

- MENASSE, Robert (2001): Die Vertreibung aus der Hölle. Roman. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- MENASSE, Robert (2009a): Ich kann jeder sagen. Erzählungen vom Ende der Nachkriegsordnung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- MENASSE, Robert (2009b): Permanente Revolution der Begriffe. Vorträge zur Kritik der Abklärung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (= edition suhrkamp 2592).
- MÜLLER, Herta (1997): Heimat oder Der Betrug der Dinge. In: Kein Land in Sicht. Heimat – weiblich? Hrsg. v. Gisela Ecker. München: Wilhelm Fink, S. 213-219.
- MÜLLER, Herta (1999): Der Fremde Blick oder Das Leben ist ein Furz in der Laterne. Göttingen: Wallstein (Göttinger Sudelblätter).
- MÜLLER, Herta (2009a): Ich hatte so viel Glück! Gespräch mit Ulrich Greiner. In: Die Zeit, Nr. 43, 15. Okt. 2009, S. 49.
- MÜLLER, Herta (2009b): Cristina und ihre Attrappe oder Was (nicht) in den Akten der Securitate steht. Göttingen: Wallstein (Göttinger Sudelblätter).
- MÜLLER, Herta (2009c): Atemschaukel. Roman. München: Carl Hanser.
- MÜLLER-FUNK, Wolfgang (2000): Zeit: Mythos, Phantom, Realität. Einleitung. In: Zeit. Mythos · Phantom · Realität. Hrsg. v. Wolfgang Müller-Funk. Wien/New York: Springer, S. 9-11.
- MUSIL, Robert (1995): Der Mann ohne Eigenschaften. Erstes und zweites Buch. Hrsg. v. Adolf Frisé. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag (= rororo 13462).
- PRATCHETT, Terry (1993): Small Gods. A Discworld Novel. London: Corgi Books.
- RADISCH, Iris (2009): Allegorien des gefrorenen Lebens. In: Die Zeit, Nr. 43, 15. Okt. 2009, S. 50.
- REZZORI, Gregor von (1998): Maghrebinische Geschichten. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag (= rororo 10259).
- SCHNEIDER, Wolfgang (2009): Lesen mit offenem Hirn. In: Deutscher Buchpreis 2009 Longlist. Lesepröben. Hrsg. v. N. N. s. l.: Börsenblatt, S. 9-17.
- SLOTERDIJK, Peter (2009): Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- SPIEGEL, Hubert (2009): Die Akte Christina. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 247, Sa., 24. Okt. 2009, S. 31.

FILIP CHARVÁT

Warum Gadamer?

Zur Aktualität von Gadamers Ästhetik und Poetik

Der folgende Beitrag stellt die Frage nach der Aktualität Gadamers für die gegenwärtige Literaturtheorie. In einem ersten Teil wird das Hauptanliegen von Gadamers Philosophischer Hermeneutik im Hauptwerk „Wahrheit“ und Methode deutlich gemacht und erklärt, warum für jenes die Poetik von solch zentraler Bedeutung ist. Im zweiten Teil werden drei Richtungen der Gadamerrezeption in der neueren Literaturtheorie skizziert – nämlich die Tendenz der literarischen Hermeneutik Gadamers Werk nicht als Interpretationslehre, sondern nur als Theorie des Verstehens zu betrachten, weiter die Ablehnung von Gadamers Verteidigung eines einheitlichen Sinnes des Kunstwerks in der postmodernen Literaturtheorie und schließlich die Übernahme einzelner Theoreme Gadamers im Rahmen der literaturgeschichtlich ausgerichteten Rezeptionsästhetik von Jauß. Im abschließenden dritten Teil wird in Abgrenzung zur Rezeptionsästhetik der Vorschlag gemacht, Gadamers Ästhetik und Poetik konsequent als eine Theorie des Lesens zu rekonstruieren und darauf hingewiesen, dass in der komplexen Struktur des Leseprozesses verschiedene in ihrem Charakter entgegengesetzt wirkende Momente von Gadamers Theorie integriert werden können.

1 Zum Stellenwert von Ästhetik und Poetik in Gadamers Hauptwerk *Wahrheit und Methode*

Hans Georg-Gadamer ist im Jahre 1900 in Marburg geboren und 2002 in Heidelberg gestorben. In Anspielung auf einen zentralen Terminus des späten Heideggers ließe sich in seinem Falle von einem Jahrhundertereignis sprechen. Wichtiger als seine Zeitzeugenschaft ist freilich die Tatsache, dass Gadamers Name synonym für die Richtung der ‚philosophischen Hermeneutik‘, eines der Paradigmen modernen Denkens überhaupt, steht.

Gadamer hat als Vor- oder Gegenbild auf eine Vielzahl philosophischer Strömungen Einfluss genommen. Nicht unerheblich ist z. B. seine Bedeutung für die sozialwissenschaftlich ausgerichtete ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘ von Jürgen Habermas.¹ Auch im

¹ Die neuere Entwicklungen und Modifikation der philosophischen und anderer Hermeneutiken vollzieht sich seit 1960 regelmäßig in mehr oder minder kritischer Auseinandersetzung mit Gadamers Entwurf – z. B. durch die Rezeptionsästhetik, die meint entgegen Gadamer den reale Möglichkeiten antizipierenden Charakter von Literatur betonen zu müssen (Karl Robert Jauß, Wolfgang Iser) oder durch Paul Ricoeurs Versuch einer Verbindung von hermeneutischen mit strukturalistischen Ansätzen (vgl. RICOEUR 1973) oder schließlich durch das Bemühen, statt Gadamer Schleiermacher als Vermittler zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion neu zu interpretieren (Manfred Frank). Während die Diskussion um Gadamers Hermeneutik in den 70er Jahren besonders entlang der Scheidelinie zur Ideologiekritik und anderer sozialgeschichtlicher Ansätze verlief (vgl. LEIBFRIED 1980), konzentrierte sich diese in den 80er und 90er Jahren eher auf die texttheoretische Kontroverse zwischen Dekonstruktion und Hermeneutik (vgl. RUSTERHOLZ 1996).

