

## Hans-Georg Gadamer und die französische Welt

(paru dans G. Figal (Dir.), *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, Stuttgart, Reclam Verlag, 2000, 147-159)

Der französischen Welt wird oft eine gewisse Insularität nachgesagt : Die Franzosen bleiben gern unter sich, am liebsten in Paris und bei dem, was dort Furor macht. Dieses Vorurteil herrscht nicht zuletzt in der Philosophie. Es wird aber durch die enorme Germanophilie der französischen Philosophie Lügen gestraft. Von Bergson bis Derrida, über Kojève, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Ricoeur, Foucault und Deleuze kann man sich die französische Philosophie dieses Jahrhunderts ohne Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, von Freud und Marx ganz zu schweigen, überhaupt nicht vorstellen. In diesem Jahrhundert gilt dies in hohem Maße für Heidegger. Ein nicht geringzuschätzender Teil von Heideggers internationaler Bedeutung ist wohl auch auf die Resonanz zurückzuführen, die ihm in der französischen Welt beschieden wurde. Um nur die wichtigsten, die ganze Welt in ihren Bann ziehenden Strömungen zu nennen, war er zweifelsohne die Muse hinter der Existenzphilosophie von Sartre und der Dekonstruktion von Derrida, vielleicht auch hinter Foucaults genealogischen Studien. Damit stand er sowohl einer Zuspitzung der Subjektphilosophie wie dessen radikalster Infragestellung in der Dekonstruktion Pate. Il faut le faire, kann man dazu nur sagen! Diese erdbebenhafte Wirkung Heideggers steht aber im krassen Widerspruch zur eher verhaltenen Reaktion der Franzosen auf das Werk seines Schülers Hans-Georg Gadamer. Zwar darf man geltend machen, daß Heidegger und Gadamer nicht ganz vergleichbare Größen sind. Aber dem ist entgegenzusetzen, daß die französische Wirkung doch deutlich hinter der Gadamer-Rezeption steht, die

man etwa in Italien, in den USA, aber auch in den östlichen Ländern beobachten kann. In diesen Ländern ist Gadamer inzwischen in den Rang eines Klassikers aufgestiegen. Selbst die analytische Philosophie wurde durch die wohl geläufigste aller hermeneutischen Thesen, nämlich daß alles durch Interpretation und Sprache vermittelt sei, angerührt, so daß man auch in ihr von einer gewissen Gadamer-Rezeption sprechen darf.

Die französische Reaktion war gewiß zurückhaltender. Als sich Gadamer und Derrida Anfang der 80er Jahre begegneten, sprach bereits der französische Herausgeber der dort geführten Diskussionen von einer « unwahrscheinlichen Debatte ».<sup>1</sup> Eigentlich muß das überraschen. Warum sollte denn eine Debatte zwischen Gadamer und Derrida so unwahrscheinlich sein, sind sie doch die profiliertesten Fortsetzer des Heideggerschen Denkens? Konnte man sich wirklich nicht auf dem gemeinsamen Boden dieses Erbes verständigen, zumal die Begriffe der Hermeneutik und der Destruktion, auf die Gadamer und Derrida abhoben, bei Heidegger beinahe Synonyma waren?<sup>2</sup> Alles schien in der Tat die Franzosen für eine Aufnahme des Gadamerschen Denkens zu prädisponieren : die vorzügliche Vorbereitung durch Heidegger, ihre allgemeine Germanophilie *in philosophicis*, Gadamers eigene Vorliebe für Kunst, Rhetorik und Dichtung, aber vor allem die unverkennbare Nähe der

---

<sup>1</sup> So lautete (paradoxaerweise!) der Titelbeitrag von Philippe Forget « Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte », in dem von ihm herausgegebenen Band *Text und Interpretation*. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle, Wilhelm Fink Verlag (UTB), München, 1984. Zum Hintergrund und zur Nachwirkung der Gadamer-Derrida-Debatte, die im vorliegenden Essay nicht im Vordergrund steht, vgl. meine Darstellungen in *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, 365 ff. sowie « La définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction », in *Archives de philosophie* 62 (1999), 5-16.

