



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Hans-Georg Gadamer.
Gefangen in eurozentrischen *Vorurteilen?*“

Verfasser

Nikolas Florian Heigl

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 000 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Diplomstudium Philosophie

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. i. R. Dr. Franz-Martin Wimmer

Inhaltsverzeichnis

1	Vorwort	7
2	Einleitung	9
3	Das Corpus Delicti: <i>Europa und die Oikoumene</i>	13
3.1	Gadammers Forschungsfrage	13
3.2	Gadammers Antwort	14
3.3	Interpretationen und Reaktionen	17
4	Der Tatbestand: Was ist <i>Eurozentrismus</i>?	23
4.1	Samir Amin. Der Eurozentrismus als <i>Ideologie</i> des Kapitalismus	23
4.1.1	Die Person	23
4.1.2	Das Werk: <i>L'eurocentrisme. Critique d'une ideologie</i>	24
4.1.2.1	Samir Amins Vorbemerkungen	24
4.1.2.2	<i>Tributpflichtige</i> und <i>kapitalistische</i> Produktionsweisen	25
4.1.2.3	<i>Zentrale</i> und <i>periphere</i> Gesellschaftsformen	26
4.1.2.4	Europa von der Antike bis zur Renaissance	27
4.1.2.5	Die Entstehung des Kapitalismus	31
4.1.2.6	Die Sackgasse des kapitalistischen Weltsystems und ein möglicher Ausweg	33
4.2	Edward Said. Der <i>Orientalismus</i> als Inbegriff eurozentrischen Denkens	35
4.2.1	Die Person	35

4.2.2	Das Werk: <i>Orientalism</i>	36
4.2.2.1	Edward Saids Vorbemerkungen	37
4.2.2.2	Die Entstehungszeit des Orientalismus	39
4.2.2.3	Der Orientalismus im 19. Jahrhundert	40
4.2.2.4	Der Orientalismus im 20. Jahrhundert	42
	US-amerikanischer Orientalismus	44
4.3	Martin Bernal. Die Destruktion des <i>eurozentrischen Narrativs</i>	46
4.3.1	Die Person	46
4.3.2	Das Werk: <i>Black Athena</i>	46
4.3.2.1	Martin Bernals Einleitung	47
	Das <i>antike</i> und das <i>arische</i> Geschichtsmodell	48
	Die Argumentationslinie von <i>Black Athena</i>	49
4.3.2.2	Die Rekonstruktion des <i>antiken Modells</i>	50
	Historisch-kritische Analyse einer antiken Tragödie	50
	Ein Vergleich: Griechenland-Ägypten	52
	Eine Spurensuche in den Schriften antiker Gelehrter	53
	Das Ziel der Rekonstruktion	53
4.3.2.3	Eine Geschichte des <i>arischen</i> Modells	54
	Die <i>Destruktion</i> des antiken Modells	54
	Die <i>Genese</i> des arischen Modells	55
	Das <i>extreme</i> arische Modell (1885 - 1945)	56
	Die Rückkehr zum <i>breiten</i> arischen Modell (1945 - 1985)	57
	Bernal's Alternative: Das <i>überarbeitete</i> antike Modell	57
4.4	Zusammenfassung: Implikationen für Gadamer	59
5	Die Beweisaufnahme: Eurozentrismus bei Gadamer?	63
5.1	Zeugenaussagen: Gadamer's philosophische Wegbereiter	63
5.1.1	Aristoteles (384 - 322 v. AZ)	64
5.1.1.1	<i>Ethnozentrismus</i> bei Aristoteles	65
5.1.1.2	Die Bedeutung der <i>Phrónesis</i>	68

5.1.1.3	Aristoteles' Einfluss auf Gadamer	70
5.1.2	Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770 - 1831)	73
5.1.2.1	Eurozentrismus bei Hegel	73
5.1.2.2	Die Bedeutung der <i>Geschichtlichkeit</i>	76
5.1.2.3	Hegels Einfluss auf Gadamer	78
5.1.3	Martin Heidegger (1889 - 1976)	80
5.1.3.1	Gadamers Verhältnis zu Heidegger	81
5.1.3.2	<i>Was ist das - die Philosophie?</i>	83
5.1.3.3	<i>Europa und die deutsche Philosophie</i>	86
	Vorbemerkungen	86
	Textanalyse	87
5.1.3.4	Gadamers Reaktion auf Heideggers Eurozentrismus	89
5.1.3.5	Heideggers Einfluss auf Gadamer	93
5.2	Gadamers Vita	97
5.2.1	Gadamers <i>später</i> Kontakt mit <i>fremden</i> Kulturen	98
5.2.2	Die Bedeutung der <i>Tradition</i> und ihre Bewahrung	101

6 Mildernde Umstände:

	Besitzt Gadamers Hermeneutik <i>interkulturelles</i> Potenzial?	105
6.1	Gadamers <i>hermeneutische Philosophie</i>	105
6.1.1	<i>Eine</i> Geschichte des <i>hermeneutischen Zirkels</i>	106
6.1.1.1	Philipp Melanchthon (1497 – 1560)	106
6.1.1.2	Friedrich Ast (1778 – 1841)	107
6.1.1.3	Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834)	108
6.1.1.4	Martin Heidegger (1889 – 1976)	110
	Die Hermeneutik der Faktizität	111
	Heideggers Konzeption des hermeneutischen Zirkels	113
6.1.2	Hans-Georg Gadamer (1900 – 2002)	115
6.1.2.1	Die Bedeutung des <i>Zeitenabstandes</i>	118
6.1.2.2	Vergleich: Gadamer-Heidegger	122

6.2	Gadamer's Hermeneutik <i>interkulturell</i> gelesen	126
6.2.1	War Gadamer fremden Kulturen gegenüber offen?	126
6.2.2	Hat Gadamer an interkulturelle Philosophie gedacht?	127
6.2.2.1	Gadamer's Kritik am westlichen <i>Methodenwahn</i>	127
6.2.2.2	Ein alternatives Modell: Die Erfahrung der <i>Kunst</i>	128
6.2.2.3	<i>Frisches Blut</i> durch außereuropäisches Denken	128
6.2.2.4	Schlussfolgerungen	130
6.2.3	Gadamer's Hermeneutik <i>interkulturell</i> gelesen	130
6.2.3.1	Gibt es Ansätze dazu bei Gadamer selbst?	130
6.2.3.2	Die Dialektik von Frage und Antwort	132
6.2.3.3	Die Bedeutung des Anderen	134
6.2.4	Allgemeine Kritik an einer interkulturellen Lesart	135
6.3	Jacques Derridas Kritik an Gadamer's Hermeneutik	137
6.3.1	Die Person	137
6.3.2	Die Philosophie	138
6.3.3	Die Kontroverse	142
6.3.3.1	Interpretationen	144
	Exkurs zu Heideggers <i>Verfallenheit an das Man</i>	145
6.3.3.2	Ergebnis	147
7	Das Urteil	151
7.1	Zusammenfassung der Beweisführung	151
7.2	Das Urteil <i>in nuce</i> : Ja, aber	155
8	Literaturverzeichnis	157
9	Anhang: <i>Florilegium</i> aus Gadamer's <i>Gesammelten Werken</i>	163
10	Kurzfassung	169
11	Curriculum Vitae	171

1 Vorwort

Das Problem ist immer, mit der Arbeit fertig zu werden, in dem Gedanken, nie und mit nichts fertig zu werden ... es ist die Frage: weiter, rücksichtslos weiter, oder aufhören, schlussmachen ... es ist die Frage des Zweifels, des Mißtrauens und der Ungeduld.

THOMAS BERNHARD¹

Ich bin stolz, Ihnen hiermit meine Diplomarbeit „Hans-Georg Gadamer. Gefangen in eurozentrischen *Vorurteilen?*“ präsentieren zu können ...

Es wird Sie vielleicht wundern, werter Leser, dass gleich der erste Satz, den Sie von dieser Untersuchung lesen, mit dem Personalpronomen „ich“ beginnt. Sie werden es womöglich unpassend finden, dass ihr Autor sich Ihnen gleichsam aufdrängt, ohne dass Sie zuvor Gelegenheit gehabt haben, ihn richtig kennenzulernen. Allein, damit verkennen Sie den befreienden, ja kathartischen Charakter dieser Geste. Für Sie mag es der *erste* Satz sein, für mich hingegen ist es einer der *letzten*, die ich im Zuge dieser rund eineinhalb Jahre währenden Arbeit niederschreibe. Wer eine so lange Zeit in der unpersönlichen Welt des „wissenschaftlichen Arbeitens“ gefangen gewesen ist, der frohlockt bei dem Gedanken daran, sein Ich nun wieder unverborgten aussprechen zu können. Als jemand, der sich, müsste er bekennen, wes Geistes Kind er sei, am ehesten einen *Hermeneutiker* nennen würde, zumal einen aus der Schule Hans-Georg Gadamers, ist dieses gekünstelte Verschleiern des eigenen Standpunktes, den wir trotz aller Attitüden doch niemals verlassen können, umso schmerzhafter.

Ja, Sie haben richtig gehört: aus der Schule *Hans-Georg Gadamers*. Obwohl mich dieser Umstand nicht nur aus einer *hermeneutischen*, sondern auch aus einer *juristischen* Perspektive befangen macht, hege ich die Hoffnung, die *aristotelische* Mitte zwischen ehrfürchtiger Reverenz und übertriebener Strenge, die manche Menschen

¹Bernhard, Thomas: *Ansprache bei der Verleihung des Georg-Büchner-Preises*. In: Ders.: *Meine Preise*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009, S. 125.

1 Vorwort

walten lassen, um ihre Unparteilichkeit unter Beweis zu stellen, getroffen zu haben. Meine zweite Hoffnung ist, dass Sie, verehrter Leser, nach der Lektüre dieser Diplomarbeit nicht das gleiche katerhafte Gefühl beschleichen möge, das vielleicht *jeden* Denker – vor allem aber einen, der sein Handwerk bei Hans-Georg Gadamer gelernt hat – *post festum* anwandelt: nämlich das Gefühl, seine Thesen nicht klar genug dargelegt zu haben. Es rührt daher, dass man am Ende, d.h. nach einem vollständigen Durchlauf des *hermeneutischen Zirkels*, vieles besser weiß und vieles anders machen würde. In Anbetracht dessen stellt sich die grundsätzliche Frage, ob eine solche Arbeit jemals mit gutem Gewissen zu einem Abschluss gebracht werden kann, oder ob es nicht ratsamer wäre, nach dem Verfassen des Vorwortes erneut von vorne zu beginnen. Aus diesem Blickwinkel offenbart der Zirkel des Verstehens – trotz gegenteiliger Beteuerungen seitens Heidegger und Gadamer – auch *teuflische Züge*. Wir müssen uns Sisyphos als einen *verstehenden* Menschen vorstellen . . .

2 Einleitung

Die Diplomarbeit mit dem Titel „Hans-Georg Gadamer. Gefangen in eurozentrischen *Vorurteilen?*“ beschäftigt sich mit zwei zusammenhängenden Fragen. Erstens, ob man Gadamer eines *philosophischen Eurozentrismus* bezichtigen kann bzw. muss oder nicht. Und zweitens, ob, und wenn ja, wie seine Hermeneutik (dennoch) für die *interkulturelle Philosophie* urbar gemacht werden kann.

Stein des Anstoßes für diese Untersuchung ist ein Text, in dem Gadamer durch die folgende These aufhorchen lässt: „Der Begriff der Philosophie ist gleichwohl noch nicht auf die großen Antworten anwendbar, die die Hochkulturen Ostasiens und Indiens auf die Menschheitsfragen, wie sie in Europa durch die Philosophie immer wieder gefragt werden, gegeben haben. Es ist im Grunde völlige Willkür, ob wir das Gespräch eines chinesischen Weisen mit seinem Schüler Philosophie nennen oder Religion oder Dichtung“¹.

Was Aussagen wie diese interessant macht, ist, dass sie einen sonst geradlinigen Philosophen im Zwielficht erscheinen lassen: Auf der einen Seite – das ist diejenige, die man gemeinhin kennt – der kosmopolitische Greis, dessen *guter Wille zum Verstehen* zeit seines Lebens keine Grenzen gekannt hat; der Vater einer philosophischen Hermeneutik, die die Bedeutung des Fremden für das Eigene betont; der Advokat eines horizontverschmelzenden Gesprächs usw. Auf der anderen Seite ein Denker, der es offenbar nie geschafft hat, sich aus überkommenen eurozentrischen *Vorurteilen* zu befreien. (Wie) Lassen sich diese beiden Seiten zur Deckung bringen?

Will man eine Antwort auf die Frage nach dem *Eurozentrismus* finden, steht man vor folgendem Problem: Da Hans-Georg Gadamer zeitlebens nie offen mit diesem *Vorwurf* konfrontiert worden ist und folglich nie explizit dazu Stellung genommen hat, muss sich eine Anklage in dieser Sache größtenteils auf *Indizienbeweise* stützen. Außerdem kommt erschwerend hinzu, dass es sich dabei um eine derjenigen Fragen handelt, die anhand von Gadamers Werken allein nahezu *unbeantwortbar* sind. Ein weiteres Beispiel ist jene Frage, die Goethe im *Faust I* seinem Gretchen in den Mund

¹Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 268.

2 Einleitung

legt. Sie lautet: „Nun sag, wie hast du’s mit der Religion? Du bist ein herzlich guter Mann, allein ich glaub, du hältst nicht viel davon.“² Der Verdacht, den Gretchen unmittelbar danach äußert, liegt dem Kenner auch in Bezug auf Gadamer auf der Zunge, allein ihn zu beweisen, ist schwierig: Obwohl es zahlreiche Texte gibt, in denen er sich beredt mit den philosophischen Aspekten des Christentums befasst, vermag man nach deren Lektüre nicht zu sagen, ob er selbst ein *gläubiger Christ* gewesen ist oder nicht – ein und dieselbe *Crua* ist es mit *unserer* Gretchenfrage.

Dass es hingegen ein Leichtes ist, im *direkten Gespräch*, im *Dialog*, Antworten auf diese Art von Fragen zu erhalten, zeigen Interviews, in denen sich Gadamer freimütig als *Agnostiker* zu erkennen gab:

„[I]n öffentlichen und privaten Interviews (hat er) unwissende, ja sokratische Distanz zum kirchlichen und gar zum religiösen Glauben eingehalten. Gefragt von Bernhard Borgeest in einem *Zeit*-Interview von 1993, ob er an ein Jenseits glaube, antwortete er: 'Ich persönlich nicht. Zumindest nicht in diesem Sinne, in dem die Religion das tut.' [...] Höchstens bekannte er sich zu dem, was Platon 'das Göttliche', aber stets nur im Neutrum nannte: Dieses Neutrale sei aber kein lebendiges Wesen wie später bei Aristoteles und in der katholischen Kirche, sondern meine, dass wir alle wissen, dass wir uns nicht selbst gemacht haben und dass der Tod nicht in unseren Händen steht.“³

Unglücklicherweise können wir ihm die Frage nach dem *Eurozentrismus* nicht mehr stellen, und kommen deshalb nicht umhin, die Antwort in seinem Nachlass, d.h. seinen *Gesammelten Werken*, zu suchen. Dass dies stets eine Gratwanderung darstellt, hat Gadamer selbst deutlich gesehen, und seine Mahnung schwebt wie ein *Memento* über dieser Untersuchung:

„Da ist zu vieles, das wegfele, was in der Unmittelbarkeit des Gesprächs das rechte Verständnis mitträgt, und vor allem hat man im Gespräch immer die Möglichkeit, auf Grund der Entgegnungen zu verdeutlichen oder zu verteidigen, wie es gemeint war. Das ist durch den sokratischen Dialog und die platonische Kritik an der Schriftlichkeit besonders bekannt. Die Logoi, die sich aus der Verständigungssituation herausgelöst darstellen, und das gilt natürlich für das Schriftliche insgesamt, sind dem Missbrauch und Missverständnis ausgesetzt, weil sie der selbstverständlichen Korrektur des lebendigen Gesprächs entbehren.“⁴

²Goethe, Johann Wolfgang: *Faust. Der Tragödie erster Teil*. Stuttgart: Reclam 1984, S. 103.

³Grondin 1999, S. 21.

⁴Gadamer, Hans-Georg: „Text und Interpretation (1983)“ In: GW 2, 344.

Um die Gefahr einer *Vorverurteilung* zu bannen, wird der Versuch unternommen, die Beweisführung auf eine möglichst *breite* Basis zu stellen: Den ersten Schritt bildet eine Analyse des *Corpus Delicti*, also jener Schrift Hans-Georg Gadammers, aus der das einleitende Zitat stammt. Durch ein sorgfältiges Zergliedern ihres Inhalts sollen die Indizien herausgefiltert werden, die auf einen *eurozentrischen Philosophiebegriff* hindeuten. Anhand ähnlich lautender Zitate aus anderen Texten Gadammers soll im Anschluss daran zweierlei gezeigt werden: Erstens, dass es sich um keinen Einzelfall handelt, und zweitens, dass die irritierenden Stellen wahrscheinlich genau so gemeint sind, wie sie auf den ersten Blick erscheinen. Das Vorlegen mehrerer Zeugenaussagen kontemporärer Philosophen, die nach der Lektüre die gleichen Tendenzen im Denken Gadammers festgestellt haben wollen, soll die Möglichkeit eines Missverständnisses weiter ausräumen. Dadurch soll der Eurozentrismusvorwurf so weit gestützt werden, dass er die Notwendigkeit einer genaueren Untersuchung trägt.

Der Ausführungsteil wird wiederum aus *drei Abschnitten* bestehen: Im *Ersten* soll der Tatbestand festgestellt werden, der vorliegen muss, damit von *Eurozentrismus* gesprochen werden kann. Zu diesem Zweck werden mit Samir Amin, Edward Said und Martin Bernal drei Experten zu Rate gezogen, die sich je unterschiedlicher Aspekte dieses Phänomens angenommen haben.

Im ersten Teil des *zweiten Abschnitts* sollen Gadammers *philosophische Wegbereiter*, nämlich Aristoteles, Hegel und Heidegger, auf der Zeugenbank Platz nehmen, um sich der Frage zu stellen, ob es womöglich der Einfluss gerade ihrer Persönlichkeiten oder Philosophien gewesen sein könnte, der Gadamer dem Eurozentrismus in die Hände gespielt hat. Im zweiten Teil soll Gadammers *Vita* auf Ereignisse und Umstände hin gelesen werden, die dafür mitverantwortlich gewesen sein könnten.

Im *dritten Abschnitt* soll schließlich der Frage nachgegangen werden, ob Gadammers Hermeneutik (trotz allem) *interkulturelles Potenzial* besitzt. Aus diesem Grund soll sie am Leitfaden des *hermeneutischen Zirkels* und mit besonderer Rücksicht auf ihre Anleihen bei Heidegger zuerst *konventionell* dargestellt werden, um sie anschließend *interkulturell* zu lesen. Zuletzt soll – gleichsam als Kontrast dazu – die Kritik Jacques Derridas präsentiert werden, der in der Manier *Catos des Älteren* unentwegt an die Gefahr einer *Fremdheitsüberwindung* durch Gadammers Hermeneutik erinnert hat.

Durch all dies soll es am Ende möglich werden, ein differenziertes *Urteil* darüber zu fällen, ob Gadamer tatsächlich dem Eurozentrismus anhing, welches die Gründe dafür waren, wie tief dieser bei ihm saß und, ob seine Hermeneutik (dennoch) einen Beitrag zum Selbstverständnis der *interkulturellen Philosophie* leisten kann.

Hinweise zur Zitation Alle Quellenangaben erfolgen in Form von *Fußnoten*: Die zur Sekundärliteratur sind im *Autor-Jahr-System* gehalten (z.B. „Wimmer 2004, S. 138f.“), die zur Primärliteratur umfassen darüber hinaus den *Titel* (z.B. „Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 268.“). Die Abkürzung „GW“ steht dabei für *Gesammelte Werke*, die erste Zahl für den Band und die zweite für die Seite. Das jeweilige Erscheinungsjahr ist, wie in den *Gesammelten Werken* üblich, als in Klammern gesetzter Bestandteil des Titels angegeben.

3 Das Corpus Delicti: *Europa und die Oikoumene*

Dieses Kapitel ist dem *Corpus Delicti* gewidmet, einer Schrift namens „Europa und die Oikoumene“, die Hans-Georg Gadamer im Jahre 1993 verfasst hat. Nachdem es sich dabei um den Stein des Anstoßes für die vorliegende Arbeit handelt, erfolgt die Darstellung mit zahlreichen und ausführlichen Zitaten. Dadurch soll der Boden für die nachfolgende Untersuchung bereitet werden.

3.1 Gadamers Forschungsfrage

Gadamer beginnt seinen Text, wie es sich für einen Hermeneutiker geziemt, mit einer *Erklärung* des Begriffs „Oikoumene“, der heute allenfalls noch in religiösem Kontext geläufig ist: „Das Wort Oikoumene, das hier gebraucht wird, ist ein griechischer Ausdruck für die bewohnte Welt.“¹ Dabei müsse man allerdings bedenken, dass die *bewohnte Welt* für die alten Griechen völlig andere Ausmaße gehabt habe als für uns Heutigen, die wir darunter die *gesamte* Landmasse des Planeten, abgesehen von einigen unbewohnbaren Regionen, verstehen. Gadamer illustriert diese Veränderung folgendermaßen:

„Wir kennen die Ausdehnung dessen, was für die Griechen in aristotelischer Zeit als bewohnte Welt war, aus den Alexander-Zügen. Alexander der Große hatte es unternommen, die bewohnte Welt nach allen Richtungen bis an die Ränder zu durchmessen. So ist er bis an den Indus vorgedrungen und bis an den Kaukasus, auf die Nordküste von Afrika und nach Spanien, und er glaubte überall jeweils die Grenzen der bewohnten Welt erreicht zu haben. Wenn wir heute den Ausdruck gebrauchen und mit Europa in Verbindung bringen, dann ist damit angedeutet, dass sich die Ausdehnung der bewohnten Welt für uns und damit die Stellung Europas in der bewohnten Welt verschoben hat.“²

¹Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 267.

²Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 267.

Da die *griechische Philosophie* dem Boden dieser *limitierten Lebenswelt* entsprossen und deswegen an die dort herrschenden Bedingungen angepasst sei, dränge sich die Frage auf, ob die heutige *Globalisierung* nicht auch das transformieren müsse, was wir unter Philosophie verstehen. In Gadammers eigenen Worten lautet diese Frage so:

„So muss man sich fragen, was für Gewichtsverschiebungen damit etwa im Bereich des Denkens in Gang gekommen sind, seit sich die bewohnte Welt über den ganzen Planeten erstreckt und obendrein durch den Weltverkehr und die Vervollkommnung des Nachrichtenwesens im Grunde alle Völker und Kulturen näher aneinander herangeführt worden sind. Muss das nicht auch für die Philosophie Folgen haben?“³

3.2 Gadammers Antwort

Obwohl einem die Antwort auf der Zunge liegt, insbesondere nachdem Gadamer die Prämissen jener Frage so *suggestiv* aufbereitet hat, holt er noch einmal aus, um die Einflüsse außereuropäischer Kulturen auf die *griechisch-europäische Philosophie* zu rekapitulieren. Bereits der erste Satz zerschlägt allerdings die Erwartungen: „Nun ist es gewiss richtig,“ schreibt Gadamer, „dass die Philosophie, in deren Zeichen wir hier zusammen sind, ganz und gar in Europa entstanden ist.“⁴

Dieser Satz hat es in sich. Überrascht wird man an dessen Anfang zurückkehren, um ihn erneut zu lesen. *Nun ist es gewiss richtig, dass die Philosophie ...* Abermals wird man ins Stocken geraten, diesmal jedoch sogar noch früher, weil man den ersten Teil des Satzes – gemäß der Lehre vom hermeneutischen Zirkel – bereits mit Blick auf den ganzen gelesen hat. Je nachdem, wie man die letzten beiden Wörter betont, verändert sich nämlich dessen Sinn.

Legt man die Betonung auf den Artikel, erfährt man, dass es gewiss richtig sei, dass *die(-jenige)* Philosophie, in deren Zeichen wir hier zusammen sind, ganz und gar in Europa entstanden sei. Gut, wird man bei dieser Lesart denken, Gadamer will sich in seinen Ausführungen offenbar auf die *europäische* Philosophie beschränken. Setzt man den Akzent hingegen auf das Nomen, erhält der Satz plötzlich eine völlig andere Bedeutung. Nun hört man, dass es gewiss richtig sei, dass die *Philosophie*, in deren Zeichen wir hier zusammen sind, ganz und gar in Europa entstanden sei. Mit anderen Worten, habe sich die *Philosophie*, also jene Denkweise, die unter diesem

³Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 267.

⁴Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 267.

Namen firmieren darf, einzig und allein in Europa *und sonst nirgendwo* entwickelt – dies sei nicht einfach dahingesagt, sondern *gewiss richtig*, also Allgemeinwissen. Eine ähnliche Leseerfahrung scheint auch Franz-Martin WIMMER gemacht zu haben, wenn er im Hinblick auf diese Textstelle folgendes schreibt: „Bei derartigen Aussagen muss man auf die Nuancen achten. Ist ‚die Philosophie‘ betont, so mag die Aussage zutreffen, ist jedoch proviziell. Wenn ‚die Philosophie‘ betont wird, ist die Aussage wahrscheinlich falsch.“⁵

Nachdem man über diesem Stolperstein eine Zeit lang meditiert hat, wird man in Anbetracht der Vorgeschichte wohl eher zu dem Schluss kommen, dass Gadamer den *Artikel* betont und mithin das Erste verstanden wissen wollte. Aber auch diese Erwartung wird bitter enttäuscht. Liest man weiter, wird man nämlich gleich darüber belehrt, dass es *zwar* auch anderen Kulturen gegeben habe, die große Denkleistungen vollbracht haben, *aber ...*:

„Zwar gab es die Ägypter, deren Bedeutung für das griechische Denken wir immer deutlicher erkennen, und ebenso ist es mit den Babyloniern, die mit den griechischen Anfängen der Oikoumene nachbarlich verbunden waren. Der Begriff der bewohnten Welt ist für uns aber noch ein anderer. Dazu gehört auch die Neue Welt, Nord- und Südamerika, wie ein riesiges philosophisches Hinterland des europäischen Denkens, vor allem da die christliche Seelengeschichte, der römischen Kirche wie des Protestantismus, die beiden Erdteile der Neuen Welt entwickelt hat. Anders ist es mit Ostasien und Indien. Das sind wahrhaft andere Welten, die es gerade auch für den Philosophen sein müssen. Die religiöse Prägung dieser alten Hochkulturen ist eine ganz eigene. Zwar hat die Weisheit des fernen Ostens schon im 18. Jahrhundert durch die europäische Philosophie eine gewisse Aufnahme gefunden als die ‚sapientia sinica‘, und seit der Romantik und im 19. Jahrhundert setzte eine Art Einbeziehung indischer Weisheit in das idealistische Denken Mitteleuropas ein.“⁶

Gadamer lässt das implizite *Aber*, das von Anfang an wie ein *Damoklesschwert* über dieser Aufzählung schwebt, erst im nächsten Absatz sinken. „All das“, formuliert er lapidar, „hat jedoch keine Verlagerung von Schwerpunkten bewirkt. Dagegen hat die europäische Wissenschaft als solche am Ende eine internationale und interkontinentale Verbreitung gefunden, so dass sie überall in der Welt die eine ist.“⁷

⁵Wimmer 2004, S. 34.

⁶Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 267f.

⁷Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 268.

Anders gesagt, habe das Denken außereuropäischer Kulturen *keinerlei* bleibenden Einfluss auf die europäische Philosophie ausgeübt. Demgegenüber sei es Europas Wissenschaft und Philosophie gelungen, den Rest der Welt zu transformieren: „Auch ist die Philosophie Europas in Wahrheit etwas, dem die ganze Welt ausgesetzt ist.“⁸

Von allem Inhaltlichen einmal abgesehen, stellt sich die Frage, wieso Gadamer mit der Erwartungshaltung seiner Leser dermaßen spielt. Zugegeben, der dramaturgische Kniff, den er bereits zum zweiten Mal angewandt hat, verfehlt seinen Zweck nicht: Der Leser, der mittlerweile nicht mehr weiß, wo Vorne und Hinten ist, wird gleichsam dazu gezwungen, sich von Gadamer an die Hand nehmen und führen zu lassen. Auf der anderen Seite fragt man sich jedoch, inwieweit eine solche Vorgehensweise bei einem *emotionalen* Thema wie diesem angemessen ist. Obwohl sich Gadamer von Heideggers provokanter Art, die dieser in ähnlichen Fragen an den Tag gelegt hat, distanziert (siehe S. 89f.), scheint er sich hier selbst im Ton zu vergreifen. In einem früheren Aufsatz kommt Gadamer zwar zu dem gleichen Ergebnis, lässt den Denkleistungen außereuropäischer Kulturen aber mehr Gerechtigkeit widerfahren:

„Zwar wissen wir, dass ohne Ägypten und Babylon kein Thales und kein griechischer Weiser der Frühzeit auch nur denkbar gewesen wäre. Auf der anderen Seite wissen wir ebenso, dass in keiner dieser Kulturen der Vorzeit, trotz ihrer großen Leistungen, in der Geometrie oder in der Algebra, sich etwas wie der Methodengedanke der Wissenschaft im abendländischen Stile entwickelt hat.“⁹

Wie dem auch sei, aus der Optik dieser Arbeit sind wir jedenfalls beim *Kernstück* des Textes angelangt, das schon in der Einleitung Erwähnung fand. Hier spricht Gadamer nämlich davon, dass der Begriff „Philosophie“ bzw. das Prädikat „philosophisch“ *noch nicht* auf außereuropäische Denktraditionen angewandt werden könne:

„Der Begriff der Philosophie ist gleichwohl noch nicht auf die großen Antworten anwendbar, die die Hochkulturen Ostasiens und Indiens auf die Menschheitsfragen, wie sie in Europa durch die Philosophie immer wieder gefragt werden, gegeben haben. Es ist im Grunde völlige Willkür, ob wir das Gespräch eines chinesischen Weisen mit seinem Schüler Philosophie nennen oder Religion oder Dichtung, und ebenso, ob wir die indische epische Tradition als eine dichterische Überlieferung ansehen oder als eine philosophische Einsicht in das

⁸Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 270.

⁹Gadamer, Hans-Georg: „Geschichte des Universums und Geschichtlichkeit des Menschen (1988)“ In: GW 10, 209f.

Wesen des Göttlichen und das Wesen der Welt, die in dichterischer Form die religiöse Überlieferung weitergibt.“¹⁰

Es ist ratsam, die Darstellung des Primärtextes hier abubrechen. Was Gadamer in den übrigen sieben Achteln von *Europa und die Oikoumene* artikuliert, ist nämlich nichts Außergewöhnliches und lässt sich bruchlos in das konventionelle Bild einfügen. Aus diesem Grund haben Teile davon Einzug in andere Abschnitte gehalten: in den über Gadamer's Wiederbelebung der aristotelischen *Phrónesis*, in den über dessen Verhältnis zu Heidegger und – dies mag paradox erscheinen – auch in denjenigen, in dem das interkulturelle Potenzial der Gadamer'schen Hermeneutik ausgelotet werden soll. Aber gerade diese Widersprüchlichkeit, die sich hier auf engstem Raume findet, ist es, was diese Untersuchung so spannend, so schwierig und so notwendig macht.

3.3 Interpretationen und Reaktionen

Das Erste, was bei der Lektüre des letzten Zitats ins Auge springt, ist das Wörtchen „noch“, dessen Bedeutung sich nicht auf Anhieb erschließt. Vermutete man dahinter auf den ersten Blick die Bemühung Gadamer's, seiner These ein wenig an Schärfe zu nehmen, erweist sich diese Deutung bei genauerem Hinsehen als unzutreffend: Zum einen kann eine solche Abschwächung nicht verhüten, dass Gadamer's Behauptung wie ein pauschaler *Rundumschlag* wirkt, zum anderen spricht dagegen, dass er bislang alles andere als zurückhaltend vorgegangen ist. Im Licht des Vorangegangenen erscheint vielmehr die Interpretation plausibel, dass das außereuropäische Denken *noch nicht* hinreichend durch die europäische Philosophie – deren Methoden etc. – assimiliert worden sei, um unter diesem Begriff firmieren zu können.

Was den *Inhalt* jener Passage betrifft, spiegelt sich darin in erster Linie Gadamer's Auffassung wider, dass sich die Trennung zwischen Philosophie und Religion/Poesie *ausschließlich in Europa* vollzogen habe. In einem anderen Text, den er einige Jahre vorher verfasst hat, bringt er sie auf den Punkt: „Anderswo gab es keine Philosophie, die sich so sehr gegen Poesie oder Religion oder Wissenschaft absetzte, weder in Ostasien, noch in Indien, noch in unbekanntem Erdteilen. [...] Es wird uns bewusst, dass die Trennung zwischen Religion, Kunst und Philosophie, und vielleicht gar auch die Trennung von Wissenschaft und Philosophie, nicht allen Kulturen von Hause aus gemeinsam ist, sondern eben die besondere Geschichte der westlichen Welt geprägt hat.“¹¹

¹⁰Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 268.

¹¹Gadamer, Hans-Georg: „Vom Anfang des Denkens (1986)“ In: GW 3, 378.

Davon, dass dies den Hintergrund für Gadammers Antwort bildet, ist auch Harald LEMKE überzeugt. In seinem Vortrag „Von interkultureller Hermeneutik zu globaler Ethik. Überlegungen zu Gadamer und über Gadamer hinaus“ äußert er sich darüber folgendermaßen:

„[F]ür Gadamer (blieb es) [...] selbstverständlich, die Gespräche des Sokrates mit seinen Schülern als echte Philosophie zu bewerten, während er gleichzeitig die Auffassung verteidigte, es sei 'im Grunde völlige Willkür, ob wir das Gespräch eines chinesischen Weisen mit seinem Schüler Philosophie nennen oder Religion oder Dichtung.' Dies einfach deshalb, weil die chinesische Geistesgeschichte seiner Meinung nach offenbar keine systematisch definierten Grenzen zwischen Philosophie, Religion und Dichtung hervorgebracht habe.“¹²

Gadammers Postulat, dass sich der abendländische Denkweg vor den Pfaden, die von außereuropäischen Kulturen eingeschlagen wurden, durch eine *Gabelung* in Einzeldisziplinen und ein Münden in *Philosophie* und *Wissenschaft* auszeichne, geistert in analogen Formulierungen durch seine *Gesammelten Werke*. Obwohl sich unzählige Belege dafür anführen ließen, muss an dieser Stelle *ein* Beispiel genügen. Alle übrigen Zitate, die im Zuge der Recherchen zu Tage gefördert wurden, im Text aber keinen Platz gefunden haben, können im Anhang (siehe S. 163ff.) als *Blütenlese* eingesehen werden:

„Denn die rätselhaften Aussageformen von Tiefsinn und Weisheit, die in anderen Kulturen, insbesondere des Fernen Ostens, entwickelt worden sind, stehen mit dem, was abendländische Philosophie heißt, in einem letzten Endes nicht überprüfbareren Verhältnis, insbesondere deshalb, weil die Wissenschaft, in deren Namen wir fragen, selber eine abendländische Entdeckung ist.“¹³

Daraus erwächst, um Gadammers Argumentationsschritte aus *Europa und die Oikoumene* mit Zitaten aus anderen Texten nachzubauen, das Problem der Klassifizierung:

„Wie sollen wir wohl die große literarische Überlieferung anderer Hochkulturen bezeichnen wollen? Sollen wir das ein Dichten nennen oder lieber ein Denken, wenn ein Buddha redet oder ein chinesischer Weiser mit seinem Schüler ein paar einfache aber doch tiefsinnige Worte tauscht? Es ist der Weg des Abendlandes und der Weg zur Wissenschaft, der uns die Trennung und die nie ganz auflösbare Einheit von Dichten und Denken auferlegt hat. Heidegger

¹²Lemke 2007, S. 2.

¹³Gadamer, Hans-Georg: „Begriffsgeschichte als Philosophie (1970)“ In: GW 2, 77.

hat wiederholt mit Hölderlin von den 'getrenntesten Bergen' gesprochen, auf denen sich das Dichten und das Denken gegenüberstehen."¹⁴

Harald Lemke ist der Überzeugung – damit befindet er sich, wie gezeigt werden soll, in guter Gesellschaft –, in Gadammers *Allschluss* Indizien für einen *eurozentrischen Philosophiebegriff* erkennen zu können. In seinem Vortrag bringt er diesen Verdacht unumwunden zur Sprache, würdigt aber zugleich Gadammers Verdienste in Sachen *Hermeneutik*, ohne die die heutige *Interkulturelle Philosophie* s. E. undenkbar wäre. Ob Gadamer tatsächlich einen Beitrag dazu geleistet hat oder leisten *kann*, wird im Kapitel „Mildernde Umstände“ (siehe S.105ff.) untersucht werden. Lemkes Verdikt in der Frage, ob man Gadamer *eurozentrische Vorurteile* nachweisen könne, lautet jedenfalls so:

„Doch es wurde zurecht kritisch eingewendet, dass Gadamer sich letzten Endes von einer eurozentristischen Sicht und Voreingenommenheit gegenüber anderen, nicht-europäischen Kulturen, speziell der chinesischen Philosophie, nicht hat befreien können. So blieb er dem eurozentrischen und orientalisierenden Vorurteil verpflichtet, dass 'Philosophie' nur in der abendländischen Tradition beheimatet sei und nur dort – im klassischen Griechenland – habe entstehen können, während andere, nicht-europäische Kulturen vielleicht Weisheitslehren entwickelt haben wie beispielsweise in China, aber doch eben keine Philosophie im griechisch-europäischen Sinne."¹⁵

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung kann nicht die endgültige Klärung der Frage sein, ob ein *philosophischer Eurozentrismus*, wie er Gadamer hier vorgeworfen wird, vertretbar ist oder nicht. Sie wird sich folglich auch kein Urteil darüber erlauben, ob die Auffassung, dass die Philosophie einzig und allein in Europa entstanden sei, der Faktenlage oder einem Größenwahn entspringt. Dazu müsste man nämlich mit allen Denktraditionen, den europäischen wie den außereuropäischen, perfekt vertraut sein, was aller Wahrscheinlichkeit nach auf keine Einzelperson jemals zutreffen wird.