Kontext der neueren Kunst- und Literaturtheorie besetzt er eine eigene Position. Das ist ‚bekannt‘. Die Frage, die in diesem Beitrag verfolgt werden soll, ist nun, ob die Bedeutung und das Potential von Gadamer's Ästhetik/Poetik, so wie sie im Rahmen der Literaturtheorie bisher eingestuft werden, tatsächlich auch als ‚erkannt‘ gelten können.

Das Hauptwerk von Hans-Georg Gadamer trägt den Titel: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960).² Es gliedert sich in drei Teile. Für diese Teile können als Leitfragen formuliert werden: 1. Was ist Kunst? 2. Was ist Geschichte? 3. Was ist Sprache?

Gadamer eröffnet *WuM* also mit einer kunsttheoretischen Abhandlung. Man kann darüber hinaus feststellen, dass auch die anderen beiden Fragen nach Geschichte und Sprache für eine jede Literaturtheorie von zentraler Bedeutung sind. Wir konstatieren für *WuM* somit eine grundsätzlich literatur- und kunstaffine Fragehaltung und fragen nun selbst: Geht es in *WuM* eigentlich um die Kunst?

Gadamer bestimmt die Ausrichtung des Buches folgendermaßen:

[Das] Anliegen [in diesem Buch] ist, Erfahrung von Wahrheit, die den Kontrollbereich wissenschaftlicher Methodik übersteigt, überall aufzusuchen, wo sie begegnet und auf die ihr eigene Legitimation zu befragen. (*WuM*: 1)

Das Zitat scheint uns aufzuklären: Nicht um Kunst, sondern um Wahrheit geht es. Obwohl in *WuM* kein explizites Kapitel zur Wahrheit zu finden ist, stellt die Frage nach dieser doch das Hauptanliegen des Buches dar. Aus dem gegebenen Zitat ergibt sich außerdem, dass der von Gadamer verfochtene Wahrheitsbegriff ein gewissermaßen ‚anderer‘ sein soll. Wie eigentlich schon im Titel von *WuM* angedeutet, wird an dieser Stelle behauptet, dass ‚die Wahrheit‘ über ihren ‚methodisch‘ fundierten Begriff in der neuzeitlichen Wissenschaftstheorie hinausgehe.

Um was für einen anderen Wahrheitsbegriff handelt es sich aber dann? – Gadamer spricht in dem Zitat von einer „Erfahrung“ der Wahrheit. Erfahrungen machen heißt, Einsichten gewinnen und dabei selbst ein anderer werden. Mit dem Begriff der Erfahrung wird also zunächst, über die objektive Erkenntnis hinaus, die Veränderung im Subjekt der Erkenntnis hervorgehoben: Handelt es sich um ein Wahrheitsgeschehen, wird die Erkenntnis des anderen zugleich zu einer neuen Erfahrung des Ich-Selbst.

In einem weiteren Zitat, das erst im dritten, der Frage nach der Sprache gewidmeten Teil von *WuM* zu finden ist, heißt es hierzu außerdem:

Was ist, ist seinem Wesen nach wahr, das heißt: In der Gegenwart eines unendlichen Geistes anwesend, und nur deshalb ist es für das endlich-menschliche Bewusstsein möglich, Seiendes zu erkennen. (*WuM*: 461)

Wahr ist somit das Anwesende als das in die Erscheinung tretende, dieses aber zunächst nicht als ein vom Subjekt geschiedenes Objekt, sondern als Einheit von Subjekt und Objekt;

2 Im Folgenden durch *WuM* abgekürzt.

diese Einheit kann man auch im Sinne mystischer Traditionen als ‚Dasein‘ bezeichnen. Objektive oder auch methodische Erkenntnis, das wird aus dem Nachsatz des angeführten Zitats deutlich, sei aus dem Gedanken einer ursprünglichen Teilhabe am Sein in der Form des Daseins abzuleiten. – Gadamer's Wahrheitsbegriff rückt von hier aus³ in die Nähe dessen, was man anders auch als Vernehmen, Selbstpräsenz oder reine Anschauung zu fassen versucht.

Ein philosophisch etwas geschultes Ohr wird in den letzten Ausführungen Gedankenfiguren wieder erkennen, die etwa an Plato, Hegel oder Heidegger erinnern.⁴ Jean Grondin, einer der bekanntesten unter den Gadamer-Exegeten und Verfasser einer Biographie des Philosophen, hat dessen Wahrheitsbegriff tatsächlich auf diese Quellen zurückbezogen (vgl. GRONDIN 1982 und GRONDIN 2000). Gadamer hebt sich von der genannten Traditionslinie allerdings da ab, wo er den Gedanken von Wahrheit als Anwesenheit mit dem der Sprache als dem ursprünglichen Medium von Denken und Sein eng führt. So erklärt sich von dem theoretischen Zusammenhang seiner Philosophie her, warum Gadamer, nach einer lebensweltlichen Evidenz seiner Theorie befragt, bevorzugt auf die Erfahrung der Kunst und hier wiederum besonders auf die des Gedichts zu verweisen pflegt.