<sup>2</sup> Sie erscheinen auch nahezu in denselben Partien von Heideggers Hauptwerk. In seiner Vorlesung vom Sommersemester 1923 zur Hermeneutik der Faktizität hielt Heidegger auch fest : « Hermeneutik ist Destruktion! » (GA 63, 105). Hermeneutik ist Destruktion, weil es einen Zugang zum Dasein und den Phänomenen nur auf dem Weg einer Destruktion oder Auflockerung der diesen Zugang verdeckenden Begrifflichkeit gibt, die nach ihm auf eine Selbstverdeckung des Daseins hinausläuft. Zu diesem oft verkannten Sinn der Hermeneutik bei Heidegger vgl. meine Studie « Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion », in Th. RENTSCH, *Heidegger : Sein und Zeit*, Klassiker-Auslegen, Wilhelm Fink Verlag, München, 2000.

Franzosen zu den Grundeinsichten der Hermeneutik in die geschichtliche Sprachlichkeit unserer Erfahrung. Die bereits erwähnte populär hermeneutische These, nach der alles Interpretation und Sprache sei, ist nämlich auch eine Grundüberzeugung der durch Nietzsche und Heidegger hindurchgegangenen französischen Philosophie. Ist das französische Denken von Autoren wie Sartre, Foucault, Deleuze oder Derrida nicht durchweg hermeneutisch? So wird es in der Tat oft gesehen (und kritisiert), vor allem, wenn ich recht sehe, in Amerika, wo man durch die - manchmal hilfreiche - Distanz dazu geführt wird, die französischen und deutschen Ansätze in ihrem gemeinsamen « kontinentalen » Zug zu erkennen. Vermutlich half mir, als Kanadier, diese Nähe Amerikas, als ich in der Hermeneutik eine der konsequentesten Entwicklungen des nachheideggerschen Denkens sah.

Wie kann man sich aber die verhaltene Reaktion der Franzosen auf Gadamer's Opus erklären? Wie immer, spielten kontingente Gründe eine Rolle. Zu ihnen zählt die Qualität der Übersetzungen. Wahrheit und Methode wurde in dieser Hinsicht in Frankreich schlecht bedient. Eine Übersetzung erschien zunächst im Ricoeur nahen Seuil-Verlag im Jahre 1976, aber in einer um 200 Seiten amputierten Fassung. Der Verlag fand nämlich das Werk zu umfangreich (auch dies ein Rezeptionshindernis), so daß die « geschichtlichen » Abschnitte, die am Anfang der zwei ersten Teile von *Wahrheit und Methode* stehen, einfach ausfielen. Später konnte Gadamer scherzhaft – oder auch nur halb scherzend - dazu sagen, daß Ricoeur damit den Weg zur Rezeption einer Hermeneutik verbauen wollte, die zu der seinigen in Konkurrenz hätte stehen können... Erst 1996 brachte Pierre Fruchon, der vor kurzem starb, eine vollständige Übersetzung zustande, an der ich mitarbeitete. Es bleibt abzuwarten, ob eine größere Wirkung von ihr ausgeht.

Aber die bis dahin fehlende Übersetzung genügt nicht, um die hesitante Gadamer-Rezeption zu erklären. Denn die Franzosen ließen sich ja von Heidegger bezaubern, lange bevor es eine vollständige Übersetzung von *Sein und Zeit* gab (die erst Mitte der 80er Jahre erschien!). Andere kontingente Faktoren spielten eine Rolle, wie etwa der Umstand, daß die französische Heidegger-Schule, die den Boden für eine Rezeption der Hermeneutik hätte bereiten sollen, gänzlich unhermeneutisch war. Schulbildende Heidegger-Vermittler wie Jean Beaufret kamen vor allem aus dem Existentialismus und der Husserlschen Phänomenologie her. Von Hermeneutik ist in den zahlreichen, gewiß auch verdienstvollen Arbeiten von Beaufret so gut wie nichts zu lesen, und seine unhermeneutische Lesart von Heidegger wurde an die gesamte folgende Generation geerbt. Heidegger erschien und erscheint meist als der Nachfolger von Husserl, dessen Kartesianismus natürlich eine