Gerade deshalb kann jedoch von einer *Epoché*, einer skeptischen Urteilsenthaltung, abgewichen und *salomonisch* darauf hingewiesen werden, dass sich Philosophen wie Gadamer – aber auch Hegel (siehe S. 73f.) und Heidegger (siehe S. 83f.) – mit solchen Äußerungen *zu weit aus dem Fenster gelehnt haben*. In dieselbe Kerbe schlägt auch Franz-Martin WIMMER, indem er zwar diplomatisch konzidiert, dass Gadamer in

¹⁴Gadamer, Hans-Georg: „Denken und Dichten bei Heidegger und Hölderlin (1988)“ In: GW 10, 76.

¹⁵Lemke 2007, S. 2.

Europa und die Oikoumene ein faktisches Problem anspricht, es gleichzeitig aber an *impliziter* Kritik nicht fehlen lässt. Das höfliche *Wir*, das Wimmer im Folgenden gebraucht, um seinen Vorbehalten Ausdruck zu verleihen, lässt sich nämlich genauso gut mit dem Eigennamen „Hans-Georg Gadamer“ ersetzen:

„[W]ir (könnten) es mit Gadamer für 'völlige Willkür' halten, 'ob wir das Gespräch eines chinesischen Weisen mit seinem Schüler Philosophie nennen oder Religion oder Dichtung'. Und dasselbe könnte natürlich für Gespräche von Weisen mit ihren Schülern allerorten und zu allen Zeiten zutreffen. Natürlich müssten wir uns dann die Frage gefallen lassen, ob das denn für alle 'chinesischen Weisen' gilt und für alle ihre 'Gespräche' – ob es beispielsweise für das Gespräch über mögliche Wahrheitskriterien im Zhuang Zi oder die Argumentationen für oder gegen die Annahme einer prinzipiell guten Natur des Menschen bei Mencius oder Xun Zi (vgl. Kap. 6.1) gilt usf. Wir würden bei einiger Kenntnis der Texte wohl nicht mehr von völliger Willkür sprechen. Aber auf einen wichtigen Punkt macht uns dieses Verdikt Gadamers aufmerksam: Philosophische Texte tragen als solche keine Plakette. Oder anders gesagt: Nicht überall dort und auch nicht nur dort, wo 'Philosophie' draufsteht, ist Philosophie drin.“¹⁶

Der gleichen Meinung wie Lemke und Wimmer ist Ram Adhar MALL, der Gadamer ebenfalls auf Grund von *Europa und die Oikoumene* für einen *Eurozentristen* hält – und das „trotz der lobenswerten Offenheit seiner hermeneutischen Philosophie“¹⁷. Nachdem er das *Corpus Delicti* in seine Bestandteile zerlegt hat, zitiert er zustimmend einen indischen Kollegen, der von der Deklassierung seiner eigenen Kultur offenbar genug hat: „Der indische Philosoph J. N. Mohanty schreibt im Hinblick auf die Klischeevorstellungen über die indische Philosophie: 'It is indeed sickening to find philosophers argue a thesis about a field about which they know almost next to nothing – and so inevitably using arguments that follow apriori from their methodological premisses.'“¹⁸

Gleichsam wohlwollender, aber mit einem weniger *interkulturell* geschulten Blick, sieht Jean GRONDIN jene Äußerung Gadamers. Anders als für Wimmer steht für ihn nicht so sehr die Frage nach der korrekten Betonung, sondern die nach dem zugrunde liegenden *Philosophiebegriff* im Vordergrund:

¹⁶Wimmer 2004, S. 138f.

¹⁷Mall 2005, S. 88.

¹⁸Mall 2005, S. 89.

„Es kommt natürlich darauf an, was man unter Philosophie versteht. Ein weites Feld, zweifelsohne. Versteht man darunter die Liebe zur Weisheit, dann erscheint es in der Tat vermessen und unrichtig, sie auf die mit den Griechen anhebende abendländische Tradition zu beschränken (und dies hat Gadamer, glaube ich, nicht getan). [...] Weisheitssuche ist also in allen Traditionen zu finden. Die Frage ist aber die, ob sich das Abendland nicht durch eine spezifische Gestalt dieser Weisheitssuche charakterisiert, für die der Name ‚Philosophie‘ emblematisch ist. Unter Philosophie wird dann nicht nur die Weisheitsliebe verstanden, die allen gemeinsam ist, sondern so etwas wie das Streben nach einer begründeten und beweisbaren Erkenntnis.“¹⁹

Sollte Gadamer wirklich das Zweite, d.h. *Philosophie* als *Individualbegriff*, im Sinn gehabt haben – und davon ist Grondin überzeugt –, dann sei dies eine These, die „weiterhin vertretbar ist, wenn man unter Philosophie eine besonders rationalistische Ausprägung der Weisheitsliebe versteht.“²⁰ Wimmer und Mall, so kann gemutmaßt werden, würden gegen *beide* Lesarten Sturm laufen, zumal auch die zweite, die von Grondin als *akzeptabel* eingestuft wird, durch schriftliche Zeugnisse von außereuropäischen Kulturen Lügen gestraft werde.

Nachdem gezeigt werden konnte, dass Gadamer auf Grund seiner Äußerungen in *Europa und die Oikoumene* von Vielen eines Eurozentrismus bezichtigt wird, und seine Aussagen selbst von wohlmeinenden Lesern als missverständlich eingestuft werden, drängt sich eine Frage von ganz allgemeiner Natur auf: Welcher Tatbestand muss vorliegen, damit jemand als Eurozentrist bezeichnet werden kann? Genügt es, ihm nachweisen zu können, dass er die eigene Kultur zum *non plus ultra* erhebt und die anderen Kulturen – auf Grund von Rassismus, Angst, Unkenntnis oder was auch immer – degradiert? Ist der Eurozentrismus also nur ein einfacher *Ethnozentrismus*, oder steckt mehr dahinter? Um zu wissen, wessen Gadamer überhaupt angeklagt wird, oder allgemeiner: womit man es überhaupt zu tun hat, wenn man von *Eurozentrismus* sprechen hört, soll im nächsten Kapitel der *Tatbestand* ermittelt werden. Dabei sollen die Werke von drei verschiedenen Kritikern analysiert werden, die sich dem Thema auf je andere Weise angenähert haben, um am Ende gleichsam eine Essenz daraus zu destillieren.

¹⁹Grondin 2007, S. 141f.

²⁰Grondin 2007, S. 145.

4 Der Tatbestand: Was ist *Eurozentrismus*?

Im Zuge dieses Kapitels soll der *Tatbestand* festgestellt werden, der vorliegen muss, bevor von *Eurozentrismus* gesprochen werden kann. Zu diesem Zweck werden mit Samir AMIN, Edward W. SAID und Martin BERNAL drei Experten zu Rate gezogen, die sich auf je unterschiedliche Aspekte dieses Phänomens spezialisiert haben.

4.1 Samir Amin. Der Eurozentrismus als *Ideologie* des Kapitalismus

Eurocentrism is, like all dominant social phenomena, easy to grasp in the multiplicity of its daily manifestations but difficult to define precisely.

SAMIR AMIN¹

4.1.1 Die Person

Samir AMIN wurde im Jahre 1933 in Kairo geboren, absolvierte ein Studium der Wirtschaftswissenschaften in Paris und lehrte neben seiner Arbeit für die *Vereinten Nationen* an zahlreichen Universitäten. Heute lebt er in Dakar, der Hauptstadt des Senegal, wo er als Direktor des *Forum du Tiers Monde* tätig ist. Bekannt wurde er insbesondere durch seine Kritik am *Kapitalismus*, deren Kern der Kampf gegen den *Eurozentrismus* bildet. Wo für ihn der Schnittpunkt dieser beiden gewöhnlich separat behandelten Konzepte liegt, soll im Folgenden geklärt werden. Als Grundlage hierfür dient sein 1988 erschienenes Buch *L'eurocentrisme. Critique d'une ideologie*, das mittlerweile als Standardwerk der Eurozentrismuskritik gilt.

¹Amin 1989, S. 106.

4.1.2 Das Werk: *L'eurocentrisme. Critique d'une ideologie*

4.1.2.1 Samir Amins Vorbemerkungen

Im Vorwort zu diesem Buch gibt Amin eine formelhafte Definition dessen, was der *Eurozentrismus* sei, und eine anschauliche davon, was er *nicht* sei. Aus didaktischen Gründen – weil man sich unter der Ersten schwer etwas vorstellen kann, ohne den Rest des Buches zu kennen – sei an dieser Stelle nur die Zweite wiedergegeben. Im Hinblick auf die andere ist es hingegen zielführender, sie später anhand von Amins Ausführungen *en detail* zu erläutern. Wie an den nachstehenden Zitaten beispielhaft gezeigt werden soll, bemüht er sich um ein hohes Maß an *Systematik* und *begrifflicher Klarheit*. So unterteilt er seine zweite Bestimmung, diejenige des Eurozentrismus *ex negativo*, in folgende Punkte:

Erstens sei der Eurozentrismus *kein banaler Ethnozentrismus*: „Eurocentrism is not the sum of Westerners' preconceptions, mistakes, and blunders with respect to other peoples. After all, these errors are no more serious than the corresponding presumptions that non-European peoples hold with respect to Westerners. Eurocentrism is thus not a banal ethnocentrism testifying simply to the limited horizons beyond which no people on this planet has yet truly been able to go.”²

Wer mit Gadammers Terminologie vertraut ist, wird bei den Wörtern *Vorurteil* und *Horizont* aufgehört haben. Als Eckpfeiler seiner Hermeneutik (siehe S. 115ff.) gehören sie aus der Perspektive dieser Untersuchung zum Kreis der Verdächtigen. Laut Samir Amin seien sie allerdings *nicht* für den Eurozentrismus verantwortlich, da sie bei allen Völkern gleichermaßen anzutreffen seien. Die These von der Beschränktheit und Unhintergebarkeit des eigenen Horizonts, die ganz im Sinne Gadammers ist, legt folgende Fragen nahe: Heißt das, dass der Beweggrund für Gadammers eurozentrische Aussagen woanders zu suchen ist? Oder impliziert dies vielmehr, dass es sich dabei gar nicht um *Eurozentrismus*, sondern um *banalen Ethnozentrismus* handelt? Diesen und anderen Spuren soll im Zuge des 5. und 6. Kapitels nachgegangen werden.

Zweitens will Amin verstanden wissen, dass es sich beim Eurozentrismus um *keine Gesellschaftstheorie* mit Erklärungspotential handle: „Eurocentrism is also not a social theory capable of providing the key to the interpretation of the questions that social theory proposes to elucidate. Eurocentrism is only a distortion – albeit a systematic and important one – from which the majority of dominant social theories and ideologies suffer.”³ Dies wiederum habe methodische Konsequenzen, welche die

²Amin 1989, S. VII.

³Amin 1989, S. VIII.

folgenden beiden *Herangehensweisen* zulassen.

Die *Erste* läßt sich mit „Eurozentrismus im Speziellen“ überschreiben: „The first would consist in treating the multiple manifestations of Eurocentrism, in order to expose the particular errors of each occurrence. [...] Fortunately, there are a few works of note that have this type of analysis as their objective. Edward Said, for example, has written an excellent analysis of the Eurocentric distortion caused by Orientalism. Similarly, Martin Bernal has produced a penetrating study of 'Hellenomania' and the construction of the myth of Greece as the 'ancestor of the West'.”⁴ Edward SAID und Martin BERNAL, die Amin als lobenswerte Beispiele für diese Art Herangehensweise anführt, sind die nächsten beiden Abschnitte gewidmet.

Der *zweite* Ansatz, den Samir Amin selbst verfolgt, kann als „Eurozentrismus im Allgemeinen“ bezeichnet werden: Dieser „proposes, from the outset, to go beyond these sectoral contributions to the critique of Eurocentrism and situate the phenomenon within the overall ideological construct of capitalism. It therefore becomes a question of determining precisely the particular functions of legitimation to which Eurocentrism responds. It also becomes necessary to show how these functions help to hide the nature of actually existing capitalism and distort awareness of its contradictions.”⁵ Nachdem diese extensiven Zitate einen Einblick ins Amins Arbeitsweise ermöglicht haben, die sich von denjenigen Saims und Bernals durch ein gesteigertes Maß an Systematik abhebt, kann der Ausführungsteil in gestrafter Form präsentiert werden.

4.1.2.2 *Tributpflichtige und kapitalistische Produktionsweisen*

Samir Amin beginnt seine Analyse mit einer Unterscheidung zwischen *zwei* einander zeitlich ablösenden *Produktionsweisen*: der tributpflichtigen und der kapitalistischen. Die Erste, worunter er alle *vorkapitalistischen* Gesellschaften verstanden wissen will, sei durch eine hohe *Transparenz* ihrer Produktionsverhältnisse gekennzeichnet:

„By this I mean that the destination of that which is produced is immediately visible: The major part of the production is directly consumed by the producers themselves. Moreover, the surplus levied by the ruling classes assumes the form of rents and various fees, often in kind or in labor: in short, the form of a tribute, whose deduction does not escape the immediate perception of those who shoulder its burden.”⁶

⁴Amin 1989, S. VIII.

⁵Amin 1989, S. IX.

⁶Amin 1989, S. 1.

4 Der Tatbestand: Was ist Eurozentrismus?

Außerdem divergiere die tributpflichtige, d.h. *unentfremdete* Produktionsweise, um einen Marxschen Terminus aufzugreifen, von ihrem kapitalistischen Konterpart in der Art ihrer *Reproduktion*: Diese beruhe „upon the stability of power [...] and of an ideology that endows it with legitimacy. In other words, politico-ideological authority (the 'superstructure') is dominant at this point.“⁷ Mit noch einmal anderen Worten, bringt die *politisch-ideologische Autorität*, die z.B. von einem Tyrannen, Monarchen oder Gottkönig ausgeübt wird, die Produktionsverhältnisse hervor und reproduziert sie. Beim Kapitalismus hingegen sei dies auf den Kopf gestellt:

„Capitalism inverts the order of the relationships between the realm of the economic and the politico-ideological superstructure. The newly developed economic life is no longer transparent, due to the generalization of the market: Not only does the near totality of the social product take the form of goods whose final destination escapes the control of the producer, but the labor force itself, in its predominant wage-earning form, becomes commodified. [...] Henceforth, economic laws operate in the reproduction of the system as hidden objective forces. [...] Any theory of culture must take into consideration this new, inverted relation under capitalism of the economic and the politico-ideological.“⁸

Während in *vorkapitalistischen* Gesellschaften der politisch-ideologische Überbau die Produktionsweise hervorbringe, verhalte es sich in *kapitalistischen* umgekehrt. Dort bringe die industrielle, auf freier Marktwirtschaft beruhende Produktionsweise ihren eigenen politisch-ideologischen Überbau hervor. Genau hier, in diesem *umgekehrten Verhältnis zwischen dem Ökonomischen und dem Politisch-Ideologischen*, liegt der eingangs beschworene *Schnittpunkt* von Kapitalismus und Eurozentrismus: Mithin sei der Eurozentrismus nichts anderes als der *ideologische Unterbau* des Kapitalismus und sei von jenem selbst hervorgebracht worden, um dessen eigene Kontingenz und innere Widersprüchlichkeit zu verdecken.

4.1.2.3 Zentrale und periphere Gesellschaftsformen

Anschließend nimmt Amin eine weitere Unterteilung jener Gesellschaftsformen vor, nämlich in *zentrale* und *periphere*. Dieser Nebenstrang seiner Argumentationslinie dient vor allem der Beantwortung zweier Fragen: Erstens, warum der Kapitalismus gerade in Europa und nirgendwo sonst entstanden ist, und zweitens, warum die

⁷Amin 1989, S. 2.

⁸Amin 1989, S. 2f.

Schlucht zwischen Arm und Reich allen Strukturanpassungsprogrammen von IWF und Weltbank zum Trotz immer weiter auseinander klafft:

„The criterion that defines the terms of the center/periphery contrast, one of the keys of the analysis, is derived from the dominant sphere characteristic of each of the two successive social systems. In capitalism the center/periphery contrast is defined therefore in economic terms: [...]. On the other hand, the central and/or peripheral forms of tributary society [...] are characterized by the finished and/or unfinished degree of state formation and ideological expression.“⁹

Das Erklärungspotential dieser Unterscheidung liege dabei in folgendem: „History seems to show that peripheral tributary societies experienced less difficulty than central tributary societies in advancing in the capitalist direction. This greater flexibility of the less advanced societies seems to us to be central to the theory of unequal development.“¹⁰ Was dies für Europa und den Kapitalismus bedeutet, erläutert Samir Amin anhand eines geschichtlichen Rückblicks.

4.1.2.4 Europa von der Antike bis zur Renaissance

Amin lässt seine Geschichte bei der Entstehung der ersten Hochkulturen in Ägypten, Mesopotamien, Persien und Griechenland beginnen: „These civilizations are islands in the ocean of the still widespread, dominant barbarity“¹¹. In Übereinstimmung mit dem etablierten Geschichtsbild macht er eine Steigerung der Produktivkräfte für deren Aufstieg verantwortlich. Erst dadurch sei der Übergang von einer *kommunalen* („communal“) zu einer *tributpflichtigen* Gesellschaftsform möglich geworden.

Unorthodox hingegen ist, dass Amin keinen *grundsätzlichen* Unterschied zwischen diesen einzelnen Hochkulturen zu konstatieren bereit ist, zumal deren Entwicklung stets nach dem gleichen Muster abgelaufen sei: „[W]hat takes place [...] is in fact the slow constitution of the tributary ideological construct, that is to say, the construction of an overall worldview (in the sense of *Weltanschauung*) that meets the fundamental requirements for the reproduction of the tributary mode, *irrespective of its specific forms* [Hervorhebung; NH].“¹² Die jeweilige Weltanschauung möge von Fall zu Fall differieren, ihre Konsequenz bleibe jedoch die gleiche: die Bildung und Zementierung eines auf Tributpflicht beruhenden Gesellschaftssystems.

⁹ Amin 1989, S. 8.

¹⁰ Amin 1989, S. 9.

¹¹ Amin 1989, S. 15.

¹² Amin 1989, S. 22.

4 Der Tatbestand: Was ist Eurozentrismus?

Aus dieser Perspektive „one cannot establish any opposition between Greek thought (in order to make it the ancestor of modern European thought) and 'Oriental' thought (from which Greece would be excluded). The later opposition Greece = the West / Egypt, Mesopotamia, Persia = the East is itself a later artificial construct of Eurocentrism.“¹³ Mit anderen Worten, sei eine der Grundsäulen des *eurozentrischen Narrativs*, nämlich die Einzigartigkeit der griechischen Kultur, nichts weiter als eine Erfindung. In dieser Auffassung ist Amin mit Martin Bernal *d'accord*, der dem ersten Band seiner *Black Athena* den programmatischen Titel „The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985“ gegeben hat. Zumal Bernal dieser Frage mehr Aufmerksamkeit widmet, werden die anderen Indizien, die für eine *Fälschung* sprechen, im Abschnitt über *Black Athena* erörtert.

Samir Amin wendet sich danach dem *Mittelalter* zu. In dieser Epoche habe sich die Bedeutung der Weltanschauungen für den Systemerhalt, ihre *funktionale Äquivalenz*, unvermindert fortgesetzt, um schließlich in der *scholastischen Metaphysik* zu gipfeln: „Medieval scholastic metaphysics in its four successive forms – Hellenistic, Eastern Christian, Islamic, and Western Christian – constitutes the ideology *par excellence* of the tributary mode of production.“¹⁴ Eine Folge davon sei – ähnlich wie bei der West-Ost-Dichotomie zuvor –, dass die starke Opposition zwischen *Christentum* und *Islam* nicht aufrechterhalten werden könne: „Christianity and Islam are thus both heirs of Hellenism and remain, for that reason, twin siblings, even if they have been at certain moments, relentless adversaries.“¹⁵

Das einende Band, die *Metaphysik*, wird von Amin so charakterisiert: „Metaphysics proposes to discover the ultimate principle governing the universe in its totality: namely, 'absolute truth'. It is not interested in 'partial truths' established by means of particular sciences“¹⁶. Im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften fuße sie nicht auf *Empirie* und *Induktion*, sondern „claims to discover absolute truth solely through the use of deductive reason.“¹⁷ Trotz ihres neuen Gewandes bleibe die Konsequenz dieser Ideologie die gleiche: Reproduktion der herrschenden, d.h. tributpflichtigen, Gesellschaftsform. Wegen ihres gesteigerten Grades an Vollkommenheit, die sich in der *Resistenz* gegen Veränderungen ausdrücke, werde die Metaphysik allerdings zum Hemmschuh für den wissenschaftlichen Fortschritt:

„The cosmogony that it inspires justifies the social order in a world where

¹³ Amin 1989, S. 24.

¹⁴ Amin 1989, S. 23.

¹⁵ Amin 1989, S. 26.

¹⁶ Amin 1989, S. 28.

¹⁷ Amin 1989, S. 28.

inequality of wealth and power has transparent origins. The acceptance and the reproduction of the system therefore require that the ideological order not be the object of any possible dispute; for this reason, the ideological order must also be made sacred. As a result, metaphysics becomes a major handicap to the maturation of scientific reflection.”¹⁸

Anschließend präsentiert Amin die genannten Spielarten der Metaphysik *en detail*, um ihren *gemeinsamen Kern* herauszuarbeiten. Wenngleich davon ein Großteil der Beweiskraft ausgeht, ist jene Darstellung für das Gesamtbild vernachlässigbar; das Resultat des Vergleichs zwischen *Islam* und *Westlichem Christentum* hingegen nicht. Dabei zieht Amin nämlich folgendes Fazit: „Islamic metaphysics completed the work of Hellenism and Eastern Christianity and perfected the tributary ideology of the region. In contrast to this model, it will be possible to judge the poverty of Western Christianity’s version of metaphysics, which is only a pale, unrefined, and incomplete (peripheral) reflection of this tributary ideology.”¹⁹ Der Islam habe demnach eine *zentrale* Form der tributpflichtigen Ideologie und Gesellschaftsform hervorgebracht, das Christentum hingegen nur eine *periphere*. Eine Erklärung für diese *ungleiche Entwicklung* sei laut Amin im Prozess der *Islamisierung* zu suchen.

Im Hinblick auf die Philosophie lassen sich seine Ausführungen folgendemmaßen ergänzen: Auf Grund der rasanten Ausweitung des islamischen Herrschaftsgebietes wurde nach Mitteln und Wegen gesucht, um das Großreich zusammenzuhalten. Man wandte sich im Zuge dessen auch den Klassikern der griechischen Antike zu, fertige Übersetzungen an und setzte sich mit deren Denken auseinander. Dieser aus der Not geborenen Verschmelzung entwuchs die sog. *falsafa*, die islamische Philosophie, worin sich die Metaphysik zu bislang ungeahnten Höhen aufschwang. Ihr verdankt das Abendland nicht zuletzt die Wiederentdeckung des *Corpus Aristotelicum*, das in der Dunkelheit des *europäischen* Mittelalters in Vergessenheit geraten war.

Jene Perfektionierung der *Metaphysik* bzw. der *tributpflichtigen Ideologie* im Islam weise allerdings eine Schattenseite auf: „Once the new tributary state was established and the process of Arabization and Islamization had advanced sufficiently, [...] Arab-Islamic thought went peacefully to sleep. [...] The progress of thought is associated with situations of confrontation and disequilibrium. Periods of stable equilibrium are periods of stagnation in thought.”²⁰ Eine *Mangelhaftigkeit* sei es also gewesen, was die Blüte des Islam entfacht habe, und dies gelte *mutatis mutandis* auch für das

¹⁸ Amin 1989, S. 30f.

¹⁹ Amin 1989, S. 54.

²⁰ Amin 1989, S. 53.

4 Der Tatbestand: Was ist Eurozentrismus?

Christentum:

„[T]his poverty of Western scholasticism is precisely what gave Europe its advantage. Necessarily leaving a greater sense of dissatisfaction than Islam's refined version, Western scholasticism could offer only slight resistance to the assaults of empiricism [...]. Historians of the Crusades know how much the Arabs were scandalized by Frankish practices: Their 'justice' founded on superstition (the ordeals) could not withstand comparison with the subtlety of the *Sharia*. This is often forgotten today, when the *Sharia* is characterized as medieval: It was easier to get rid of a body of 'law' as primitive as the Frankish one than it was to go beyond the erudite causticity of Moslem law.“²¹

Die Antwort auf Amins *erste Frage*, warum der Kapitalismus gerade in Europa habe Fuß fassen können, lautet folglich *nicht*, auf Grund einer intrinsischen *Überlegenheit*, wie der Eurozentrismus predigt, sondern ironischerweise, auf Grund eines *Defizits*. Während sich im Islam eine *zentrale*, d.h. ideologisch vollendete, Spielart der tributpflichtigen Produktionsweise entfaltet habe, sei das Christentum bzw. Abendland in einer *peripheren* stecken geblieben. Als in der Renaissance die Zeit schließlich reif für den Kapitalismus war, sei er in Europa deshalb kaum auf Widerstand gestoßen; im Islam habe er hingegen bis heute mit Schwierigkeiten zu kämpfen.

Amins These, dass es *peripheren* Gesellschaften leichter falle, sich in Richtung des Kapitalismus zu entwickeln, wird so mit einem konkreten Beispiel belegt. Mit *China* und *Japan* diskutiert er im Anschluss daran einen weiteren Modellfall, wobei er das Erste als *Zentrum* und das Zweite als dessen *Peripherie* verstanden wissen will. Von dem, was Amin auf einigen Seiten *in extenso* untermauert, hier nur das Fazit:

„The structural relationship between China and Japan [...] has produced the same 'miracle' witnessed in the Mediterranean region: the rapid maturation of capitalist development at the periphery of the system. To my mind, this parallel development constitutes definitive proof of the value of seeking universal laws that transcend local particularities. It also proves that the hypothesis of unequal development has indisputable fecundity and usefulness in this domain. If this hypothesis is accepted and employed, all Eurocentric visions of European uniqueness collapse.“²²

²¹Amin 1989, S. 57.

²²Amin 1989, S. 64.

4.1.2.5 Die Entstehung des Kapitalismus

Nachdem Samir Amin die Rede von der *Einzigartigkeit* des Abendlandes durch seine *Geschichtsphilosophie* als Fiktion entlarvt hat, geht er zur Analyse des Kapitalismus über. Er begibt sich sogleich *in medias res*, indem er mit folgender These aufhört lässt: „With the Renaissance begins the two-fold radical transformation that shapes the modern world: the crystallization of capitalist society in Europe and the European conquest of the world. *These are two dimensions of the same development* [Hervorhebung; NH]“²³.

Amin bedient sich einer Annahme, die seit Karl MARX (1818 - 1883) hinlänglich bekannt ist, nämlich dass dem Kapitalismus ein *Expansionsbedürfnis* eingeschrieben sei. Was den Endpunkt dieser Entwicklung betrifft, weicht Amin hingegen von Marx ab. Hatte dieser postuliert, der Kapitalismus werde die gesamte Welt homogenisieren und anschließend *zwangsläufig* im Sozialismus aufgehen, kann Samir Amin auf über ein Jahrhundert zusätzlicher Daten zurückgreifen, die dies zu widerlegen scheinen:

„On the contrary, this conquest progressively created a growing polarization at the heart of the system, crystallizing the capitalist world into fully developed centers and peripheries incapable of closing the ever widening gap, making this contradiction within 'actually existing' capitalism – a contradiction insurmountable within the framework of the capitalist system – the major and most explosive contradiction of our time.“²⁴

Hier betritt der *Eurozentrismus* die Bühne der Weltgeschichte. Seine *raison d'être* sei es, genau diesen inneren Widerspruch zwischen dem Versprechen des ökonomischen Aufstiegs aller und dessen faktischer Unmöglichkeit zu vertuschen: „A dominant ideology must remove this type of destructive doubt from its field of vision. It must succeed in affirming itself as a system founded on 'eternal truths' with transhistorical vocation.“²⁵ Als kapitalistische Ideologie erfülle der Eurozentrismus bei dieser Verschleierungstaktik drei Funktionen: Erstens die Rechtfertigung der ökonomischen Entfremdung, die für dessen Produktionsweise maßgeblich sei, durch Berufung auf eine instrumentelle Vernunft. Zweitens die Deformierung dessen historischer Genese und daraus hervorgehender Kontingenz durch die Bildung eines Narrativs. Drittens die Leugnung der Polarisierung in Zentren und Peripherien, sowie deren Bedeutung für die Reproduktion des kapitalistischen Weltsystems.

²³ Amin 1989, S. 71.

²⁴ Amin 1989, S. 75.

²⁵ Amin 1989, S. 76.

4 Der Tatbestand: Was ist Eurozentrismus?

Besonders hinsichtlich seiner *zweiten Funktion*, der Verschleierung der *historischen Genese* des Kapitalismus, macht Amin einige erhellenden Anmerkungen. Neben den beiden Mythen der griechischen Abstammung und der geschichtlichen Kontinuität, die er bereits untersucht hat, sei die Stilisierung des *Christentums* zum Nährboden der kapitalistischen Produktionsweise ein integraler Bestandteil des eurozentrischen Narrativs: „Christianity, regarded as a European religion, was more favorable than other religions to the flourishing of the individual and exercise of his or her capacity to dominate nature. The corresponding claim is that Islam, Hinduism, or Confucianism, for example, constituted obstacles to the social change necessary for capitalist development.”²⁶

Die heute oft diskutierte Frage, ob sich der Aufstieg Europas wegen oder vielmehr trotz des Christentums vollzogen habe, beruhe Amin zufolge schlicht und ergreifend auf einer Verkennung der Kausalverhältnisse. Max WEBERS (1864 - 1920) bekannte These, dass der Kapitalismus ein Auswuchs der *protestantischen Ethik* sei, stelle den Sachverhalt verkehrt herum dar: „My thesis is not Weber’s, but the thesis of a Weber ‘stood on his feet’, to borrow Marx’ famous observation regarding Hegel. Weber considers capitalism to be the product of Protestantism. I am suggesting quite the opposite: that society transformed by the nascent capitalist relationships of production, was forced to call the tributary ideological construct, the construct of medieval scholasticism, into question.”²⁷ Amin bekräftigt damit seine eigene Behauptung, die er bei der Unterscheidung der Produktionsweisen aufgestellt hat, wonach der Kapitalismus seinen ideologischen Überbau selbst hervorbringe, um seine Reproduktion zu gewährleisten.

Die Spuren des Eurozentrismus weiter zu verfolgen, ihn in seinen verschiedensten Spielarten zu entlarven und seine Wirkweise transparent zu machen, überlässt Amin lieber Spezialisten; Spezialisten wie Said und Bernal, deren Arbeiten er im Anschluss skizziert. Was er anzumerken hat, kann hier allerdings vernachlässigt und stattdessen in den jeweiligen Abschnitten wiedergegeben werden. Seine Analyse, im Zuge derer er den Eurozentrismus tief im Kapitalismus verortet, zielt nämlich auf etwas anderes. Das Problem sei weniger der Eurozentrismus *per se*, sondern das, was er zu vertuschen sucht: der *innere Widerspruch* des Kapitalismus. Weil jener innerhalb des bestehenden, d.h. kapitalistischen Systems *nicht* aufgelöst werden könne, müsse auch jede noch so tiefgreifende Dekonstruktion der eurozentrischen Ideologie wirkungslos verpuffen, sofern sie nicht mit Veränderungen in der Praxis einhergehe

²⁶ Amin 1989, S. 85.

²⁷ Amin 1989, S. 86.

– hier entpuppt sich Samir Amin als waschechter Marxist. Allerdings müsse man, wie Heidegger in Bezug auf Marx' anderes berühmtes Diktum spitzfindig bemerkte, die Welt *zuerst* interpretieren, bevor man sie zum Besseren verändern könne.

4.1.2.6 Die Sackgasse des kapitalistischen Weltsystems und ein möglicher Ausweg

In den Industriestaaten sei es ein anerkanntes Dogma, dass diejenigen Länder, die in ihrer Entwicklung hinterher hinken, dies auf Grund *interner* Faktoren tun. Sobald sie diese *strukturellen* Hindernisse aus dem Weg geräumt hätten, könnten sie beginnen, langsam zum Westen aufzuschließen. In Wahrheit verhalte es sich jedoch so, dass das kapitalistische System selbst, seine Polarisierung in Zentren und Peripherien, den Aufholprozess verhindere. Bevor die *internen* Faktoren wirklich zum Tragen kommen könnten, müssten zuerst die *externen* durch einen Prozess der Abkapselung („delinking“) ausgeschaltet werden:

„In reality, internal factors take on a decisive role in societal evolution only when a peripheralized society can free itself through delinking from the domination of international value. [...] As long as this delinking does not take place, it is futile to speak of the decisive role of internal factors, which is nothing more than a potential, and artificial to separate these factors from worldwide factors, which remain dominant.“²⁸

Das *Verfehlen* der von den Vereinten Nationen anvisierten *Millenniumsziele*, das aus heutiger Sicht als wahrscheinlich gilt, scheint Samir Amins These zu bestätigen. Im *Atlas der Globalisierung* der renommierten Monatszeitung *Le Monde diplomatique*, der im Jahre 2006 erschienen ist, zieht die Redaktion eine erschreckende Bilanz. Was das oberste Ziel der Resolution, die Halbierung des weltweiten Hungers bis 2015, betrifft, „sind 'unabhängig vom regionalen Durchschnitt tragische Rückschritte in zahlreichen Ländern zu beobachten. In nicht wenigen begann sich die Lage bereits in den 1990er-Jahren zu verschlechtern. In 46 Staaten sind die Menschen heute ärmer als damals. In 25 Staaten leiden mehr Menschen Hunger als vor zehn Jahren'.“²⁹ Nachdem der Autor die *neoliberalen* Strukturanpassungen, die den armen Ländern von IWF und Weltbank als Gegenleistung für Kredite aufoktroiert wurden, als Auslöser identifiziert hat, zieht er folgendes Fazit, das mit demjenigen Amins korreliert:

²⁸Amin 1989, S. 111.

²⁹Le Monde diplomatique (Red.): „Millenniumsziele – die schädliche Illusion“ In: Ders. (Hg.): *Atlas der Globalisierung*. Berlin, taz Verlags- und Vertriebs GmbH 2006, S. 105.

4 Der Tatbestand: Was ist Eurozentrismus?

„Sich auf die Forderungen der Millenniumsziele zu beschränken heißt, die Grundlagen dieses ungerechten Systems zu akzeptieren und zu stärken. Neben ihrem spektakulären Scheitern ist bei den Millenniumszielen also die Vorspiegelung falscher Tatsachen zu konstatieren: Sie können, was von Anfang an klar war, gar nicht erreicht werden, denn sie stellen die heutigen ökonomischen Rahmenbedingungen, die sie erst nötig gemacht haben, in keiner Weise in Frage.“³⁰

Die Zweite der anfangs gestellten Fragen, warum die Kluft zwischen Arm und Reich allen Strukturanpassungsprogrammen zum Trotz immer weiter auseinander klafft, ist damit beantwortet: Es ist die dem Kapitalismus innewohnende *Polarisierung* in Zentren und Peripherien, die dafür verantwortlich zeichnet und die der Eurozentrismus durch das Versprechen eines besseren Lebens, einen globalen *american dream*, zu verschleiern sucht. Der einzige Weg dieser Marginalisierung zu entkommen, bestehe für die Entwicklungsländer in einer *Abkapselung*. Wie radikal sie dabei vorzugehen hätten, ob ein völliger Abbruch der Handelsbeziehungen zu den Industriestaaten notwendig ist oder eine Wiedereinführung der Schutzzölle für Nahrungsmittel ausreichend, verrät Samir Amin in diesem Buch nicht.

Was das Ergebnis dieses Prozesses angeht, hat er hingegen eine Vision: Hätten die Entwicklungsländer es einmal geschafft, sich aus den Abhängigkeitsverhältnissen zu befreien, könnten sie mit dem Westen auf Augenhöhe verkehren und somit ihren Teil zu einem wahrhaft *globalen* Universalismus beitragen. Wie die daraus erwachsende Weltgesellschaft aussehen könnte, wagt er nicht vorauszusagen: „It is clear that the nature of this human society cannot be predicted. The future is still open. It is still to be lived.“³¹ Sicher sei nur eines: es werde keine kapitalistische, sondern eine *sozialistische* Gesellschaft sein.

Obwohl man am Ende sagen kann, dass der *Eurozentrismus* für Samir Amin nicht das eigentliche Problem darstellt, ist die Analyse desselben dennoch von eminenter Wichtigkeit. Während er dem Marxschen Vorbild bis in seine Schlussfolgerungen treu bleibt, gibt es *einen* Punkt, in dem er diesem widerspricht: Hatte Marx den Kapitalismus als *autokatalytischen* Prozess gesehen, der sich irgendwann selbst aufgezehrt haben und im Sozialismus gipfeln werde, postuliert Amin, dass diese Implosion *nicht automatisch* stattfinden werde. Die *Polarisierung*, die dem Kapitalismus eigen sei, verhindere nämlich, dass dieser an die von Marx prophezeiten Wachstumsgrenzen stoße. Indem er alle Spuren verwische, sorge der Eurozentrismus dafür, dass niemand

³⁰Le Monde diplomatique (Red.): „Millenniumsziele – die schädliche Illusion“ In: Ders. (Hg.): *Atlas der Globalisierung*. Berlin, taz Verlags- und Vertriebs GmbH 2006, S. 105.