Und hier schließt sich der Kreis: In *WuM* geht es vorrangig um die Frage nach der Wahrheit, diese aber erfahren wir, nicht zufällig, besonders beim Lesen von Dichtung; dieser Wahrheitsbegriff sei im Folgenden terminologisch als emphatischer Begriff von Wahrheit gefasst.

Gadamer greift bei seiner Beschreibung der Wahrheitserfahrung in der Kunst weniger auf Anschauungsweisen der neuzeitlichen Ästhetik als vielmehr auf solche der bis ins 19. Jahrhundert nur als Hilfsdisziplin der Wissenschaften vom Text fungierenden Hermeneutik zurück:

Die Aktualität des hermeneutischen Phänomens beruht in meinen Augen darauf, daß nur die Vertiefung in das Phänomen des Verstehens eine solche Legitimation [der Rede von Wahrheit außerhalb der Wissenschaft] bringen kann. (*WuM*: 2)

Die Neufundierung der Wahrnehmung von Kunst, auch der bildenden Kunst, auf dem Boden der Hermeneutik ergibt sich bei Gadamer als logische Konsequenz aus der zuletzt dargelegten Annahme, geistige Wahrnehmung als Vermittlung von Denken und Sein vollziehe sich immer schon im Medium der Sprache.⁵ Diese konsequente, auch sprachmystisch zu nennende Ausrichtung der Kunstbetrachtung ist mit ein Grund dafür, warum Gadamer's Theorie bis heute „als Ansprechpartner für moderne wie postmoderne Textmodelle attraktiv geblieben ist“ (GEISENHANSLÜKE 2010: 56).

3 Es handelt sich hierbei allerdings nur um einen Aspekt des Gadamer'schen Wahrheitsbegriffes, der um weitere Aspekte der hermeneutischen Erfahrung zu ergänzen wäre.

4 Es ist weiter das, was die Griechen ‚Nous‘ nennen, was die Richtung von Gadamer's Reflexion der Wahrheit bestimmt (vgl. GADAMER 1993a: 439).

5 Eine gewisse Berühmtheit hat in diesem Zusammenhang der Satz gefunden: „Alles, was verstanden werden kann, ist Sprache.“ (*WuM*: 478)

Gadamer bestimmt also das Geschäft der Philosophie genauso wie die Kunstbetrachtung als Fragen nach der Wahrheit. Diese wird dabei aber nicht durch dogmatische, transzendente, formale oder diskursive Grundsätze erklärt, sondern als Ereignis in einer Form hermeneutischen Vollzugs gedacht. Damit ist sie in ihrem Gegenstand nicht weiter objektivierbar, sondern muss vom Einzelnen konkret gemacht werden. Die angemessene Form des hermeneutischen Vollzugs der Wahrheitserfahrung soll weiter unten als Leseprozess näher spezifiziert werden. In dieser Einleitung vorausgeschickt sei nur noch, dass der Leseprozess in *WuM* als (Sprach-) Spiel beschrieben wird, das dem Leser eine bestimmte Haltung abverlangt. Der Leser müsse sich, so heißt es noch im Schlusssatz von *WuM*, eine „Disziplin des Fragens“ zu Eigen machen, die ihm die Wahrheitserfahrung ermöglicht.

Durch ein tätiges Hören soll der Leser in die Lage versetzt werden, zu vernehmen, was da steht: Das Problem, wie sehr die Rolle des Hörers ein Mitreden einschließt oder inwiefern umgekehrt der Hörende eher ein Höriger ist, soll im letzten Abschnitt dieses Beitrags noch behandelt werden. Zunächst aber sei im Hinblick auf die Frage nach der Aktualität Gadamers derjenige Ort skizziert, der diesem in der heutigen Literaturtheorie in der Regel zugewiesen wird.

2 Zur Rezeption Gadamers in der Literaturtheorie⁶

Aus heuristischen Gründen mag es legitim sein, die aktuelle Literaturtheorie nach vier Paradigmen zu ordnen.⁷ Wir unterscheiden: Die Hermeneutik, die nach dem Sinn eines besonderen Kunstwerks fragt, den Strukturalismus, der in der Bestimmung allgemeiner Gesetzmäßigkeiten, die Idee einer Grammatik der Literatur verfolgt, die Dekonstruktion, die beabsichtigt den Logozentrismus hinter der Frage nach dem Sinn zu entlarven und an die Stelle von Interpretation eine Lektüre setzt, die sich auf die performativen Widersprüche von literarischen Texten konzentriert, schließlich die Diskursanalyse, die die Dominanz des Kontextes vor dem Text betont und nicht nach Aussagen der Literatur, sondern nach deren Konstitutionsbedingungen fragt.