Saite in der französischen Seele berühren mußte, während er in Deutschland – bei allem Gemeinsamen – wohl eher in Gegensatz zu Husserl gesehen wurde. Die unverkennbar unhusserlsche Betonung der Zeitlichkeit, der Geschichtlichkeit und der Faktizität wurde in Deutschland wie selbstverständlich eher auf Dilthey, die deutsche Romantik und ihre Fortwirkung in der hermeneutischen Tradition zurückgeführt. Otto Pöggeler hat gelegentlich von dem « diltheyfremden » Denken der Franzosen gesprochen. Dem muß man indes entgegenhalten, daß es an Vermittlern Diltheys in der französischen Welt nicht gefehlt hat, wie das Beispiel von Raymond Aron, George Gusdorf und Paul Ricoeur lehrt,<sup>3</sup> aber ihre Dilthey-Rezeption war so « heideggerfremd » », daß es nicht leicht wurde, die gemeinsame Herkunft von Dilthey und Heidegger zu erkennen.

Sieht man von den mangelhaften Übersetzungen und dem unhermeneutischen Zuschnitt der Heidegger-Rezeption ab, erklärt sich m. E. die zögernde französische Gadamer-Rezeption vielleicht vor allem durch den Umstand, daß viele Themen und Begriffe von Gadamer in Frankreich bereits « besetzt » waren, aber so anders besetzt, daß man die Andersartigkeit des Gadamerischen Vorhabens nicht registrieren konnte. Dies sei im folgenden anhand der zweifelsohne zentralen Begriffe der Hermeneutik, der Geisteswissenschaften und der Interpretation kurz angedeutet.

Der Hermeneutikbegriff war zunächst vor Gadamer bereits besetzt und geladen, vor allem durch Paul Ricoeur. Das vielschichtige Werk von Paul Ricoeur ist seit langem mit der Hermeneutik identifiziert, aber es hat seiner Herkunft nach wenig, wenn überhaupt etwas mit Gadamer zu tun. Ricoeurs maßgebliche Arbeiten zur Hermeneutik in den 60er und 70er Jahren - man denke vor allem an *Die Interpretation. Versuch über Freud* (Seuil, 1965), *Der*

---

<sup>3</sup> Dilthey und der deutschen Hermeneutiktradition stark verbunden sind nämlich die nicht unbeachteten Bücher von R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire* (1938), Paris, Julliard, 1987 und von G. GUSDORF, *Introduction aux sciences humaines. Essai critique sur leurs origines et leur développement*, Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, 1960 und *Les origines de l'herméneutique*, Payot, 1988. Vgl. neuerdings S. MESURE, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris, PUF, 1990. Auf Ricoeurs Dilthey-Verbundenheit komme ich sofort zurück. - Nach wie vor wird Heidegger in Frankreich in der (zwar destruierenden) Kontinuität von Husserl gesehen. Wegweisend sind hier die Arbeiten von J.-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990 und Jean-Luc MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris : PUF, 1989; *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997. In ihnen spielen aber die Hermeneutik und Gadamer überhaupt keine Rolle, was umso verwunderlicher ist, als beide darum bemüht sind, die Heideggersche Transformation der Phänomenologie zu thematisieren, aber ohne ihre hermeneutische Wendung zu sehen.