³¹Amin 1989, S. 152.

dieses inneren Widerspruchs gewahr werde. Es sei deshalb unumgänglich, zuerst die eurozentrisch-kapitalistische Ideologie durch tiefgehende Untersuchungen ihrer Macht zu berauben, bevor die eigentlichen Probleme angegangen werden können. Oder wie Amin es formuliert: „A lucid awareness of the destructiveness of Eurocentrism is, in this case, a prerequisite for change.”³²

4.2 Edward Said. Der *Orientalismus* als Inbegriff eurozentrischen Denkens

After all, any system of ideas that can remain unchanged as teachable wisdom (in academies, books, congresses, universities, foreign-service institutes) from the period of Ernest Renan in the late 1840s until the present in the United States must be something more formidable than a mere collection of lies.

EDWARD W. SAID³³

4.2.1 Die Person

Edward SAID wurde 1935 in *Jerusalem*, das damals zum Völkerbundmandatsgebiet *Palästina* gehörte, geboren und starb 2003 in *New York*. Sein Lebensweg, der ihn über Ägypten in die Vereinigten Staaten führte, ist – wie im Übrigen auch derjenige Jacques Derridas (siehe S. 137) – von Gegensätzen geprägt. Es steht zu vermuten, dass es eben diese *Janusköpfigkeit* gewesen ist, die jene beiden Denker zur Sensibilität gegenüber dem Eurozentrismus disponiert hat:

„Said stand [...] als ausgesprochener Hybride an den Rändern verschiedener Identitäten. Er war ein hoch gebildeter Geisteswissenschaftler, ein Spezialist englischer Literatur und gleichermaßen ein Produkt und Professor des westlichen Universitätssystems. Aber gleichzeitig war er aufgrund seiner Geburt und seiner (emotionalen wie politischen) Neigung Palästinenser und tief verletzt durch die intellektuellen und politischen Implikationen des Orientalismus und seiner [...] 'Denkweise'.”³⁴

³²Amin 1989, S. 150.

³³Said 1978, S. 6.

³⁴Wallerstein 2007, S. 48.

Im Jahre 1978 veröffentlichte er sein Hauptwerk *Orientalism*, gleichsam eine *Summa* gegen den Orientalismus westlichen Stils, das eine kontroversielle Wirkung entfaltete: Von den einen als längst überfällige Abrechnung gefeiert, wurde es von den anderen als haltlose Karikatur desselben kritisiert. Egal welcher Ansicht man letzten Endes zuneigt, kann eines nicht geleugnet werden, nämlich dass Edward Said den Blick für die *Machtdimension* des Orientalismus geschärft hat. Zumal sich auch Hans-Georg GADAMER den Vorwurf gefallen lassen musste, dass sich hinter seinem *guten Willen zum Verstehen* in Wahrheit der nietzscheanische *Wille zur Macht* verberge, ist Saids Perspektive im Rahmen dieser Untersuchung von großer Bedeutung. Der folgende Abschnitt ist aus diesem Grund *Orientalism* gewidmet.

4.2.2 Das Werk: *Orientalism*

Saids Analyse ist das, was Amin als erste von zwei möglichen Herangehensweisen an den Eurozentrismus klassifiziert: „The first would consist in treating the multiple manifestations of Eurocentrism, in order to expose the particular errors of each occurrence. [...] Edward Said, for example, has written an excellent analysis of the Eurocentric distortion caused by Orientalism.”³⁵ Der Orientalismus sei demnach eine besondere Spielart des Eurozentrismus, die es zu entlarven und deren spezifische Fehler es aufzudecken gelte. Dass Amin selbst die zweite Methode wählt, bedeutet nicht, dass er sich über solche Detailarbeiten erhaben wähnt. Ganz im Gegenteil ist er Forschern wie Said und Bernal dankbar, weil sie anhand konkreter Beispiele die Zerstörungskraft des Eurozentrismus vor Augen führen.

Ausgaben von *Orientalism*, die nach 2003 erschienen sind, enthalten ein *Vorwort* zu dessen 25-jährigem Jubiläum, das Edward Said kurz vor seinem Tod verfasst hat. Die von ihm kritisch beäugte US-amerikanische Außenpolitik veranlasst ihn dazu, an einen zentralen Topos seiner Arbeit zu erinnern: den Unterschied zwischen Verstehen aus Interesse am anderen und Verstehen, um den anderen zu beherrschen: „There is, after all, a profound difference between the will to understand for purposes of coexistence and humanistic enlargement of horizons, and the will to dominate for the purposes of control and external dominion.”³⁶

Dass das Frage nach der *Intention* des Verstehens auch in Hinblick auf Hans-Georg Gadamer relevant ist, wurde bereits konstatiert – dass Edward Said ihn in diesem Zusammenhang *namentlich* erwähnt, ist hingegen überraschend. Ungleich Derrida,

³⁵Amin 1989, S. VIII.

³⁶Said 1978, S. XIX.

der glaubt, Gadamer ein latentes Machtstreben nachweisen zu können, ordnet er ihn einer Reihe *deutscher* Denker zu, die nach einem alternativen Verstehensmodell gesucht haben.³⁷

Überall dort, wo die Vorurteilhaftigkeit des Orientalismus deutlich zu Tage tritt, wirft Said die Frage auf, ob *vorurteilsfreies* Verstehen überhaupt möglich sei. Indem er nachdenklich zu einem Nein tendiert, erkennt man, dass er im hermeneutischen Kielwasser Gadamers schwimmt: „Perhaps the most important task of all would be [...] to ask how one can study other cultures and peoples from a libertarian, or nonrepressive and nonmanipulative, perspective. But then one would have to rethink the whole complex problem of knowledge and power. These are all tasks left embarrassingly incomplete in this study.”³⁸ Welcher Gadamer der *wahre* ist, derjenige Derridas oder derjenige Suids – oder gar eine Mischung aus beiden –, soll am Ende dieser Untersuchung beantwortet werden.

4.2.2.1 Edward Suids Vorbemerkungen

In der Einleitung differenziert Edward Said zwischen *drei* Spielarten bzw. Seiten des Orientalismus, die eng miteinander verwoben seien: erstens, dem Orientalismus als akademische Disziplin, zweitens, als Denkschule, die eine ontologisch-epistemologische Trennung zwischen *Orient* und *Okzident* vornimmt, und drittens, als Komplex von Institutionen, die der Verwaltung des Orient dienen. Was dessen Akteure angeht, schreibt er folgendes: „From the beginning of the nineteenth century until the end of World War II France and Britain dominated the Orient and Orientalism; since World War II America has dominated the Orient, and approaches it as France and Britain once did.”³⁹

Dass *Deutschland* in seiner Auflistung fehlt, liegt nicht am Mangel vergleichbarer Forschung, sondern daran, dass sich dort keine Verbindung zwischen Orientalismus und *nationalen Interessen*, d.h. *Imperialismus*, etabliert habe: „Yet at no time in German sholarship during the first two-thirds of the nineteenth century could a close partnership have developed between Orientalists and a protracted, sustained *national* interest in the Orient.”⁴⁰ Obwohl Said in seinem Vorwort eine Schwäche für deutsches Denken offenbart, kann er dem deutschen Orientalismus nicht mehr abgewinnen als seinen imperialistischen Pendants: „Yet what German Orientalism

³⁷Vgl. Said 1978, S. XXIV.

³⁸Said 1978, S. 24.

³⁹Said 1978, S. 4.

⁴⁰Said 1978, S. 19.

had in common with Anglo-French and later American Orientalism was a kind of intellectual *authority* over the Orient within Western culture.”⁴¹

Nachdem Edward Said *drei* Spielarten und *drei* Protagonisten des Orientalismus identifiziert hat, stellt er *drei* Thesen auf, deren man bei jeder Beschäftigung mit dem Orientalismus eingedenk sein müsse: Erstens, dass die Dichotomie von Orient und Okzident ein *menschliches Konstrukt* sei. Zweitens, dass dieses Konstrukt Ausdruck eines Machtgefälles sei. Und drittens, dass es trotz allem nicht angehe, den Orientalismus einfach als *Lügenreiches Gebäude* abzutun. Während die ersten beiden Punkte selbstevident sind, bedarf der letzte einer Erklärung: „After all, any system of ideas that can remain unchanged as teachable wisdom (in academies, books, congresses, universities, foreign-service institutes) from the period of Ernest Renan in the late 1840s until the present in the United States must be something more formidable than a mere collection of lies.”⁴²

Dieses *Mehr*, dieser faktische Kern des Orientalismus bestehe jedoch weniger darin, dass er ein akurates Bild des Orient, sondern vielmehr darin, dass er ein *Portrait* der westlichen Vorurteile gemalt habe: „[T]hat Orientalism makes sense at all depends more on the West than on the Orient, and this sense is directly indebted to various Western techniques of representation that make the Orient visible, clear, 'there' in discourses about it.”⁴³ Oder noch prägnanter: „Indeed, my real argument is that Orientalism [...] as such has less to do with the Orient than it does with 'our' world.”⁴⁴ Diese Einsicht, die den Topos der *Horizontgebundenheit* allen Verstehens wieder aufgreift, verdeutlicht abermals Saids gedankliche Nähe zu Hans-Georg Gadamer.

„For if it is true that no production of knowledge in human sciences can ever ignore or disclaim its author's involvement as a human subject in his own circumstances, then it must also be true that for a European or American studying the Orient there can be no disclaiming the main circumstances of *his* actuality”⁴⁵.

⁴¹Said 1978, S. 19.

⁴²Said 1978, S. 6.

⁴³Said 1978, S. 22.

⁴⁴Said 1978, S. 12.

⁴⁵Said 1978, S. 11.

4.2.2.2 Die Entstehungszeit des Orientalismus

Edward Said beginnt seine Bestandsaufnahme des Orientalismus im England des 19. Jahrhunderts. Um den Tenor des damaligen Umgangs mit dem Orient einzufangen, zergliedert er zwei Texte: eine Rede Arthur BALFOURS, eines bedeutenden Politikers jener Zeit, und einen Essay Lord CROMERS, des langjährigen Generalkonsuls von Ägypten. Die Essenz des Ersten, die derjenigen des Zweiten aufs Haar gleicht, gibt Said wie folgt wieder: „Two great themes dominate his remarks here and in what will follow: knowledge and power, the Baconian themes. [...] To have such a knowledge of such a thing is to dominate it, to have authority over it. And authority here means for 'us' to deny autonomy to 'it' – the Oriental country“⁴⁶.

Die *Triebfeder* des Orientalismus sei demzufolge eine Verbindung von Wissen und Macht, die einander in einer „profitable dialectic of information and control“⁴⁷ gegenseitig beflügeln. Was den *Inhalt* dieses Wissens angeht, formuliert Said ein Bonmot, das sich fast wörtlich bei Samir AMIN (vgl. S. 25) wiederfindet: „Orientalism is better grasped as a set of constraints upon und limitations of thought than it is simply as a positive doctrine.“⁴⁸ Zwanzig Seiten später das gleiche in einem schärferen Tonfall: „[I]t is finally Western ignorance which becomes more refined and complex, not some body of positive Western knowledge which increases in size and accuracy.“⁴⁹

Als *Auftakt* des Orientalismus, jedenfalls *der Sache nach*, identifiziert Edward Said „the napoleonic invasion of Egypt in 1798, an invasion which was in many ways the very model of a truly scientific appropriation of one culture by another, apparently stronger one.“⁵⁰ Ausgezeichnet habe sie sich dadurch, dass die vormals theoretischen Kenntnisse der Orientexperten erstmals praktischem, d.h. *kolonialisatorischem*, Nutzen zugeführt wurden. Die *Description de l'Égypte*, die von Napoleon in Auftrag gegeben wurde, sei der Inbegriff dieses Durstes nach praktisch verwertbarem Wissen:

„[...] to divide, deploy, schematize, tabulate, index, and record everything in sight (and out of sight); to make out of every observable detail a generalization and out of every generalization an immutable law about the Oriental nature, temperament, mentality, custom, or type; and, above all, to transmute living reality into the stuff of texts, [...]: these are the features of Orientalist projection entirely realized in the *Description de l'Égypte*“⁵¹.

⁴⁶Said 1978, S. 32.

⁴⁷Said 1978, S. 36.

⁴⁸Said 1978, S. 42.

⁴⁹Said 1978, S. 62.

⁵⁰Said 1978, S. 42.

⁵¹Said 1978, S. 86.

Werde die Methode der *induktiven Verallgemeinerung* so auf die Spitze getrieben, müsse man sich über die Konsequenzen im Klaren sein: „[S]uch texts can *create* not only knowledge but also the very reality they appear to describe.“⁵² Ein Bild mag dies verdeutlichen: Indem sich die Institutionen der Kolonialmächte an vermeintlichen Fakten *orientierten*, haben sie den Orient gleichsam wie eine *Zahnspange* reguliert und in ihre engen Schemata gepresst. Hegel, der zeitlebens das Ideal der Wirklichkeit vorgezog, hätte bei Saids lakonischem Fazit frohlockt: „Orientalism overrode the Orient“⁵³.

4.2.2.3 Der Orientalismus im 19. Jahrhundert

Die Geschichte, die Said von der *Konsolidierungsphase* des Orientalismus erzählt, lässt sich kurz und bündig zusammenfassen. Wenngleich auf ihrer Detailfülle ein Großteil der Beweiskraft ruht, müssen in diesem Rahmen einige Eckpunkte genügen. Sie beginnt bei dem französischen Philologen Silvestre DE SACY (1758 - 1838), dessen Verdienst es gewesen sei, die *Methoden* des Orientalismus entwickelt und das Feld damit erst erschlossen zu haben. Der zweite Name, den er als einen der Väter des Orientalismus würdigt, ist Ernest RENAN (1823 - 1892), ebenfalls Franzose. Sein Beitrag habe darin bestanden, die neuesten komparativen Disziplinen, vornehmlich die *Philologie*, auf den Orient anzuwenden. Edward Said resümiert:

„The difference between Sacy and Renan is the difference between inauguration and continuity. Sacy is the originator, whose work represents the field’s emergence and its status as a nineteenth-century discipline with roots in revolutionary Romanticism. Renan derives from Orientalism’s second generation: it was his task to solidify the official discourse of Orientalism, to systematize its insights, and to establish its intellectual and worldly institutions.“⁵⁴

Im Anschluss daran unerscheidet er *zwei Traditionen* orientalistischer Forschung: die eine gewinne ihr Wissen aus *Büchern*, die andere durch *Feldforschung*. Während Sacy und Renan die erste Kategorie repräsentieren, „since neither claimed any particular expertise with the Orient *in situ*, there is another tradition that claimed its legitimacy from the peculiarly compelling fact of residence in, actually existential contact with, the Orient.“⁵⁵ Als Paradebeispiel für die *zweite* Sorte nennt Said den

⁵²Said 1978, S. 94.

⁵³Said 1978, S. 96.

⁵⁴Said 1978, S. 130.

⁵⁵Said 1978, S. 156.

Briten Edward William LANE (1801 - 1876), dessen wissenschaftliche Kreditabilität auf einem Spagat zwischen körperlicher Nähe, aus der eine erdrückende Detailflut entspringe, und – zumindest anscheinender – Objektivität fuße. Aufgrund seiner nahezu *Gadamerischen* Skepsis, was Vorurteilslosigkeit betrifft, hält Said diesen Schein der *Unbefangenheit* für gefährlich.

Die nächste Station in der Entwicklung des Orientalismus stelle das Aufkeimen eines westlichen *Sendungsbewusstseins* dar. Die erste Erwähnung dieser sog. *mission civilisatrice* finde sich bei dem Franzosen François-René DE CHATEAUBRIAND (1768 - 1848). Said spricht von einer Idee, „that will acquire an almost unbearable, next to mindless authority in European writing: the theme of Europe teaching the Orient the meaning of liberty, which is an idea that Chateaubriand and everyone after him believed that Orientals, and especially Muslims, knew nothing about.“⁵⁶

Diese *Rechtfertigungsstrategie*, dass eine Kolonialisierung den Kolonisierten selbst zugute komme, sei vortan beherrschend geblieben und gelange heute im *Kampf gegen den Terror* zu neuer Blüte. Ihre Geburt datiert Immanuel WALLERSTEIN allerdings weiter zurück, nämlich in die Zeit der Eroberung der *Neuen Welt*. Nach der Analyse einer Diskussion zweier Geistlicher, *Las Casas* und *Sepúlveda*, die im Jahre 1550 in Valladolid stattgefunden haben soll, kommt er zu dem Schluss, dass die Merkmale dieser Argumentationsweise bereits Jahrhunderte früher existiert haben: „Ich habe deshalb so viel Zeit darauf verwandt, die Argumente der beiden Theologen aus dem 16. Jahrhundert darzulegen,“ erklärt Wallerstein, „weil der Debatte seit jener Zeit nichts wesentlich Neues hinzugefügt wurde.“⁵⁷ Und er resümiert:

„Dies sind [...] die vier Hauptargumente, die angeführt wurden, um alle nachfolgenden 'Interventionen' von 'Zivilisierten' in 'nicht-zivilisierten' Zonen auch in der modernen Welt zu rechtfertigen – die Barbarei der anderen, das Unterbinden von Praktiken, die universelle Werte verletzen, die Verteidigung Unschuldiger inmitten der grausamen Anderen sowie die Schaffung der Möglichkeit, universelle Werte zu verbreiten.“⁵⁸

Zurück zum *Orientalismus*. Said fasst dessen *Konsolidierungsphase*, die im späten 18. Jahrhundert begonnen und sich über das gesamte 19. Jahrhundert erstreckt habe, im Folgenden zusammen, wobei die zunehmende *Institutionalisierung* den gemeinsamen Nenner bildet:

⁵⁶Said 1978, S. 172.

⁵⁷Wallerstein 2007, S. 20.

⁵⁸Wallerstein 2007, S. 15.

4 Der Tatbestand: Was ist Eurozentrismus?

„The role of the early Orientalists like Renan, Sacy, and Lane was to provide their work and the Orient together with a *mise en scène*; later Orientalists, scholarly or imaginative, took firm hold of the scene. Still later, as the scene required management, it became clear that institutions and governments were better at the game of management than individuals. This is the legacy of nineteenth-century Orientalism to which the twentieth century has become inheritor.”⁵⁹

Edward Saids Thesen, die im Original rund hundert Seiten einnehmen, auf derart gedrängtem Raum wiederzugeben, ist kein leichtes Unterfangen. Der Versuch, der hier unternommen wird, kann seine *Streiflichtartigkeit* mithin nicht verleugnen. Aber unter Umständen liegt darin auch etwas Gutes: Dadurch, dass auf Details verzichtet werden muss, kann die *Struktur* der Argumentation nämlich deutlicher hervortreten. So zeigt sich, dass Said *zwei Vorwürfe* an den Orientalismus richtet: Erstens, dass dieser nicht aus genuinem Interesse *für* den Orient geboren wurde, sondern aus dem Wunsch, diesen zu beherrschen. Zweitens, dass die Methoden, die der Orientalismus zur Anwendung brachte, extrem verallgemeinernder Natur waren, sodass sie eine essentialistische Karikatur des Orient erschufen. Mit anderen Worten: Er kritisiert sowohl dessen *Hintergründe* als auch dessen *Vorgehensweise*.

Während man im Hinblick auf seinen *ersten* Kritikpunkt den Eindruck gewinnt, Said hätte mehr als genug Beweise erbracht, bleibt dies hinsichtlich des *zweiten* aus: Vielmehr erwacht das Gefühl, als hätte er sich darauf verlassen, dass die Beweisflut seiner ersten Argumentation gleichsam auf die zweite überschwappen würde. Dass die *Auftraggeber* der Orientalisten, die politischen Drahtzieher der damaligen Zeit, kolonialisatorische Aspirationen und Hintergedanken hatten, bedeutet allerdings nicht, dass auch die *Forscher* sich damit identifizierten. Und selbst wenn, folgt daraus keineswegs, dass deren Methoden deshalb der Wissenschaftlichkeit entbehrten. Diese beiden Argumentationsstränge trennt eine Kluft, die Edward Said nicht hinreichend mit Beweisen zu überbrücken vermag.

4.2.2.4 Der Orientalismus im 20. Jahrhundert

Im Zuge des dritten Kapitels, das den Titel „Orientalism Now“ trägt, erzählt Edward Said *eine* Geschichte des Orientalismus im 20. Jahrhundert, die ihr vorläufiges Ende in seiner Niederschrift von *Orientalism* findet. Darin bringt er den Orientalismus, mit

⁵⁹Said 1978, S. 197.

Hegel gesprochen, auf den Begriff. Er differenziert zwischen zwei Formen desselben: einer *latenten* und einer *manifesten*.

„The distinction I am making is really between an almost unconscious (and certainly an untouchable) positivity, which I shall call *latent* Orientalism, and the various stated views about Oriental society, languages, literatures, history, sociology, and so forth, which I shall call *manifest* Orientalism. Whatever change occurs in knowledge of the Orient is found almost exclusively in manifest Orientalism; the unanimity, stability, and durability of latent Orientalism are more or less constant.”⁶⁰

Anders gesagt, sei der *latente* Orientalismus die *destruktivere* Spielart, weil er im Deckmantel scheinbar harmloser Stereotype sowohl das Denken des kleinen Mannes von der Straße als auch dasjenige des Universitätsgelehrten bestimmt. Im Gegensatz zum Manifesten erfolge seine *Reproduktion* nicht durch Institutionen, sondern durch *Tradierung*: „Transmitted from one generation to another, it was part of the culture, as much a language about a part of reality as geometry or physics. [...] In such a way Orientalism was able to survive revolutions, world wars, and literal dismemberment of empires.”⁶¹

Diese implizite Kritik an der *unreflektierten* Übernahme von Traditionen, ohne sie zuvor auf ihre Gültigkeit überprüft zu haben, wurde auch Hans-Georg GADAMER gegenüber erhoben. Jacques Derrida und Andreas Vasilache stimmen darin überein, dass er der Frage nach der Macht zu wenig Beachtung geschenkt habe. Auf Grund dessen sei ihm gar nicht in den Sinn gekommen, dass Traditionen auch *irrationale*, durch Machtdiskurse verzerrte Züge tragen können (siehe S. 142ff.).

Aber zurück zum 20. Jahrhundert. Dessen Charakteristikum bestehe Edward Said zufolge darin, dass die kontinuierliche *Verschmelzung* von latentem und manifestem Orientalismus, die zu Zeiten Silvestre de Sacys begonnen habe, auf ihrem Höhepunkt angelangt sei: „[A]t no time did the convergence between latent Orientalist doctrine and manifest Orientalist experience occur more dramatically than when, as a result of World War I, Asiatic Turkey was being surveyed by Britain and France for its dismemberment.”⁶²

Eminenten Ausdruck fand dieser Prozess in einer neuartigen – im *Newspeak* des heutigen Arbeitsmarktes – *Praxisbezogenheit* des Orientalismus: „What is required

⁶⁰Said 1978, S. 206.

⁶¹Said 1978, S. 222.

⁶²Said 1978, S. 223.

of the Oriental expert is no longer simply 'understanding': [...]. Knowledge of the Orient is directly translated into activity, and the results give rise to new currents of thought and action in the Orient. [...] The Orientalist has now become a figure of Oriental history, indistinguishable from it"⁶³.

Aus diesem Nährboden sei eine *Dialektik* von Verstehen und Verändern erwachsen: Was der Orientalist *versteht*, werde von ihm selbst bzw. den politischen Machthabern in die Praxis umgesetzt, d.h. als Mittel zur Sicherung der eigenen Vormachtstellung verwendet. Dadurch werde der Orient selbst *verändert*, was wiederum eine Revision des Wissens über ihn notwendig mache usf. *ad indefinitum*.

Auch hier bietet sich ein Anknüpfungspunkt an Hans-Georg GADAMER. Abermals ist es Derrida, der dessen Vernachlässigung der *Macht* kritisiert. Sein Vorwurf lautet, dass sich hinter Gadammers *gutem Willen zum Verstehen*, den dieser als die *conditio sine qua non* echten Verstehens bezeichnet, tatsächlich Nietzsches *Wille zur Macht* verberge. Dem verstehenden Individuum gehe es keineswegs darum, den anderen zu Wort kommen zu lassen, sondern lediglich darum, diesen zu beherrschen. Gadammers *hermeneutischer Zirkel*, der in Derridas Lesart eine frappierende Ähnlichkeit mit Saids Dialektik aufweist, wäre demnach kein produktives Modell des Verstehens, sondern ein latentes Herrschaftsinstrument. Wie viel an dieser Anschuldigung dran ist, wird im Abschnitt über Jacques Derrida geklärt werden.

US-amerikanischer Orientalismus Das Paradebeispiel für diesen Schwenk „from an academic to an *instrumental attitude*“⁶⁴ sei der *US-amerikanische* Orientalismus, der nach Beendigung des Zweiten Weltkrieges das Erbe des französisch-britischen angetreten habe. Nunmehr dem Diktakt praktischer Verwertbarkeit unterworfen, sei der europäische Orientalismus in viele Einzelteile aufgespalten worden: „The area specialist, as he is now called, lays claims to regional expertise, which is put at the service of government or business or both. The massive, quasi-material knowledge stored in the annals of modern European Orientalism [...] has been dissolved and released into new forms.“⁶⁵

Aber nicht allein dies, sondern auch *neue Methoden* haben Einzug gehalten: „No longer does an Orientalist try first to master the esoteric languages of the Orient; he begins instead as a trained social scientist and 'applies' his science to the Orient, or anywhere else.“⁶⁶ Während sich die europäischen Orientalisten immerhin den An-

⁶³Said 1978, S. 238.

⁶⁴Said 1978, S. 246.

⁶⁵Said 1978, S. 285.

⁶⁶Said 1978, S. 290.

schein gegeben haben, ihre Methoden und Kategorien dem Forschungsobjekt selbst zu entnehmen, machen ihre US-amerikanischen Nachfolger keinen Hehl mehr daraus, dass die ihrigen der eigenen, d.h. *westlichen*, Tradition entstammen.

Mit diesem Schritt sei Said zufolge eine *Entmenschlichung* eingetreten: Spätestens dadurch, dass linguistische Kompetenz keine Voraussetzung mehr bildet, sei offenbar geworden, dass es dem Orientalismus gar nicht darum gehe, die Völker des Orients zu *verstehen*, sondern lediglich darum, sie berechenbar zu machen, ihre Reaktionen wie diejenigen chemischer Stoffe vorhersagen zu können. Paradigmatisch für diese dehumanisierte Perspektive sei die Gründung des Staates *Israel* in vermeintlichem *Niemandsland*: „Palestine was seen – by Lamartine and the early Zionists – as an empty desert waiting to burst into bloom; such inhabitants as it had were supposed to be inconsequential nomads possessing no real claim on the land and therefore no cultural or national reality.”⁶⁷

Die bittere Ironie sei, dass jene *entmenschlichende* und *essentialistische* Sichtweise auf den Orient zum Teil von dessen Elite selbst perpetuiert werde. „[T]he modern Orient,” bemerkt Said lakonisch, „[...] participates in its own Orientalizing.”⁶⁸ Der *Teufelskreis*, der diesen Effekt hervorruft und den es deshalb zu durchbrechen gelte, bestehe aus folgenden Elementen:

„[T]he few promising students who manage to make it through the system are encouraged to come to the United States to continue their advanced work. [...] The predictable result of all this is that Oriental students (and Oriental professors) still want to come and sit at the feet of American Orientalists, and later to repeat to their local audiences the clichés I have been characterizing as Orientalist dogmas. Such a system of reproduction makes it inevitable that the Oriental scholar will use his American training to feel superior to his own people”⁶⁹.

Welche Schritte allerdings zu setzen seien, um jene Missstände des zeitgenössischen Orientalismus zu beseitigen, verrät Edward Said nicht: „My project has been to describe a particular system of ideas, not by any means to displace the system with a new one.”⁷⁰ Neben einer Steigerung des *Problembewusstseins* hege er für sein Buch folgende Hoffnung: „Above all, I hope to have shown my reader that the answer to

⁶⁷Said 1978, S. 286.

⁶⁸Said 1978, S. 325.

⁶⁹Said 1978, S. 323f.

⁷⁰Said 1978, S. 325.

Orientalism is not Occidentalism.”⁷¹ Dass Said bisweilen dennoch als Gewährsmann für derartige Projekte zitiert wurde, konnte er durch diese Art *Haftungsausschluss* allerdings nicht verhindern. Was das gesteigerte Problembewusstsein anbelangt, war auch an dieser Front so manche Hürde zu überwinden:

„What makes all these fluid and extraordinarily rich actualities difficult to accept is that most people resist the underlying notion: the human identity is not only not natural and stable, but constructed, and occasionally even invented outright. Part of the resistance and hostility generated by books like *Orientalism*, or after it, [...] *Black Athena*, is that they seem to undermine the naive belief in the certain positivity and unchanging historicity of a culture, a self, a national identity.”⁷²

4.3 Martin Bernal. Die Destruktion des *eurozentrischen Narrativs*

The political purpose of Black Athena is, of course, to lessen European cultural arrogance.

MARTIN BERNAL⁷³

4.3.1 Die Person

Martin BERNAL wurde im Jahre 1937 in London geboren. Er studierte Orientalistik im nahe gelegenen Cambridge, wobei er sich auf China, und dabei in erster Linie auf dessen Sprache und Geschichte spezialisierte. Nach Auslandsaufenthalten an den Universitäten Peking, Kalifornien (Berkeley) und Harvard promovierte er im Jahre 1966. 1972 übersiedelte er in die Vereinigten Staaten, um einem Ruf an die *Cornell University* Folge zu leisten. Dort lebt und lehrt er trotz seiner Emeritierung im Jahre 2001 bis heute.⁷⁴

4.3.2 Das Werk: *Black Athena*

Die Veröffentlichung des ersten Bandes von *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* im Jahre 1987 hat sowohl in Experten- als auch in Laienkreisen

⁷¹Said 1978, S. 328.

⁷²Said 1978, S. 333.

⁷³Bernal 1991, S. 73.

⁷⁴Vgl. URL: http://government.arts.cornell.edu/assets/faculty/cv/bernal_cv.pdf

hohe Wellen geschlagen – allerdings nicht nur solche der Begeisterung, wie E. SAID im obigen Rückblick auf sein eigenes Oeuvre bemerkt. Der Grund hierfür waren die polemischen Thesen, die Martin Bernal darin entwickelt, und die er im zweiten Band durch archäologische und im dritten durch linguistische Beweise zu fundieren sucht. Diese beiden Anhangbände, die erst Jahre danach erschienen sind, mussten in der vorliegenden Untersuchung unberücksichtigt bleiben; die im Anschluss präsentierte Kritik an Bernals Arbeitsweise bezieht sich hingegen auf alle drei.

Wie Titel und Untertitel des Buches andeuten, postuliert Martin Bernal darin, dass die abendländische Kultur, hier in Gestalt der *Pallas Athene*, der Schützgöttin des antiken Athen, ihre Wurzeln in (Schwarz-)Afrika habe. Der Zweck, den er damit verfolgt, ist, das *eurozentrische Narrativ*, dessen Bedeutung S. AMIN herausgestellt hat (siehe S. 25 f.), zu untergraben, und den Irrglauben an die Einzigartigkeit der europäischen Kultur zum Einsturz zu bringen. Wie er dabei vorgeht, und ob er sein Ziel erreicht, verfehlt oder darüber hinausschießt, soll im Folgenden erörtert werden.

4.3.2.1 Martin Bernals Einleitung

Martin Bernal stellt seiner Einleitung das folgende Zitat des US-amerikanischen Wissenschaftstheoretikers Thomas S. KUHN (1922 - 1996) voran: „'Almost always the men who achieve these fundamental inventions of a new paradigm have either been very young or very new to the field whose paradigm they change' (Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, p. 90)”⁷⁵. In deutschsprachigen Lesern rufen Kuhns Worte die Erinnerung an jene Unterscheidung wach, die Friedrich SCHILLER in seiner Antrittsvorlesung an der Universität Jena vorgenommen hat, nämlich die zwischen dem „Brodgelehrten“ und dem „philosophischen Kopf“, d.h. dem richtigen Forscher. Für den *Brotgelehrten*, der um sein komfortables Auskommen bange, stehe schlechterdings zu viel auf dem Spiel, als dass er an Paradigmenwechseln tatsächlich interessiert sein könnte.

Ähnlich empfindet dies Martin Bernal: „They [die alteingesessenen Forscher; NH] are the guardians of the academic *status quo* and have an intellectual and often an emotional investment in it.”⁷⁶ Daran ist unschwer zu erkennen, dass Bernal im *philosophischen Kopf*, diesem *Idealtypus* eines Forschers, sich selbst und in seinem Status als *homo novus* einen Vorteil erblickt. Als Experte für *chinesische* Geschichte hat er auf der einen Seite zwar das methodische Rüstzeug erworben, um auch die Geschichte anderer Kulturen erforschen zu können, ist auf der anderen aber *nicht*

⁷⁵Bernal 1991, S. 1.

⁷⁶Bernal 1991, S. 5.

an althergebrachte Dogmen und Paradigmen gebunden.

Gänzlich anders sieht den Sachverhalt Mary LEFKOWITZ (*1935), ihres Zeichens US-amerikanische Altphilologin und Gesicht eines Autorenkollektivs, das der Kritik an *Black Athena* ein eigenes Buch gewidmet hat. Für Lefkowitz ist ein Forscher „a professional who draws carefully limited conclusions and deliberately concentrates on a particular set of evidence. Bernal’s field of inquiry is more extensive, and he is much more willing to speculate and to make imaginative leaps.“⁷⁷ Ironisch moniert sie weiter: „He is an armchair archaeologist par excellence, the dauntless explorer who travels backward in time to uncover what the experts with all their learning and prejudice could never find.“⁷⁸ Was Lefkowitz *et al* im Detail kritisieren, kann in diesem engen Rahmen nicht zur Gänze dargestellt werden. Im folgenden Querschnitt durch Bernals Thesen sollen deren Hauptkritikpunkte jedoch an geeigneten Stellen skizziert werden.

Das antike und das arische Geschichtsmodell Ohne große Umschweife stürzt sich Martin Bernal *in medias res*, indem er noch im Zuge seiner Einleitung jene Unterscheidung einführt, die für *Black Athena* zentral ist: diejenige zwischen einem *antiken* und einem *arischen Geschichtsmodell*. Nachdem es sich dabei um die Grundbegriffe seiner Analyse handelt, seien deren Definitionen hier ausführlich zitiert. Über das *antike Modell* schreibt Bernal: „The ‘Ancient Model’ was the conventional view among Greeks in the Classical and Hellenistic ages. According to it, Greek culture had arisen as the result of colonization, around 1500 BC, by Egyptians and Phoenicians who had civilized the native inhabitants. Furthermore, Greeks had continued to borrow heavily from Near Eastern cultures.“⁷⁹

Für Bernal sind die Griechen keine göttergleichen Heroen, denen allein die Welt das *prometheische Feuer* zu verdanken hat, sondern sie sind – um einen Ausdruck Hans-Georg GADAMERS aufzugreifen – selbst Teil einer *Wirkungsgeschichte*, in die wir als Menschen immer schon eingebunden sind. Die griechische Kultur, kann man Bernals Thesen paraphrasieren, ragt nicht wie ein Fels aus einem Meer von Barbarei empor, sondern ist das Produkt eines langen, graduellen Prozesses. Die gegenteilige Behauptung, die an den Inselroman IBN TUFALIS erinnert, ist eine selbstherrliche und *eurozentrische* Fiktion.

Frappierend sei, dass es den Griechen selbst nie in den Sinn gekommen wäre, eine

⁷⁷Lefkowitz 1996, S. IX f.

⁷⁸Lefkowitz 1996, S. X.

⁷⁹Bernal 1991, S. 1.

spontane, präzedenzlose Entstehung ihrer eigenen Kultur anzunehmen. Das *antike Modell*, das das abendländische Geschichtsbild vom griechischen Altertum bis zum Ausklang des 18. Jahrhunderts geprägt habe, habe einer Kolonisierung ausdrücklich Rechnung getragen. Erst das Aufkeimen rassistischer Ressentiments zu Beginn des 19. Jahrhunderts habe einen Bruch mit dieser jahrtausendealten Tradition und die Herausbildung des *arischen Modells* eingeleitet:

„Most people are surprised to learn that the Aryan Model, which most of us have been brought up to believe, developed only during the first half of the 19th century. In its earlier or 'Broad' form, the new model denied the truth of the Egyptian settlements and questioned those of the Phoenicians. What I call the 'Extreme' Aryan Model, which flourished during the twin peaks of anti-Semitism in the 1890s and again in the 1920s and 30s, denied even the Phoenician cultural influence. [...] It is from the construction of this Aryan Model that I call this volume [sc. den ersten Band von *Black Athena*; NH] *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*.“⁸⁰

Die Argumentationslinie von *Black Athena* Martin Bernals Geschichte dieser beiden Modelle, die den Löwenanteil von *Black Athena* ausmacht, lässt sich in drei Abschnitte gliedern: Im Ersten dokumentiert er das Verhältnis, das die Griechen *selbst* zu den älteren Kulturen Ägyptens und Phöniziens gehabt haben, und deren ehrfurchtsvolle Haltung er als *antikes Modell* bezeichnet.

Im Zweiten beschäftigt er sich mit dem kontinuierlichen Einfluss, den die Kultur Ägyptens im Laufe der Jahrhunderte auf Europa ausgeübt, und der sich bisweilen in einer regelrechten *Ägyptomanie* niedergeschlagen habe. Da alles Ägyptische bis zum Ende des 18. Jahrhunderts allenthalben hoch im Kurs gestanden sei, sei das antike Modell nur selten – z.B. durch Isaak Casaubon, der dem Helden aus Umberto Ecos *Foucaultschem Pendel* Pate gestanden hat – bezweifelt worden. Die Kontinuität dieser Reverenz und damit diejenige des antiken Modells zu beweisen, ist das Ziel, das Bernal im zweiten Teil verfolgt.

Im dritten Abschnitt behandelt Bernal schließlich die Genese des *arischen Modells*, das in einem diametralen Gegensatz zum antiken stehe, weil es eine Verbindung zwischen Europa und Ägypten bzw. Phönizien zu widerlegen und deren Spuren zu verwischen suche. Bernal geht es vor allem darum, die rassistischen Wurzeln dieses Modells aufzuzeigen, um dessen Konklusionen zu diskreditieren.

