Herangehensweise ihrer sozialen und kommunikativen Grundlage nicht entziehen kann.

10 Das Wort des Anderen

Unerachtet der oben genannten Kritik zeigen die hier vorgelegten Aufsätze, dass Gadamers Hermeneutik fünfzig Jahre nach der Erscheinung von *Wahrheit und Methode* keineswegs an Aktualität eingebüßt hat. Lavierend zwischen der Scylla des Positivismus und der nicht weniger drohenden Charybdis des Relativismus hat sie immer eine Wissenschaftsauffassung verteidigt, welche die Wahrheitsfrage mit der strengen Forderung verbindet, dem Gesprächspartner Recht widerfahren zu lassen. Mikhail Bakhtin hat behauptet, dass in der sprachlichen Praxis das Wort immer schon teilweise dem Anderen zugehört: denn jemals eignen wir uns das Wort aus dem Munde desjenigen an, der vor uns sprach.³ Gadamer fügt die wichtige Einsicht hinzu, dass wirkliches Verstehen nur dort möglich sei, wo man nicht nur bereit ist zu sprechen,

sondern auch einander zuzuhören. Denn der Andere könnte ja recht haben.

Noten

- 1 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1919 (1904), 322.
- 2 Siehe http://www.nai-israel.com/israel/artikel/Eichmann/Eichmann_tagebuecher.asp?PageID=19 (Hervorhebung von den Verfassern).
- 3 Mikhail Bakhtin, 'Discourse in the Novel', *The Dialogic Imagination*, ed. Michael Holquist (Austin, TX: University of Texas Press, 1981), 293-294.

Contributors

Stefan Deines is teaching Philosophy at the Goethe University, Frankfurt am Main, where he received his PhD with a thesis on the conception of Immanent Critique in Hermeneutics, Post-Structuralism and Neo-Pragmatism. Recent books include *Formen kulturellen Wandels* (edited with Daniel M. Feige and Martin Seel, 2012) and *Kunst und Erfahrung* (edited with Jasper Liptow and Martin Seel, 2012).

Eddo Evink is Assistant Professor in the History of Modern Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Groningen. He teaches, among other subjects, Continental Philosophy, Philosophy of Art and Philosophy of the Humanities. Recent publications include ‘Horizons and Others. Gadamer, Levinas, Patočka’, *American Catholic Philosophical Quarterly* (2010) and ‘The Relevance of Patočka’s “Negative Platonism”’, in *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology: Centenary Papers* (2011).

Daniel Martin Feige is Research Associate at the Collaborative Research Centre 626 (Aesthetic Experiences and the Dissolution of Artistic Limits) at the Freie Universität Berlin. He published *Kunst als Selbstverständigung* (2012).

Gert-Jan van der Heiden is Assistant Professor of Philosophy at Radboud University Nijmegen. He works mainly on philosophical hermeneutics and contemporary French philosophy. He published *The Truth (and Untruth) of Language: Heidegger, Ricoeur, and Derrida on Disclosure and Displacement* (2010) and co-edited *Investigating Subjectivity: Classical and New Perspectives* (2012).

Jochen Hörisch is professor at the Department of German Philology at the University of Mannheim, where he dedicates himself to modern German literature and qualitative media analysis. He has held guest professorships at the University of Virginia, Princeton University, in Buenos Aires, and in Paris, and is a member of the European Academy for Arts and Sciences in Salzburg. His current work focuses on culture and media analysis and media history.

Madeleine Kasten is Assistant Professor of Literary Studies at Leiden University. She is the author of a study on medieval allegory and philosophy of language titled *In Search of 'Kynde Knowynge'* (2007). Her more recent research focuses also on the politics of literary translation.

Reidar Maliks is a research fellow in philosophy at the University of Oslo. His book *Kant's Politics in Context* will be forthcoming from Oxford University Press.

Suzanne Metselaar is working on a PhD project in medieval philosophy at the Department of Philosophy of VU University Amsterdam. She teaches medieval philosophy at the Radboud University Nijmegen. Furthermore, she is lecturer and researcher at Amsterdam VU Medical Center, focusing on research on and facilitation of moral deliberation in medical care.