*Konflikt der Interpretationen* (Seuil, 1969) und *Die lebendige Metapher* (Seuil, 1975) - sind nachweislich ohne Kenntnis von *Wahrheit und Methode* entstanden. In ihnen sind nämlich Bezugnahmen auf Gadamer anfangs nicht vorhanden, später rar und völlig sekundär. Ricoeurs Beschäftigung mit der Hermeneutik geht offenbar auf seine in den 50er Jahren verfolgten Forschungen zur Hermeneutik der religiösen Symbole zurück. Dies führte ihn dazu, das Gespräch mit der protestantischen Theologie von Bultmann und der Diltheyschen Hermeneutik der Geisteswissenschaften aufzunehmen. Die Hermeneutik steht seitdem für Ricoeur für eine die Objektivationen nicht scheuende Philosophie der mehrdeutigen Zeichen im weitesten Sinne, d. h. der Symbole, der Metapher, der Erzählungen, der Geschichte und schließlich des Selbst, die er in seinen späteren Studien über *Zeit und Erzählung* (3 Bd. Seuil 1983-1985) und *Soi-même comme un autre* (1990) ausgearbeitet hat. Ricoeurs anscheinendes Festhalten an dem methodologischen Konzept von Dilthey erschien Gadamer immer wie ein kartesianischer Rest, und Ricoeur zögerte seinerseits, den Heideggerschen (und in der Sache auch Gadamerschen) Boden einer allgemeinen Hermeneutik der Faktizität zu betreten, die die Ansprüche der Methodologie hinter sich zu lassen schien. Insofern wurde Ricoeur durch Dilthey gegen Heidegger geimpft, wie Gadamer seinerseits durch Heidegger gegen Dilthey. Deshalb wurde das Gespräch zwischen Gadamer und Ricoeur so schwierig, ja inexistent.<sup>4</sup> Dies erschwerte jedoch die französische Rezeption der Gadamerschen Hermeneutik, dessen Entstehung ihrerseits natürlich nichts mit Ricoeur zu tun gehabt hatte. In Frankreich blieb aber die Hermeneutik, für deren Universalität Gadamer warb, mit Ricoeur identifiziert, damit aber auch für viele mit ihrer theologischen Herkunft. Das war in gewissem Sinne bereits ein Unrecht Ricoeur gegenüber, aber in der ja alles verdunkelnden Öffentlichkeit blieb der Hermeneutik der Hauch des Theologischen haften. Die Hermeneutik der Symbole stammte ja ursprünglich aus der Religionswissenschaft. Ricoeur schien ihr auch einen restaurativen Sinn zu geben, als er den Meistern des Verdachts – Freud, Marx, Nietzsche und den Strukturalisten – eine Hermeneutik entgegenstellte, die auf eine « *récollecion du sens* », eine « Wiedergewinnung des Sinnes » ausgerichtet war. Hinter der strukturalistischen Ökonomie der Zeichen galt es, so schien es, einen Sinn zu retten, den Ricoeur nicht selten mit theologisch geladenen Begriffen umschrieb (Vertrauen, Teleologie, Eschatologie des Sinnes, usw.). Eine so restaurativ klingende Hermeneutik hatte einen schweren Stand gegen ihre damaligen Gegner, die Claude Lévi-Strauss und Jacques Lacan hießen.

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu die Dissertation von Jean-Louis GUILLEMOT, *Le conflit des herméneutiques. Gadamer et Ricoeur en débat*, Département de philosophie, Université d'Ottawa, 1999.

Im Lichte ihrer Anti-Hermeneutik konnte die Hermeneutik nur eine verkappte Theologie des Sinnes sein. Diesen restaurativ-versöhnenden Sinn der Hermeneutik scheint übrigens Derrida weiterhin vorauszusetzen, so daß seine Dekonstruktion eher die Linie der Hermeneutik des Verdachts fortzusetzen scheint. Natürlich waren diese gallischen Debatten Gadamer völlig fremd, aber sein eigenes Pochen auf die Tradition und die Autorität, soweit es in Frankreich zur Kenntnis genommen wurde, mußte das restaurative,<sup>5</sup> um nicht zu sagen « reaktionäre » Vorurteil gegen die Hermeneutik, das auch in Deutschland nicht unwidersprochen blieb, stärken.