⁸⁰Bernal 1991, S. 1 f.

Ein in Streiflicht getauchtes Panorama des ersten Abschnitt muss hinreichen, die Arbeitsweise Bernals *exemplarisch* zu illustrieren. In Anbetracht des erdrückenden Detailreichtums, dem Charakteristikum des Bernalschen Stils, wäre es aussichtslos, alle Abschnitte gleichermaßen würdigen zu wollen. Auf die Problematik, ein Werk wie das seinige zusammenzufassen, kommt Bernal selbst in seinen Schlussfolgerungen zu sprechen: „It is absurd to try to summarize this book in a dozen paragraphs, when even the previous hundreds of pages in which I have attempted to set out some of the complications of this vast and extraordinarily ramified theme can best be described by the Chinese expression 'looking at flowers from horseback'.”⁸¹

4.3.2.2 Die Rekonstruktion des *antiken Modells*

Martin Bernals Rekonstruktion des antiken Modells ruht auf *drei* Säulen: erstens auf einer Interpretation von „Die Schutzflehenden“, einem Theaterstück von Aischylos, zweitens auf Vergleichen von griechischen Göttern und Ritualen mit ägyptischen und drittens auf Hinweisen in den Schriften antiker Gelehrter wie Isokrates, Platon und Plutarch.

Historisch-kritische Analyse einer antiken Tragödie AISCHYLOS (ca. 525 - 456 v. AZ), der älteste der drei großen griechischen Tragödiendichter, verarbeitet in seinen *Schutzflehenden* den Stoff rund um die Ankunft von *Danaos* in der griechischen Stadt *Argos*. Die Vorgeschichte, die in der Tragödie selbst nur am Rande erzählt wird, rekapituliert der Altertumswissenschaftler Gerhard FINK folgendermaßen: Danaos, der mythische Stammvater der Griechen, musste seine fünfzig Töchter „wider seinen Willen mit den fünfzig Söhnen seines Zwillingsbruders Aigyptos vermählen. Daher gab er ihnen heimlich Dolche, womit sie in der Hochzeitsnacht ihre Männer töten sollten. Alle gehorchten, bis auf eine (Apollodor, Bibliothek II 12-24). [...] In diesem Stück [*Die Schutzflehenden*; NH] bitten die mit ihrem Vater aus Ägypten geflohenen Mädchen als Schutzflehende [gr. hiketides] in Argos um Asyl.”⁸²

Martin Bernals Auslegung, die Hinweise auf eine Kolonisierung zu Tage fördern soll, überrascht dadurch, dass sie auf fundamentaler Ebene ansetzt: „I claim that the theme itself is based on a pun between hikes(ios) [dt. Schutzflehender; NH] [...] and Hyksos”⁸³. Danaos sei demnach ein Angehöriger der sog. Hyksos gewesen, eines Volkes, das in den Wirren der *Zweiten Zwischenzeit* weite Teile Unterägyptens

⁸¹Bernal 1991, S. 439.

⁸²Fink 1999, S. 86f.

⁸³Bernal 1991, S. 22.

unter seine Herrschaft bringen, am Beginn der 18. Dynastie jedoch wieder vertrieben werden konnte. Der Mythos vom Streit mit seinem Zwillingsbruder Aigyptos sowie seiner Flucht an die Gestade Griechlands beruhen auf einer allegorischen Umdeutung realer Begebenheiten, die sich u.a. durch Sprach- und Technologietransfers belegen lassen. Bernal postuliert weiter, dass sich Aischylos der Historizität seines Stoffes wohl bewusst gewesen sei: „Given the general and pervasive paranomasia or punning in the play [...], it would seem very likely indeed that Aischylos and his sources were aware of the *double entendre*“⁸⁴.

Im Hinblick auf Bernals Beispiele gesteht Mary LEFKOWITZ zwar etymologische Ähnlichkeiten zu, hegt allerdings Zweifel an deren heuristischer *Tragweite*, was eine Kolonisierung angeht: „These examples appear to be plausible, because the Greek names and the Egyptian (or Semitic) counterparts that Bernal produces certainly look alike, and usually have some connection in meaning. [...] but the results of his research still cannot be taken as positive proof of an Egyptian presence in Greece.“⁸⁵ Dabei handelt es sich um den *Hauptkritikpunkt*, den das Autorenkollektiv um Mary Lefkowitz gegenüber Bernals Etymologien äußert: Sie seien unwahrscheinlich, nicht unmöglich. Aber selbst, wenn sie wahr wären, wäre deren Beweiskraft nicht hinreichend, um Bernals *weitreichende* Thesen zu fundieren.

„A linguistic proof of origins requires more than similarity in names and nouns. The derivation of one culture from another is almost invariably reflected with other aspects of the language, such as its grammar and its working vocabulary. That is why, we would have discovered that French-speaking peoples occupied the island of Britain after the eleventh century C.E., even if we did not know it from history.“⁸⁶

Ein weiterer Forscher aus der Lefkowitz-Riege ist der Ägyptologe Frank YURCO. Er charakterisiert sein Verhältnis zu *Black Athena* als ambivalent. Diese Beobachtung trifft auch auf die anderen Kritiker zu, die sich ungeachtet aller Einwände nicht der Faszination entziehen können, die von einem solchen Mammutprojekt ausgeht. Auf der einen Seite lobt Yurco, dass Bernal eine gewaltige Menge an Daten gesammelt habe, wodurch sich die Rolle Ägyptens als *Kornkammer des Mittelmeeres* habe belegen lassen. Auf der anderen kritisiert er, dass Bernal seine Funde überinterpretiere und dadurch einem *ägyptozentrischen Diffusionismus* das Wort rede: „[I]n his own

⁸⁴Bernal 1991, S. 97.

⁸⁵Lefkowitz, Mary R.: *Ancient History, Modern Myths*. In: Lefkowitz et al 1996, S. 15.

⁸⁶Lefkowitz, Mary R.: *Ancient History, Modern Myths*. In: Lefkowitz et al 1996, S. 16.

proposed, uncritical Egyptocentric diffusionism, as with the [...] theories of Egyptian and Hyksos colonies in Greece and on Crete, he's gone far beyond reasonable interpretation."⁸⁷ Diese Schwachstelle diene als Einfallstor für *Afrozentristen*, die in *Black Athena* den lang ersehnten Beweis für ihr verzerrtes Weltbild sehen.

Ein Vergleich: Griechenland-Ägypten Bernal beginnt seine Vergleiche mit einem ausführlichen Zitat aus HERODOTS (ca. 490/480 - 424 v. AZ) *Historien*, dessen zentraler Passus für ihn der folgende ist: „How it happened that the Egyptians came to the Peloponnese, and what they did to make themselves kings in that part of Greece, has been chronicled by other writers; I will add nothing therefore, but proceed to mention some points which no one else has yet touched upon (Herodotos, *Histories*, VI.55).“⁸⁸ Bernal folgert daraus, dass eine Kolonisierung Griechenlands durch die Ägypter nicht nur stattgefunden, sondern zum damaligen *Allgemeinwissen* gehört habe: „The majority of us have been taught to regard Herodotos as the 'father of history', but even those who follow Plutarch and regard him as the 'father of lies' can hardly maintain that Herodotos was lying about the existence of such chronicles. His was not an unverifiable statement about some remote peoples, but one which readers could easily check, if they did not know about it already.“⁸⁹

Herodots anschließende Beteuerung, dass es die Ägypter gewesen seien, die die *Pelasger*, die mythischen Ureinwohner Griechenlands, die Namen der Götter gelehrt haben, versucht Bernal auf *etymologischem* Wege zu stützen. Nachdem die obige Kritik auch diesen Argumentationsstrang im Visier hat, kann auf Beispiele verzichtet werden. Bernals Herleitungen seien bisweilen diskutabel, aber auf Grund des Fehlens weiterer Indizien nicht ausreichend, um eine Kolonisierung belegen.

Allein, Bernal gibt sich mit bloßen Namensähnlichkeiten nicht zufrieden, sondern schließt *inhaltliche* Vergleiche an. Diese führen ihn schlussendlich zur Behauptung, dass das wiederholte Erstarken ägyptischer Kulte in Griechenland und später in Rom auf eine fundamentale Übereinstimmung dieser Religionen zurückzuführen sei. Zu jener Zeit sei der Glaube weit verbreitet gewesen, „that the Egyptian were the earlier forms and that Egyptian religion was the original one.“⁹⁰ Deshalb haben sich insbesondere die Römer – weit davon entfernt, eine Verwandtschaft zu bestreiten – der ägyptischen Religion als *Urform* ihrer eigenen zugewandt: „[T]he most important shrines discovered at Pompeii from 79 AD – when it was overwhelmed by the erup-

⁸⁷Yurco, Frank J.: „Black Athena: An Egyptological Review“. In: Lefkowitz et al 1996, S. 97.

⁸⁸Bernal 1991, S. 75.

⁸⁹Bernal 1991, S. 75.

⁹⁰Bernal 1991, S. 23.

tion of Vesuvius – were 'Egyptian'. Tiberius had banished Egyptian – and Jewish – religion from Rome itself. But the cults were soon restored and later emperors, particularly Domitian and Hadrian, were passionately devoted to Egyptian gods."⁹¹

Eine Spurensuche in den Schriften antiker Gelehrter Der Hintergrund, vor dem Bernal seine Beispiele auswählt, ist die Annahme, dass die *ägyptische Staatstheorie* in Griechenland Einzug gehalten und die heimischen Denker beeinflusst habe. Sein philosophisch und damit aus Sicht dieser Untersuchung relevantestes Beweisstück ist ein Kommentar des Neuplatonikers PROKLOS (412 - 485 n. AZ.) zum platonischen *Timaios*. Darin gibt jener wiederum vor, einen älteren Kommentar des Akademikers KRANTOR († 276 oder 275 v. AZ.) zu zitieren. Bernal stützt seine Argumentation auf folgende Stelle bei Proklos: „Plato's contemporaries mocked him, saying that he was not the inventor of his republic [sc. *Politeia*; NH], but that he had copied Egyptian institutions. He attached so much importance to the mockers that he attributed to the Egyptians the story of the Athenians and the Atlantines to make them say that the Athenians had really lived under this regime at a certain moment in the past."⁹²

Entspricht diese Lesart den Tatsachen, löst sie das Rätsel rund um das versunkene *Atlantis*, das seit jeher eine Art *gordischen Knoten* darstellt, durch einen Schnitt mit *Ockhams Rasiermesser*. Allerdings trägt der hohe Grad an Verschachtelung, der an eine russische Matrjoschka-Puppe erinnert, nicht zu ihrer Glaubwürdigkeit bei. Dass Bernal den Berichten antiker Autoren generell zu großes Vertrauen schenkt, wird von den Linguisten Jay JASANOFF und Alan NUSSBAUM sarkastisch kritisiert: „The fact that neither Herodotus nor Plutarch could read a word of Egyptian, Phoenician, Akkadian, or Mycenaean Greek was no reason, in Bernal's eyes, not to trust them as authorities on the Eastern Mediterranean Bronze Age. Above all, these and other ancient writers passed the *Black Athena* age test: none had the misfortune to be born after 1750 of the present era."⁹³

Das Ziel der Rekonstruktion Die oben beschriebenen Säulen, deren Tragfähigkeit hier nicht zur Debatte steht, erfüllen *grosso modo* zwei Funktionen: Erstens sollen sie die These stützen, dass die Griechen sich ihrer ägyptisch-phönizischen Wurzeln bewusst gewesen seien: „The repetition and frequent quotation in this chapter

⁹¹Bernal 1991, S. 116f.

⁹²Bernal 1991, S. 106.

⁹³Jasanoff, Jay H. & Nussbaum, Alan: „Word Games: The Linguistic Evidence in Black Athena“ In: Lefkowitz 1996, S. 177.

comes from the need I feel to hammer home the conventionality in Antiquity of a picture that is very unconventional in modern Classical studies.”⁹⁴ Zweitens sollen sie die Behauptung fundieren, dass jenes Wissen jahrtausendlang zum *sensus communis* gehört habe. Der Versuch, Letzteres noch stabiler zu untermauern, bildet den Inhalt des nächsten Abschnitts.

Im *zweiten Abschnitt*, der für diese Untersuchung nur als Überleitung interessant ist, erzählt Bernal eine Geschichte des *antiken Modells* bis zu jener Zeit, als es durch das *arische* vom Thron gestoßen wurde, d.h. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Damit will er zweierlei illustrieren: Einerseits, dass das antike Modell deswegen Jahrtausende überdauern konnte, weil es unmittelbar plausibel und dessen Spuren für jedermann sichtbar gewesen seien. Andererseits, dass das arische Modell kein Spross *sachlicher*, sondern – wie dessen spätes, mit dem Aufkeimen von Rassentheorien koinzidierendes Erscheinen nahelege – *rassistischer* Überlegungen sei:

„*The Ancient Model had no major 'internal' deficiencies, or weaknesses in explanatory power. It was overthrown for external reasons. For 18th- and 19th-century Romantics and racists it was simply intolerable for Greece, which was seen not merely as the epitome of Europe but also as its pure childhood, to have been the result of the mixture of native Europeans and colonizing Africans and Semites. Therefore the Ancient Model had to be overthrown and replaced by something more acceptable.*”⁹⁵

Diesem Topos, auf den die vorhergehenden Argumentationsschritte quasi zugesteuert haben, widmet sich Bernal im *dritten Abschnitt*. Dort behandelt er die *Destruktion* des antiken und die *Genese* des arischen Modells.

4.3.2.3 Eine Geschichte des *arischen Modells*

Die *Destruktion* des antiken Modells Für den Niedergang des antiken Modells macht Bernal neben dem Rassismus drei weitere Kräfte verantwortlich: Erstens die *christliche Reaktion* auf die Bedrohung durch die ägyptische Religion, die zu jener Zeit insbesondere durch das Freimaurertum eine Renaissance erlebt habe. Zweitens den Siegeszug des *Fortschrittsglaubens*, der in der Stabilität der ägyptischen Kultur nichts als Rückständigkeit erblickt habe. Drittens den *romantischen Hellenismus*, der getragen durch humanistische Bildungsideale im griechischen Unabhängigkeitskrieg

⁹⁴Bernal 1991, S. 120.

⁹⁵Bernal 1991, S. 2.

gegen die Türken seinen Höhepunkt erreicht habe. „This war – and the philhellenic movement, which supported the struggle for independence – completed the already powerful image of Greece as the epitome of Europe.”⁹⁶ Dieser Kampf der Kulturen sei als Wiederholung der antiken *Perserkriege* interpretiert worden, im Zuge derer die abendländische Kultur schon einmal auf dem Spiel gestanden sei.

Dieses Bildes bedient sich auch Hans-Georg GADAMER, um die Geburtsstunde der *europäischen* Wissenschaft zu datieren: „Die Griechen sind es ja gewesen, die zuerst – in der schicksalsvollen Auseinandersetzung mit dem Geist des vorderen Orients – die Gestalt der europäischen Wissenschaft erzeugten. So wie die Abwehr des Ansturms der persischen Großmacht bei Marathon und Salamis die Rettung des griechischen Eigenlebens war und zugleich die Geburtsstunde Europas genannt werden muss”⁹⁷. Dieses *Junktum* zweier Motive, der *geistigen* und der *weltlichen* Freiheit, hat zwar etwas Einleuchtendes – möglicherweise hätte die griechische Wissenschaft in einem Klima der Abhängigkeit tatsächlich nicht gedeihen können –, birgt jedoch die Gefahr einer *Emotionalisierung* und *eurozentrischer* Fahrentreue, sobald die Befähigung zu wissenschaftlicher Forschung an *Blut und Boden* gebunden wird.

Aber zurück zur Destruktion des antiken Modells: Deren stärkste Triebfeder sei die Prävalenz des *Rassismus* gewesen, dessen anschwellende Flut durch *Klima-* und *Rassentheorien* gespeist worden sei. Die Hochburg jener Forschungsrichtungen sei die Universität *Göttingen* gewesen, in deren Mauern der Altphilologe KARL OTFRIED MÜLLER (1797 - 1840) gelehrt habe. Müller, den Bernal als Zermalmer des antiken Modells identifiziert, habe den *landläufigen romantischen Glauben* gesellschaftsfähig gemacht, „that vitality flows from north to south and not vice versa. In this way, Müller maintained that if similar cults, myths or names were found in Greece and the Near East, they must be Greek; while if they had existed in Greece and Thrace or Greece and Phrygia, which were to the north-east of Greece, they originated from the latter.”⁹⁸ Indem K. O. Müllers Thesen eine *ägyptische Kolonisation* als gegen die kulturelle Wuchsrichtung diskreditierten, seien sie maßgeblich für die Zerstörung des antiken und die Entwicklung des arischen Modells verantwortlich gewesen.

Die Genese des arischen Modells Für die *definitive* Ausformung des arischen Modells habe es allerdings eines weiteren Faktors bedurft. Es sei die Entdeckung der *indo-europäischen Sprachfamilie* gewesen, die Müllers Behauptungen erst auf ein

⁹⁶Bernal 1991, S. 441.

⁹⁷Gadamer, Hans-Georg: „Über die Ursprünglichkeit der Wissenschaft (1947)” In: GW 10. S. 290.

⁹⁸Bernal 1991, S. 311.

wissenschaftliches Fundament gestellt habe. Die Verwandtschaft des *Alt-Griechischen* mit dem indischen *Sanskrit*, die dabei festgestellt wurde, habe sich nahtlos in dessen Weltbild integrieren lassen. So sei es gekommen, dass die Indo-Europäer bzw. Arier bald als eigene *Rasse* gesehen worden seien, die ursprünglich aus Zentralasien, d.h. dem *Nordosten*, stammte: „By the 1850s, the Indo-European language family and the Aryan race had become established 'facts'. With a coherent racial theory, and the concept of an original Aryan homeland somewhere in the mountains of Central Asia, the picture of Greek origins was transformed.”⁹⁹

Kurz gesagt, sei das arische Modell aus der Verschmelzung jener zwei Elemente, nämlich K. O. Müllers rassistischem Weltbild auf der einen und den Erkenntnissen der Indogermanistik auf der anderen Seite, hervorgegangen. Von Deutschland aus habe es einen Siegeszug durch Europa angetreten, um in der Glut des Antisemitismus, die am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts zu schwelen begann, schließlich seine *extreme Form* zu erhalten. Seien es zuvor lediglich die *Ägypter* gewesen, die dem arischen Modell zum Opfer gefallen waren, seien im Zuge dieser Radikalisierung auch die *Phönizier* unter die Räder gekommen: „This was because the Phoenicians were correctly perceived to have been culturally very close to the Jews.”¹⁰⁰

Das extreme arische Modell (1885 - 1945) Das Kapitel, in dem Martin Bernal den Niedergang der Phönizier behandelt, trägt den sardonischen Titel „The Final Solution of the Phoenician Problem, 1885-1945”. Besagte *Endlösung* habe in einem hektischen *Spurenverwischen* bestanden, das nicht einmal vor der *einen* Sache Halt gemacht habe, die bislang als unbezweifelbar galt: die Übernahme des *phönizischen Alphabets* durch die Griechen.

Zumal diese Tatsache nach wie vor schwerlich habe geleugnet werden können, seien Strategien zur *Relativierung* erdacht worden. Zwei davon stechen besonders hervor: Einerseits sei behauptet worden, dass der Transfer zwar stattgefunden habe, dass das eigentlich Wichtige aber die *griechische* Erfindung der *Vokale* gewesen sei. „[V]owels [...], it was argued, were essential to a 'true' alphabet and without which, it was implied, man was unable to think logically.”¹⁰¹ Andererseits sei versucht worden, das Verhältnis von Kolonisatoren und Kolonisierten umzukehren. Nicht phönizische Kolonien in Griechenland, sondern griechische Kolonien im Mittleren Osten seien der Übertragungsort gewesen. „This was partly because it was now seen as more in

⁹⁹Bernal 1991, S. 330.

¹⁰⁰Bernal 1991, S. 337.

¹⁰¹Bernal 1991, S. 35.

character for the 'dynamic' Greeks to have brought it from the Middle East than to have received it passively from 'Semites' as the legends had stated"¹⁰².

Gegen die These, dass all diejenigen Forscher des 19. und 20. Jahrhunderts, die nichts von einer Kolonisierung wissen wollten, von rassistischen Hintergedanken getrieben worden seien, wendet sich John E. COLEMAN. Zugegeben, zu jener Zeit sei *Rassismus* an den Universitäten weit verbreitet gewesen, aber zu behaupten, dass er die *einzig*e Motivation *aller* Forscher gewesen sei, sei absurd. Ausschlaggebend sei vielmehr die Faktenlage gewesen, die sich bis heute nicht maßgeblich geändert habe – nach wie vor sprechen für eine Kolonisierung keine konklusiven Beweise. Außerdem haben damals mannigfaltige Positionen mit jeweils unterschiedlichen Begründungen existiert, weshalb es jeglicher Grundlage entbehre, sie in ein einziges Modell pressen zu wollen. Dieses selbstgezimmete Feindbild dann noch mit dem Prädikat 'arisch' zu versehen, sei nichts weiter als ein populistischer Untergriff.¹⁰³ Wenngleich Bernals Projekt, die *kulturelle Arroganz Europas zu mildern*, an sich lobenswert sei, schreibt diesbezüglich Robert PALTER, „it should be understood that any attempt to secure [...] these political goals with the help of weak or tendentious scholarship is doomed to be, even in the short run, both futile and counterproductive.“¹⁰⁴

Die Rückkehr zum *breiten* arischen Modell (1945 - 1985) Martin Bernal setzt mit der Behauptung fort, dass das *extreme* arische Modell in akademischen Kreisen bis 1945 kanonisch geblieben sei. Erst die Schrecken des Zweiten Weltkriegs, die die Auswüchse jenes Weltbildes auf dramatische Weise vor Augen führten, haben es vermocht, diesen Bann zu brechen. Die *militärische* Erfolgsgeschichte des Staates Israel habe ein Übriges dazu beigetragen, das Ansehen der Semiten und folglich der Phönizier wiederherzustellen. Ein Prozess des Umdenkens habe eingesetzt, der von Bernal zwar begrüßt, aber als nicht tiefgreifend genug eingeschätzt wird: „It would seem fair to say that by 1985 the majority of researchers working in the area have retreated to the Broad Aryan Model.“¹⁰⁵

Bernal's Alternative: Das *überarbeitete* antike Modell Aus diesem Grund plädiert Bernal selbst für eine Rückkehr zum *antiken* Modell, allerdings in einer *überarbeiteten* Form, die die neuesten Forschungsergebnisse mit einbeziehe; darunter sogar einige aus dem arischen Modell, „including the central belief that at some time a

¹⁰²Bernal 1991, S. 35.

¹⁰³Coleman, John: „Did Egypt Shape the Glory That Was Greece?“ In: Lefkowitz 1996, S. 280-302.

¹⁰⁴Palter, Robert: „Eighteenth Century Historiography in Black Athena“ In: Lefkowitz 1996, S. 352.

¹⁰⁵Bernal 1991, S. 37.

significant number of Indo-European speakers came into Greece from the north”¹⁰⁶. Ein Scheuklappendenken, das alles Unliebsame kurzerhand ausblende, solle dadurch vermieden werden.

Es sei unschwer zu erkennen, moniert John BAINES, ein weiterer Kritiker aus dem Lefkowitz-Kreis, dass sich Bernal in der Pose des Radikalen gefalle. Er gebe sich den Anschein, als sei er für Paradigmenwechsel offen, solange sie im Dienste der Wahrheit stehen. Allein, der Schein trüge: „Bernal’s approach is methodologically atomistic and does not exploit recent developments in theory or in analysis of contexts. [...] Rather, his view of ancient history is of a ‘Romantic’ character, somewhat different from that of the old-style classical scholarship he attacks but still presenting a world of grand events and individuals”¹⁰⁷. Sein abschließendes Urteil ist so unverhohlen wie ernüchternd: „Despite the professed radicalism, Bernal’s methods and conclusions are in the end deeply conservative.”¹⁰⁸

Radikal oder konservativ, Bernal wagt im Hinblick auf sein *überarbeitetes antikes Modell* folgende Prophezeiung: Im frühen 21. Jahrhundert werde diesem wegen seiner höheren Plausibilität, die nicht länger von Rassismus überschattet werde, allgemeine Anerkennung zuteil werden: „I am convinced that even the Broad Aryan Model is untenable and that the Ancient Model will be restored at some point in the early 21st century.”¹⁰⁹

Bis es allerdings so weit sei, werfe das arische Modell lange Schatten – auch auf die *Philosophie*. Einige Vorstellungen, die während der Blütezeit des (extremen) arischen Modells geprägt worden seien, haben die Periode zwischen 1945 und 1960 nämlich unbeschadet überstanden, „even though their ideological underpinnings of racism and anti-Semitism were generally being discredited in the academic community.”¹¹⁰ Dies ist vergleichbar mit Ausdrücken aus der NS-Zeit, die immer noch durch den deutschen Wortschatz geistern. Man denke etwa an Redewendungen wie „einer fällt durch den Rost” oder „etwas bis zur Vergasung machen”. Was die Philosophie angeht, sei eine dieser *untoten Ideen* die landläufige Annahme, dass sie einzig und allein in *Griechenland* entstanden sei – geht es nach Bernal, werde auch dieser Außenposten des *Eurozentrismus* im 21. Jahrhundert fallen.

„It is true”, pflichten die beiden Linguisten JASANOFF und NUSSBAUM bei, „that the Greeks, as supposed ‘founders’ of Western civilization, have repeatedly been

¹⁰⁶Bernal 1991, S. 439.

¹⁰⁷Baines, John: „On the Aims and Methods of Black Athena” In: Lefkowitz 1996, S. 43.

¹⁰⁸Baines, John: „On the Aims and Methods of Black Athena” In: Lefkowitz 1996, S. 46.

¹⁰⁹Bernal 1991, S. 402.

¹¹⁰Bernal 1991, S. 442.

idealized, not to say caricatured, by modern scholars with cultural axes of their own to grind. To the extent that Bernal's work has fostered a greater public awareness of these familiar facts, it can be said to have played a useful role."¹¹¹ Auf der anderen Seite mache sich Bernal des gleichen Vergehens, nämlich einer blinden Idealisierung, in Bezug auf die Ägypter schuldig: „His 'Revised Ancient Model' is an exercise in politically up-to-the-minute wishful thinking – a farrago of hypotheses, ancient and modern, all tending to support his vision of Hellas as a second Gift of the Nile."¹¹²

4.4 Zusammenfassung: Implikationen für Gadamer

Im Zuge dieses Kapitels sollte der *Tatbestand* festgestellt werden, der vorliegen muss, bevor von *Eurozentrismus* gesprochen werden kann. Zu diesem Zweck wurden mit Samir AMIN, Edward W. SAID und Martin BERNAL drei Experten zu Rate gezogen, die sich auf je unterschiedliche Aspekte dieses Phänomens spezialisiert haben.

Von Samir AMIN konnte man viel über die *Funktion* des Eurozentrismus lernen: Er sei kein *banaler Ethnozentrismus*, wie er bei allen Völkern gleichermaßen vorkomme, sondern spiele eine wichtige Rolle bei der Reproduktion des *Kapitalismus*. In der Tat sei der Eurozentrismus nichts anderes als dessen *ideologisches Fundament*, das dieser selbst hervorgebracht habe, um seine eigene Kontingenz und Widersprüchlichkeit zu verschleiern. Dessen innerer Widerspruch bestehe darin, dass der *Westen*, also das Zentrum des kapitalistischen Weltsystems, die peripheren Länder mit der Aussicht auf Wohlstand dazu verlocke, ihre Märkte zu öffnen, ein wirtschaftlicher Aufstiege aller aber wegen der *Polarisierung*, die den Kapitalismus antreibe, unmöglich sei.

Die Aufgabe, die dem Eurozentrismus in diesem Verwirrspiel zufällt, sei es, diese *Illusion* durch eine plausible Hintergrundgeschichte aufrecht zu erhalten. Zu diesem Zweck sei ein lückenloses, in sich geschlossenes Bild der abendländischen Geschichte gezeichnet worden, das die wahren Entstehungsursachen und Wachstumsbedingungen des Kapitalismus verschleiern und die außereuropäischen Kulturen durch den Reiz einer *Schritt-für-Schritt-Anleitung* zur Nachahmung animieren soll. Was durch die anthropomorphe Ausdrucksweise auf den ersten Blick wie eine Verschwörungstheorie aus der Feder Dan Browns anmutet, basiert in Wirklichkeit auf der Marxschen These, wonach die Menschen im Kapitalismus nicht länger Herren ihrer selbst seien, sondern

¹¹¹Jasanoff, Jay H. & Nussbaum, Alan: „Word Games: The Linguistic Evidence in Black Athena”. In: Lefkowitz 1996, S. 178.

¹¹²Jasanoff, Jay H. & Nussbaum, Alan: „Word Games: The Linguistic Evidence in Black Athena”. In: Lefkowitz 1996, S. 178.

4 Der Tatbestand: Was ist Eurozentrismus?

zu *Charaktermasken* verkommen, deren Tun allein dem Systemerhalt diene.

Im Hinblick auf die Frage nach *philosophischem* Eurozentrismus bei Hans-Georg GADAMER ist Amins Analyse insofern erhellend, als sie etwas dazu beitragen kann, dessen Hintergründe besser zu verstehen. Dazu muss man wissen, dass Gadamer mit seiner Überzeugung nicht alleine dasteht, weil ein eurozentrischer Philosophiebegriff bis heute keine Ausnahme, sondern die Regel darstellt – und das, obwohl mehr und mehr Texte zugänglich werden, die eine Neubewertung nahelegen. Mit Samir Amin ist dieses Scheuklappendenken dadurch zu erklären, dass der Eurozentrismus eng mit dem Kapitalismus und folglich mit unserer gesamten Kultur verwoben sei. Und nachdem die kulturelle Prägung, um diesmal mit Gadamer zu sprechen, nicht einfach wie eine Schlangenhaut abgestreift werden könne, ist es auch für einen Philosophen kein Leichtes, sich aus seiner Umklammerung zu lösen.

Edward W. SAID, der zweite Spezialist, der in dieser Angelegenheit konsultiert wurde, konnte dabei helfen, den Blick für die *Machtdimension* des Orientalismus, der in seinen Augen ein Paradebeispiel für eurozentrisches Denken darstellt, zu schärfen. Den wichtigsten Punkt seiner Analyse bildet die Unterscheidung zwischen Verstehen aus Interesse am anderen und Verstehen, um den anderen zu beherrschen. Obwohl *Orientalism* als eine kritische Abrechnung mit der zweiten Variante gedacht ist, wirft Said überall dort, wo die Vorurteilsbehaftetheit der Orientalisten deutlich zu Tage tritt, die durchwegs Gadammersche Frage auf, ob *vorurteilsfreies* Verstehen überhaupt möglich sei – nachdenklich tendiert auch er zu einem *Nein*.

Diese hermeneutische Reflektiertheit hindert ihn allerdings nicht daran, mit dem Orientalismus streng ins Gericht zu gehen und dessen latentes *Machtstreben* scharf zu verurteilen. Sein Vorwurf ist insofern interessant, als sich Hans-Georg GADAMER seitens Jacques DERRIDA einem ganz ähnlichen ausgesetzt sah. Dieser monierte, dass sich hinter Gadamers *gutem Willen zum Verstehen* in Wahrheit der nietzscheanische *Wille zur Macht* verberge (siehe S. 137ff.). Eine verblüffende Parallele zeigt sich auch darin, dass keiner der beiden Ankläger in erster Linie von *Vorsätzlichkeit* ausgeht: Während Derrida ein Selbstmissverständnis dafür verantwortlich macht, ist Said der Überzeugung, dass u.a. der Glaube an eine *mission civilisatrice* die Orientforscher davon abgehalten habe, ihrer eigenen *profanen* Motive inne zu werden.

Edward Said identifiziert zwar viele Individuen, die am Aufbau des Orientalismus mitgewirkt haben, gibt aber zu verstehen, dass sich das alles nur auf dessen *manifeste* Seite beziehe. Der *latente* Orientalismus, der gleichsam die Grundlage des manifesten bildet, sei die bei weitem *destruktivere* Spielart, weil dieser im Deckmantel scheinbar harmloser Stereotype sowohl das Denken *des kleinen Mannes von der Straße* als

auch dasjenige des Universitätsgelehrten bestimme. Seine Omnipräsenz sei darin begründet, dass seine Reproduktion im Gegensatz zu der des Manifesten nicht durch Institutionen, sondern durch *Tradierung* von einer Generation zur nächsten erfolge. Nachdem der latente Orientalismus keiner Kontrollinstanz unterworfen sei, sei das Risiko ungleich höher, dass anachronistische, irrationale und durch Machtdiskurse verzerrte Ansichten ungeprüft perpetuiert werden. Dass Gadamer diesen Umstand, den Said für die Unausrottbarkeit orientalistischer Vorurteile verantwortlich macht, bei seiner Rehabilitierung der *Tradition* nicht ausreichend bedacht habe, wirft ihm insbesondere Andreas VASILACHE vor (siehe S. 144f.).

Die Feststellung des Tatbestandes, die mit Samir Amins Thesen ihre Grundlegung erfahren hat, lässt sich durch Edward Saids Ausführungen folgendermaßen ergänzen: Der *Orientalismus*, diese essentialistische Sicht auf den Orient, die als beispielhaft für diejenige auf *alle* außereuropäischen Kulturen gelten kann, sei durch ein *verborgenes Machtstreben* geprägt. Während es bei Amin der verklarte Blick auf das *Eigene* ist, der in Form eines eurozentrischen Narrativs dem Machterhalt dient, ist es bei Said der verzerrte Blick auf das *Fremde*, der mit Hilfe der Dichotomie von *Okzident* und *Orient*, *Zivilisation* und *Barbarei*, die Ausdehnung der Macht nicht nur rechtfertigt, sondern als humanitäres Gebot erscheinen lässt. Darüber hinaus korrelieren deren Analysen insofern, als sie *unisono* davon ausgehen, dass sich die Reproduktion dieser beiden *Mythen*, des europäischen und des orientalischen, *verselbstständigt* habe, weil sie zu einem Teil der abendländischen Kultur geworden seien.

Martin BERNAL, der dritte Kritiker im Bunde, konnte die Vorarbeit Samir Amins durch eine gründliche Untersuchung des *eurozentrischen Narrativs* abrunden. Stück für Stück zerlegt er die Geschichte von der Einzigartigkeit der europäischen Kultur, um sie am Ende rundheraus als *Fiktion* zu charakterisieren; ein Lügenmärchen, das erst am Ende des 18. Jahrhunderts – hierbei ist er mit den Datierungen Amins und Saids weitgehend *d'accord* – das Licht der Welt erblickt habe. Bernal unterscheidet sich von seinen beiden Vorrednern hingegen dadurch, dass er vor allem *Rassismus*, also ein noch niedrigeres Motiv als das Streben nach *Macht*, für den Sturz des antiken und den Aufstieg des arischen Geschichtsmodells verantwortlich macht.

Im Hinblick auf das Thema dieser Diplomarbeit ist jene Differenzierung insofern aufschlussreich, als Hans-Georg GADAMER eindeutig dem *arischen Modell* zuneigt: Einerseits sind die Philosophie und Wissenschaft der Griechen für ihn *präzedenzlos*, andererseits ist er fest überzeugt, eine durchgehende Linie von der griechisch-antiken zur zeitgenössisch-deutschen Philosophie, von Aristoteles über Hegel zu Heidegger, ziehen zu können. Wie in den Abschnitten über die beiden zuletzt Genannten gezeigt

4 Der Tatbestand: Was ist Eurozentrismus?

werden soll, ist es gerade diese *Kontinuität* in Verbindung mit der *Geschichtlichkeit*, von der die Gefahr einer einseitigen Fixierung auf die eigene Kultur ausgeht.

Zugegeben, die zahllosen Schwachstellen in Bernals Argumentation, die von den Forschern des Lefkowitz-Kreises aufgezeigt wurden und die im folgenden Kapitel sogar noch um *eigene* Funde erweitert werden (siehe S. 66 und S. 74), lassen Zweifel an der Korrektheit seiner Schlussfolgerungen aufkommen. Das ändert jedoch nichts daran, dass seine Rekonstruktion des *antiken Modells* in Bezug auf Gadamer relevant ist, weil sie die Vermutung nahelegt, dass die Griechen selbst nicht an eine *spontane* Entstehung ihrer eigenen Kultur geglaubt, sondern sie als Teil eines größeren Ganzen gesehen haben. Gadamers *eurozentrische* Behauptung, dass die Philosophie von den Griechen im *Alleingang* entwickelt worden sei, gerät dadurch ins Wanken.

5 Die Beweisaufnahme: Eurozentrismus bei Gadamer?

5.1 Zeugenaussagen: Gadamers philosophische Wegbereiter

Der Titel verrät es: In diesem Abschnitt sollen Hans-Georg Gadamers *philosophische Wegbereiter* in den Zeugenstand treten. Es handelt dabei sich um Aristoteles, Hegel und Heidegger, deren Einvernahmen je einer von drei Unterabschnitten gewidmet ist. Damit deren Antworten eine einheitliche Struktur bekommen, wird dabei stets nach dem gleichen *vierteiligen Schema* vorgegangen: Als Erstes und quasi als Einleitung wird nach Gadamers Verhältnis zu dem jeweiligen Philosophen gefragt. Als Zweites wird überprüft, ob sich bei diesem *eurozentrisches Gedankengut* nachweisen lässt. Als Drittes wird versucht, denjenigen Aspekt aus dessen Denken freizulegen, der auf Gadamer den größten Einfluss ausgeübt hat, um als Viertes der Frage nachzugehen, ob es womöglich genau diese Anleihe gewesen sein könnte, die Gadamer in die Fänge des *Eurozentrismus* getrieben hat.