In dem so gesetzten Rahmen wird Gadamer dem Paradigma der literarischen Hermeneutik zugeordnet. Sein besonderer Beitrag wird gewöhnlich darin gesehen, dass er die Tradition der auf Schleiermacher zurückgehenden Hermeneutik kritisch aufgenommen und, wie oben bereits ausgeführt, im Einklang mit dem Tenor des Denkens im 20. Jahrhundert auf sprachphilosophischer Grundlage reformuliert hat. Innerhalb der hermeneutischen Diskussion nach Gadamer wurde diese Leistung einer theoretischen Fundierung einerseits gewürdigt, andererseits ihre produktive Bedeutung für die Arbeit konkreter Interpretation wiederholt bezweifelt. Die Kritik eines Peter Szondi oder Uwe Japp an Gadamer läuft zum Teil darauf hinaus, zu fragen, ob die Feststellung dessen, was (nach Gadamer) immer schon geschieht, wenn wir Texte lesen und auslegen, wirklich Leitlinien für literarische Interpretationen

⁶ Vgl. hierzu detaillierter CHARVÁT 2009.

⁷ Vgl. die entsprechende Kapiteinteilung bei GEISENHANSLÜKE (2010) und alternativ die vorstrukturierende Einteilung in drei „Bereiche“ und die anschließende Zuordnung einzelner Theorien bei KLAWITTER/OSTHEIMER (2008: 12f.)

liefern kann und ob sie der Eigenheit des literarischen Kunstwerks gerecht wird.⁸ Diese Kritik, die sich tatsächlich auf eine gewisse Tendenz zur Nivellierung besonders im ersten Teil von *WuM* berufen kann,⁹ ignoriert freilich Gadamers anhaltendes Fragen nach der Spezifik literarischer Texte, literarischer Hermeneutik und des diese bestimmenden ästhetischen Begriffs von Wahrheit¹⁰ in den kleinen Schriften nach 1960,¹¹ das ihn teilweise sogar zu einer Preisgabe der zentralen Kategorie des Sinns zugunsten eines Hölderlin entlehnten Tonbegriffs bewegte.¹² Die Auseinandersetzung mit Gadamers Schriften zu Ästhetik und Poetik nach *WuM* kann als selbstverständlicher Teil der Darstellung seiner Position tatsächlich erst seit den 90er Jahren bemerkt werden.¹³ Nun wird auf seine Ausführungen zum ‚eminenten Text‘ und zum ‚wahren Wort der Dichtung‘ immerhin hingewiesen. Die Kommentare bleiben aber oft wenig erhellend. Die Gadamerrezeption steht unter unglücklichen Vorzeichen, wenn ein so einflussreicher Theoretiker wie Klaus-Michael BOGDAL (vgl. 1996: 149 und 151) zu Unrecht behauptet, dass die Hermeneutik (auch nach Gadamer) von einer Autonomie des Interpreten gegenüber dem Text ausgehe und dass sie einem Repräsentationsmodell von Sprache verpflichtet sei. Es ist außerdem anzumerken, dass in der Sekundärliteratur der wichtige Zusammenhang von Gadamers späten Schriften mit den Ausführungen über das ‚innere Wort‘ im dritten Teil von *WuM* bisher kaum oder gar nicht gesehen wird.

Ein Grund für die häufig doch als lax zu bezeichnende Rezeptionspraxis könnte darin bestehen, dass Gadamer tatsächlich entgegen dem Konsens der postmodernen Ausrichtung der Literaturtheorie, die im innovativen Bereich zumindest für die 80er und 90er als dominant betrachtet werden kann, einen starken Begriff vom einheitlichen Sinn, der für das verstandene Kunstwerk angenommen werden müsse, verteidigt.¹⁴ Dies mochte manchem Theoretiker als gewissermaßen überholte, einer ernststen Auseinandersetzung nicht weiter

⁸ Vgl. denn auch den frappierenden Schluss in einem der Hermeneutik gewidmeten Artikel: „Häufig ist es deshalb so, dass Hermeneutik und Interpretation gar nichts miteinander zu tun haben. Während sich die Hermeneutik als reine Theorie (als Philosophie des Verstehens) etabliert, realisiert sich die Interpretation weiterhin als ein praktisches Handwerk (ars interpretandi).“ (JAPP 1997: 591)

⁹ Vgl.: „Alle Ästhetik muss in der Hermeneutik aufgehen. Das ist nicht nur eine Aussage, die den Umfang des Problems betrifft, sondern sie gilt erst recht inhaltlich. Die Hermeneutik muß nämlich umgekehrt im ganzen so bestimmt werden, daß sie der Erfahrung der Kunst gerecht wird.“ (*WuM*: 170)

¹⁰ Um die Spezifik der ästhetischen Wahrheit, die sich im ‚Wahren Wort‘ der Dichtung manifestieren soll und als deren Hauptkriterium das der ‚Selbsterfüllung‘ bestimmt wird, bemüht sich Gadamer besonders in den Aufsätzen *Von der Wahrheit des Wortes* (1971) und *Der Beitrag der Dichtkunst auf der Suche nach der Wahrheit* (1971) (beide heute in GADAMER 1993a).

¹¹ Vgl.: „Aber es gibt noch eine andere Erfahrung von Sprache, die einen ausgezeichneten Charakter [als das sachliche Gespräch] besitzt, und das ist die Erfahrung der Dichtung. Hier haben wir eine ganz andere hermeneutische Situation.“ (GADAMER 1993a: 71)

¹² Vgl.: „Was so zustande kommt und worin sich die gestiftete Kohärenz der dichterischen Sprache deutlich darstellt, möchte ich mit Hölderlin den Ton nennen.“ (GADAMER 1993a: 52)

¹³ Noch Dieter TEICHERT (1991) beschränkt sich in seiner Dissertation zu Gadamer aus den 80er Jahren ganz auf eine Kritik von *WuM* und Jean GRONDIN (1982) behauptet zu indifferent, dass die Kleinen Schriften nur eine Ausarbeitung des in *WuM* bereits Gesagten darstellen würden.