Gadamers Ansatz bei den Geisteswissenschaften, sofern auch er rezipiert wurde, mußte auch für Äquivokationen sorgen. So selbstverständlich er in der hermeneutischen Tradition seit Dilthey war, hatte der Begriff des « sciences humaines » einen völlig, aber völlig anderen Klang im Frankreich der 60er und 70er Jahre. Mit ihnen assoziierte man nämlich nicht die traditionellen deutschen Geisteswissenschaften (die Philologie, die Geschichte, usw.), die im französischen Sprachraum oft eher zu den « Lettres » zugerechnet werden, sondern die neu entstandenen « Humanwissenschaften », für die sich der Strukturalismus stark machte, d.h. die Linguistik (mit Saussure), die Ethnologie und die Anthropologie (mit Lévi-Strauss), die Psychoanalyse (mit Freud und Lacan) und im allgemeinen den ebenso « wissenschaftlichen Marxismus » (nach Althusser's Ausdruck). Diese Wissenschaften nannten sich damals « sciences humaines » in Frankreich, und ihr größter Theoretiker wurde in der Hauptsache Michel Foucault. Sein Hauptwerk, *Les mots et les choses*, trug ja den Untertitel : « Une archéologie des sciences humaines ». Mit ihrer Suche nach den invarianten Strukturen der Signifikanten zeichneten sich diese « sciences humaines » aber ausgerechnet durch ihren antihumanistischen, antihermeneutischen, rein objektivierbaren, aber auch ihren revolutionären Ansatz. Sie schienen nämlich einen Kehraus mit der traditionellen Philosophie schlechthin zu versprechen (die auch die Anhänglichkeit ihrer Theoretiker für den späten Heidegger erklären hilft). Für

---

<sup>5</sup> Die Arbeiten von Pierre FRUCHON (*L'herméneutique de Gadamer*, Cerf, 1994), einer der wenigen Franzosen, der sich dezidiert mit Gadamer befaßte, standen auch in dieser Tradition, insofern sie in Gadamer vor allem den Erneuerer des Platonismus - gegen die Subjektphilosophie der Neuzeit, aber auch gegen den geschichtlichen Relativismus von Heidegger - hervorkehren möchten. Die theologische Ausrichtung von Fruchons antimoderner Interpretation war auch unverkennbar. Eine die gesamte Sekundärliteratur berücksichtigende Darstellung von Gadamers Platonverständnis verdanken wir dem Frankokanadier François RENAUD, *Die Resozialisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers*, St. Augustin, Academia Verlag, 1999.

den damaligen Zeitgeist schienen jedenfalls diese sciences humaines von dem Ehrgeiz erfüllt, die überlieferte Philosophie auf- und abzulösen. Die in die Defensive gedrängte traditionelle Philosophie ereiferte sich ihrerseits, sich gegen den drohenden Einmarsch der « sciences humaines » zu wehren, den viele hinter den Unruhen von Mai 1968 vermuteten. Auch wenn gebildete Geister dies anders zu sehen vermochten, standen die sciences humaines für einen wissenschaftlichen und revolutionären Ansatz, der die Philosophie auflösen wollte. Gadammers Ansatz bei den « sciences humaines » konnte in dieser Situation nur Mißverständnisse hervorrufen. Die Vertreter der klassischen Philosophie hatten ja einen Horror vor ihnen, und die Verfechter der sciences humaines hätten nur zu dem Schluß kommen, Gadamer hätte die Humanwissenschaften von Grund aus mißverstanden.<sup>6</sup> Eine Hermeneutik der Geisteswissenschaften war in diesem Kontext für niemanden recht anziehend.