Der folgende Unterabschnitt über Aristoteles stellt dabei einen Sonderfall dar, weil man diesen antiken Philosophen höchstens eines *Ethno-*, aber keines *Eurozentrismus* bezichtigen kann. Dazu kommt, dass sich das, was Gadamer von Aristoteles gelernt hat, nicht in der Kategorie der möglichen *Ursachen* für Gadamers Eurozentrismus wiederfindet, sondern einen der Hauptgründe für das *interkulturelle Potenzial* der Gadamerschen Hermeneutik (siehe S. 126ff.) bildet.

5.1.1 Aristoteles (384 - 322 v. AZ)

From the beginning, the Nichomachean Ethics had occupied Gadamer's thoughts, and it continued to do so to the end.

JEAN GRONDIN¹

„[D]er junge Heidegger“ sei nach Gadamers eigenen Angaben der Erste gewesen, der ihm, „dem ganz Jungen“, ARISTOTELES aufgeschlossen habe.² Wie jung Gadamer bei dieser ersten Begegnung tatsächlich gewesen ist, weiß Jean Grondin. Er datiert sie auf das Sommersemester 1923, in dem Gadamer alle Lehrveranstaltungen Heideggers besucht habe, darunter auch ein „Proseminar über das VI. Buch der *Nikomachischen Ethik*“³. Gadamer selbst fasst das Besondere an dem Zugang, den ihm Heidegger eröffnet hat, folgendermaßen zusammen:

„[D]ie Auszeichnung dieser frühen Aristoteles-Deutung (lag) darin, dass sie die verfremdende scholastische Überformung abstreifte und geradezu ein Vorbild hermeneutischer 'Horizontverschmelzung' wurde, die Aristoteles wie einen Gegenwärtigen zu Worte kommen ließ. Heideggers Vorlesungen haben ihre Wirkung getan. Ich selbst lernte Entscheidendes aus seiner ebenso textnahen wie entschlossenen Interpretation des 6. Buches der Nikomachischen Ethik über die 'dianoetischen Tugenden'. Schließlich ist die Phronesis und die ihr verschwisterte Synesis die hermeneutische Tugend schlechthin.“⁴

Gadamer hat es in diesem flüchtigen Rückblick anklingen lassen: Die Bedeutung der *Phrónesis*, dieser *hermeneutischen Tugend schlechthin*, sei es gewesen, was ihn Aristoteles in der Vermittlung durch Heidegger gelehrt habe. Für die vorliegende Untersuchung ergeben sich daraus zwei Fragen. Erstens: Was macht den Charakter dieser Tugend aus, und warum soll gerade sie für die Hermeneutik relevant sein? Und zweitens: Liegt in dieser Rückführung seiner Hermeneutik auf etwas, das die Griechen als Erste philosophisch entwickelten, womöglich der Schlüssel zum Verständnis seiner *eurozentrisch* anmutenden Äußerungen – Aussagen wie jene aus *Europa und die Oikoumene*, die Griechenland als den Geburtsort der Philosophie ausweisen? Nach einer kurzen Bestandsaufnahme, in der Aristoteles *selbst* auf ethnozentrisches Gedankengut abgeklopft wird, sollen diese beiden Fragen beantwortet werden.

¹Grondin 2003, S. 135.

²Gadamer, Hans-Georg: „Das Erbe Hegels (1980)“ In: GW 4, 470.

³Grondin 1999, S. 117.

⁴Gadamer, Hans-Georg: „Die Griechen (1979)“ In: GW 3, 286.

5.1.1.1 Ethnozentrismus bei Aristoteles

Als Erstes muss konstatiert werden, dass es freilich unsinnig wäre, Aristoteles eines Eurozentrismus bezichtigen zu wollen. Die Griechen, belehrt uns Gadamer, haben in anderen, nämlich *ökumenischen* Dimensionen gedacht:

„Das Wort 'Oikoumene', das hier gebraucht wird, ist ein griechischer Ausdruck für die bewohnte Welt. Wir kennen die Ausdehnung dessen, was für die Griechen in aristotelischer Zeit als bewohnte Welt war, aus den Alexanderzügen. Alexander der Große hatte es unternommen, die bewohnte Welt nach allen Richtungen bis an die Ränder zu durchmessen. So ist er bis an den Indus vorgedrungen und bis an den Kaukasus, auf die Nordküste von Afrika und nach Spanien, und er glaubte überall jeweils die Grenzen der bewohnten Welt erreicht zu haben.“⁵

Obwohl Aristoteles folglich weite Teile Asiens, Afrikas und Europas zumindest vom Hörensagen gekannt haben muss, zieht er die Grenzen dieser Kontinente (noch) nicht als Unterscheidungsmerkmal zwischen den Kulturen heran. Neben einem limitierten geographischen Horizont ist die plausibelste Erklärung hierfür, dass er mit den *europäischen* Barbaren ebensowenig gemein zu haben glaubte wie mit denen aller übrigen Regionen. Er differenziert deshalb nicht, wie dies heute Usus ist, zwischen Europa und dem *Rest der Welt*, sondern zwischen Griechen und *Barbaren*. Seine Art des Zentrismus – denn um einen solchen handelt es sich nichtsdestoweniger – ist mithin nicht als *Euro-*, sondern als *Ethnozentrismus* zu bezeichnen. „Als Barbaren“, schreibt Ottfried HÖFFE, „bezeichnen die Griechen nicht neutral die Mitglieder einer fremden Sprachgemeinschaft, sondern Menschen, die nicht die Sprache hoher Kultur, das Griechische, sprechen; das lautmalende Wort diskreditiert den Fremdsprachigen als kulturell unterlegen.“⁶

Auf den ersten Blick scheint es, als unterscheide sich diese Form eines Zentrismus von dem, was als *Eurozentrismus* definiert wurde, lediglich durch die Wahl des jeweiligen Kriteriums – hier die Zugehörigkeit zu einem bestimmten *Volk*, dort zu einem *Kontinent* bzw. *Kulturkreis*. Samir AMIN zufolge existiert indes auch ein qualitativer Unterschied: „If the period of the Renaissance marks a qualitative break in the history of humanity, it is precisely because, from that time on, Europeans become conscious of the idea that conquest of the world by their civilization is henceforth

⁵Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, S. 267.

⁶Höffe 2006, S. 257.

a possible objective. [...] From this moment on, and not before, Eurocentrism crystallizes.”⁷ Auf die aristotelische Zeit gemünzt, bedeutet das: Alexander der Große mag von dem Erfolg seines Unternehmens noch so sehr überzeugt gewesen sein, und die Massenhochzeit von Susa mag als ernstgemeinter Versuch der Etablierung eines *Universalismus* gelesen werden. Trotzdem können solche scheinbaren Ähnlichkeiten nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich beim Imperialismus der Neuzeit um etwas qualitativ Neues handelt: „Eurocentrism is much more than a banal manifestation of this type: It implies a theory of world history and, departing from it, a global political project.”⁸

Der Grund, warum Aristoteles *nicht* als Eurozentrist gelten kann, liegt folglich weniger darin, dass ihm das Konzept eines europäischen Kulturkreises fremd ist – Europa ist in Amins Definition nämlich ein kontingentes Faktum und damit austauschbar –, sondern darin, dass er keinerlei Anspruch auf Universalismus erhebt bzw. darauf, die Barbaren zu zivilisieren. Vor diesem Hintergrund ist auch Amins Kritik an Edward SAID zu lesen. Dieser habe das Konzept des Eurozentrismus zu freizügig gebraucht, indem er die Europäer des Mittelalters als bereits eurozentrisch bezeichnet habe.⁹

Einen *Ethnozentristen* kann man Aristoteles gleichwohl nennen, weil er, wie ein Stelle aus seiner *Politik* beweist, ein rassen- und klimatheoretisch geprägtes Weltbild vertritt. Dem *Volk der Hellenen* kommt darin gemäß seiner Mesotes-Lehre eine – zumindest potentiell – fruchtbare Mittelstellung zu. Wie verwerflich eine solche Geisteshaltung in Anbetracht der zeitlichen Umstände allerdings ist, bleibt fraglich. Das folgende Zitat ist aber noch aus einem anderen Grund interessant, lässt es doch einiges über die Arbeitsweise Martin BERNALS erahnen:

„Die Völker in den kalten Regionen und Europa sind zwar voller Mut, es fehlt ihnen aber an geistiger Fähigkeit und Fachkenntnissen; daher behaupten sie auch eher ihre Freiheit auf Dauer, ohne aber eine politische Ordnung zu besitzen und über ihre Nachbarn herrschen zu können. Die Völkerschaften Asiens besitzen die Fähigkeit zu geistiger Leistung und Fachkenntnissen, ihnen fehlt aber Mut, deshalb sind sie fortwährend beherrscht und versklavt. Wie das Volk der Hellenen in den Regionen (die es bewohnt) in der Mitte liegt, so hat es auch an beiden (Anlagen) teil: es besitzt Mut und ist zu geistiger Leistung fähig. Deswegen lebt es immer in Freiheit, fortwährend erfreut es sich

⁷Amin 1989, S. 72f.

⁸Amin 1989, S. 75.

⁹Amin 1989, S. 101f.

der besten politischen Verhältnisse und ist fähig, über alle zu herrschen, wenn es nur eine einzige Verfassung erhielte. Den eben beschriebenen Unterschied weisen aber auch die hellenischen Völker untereinander auf: einige sind in ihren Anlagen ganz einseitig ausgebildet, andere besitzen dagegen beide genannten Fähigkeiten in einer wohl ausgeglichenen Weise.”¹⁰

Die englische Übersetzung, die Bernal für seine Beweisführung heranzieht, stimmt mit der hier zitierten weitestgehend überein, bis darauf, dass im Deutschen das Wort „Rasse“ aus historischen Gründen vermieden wird. Was hingegen frappiert, ist die Tatsache, dass Bernal den letzten Satz, in dem Aristoteles seine These gleichsam relativiert, schlicht und ergreifend verschweigt.¹¹ In Bernals Darstellung erscheint Aristoteles somit als *Essentialist*, der die Völker in homogene Blöcke unterteilt und hierarchisiert. Dass diese weitreichende Deutung bereits im nächsten Satz Lügen gestraft wird, lässt Bernals Auslassung in keinem guten Licht erscheinen. Was man ihm dagegen zugute halten kann, ist, dass er trotz allem ein mildes Urteil über Aristoteles fällt. Dessen „Nationalismus“ – mehr ist es für ihn nicht – bezeichnet er im Vergleich zur Welle des Rassismus am Ende des 18. Jahrhunderts als „vernachlässigbar”.¹²

Weniger zurückhaltend gibt sich Enrique DUSSEL, der in Aristoteles Äußerungen alles andere als ein Kavaliersdelikt sieht. In seinem polemisch-amüsanten Ductus geht er hart mit diesem ins Gericht:

“Bei Aristoteles, dem großen Philosophen einer klassischen Epoche, einer selbstzentrierten Sklavenhaltergesellschaft, ist der Grieche ein Mensch, während weder der europäische Barbar ein Mensch ist, weil es ihm an Geschicklichkeit mangelt, noch der Asiate, weil es ihm an Kraft und Charakter fehlt; auch die Sklaven sind keine Menschen; die Frau ist nur zur Hälfte ein Mensch und das Kind nur der Möglichkeit nach. Mensch ist der freie Mann der griechischen Stadt.”¹³

Obwohl bei Aristoteles – im Gegensatz zu Hegel und Heidegger – von *Eurozentrismus* keine Rede sein kann, und sich zwar ein gewisser Hang zum *Ethnozentrismus*, aber keine direkte Verbindung mit seinem philosophischen Denken hat feststellen lassen, war dieser Exkurs dennoch in zweierlei Hinsicht sinnvoll. Insofern nämlich, als er auf der einen Seite einen tieferen Einblick in das *Wesen* des Eurozentrismus ermöglicht,

¹⁰Aristoteles: *Politik* 1327 b 24 - 36. Zitiert nach: Aristoteles: *Politik VII/VIII*. Übersetzt von Jutta Koch. Berlin: Akademie Verlag 2005. S. 22 f.

¹¹Bernal 1991, S. 202.

¹²Bernal 1991, S. 28f.

¹³Dussel 1989, S. 19.

auf der anderen Seite die Häufigkeit von ethno- bzw. eurozentrischen Ressentiments im Allgemeinen, besonders jedoch bei Gadamers philosophischen Wegbereitern unterstreicht. Obwohl damit freilich keine blinde Übernahme durch Letzteren insinuiert werden soll, leuchtet es unmittelbar ein, dass es, metaphorisch gesprochen, schwerer ist, mit dem Rauchen aufzuhören, wenn man einen Bekanntenkreis voller Raucher hat; für das Abstreifen von *Vorurteilen* gilt das gleiche.

5.1.1.2 Die Bedeutung der *Phrónesis*

Bevor auf die *Phrónesis* eingegangen werden kann, muss ihr Platz im aristotelischen Denken bestimmt werden. Im 6. Buch der *Nikomachischen Ethik*, das Hans-Georg Gadamer noch im 98. Lebensjahr von eigener Hand übersetzt und kommentiert zur Veröffentlichung brachte [vgl. das Leitmotiv dieses Abschnitts], tritt die *φρόνησις* als eine von drei *Arten des Wissens* auf. Aristoteles grenzt sie „gegenüber der *ἐπιστήμη*, dem Wissen, das in den Wissenschaften zur Anwendung kommt, sowie der *τέχνη*, dem Wissen, das die Herstellung von Sachen leitet“¹⁴, ab. In Ergänzung zu dieser Definition lässt sich diejenige Gadamers folgendermaßen summieren: Die *Epistémé*, das theoretisch-wissenschaftliche Wissen, sei auf das Unveränderliche gerichtet und bedürfe der Erfahrung nicht. Die *Téchne*, das praktisch-technische Wissen, diene dem Herstellen und sei erlernbar. Wenn Aristoteles diese beiden Arten des Wissens bestimmt, bemerkt Gadamer scharfsinnig, tue er das weniger um derentwillen, sondern um „die Besonderheit der praktischen Vernünftigkeit genau herauszuarbeiten, die er *Phronesis* nennen wird.“¹⁵

Die *Phrónesis*, die praktische Vernünftigkeit, habe es mit dem Veränderbaren (d.h. dem Menschlichen) zu tun und sei nicht erlernbar (d.h. keine bloße Anwendung von Regeln). Sie ist demnach sowohl vom theoretischen als auch vom praktischen Wissen verschieden. Was für eine Art Wissen ist sie also? Es lohnt sich, Gadamers Antwort *in extenso* wiederzugeben, weil sie bereits erahnen lässt, welche Aufgabe der *Phrónesis* in seinem eigenen Denken zukommt. Man achte besonders auf die beiden letzten Sätze, die als Kritik am Methodenfetischismus der Neuzeit gelesen werden können:

„Das Wort *phrónimos*, ‚vernünftig‘, wird offenbar von dem gebraucht, der immer Rat weiß und zwar für das, was in seinen Augen gut ist, nicht nur zu diesem oder jenem Zwecke, sondern für das Leben im ganzen. Dafür gibt es offensichtlich keine erlernbare Kunst und kein erlernbares Können. [...] Was

¹⁴Vetter 2007, S. 134.

¹⁵Gadamer, Hans-Georg: „Einführung“ In: Aristoteles 1998, S. 6.

den Phronimos von dem bloßen Könner, die Phronesis von der Techne unterscheidet, ist, dass der Phronimos mit sich selber zu Rate geht und nicht bloßen Regeln folgt. [...] Das Wissendsein der Phronesis ist also nicht so sehr ein bestimmtes Wissen, sondern zunächst ein Erwägen – nämlich was das Rechte in Bezug auf das Verhalten im praktischen Leben ist. Damit ist die Abgrenzung zur Episteme, zur Wissenschaft, einfach. In der Praxis kann es keinen Beweis im mathematischen Sinne geben, weil es sich da nicht um Unveränderliches handelt.”¹⁶

Gadamer erläutert weiter, dass die *Phrónesis* „weniger ein Wissen als ein Sichberaten ist, ein mit sich aber auch mit Anderen Zurategehen. Damit stiftet sich zugleich der Übergang zu der Gemeinschaft, in der sich ein jeder befindet.”¹⁷ Im Griechischen habe das Wort demnach *zwei* Bedeutungen, die sich im Deutschen allerdings nur schwer ausdrücken lassen: „Es ist nicht nur Vernünftigkeit,” schreibt er, „es ist auch eine Art politischer und sozialer Verantwortlichkeit, die hier gemeint ist, und das ist der Grund, warum ich für Phronesis öfters zwei Worte gebrauche, Vernünftigkeit oder Gewissenhaftigkeit. Im Griechischen ist beides das eine Wort: 'Phronesis'.”¹⁸ Gemäß einer Anekdote, die Gadamer in seinen Schriften mehrmals zum Besten gibt, sei es abermals Martin Heidegger gewesen, der ihn frühzeitig auf die Spur dieses Doppelcharakters gebracht habe. In einer Einheit des eingangs genannten Seminars soll dieser die Studenten aufgefordert haben, die *Phrónesis* zu definieren. Als ihn am Ende keine der Antworten zufriedengestellt habe, soll er lapidar bemerkt haben: „Meine Herren, das ist das Gewissen.”¹⁹

Worauf Heidegger und nach ihm Gadamer damit hinaus wollen, ist der *ethische Charakter* der *Phrónesis*, ihre Bedeutung für ein *glückliches Leben*. Welche Rolle sie dabei spielt, verdeutlicht Gadamer durch einen Vergleich: „Auch bei der 'Weisheit', der *theoria*, ist es ja nicht so, dass sie das Glück herstellt, sondern in ihrem Vollzug besteht das Glück. Das gleiche gilt für das praktische Wissen, die *Phronesis*, da sie von den ethischen Tugenden untrennbar ist. In beiden Fällen handelt es sich also nicht um ein Wissen, das angewendet wird, sondern es ist schon immer mit da.”²⁰ Die *Phrónesis* ist, kurz gesagt, die Gewissenhaftigkeit oder Verantwortlichkeit, die uns dabei hilft, uns selbst und anderen Menschen gegenüber das Gute im Blick zu behalten. Ohne sie wäre unser Leben richtungslos, lediglich ein Spielball der Affekte:

¹⁶Gadamer, Hans-Georg: „Einführung” In: Aristoteles 1998, S. 8.

¹⁷Gadamer, Hans-Georg: „Einführung” In: Aristoteles 1998, S. 14.

¹⁸Gadamer, Hans-Georg: „Einführung” In: Aristoteles 1998, S. 14.

¹⁹Gadamer, Hans-Georg: „Auf dem Rückgang zum Anfang (1986)” In: GW 3, 400.

²⁰Gadamer, Hans-Georg: „Einführung” In: Aristoteles 1998, S. 16f.

„Die Richtung auf das Gute, die wir unserem Leben zu geben suchen, ist ständig gefährdet durch all unsere Schwächen, durch die Gewalt unserer Emotionen und die Wechselhaftigkeit unsere Stimmungen. Jedenfalls kommt es nicht auf bloße Findigkeit an, die zu beliebigem Ziele zu gelangen weiß. Vielmehr gehört wesentlich dazu, das Rechte im Blick zu haben und fest im Auge zu behalten. Es ist also ein Blick, der das Ganze des eigenen Lebens umfasst. Das macht die Phronesis, die praktische Vernünftigkeit, zur 'Tugend'.“²¹

Dies gilt sogar in gesteigertem Maße für die Gesellschaft als Ganzes, die – wie der Aufbau der *Nikomachischen Ethik* erkennen lässt – für Aristoteles eine *conditio sine qua non* für die Glückseligkeit des Einzelnen ist. Der Mensch als das Wesen, das die Phrónesis hat?

5.1.1.3 Aristoteles' Einfluss auf Gadamer

Langsam sollte zu dämmern beginnen, warum Gadamer die Phrónesis, wie eingangs zitiert, als *hermeneutische Tugend schlechthin* bezeichnet, bildet sie doch einerseits das Vorbild seiner Rückbesinnung auf die *Urteilkraft*, und den Archetyp seines *guten Willens zum Verstehen* andererseits. Was diese beiden Konzepte beinhalten, und wo sie einander schneiden, soll im Folgenden erläutert werden.

Als Erstes zur *Urteilkraft*: Im Rückgang auf die erste Bedeutung der Phrónesis, die einer *praktischen Vernünftigkeit*, möchte Gadamer diesen Begriff, der vorwiegend durch die Kantische Philosophie geläufig ist, ursprünglicher verstanden wissen: „Die weit größere Verbreitung des Wortes 'Urteilkraft' und der Gebrauch der Urteilkraft ist in der Lebenspraxis und in aller Erfahrung – nämlich überall, wo es sich um die vernünftige Anwendung von Regeln handelt.“²² Die dadurch suggerierte Ubiquität der Phrónesis bzw. der Urteilkraft wird von ihm jedoch begrenzt: Die Krux liegt darin, dass sie – hier berühren wir ein zutiefst platonisches Problem – *nicht lehrbar* sei, sondern nur durch *Übung* geschärft werden könne. „Ethical knowledge“, bringt Jean Grondin diese Problematik auf den Punkt, „[...] is not knowing at a distance, something that can manage itself methodically, but rather something that can be learned only in the doing of it.“²³

Zusätzlich verschärft werde diese Situation dadurch, dass die Urteilkraft vom Beginn der Neuzeit bis heute zunehmend in Ungnade gefallen sei; aus diesem Grund bedürfe sie gegenwärtig neuer Legitimation. Als symptomatisch für diesen Prozess

²¹Gadamer, Hans-Georg: „Zusammenfassung“ In: Aristoteles 1998, S. 19.

²²Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 278.

²³Grondin 2003, S. 136.

bzw. dessen Ergebnis sieht Gadamer die heutige *Bildungsmisere*: „Wenn wir nun auf das heutige Erziehungssystem und unsere gesellschaftliche Wirklichkeit blicken, dann kann einem angst und bange werden, so sehr ist Regelung, Regelerlernung und Regeleinübung beherrschend geworden. Man lernt, wie man etwas macht und wie man es zu machen hat, und es sieht dann schnell so aus, als ob man alles machen könne.“²⁴ Tatsächlich könne man jedoch auf Grund der Regelüberfrachtung immer weniger machen, weil das (gute) Leben und die „Praxis nicht nur Anwendung von Theorie und Bedienung von Apparaten“²⁵ sei.

Was hier augenfällig wird, ist Gadamer's Kritik am *Machbarkeits-* und *Methodenwahn* der Moderne – eine Ansicht, die ihn zeitlebens mit Martin Heidegger verbindet. Auch sein magnum opus, *Wahrheit und Methode*, in dem er dem Wahrheitsanspruch der Geisteswissenschaften nachspürt, nimmt von dieser Problematik seinen Ausgang. „Die 'hermeneutische Aktualität des Aristoteles'“, erklärt Helmuth Vetter, „[...] wird für Gadamer's Exposition des Problems der Anwendung deshalb von grundsätzlicher Bedeutung, weil er von wesentlichen Gesichtspunkten der *Nikomachischen Ethik* Gebrauch macht. Er ist davon überzeugt, 'dass es die praktische Philosophie des Aristoteles ist – und nicht der neuzeitliche Begriff von Methode und Wissenschaft –, die das einzig tragkräftige Modell für ein angemessenes Selbstverständnis der Geisteswissenschaften darstellt' (GW 2, 319).“²⁶

Nun zum *guten Willen zum Verstehen*: Dabei rekurriert Gadamer auf den zweiten Aspekt der Phrónesis, den einer *Verantwortung* gegenüber anderen Menschen – aber auch gegenüber sich selbst. Gleichsam als *hermeneutisches Gewissen* ist der gute Wille *schon immer mit da* und erinnert uns unablässig daran, dass *der andere recht haben könnte*. „Die Kunst des Verstehens“, schreibt Gadamer gerade in *Europa und die Oikoumene*, „ist sicher vor allen Dingen die Kunst des Zuhörens. Dazu gehört aber auch noch, dass man offenläßt, ob nicht der Andere recht haben könnte.“²⁷ Das, soll er in seinen späten Jahren betont haben, sei „die Seele der Hermeneutik“²⁸. In diesen Worten liegt gleich eine doppelte Mahnung: auf der einen Seite zu mehr *Respekt* für das Denken anderer, auf der anderen Seite zu *philosophischer Redlichkeit* sich selbst gegenüber. Mit Letzterem ist das Eingeständnis gemeint, dass das, was mir die anderen zu sagen haben, für mein eigenes Denken Relevanz haben, meinen

²⁴Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 278.

²⁵Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 279.

²⁶Vetter 2007, S. 133f.

²⁷Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 274.

²⁸Grondin 2001, S. 173.

Horizont erweitern könnte.

Ein *Schnittpunkt* dieser beiden Konzepte ist auf der Ebene der *Dialektik von Frage und Antwort* zu finden, deren Bedeutung Gadamer nach eigenen Angaben durch COLLINGWOOD aufgegangen sei. Die Hermeneutik wird dadurch – ganz im Sinne Platons – zur *Kunst der Frage*: „[P]lötzlich trat das motivierende Interesse, das aller Erkenntnis und Auslegung vorangeht, das Geheimnis der Frage, ins Zentrum. Eine Frage stellt sich, drängt sich auf, wird unabweisbar. Es ist nicht schwer zu erkennen, dass es keine Methode gibt, fragen zu lernen.“²⁹

Der Hinweis auf die *Erlernbarkeit* verrät es: Nur auf der Grundlage gesunder Urteilskraft, d.h. der Kunst, die richtigen Fragen zu stellen, und gegenseitigem Respekt, d.h. der Einsicht, dass wir die anderen in unser Fragen miteinbeziehen müssen, ist gegenseitiges Verstehen und in weiterer Folge auch nachhaltiges Zusammenleben möglich. Auf diese Weise vollzieht Gadamer eine Wendung zu *Ethik* und *Politik*, die auch Ram Adhar MALL festzustellen glaubt: „Gadamer sprach des öfteren ab 1973 von der Hermeneutik als der 'praktischen Philosophie'. Dies hatte zur Folge, dass die Hermeneutik ihre ethische Dimension und Verpflichtung entdeckte.“³⁰ In seiner *Hommage* an Gadamer, die den Titel „Sokrates mit Gehstock“ trägt, bringt Dennis SCHMIDT dessen Erwachen mit einer persönlichen Note auf den Punkt:

„Seit jeher hatte Gadamer mich gelehrt, dass Hermeneutik in erster Linie die Praxis des Philosophierens sei. Sie sei der Vollzug einer sich selbst in Frage stellenden Offenheit, die Anstrengung, anderen zuzuhören, Feinfühligkeit gegenüber der Geschichte und den Unterschieden, die sie hervorbringt, Widerstand gegen den Dogmatismus. Durch die Form, in der ich ihr zum ersten Mal begegnete – nämlich durch Hans-Georg Gadamers Person – war Hermeneutik für mich immer ein Verhältnis zu anderen. Kurzum, sie war für mich immer eine Form des ethischen Lebens.“³¹

²⁹Gadamer, Hans-Georg: „Das Erbe Hegels (1980)“ In: GW 4, 470.

³⁰Mall 2005, S. 31.

³¹Schmidt, Dennis J.: „Sokrates mit Gehstock“ In: Figal 2000, S. 142f.

5.1.2 Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770 - 1831)

Seit Hegel ist die Philosophie für die meisten Philosophen nicht mehr von der Philosophiegeschichte zu trennen.

KAI HAMMERMEISTER³²

Die Bedeutung, die G.F.W. Hegel im Denken Hans-Georg Gadamers einnimmt, wird schon allein durch die beiden Epitheta bezeugt, die Gadamer ihm in Anlehnung an Heidegger beilegt – schmückende Beiwörter, die diesen nahezu wie einen ägyptischen Pharaon erstrahlen lassen. So bezeichnet er ihn wahlweise als „letzten Griechen“³³ oder „neuen Aristoteliker“³⁴ – eine immense Ehrenbekundung, wie nach dem Abschnitt über Aristoteles deutlich geworden sein sollte. Der Grund für Gadamers Reverenz ist, dass Hegel in seinen Augen das Bindeglied zwischen Moderne und Antike verkörpert. Um den Einfluss, den die Person und die Philosophie Hegels auf ihn ausgeübt haben, im rechten Licht sehen zu können, muss auf zwei Punkte eingegangen werden: Zum einen auf dessen *eurozentrische Geisteshaltung*, zum anderen auf dessen Konzeption der *Geschichtlichkeit*. Letztere, die Gadamer als „Hegels grundlegende Einsicht“³⁵ ausweist, hat in seinem eigenem Denken nämlich am stärksten Fuß gefasst. Es wird sich zeigen, dass diese beiden Punkte nicht voneinander zu trennen sind.

5.1.2.1 Eurozentrismus bei Hegel

Als Beispiel für einen Denker, der Hegel eines *Ethno-* bzw. *Eurozentrismus* bezichtigt, ist Heinz KIMMERLE zu nennen. Er vertritt die Ansicht, dass dessen eurozentrisches Weltbild „in den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* und den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* so deutlich zum Ausdruck kommt. In diesen Vorlesungen werden im Prinzip alle nicht europäischen Regionen von der 'Weltgeschichte' und erst recht von der 'Geschichte der Philosophie' ausgeschlossen. Das alte China gehört zur Vorgeschichte der eigentlichen Geschichte, die sich in Europa und den europäisierten Teilen der Welt abspielt. Und das Denken eines Lao tse, Konfuzius, Modi usw. ist nicht wirklich Philosophie, sondern eine Vorform oder Vorstufe der Philosophie, die im antiken Griechenland beginnt.“³⁶

³²Hammermeister 2006, S. 93.

³³Gadamer, Hans-Georg: „Der Denker Martin Heidegger (1969)“ In: GW 3, 226.

³⁴Gadamer, Hans-Georg: „Die Geschichte der Philosophie (1981)“ In: GW 3, 304.

³⁵Gadamer, Hans-Georg: „Hegel und der geschichtliche Geist (1939)“ In: GW 4, 386.

³⁶Kimmerle 2005, S. 37.

Diese Tendenz vermeint auch Franz-Martin WIMMER zu erkennen, wenn er Hegels Denken als typisch für den damaligen Zeitgeist charakterisiert. Die Rezeption des fernöstlichen Denkens, die dermaßen vielversprechend begonnen hatte, habe mit Hegel eine Art Tiefpunkt erreicht: „Gegen Ende des 18. Jhs. hatte ein beinahe völliger Umschwung in der Beurteilung der chinesischen Kultur insgesamt stattgefunden [...]. Hegel konnte in den Schriften des Konfuzius nichts mehr finden, das der Beachtung eines Philosophen wert gewesen wäre und China ist in dieser Hinsicht für spätere Theoretiker des 19. Jhs. kaum von Interesse.“³⁷ Was Wimmer allerdings stärker als Kimmerle betont, ist, dass Hegel den Chinesen philosophisches Denken nicht gänzlich abspricht: „Da war aber doch immerhin irgendeinmal etwas gewesen, was nur eben versteinert ist – Hegel wird von einem ‚statarischen‘ Charakter sprechen.“³⁸

Interessant ist dieses *Aber* insofern, als auch BERNAL darauf hinweist, dass China und Ägypten zuerst auf Grund ihrer Stabilität, des hohen Alters ihrer Kulturen etc. geschätzt, später hingegen auf Grund derselben Argumente als rückständig abgetan wurden. Als kritischen Punkt in diesem Meinungsumschwung führt er das Kippen der Handelsbilanz zugunsten der Europäer an: „The complete triumph of racism and ‚progress‘ and the Romantic ‚return‘ to Europe and Christianity took place as European manufacturers began to replace Chinese luxury goods such as furniture, porcelain and silk with their own products. [...] As Britain began to penetrate the Chinese market with Lancashire cottons and Indian opium the balance of trade tipped against China, and Europe’s commercial advantage was soon followed by military initiatives“³⁹ Das Ergebnis dieser Entwicklung sei eine Degradierung der Chinesen und der Ägypter gewesen: „[T]he Chinese were now condemned for what the Enlightenment had considered admirable, their stability“⁴⁰.

Bernal setzt seine Argumentation folgendermaßen fort: Hegel und andere deutsche Denker des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts haben, indem sie – hegelianisch gesprochen – diese Zeit auf den Begriff brachten, „a firm basis for the chauvinism and racism of the following two centuries“⁴¹ geschaffen. Dass Bernal im gleichen Atemzug versucht, Kant den Romantikern zuzuschlagen und ihm anti-aufklärerische Tendenzen unterzujubeln – „a disdain for rationality or ‚pure reason““⁴² –, schwächt hingegen das Vertrauen in seine Analysen. Es scheint, als habe er von Kants *Kritik der reinen*

³⁷Wimmer 2004, S. 39.

³⁸Wimmer 2004, S. 87.

³⁹Bernal 1991, S. 237.

⁴⁰Bernal 1991, S. 240.

⁴¹Bernal 1991, S. 206.

⁴²Bernal 1991, S. 206.

Vernunft nur den Titel gelesen, und selbst dort lediglich die Hälfte rezipiert, nämlich den *gentivus objectivus*. Wenngleich es sich dabei um das einzig augenfällige *philosophische Vergehen* handelt, dessen sich Bernal schuldig macht, bleibt ein bitterer Nachgeschmack: Wie ist es um die anderen Fachgebiete bestellt, über die sich *Black Athena* ein Urteil erlaubt, auf denen man aber nicht selbst Experte ist?

In seiner Darstellung der lateinamerikanischen Philosophie zitiert der kubanische Philosoph Raúl FORNET-BETANCOURT Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* als Paradebeispiel für ein eurozentrisches Geschichtsverständnis. Dabei echauffiert er sich besonders über „jene bleibende Arroganz [...], welche Hegel ganz offen zur Sprache brachte, als er der Neuen Welt ein geistiges Eigenleben absprach und lapidar feststellte: 'Amerika hat von dem Boden auszuscheiden, auf welchem sich bis heute die Weltgeschichte begab. Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Wiederhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit.'“⁴³ Laut Fonet-Betancourt gelte dies in Hegels Optik nicht nur für die *Welt-*, sondern auch für die *Philosophiegeschichte*, die in Amerika nichts Eigenständiges an sich habe. In *Europa und die Oikoumene* wird Hans-Georg Gadamer die Neue Welt beinahe analog als „ein riesiges philosophisches Hinterland des europäischen Denkens“⁴⁴ bezeichnen.

Enrique DUSSEL, ein illustrierter Vertreter der lateinamerikanischen *Philosophie der Befreiung*, fasst Hegels Theorie vom *notwendigen Gang der Geschichte*, die sich in pejorativen Äußerungen wie diesen widerspiegeln, folgendermaßen zusammen: „Bei Hegel ist der Staat, der den Geist besitzt, der 'Herrscher der Welt' vor dem anderen Staat, der rechtlos ist. Für ihn konstituiert sich Europa als 'Missionar der Zivilisation'“⁴⁵. Dieses *Sendungsbewusstsein*, das den Hegelschen Eurozentrismus auszeichne, konstatiert auch Ram Adhar MALL: „Als europäischer Philosoph *par excellence* vertritt Hegel ein eurozentrisches Geschichts- und Menschenbild, allerdings mit einem unerbittlichen, universalistischen Anspruch.“⁴⁶ Laut Samir AMIN ist es eben dieser *universalistische Anspruch*, gestützt auf den Glauben an eine europäische *mission civilisatrice*, der Hegel im Gegensatz zu Aristoteles zu einem *echten* Eurozentristen macht (siehe S. 65).

Noch schlechter als den Asiaten und Amerikanern ergeht es in Hegels Vorlesung allerdings den Afrikanern. Dies wird aus zwei Passagen deutlich, die Franz-Martin WIMMER nicht ohne ein gewisses Maß an interkultureller Fassungslosigkeit zitiert:

⁴³Fonet-Betancourt 2005, S. 18.

⁴⁴Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 267.

⁴⁵Dussel 1989, S. 18.

⁴⁶Mall 2005, S. 114.

„Der Neger stellt [...] den natürlichen Menschen in seiner ganzen Wildheit und Unbändigkeit dar’, belehrt uns Hegel: ’[...] von aller Ehrfurcht und Sittlichkeit, von dem, was Gefühl heißt, muss man abstrahieren, wenn man ihn richtig auffassen will; es ist nichts an das Menschliche Anklingende in diesem Charakter zu finden.’ [Hegel 1992: 122] Sollte man, wenn schon das Gefühl diesen Menschen gänzlich unbekannt ist, gar etwas wie Philosophie bei ihnen suchen? Hegel stellt [...] die Frage gar nicht. Dafür weiß er aber, dass wir es hier mit etwas Unveränderlichem zu tun haben: ’Dieser Zustand ist keiner Entwicklung und Bildung fähig, und wie wir sie heute sehen, so sind sie immer gewesen.’ [Hegel 1992: 128]”⁴⁷

Im Großen und Ganzen zeichnet Hegel demnach alles andere als ein positives Bild der außereuropäischen Kulturen, von deren Bemühungen in Sachen Philosophie ganz zu schweigen: Während die Asiaten zumindest irgendwann in der Vergangenheit selbstständig gedacht haben, denken die Amerikaner nur das nach, was im Abendland schon lange vorher gedacht worden sei, und die Afrikaner – damals wie heute die Letzten – denken überhaupt nicht. Obwohl Hegels Neigung zum Eurozentrismus aus dem Geist seiner Zeit erklärt werden kann, ist diese perspektivische Verzerrung nichtsdestoweniger für die einseitige Darstellung seiner *Geschichte der Philosophie* verantwortlich – eine Philosophiegeschichte, die Hans-Georg Gadamer später als „bis zu dem heutigen Tage unerreichte[s] Vorbild einer philosophischen Darstellung und Verarbeitung unserer philosophischen Überlieferung”⁴⁸ bezeichnen wird. Was dies für Gadamers Zugang zur abendländischen Philosophietradition zu bedeuten hat, wird im Folgenden zu erörtern sein.