¹⁴ Womit er übrigens in der Nähe von Jan Mukařovský steht.

bedürftige Position erscheinen. Nach Gadamer soll das Gespräch, das der Interpret mit dem Text führt, auf ein Einverständnis, eine „totale Vermittlung“ (*WuM*: 125) gerichtet sein, das – Ziel aller Interpretation – den Text selbst erst zur Sprache bringt.¹⁵ Diese Interpretation von Interpretation muss für jedes Differenzdenken zunächst einen Affront darstellen – und entsprechend unfruchtbar schien die erste Begegnung von Gadamer und Jacques Derrida zu Beginn der 80er Jahre in Paris.

Um eine – wenn auch nicht „totale“ – Vermittlung bemühte Autoren haben in der Folge den Konflikt dadurch zu entschärfen versucht, dass sie Hermeneutik und Dekonstruktion als verschiedene Interpretationsrichtungen beschrieben, die jeweils verschiedene Arten von Primärtexten und Leserbedürfnissen im Blick haben oder die von unterschiedlichen, aber unter Umständen gleichermaßen berechtigten Textkonzepten ausgehen (BOGDAL 1996: 156, RUSTERHOLZ 1996: 176f.). Damit scheinen die Probleme aber eher pragmatisch vertuscht als gelöst. Ist es tatsächlich so, dass Gadamers Poetik, wie das gerne unterstellt wird, auf einem klassizistischen Vorurteil über das Wesen des Kunstwerks beruht und deshalb nur auf Texte entsprechenden Charakters angewendet werden kann?¹⁶ Abgesehen davon, dass sein privates Interesse vor allem der Richtung und dem Konzept der *poésie pure* nach Mallarmé (im deutschen Kontext: George, Rilke, Celan) galt, betonte er selbst wiederholt, dass er nicht eine bestimmte Wesensstruktur des Kunstwerks propagiere, sondern eine Theorie über die Bedingungen des hermeneutischen Vollzugs liefere.¹⁷ Diese öfter wiederholte Kritik an der Kritik, die ihm entgegengebracht wurde, sollte man vielleicht ernst nehmen. So scheint mir eine genaue Rekonstruktion von dem, was bei Gadamer alles ‚Einverständnis‘ heißen kann, noch ausstehen: Zwar suggeriert ein Ausdruck wie „vollkommene Einheit von Sinn“ die Vorstellung, durch ein Kunstwerk und an ihm könne alles verstanden werden, als gäbe es keine Fragen mehr, als müsse sich ein dichterischer Text in vollkommener Kohärenz auflösen. Diese Vorstellung steht allerdings in radikalem Widerspruch zu derjenigen Grundtendenz in Gadamers Philosophie, die gegen alle Utopien von absolutem Wissen gerichtet ist. Es wäre somit erforderlich die beiden widersprüchlichen Vorstellungen von Fraglosigkeit und unabschließbarem Frageprozess in die richtige Relation zu setzen: Gadamers Begriff der Erfahrung hat seine Spitze in der Reflexion der (eigenen) Endlichkeit und Fehlbarkeit. Diese

15 Vgl. „Der Interpret, der seine Gründe beibrachte, verschwindet und der Text spricht.“ (GADAMER 1993: 360).
16 Vgl. Gadamers Ausführungen zum Begriff des Klassischen in *WuM* (290-296) und das sehr einflussreiche Verdikt von JAUß in Literaturgeschichte als Provokation von 1970, der Gadamer des ‚Substantialismus‘ bezichtigt („substantialistischer Rückfall“ (235) einer Ästhetik „substantialistischer Metaphysik“ (187) und „substantialistischer Geschichtsvorstellung“ (234)). Dieser Substantialismus mache aus Gadamer einen Klassizisten, was als Stereotyp immer wieder, undiskutiert, wiederholt wird (z. B. RUSTERHOLZ 1996: 176). Die pauschale Verurteilung als ‚Substantialist‘ scheint dabei schon deshalb dubios, weil die ‚philosophische Hermeneutik‘ aufs Ganze gesehen eine Überführung der überlieferten Philosophie und Metaphysik in Sprachphilosophie darstellt – und es ist die besondere Auszeichnung der Sprache, allen Vorstellungen von Substanz, aber auch von Subjektivität voranzuliegen. – Im Übrigen partizipiert die Rezeptionsästhetik in einem geradezu „substantiell“ zu nennenden Maße am Prinzip der Wirkungsgeschichte und anderen Theoremen der ‚Philosophischen Hermeneutik‘ Gadamers.
17 Vgl. z. B. seine Erwiderung auf eine Kritik von Jauß: Das Klassische meine kein Stilideal, sondern eine Kategorie des historischen Bewusstseins (u. a. GADAMER 1993: 13, 223).