Der Begriff der Interpretation bildet vielleicht ein letztes hier zu nennendes Hindernis. Damit verbinde ich einen Knäuel von Themen, die man von einer allgemeinen Hermeneutik hätte erwarten dürfen. So verschiedenartig sich die Ansätze von Sartre, Merleau-Ponty, Foucault, Deleuze, Ricoeur und Derrida auch ausnehmen mochten, trafen sie sich doch in der Anerkennung des interpretatorischen Charakters unserer Welterfahrung. « Alles ist Sprache », « alles ist durch Paradigmen oder épistémés bedingt », « es gibt keine Fakten, sondern nur Interpretationen » sind doch Schlagworte, die man gern mit ihrem Denken und ihrer Herausforderung identifiziert. Diese Überzeugungen ließen sich auch unschwer auf Nietzsche zurückführen, der neben Heidegger bekanntlich zu einer großen Inspiration der französischen Philosophie wurde. Eine allgemeine Theorie der Interpretation hätte man vielleicht zur Not unter dem Titel der Hermeneutik rezipieren können, weil es nahelag. Aber hier mußte die Gadammersche Hermeneutik die Erwartungen

---

<sup>6</sup> Vgl. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, 376 : « On dira donc qu'il y a « science humaine » non pas partout où il est question de l'homme, mais partout où on analyse, dans la dimension propre de l'inconscient, des normes, des règles, des ensembles signifiants qui dévoilent à la conscience les conditions de ses formes et de ses contenus. Parler de « sciences de l'homme » dans tout autre cas, c'est pur et simple abus de langage ». Eine gegenseitige Kenntnis von Gadamer und dem Philosophie-Außenseiter Foucault hat es nicht gegeben. Auch wenn davon auszugehen ist, daß Gadamer von Foucaults objektivierendem Blick ebenso abgestoßen worden wäre wie Foucault von Gadammers Humanismus, gab es zweifelsohne verblüffende Ähnlichkeiten zwischen der Wirkungsgeschichte Gadammers und der Episteme-Konzeption von Foucault, zumal beide nicht nur auf das tragende sprachliche Element, sondern auch auf die Grenzen des Bewußtseins abheben. Foucaults eklatante Rede vom Tode des Menschen fand auch einen Widerpart in Gadammers Destruktion des neuzeitlichen Bewußtseins.

etwas enttäuschen. Sie entwickelte zwar eine allgemeine Hermeneutik, aber sie schien sich um Nietzsche ziemlich wenig zu kümmern.<sup>7</sup> Einschlägige Begriffe wie die von Interpretation und Perspektive scheinen auch bei Gadamer nicht den Stellenwert einzunehmen, der ihnen in einer allgemeinen Hermeneutik zuzustehen scheint. Gadamer zieht offenbar andere Begriffe wie die von Verstehen, Auslegung, Vorurteil und Horizont vor, hinter denen man zwar dieselbe Erfahrung vermuten darf. Dennoch darf man hier von einer gewissen Nietzscheferne Gadamers sprechen. Sie wird seine Aufnahme in der nietzsche- und heideggerfreundlichen Frankophonie auch nicht begünstigt haben.

Gadamers Nietzscheferne ist nicht mit einer persönlichen Abneigung wegzuerklären, sie hat einen sachlichen Grund. Gadamer sieht nämlich in Nietzsches hermeneutischen Radikalismus (alles ist Interpretation, also gibt es keine Wahrheit) einen Kurzschluß, der auf einem geheimen Kartesianismus gründet. Die Wahrheit, die es nicht gibt, ist die von Descartes, d.h. die auf einem *fundamentum inconcussum* gegründete, die schlechthin gewisse. Allein im Vergleich mit einer solchen Wahrheit können unsere Verstehensversuche wie bescheidene « Perspektiven » oder « Interpretationen » wirken, die völlig relativ und relativierbar sind. Der Paralogismus steckt für Gadamer darin, daß für Nietzsche daraus folgt, daß alle Wahrheit und alle Verständigung dahin sind. Dies ist nur stichhaltig, folgert Gadamer, wenn man die kartesianisch-methodische Wahrheit voraussetzt. Deshalb ist Gadamers ganze Hermeneutik bestrebt, an eine Erfahrung, besser : an die Erfahrungen von Wahrheit zurückzuerinnern, die in diese methodische Wahrheit nicht aufgehen, aber die unser ganzes Verstehen nähren, die hermeneutische Wahrheit, die wir beispielsweise in der Begegnung mit dem anderen oder mit einem Kunstwerk erfahren, wo Wahrheit weniger auf Distanzierung als auf Anteilnahme beruht.