5.1.2.2 Die Bedeutung der *Geschichtlichkeit*

Der maßgebliche Unterschied zu früheren, aber auch zu späteren Darstellungen der Geschichte der Philosophie liegt Gadamer zufolge darin, dass Hegel als Erster der *Geschichtlichkeit* des Denkens Rechnung getragen habe. Die Bedeutsamkeit dieser Erkenntnis exponiert Gadamer in seiner Antrittsvorlesung mit dem Titel „Hegel und der geschichtliche Geist”, die er im Jahre 1939 an der Universität Leipzig gehalten hat. Nachdem die Wurzeln seiner *philosophischen Hermeneutik*, dargelegt in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* (1960), darin bereits deutlich zutage treten, sei die besagte Textstelle hier *in extenso* wiedergegeben:

⁴⁷Wimmer 2004, S. 86.

⁴⁸Gadamer, Hans-Georg: „Nicolaus Cusanus und die Gegenwart (1964)” In: GW 4, 297.

„Das [Konzept der Geschichtlichkeit; NH] besagt, eine Geschichte zu haben ist für das philosophische Wissen und überhaupt für die Wahrheit des Geistes nicht eine bloße Äußerlichkeit. Nicht, sie hinter sich gebracht zu haben und zu vergessen gilt es – der Geist ist überhaupt nur, was er geworden ist, was er sich erarbeitet hat. Gewiss meint das jeweils gegenwärtige Bewusstsein, das Wahre zu wissen. Aber immer muss es die Erfahrung machen, dass diese seine Wahrheit schal wird. Den Gang dieser seiner Erfahrung mit sich selbst nicht als das unglückliche Schicksal alles Endlichen zu begreifen, sondern als den Weg seiner Vollendung, den Weg zu sich selbst, auf dem er überhaupt nur ist, was er ist, das ist die Leistung der 'Phänomenologie', jenes 'Systems der Erfahrung des Geistes'. Man sieht, die Geschichtlichkeit des Geistes ist Hegels grundlegende Einsicht. Er hat erkannt, dass die Geschichte des Geistes zum Wesen seiner Erscheinung gehört, und dass es nur geschichtliche Erscheinung des Geistes gibt.“⁴⁹

Dem kundigen Leser wird nicht entgangen sein, dass in dieser Handvoll Zeilen beinahe alle Grundmomente der Gadammerschen Hermeneutik (siehe S. 115ff.) präfiguriert sind: die Lehre von den *Vorurteilen*, die Wertschätzung für die *Tradition* und die positive Wendung des *hermeneutischen Zirkels*. Mit der Terminologie des späteren Gadamer lässt sich das obige Zitat folgendermaßen paraphrasieren:

In einer Wirkungsgeschichte zu stehen, in Traditionen eingebunden zu sein und Vorurteile zu haben, ist für das Verstehen *nicht eine bloße Äußerlichkeit*: „In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. [...] *Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.*“⁵⁰ *Nicht, die Vorurteile hinter sich gebracht zu haben und zu vergessen gilt es: „Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen.“*⁵¹ *Gewiss meint das jeweils gegenwärtige Bewusstsein, richtig zu verstehen. Aber immer muss es die Erfahrung machen, dass diese seine Wahrheit schal wird.* Das ist jedoch gerade der Punkt: „Erfahrungen (können) nur über die Enttäuschung von Erwartungen gemacht werden“⁵². Die Geschichtlichkeit und Zirkelhaftigkeit alles Verstehens *nicht als das unglückliche Schicksal alles Endlichen zu begreifen, sondern als den Weg seiner Vollendung [...], das ist die Leistung*

⁴⁹Gadamer, Hans-Georg: „Hegel und der geschichtliche Geist (1939)“ In: GW 4, 385f.

⁵⁰Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 281.

⁵¹Heidegger 2006, S. 153.

⁵²Vasilache 2003, S. 98.

der 'Phänomenologie', [...]. Er hat erkannt, dass die Geschichte des Menschen zum Wesen seines Verstehens gehört, und dass es nur geschichtliches Verstehen gibt.

Welchen Namen man am Ende für das Personalpronomen „er“ einsetzt, Hegel oder Gadamer, bleibt jedem selbst überlassen. Wenngleich Gadamer bekennt, dass es sich bei *seinem* Hegel um „ein[en] personalisierte[n], ein[en] dialogische[n] Hegel“ handelt, „hinter dem immer der tägliche denkende Umgang mit den platonischen Dialogen stand“⁵³, wird niemand die Parallelen der beiden Konzeptionen ernsthaft leugnen wollen. Was die eingangs erwähnte Verbindung zwischen Hegels Idee der *Geschichtlichkeit* und seiner *Geschichte der Philosophie* betrifft, stellt Gadamer sie eine knappe Seite weiter selbst her: „Es begreift sich leicht, dass von dieser Einsicht aus Hegel zum Begründer der Erforschung der Geschichte der Philosophie geworden ist und, man darf sagen, zum Schöpfer der bis heute einzigen *philosophischen* Geschichte der Philosophie. Er begreift die Geschichte als ein Ganzes, als den Weg des Geistes zu sich selbst [Hervorhebung; NH].“⁵⁴

5.1.2.3 Hegels Einfluss auf Gadamer

Die Problematik, die daraus erwächst, ist folgende: Indem Gadamer Hegels Konzeption der *Geschichtlichkeit* bzw. der *Philosophie der Geschichte* übernimmt und sie in seine Lehre von den *Vorurteilen*, dem *wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein* u. dgl. einfließen lässt, akzeptiert er gleichzeitig auch dessen *Geschichte der Philosophie*. Dies lässt sich wie folgt formalisieren: Verstehen ist geschichtlich. Die Geschichte des Verstehens ist die Geschichte des abendländischen Denkens. Die Geschichte des abendländischen Denkens ist die Geschichte der Metaphysik. Die Geschichte der Metaphysik ist das, was von Hegel auf den Begriff gebracht und vollendet wurde. Die Metaphysik, formuliert Gadamer pathetisch, ist die „einmalige Gestalt unserer westlichen Zivilisation, die in Hegel ihre triumphale Vollendung und ihr Ende fand“⁵⁵.

Indem Hans-Georg Gadamer diese Denkschritte durchläuft, wird die Geschichte der Philosophie für ihn zu mehr als etwas *Vergangenem*, zu mehr als etwas bloß *historisch* Relevantem. Sie wird zu etwas, das in die Gegenwart hineinragt und diese fortwährend durchwaltet. (Philosophisches) Denken wird zu einem „*Überlieferungsgeschehen*, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln“⁵⁶. Was

⁵³Gadamer, Hans-Georg: „Das Erbe Hegels (1980)“ In: GW 4, 468.

⁵⁴Gadamer, Hans-Georg: „Hegel und er geschichtliche Geist (1939)“ In: GW 4, 386.

⁵⁵Gadamer, Hans-Georg: „Das Erbe Hegels (1980)“ In: GW 4, 474.

⁵⁶Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 295.

wir als Denkende bzw. Philosophierende tun, wird zu einem „Fortsetzen eines schon vor uns begonnenen Gesprächs“⁵⁷. Dass Gadamer mit dieser Auffassung nicht alleine steht, beweist eine Bemerkung Kai Hammermeisters: „Seit Hegel“, schreibt er, „ist die Philosophie für die meisten Philosophen nicht mehr von der Philosophiegeschichte zu trennen.“⁵⁸

Für Gadamer existiert *geschichtsloses* Verstehen ebensowenig wie *traditionsloses* Philosophieren. Es sei unmöglich, das Gespräch, das in der abendländischen Philosophietradition begonnen wurde, einfach auszublenden und den Dialog mit der Vergangenheit zu verweigern. Selbst Martin Heidegger beginnt sein Unternehmen einer *Destruktion der Metaphysik* mit den Mitteln und Begriffen der Tradition und wird sie trotz aller Bemühungen vielleicht nie gänzlich hinter sich lassen; das gleiche gilt für Jacques Derrida.⁵⁹ Gadamer hingegen glaubt – gemäß der positiven Fassung des hermeneutischen Zirkels – an eine Flucht nach vorn. Er hinterläßt ein ungemein breites Oeuvre, in dem er sich *sponte sua* mit Größen der abendländischen Philosophie auseinandersetzt, sich mit ihnen in einen Dialog begibt.

Entgegen seinem *Mantra*, dass die *Geschichtlichkeit* eine notwendige Bedingung unseres Verstehens sei, gesteht Gadamer gelegentlich zu, dass daraus auch Probleme erwachsen können; insbesondere für interkulturelle Begegnungen. In einem Aufsatz über den *Tod* erwähnt er die methodologischen Abstriche, die man dabei auf Grund der Eingebundenheit in eine bestimmte Tradition zu machen habe:

„Dabei ist es für mich eine notwendige Beschränkung, meine Betrachtung auf die griechisch-christliche Tradition zu lenken, weil ich die Originalzeugnisse anderer Kulturen, sofern sie sprachlich sind, nur aus Übersetzungen kenne. So ist es die eigene Überlieferung des abendländischen Denkens, an der ich mich orientiere. Der Vorzug der eigenen Überlieferung ist aber ebensowohl eine methodische Belastung. Denn wir stehen in ihr und können nicht frei über sie hinausblicken.“⁶⁰

Gadamer's Fokus auf die *eigene* philosophische Tradition, auf *unsere* Überlieferung wird dadurch verständlicher, Entgleisungen wie jene aus *Europa und die Oikoumene* hingegen noch unverständlicher, weil sie der obigen Einsicht regelrecht spotten. Dass man selbst in einer bestimmten Wirkungsgeschichte steht, die man nicht – jedenfalls nicht *in einem Aufwisch* – hintergehen kann, bedeutet nicht, dass es sich dabei um

⁵⁷Grondin 2001, S. 163.

⁵⁸Hammermeister 2006, S. 93.

⁵⁹Vgl. Kimmerle 2005, S. 161.

⁶⁰Gadamer, Hans-Georg: „Der Tod als Frage (1975)“ In: GW 4, 161.

die einzig relevante handelt. Es bedeutet auch nicht, dass sich ähnliche Geschichten nirgendwo sonst ereignet haben oder in Zukunft ereignen können. Weiters heißt es nicht, dass das, was uns die Tradition zu sagen hat, stets für bare Münze genommen werden muss. Gerade dies, die Machtdiskurse *hinter* der Überlieferung nicht beachtet zu haben, wird Gadamer von Andreas VASILACHE vorgeworfen (siehe S. 144f.). In Bezug auf Hegels Darstellung der Geschichte der Philosophie ist dieses Versäumnis besonders fatal, weil sie Heinz KIMMERLE zufolge eine einzige *Fiktion* sei:

„Die Fiktion einer zusammenhängenden Tradition der Philosophie von Thales bis zu Hegel, wie sie von Letzterem begründet worden ist, wird sich keineswegs halten lassen. Trotzdem war und ist diese Fiktion sehr folgenreich, und die nachhegelsche europäisch-westliche Philosophie hat im Hinblick auf ihre eigene Geschichte häufig nicht viel anderes getan, als die Linie zu verlängern: bis zu Nietzsche, Heidegger oder Wittgenstein bzw. auch bis zu Habermas oder Rorty. Heidegger hat sich in dieser Sache vielleicht am radikalsten ausgesprochen: 'Europäische Philosophie' sei ein Pleonasmus, das europäische Denken sei philosophisch und die Philosophie sei europäisch.“⁶¹

5.1.3 Martin Heidegger (1889 - 1976)

Wir stehen damit vor der Tatsache, die in gewissem Sinne ungeheuerlich ist. Von einem Manne, der sich von sich aus über die Nichteignung der französischen, der englischen, der italienischen, der spanischen Sprache für die Philosophie in provokatorischer Weise geäußert hat, hallt nun die ganze Welt wider, in dieser oder jener Form der Antwort, in dieser oder jener Sprache.

Hans-Georg Gadamer⁶²

Dieser Abschnitt über Martin HEIDEGGER, Gadamers wichtigstem Wegbereiter, unterscheidet sich von den beiden vorangegangenen auf folgende Weise: In ihm geht es weniger um den Einfluss, den dessen *Philosophie*, sondern mehr um denjenigen, den dessen Denken *über* die Philosophie auf Gadamer ausgeübt hat. Während der ersten Problematik im Abschnitt über die Gadamersche Hermeneutik einige Seiten gewidmet sind (siehe S. 110f.), wird die zweite *hier* anhand zweier Texte Heideggers, worin jener seinen Philosophiebegriff entwickelt, untersucht werden.

⁶¹Kimmerle 2002, S. 46.

⁶²Hans-Georg Gadamer: „Heidegger und die Sprache (1990)“ In: GW 10, 14.

5.1.3.1 Gadammers Verhältnis zu Heidegger

Hans-Georg Gadammers Verhältnis zu Heidegger, dessen Ruhmes wegen er 1923 nach *Freiburg* gekommen war, sollte von Anfang an und zeitlebens ein *zwiespältiges* sein; hin- und hergerissen zwischen Gefühlen der *Bewunderung* und der *Unterlegenheit*. Weil Letztere in seiner Zeit als Heideggers Assistent überhand zu nehmen drohten, begann Gadamer, nach einem Betätigungsfeld Ausschau zu halten, auf dem er nicht im Schatten seines Lehrers verkümmern würde; einen solchen Platz an der Sonne fand er schließlich in der *Klassischen Philologie*: „Je weniger er sich der gegenwärtigen Philosophie gewachsen fühlte (wie konnte er mit der Denkoriginalität von Hönigswald, Hartmann, Natorp, Heidegger, Husserl, Scheler nur wetteifern wollen?), um so mehr konnte Gadamer hoffen, in den antiken Quellen eine sichere Grundlage unter die Füße zu bekommen.“⁶³

Obwohl dieser *Emanzipationsversuch* auf den ersten Blick als gelungen bezeichnet werden kann, blieb das *Lehrer-Schüler-Verhältnis* noch über Jahrzehnte aufrecht. So konstatiert Jean Grondin einerseits, dass Gadammers Abnabelung von Erfolg gekrönt gewesen sei: „[D]as Staatsexamen hatte auf Heidegger Eindruck gemacht und ihn umgestimmt. Dass Gadamer sich in einer anderen Wissenschaft hatte behaupten können, war für Heidegger ein Kriterium seines Talents und seiner Unabhängigkeit. Solche Schüler wollte er haben.“⁶⁴

Auf der anderen Seite gibt Grondins Schilderung Grund zur Annahme, dass jener Befreiungsschlag einen größeren Eindruck auf den Lehrer als auf den Schüler selbst gemacht hat; es sollte nämlich weitere 33 Jahre dauern, bis Gadamer sich dazu durchgerungen hatte, seine Gedanken zur Heideggerschen Philosophie zu veröffentlichen: „[S]eine erste publizierte Heidegger-Arbeit, die Einführung zur Reclamausgabe des Kunstwerkaufsatzes (1960), kam auch erst auf den expliziten Wunsch von Heidegger selbst zustande. Es ist bezeichnend, dass Gadammers erste Auseinandersetzung mit Heidegger gleichzeitig mit seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* erschien, das selbst eine lang durchdachte produktive Antwort auf den philosophischen Denkanstoß von Heidegger war“⁶⁵. Gadamer hat diese *Aufarbeitung* – jedenfalls nach außen hin – erst nach Heideggers Tod im Jahr 1979 fortgesetzt:

„Die Summe seiner Auseinandersetzungen mit Heidegger brachte Gadamer in seinem Sammelband von 1983, *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*, zu einem bündigen, aber vorläufigen Abschluss. [...] Und dabei ist es nicht

⁶³Grondin 1999, S. 141.

⁶⁴Grondin 1999, S. 149.

⁶⁵Grondin 1999, S. 301.

5 Die Beweisaufnahme: Eurozentrismus bei Gadamer?

geblieben: Noch der zehnte und letzte Band seiner Ausgabe, der zu seinem 95. Geburtstag erschienen ist, hebt mit einem langen Abschnitt 'Heidegger im Rückblick' an, der das Gespräch mit Heideggers Erbe erneut fortsetzt. Wahrlich, *Heideggers Wege* ist das *Buch, an dem Gadamer nie aufgehört hat, zu schreiben* [Hervorhebung; NH].⁶⁶

In Anlehnung an den letzten Satz lässt sich formulieren, dass Gadamer sein Leben lang mit *Heideggers Denken* in einem Dialog gestanden ist, aber – um dem Ganzen eine Wendung ins Tragische zu geben – so gut wie niemals einen gelungenen Dialog mit *Heidegger selbst* geführt hat. Beinahe im Stile einer Selbstpersiflage schildert er den Hergang eines dieser zahlreichen gescheiterten Gespräche: „Da begann er das Gespräch und sagte: 'Sprache ist also Gespräch, sagen Sie.' Ich sagte, 'Ja.' – Wir sind nicht sehr weit gekommen mit unserem Gespräch. Wir haben nie miteinander erfolgreiche Gespräche geführt.“⁶⁷

Daraus darf man allerdings nicht schließen, dass die *Persönlichkeit* Heideggers weniger tiefgreifend als dessen Philosophie auf Gadamer gewirkt hat. Der Eindruck, den diese in Gadamers Denken hinterlassen hat – vielleicht auf Grund von dessen damaliger Jugend, vielleicht auf Grund der tatsächlichen Größe Heideggers –, sollte zeitlebens nicht mehr verblassen. Das unverständliche Ausmaß dieser Verehrung soll Gadamers spätere Schüler nicht wenig gestört haben, wie Grondin durch eine kleine Anekdote belegt:

„So kam es zu regelmäßigen Besuchen in Heidelberg, bei denen Heidegger oft Gast in Gadamers Haus war. Gadamer organisiert bei diesen Gelegenheiten kleine Seminare. Bis auf wenige Ausnahmen gelang es ihm aber nicht, seine Studenten für Heidegger zu begeistern. Seminare waren es nicht, was Heidegger ihnen bot, sondern Monologe, die sie von Gadamer in dieser Form nicht gewohnt waren. Von der monomanischen Art der Selbstinszenierung [...], aber auch vom Übereifer ihres Lehrers Gadamer in bezug auf Heidegger waren sie etwas abgestoßen.“⁶⁸

Ungerechtfertigt oder nicht, die Frage, die sich daraus ergibt, und der im Folgenden nachgegangen werden soll, lautet: Hat Gadamers Reverenz für Heidegger eventuell als Einfallstor für dessen *eurozentrischen* Philosophiebegriff gedient? Wie bereits weiter oben angekündigt, sollen zuerst Heideggers Überlegungen zum Wesen der

⁶⁶Grondin 1999, S. 333f.

⁶⁷Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 274.

⁶⁸Grondin 1999, S. 303.

Philosophie und anschließend Gadammers Bemerkungen, die sich teilweise zwar nicht unmittelbar auf jene beziehen, aber dennoch zum Thema passen, untersucht werden.

5.1.3.2 Was ist das - die Philosophie?

Das erste *Corpus Delicti* bildet Heideggers berühmt-berüchtigter Vortrag „Was ist das – die Philosophie?“, den er vor einem überwiegend französischen Publikum auf Deutsch gehalten haben soll. Dies stellt gleich einen Unterschied zu Gadamer dar, der seine Vorträge, wenn die Situation danach verlangte, stets in französischer Sprache hielt, „die er glänzend beherrschte“⁶⁹.

Heidegger beginnt seinen Vortrag mit der Bemerkung, dass das „Thema“, d.h. die Philosophie, sehr weit ausgedehnt sei, und die Frage, was das überhaupt sei – die Philosophie, deshalb zumeist unbestimmt bleibe. Aus diesem Grund müsse man die Frage präzisieren und somit die Perspektive, aus der das Thema untersucht werden soll, willkürlich verengen: „Das Gespräch wird dadurch auf einen Weg gebracht. Ich sage: auf *einen* Weg. Damit geben wir zu, dass dieser Weg nicht der einzige ist.“⁷⁰ Obwohl es den Anschein hat, als sei sich Heidegger der *Standortgebundenheit* seines Verstehens bewusst – um einen Ausdruck Gadammers zu bedienen –, stellt sich am Ende die Frage, was ein solcher *Haftungsausschluss* für den Text in seiner Gesamtheit bedeutet.

Er postuliert anschließend, dass man die Frage nach dem Wesen der Philosophie nicht beantworten könne, indem man *über* sie spreche, sondern nur, indem man *in* sie hineinkomme, d.h. aber, indem man philosophiere. „Die Frage der Existenz“, heißt es schon in der Einleitung von *Sein und Zeit*, „ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen“⁷¹ – die *Frage der Philosophie* offenbar nur durch das Philosophieren. Daraus schließt er wiederum, dass uns die Philosophie zu „berühren“ habe, was allerdings nicht bedeute, dass sie eine Sache „der Affektion, der Affekte und der Gefühle“⁷² sei.

Was ist sie dann – die Philosophie? Nachdem man auf derart breiter Front nicht vorankomme, müsse man seine Angriffe konzentrieren. Das macht Heidegger, indem er sich – wie so häufig – der *Etymologie* zuwendet: „Wir haben das Wort ‚Philosophie‘ schon oft genug ausgesprochen. Wenn wir aber das Wort ‚Philosophie‘ jetzt nicht mehr wie einen abgebrauchten Titel verwenden, wenn wir statt dessen das

⁶⁹Grondin 1999, S. 245.

⁷⁰Heidegger 1956, S. 7f.

⁷¹Heidegger 2006, S. 12.

⁷²Heidegger 1956, S. 9.

Wort 'Philosophie' aus seinem Ursprung hören, dann lautet es: φιλοσοφία. Das Wort 'Philosophie' spricht jetzt griechisch. Das griechische Wort ist als *griechisches* Wort ein Weg."⁷³

Nach Heideggers einleitender *Relativierung* könnte man meinen, er wolle sich nur deswegen auf die *griechische* Philosophie fokussieren, weil die Untersuchung sonst aus dem Ruder zu laufen drohte. Wer sich jetzt entspannt zurücklehnt, weil er eine Abhandlung über die griechisch-abendländische Philosophie erwartet, die über alle anderen Philosophietraditionen keinerlei Definitionsgewalt beansprucht, befindet sich auf dem *Holzweg* und wird bereits auf der nächsten Seite eines Besseren belehrt: „Die oft gehörte Redeweise von der 'abendländisch-europäischen Philosophie' ist in Wahrheit eine Tautologie. Warum? Weil die 'Philosophie' in ihrem Wesen griechisch ist –, griechisch heißt hier: die Philosophie ist im Ursprung ihres Wesens von der Art, dass sie zuerst das Griechentum, und nur dieses in Anspruch genommen hat, um sich zu entfalten."⁷⁴ Mit anderen Worten, sei die Philosophie in Griechenland und *nur dort* entstanden. Alle anderen *Denktraditionen* seien demnach entweder *keine* Philosophie oder aber Abkömmlinge des *einen* griechischen Ursprungs; Hegel würde sagen: lediglich ein *Widerhall der alten Welt*.

Nach diesem Paukenschlag versucht Heidegger, den Bogen zum Anfang zurück zu spannen: „Aber nicht alleine dasjenige, *was* in Frage steht, die Philosophie, ist seiner Herkunft nach griechisch, sondern auch die Weise, *wie* wir fragen; die Weise, in der wir auch heute noch fragen, ist griechisch."⁷⁵ Dieses *Wie* sei auf zweierlei Weise zu verstehen: einerseits als *Struktur* der Frage und andererseits als *Sprache*, in der die Frage gestellt wird. Hinsichtlich des ersten Aspektes schreibt er: „In jedem Falle gilt: wenn wir in bezug auf die Philosophie fragen: Was ist das?, dann fragen wir eine ursprünglich griechische Frage."⁷⁶ Im Hinblick auf den Zweiten postuliert er: „[D]ie griechische Sprache (ist) keine bloße Sprache wie die uns bekannten europäischen Sprachen. Die griechische Sprache, und sie alleine, ist λόγος."⁷⁷

Heidegger beruft sich dabei auf die *aristotelische Definition* von Philosophie. Im Anschluss an ein direktes Zitat von Aristoteles paraphrasiert er sie folgendermaßen: „Die Philosophie ist eine Art von Zuständigkeit, die dazu befähigt, das Seiende in den Blick zu nehmen, nämlich im Hinblick darauf, *was es ist*, insofern es Seiendes ist."⁷⁸

⁷³Heidegger 1956, S. 12.

⁷⁴Heidegger 1956, S. 13.

⁷⁵Heidegger 1956, S. 15.

⁷⁶Heidegger 1956, S. 17.

⁷⁷Heidegger 1956, S. 20.

⁷⁸Heidegger 1956, S. 27.

Angesichts der unverhohlenen Zustimmung, die Heidegger dieser Definition entgegenbringt, überrascht es, dass er Einwände dagegen antizipiert und sich gezwungen sieht, seinen *Haftungsausschluss*, der eben noch wie vom Erdboden verschluckt war, zu bekräftigen:

„Man wird sogleich erwidern, dass die Aussage des Aristoteles über das, was die Philosophie ist, keineswegs die einzige Antwort auf unsere Frage sein kann. Im günstigsten Fall ist sie *eine* Antwort unter vielen anderen. [...] Damit behaupten wir keineswegs, die aristotelische Definition der Philosophie gelte absolut. Sie ist nämlich schon innerhalb der Geschichte des griechischen Denkens nur eine bestimmte Auslegung des griechischen Denkens und dessen, was diesem aufgegeben wurde.“⁷⁹

Man kann sich des Eindrucks schwerlich erwehren, als wolle Heidegger *sehr wohl* eine *allgemeingültige Definition* dessen präsentieren, was Philosophie ist und zu sein hat, aber als hätte er Angst, jemandem damit vor den Kopf zu stoßen. Dieses ständige Beschwichtigen steht im Kontrast zu den erhellenden Einsichten, die auch jemand, der einer anderen Philosophietradition entstammt, aus seinem Vortragstext mit nach Hause nehmen kann. Denn insbesondere das, was jetzt kommt, stellt eine Erfahrung dar, die *jeder* Philosophierende gemacht haben *muss*.

Heidegger sekundiert nach einem Zwischenstopp bei den sog. *Stimmungen*, auf die zum Verständnis des Folgenden nicht näher eingegangen werden muss, die bekannte platonische These, dass alles Philosophieren mit dem *Staunen* beginne. Er gibt dem Staunen allerdings den für ihn charakteristischen *Touch*, indem er es zu einer Art *Existenzial* (siehe S. 112) hochstilisiert. Mit dem Unterschied, dass es sich nicht um ein *Strukturmoment* des Verstehens, sondern um eines des Philosophierens handelt: „Das *πᾶθος* des Erstaunens steht nicht einfach so am Beginn der Philosophie wie z.B. der Operation des Chirurgen das Waschen der Hände voraufgeht. Das Erstaunen trägt und durchherrscht die Philosophie.“⁸⁰ Dies sei nicht einfach eine neumodische Lesart seinerseits, sondern bereits von Platon und Aristoteles so intendiert gewesen: „Es wäre sehr oberflächlich und vor allem ungriechisch gedacht, wollten wir meinen, Platon und Aristoteles stellten hier nur fest, das Erstaunen sei die Ursache des Philosophierens. [...] das Erstaunen ist *ἄρχή* – es durchherrscht jeden Schritt der Philosophie“⁸¹.

⁷⁹Heidegger 1956, S. 27f.

⁸⁰Heidegger 1956, S. 38.

⁸¹Heidegger 1956, S. 38f.

„Was das ist – die Philosophie,“ zieht Heidegger das Fazit seines Vortrags, „lernen wir nur kennen und wissen, wenn wir erfahren, wie und auf welche Weise die Philosophie ist.“⁸² *Sie ist*, will man seine Ausführungen zu einem einzigen Satz verdichten, *das staunende Fragen nach dem Wesen von etwas*. Dieser *schwachen* Definition im Großen und Ganzen zuzustimmen, wird kaum jemandem schwer fallen. Ob diese Art von Fragen tatsächlich auf Griechisch gestellt werden müssen und ob nur Griechen richtig staunen können, steht hingegen auf einem anderen Blatt.

5.1.3.3 Europa und die deutsche Philosophie

„Europa und die deutsche Philosophie“ ist der zweite Text von Martin Heidegger, der auf ethno- bzw. eurozentrische Tendenzen analysiert werden soll. Wie im Falle von „Was ist das – die Philosophie?“ handelt es sich um die Grundlage eines *Vortrags*, diesmal allerdings um einen rund zwanzig Jahre älteren, den dieser am 8. April 1936 im Kaiser-Wilhelm-Institut in Rom gehalten hat. Mit dem ersten Text ergänzt sich jener insofern vorzüglich, als Heidegger darin neben dem Wesen der Philosophie auch ihre *Aufgabe* in der heutigen Zeit beleuchtet.

Vorbemerkungen Heidegger eröffnet seine Rede mit der folgenden Klarstellung, die im Publikum für überraschtes Raunen gesorgt haben muss: „Es sei hier für den Augenblick Einiges von der deutschen Philosophie und damit von der Philosophie überhaupt gesagt.“⁸³ Der bislang unscheinbare Titel ist mit einem Schlag *ambivalent* geworden: Wie meint er das? Soll das heißen, dass er *am Beispiel* der deutschen Philosophie das Wesen der Philosophie überhaupt herausarbeiten will? Oder geht es ihm vielmehr darum, die deutsche Philosophie mit der Philosophie überhaupt *gleichzusetzen*? Das Erste, sich eine bestimmte Tradition herauszugreifen, wäre in der Tat ein probates Mittel, um dem Wesen der Philosophie auf die Schliche zu kommen. Einen Vortrag hingegen mit einer Ankündigung im zweiten Sinne zu beginnen, sie gleichsam als *axiomatisch* voranzusetzen, wäre, zumal vor einer ausländischen Hörerschaft, ein klarer Affront.

Die leiseren Töne, die Heidegger nach diesem Paukenschlag erklingen lässt, legen jedoch die Vermutung nahe, dass diese Zweideutigkeit *nicht* intendiert gewesen, und die harmlosere Interpretation die korrekte ist. Entgegen seiner eigenen Ankündigung verliert er nämlich gar kein Wort über die *deutsche* Philosophie, sondern macht sich daran, das Wesen der *griechischen* auf anekdotischem Wege zu erschließen. Wer sich

⁸²Heidegger 1956, S. 43.

⁸³Heidegger 1993, S. 31.

daraufhin mit dem beruhigenden Gedanken zurücklehnt, sich wahrscheinlich nur verhört zu haben, wird am Schluss des Vortrags erneut aufgeschreckt. Aus heiterem Himmel rekuriert Heidegger dort auf seine missverständliche Einleitung, indem er die *deutsche* Philosophie, besonders in der Nachfolge Hegels, als die einzig wahre Fortsetzung jener *griechischen* identifiziert.

Am Ende wird sich demnach die zweite Lesart als richtig(er)e erweisen. Dies wirft die Frage auf, wieso Heidegger seinem Text die besagte Ankündigung voranstellt, wenn er ihr selbst nicht Folge leistet? Schließlich widmet er sich zuerst der *griechischen* Philosophie, um das, was er an *allgemeinen* Wesenszügen herausarbeitet, zuletzt auf die *deutsche* umzulegen. In Wahrheit macht er gerade das Gegenteil von dem, was er zu Beginn pathetisch verkündet. Handelt es sich um eine gewollte Provokation? Oder geht es ihm darum, die Aufmerksamkeit des Publikums mit einem geschickten Stilmittel zu bannen? Wenn man Texte wie die beiden vorliegenden interpretiert, sollte man deshalb stets die Frage im Kopf behalten, wie viel davon der tatsächlichen Meinung Heideggers, und wie viel einem Kalkül entspringt. Wie dem auch sei, zu seiner These, dass die deutsche Philosophie die legitime Nachfolge der griechischen angetreten habe, kann man jedenfalls stehen, wie man will; sie steht hier nicht zur Diskussion.

Textanalyse Nachdem dieser Vorgriff dem explosiven Stil Heideggers ein wenig an Schärfe genommen hat, kann auf den eigentlichen Inhalt *sachlich* eingegangen werden. Im Anschluss an seinen fulminanten Auftakt postuliert Heidegger, dass sich *Europa* nur dann vor dem *Asiatischen* retten könne, wenn es sich auf seine *gemeinsamen* Wurzeln besinne: „Unser geschichtliches Dasein erfährt mit gesteigerter Bedrängnis und Deutlichkeit, dass seine Zukunft gleichkommt dem nackten Entweder-Oder einer Rettung Europas oder seiner Zerstörung. Die Möglichkeit der Rettung aber verlangt ein Doppeltes: 1. Die Bewahrung der europäischen Völker vor dem Asiatischen. 2. Die Überwindung ihrer eigenen Entwurzelung und Aufsplitterung.“⁸⁴ Eine Antwort auf die Frage, worin die Bedrohung durch das Asiatische besteht, und was er überhaupt unter dem *Prädikat* „asiatisch“ versteht, bleibt Heidegger jedoch schuldig.

Stattdessen fährt er mit der Überlegung fort, ob die Philosophie etwas zur Konsolidierung Europas beitragen könne: „*Was aber kann und soll da die Philosophie?*“ Schon die Frage erscheint überflüssig, wenn wir bedenken, dass die Philosophie doch niemals ein geschichtliches Dasein unmittelbar gegründet und aufgebaut hat. Sie

⁸⁴Heidegger 1993, S. 31.

erscheint mehr als eine Zugabe und ein Überfluss und allenfalls wie ein *Hindernis*. Aber am Ende liegt gerade darin ihre Bestimmung.”⁸⁵ Bevor man ihre *Rolle* im Welttheater allerdings wirklich bestimmen könne, müsse man zuerst ergründen, was das überhaupt sei – *die Philosophie*. Anders als zwanzig Jahre später hält Heidegger eine Begriffsbestimmung für fehlgeleitet: „Statt einer verzweigten und zunächst immer nichtssagenden Begriffsumgrenzung sei die Erinnerung an zwei Geschichten wiedererweckt.”⁸⁶

Die erste *Anekdote*, die Heidegger zum Besten gibt, handelt von THALES von Milet (624 - 546 v. AZ) und ist die wahrscheinlich bekannteste der Philosophiegeschichte: „Als er [sc. Thales; NH] nachsinnend in der Betrachtung des Himmelsgewölbes sich erging, sei er beinahe (?) in einen Brunnen gefallen. Eine thrakische Magd habe ihn darüber ausgelacht als einen, der den Himmel erforschen wolle und nicht einmal sehe, was ihm unmittelbar vor den Füßen liege.”⁸⁷ Heideggers anschließende Deutung, die mit ihrer *augenzwinkernden Selbstironie* durchaus im *Mainstream* liegt, lautet folgendermaßen: „Philosophie ist jenes Suchen und Fragen, worüber Dienstmägde lachen. Und was eine rechte Dienstmagd ist, muss etwas zum Lachen haben. Das will sagen: es wäre ein Missverständnis der Philosophie, wollte man jemals versuchen, sie unmittelbar verständlich zu machen und als nützlich anzupreisen.”⁸⁸

Die zweite, weniger geläufige Anekdote schildert ein Gespräch zwischen SOKRATES (469 - 399 v. AZ) und einem namenlosen, aber berühmten Sophisten: „Ein solcher Sophist kam eines Tages von einer erfolgreichen Vortragsreise aus Kleinasien nach Athen zurück und traf da auf der Straße den Sokrates. 'Nun', so sprach er den Sokrates an, 'stehst du immer noch auf der Straße herum und redest immer noch dasselbe?' 'Allerdings', antwortete Sokrates, 'das tu' ich; du dagegen, mit deinen ständigen Neuigkeiten, bist allerdings ganz und gar nicht imstande, über dasselbe dasselbe zu sagen.’”⁸⁹ „Philosophie”, hält Heidegger mit seiner Interpretation nicht lange hinter dem Berg, „ist jenes Sagen, worin vom Selben immer dasselbe gesagt wird. Und jene Denker sind die größten und wesentlichen, denen dieses gelungen. Das bedeutet: die eigentliche Geschichte der Philosophie ist die Geschichte ganz weniger einfacher Fragen.”⁹⁰ Und „die Grundfrage der Philosophie”, also diejenige Frage, auf die alle anderen zurückgehen, sei „die Frage nach dem Seyn.”⁹¹

⁸⁵Heidegger 1993, S. 33.

⁸⁶Heidegger 1993, S. 33.

⁸⁷Heidegger 1993, S. 33.

⁸⁸Heidegger 1993, S. 33.

⁸⁹Heidegger 1993, S. 33.

⁹⁰Heidegger 1993, S. 33.

⁹¹Heidegger 1993, S. 35.

Die beständige Rückkehr zur *Seinsfrage* (siehe S. 110), allen unsteten Sophisten und lachenden Mägden zum Trotz, sei nicht nur ein Wesenszug der griechischen, sondern genauso der *deutschen Philosophie*: „[S]ie (will) zugleich mit jener Ausgestaltung des neuzeitlich mathematischen Denkens in die Systeme des Idealismus immer wieder zurück in einen ursprünglichen Ansatz und Grund für die erste Frage nach dem Seyn: *zur Wahrheit*, die nicht nur Bestimmung der Aussage ist über die Dinge, sondern das Wesen selbst; *zum Seyn*, das nicht nur Gegenstand ist und Idee, sondern das Seyn selbst.“⁹²

Auf Grund jenes inhärenten Strebens habe die *deutsche Philosophie* das Potential, das Abendland vor der asiatischen Bedrohung zu retten. Eine Rettung könne sich nämlich „nur vollziehen als eine Zurückgewinnung der ursprünglichen Bezüge zum Seienden selbst und als eine *Neugründung* alles wesentlichen Handelns der Völker auf diese Bezüge.“⁹³ Indem er der deutschen Philosophie die Führungsrolle zuspricht, schließt Heidegger den Kreis, den er mit seiner zweideutigen Einleitung geöffnet hat. Obwohl Heidegger das Amt des Rektors der Freiburger Universität bereits im Jahre 1934 niedergelegt und sich damit vom Nationalsozialismus gewissermaßen distanziert hatte, scheint ein Umdenken zum Zeitpunkt des Vortrags noch ausständig gewesen zu sein. Der Wunsch, die Deutschen mögen das *Seinsgeschick* in neue Bahnen lenken, ist die unverkennbare Grundlage seiner Schlussfolgerungen.