sollen nicht als historische Etappen auf einem Weg betrachtet werden, der am Ende zu einem Zustand vollkommener Aufklärung oder romantisch-reinen Ursprungs führt, sondern sind als eine *conditio humana* in ihrer Unüberwindbarkeit anzunehmen. Positiv gewendet ermöglicht die Endlichkeit des Einzelnen dann die eigentliche Begegnung mit dem anderen und eröffnet damit die Möglichkeit dessen, was man als Selbstveränderung und Selbstbildung in Freiheit bezeichnen könnte. Hier hat die Begegnung mit dem dichterischen Text ihren Sinn und kann zu einer hermeneutischen Erfahrung werden. – Und so ergibt sich vor dem Hintergrund dieser Philosophie der Endlichkeit die Perspektive, das zu erreichende Einverständnis (den verschwindenden Leser, den sprechenden Text) als Momente in einem komplexeren und unabschließbaren Leseprozess (einem Wahrheitsgeschehen) zu denken.¹⁸

Die skizzenhaften Ausführungen mögen angedeutet haben, dass die Opposition von einem Denken der Identität und der Differenz, von Hermeneutik und Dekonstruktion so einfach nicht ist – und es wäre außerdem anzumerken, dass in einer exakten Besprechung das theoretische Verhältnis noch von dem, das zwischen traditioneller Interpretation und postmoderner Lektüre besteht, zu unterscheiden wäre.¹⁹

Neben der kritischen Würdigung Gadamers im Kontext der literarischen Hermeneutik und der schroffen Abweisung seines Identitätsdenkens durch die Postmoderne kann als dritte Linie der Gadamerrezeption auf das Phänomen der Aneignung und Aufpfropfung einzelner Theoreme der philosophischen Hermeneutik hingewiesen werden. Hier sei als Beispiel auf Hans-Robert Jauß und seine Rezeptionsästhetik verwiesen. Jauß rückt die geschichtliche Wirkung von Kunstwerken in den Mittelpunkt und gewinnt vom durch den Leser realisierten ästhetischen Objekt aus einen neuen, die werkimmanente Methode gewissermaßen überholenden, Zugang zu den Schichten des Kunstwerks. Auch die Interpretation einzelner Werke bzw. intertextueller Bezüge mehrerer Werke praktiziert Jauß in einem Verfahren, das an das der Gadamerschen Horizontverschmelzung auffällig erinnert. Es ist besonders der zweite Teil von *WuM*, in dem Gadamer die Vorurteilsstruktur des geschichtlichen Verstehens und seine Theorie des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins präsentiert, an die Jauß anknüpft, während er die Spielkonzeption der Kunst, in deren Rahmen Gadamer die antiken ästhetisch-philosophischen Gedanken von Mimesis und Anamnesis zu aktualisieren versucht, ablehnt und die Philosophie des inneren Wortes ignoriert (vgl. JAUß 1970: 183-189). – Es ist nicht zu bestreiten, dass Jauß‘ Rezeptionsästhetik, mit ihren reichlichen Anleihen bei Gadamer, aber auch beim tschechischen Strukturalismus, eine fruchtbare Entwicklung der literarischen Hermeneutik ermöglicht hat. Diese besitzt freilich grundsätzlich den Charakter einer literaturgeschichtlichen Betrachtung und zielt also primär auf eine Objektivierung der hermeneutischen Erfahrung.

18 Nur so, aufgrund seines Begriffes der hermeneutischen Erfahrungen, scheint erklärbar, wie GADAMER in dem späteren Aufsatz Zur Aktualität des Schönen (1977), den seinem eigenen scheinbar entgegengesetzten Entwurf Martin Heideggers vom Kunstwerk als Wechselspiel einer Entbergung und Verbergung von Sinn für sich reklamieren kann.

19 Zur Gadamer-Derrida-Debatte vgl. u. a.: FORGET (1984). – Hierin Beiträge von Derrida, Forget, Frank, Gadamer, Greisch und Laruelle.

Im folgenden letzten Abschnitt sei deshalb eine Rekonstruktion von zwei Grundzügen der Gadamer'schen Poetik versucht, durch die der ‚Leseprozess‘ selbst mehr in den Mittelpunkt rückt, da sich, wenn überhaupt, dann in diesem, und nicht in einer literaturgeschichtlichen Betrachtung, das von Gadamer intendierte Wahrheitsgeschehen abspielt.

3 Gadamer's Poetik als Theorie des Lesens oder – zwischen Dialog und Diktat

Es gilt zu bemerken, dass Gadamer bei der Beschreibung ästhetischer Erfahrung immer wieder Metaphern aus dem Bereich körperlicher Erfahrung wählt. Zwei Beispiele:

1.
Ich darf [...] erzählen, wie es mich berührt hat, als ich auf einer Reise auf der iberischen Halbinsel endlich einmal in einen Dom kam, in dem noch kein elektrisches Licht die eigentliche Sprache der alten Dome Spaniens und Portugals verdunkelte. Die Fensterluken, in die man wie in die Helle hinausblickt, und das geöffnete Portal, durch das hinein das Licht in das Gotteshaus flutet, das war offenkundig die eigentlich angemessene Form der Zugänglichkeit dieser gewaltigen Gottesburgen. (GADAMER 1993a: 139)

Und zum zweiten, Gadamer's emphatischer Bericht seiner ersten Begegnung mit Gedichten von Stephan George:

2.
Ich wurde wie vom Schlag gerührt und wusste nicht wie mir geschah. (nach GRONDIN 2000: 55)

Gadamer spricht also davon, dass er sich „berührt“ oder „gerührt“ fühlen musste, er spricht von einem empfangenen „Schlag“, an anderer Stelle von einem „Stoß“, den einem ein echtes Kunstwerk versetzt, er fordert auch „Hingabe“ vom Rezipienten – alles Zeugnisse körperlicher Erfahrung, die, nicht ohne Gewalt, nicht ohne Erotik, von einer erfahrenen Veränderung zeugen. Die Erfahrung des Kunstwerks wird als ein Geschehen beschrieben, das sich am und im Einzelnen vollzieht. Vom Ende her betrachtet, ist die Kunsterfahrung nach Gadamer also immer ein *sich* aufs Spiel setzen. – So wird deutlich, warum in *WuM* der Geschehenscharakter der Kunst aus dem des Spiels und später auch dem des Rituals²⁰ abgeleitet wird. Man spielt ein Spiel oder fügt sich einem Ritual nicht als ein plötzlich ausgewechselter, sondern als der, der man ist, und erfährt in der Selbstdarstellung nach den Regeln des Spiels und des Rituals eine Verwandlung. Die Entscheidung zum Spiel ist freigestellt, die Regeln sind gegeben. Im Spiel verliert der Spieler seine Subjektivität, das Spiel bestimmt den Verlauf. Mit der Autonomie des Subjekts löst sich freilich auch der Gegenstand oder das Objekt der Betrachtung auf.

²⁰ Vgl. das Ritual der Taufe, der Eheschließung – man nimmt daran teil und ist danach ein anderer.

So sagt man, einer gehe ganz in einem Spiel auf. – Von dieser Seite aus, könnte man sagen, hat die Erfahrung der Kunst einen ‚diktatorischen‘ Charakter.

Um ein Spiel zu spielen, muss man freilich seine Regeln kennen und um es richtig und gut zu spielen, muss man jene auch richtig anzuwenden verstehen.²¹ Die Regeln sind im Falle der Kunst meist nicht offenkundig. Die Entwicklung neuer Formen, die auch eine veränderte Rezeptionshaltung erzwingen, ist der Kunst wesentlich und radikalisierte sich noch in der Kunst der Moderne. Der immer raschere Wechsel avantgardistischer Richtungen, die Gleichzeitigkeit des Verschiedenen in einer multikulturellen Wirklichkeit, die Infragestellung der Kunst durch die Kunst macht die Dringlichkeit dessen erforderlich, was für die Kunsterfahrung freilich immer schon Voraussetzung war, nämlich das ‚Gespräch‘ mit der Kunst. In dem Aufsatz *Von der Aktualität des Schönen* (1977) schreibt Gadamer:

Es gilt zu lernen, daß man jedes Kunstwerk erst buchstabieren, dann lesen lernen muss, und dann erst beginnt es zu sprechen. Die moderne Kunst ist eine gute Warnung zu glauben, man könnte ohne zu buchstabieren, ohne lesen zu lernen, die Sprache auch der alten Kunst hören. (GADAMER 1993a: 138)

Das Ziel von Gadamer's Poetik besteht im Vernehmen des inneren Wortes, des zu Ende gedachten Sachverhaltes, in der Selbstpräsenz des sprechenden Kunstwerks, um dieses aber zu erreichen, bedarf es wie auch bei einem Ritual einer Phase der Vorbereitung, eine rechte Einstellung auf das Kunstwerk, einen Blick für das, worum es geht,²² ein Wissen um die zu vollziehenden Handlungen, die man gegebenenfalls Interpretation nennen kann. Um diese Spielelemente zu bestimmen bedarf es wiederum des Dialogs zwischen Text und Interpret.²³

Philosophie besteht nach einer ihrer Definitionen im Klären von Begriffen. Es war die These dieses Beitrags, dass Gadamer durch die philosophiegeschichtliche Herleitung und Klärung zugehöriger Begriffe versucht, Antwort auf die Frage zu geben, wie ‚Lesen‘ sich gestalten muss, so dass ‚Wahrheit‘ erfahren werden kann. Dabei mag manches einer strengeren Kritik zu unterziehen sein, als in diesem eher programmatischen Beitrag geleistet. Die Aktualität Gadamer's im Ganzen sollte dieses aber nicht betreffen.

Gadamer's Aktualität, so erscheint es nun, steht und fällt mit der Frage, inwiefern man die Erfahrung des Lesens, wie oben skizziert, durch das Wechselspiel von Dialog und Diktat im Grundsatz angemessen beschrieben sieht und ob man die Erfahrung von Dichtung mit einem emphatischen Wahrheitsbegriff verbinden möchte.

²¹ Vgl. Gadamer's Unterscheidung von bloßer Regelbefolgung und richtiger Regelanwendung in *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache* (1992) (in GADAMER 1993a: 400-440, bes. 439).

²² Auch worum es in der Literatur im Gegensatz zur Philosophie geht, worin sich die Realisation des Wortes von der des Begriffs unterscheidet.

²³ Und an dieser Stelle legitimiert sich die Tätigkeit des Spezialisten, des Literaturwissenschaftlers, besonders.

Literaturverzeichnis:**Primärliteratur**

- GADAMER, Hans-Georg (1990): Gesammelte Werke. Bd.1. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr Siebeck 1990. – [Im Text durch *WuM* abgekürzt]
- GADAMER, Hans-Georg (1993): Gesammelte Werke. Bd. 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register. Tübingen: Mohr Siebeck.
- GADAMER, Hans-Georg (1993a): Gesammelte Werke Bd. 8. Ästhetik und Poetik: Kunst als Aussage. Tübingen: Mohr Siebeck.