Einen weiteren Kurzschluß will Gadamer in Nietzsches Nihilismus erkennen, in dem auch Heidegger und Ernst Jünger die Signatur unserer Epoche sahen : Es gebe keinen Halt, keine Werte mehr. Dies ist auch nur

---

<sup>7</sup> Seit der wichtigen Studie von J. Figl (« Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts », in *Nietzsche-Studien* 10-11, 1981-82, 408-430) ist dies ein Topos der Nietzsche-Forschung geblieben. In der Literatur zu diesem Thema ragt nach wie vor die sehr ausgewogene Arbeit von Alan D. SCHRIFT, *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*, Routledge, New York/London, 1990 hervor, zumal sie die Debatte mit Derrida in Betracht zieht. Für die französische Welt, vgl. die repräsentative Anfrage von Geneviève HÉBERT, « Nietzsche, malin génie de l'herméneutique? », in Jean GREISCH (Hrsg.), *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Beauchesne, Paris, 1993, 311-341.



probehaltig, argumentiert Gadamer, wenn man einen überzeitlichen Halt, einen absoluten Wert erwartet. Aber seit Platon müßte man doch wissen, daß dies mit unserer Endlichkeit unvereinbar ist. Nur Götter verfügen über solche Gewißheiten. Das besagt aber beileibe nicht, daß uns jeder Halt abgeht. Es ist in Gadammers Augen intellektueller Hochmut,<sup>8</sup> das Fehlen einer für unsere Beweisansprüche letztbegründeten Wahrheit mit dem Ausbleiben eines jeden Haltes bzw. mit einem heillosen Perspektivismus gleichzusetzen. Gibt es nicht die Solidarität, die tragende Gemeinschaft des Gesprächs, der Verständigung und des Zusammenseins? Selbst ihr Fehlen bezeugt ihre tragende Kraft. Denn man kann nur unter mangelnder Orientierung leiden und klagen, wenn man einen gewissen gemeinsamen Boden teilt, sei es nur den der fehlenden Orientierung, die sehr wohl eine neue Solidarität zu bilden vermag.

All dies scheint mir Gadammers bedächtige Nietzscheferne zu erklären, die sich auf ihre Art sehr wohl wie eine Nietzschenähe lesen läßt. Sie hat gewiß nicht das Gespräch mit der französischen Philosophie, und insbesondere mit Derrida, erleichtert. Das ist Schade, zumal Gadamer und Derrida in dieser ausgebliebenen Auseinandersetzung um Nietzsche am meisten voneinander hätten lernen können. Denn das Denken findet sich gerade dort herausgefordert, wo das Gespräch schwierig ist. Die Dekonstruktion und die Hermeneutik, die dem anderen begegnen möchte, fängt immer mit sich selbst an.

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu Gadammers lehrreiche Äußerung in seinem Brief an Richard J. Bernstein von 1982, nachgedruckt in R. J. BERNSTEIN, *Beyond Objectivism and Relativism : Science, Hermeneutics, and Praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1988, 263 : « Verfallen wir nicht alle einem schrecklichen intellektuellen Hochmut, wenn wir die Antizipationen Nietzsches und die ideologische Verwirrung der Gegenwart mit dem wirklich gelebten Leben und seinen Solidaritäten gleichsetzen? Hier ist in der Tat meine Abweichung von Heidegger fundamental. » Vgl. Gadammers Studie aus dem Jahre 1983 unter dem bezeichnenden Titel « Nietzsche – der Antipode : Das Drama Zarathustras », jetzt in den GW, Bd. IV, 448-462.