Bernard Micallef is Senior Lecturer of Maltese Literature at the University of Malta. He has published chapters in books on literary hermeneutics, such as 'Reading Achille Mizzi: A Phenomenological Hermeneutics of the Christian Narrative' in *The Enigma of Good and Evil: The Moral Sentiment in Literature* (2003), and 'Revisiting the Traditional Virtues of the Hero: A Phenomenological Study of Wilfred Owen's Disabled Soldier' in *Historical and Contemporary Virtues as Reflected in Literature* (2006).

Herman Paul is Assistant Professor of Historical Theory at Leiden University. His most recent books are *Hayden White: The Historical Imagination* (2011) and *Het moeras van de geschiedenis: Nederlandse debatten over historisme* (2012).

Mathieu Scraire is Professor of Philosophy at Collège Édouard-Montpetit, Longueuil, Canada. He published *Amour, utilité et dignité humaine: la distinction entre 'jouir' et 'user' chez Augustin, lue à travers l'impératif catégorique* (2010).

Rico Sneller is Assistant Professor for Ethics and History of Philosophy at Leiden University, Institute for Religious Studies. He wrote a study on Derrida and negative theology (in Dutch). His main interests concern ethics, metaphysics, Jewish philosophy, mysticism and exceptional states of consciousness.

Knut Martin Stünkel is postdoctoral researcher at the International Consortium for Research in the Humanities (KHK) ‘Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe’ at the Centre for Religious Studies (CERES), Ruhr-University, Bochum. His most recent publications deal with the notion of religion and the work of Eugen Rosenstock-Huessy (*Ins Kielwasser der Argo*, 2012).

Marc-Antoine Vallée is a postdoctoral researcher in hermeneutics at the École des hautes études en sciences sociales and Fonds Ricoeur (Paris). He is the author of *Le sujet herméneutique: étude sur la pensée de Paul Ricoeur* (2010).

Christopher Walshaw recently submitted his doctoral thesis to the University of Otago, New Zealand, titled *Interpretation of Statutory Rules by Realising Meaning in Application: A Legal Hermeneutics*. He is now researcher and tutor at TC Beirne School of Law, University of Queensland, Australia.

Ulrike Weichert is Research Assistant at the Excellence Cluster ‘Religion and Politics’ in Münster. She currently works on her dissertation on Leo Strauss’ Political hermeneutics and recently published a collected volume on Anne Conway’s *Principia philosophiae* (2012).

Guy Widdershoven is Professor of Philosophy and Ethics of Medicine and head of the Department of Medical Humanities at VU University Medical Center Amsterdam. He published papers in journals and books on hermeneutic philosophy and medical ethics. He co-edited several volumes, including *Empirical Ethics in Psychiatry* (2008) and *Case Analysis in Clinical Ethics* (2005).