5.1.3.4 Gadammers Reaktion auf Heideggers Eurozentrismus

Anders als bei Aristoteles und Hegel haben wir im Falle Heideggers das Glück, dass Gadamer sich *direkt* zu dessen ethnozentrischen Tendenzen geäußert hat. Gadammers Reaktionen in dieser Sache lassen sich in zwei Kategorien unterteilen: *Relativierung* und *Rationalisierung* auf der einen, *vorsichtiger Zweifel* auf der anderen Seite. Als Belege für die erste Gruppe – im Stile von „Das hat Heidegger doch gar nicht so gemeint!“ – sind vor allem zwei Aufsätze aus dem Jahre 1990, also dem Spätwerk Gadammers, zu nennen. Im Ersten, der den Titel „Heidegger und die Sprache“ trägt, argumentiert er folgendermaßen:

„Wenn Heidegger gelegentlich vom Griechischen oder dem Deutschen als den Sprachen der Philosophie geredet hat, so war das nicht ein lächerlicher Chauvinismus. An einem solchen leiden eher diejenigen, die sich durch ein solches Diktum Heideggers gekränkt fühlen. Es sagt, was ist, nämlich dass vom

⁹²Heidegger 1993, S. 40.

⁹³Heidegger 1993, S. 40.

5 Die Beweisaufnahme: Eurozentrismus bei Gadamer?

griechischen Anfang an bis in unser eigenes Innesein dieser Anfänge Philosophie und Wissenschaft das Abendland geprägt haben. Der deutsche Beitrag unterscheidet sich seinerseits nur dadurch, dass für uns der griechische Anfang über Kant und Hegel neues Leben gewann.“⁹⁴

Völlig anders bewertet Heinz KIMMERLE, ein Schüler Gadamers, diesen Sachverhalt. Unverblümt nennt er das Kind beim Namen: „Wenn Heidegger die griechische und die deutsche Sprache als die eigentlich philosophischen Sprachen bezeichnet, liegt darin ein Eurozentrismus, Hellenozentrismus oder Germanozentrismus, der strikt abzulehnen ist.“⁹⁵ Demgegenüber glaubt Gadamer an die Rechtschaffenheit seines Lehrers und ist davon überzeugt, dass sich für dessen schwer verdauliche Aussagen *systematische Gründe* finden lassen. Dies bringt er auch in einem zweiten Text zum Ausdruck, den er „Heidegger und die Griechen“ betitelt:

„Heidegger hat sich selber vor allem durch den Rückgang auf die griechische Sprache inspiriert und in seiner provozierenden Art sogar gelegentlich das Griechische und das Deutsche die einzigen Sprachen genannt, in denen man philosophieren kann. Damit hat er im Grunde die gewaltige Aufgabe gemeint, die Latinisierung der griechischen Begriffe im Philosophieren nach Möglichkeit rückgängig zu machen.“⁹⁶

Jemand, der sich Gadamers Diagnose nicht nur anschließt, sondern sie sogar zu verstärken sucht, ist Oliver IMMEL. In seinem Buch, *Martin Heidegger interkulturell gelesen*, bringt er Folgendes zu dessen Verteidigung vor: „Entgegen dem Verdacht, er [sc. Heidegger; NH] wolle durch einen exklusivisch verwendeten Philosophiebegriff die denkerische Überlegenheit der abendländischen Kultur demonstrieren – ist es ihm gerade darum zu tun, die Philosophie und insbesondere die Vernunftphilosophie zu *destruieren*“⁹⁷. Immels Verdikt lautet deshalb, dass von *Eurozentrismus*, sofern damit eine *Hypostasierung des abendländischen Denkens* gemeint sei, in Bezug auf Heidegger *nicht die Rede sein könne*, denn: „Heidegger will nicht die Vorherrschaft oder gar Weltherrschaft der abendländischen Philosophie, er will gerade ihr *Ende*.“⁹⁸

Dem pflichtet auch Jean GRONDIN bei, wenn er folgendes zu bedenken gibt: „Es muss jedoch beachtet werden, dass bei Heidegger die Wende zum vernünftigen Logos bei den Griechen negativ besetzt war“⁹⁹. Obwohl dieses Argument, das offenbar weit

⁹⁴Gadamer, Hans-Georg: „Heidegger und die Sprache (1990)“ In: GW 10, 24.

⁹⁵Kimmerle 2005, S. 78.

⁹⁶Gadamer, Hans-Georg: „Heidegger und die Griechen (1990)“ In: GW 10, 42.

⁹⁷Immel 2007, S. 11.

⁹⁸Immel 2007, S. 12.

⁹⁹Grondin 2007, S. 143.

verbreitet ist, zugegebenermaßen seine Meriten hat, lässt sich *eine* Frage damit nicht beantworten. Sie lautet: Wenn diese Interpretation stimmen sollte, wie lässt es sich dann erklären, dass Heidegger gleich *mehrmals* gerade vor *ausländischen Zuhörern* derart *missverständliche* und *provokante* Thesen geäußert hat?

Sowohl durch diese beiden Zitate als auch durch das diesem Kapitel vorangestellte Leitmotiv wird deutlich, dass Gadamer mit der provokanten Art seines Lehrers letztlich nichts anfangen kann, mit dessen Thesen aber dann doch ansatzweise sympathisiert. Auf der einen Seite fragt er sich verwundert, wie Heidegger dessen ungeachtet habe Weltruhm erringen können. Auf der anderen Seite geht Gadamer mit diesem insofern ein Stück des Weges, als auch er in zahlreichen Aufsätzen die Einzigartigkeit des abendländischen Denkens beschwört und zu begründen sucht. Mehrmals macht er die *grammatikalische Struktur* der europäischen Sprachen für die Entstehung der Philosophie verantwortlich:

„[D]ie Sprachgruppe, der das Griechische angehört, (ist) aus dem europäischen Denken herausgewachsen, [und] (hat) wie eine Präformation der Metaphysik gewirkt. Indem die griechische Sprache das Subjekt von seinen Prädikaten unterschied, war sie dazu prädisponiert, die Substanz und ihre Akzidenzien zu denken, und so war das europäische Denken schon durch seine sprachliche Urgeschichte auf sein eigenes Schicksal hin angelegt, Metaphysik und Logik und am Ende die moderne Wissenschaft zu entwickeln.“¹⁰⁰

Den Schluss, dass die *östlichen Kulturen andere* Arten des Denkens hervorgebracht haben, weil deren Sprachen *andere* Strukturen aufweisen, hält Gadamer deswegen für plausibel: „[D]as östliche Denken (ist) andere Wege gegangen. Vielleicht geschah das dort so wenig aus freier Wahl, wie die abendländische Wegrichtung einer solchen entsprang. Vielmehr verdankte es sich dem Umstand, dass keine grammatische Konstruktion von Subjekt und Prädikat das östliche Denken auf die Metaphysik von Substanz und Akzidens hinsteuerte.“¹⁰¹

Allerdings – dies stellt die Differenz zum Ethnozentrismus Heideggers dar – glaubt Gadamer *nicht* daran, dass bestimmte Sprachen für vernünftiges Denken vollkommen *ungeeignet* seien. Ausgerechnet in *Europa und die Oikoumene* schreibt er: „Es gibt nun eine unüberschaubare Vielfalt von Sprachen, aber in jeder Sprache ist Denken möglich. Man kann in jeder Sprache alles sagen, wenn auch nicht immer in einem

¹⁰⁰Gadamer, Hans-Georg: „Sein Geist Gott (1977)“ In: GW 3, 325.

¹⁰¹Gadamer, Hans-Georg: „Destruktion und Dekonstruktion (1985)“ In: GW 2, 363.

einzigem Satz oder einem einzigen Wort; aber man kann für das, was man denken will, Worte suchen – und finden.”¹⁰²

Die Unterscheidung von Subjekt und Prädikat sei demnach keine *conditio sine qua non* für die Entfaltung der Vernunft, sondern habe dieser lediglich eine bestimmte Richtung gewiesen. Seiner Auffassung, dass nur diese *eine* Richtung unter dem Titel „Philosophie“ firmieren könne, verleiht er im folgenden Zitat zwar nicht Ausdruck, in *Europa und die Oikoumene* (siehe 13f.), dem Stein des Anstoßes dieser Untersuchung, ist sie aber nicht zu übersehen. Der Gedanke, dass Gadamer damit eine implizite *Wertung* verbindet, wird durch das Nachstehende allerdings in Zweifel gesetzt:

„Dass es Strukturmomente der griechischen Sprache und ein grammatisches Selbstbewusstsein insbesondere der lateinischen Sprache gibt, die die Hierarchie von Gattung und Art, die Relation von Substanz und Akzidenz, die Struktur der Prädikation und das Verbum als Tätigkeitswort in einer bestimmten Auslegungsrichtung festlegen, ist nicht zu leugnen. Aber gibt es keine Erhebung über solche Vorschematisierungen des Denkens? Wenn man etwa der abendländischen prädicierenden Urteilsaussage die morgenländische Bildlichkeit entgegenstellt, die ihre Sagkraft von der Ineinanderspiegelung von Gemeintem und Gesagtem her gewinnt, sind das nicht in Wahrheit nur differente Sagweisen innerhalb des einen und einzigen Allgemeinen, d.h. des Wesens von Sprache und Vernunft?“¹⁰³

Vor diesem Hintergrund ist es nicht ganz verwunderlich, dass sich bei Gadamer neben unzähligen Versuchen, Heideggers anstößige Aussagen zu rationalisieren, bisweilen Textstellen finden, in denen er dieses Manko seines Lehrers nicht nur als solches anerkennt, sondern auch offen kritisiert: „Weder Heidegger noch sonst wem habe ich aber folgen können, wenn sie von der 'Sprache der Metaphysik' oder der 'richtigen Sprache' der Philosophie und dergleichen sprechen. Sprache ist immer nur die eine, die wir mit anderen und zu anderen sprechen.“¹⁰⁴

Obwohl oder gerade weil sich die Zahl solcher Stellen im Vergleich zu derjenigen der Verteidigungsversuche schwindend gering ausnimmt, kann gemutmaßt werden, dass es sich dabei um Gadamers ehrliche Meinung handelt. Der Grund, warum er so selten Farbe bekannte, ist womöglich folgender: Gadamer könnte sich verpflichtet

¹⁰²Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 270.

¹⁰³Gadamer, Hans-Georg: „Die Sprache der Metaphysik (1968)“ In: GW 3, 237.

¹⁰⁴Gadamer, Hans-Georg: „Dekonstruktion und Hermeneutik (1988)“ In: GW 10, 144.

gefühl haben, Heidegger, der in der Nachkriegszeit vielen Anfeindungen ausgesetzt war, öffentlich beizustehen, besonders als sich jener nicht mehr selbst rechtfertigen konnte. Schließlich stammt jedes Einzelne der obigen Zitate, in denen er Heideggers Äußerungen zu verteidigen sucht, aus der Zeit *nach* dessen Tod. Neben einem Gefühl der Pietät – *de mortuis nil nisi bene!* – könnte Gadamers Motiv gewesen sein, dass er Heideggers Philosophie, der er selbst so viel verdankte, durch dessen *persönliche Verfehlungen* nicht in den Schmutz gezogen sehen wollte.

Diese *konträren* Aussagen gestalten es schwierig, ein endgültiges Urteil darüber zu fällen, ob sich Gadamer von der ethnozentrischen Geisteshaltung Heideggers hat anstecken lassen oder nicht. Aus diesem Grund soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden, ob sich darin lediglich Heideggers *Privatmeinung* widerspiegelt, oder ob sie einen integralen Bestandteil seiner Philosophie darstellt und auf diesem Wege, quasi als *Danaergeschenk*, auf Gadamers Hermeneutik abgefärbt haben könnte.

5.1.3.5 Heideggers Einfluss auf Gadamer

Die These, die in diesem Abschnitt begründet werden soll, lautet *en bref*: Gadamer hat nicht nur Heideggers Hermeneutik (siehe S. 110ff.), sondern auch dessen Ansicht, dass die *Geschichte (der Philosophie) des Abendlandes* in Wirklichkeit nichts anderes sei als die *Geschichte der Metaphysik*, in sein eigenes Denken integriert. Ehe jedoch der Wahrheitsgehalt und die Implikationen dieser These analysiert werden können, ist zu klären, was Heidegger *selbst* mit dem Begriff „Metaphysik“ verbindet.

Die Geschichte – oder genauer gesagt: *Verfallsgeschichte* – der Metaphysik beginnt für ihn bei ARISTOTELES. Dieser sei der Erste gewesen, der sein *Seinsverständnis* einseitig an den *seienden Dingen* ausgerichtet habe. Mit seiner Lehre von den *vier Ursachen*, die er der *Herstellung eines Kruges* entlehnte, habe Aristoteles ein Denken auf den Weg gebracht, das bis heute vorherrsche: „Aristoteles ist für Heidegger ein Gegner in der Sache. Seine Prägung des Sinnes von Sein hat eine Bahn eröffnet, auf der wir uns bis heute in gewissem Sinn noch bewegen, ob wir es wahrhaben wollen oder nicht.“¹⁰⁵ Welche Konsequenzen dieser *Sündenfall* für die abendländische Ontologie und in weiterer Folge auch für die Heideggersche Philosophie gezeitigt habe, fasst Helmuth Vetter konzise zusammen:

„Der Sinn vom Sein wird aus dem Herstellen geschöpft, dieser Ansatz aber universalisiert. Der Sinn des Daseins wird in dieser Fokussierung auf die herstellbaren Dinge ausgeblendet, ohne überhaupt zu erwägen, ob nicht erst unter

¹⁰⁵Vetter 2007, S. 90.

Einbeziehung des Daseins (nicht einseitig von diesem her!) ein zureichender Sinn von Sein zu erfragen wäre. Darauf zielt die Hermeneutik der Faktizität ab, und darin liegt die Forderung Heideggers zu Beginn von *Sein und Zeit*, die Frage nach dem Sinn von Sein neu zu stellen.“¹⁰⁶

Inwieweit Gadamer der Heideggerschen *Hermeneutik der Faktizität* gefolgt ist, wird im Abschnitt über dessen eigene Hermeneutik (siehe S. 115ff.) untersucht werden. Hier hingegen soll der Frage nachgegangen werden, ob er gleichzeitig deren *narratives Fundament*, d.h. die Geschichte (der Philosophie) des Abendlandes als Geschichte der zunehmenden *Seinsvergessenheit*, akzeptiert hat. Diesbezüglich ist als Erstes zu konstatieren, dass der besagte Zusammenhang kein Geheimnis bildet, sondern in Heideggers Schriften offen zu Tage liegt. Folglich ist sich auch Gadamer dessen bewusst und vermag, die Ursprünge der Heideggerschen Philosophie ungemein scharf nachzuzeichnen:

„Heidegger denkt bekanntlich die einheitliche Geschichte der Metaphysik, die von Plato bis Hegel das Denken des Abendlandes prägt, als die Geschichte der steigenden Seinsvergessenheit. Indem das Sein des Seienden zum Gegenstand der metaphysischen Frage gemacht wird, kann sich Sein nicht mehr anders denken lassen als vom Seienden her, das den Gegenstand unseres Wissens und unserer Aussagen bildet. Der Schritt, den Heidegger hinter diesen Anfang des metaphysischen Denkens zurückzutun fordert, kann der eigenen Intention dieses Denkens nach nicht selber als Metaphysik verstanden werden.“¹⁰⁷

Anders gesagt, habe Heideggers Philosophie, in deren Zentrum die *Hermeneutik der Faktizität* stehe, ihren Impetus aus dessen Einsicht in die *Geschichte der Metaphysik* erhalten. Dass Gadamer, indem er dessen Philosophie adaptierte, die sprichwörtliche *Katze im Sack* gekauft haben könnte, ist also guten Gewissens auszuschließen. Des Weiteren belegen zahlreiche Aussagen Gadamers, dass er diese zündende Erkenntnis Heideggers für nicht weniger *revolutionär* hält als die philosophischen Früchte, die sie getragen hat: „Was sein [sc. Heideggers; NH] Denken auszeichnet, ist gerade die Radikalität und Kühnheit, mit der er das Auslaufen der abendländischen Zivilisation in die technische Allkultur von heute als unser Geschick und als die folgerichtige Entwicklung der abendländischen Metaphysik deutete.“¹⁰⁸

¹⁰⁶Vetter 2007, S. 92.

¹⁰⁷Gadamer, Hans-Georg: „Hegel und Heidegger (1971)“ In: GW 3, 94.

¹⁰⁸Gadamer, Hans-Georg: „Sein Geist Gott (1977)“ In: GW 3, 330.

Der erste Schritt auf diesem *Schicksalsweg* des Abendlandes sei der aristotelische Fokus auf die *seienden Dinge* gewesen: „[G]ewiss war es eine der großen Einsichten Heideggers, dass er in dieser frühen Antwort der Metaphysik den Ursprung jener Art von Wissenwollen wiedererkannte, die die abendländische Wissenschaft, ihr Objektivitätsideal und die auf sie gegründete technische Weltkultur gezeitigt hat.“¹⁰⁹ „Heideggers Anspruch ist nun freilich gewesen,“ erklärt Gadamer andersorts, „und er hat es mit der ganzen Wucht seines reichen imaginativen Denkens zu leisten vermocht, von hier aus die schicksalshafte Einheit der abendländischen Geschichte wirklich sichtbar zu machen, die mit der griechischen Metaphysik anhebt und in der totalen Herrschaft der Technik und Industrie endet.“¹¹⁰

Die pathetischen Worte, mit denen Gadamer die Leistung Heideggers beschreibt, sprechen Bände: Die Entdeckung *der schicksalshaften Einheit der abendländischen Geschichte* sei eine seiner *großen Einsichten* gewesen, die er mit seiner *Radikalität und Kühnheit*, mit der *Wucht seines reichen und imaginativen Denkens* gewonnen habe. Dass Gadamer Heideggers *Narrativ* als *faktisch* anerkennt, steht somit außer Zweifel und muss nicht eigens nachgewiesen werden. Anders verhält es sich mit der Frage, ob es einen Platz in Gadamer's eigener Philosophie gefunden hat. Sie lässt sich am besten anhand eines Zitates beantworten, in dem Gadamer Heideggers Verhältnis zu den Griechen charakterisiert:

„Wer nicht die Bedeutung der griechischen Anfänge Heideggers im Auge hat, kann den späten Heidegger nicht wirklich verstehen. Das liegt nicht an Heidegger, sondern es liegt an dem, was unter uns 'Philosophie' heißt und was unsere Kultur auf den Weg des Wissens gewiesen hat. Von dieser Herkunft bleiben wir bestimmt und müssen uns von ihr her zur Zukunft und den Möglichkeiten des Denkens gleichsam ermächtigen lassen.“¹¹¹

Wer den Abschnitt über HEGEL noch präsent hat, wird bereits ahnen, welche Theorie sich hinter diesem Zitat verbirgt: es ist die Lehre von der *Geschichtlichkeit* allen Verstehens, die auch Heideggers *Narrativ* seine Bedeutung verleiht. Alles, was dort im Hinblick auf Hegel's *Geschichte der Philosophie* gesagt wurde (siehe S. 78f.), kann und soll *mutatis mutandis* auf Heideggers *Geschichte der Metaphysik* umgelegt werden. Auf eine erneute Darstellung kann deshalb verzichtet, und es stattdessen Gadamer selbst überlassen werden, den Heideggerschen Beitrag zu resümieren:

¹⁰⁹Gadamer, Hans-Georg: „Sein Geist Gott (1977)“ In: GW 3, 325.

¹¹⁰Gadamer, Hans-Georg: „Vom Anfang des Denkens (1986)“ In: GW 3, 381.

¹¹¹Gadamer, Hans-Georg: „Vom Anfang des Denkens (1986)“ In: GW 3, 392.

„Unser Verstehen der Geschichte ist nicht eine Frage des Wissens und Erkennens allein oder der Entwicklung des historischen Sinnes – es bildet mit an unserem Geschick. Dass Verstehen nicht so sehr ein 'Akt' des Bewusstseins ist als ein Widerfahrnis, in dem sich der geschichtliche Reichtum des Geistes aufbaut, dass 'Verstehen' auch und vor allem Geschehen ist und Geschichte macht [...]. [...] Das konnte man von Heidegger lernen“¹¹².

Es gibt aber noch etwas, was man, wenn nicht aus der Beschäftigung mit Heideggers Philosophie, so doch aus der mit seinem Narrativ, lernen kann: Und zwar, dass es nicht allein der *Inhalt* solcher Geschichten ist, der *eurozentrischem Denken* Vorschub leistet, sondern auch deren *Kontinuität* und *innere Geschlossenheit*. Dass der Inhalt nicht das einzig Relevante ist, verrät die folgende Beobachtung:

Obwohl Hegel und Heidegger im Grunde die gleiche Geschichte erzählen – Fokus auf die Metaphysik etc. –, könnten deren *Konklusionen* unterschiedlicher nicht sein. Während Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* eine Geschichte beschreibt, in der sich der Geist zu immer höheren Bewusstseinsstufen emporschwingt, könnte Heideggers Geschichte als *Phänomenologie der Entgeisterung* – um einen Buchtitel Robert Menasses zu entlehnen – bezeichnet werden, zumal der Geist bzw. das Dasein bei ihm immer tiefer in der *Seinsvergessenheit* zu versinken droht. Einigkeit herrscht hingegen insofern, als *beide* einen *notwendigen Gang der Geschichte* postulieren, der keinerlei Platz für Lücken lässt.

Sollte Gadamer die *eurozentrische Haltung*, die er bisweilen an den Tag legt, in der Tat von seinen philosophischen Wegbereitern, v.a. Hegel und Heidegger, geerbt haben, dann ist die Ursache dafür bei deren *Narrativen* zu suchen. Dies ist allerdings nicht allein auf deren *Inhalt* zurückzuführen, der durch die Lehre von der *Geschichtlichkeit* zu immer neuem Leben erweckt wird, sondern auch auf das *makellose Kontinuum*, als das er die *eigene Geschichte* mit deren Hilfe zu denken gelernt hat: „Er [Heidegger; NH] deckte eine tieferliegende Kontinuität der abendländischen Geschichte auf, die früher einsetzt und die sich bis heute durchhält.“¹¹³ Jemandem, der sein Verstehen von einer unhintergehbaren, jahrtausendedealten, in sich geschlossenen Geschichte getragen glaubt, muss es schwer fallen, sich für andere Denkrichtungen zu öffnen.

¹¹²Gadamer, Hans-Georg: „Das Erbe Hegels (1980)“ In: GW 4, 465.

¹¹³Gadamer, Hans-Georg: „Vom Anfang des Denkens (1986)“ In: GW 3, 380.

5.2 Gadammers Vita

Hans-Georg Gadamer (hat) das Seine dazu getan, die Würde der Kultur, die dieses Land neben der Musik seiner Philosophie verdankt, nach Maßgabe der Kräfte, über die ein Individuum im historischen und gesellschaftlichen Kontext nun einmal verfügt, [...] wiederherzustellen. Und dies ein ganzes langes Leben hindurch.

RÜDIGER BUBNER¹¹⁴

Wenn man sich mit dem Denken eines bestimmten Philosophen beschäftigt, dann wird früher oder später eine Frage auftauchen, die unbenommen als *Grechtechenfrage der Hermeneutik* bezeichnet werden kann. Sie lautet: Ist es unumgänglich, mit dem *Curriculum Vitae* eines Denkers vertraut zu sein, um dessen Philosophie verstehen zu können? In der Geschichte der Hermeneutik ist sie unterschiedlich, mitunter sogar *diametral* beantwortet worden. Als Extremposition ist zum einen diejenige Friedrich Schleiermachers und zum anderen jene Martin Heideggers zu nennen.

Friedrich SCHLEIERMACHER (1768 - 1834), von Beruf protestantischer Theologe, ist ein Verfechter der so genannten *Einfühlungsmermeneutik*. Als solcher postuliert er, dass man sich in das Innere, d.h. den Seelenzustand, in dem ein Autor eine Schrift verfasst habe, hineinversetzen müsse, um dessen Gedanken nachvollziehen zu können. Denn jedes Werk sei eine „Tat seines Urhebers und bildet mit seinen anderen Taten zusammen das Ganze seines Lebens, und ist also nur aus der Gesamtheit seiner Taten [...] zu verstehen.“¹¹⁵ In Hinblick auf die eingangs gestellte Frage, ist seine Antwort deshalb ein eindeutiges Ja.

Im Gegensatz dazu werden Freunde gepflegter Anekdoten bei HEIDEGGER bitter enttäuscht: „Von Aristoteles hat Heidegger einmal zur biographischen Einführung in eine Vorlesung am 1. Mai 1924, bei der Gadamer anwesend war, gesagt: 'Bei der Persönlichkeit eines Philosophen hat nur das Interesse: er war dann und dann geboren, er arbeitete und starb.'“¹¹⁶ Dass Heidegger ausgerechnet einen Philosophen der *griechischen Antike* für dieses Statement heranzieht, spricht Bände. Wenn sein Verdikt nämlich auf *die* Philosophieepoche zutrifft, über die zweifelsohne die meisten Schwänke im Umlauf sind, und die überdies am stärksten *anekdotisch* erschlossen

¹¹⁴Zitiert nach: Grondin 1999, S. 277.

¹¹⁵Schleiermacher 1977, S. 335.

¹¹⁶Grondin 1999, S. 7.

wird, in wie viel größerem Maße trifft es dann auf die übrigen zu? Radikaler kann eine Abkehr von der Einfühlungshermeneutik – und damit ein klares Nein auf die obige Frage – nicht zum Ausdruck gebracht werden.

Diese Untersuchung nimmt *beide* Positionen ernst und folgt deswegen nicht *einer* dieser Denkrichtungen allein, sondern begibt sich in aristotelischer Manier auf einen *Mittelweg*. Auf der einen Seite ist Kai HAMMERMEISTER beizupflichten, wenn er in Bezug auf Gadammers Vita das folgende Fazit zieht: „Es war das ruhige Leben eines Gelehrten, dessen Aufregungen entweder gänzlich privaten Charakter hatten oder den politischen Geschehnissen des zwanzigsten Jahrhunderts zuzurechnen sind. Wichtige Erhellungen für das philosophische Schaffen Gadammers darf man sich von biographischen Kenntnissen wohl kaum erwarten.“¹¹⁷ Heideggers Parole ein Stück weit folgend, ist dem nichts an allgemein-biographischen Details hinzuzufügen, was für das Verständnis der Gadammerschen *Philosophie* von Relevanz wäre. Hans-Georg Gadammers Lebensdaten, die ein Jahrhundert voller Turbulenzen umrahmen, mögen für sich alleine stehen: 1900 - 2002.

Andererseits leistet diese Arbeit auch Schleiermacher Folge: Insofern nämlich, als eingeräumt wird, dass die Lebensgeschichte eines Philosophen tatsächlich Einfluss auf sein Denken ausüben kann. Allerdings weniger in *systematischer* – denn damit gäbe man jeglichen Wahrheitsanspruch preis –, als in *motivationaler* Hinsicht. Wenn die vorliegende Arbeit *eines* zu zeigen versucht, dann, dass Gadammers Hang zum Eurozentrismus *nicht* systematisch, d.h. *nicht* in seiner hermeneutischen Philosophie begründet ist. Im Folgenden wird deshalb davon ausgegangen, dass einige Umstände, Ereignisse und Stationen aus Gadammers Biographie mögliche Erklärungen für dessen *eurozentrischen Philosophiebegriff* bereithalten.

5.2.1 Gadammers *später* Kontakt mit *fremden* Kulturen

Liest man Hans-Georg Gadammers Biographie, wie sie vorbildhaft von Jean Grondin erarbeitet worden ist, mit einem *interkulturell* geschärften Blick, dann sticht ein Detail besonders hervor: sein *später* und vor allem *spärlicher* Umgang mit anderen europäischen Kulturen – von *außereuropäischen* Kulturen ganz zu schweigen. Dabei hatte Gadammers philosophische Karriere aussichtsreich begonnen: Was seine Jugend- und frühen Studienjahre betrifft, sei sein „

Bildungs- und Erfahrungshorizont auf die innere deutsche Situation beschränkt“¹¹⁸

¹¹⁷Hammermeister 2006, S. 24f.

¹¹⁸Grondin 1999, S. 196.

gewesen. Dann aber, erinnert sich Gadamer in seinen *Selbstdarstellungen*, habe eine vielversprechende Entwicklung eingesetzt:

“In dieser Lage tat auf mich eine ganz zweitrangige Schrift eine geradezu revolutionäre Wirkung. Es war das Buch von Theodor Lessing [...] ‘Europa und Asien’, das das gesamte europäische Leistungsdenken von der Weisheit des Ostens her in Frage stellte. Erstmals relativierte sich mir damals der allumfassende Horizont, in den ich durch Herkunft, Erziehung, Schule und mich ungehende [sic] Welt hineingewachsen war. So etwas wie Denken begann.”¹¹⁹

Grondin, dem diese Passage aus Gadammers Autobiographie ebenfalls in Erinnerung geblieben ist, weiß sie durch biographische Details zu ergänzen: Im Anschluss an jene Leseerfahrung habe Gadamer angefangen, den *Koran* und *Sanskrit* zu studieren. Der Grund für sein plötzliches Interesse am Alt-Indischen sei nicht zuletzt seine „große Bewunderung für den indischen Schriftsteller Rabindranath Tagore [gewesen], der 1913 den Literaturnobelpreis erhielt, der erstmals an einen Autor außerhalb des westlichen Kulturkreises verliehen wurde.“¹²⁰ Einige Lesungen Tagores, denen er im Hause seines Lehrers Paul NATORP beiwohnen durfte, seien für Gadamer zeit seines Lebens *unvergessliche Erfahrungen* geblieben. „So lässt sich von Gadamer sagen,“ resümiert Grondin dessen vermeintlichen *interkulturellen Senkrechtstart*, „dass er sehr früh – und lange vor ähnlichen Versuchen seines Lehrers Heidegger – eine ‘Fahrt ins Morgenland’ absolvierte, und zwar aus ähnlichen Gründen wie später sein Meister. Denn dort ließ sich vielleicht ein Weg aus dem abendländischen Nihilismus erspähen, den in seinem Kulturkreis höchstens die Dichtung wies.“¹²¹

Jean Grondins Interpretation ist *nicht vorbehaltlos* zuzustimmen. Wenn Gadamer selbst von einer *revolutionären Wirkung* auf ihn spricht, ist dies insofern mit Vorsicht zu genießen, als erst einmal nach der *Art* der Wirkung gefragt werden muss. Ist ihm die Existenz und der Wert einer außereuropäischen Philosophietradition bewusst geworden? Oder bezieht er sich auf etwas anderes? Grondin ist offenbar der Meinung, Ersteres herauslesen zu können. Der Kontext, der durch den übrigen *Text*, aber auch durch Gadammers *Vita* abgesteckt wird, macht diese Lesart jedoch unplausibel.

Zum einen deutet Gadammers Nachsatz in seinen *Selbstdarstellungen* darauf hin, dass nicht die *Weisheit des Ostens* selbst – n.b. Weisheit und nicht *Philosophie!* – im Vordergrund stand, sondern vielmehr die Tatsache, dass sein *Horizont relativiert*

¹¹⁹Gadamer, Hans-Georg: „Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer (1973)“ In: GW 2, 480.

¹²⁰Grondin 1999, S. 69.

¹²¹Grondin 1999, S. 69.

wurde. In diesem Sinne gelesen, kann jene Episode in der Tat nur als *revolutionär* bezeichnet werden, stellt sie doch die Geburtsstunde von Gadamers Einsicht in die *Horizontgebundenheit des Verstehens* dar; und damit einen der, wenn nicht gar *den* Grundpfeiler seiner philosophischen Hermeneutik.

Zum anderen finden sich in den folgenden Jahren – Jean Grondin sollte das am besten wissen – keinerlei Indizien dafür, dass Gadamer Wert darauf gelegt hätte, seine Spurensuche im außereuropäischen Denken fortzusetzen. Ganz im Gegenteil scheint es, als hätte er bereits gefunden, wonach er gesucht hatte, und als hätten ihm die asiatischen Denker nichts philosophisch Relevantes mehr zu sagen. Dass der Skopus von *Wahrheit und Methode*, seiner Arbeiten zur *Poetik* etc. mit einzelnen Aspekten des östlichen Denkens korreliert, soll dadurch nicht in Abrede gestellt werden. Was hingegen bezweifelt wird, ist, dass Gadamer sich der *Weisheit des Ostens* als einer *gleichwertigen Philosophietradition* zugewandt hat.

Nach diesem fulminanten Auftakt dauerte es viele Jahre bis Gadamer abermals Gelegenheit hatte, Erfahrungen mit anderen Kulturen zu sammeln – diesmal jedoch mit *europäischen*. „[H]e took a private trip to Paris in April 1933. This was the first journey abroad he had ever made.”¹²² Die Wirkung dieses Auslandsaufenthaltes scheint derjenigen der oben beschriebenen, allerdings rein *literarischen* Begegnung mit einer anderen Kulturen, ebenbürtig gewesen zu sein: „[I]t occurred to him that he had been raised in a specific tradition which did not fail to have an effect on other cultures. In this situation was understanding among different peoples really possible?”¹²³

In den Jahren 1938 und '40 folgten zwei Vortragsreisen nach Italien, '44 eine nach Spanien und Portugal, und in der Nachkriegszeit einige Gastvorträge in Frankreich. Dass die geringe Zahl an Auslandsaufenthalten keiner Abneigung seitens Gadamers, sondern den politisch-ökonomischen Umständen der Zeit geschuldet war, beweist seine Vorlesungstätigkeit in den USA nach seiner Emeritierung: „Eine wahre Jugend erlebte er eigentlich erst nach seiner Emeritierung. Da wurde er zum begeisterten Weltenbummler”¹²⁴. Das Ergebnis dieser verspäteten Jugend resümiert Grondin so:

¹²²Grondin 2003, S. 173.

¹²³Grondin 2003, S. 173. In gewissen Fällen war es angebracht, aus der *englischen* Übersetzung zu zitieren, weil die Anspielungen auf die Gadamersche Hermeneutik dort besser zur Geltung kommen. Als Beispiel mag der letzte Teil dieses Zitates gelten, der in der deutschen Ausgabe folgendermaßen lautet: „Könnte in dieser Situation eine Völkerverständigung wirklich gelingen?“ Wie man sehen kann, wird die rhetorische Frage durch die Substantivierung auf den *politischen* Aspekt verengt, ohne dem *hermeneutischen* Rechnung zu tragen. Im Englischen wird nicht nur danach gefragt, ob *Verständigung* – im Sinne von friedlicher Koexistenz – möglich sei, sondern ob man einander überhaupt *verstehen* könne.

¹²⁴Grondin 1999, S. 351.

„Mit seiner amerikanischen Lehrtätigkeit erweiterte Gadamer auch seinen eigenen Erfahrungskreis über den Horizont der deutschen Kultur und Tradition hinaus, auf die sein Denken und Wirken bis 1969 weitgehend beschränkt geblieben war.“¹²⁵

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Gadamers Reisen ins europäische Ausland bis zur Nachkriegszeit an einer Hand abgezählt werden können. Welche profunden, ja mitunter *revolutionären* Wirkungen derartige Ortsveränderungen auf das Denken ausüben können, weiß jeder aus eigener Erfahrung, aber auch Gadamers Reaktionen lassen deren Fruchtbarkeit deutlich werden. Dass er eben dieser Schlüsselerfahrungen während seiner philosophischen Lehr- und Prägejahre entbehren musste – mit 33 verließ er das erste Mal den Boden seiner Heimat –, mag als *eine* mögliche Erklärung dafür gelten, warum er sich Zeit seines Lebens auf die *abendländische* und dabei besonders auf die *deutsche* Philosophietradition konzentriert hat.

5.2.2 Die Bedeutung der *Tradition* und ihre Bewahrung

Ein weiterer Grund für Gadamers engen Fokus auf die *deutsche* Tradition und deren *griechischen* Ursprung ist in seinem universitären Umfeld zu finden. Die Situation, in der er sich als Student und angehender Dozent befand, und wie er mit ihr umging, beschreibt Jean Grondin folgendermaßen (die nachstehenden Zitate werden allesamt *in extenso* wiedergegeben, weil sie einen tiefen Einblick in Gadamers philosophische Beweggründe ermöglichen):

„Gadamer (lernte) auf die direkte Anregung Heideggers hin sowohl die Welt der klassischen Philosophie wie die der Theologie tiefer kennen. In beiden Fällen hatte er es mit tausendjährigen Traditionen, ja mit den Säulen der abendländischen Denkgeschichte zu tun, [...]. Je weniger er sich der gegenwärtigen Philosophie gewachsen fühlte (wie konnte er mit der Denkoriginalität von Hönigswald, Hartmann, Natorp, Heidegger, Husserl, Scheler nur wetzern wollen?), um so mehr konnte Gadamer hoffen, in den antiken Quellen eine sichere Grundlage unter die Füße zu bekommen. Er rühmte sich in dieser Zeit, 'grundsätzlich nur Bücher zu lesen, die mindestens zweitausend Jahre alt sind'.“¹²⁶

Dass es in gewissem Grade Heideggers *Schuld* bzw. *Verdienst* gewesen ist, dass sich Gadamer der *klassischen* Philologie und Philosophie zuwandte, wurde im Abschnitt

¹²⁵Grondin 1999, S. 358f.

¹²⁶Grondin 1999, S. 141.

über Aristoteles bereits angedeutet. Neu ist hingegen die Perspektive, aus der dieses biographische Detail rezipiert wird: Könnte diese Grundsatzentscheidung, zwischen *zeitgenössischer* und *klassischer* Philosophie, ein Auslöser dafür gewesen sein, dass sich Gadamer anderen Traditionen gegenüber verschloss? Wer dermaßen tief in eine Wirkungsgeschichte eingebunden ist und hinter jeder Idee einen jahrtausendealten Diskurs erblickt, dem fällt es verständlicherweise schwer, sich für Fremdes zu öffnen.