Sekundärliteratur

- BOGDAL, Klaus-Michael (1996): Problematisierung der Hermeneutik im Zeichen des Poststrukturalismus. In: Grundzüge der Literaturwissenschaft. Hrsg. v. Heinz Ludwig Arnold. München: dtv, S. 137-156.
- CHARVÁT, Filip (2009): Horizontverschmelzung als Desideratum. Anmerkungen zu Gadamer's Ästhetik sowie zur Gadamerrezeption in der deutschen und tschechischen Literaturwissenschaft. In: *brücken* NF 17, S. 223-242.
- FORGET, Philippe (Hrsg.) (1984): Text und Interpretation. München: W. Fink.
- GEISENHANSLÜKE, Achim (2010): Einführung in die Literaturtheorie. Darmstadt: WBG.
- GRONDIN, Jean (1982): Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's. Königstein/Ts.: Athenäum.
- GRONDIN, Jean (2000): Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie. Tübingen: Mohr Siebeck.
- JAPP, Uwe (1997): Hermeneutik. In: Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs. Hrsg. v. Helmut Brackert u. Jörn Stückrath. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 581-593.
- JAUB, Robert Hans (1970): Literaturgeschichte als Provokation. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- LEIBFRIED, Erwin (1980): Literarische Hermeneutik. Eine Einführung in ihre Geschichte und Probleme. Tübingen: Narr.
- KLAWITTER, Arne/OSTHEIMER, Michael (2008): Literaturtheorie. Ansätze und Anwendungen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- RICOEUR, Paul (1973): Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen. München: Kösel.
- RUSTERHOLZ, Peter (1996): Zum Verhältnis von Hermeneutik und neueren antihermeneutischen Strömungen. In: Grundzüge der Literaturwissenschaft. Hrsg. v. Heinz Ludwig Arnold. München: dtv, S. 157-178.
- TEICHERT, Dieter (1991): Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamer's. Stuttgart: Metzler.

MIREK NĚMEC***Von Austria Polyglotta zu Europa Polyglotta?**

*Und will dirs nicht von selbst gelingen,
So wird es Purkyně dir bringen.
Goethe*

Der Aufsatz analysiert die 1867 herausgegebene Schrift „Austria Polyglotta“ von Jan Evangelista Purkyně. Der aus Böhmen stammende Gelehrte beschäftigt sich anhand wissenschaftlich gesammelter Daten und mit Hilfe wissenschaftlicher Methodik mit der heute aktuellen Frage, wie das „Miteinander-Leben“ in einer multilingualen Gesellschaft gestaltet werden kann, so dass sie durch den Druck der schon etablierten Sprach-Nationalismen nicht auseinanderbricht. Dabei verliert er aber auch das andere damit zusammenhängende Problem nicht aus den Augen: Wie wird dabei gegen die Nivellierung bzw. den Verlust von „nationalen Besonderheiten“ gesteuert. Wie wird also eine nationale Identität in einem übergeordneten multikulturellen politischen Gebilde gewahrt? Der zentrale Schlüsselbegriff der Studie, wie schon der Titel verrät, ist die Sprachenproblematik und die damit verbundenen Fragen des Spracherwerbs. Die aus eigener Erfahrung resultierenden Ansichten Purkyněs können gerade heute anregend wirken.

1 Einleitung

„Johannes Evangelista Purkyně gehört zu jenen eminenten Geistern, deren Namen bekannter ist [sic!] als ihr Werk und ihre Persönlichkeit“, urteilte über den berühmten tschechischen Naturwissenschaftler und politisch engagierten Gelehrten im Purkyně-Jubiläumsjahre 1937 der aus Böhmen stammende deutsche Intellektuelle Johannes URZIDIL (1937: 432).¹ An seiner Einschätzung haben die nächsten Jahrzehnte bis heute kaum etwas verändert. Auch die meisten nach Urzidils Urteil veröffentlichten Publikationen über den tschechischen Wissenschaftler, Mitbegründer der neuzeitlichen Physiologie und politisch engagierten Gelehrten weisen eine eindrucksvolle Kontinuität in der Darstellung und Beurteilung seines Lebens und Werkes auf

* Diese Studie entstand im Rahmen des an der Philosophischen Fakultät der J. E. Purkyně-Universität laufenden Projekts „Gesellschaftliche, kulturelle und Ideentransfers in der Geschichte der Grenzregion Nordwest- und Nordböhmen und deren Rolle für regionale Entwicklung und Nachhaltigkeit“. Das Projekt wird im Rahmen des Programms für angewandte Forschung „Nationale und kulturelle Identität“ vom Kultusministerium der Tschechischen Republik unterstützt.

Für Beschaffung der Sekundärliteratur und für wichtige inhaltliche Hinweise während des Schreibprozesses bedankt sich der Autor bei seinen langjährigen Bekannten Herrn mgr Arkadiusz Cencora (Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu) und Herrn Dr. phil. Klaus Johann (Münster).

¹ Die Schreibweise und Form seines Namens entwickelte sich während der Zeit. Jan Evangelista Purkyně ist nur eine, wohl die von ihm selbst gebrauchte Möglichkeit, wie der Gelehrte seinen Namen zuletzt schrieb. In seinen früheren Jahren unterschrieb er als Johann Evangelist(a) Purkinje, mit einer Schreibweise also, die seinem nicht-tschechischen Umfeld mehr entsprach. Diese wurde und wird immer noch, allerdings nicht ausschließlich, in der nicht-tschechischsprachigen Literatur genutzt.