Index

- Adorno, Theodor W. 16, 21, 110, 112, 114, 117
Agamben, Giorgio 92-109
Alexander der Große/Alexander the Great 157, 253
Allert, Tilman 84
Angehrn, Emil 28
Apel, Karl-Otto 24
Assman, Aleida 21
Assman, Jan 21
Aristoteles/Aristotle 20, 102, 106, 122, 230, 288, 293, 301
Augustinus/Augustine 100-101, 107, 174, 251, 256-260, 263
Austin, John L. 179, 274
- Baets, Antoon de 163
Bakhtin, Michael 313
Barnwell, W.C. 227
Bartas, G. de Salluste Du 200
Barth, Karl 76
Bataille, Georges 31, 42
Baudelaire, Charles 27, 199, 201, 204-210
Baudrillard, Jean 21
Belting, Hans 241
Benjamin, Walter 21, 105-107, 201-202, 205-208, 212
Berlin, Isaiah 153
Bernet, Rudolf 229, 231
Betti, Emilio 26
Blanchot, Maurice 31, 42
Bloom, Harold 220
Bloch, Marc 21
Blumenberg, Hans 21
Bodkin, Maud 223
Bohrer, Karl Heinz 20-21
Brandom, Robert 119
Buber, Martin 75-76, 78-81
Burckhardt, Jacob 154
- Calle-Gruber, Mireille 22
- Camus, Albert 155
Carr, David 156
Cassirer, Ernst 48, 308
Celan, Paul 18
Chaplin, Charlie 76
Cicero, Marcus Tullius 181-182, 199-201, 205
Cohen, Hermann 307
Collingwood, Robin G. 153, 155-159, 177
Collini, Stefan 160
Coppola, Sofia 198
Corneille, Pierre 230
Croce, Benedetto 153, 155
Couzens Hoy, David 271
- Danto, Arthur 151, 240-241, 245
Davidson, Donald 187
Day, Mark 161-164
Derrida, Jacques 11, 22, 24-25, 104, 155, 204, 311
Descartes, René 188, 201
Dewey, John 187, 189
Dilthey, Wilhelm 153, 156, 174, 176
Donagan, Alan 152
Dray, William 151-152, 156
Duchamp, Marcel 248
Dworkin, Ronald 274
- Eagleton, Terry 10
Eberhard, Philippe 251-255, 257-258, 260-262
Ebner, Ferdinand 76, 80-81
Ehrenberg, Hans 76
Ehrenberg, Rudolf 76
Eichmann, Adolf 307
Eliade, Mircea 223
Eliot, Thomas S. 218, 220-221
Engels, Friedrich 173
Ermath, Michael 276
Eskridge Jr., William N. 271-272
Fariás, Victor 21
Feldman, Stephen M. 271

- Fischer, Hervé 240, 248
 Fortin, Ernest 62
 Foucault, Michel 19, 133-150, 151, 155,
 312-313
 Frank, Hans 32
 Freud, Sigmund 22
 Frickey, Philip P. 272
 Frost, Robert 199
- Gallagher, David 224
 Gallie, Walter B. 152
 Genet, Jean 31
 George, Stefan 204-209, 213
 Geulen, Eva 241
 Gibbon, Edward 152
 Girard, René 155
 Gödel, Kurt 25
 Gogarten, Friedrich 80-81
 Goldmann, Lucien 155
 Graham, Gordon 157
 Gram, Moltke S. 154
 Grondin, Jean 257-259, 262-263
 Guicciardini, Francesco 160
 Gumbrecht, Hans Ulrich 21
- Habermas, Jürgen 11, 21, 24, 84, 110,
 114, 117, 120, 180, 273, 313
 Haecker, Theodor 80-81
 Hamacher, Werner 28
 Hart, Herbert L.A. 274
 HD (Doolittle, Hilda) 228
 Hegel, Georg, W.F. 27, 36, 39, 114, 117,
 134-138, 141, 146, 156, 192, 241-242,
 244-246, 294
 Heidegger, Martin 15-17, 21-22, 25, 34,
 37-39, 42-45, 48, 53, 70-71, 78-82, 104,
 110, 113, 117, 134-135, 138-141, 146,
 174, 188-190, 241, 275-276, 296, 306,
 308
 Helmholtz, Hermann von 193
 Hempel, Carl G. 152-154, 159
 Henrich, Dieter 21, 24
 Heraklit/Heraclitus 77
 Hermans, Theo 202-203
 Herodot/Herodotus 160
 Hinman, Lawrence 275
 Hirsch, Eric D. 10, 154
 Hitchcock, Alfred 29
 Hobbes, Thomas 157-158, 173
- Hoglebe, Wolfram 28
 Hölderlin, Friedrich 202, 246
 Homer 219, 253
 Horkheimer, Max 117
 Husserl, Edmund 53, 78, 80, 222-223
 Hutcheson, Francis 193
 Hutchinson, Allan C. 271, 273
- Jakobson, Roland 155
 Jakobson, Roman 200
 Jaspers, Karl 42-43, 80
 Jauss, Hans-Robert 18
 Johannes Paul II/John Paul II 23
- Kafka, Franz 102, 104, 106
 Kant, Immanuel 31, 36, 111, 114, 144,
 175, 180-182, 188, 193, 195, 243, 307
 Kaufmann, Arthur 275-276, 278-279,
 281
 Kierkegaard, Søren 17, 42-43, 45, 73,
 80-81
 Kittler, Friedrich 21
 Khomeini, Ruhollah/Chomeini, Ruhol-
 lah 3
 Kögler, Hans-Herbert 142
 Kuhn, Thomas S. 127
- Lacan, Jacques 155
 LaCapra, Dominick 158
 Lacoue-Labarthe, Philippe 22
 Lanzmann, Claude 34
 Lawrence, David H. 228
 Leibniz, Gottfried W. 69
 Levinas, Emmanuel 39, 42-45
 Lévi-Strauss, Claude 155
 Libet, Benjamin 21
 Littell, Jonathan 31, 33-35, 40, 44
 Locke, John 201
 Löwith, Karl 79
 Luhmann, Niklas 17, 19, 21, 83-84
- Machiavelli, Niccolò 179
 Malewitsch, Kasimir/Malevich Kazi-
 mir 239
 Mandelbaum, Maurice 152
 Marion, Jean-Luc 71
 Marx, Karl 114, 173
 McCullagh, C. Behan 159
 McLuhan, Marshall 16, 21

- Melville, Herman 103, 106
 Mersch, Dieter 28
 Michel, Ernst 76, 80
 Michelangelo 231
 Michelet, Jules 154
 Mink, Louis 151
 Mizzi, Achille 232
 Mootz III, Francis J. 271, 273
 Moritoen, Jan 200
- Newmark, Peter 199
 Nietzsche, Friedrich 15-17
 Novick, Peter 158
 Neurath, Otto 121
 Nussbaum, Martha 300
- Olafson, Frederick 158
- Parmenides 27
 Pindar 21, 233
 Platon/Plato 16, 50, 56, 63, 92-94, 173,
 176-177, 188, 242, 252, 296
 Popper, Karl 152
- Quine, Willard V.O. 18, 187
- Rafael 239
 Ranke, Leopold von 15, 154, 157, 160
 Reagan, Ronald 23
 Ricoeur, Paul 92, 273, 275-277, 279, 281
 Rilke, Rainer M. 228
 Rimbaud, Arthur 36
 Risser, James 95-96, 100, 102-103, 221
 Rorty, Richard 11, 186-197, 307
 Rosenstock-Huessy, Eugen 75-77, 82
 Rosenzweig, Franz 75-81
 Roth, Gerhard 21
 Roth, Philip 249
 Rothko, Mark 249
 Runia, Eelco 162
- Sade, Donatien A.F. De 31
 Sartre, Jean-Paul 31, 155, 188
 Saussure, Ferdinand de 22
 Schelling, Friedrich W.J. 27-28, 42, 246
 Schleiermacher, Friedrich 26, 62, 136,
 174, 176, 201-202
 Schopenhauer, Arthur 33
 Schwerte/Schneider, Hans 18
 Sellars, Wilfrid 187
 Seneca 230
 Shelley, Percy B. 199
 Simmel, Georg 70
 Singer, Wolf 21
 Skinner, Quentin 158-159, 173-177, 179,
 182
 Sloterdijk, Peter 21
 Snukal, Robert 227
 Sokrates/Socrates 48, 93, 302
 Spaemann, Robert 24
 Spinoza, Baruch de 58, 60
 Spitzer, Leo 227
 Sophokles/Sophocles 33, 202
 Steiner, George 31
 Sternberger, Dolf 76
 Strauss, Leo 48-67, 311-313
 Sword, Helen 227-228
- Theunissen, Michael 21
 Thompson, Martyn 158
 Thukydides/Thucydides 160
 Tocqueville, Alexis de 154
 Tontti, Jarkko 274-277, 279-281
 Toynbee, Arnold 152
 Vann, Richard T. 152-153
 Veit-Brause, Irmeline 160
 Vietta, Silvio 81
 Vondel, Joost van den 200
- Waldenfels, Bernhard 83
 Warhol, Andy 240
 Warnke, Georgia 124
 Weber, Max 22, 153, 155
 Weizsäcker, Viktor von 76, 80-81
 White, Hayden V. 151, 154-157, 159
 Wiehl, Reiner 22
 Wittgenstein, Ludwig 21, 187, 189
 Wittig, Joseph 76
- Yeats, William B. 218, 223-228, 230-232
- Zweig, Stefan 205-206