Diese Rückbesinnung auf die Geschichte blieb auch für Gadamers *Lehre* nicht ohne Folgen. „Er fühlte sich auch nicht berufen,“ erklärt Grondin, „wie ein Husserl oder ein Heidegger etwa, seine eigene ‚Philosophie‘ in Lehrveranstaltungen vorzutragen. Seine Lehrtätigkeit bleibt weitgehend philosophiegeschichtlichen Themen gewidmet.“¹²⁷ In den Kriegsjahren habe sich diese Haltung sogar noch verstärkt und sei gleichsam zu Gadamers eigener Art des *Widerstandes* gegen das Regime geworden:

„Gewiss: Ein Widerstandskämpfer der ersten Reihe war Gadamer nicht. [...] Seine Aufgabe, Widerstand zu leisten, sah Gadamer anderswo: Als philosophischer Lehrer hatte er die Traditionen des Denkens lebendig zu halten, auf die man zurückgreifen konnte, nachdem der Alptraum vorbei war. Wie Rüdiger Bubner schrieb, sah das Vorlesungsprogramm von Gadamer in der Nazizeit genauso aus wie dasjenige, das er in den 60er Jahren in einer offenen, freiheitlichen Gesellschaft anbot: die Vorsokratiker, Aristoteles, Hegel, Platon, Kant, Heidegger, Rilke! Diese Kontinuität und Unbestechlichkeit dieser ‚philosophischen Erziehung‘, wie sie Gadamer [...] nannte, galt es zu bewahren, trotz des um sich greifenden Wahnsinns.“¹²⁸

Anders gesagt, habe Gadamer seine Aufgabe und Chance darin gesehen, die *philosophische Tradition* am Leben zu erhalten. Eine Tradition, die nicht zwangsläufig zu den Schornsteinen von Auschwitz habe führen müssen, wie Theodor W. Adorno und Max Horkheimer in ihrer *Dialektik der Aufklärung* insinuierten. Zwar wendet sich auch Gadamer – freilich mit anderen Worten – gegen eine *Verabsolutierung* der *instrumentellen Vernunft*, allerdings will er diese Tendenz nicht im deutschen Denken verwurzelt wissen. „Es sollte verhindert werden“, bringt Grondin dessen Parole auf den Punkt, „die deutsche Kultur schlechthin für die Katastrophe verantwortlich zu machen.“¹²⁹

Vor diesem Hintergrund sah Gadamer sich verpflichtet, die Arbeit, die er vor und während des Krieges geleistet hatte, in den Jahren nach dem Krieg unvermindert

¹²⁷Grondin 1999, S. 339.

¹²⁸Grondin 1999, S. 254.

¹²⁹Grondin 1999, S. 277.

fortzusetzen. Er hatte sein Leben dem Ziel verschrieben, die deutsche Kultur als Ganze zu rehabilitieren: „Deutschland galt ja immer als Kulturland, das sich vor allem durch seine Philosophie und seine Universitäten definierte. All dies war nun in Verruf gekommen. Gadammers Hauptziel war also die Ehrenrettung der deutschen Kultur – und das hieß: ihrer Universitäten und ihrer Philosophie“¹³⁰. Dies kommt am deutlichsten in seiner Rektoratsrede zum Ausdruck, die er am 5. Februar 1946 an der Universität Leipzig gehalten hat (im Folgenden zitiert nach und kommentiert durch Jean Grondin):

„Es gilt zu erkennen, in welchem Grade die Staatsgesinnung unter den Deutschen zerrüttet und verwüstet ist. Wer das erkannt hat, wird ihrer Erneuerung alle Kräfte seines Lebens weihen. Möge unsere Universität, die dieser Aufgabe dient, und möge die deutsche Wissenschaft, vom Vertrauen aller zukunftsreichen Kräfte unserer Nation getragen, auf dem Weg einer humanen Kultur vorangehen und den deutschen Namen reinigen und wiederherstellen.“ Wohl zu Recht sah Gadammers Schüler, Rüdiger Bubner, in diesen Schlussworten mehr als eine Floskel und geradezu eine Signatur für Gadammers ganzes Wirken nach 1945: 'Bei aller Zurückhaltung vor pomphaftem Auftritt, bei aller Hervorhebung des unpolitischen Charakters der Philosophie, bei aller Skepsis gegenüber der Zweideutigkeit historischer Tendenzen hat Hans-Georg Gadamer das Seine dazu getan, die Würde der Kultur, die dieses Land neben der Musik seiner Philosophie verdankt, nach Maßgabe der Kräfte, über die ein Individuum im historischen und gesellschaftlichen Kontext nun einmal verfügt, mit Takt und Diskretion wiederherzustellen. Und dies ein ganzes langes Leben hindurch.“¹³¹

Insbesondere durch das letzte dieser weitläufigen Zitate sollte augenfällig geworden sein, dass *hier*, in Gadammers Lebensgeschichte, womöglich der Angelpunkt seines *Ethno-* bzw. *Eurozentrismus* zu finden ist. Langer Rede kurzer Sinn: Indem er seine ganze Schaffenskraft in den Dienst der Rehabilitierung der *eigenen* Tradition stellte, könnte sich eine gewisse *Betriebsblindheit* seiner bemächtigt haben. Eine Verengung seines Horizonts, die ihn – wie Scheuklappen, wenn man so will – daran hinderte, das zu rezipieren, was sich an der philosophischen „Peripherie“ zutrug bzw. zugetragen hatte.

¹³⁰Grondin 1999, S. 275.

¹³¹Grondin 1999, S. 276f.

5 Die Beweisaufnahme: Eurozentrismus bei Gadamer?

Zugegeben, gleichsam als Essenz von Jean Grondins pathetischer Schilderung mag dies dürftig erscheinen, vielleicht sogar einer Pervertierung gleichen. Allein, weder die Bedeutsamkeit noch die Ehrenhaftigkeit von Gadamers Tun sollen dadurch in Frage gestellt werden – dies gilt im Übrigen für die vorliegende Untersuchung in ihrer Gesamtheit. Nachdem Gadamer zu Lebzeiten niemals – zumindest ist nichts dergleichen dokumentiert – mit dem Eurozentrismusvorwurf konfrontiert worden ist, und somit auch nicht *explizit* dazu Stellung nehmen konnte, führt an solchen *Indizienbeweisen* kein Weg vorbei.

6 Mildernde Umstände: Besitzt Gadammers Hermeneutik *interkulturelles* Potenzial?

Dieses letzte Kapitel ist der Frage gewidmet, ob Hans-Georg Gadammers *Hermeneutik* trotz seines eurozentrischen Philosophiebegriffs einen Beitrag zum Selbstverständnis der *interkulturellen Philosophie* leisten kann. Aus diesem Grund wird sie zuerst am Leitfaden des *hermeneutischen Zirkels* und unter besonderer Berücksichtigung ihrer Anleihen bei Heidegger *konventionell* dargestellt, um sie in einem zweiten Anlauf *interkulturell* zu lesen. Am Ende wird die Kritik Jacques DERRIDAS präsentiert, der wie kein anderer auf die Gefahren und Probleme einer interkulturellen Anwendung der Gadammerschen Hermeneutik hingewiesen hat.

6.1 Gadammers *hermeneutische Philosophie*

Die Kunst des Verstehens ist sicher vor allen Dingen die Kunst des Zuhörens. Dazu gehört aber auch noch, dass man offenlässt, ob nicht der Andere recht haben könnte.

HANS-GEORG GADAMER¹

Die folgende Darstellung beruht auf der These, dass der sog. *hermeneutische Zirkel* den Mittelpunkt der Gadammerschen Hermeneutik bildet. Der Zirkel beschreibt, grob gesagt, den Umstand, dass das Einzelne nur im Hinblick auf das Ganze, und das Ganze nur im Lichte des Einzelnen verstanden werden kann. So weit überblickbar, läßt sich in der gesamten hermeneutischen Tradition kein Denker ausmachen, der dieser rein *formalen* Definition von Grund auf widersprochen hätte. Daraus jedoch zu schließen, dass die Bedeutung des Zirkels über Jahrhunderte hinweg konstant

¹Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 274.

geblieben wäre, wäre allerdings ein Trugschluss, trifft doch vielmehr das Gegenteil zu: Darüber, wie das Einzelne und das Ganze, bzw. deren Verhältnis zueinander verstanden werden müssen, könnten die Auffassungen unterschiedlicher nicht sein. In der Überzeugung, dass diese *Zirkelstruktur* den Schlüssel zum Verständnis der Gadamerischen Hermeneutik birgt, soll zunächst ihre wechselvolle Geschichte rekapituliert werden. Wohl wissend, dass die hier präsentierte Geschichte nur *eine* unter vielen ist, die man von ihrer Entwicklung erzählen könnte.

6.1.1 Eine Geschichte des hermeneutischen Zirkels

Es werde gemeinhin angenommen, erklärt J. GRONDIN, unser Gewährsmann für die erste Hälfte der Geschichte, dass die Hermeneutik aus der *Rhetorik* hervorgegangen sei. Dies liege insofern nahe, als beide eine gewisse *Sinnvermittlung* zum Ziel haben, „wobei die Rhetorik um die Vermittlung des intendierten Sinns auf den überredenden Ausdruck bemüht ist und die Hermeneutik vom Ausdruck auf den intendierten Sinn zurückgeht.“² Die ersten theoretischen Überlegungen zu einer *Kunst des Verstehens* seien im Umfeld der Auslegung der *Heiligen Schrift* aufgetaucht.

6.1.1.1 Philipp Melanchthon (1497 – 1560)

Innerhalb der katholischen Kirche sei die Praxis der Auslegung, d.h. die Bibelexegese, nur einer kleinen Zahl an Geistlichen vorbehalten gewesen, die ihre Einsichten dann an die Masse der Gläubigen weitergegeben haben. Erst der Wittenberger Theologe Martin LUTHER (1483 - 1546) habe dieses indirekte Verhältnis einer grundlegenden *Reformation* unterzogen. Unter der Losung eines *allgemeinen Priestertums* habe er die Bibel zur alleinigen Quelle des Glaubens erhoben und postuliert, dass jeder Christ die Pflicht habe, sie auf eigene Faust zu studieren und für sich selbst zu deuten.

In Anbetracht der Tatsache, dass ein solches Unterfangen für einen Großteil der Menschen Neuland gewesen sei, haben sich die protestantischen Denker ihre Köpfe darüber zerbrochen, wie man jenen das nötige Rüstzeug für ein rechtes Verständnis der heiligen Texte an die Hand geben könne. Unter den Früchten ihrer didaktischen Überlegungen finde sich eine erste Vorwegnahme der *Zirkelstruktur* des Verstehens. Der lutheranische Bibelexeget Philipp MELANCHTHON schreibt folgendes:

„Da Unerfahrene keine ausführlichen und komplizierten Abhandlungen ver-

²Grondin 2001a, S. 18.

stehen können, wenn sie den Text nur oberflächlich zur Kenntnis nehmen, ist es nötig, ihnen das Ganze des Textes (*universum*) und seine Bestandteile (*regiones*) zu zeigen, so dass sie fähig werden, die einzelnen Elemente in den Blick zu nehmen und zu prüfen, inwieweit Übereinstimmung herrscht.“³

Auf der ersten Etappe des Weges, der von den Anfängen des hermeneutischen Zirkels bis zu seiner universalen Ausprägung führt, wurde das Einzelne demnach mit einem Vers, Kapitel oder Buch gleichgesetzt, das Ganze hingegen mit der Grundintention (lat. *scopus*) der Heiligen Schrift in ihrer Gesamtheit. Inwieweit und ob das Einzelne überhaupt Einfluss auf das Ganze nehmen, und den in sich geschlossenen Zirkel somit in eine produktive Spirale verwandeln konnte, bleibt in diesem Modell fraglich.

Es steht zu vermuten, dass sich Melanchthon von Anfang an im Besitz des einzig wahren *scopus* wähnte, weshalb seine Überlegungen rein *didaktischer* Natur blieben. Wahrscheinlich wollte er keine originellen Privatexegeten ausbilden, die den *scopus* durch unorthodoxe Auslegung verändern oder sogar umstürzen konnten, sondern die Menschen dazu anleiten, aus eigener Kraft zum „richtigen“ Verständnis der Bibel zu gelangen. Dass sich der Zirkel in erkenntnistheoretischer Hinsicht buchstäblich im Kreise dreht, scheint Melanchthon, der die wahre Intention der Heiligen Schrift schon erkannt zu haben glaubte, nicht gekümmert zu haben. Ob diese *aktiv-freie* Methode der religiösen Unterweisung, im Vergleich zur *passiv-autoritären* des Katholizismus, tatsächlich eine große Veränderung bedeutet, sei dahingestellt.

6.1.1.2 Friedrich Ast (1778 – 1841)

Ein weiterer Denker, der sich mit dem Zirkel des Verstehens – allerdings aus einem *idealistischen* Blickwinkel – befasst habe, sei der Philosoph und klassische Philologe Friedrich AST. Grondin identifiziert ihn als Schelling-Schüler und geistigen Vorreiter des sog. *Historismus*, einer Denkrichtung, deren Anhänger der Überzeugung gewesen seien, das Problem *objektiver Geschichtsschreibung* gelöst zu haben; seine Fassung des hermeneutischen Zirkels spiegelt beides wider. Sie lautet: „Das Grundgesetz alles Verstehens und Erkennens ist, aus dem Einzelnen den Geist des Ganzen zu finden und durch das Ganze das Einzelne zu begreifen.“⁴

Ein Unterschied, der gegenüber der Formulierung Melanchthons sogleich ins Auge springt, ist der Gebrauch des idealistisch geprägten Terminus *Geist*. Worum es Ast dabei geht, sei laut Grondin zufolge „die Einheit des sich im Altertum und in

³Melanchthon: „Rhetorik“ Zitiert nach: Grondin 2001, S. 64.

⁴Ast: „Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik“ Zitiert nach: Grondin 2001, S. 101.

der ganzen Geschichte ausdrückenden Geistes durch 'Ahndung' wiederzugewinnen.“⁵ Anders gesagt, geht es ihm um etwas dem Hegelschen *Zeitgeist* Vergleichbares. Von den Vertretern des Historismus sei diese Idee insofern aufgenommen worden, als sie die Meinung vertreten haben, dass jedes geschichtliche Ereignis im Kontext seiner eigenen Epoche und nicht nach modernen Maßstäben zu beurteilen sei.

Denkt man diesen methodologischen Leitsatz jedoch zu Ende, offenbart sich schnell dessen erkenntnistheoretische Fragwürdigkeit: Nachdem der *Zeitgeist*, den wir einer bestimmten Epoche zuschreiben, unweigerlich von unserer gegenwärtigen Sichtweise durchtränkt ist, kann die Standpunktabhängigkeit auf diese Weise nicht ausgehebelt werden. Einem gestandenen *Idealisten* wie Friedrich Ast scheint dies hingegen keine Kopfschmerzen bereitet zu haben, zumal sein *Grundgesetz des Verstehens* für ihn selbst keinen normativen, sondern einen „rein beschreibenden Charakter (besitzt): Das eine ist aus dem anderen zu verstehen und umgekehrt. Keines ist früher als das andere, beide bedingen sich wechselseitig und sind ‚Ein harmonisches Leben‘.“⁶

Die Besonderheit des *Hegelschen* Geistes war es gewesen, sich nicht mit Hilfe einer *Kunsthierarchie* freilegen zu lassen, sondern sich demjenigen, der seiner würdig ist, *von selbst* zu zeigen. Der dialektische Prozess, der damit losgetreten wird, beginnt anschließend, alle Einzelheiten ins rechte Licht zu rücken. *Asts* Geist scheint diesem verwandt zu sein, weil auch er keine *Anleitung* bietet, kraft derer man zur Wahrheit gelangen kann. Er beschreibt lediglich, *auf welche Weise* sie erkannt wird, *wenn* sie erkannt wird.

Obwohl dieser *idealistischen Lesart* des hermeneutischen Zirkels Grondin zufolge keine große Wirkung beschieden gewesen sei, war Friedrich Ast damit gewissermaßen näher bei Heidegger und Gadamer, als es Schleiermacher oder Dilthey sein werden. Seine Abwendung von einer Kunstlehre hin zu einer *Phänomenologie des Verstehens*, im Zuge derer aufgedeckt werden soll, wie *de facto* verstanden wird, bildet nämlich auch den *Ausgangspunkt* für deren Hermeneutiken.

6.1.1.3 Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834)

Friedrich SCHLEIERMACHER, wie Melanchthon protestantischer Theologe, verfolgte die von Letzterem eingeschlagene rhetorisch geprägte Richtung weiter, indem er den hermeneutischen Zirkel als „eine Bewegung zwischen Text und Kontext“⁷ auffasste. Wie er sich das konkret vorstellte, veranschaulicht das folgende Zitat:

⁵Grondin 2001, S. 101.

⁶Grondin 2001, S. 101f.

⁷Tietz 1999, S. 49.

„Es ist aber leicht zu sehen, dass jedes Werk in zweifacher Hinsicht ein solches Einzelnes ist. Jedes ist ein Einzelnes in dem Gebiet der Literatur, dem es angehört, und bildet mit anderen gleichen Gehaltes zusammen ein Ganzes, aus dem es also zu verstehen ist in der einen Beziehung, nämlich der sprachlichen. Jedes ist aber auch ein Einzelnes als Tat seines Urhebers und bildet mit seinen anderen Taten zusammen das Ganze seines Lebens, und ist also nur aus der Gesamtheit seiner Taten [...] zu verstehen.“⁸

Mit anderen Worten, sei es nur dann möglich, einen Text richtig zu verstehen, wenn man sowohl um dessen *wissenschaftshistorische* als auch um dessen *lebensweltliche* Entstehungsumstände Bescheid wisse. Dieses neuartige Interesse für das Leben des Autors gipfelte bei Schleiermacher in der so genannten *Einfühlungshermeneutik*. Deren Vertreter, zu denen ebenso Wilhelm DILTHEY (1833–1911) zählte, postulierten, dass man sich in das Innere, d.h. den *Seelenzustand*, in dem ein Autor den jeweiligen Text verfasst habe, hineinversetzen müsse, um dessen Gedanken nachvollziehen zu können.

Der nächste Abschnitt in der Entwicklung des hermeneutischen Zirkels, so lässt sich resümieren, wurde vor allem durch eine Vergrößerung seines Anwendungsbereiches bestimmt: War er bis dato auf die Exegese heiliger Texte beschränkt, erstreckte er sich von nun an über alle schriftlich fixierten Aussagen. Auf Grund der Abkehr von geoffenbarten Texten hatte man es ferner nicht mehr mit einem übernatürlichen, sondern mit einem Verfasser aus Fleisch und Blut zu tun, dessen Seelenleben man nicht nur nachvollziehen konnte, sondern sogar musste. Zur *grammatischen* Seite der Hermeneutik gesellte sich, wie Friedrich Schleiermacher dies selbst formulierte, eine *psychologische*.

Trotz seiner Anstrengungen, den Wirkungsradius des Zirkels auszuweiten, gelingt es am Ende auch Schleiermacher nicht, dessen vollständiges Potenzial auszuschöpfen: Für ihn, der von einem „universalen Primat des Missverständnisses“⁹ ausgeht, liegt der Fokus nach wie vor auf dem Einzelnen, das im Lichte des Ganzen ausgelegt werden muss. Wie bei Melanchthon scheint es, als würde die Kenntnis des Ganzen dabei bereits vorausgesetzt, um so das Einzelne aus dem richtigen Blickwinkel betrachten und dem Gesamtbild wie ein fehlendes Puzzlestück einfügen zu können. Verändern kann ein solches Einzelteil die Vorlage freilich nicht, da Form und Platz durch sein Umfeld präfiguriert sind.

⁸Schleiermacher 1977, S. 335.

⁹Grondin 2001, S. 107.

Nimmt man mit Schleiermacher an, dass Verstehen nicht die Regel, sondern die Ausnahme bildet, stellt sich außerdem das logische Problem, woher das normative Wissen vom Ganzen überhaupt stammen soll. Lautet die Antwort, dass es aus dem Einzelnen, d.h. auf *induktivem* Weg gewonnen werde, ergibt sich eine Konstellation, mit der schon Baron Münchhausen sein Publikum in helles Staunen versetzt haben soll: Eine solche Kunst des Verstehens zöge sich nämlich am eigenen Schopf aus dem Sumpf.

Davon, dass Verstehen gerade darin besteht, dass sich das Einzelne und das Ganze unentwegt in einem Dialog *inter pares* befinden, und sich der hermeneutische Zirkel folglich in eine produktive Spirale verwandelt, scheint auch hier keine Rede zu sein. Zur Rechtfertigung Schleiermachers ist allerdings daran zu erinnern, dass ihm nicht an einer Phänomenologie, sondern an einer Kunst des Verstehens gelegen war. Seine Fassung des hermeneutischen Zirkels ist demzufolge eher als *kohärenztheoretische Wahrheitskonzeption* zu lesen, die geisteswissenschaftlichen Forschungsergebnissen genau dann Anspruch auf Wahrheit bescheinigt, wenn sie untereinander stimmig sind und gemeinsam ein harmonisches Ganzes ergeben.

Zu untersuchen, ob Schleiermachers Überlegungen zum hermeneutischen Zirkel in wissenschaftstheoretischer Hinsicht Früchte getragen haben, würde die Zielsetzung dieser Untersuchung überschreiten. Jedoch ist festzuhalten, dass sein Denken maßgeblichen Einfluss auf Wilhelm DILTHEY (1833 - 1911) ausgeübt hat, der Zeit seines Lebens danach strebte, dem Wahrheitsanspruch der Geisteswissenschaften zu einem Fundament zu verhelfen, um sie so gegen die Übermacht der Naturwissenschaften zu verteidigen. Was Schleiermacher selbst anbelangt, kann überdies konstatiert werden, dass die von ihm angestrebte *Universalisierung* zusammen mit Asts Hinwendung zu einer *Phänomenologie des Verstehens* jene beiden Elemente darstellen, aus denen das Wesen des hermeneutischen Zirkels bei Heidegger und Gadamer bestehen wird.

6.1.1.4 Martin Heidegger (1889 – 1976)

„Bei der Persönlichkeit eines Philosophen hat nur das Interesse: Er war dann und dann geboren, er arbeitete und starb.“¹⁰ Dieser berühmt gewordene Satz, mit dem Martin HEIDEGGER am 1. Mai 1924 seine Aristoteles-Vorlesung eingeleitet haben soll – unter den Anwesenden befand sich auch Hans-Georg GADAMER –, drückt wie kein zweiter seine radikale Abkehr von den Thesen der Einfühlungshermeneutik aus: Heidegger ging es in seinem Denken nämlich nicht mehr um das *Seiende*, sondern um

¹⁰Zitiert nach: Grondin 1999, S. 7.

das *Sein* selbst. Ihn interessierten nicht die seienden Objekte, sondern der *Sinn von Sein*. Diese *Seinsfrage*, wie er sie nannte, habe schon „das Forschen von *Plato* und *Aristoteles* in Atem gehalten“¹¹, sei daraufhin aber in der abendländischen Ontologie bis heute in Vergessenheit geraten.

Die Hermeneutik der Faktizität Durch die Renaissance dieser Frage möchte er jedoch nicht den Sinn des Lebens ergründen, sondern das Sein als solches *auslegen*, d.h. „zur begrifflichen ‚Durchsichtigkeit‘, zur ‚Aufklärung‘“¹² bringen: „Und wenn wir nach dem Sinn von Sein fragen, dann wird die Untersuchung nicht tiefsinnig und ergrübelt nichts, was hinter dem Sein steht, sondern fragt nach ihm selbst, sofern es in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht.“¹³ Sollen auch Heideggers diesbezügliche Überlegungen *in die Verständlichkeit des Daseins*, d.h. des Menschen, *hereinstehen*, ist es unerlässlich, vorab deren Voraussetzungen zu klären.

Zuerst wäre da seine unkonventionelle Anwendung der Begriffe „Verstehen“ und „Auslegen“. Das chronologische Verhältnis, das diese beiden gemeinhin verbindet, ist bei ihm nämlich auf den Kopf gestellt: Nicht Ausgelegtes müsse verstanden, sondern Verstandenes ausgelegt werden. Für Heidegger, erläutert Grondin, stelle *Verstehen* keinen rein kognitiven Vorgang dar, sondern sei eher mit dem umgangssprachlichen Ausdruck „sich auf etwas verstehen“¹⁴ gleichzusetzen. Es besitzt also einen medialen Charakter, quasi ein *unwillkürliches* Element, das dem Dasein selbst dunkel bleibt. Vetter trifft mit seinem Definitionsversuch den Nagel auf den Kopf: „Den Vollzug der unmittelbaren vorthoretischen Einstellung nennt Heidegger Verstehen; sofern dieses eigens vollzogen wird – d.h. die für das Verstehen konstitutiven Momente aufgewiesen werden –, spricht er von Auslegung.“¹⁵

Ausfiguriert kann man sich dies folgendermaßen vorstellen: Bei jedem Akt des Verstehens wird ein *Zuhandenes*, z.B. ein Hammer, nicht isoliert, sondern *implizit* immer schon *als etwas*, d.h. in einem gewissen Sinnzusammenhang, verstanden. „Mit diesem Als ist der Horizont gemeint, aus dem heraus Seiendes begegnet.“¹⁶ Noch konkreter bedeutet das, dass man besagten Hammer nicht bloß als Hammer versteht, sondern z.B. als denjenigen Hammer, den man von seinem Großvater geerbt hat und mit dessen Hilfe man jetzt plant, einen Nagel in die Wand zu schlagen.

¹¹Heidegger 2006, S. 2.

¹²Grondin 2001a, S. 51.

¹³Heidegger 2006, S. 152.

¹⁴Grondin 2001a, S. 40.

¹⁵Vetter 2007, S. 86.

¹⁶Vetter 2007, S. 86.

Allerdings geht es Heidegger dabei nicht um die Tatsache, dass das Dasein allen Gegenständen, die es *versteht* bzw. wahrnimmt, einen bestimmten Sinn beilegt – das wäre ein Allgemeinplatz. Ihm ist vielmehr daran gelegen, klarzumachen, dass Verstehen und Sinngebung in Wahrheit nicht voneinander zu trennen sind, dass Verstehen immer schon *etwas als etwas Verstehen* bedeutet, egal ob das Dasein sich dessen bewusst ist oder nicht.

Was Heidegger unter *Sinn* versteht, ist „*das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.*“¹⁷ Diese Vor- oder Sinnstruktur stellt gleichsam die Bedingung der Möglichkeit unseres Verstehens dar, zumal nur durch sie etwas als etwas und somit *überhaupt* verstanden werden kann; eine andere Art des Verstehens, etwa ein Verstehen an sich, existiert nicht. Auf die im Zitat eingeführte Begriffstrias, mit der er die einzelnen „Momente dieser Struktur“¹⁸ beschreibt, muss für die Zwecke dieser Untersuchung nicht näher eingegangen werden. Im Folgenden wird sie deswegen unter dem Oberbegriff „Vorstruktur“ zusammengefasst.

Heidegger setzt seinen Gedankengang so fort: Wenn Verstehen seinem Wesen nach etwas als etwas Verstehen bedeutet, zumal isoliertes, d.h. sinnloses Verstehen nicht möglich ist, dann muss dies zwangsläufig auch für jenes Verständnis gelten, welches jedes Dasein *vom Sein selbst* besitzt. Indem Heidegger nach dem *Sinn von Sein* fragt, möchte er folglich jene Strukturen aufdecken, die das Seinsverständnis des Daseins konstituieren; er bezeichnet sie als *Existenzialien*.

Paradigmatisch für ein solches Existenzial sei laut Heidegger die „Sorge“, die durch die Möglichkeit des Vorlaufens in den eigenen Tod, das Dasein bis zu seinem Ende begleite. Dass die Sorge dem Dasein nichts Äußerliches sei, sondern untrennbar zu seinem Wesen gehöre, verdeutlicht seine Formulierung, wonach der Tod nicht das *Zu-Ende-Sein* des Daseins, sondern das Dasein ein *Sein zum Ende* sei.¹⁹ Ein Mensch, der nicht um seinen Tod wüsste – um für einen Augenblick aus Heideggers Terminologie aufzutauchen –, nähme die Welt, in der er lebt, und sich selbst anders wahr; ja, er wäre womöglich gar kein Mensch.

Genauso verhält es sich mit den übrigen Existenzialien, zu denen u.a. die „Zeit“ und konsequenterweise auch der „Sinn“ selbst gehören, der dem Seinsverständnis unentwegt seinen Stempel aufdrückt. Um diese eigentlich im Verborgenen wirkenden Strukturen erkennbar zu machen, bedient sich Heidegger der zu Beginn erwähnten

¹⁷Heidegger 2006, S. 151.

¹⁸Vetter 2007, S. 88.

¹⁹Heidegger 2006, S. 258.

Auslegung, die dabei *phänomenologisch* vorzugehen habe. Was er damit meint, lässt sich am besten aus seinem Begriff eines *Phänomens* erschließen. Er versteht darunter „solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was aber gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, dass es seinen Sinn und Grund ausmacht.“²⁰

Der Gegenstand einer solchen Auslegung habe jenes *Seinsverständnis* zu sein, das jedem Dasein *implizit* immer schon zu eigen ist, weil „in jedem Verstehen von Welt Existenz mitverstanden (ist) und umgekehrt.“²¹ Selbst das bodenständigste Dasein, sozusagen Hegels Stufe der sinnlichen Gewissheit, bewegt sich in einem bestimmten Vorverständnis von Sein. Im Falle Heideggers bedeutet das, dass ein jedes Dasein das Sein implizit bereits verstanden hat; die Differenz liegt allein im unterschiedlichen *Grad* der Ausgelegtheit. Vor diesem Hintergrund wird die Bemerkung verständlich, dass Verstehen der Auslegung stets vorausgehe, oder mit Heideggers eigenen Worten, dass „[a]lle Auslegung, die Verständnis bereitstellen soll, schon das Auszulegende verstanden haben (muss).“²²

Heideggers Konzeption des hermeneutischen Zirkels Der Zirkel entspringt bei ihm der *Vorstruktur* des Verstehens, bzw. dem Versuch, diese Vorstruktur auf sich selbst anzuwenden. Oder mit anderen, herrlich redundanten Worten: dem Wunsch, die Bedingungen des Verstehens mittels eines Verstehens zu verstehen, das selbst durch diese Bedingungen bedingt ist. In der Praxis sieht dies wie folgt aus: Ein für Heideggers Philosophie entbranntes Dasein versucht, in seinem *Verstehen von Welt*, das durch ein implizites Seinsverständnis bedingt ist, die Bedingungen dieses Seinsverständnisses aufzuspüren. Auf diese Weise verfängt es sich unweigerlich in einem Zirkel, der „nach den elementarsten Regeln der Logik *circulus vitiosus* (ist).“²³ Was *erkannt* werden soll, wird nämlich bereits als *bekannt* vorausgesetzt.

Heidegger ist darüber sehr wohl im Bilde, weiß aber gleichzeitig, dass das Dasein seine Haut, bzw. die Vorstruktur seines Verstehens, nicht einfach abstreifen kann. Besteht keinerlei Hoffnung, die Bedingungen des Verstehens von einem neutralen Standpunkt aus zu ergründen, sozusagen einen vom Rande des *münchhausischen* Sumpfes geworfenen Rettungsstrick zu erhaschen, dann liegt die einzige Chance, nicht in *Seinsvergessenheit* zu versinken, in einer Flucht nach vorne. Deshalb gibt

²⁰Heidegger 2006, S. 35.

²¹Heidegger 2006, S. 152.

²²Heidegger 2006, S. 152.

²³Heidegger 2006, S. 152.

er an das Dasein folgende Parole aus: „Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen *Vor-Struktur* des Daseins selbst.“²⁴ Besonders im letzten Teil des Zitates tritt die Bedeutung zutage, die Heidegger dem Zirkel beilegt. Auf jene Weise zu verstehen, stellt für ihn kein methodisches Desiderat mehr dar, sondern beschreibt *phänomenologisch*, wie *de facto* immer schon verstanden wird.

Nachdem kein Weg an dieser Vorstruktur vorbeiführt, da Verstehen wie auf Kants metaphorischer Insel nur innerhalb ihrer Grenzen möglich ist, muss sich das Dasein von ihren Gestaden abwenden und stattdessen in ihr Inneres vordringen: Indem es in seinem *Verstehen von Welt*, das durch ein implizites Vorverständnis von Sein bedingt ist, ein Existenzial enthüllt, wird ihm das bislang latente Seinsverständnis durchsichtiger. Verstandenes hat an Ausgelegtheit gewonnen. Das Dasein beginnt in weiterer Folge, die Welt mit klareren Augen zu sehen, und kann sich abermals, jetzt allerdings mit geschärftem Blick, auf die Suche nach den Existenzialien begeben. Diese kreisförmige Bewegung, die hier ihren Anfang nimmt, ist demnach keine in sich geschlossene mehr, sondern gleicht einer nach oben offenen Spirale, an deren unabsehbarem Ende die Selbstdurchsichtigkeit des Daseins steht.

Was Heidegger von den vorhergehenden Theoretikern des hermeneutischen Zirkels maßgeblich unterscheidet, ist seine Leistung, dessen *universale Tragweite* als Erster begriffen zu haben: „Wir verdanken Heidegger, dass die Hermeneutik nicht nur die umfassende Methode der Geisteswissenschaften blieb, die sie seit Schleiermacher, Böckh und Dilthey war, sondern die Möglichkeiten der Philosophie selber zutiefst durchdrang und den drohenden historischen Relativismus durch Radikalisierung der Fragestellung überwand.“²⁵

Dass das Einzelne nur im Lichte des Ganzen und *vice versa* verstanden werden könne, ist für ihn nicht mehr der Leitspruch einer bestimmten Erkenntnislehre, sondern „beschreibt die Vollzugsform des verstehenden Auslegens selbst“²⁶. Das Ganze ist mit dem noch impliziten Vorverständnis gleichzusetzen, das jedes Dasein vom Sein immer schon besitzt, das Einzelne hingegen mit einem jenes Seinsverständnis bedingenden Existenzial. Die besagte Spirale, die aus diesen beiden Polen entspringt,

²⁴Heidegger 2006, S. 153.

²⁵Gadamer, Hans-Georg: „Der Unvollendete und das Unvollendbare. Zum 150. Geburtstag von Wilhelm Dilthey (1983)“ In: GW 4, 434.

²⁶Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 271.

mag den Regeln der Logik zufolge in der Tat eine teuflische sein. Für das Dasein allerdings stellt sie die einzige Möglichkeit dar, besser zu verstehen, *was es bedeutet zu sein*.

6.1.2 Hans-Georg Gadamer (1900 – 2002)

In seinem Hauptwerk, *Wahrheit und Methode*, resümiert Hans-Georg GADAMER den Beitrag seines Lehrers zur zeitgenössischen Hermeneutik folgendermaßen: „Denn erst von der ontologischen Wendung aus, die Heidegger dem Verstehen als einem ‚Existenzial‘ verlieh, und der temporalen Interpretation, die er der Seinsweise des Daseins widmete, konnte der Zeitenabstand in seiner hermeneutischen Produktivität gedacht werden.“²⁷ Zwar stammt der Ausdruck „ontologische Wendung“ nicht von Heidegger selbst, der Begriff „ontologisch“ spielt in *Sein und Zeit* aber eine zentrale Rolle. Dort setzt dieser ihn in Opposition zu dem Begriff „ontisch“, der alles Seiende bzw. die Beschäftigung mit selbigem meint; als „ontologisch“ bezeichnet er hingegen diejenige mit dem Sein selbst. Laut Jean Grondin impliziert „diese Unterscheidung vor allem für Heidegger, dass sich das Sein nicht nach der auf das Seiende zugeschnittenen Begrifflichkeit fassen lässt.“²⁸

Gadamer's Verdikt ist insofern beizupflichten, als Heidegger's Verstehenskonzeption auf zweifache Weise als *ontologisch* gelten kann: Zum einen, weil die „Beantwortung“ der Seinsfrage, der ontologischen Frage *par excellence*, das Endziel allen Verstehens bildet, und zum anderen, weil Verstehen selbst ein Existenzial, somit nicht nur ein *Mittel*, sondern auch den *Zweck* jeder Ontologie darstellt. Gadamer mag, als er die Formulierung „ontologische Wendung“ wählte, beide Aspekte im Blick gehabt haben. Allerdings ist ihm nicht nur daran gelegen, Heidegger's *Aufdeckung der Vorstruktur des Verstehens* zu würdigen, sondern auch daran, sie von ihrer exklusiven Anwendung auf die Seinsfrage abzulösen und auf die Praxis umzulegen. Diesen Anspruch, quasi eine Brücke zwischen der ontologisch-existenzialen Lesart seines Lehrers und der ontisch-praktischen dessen eigener Vorgänger zu schlagen, löst Gadamer in seiner Lehre von der *Geschichtlichkeit des Verstehens* ein.

Darin geht er, eng an Heidegger anknüpfend, von der Grundthese aus, dass „jedes Verstehen auf ein tragendes Vorverständnis angewiesen“²⁹ sei. Allerdings denkt er im Gegensatz zu seinem Lehrer weniger an ein implizites *Seinsverständnis*, als an ein Konglomerat von so genannten *Vorurteilen*. Jener Begriff ist dabei wörtlich, d.h.

²⁷Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 302.

²⁸Grondin 2001a, S. 50.

²⁹Tietz 1999, S. 37.

wörtlicher, als dies gemeinhin der Fall ist, zu nehmen: „An sich heißt Vorurteil ein Urteil, das vor der endgültigen Prüfung aller sachlich bestimmenden Momente gefällt wird.“³⁰

Die negative Konnotation, die ihm heutzutage anhaftet, etymologisch jedoch nicht haltbar sei, entlarvt Gadamer als ein Produkt der *Aufklärung*: Unter dem Banner des kantischen „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“ haben ihre Sprachführer die Menschen dazu angehalten, nur das als wahr anzuerkennen, was einer Analyse durch die Vernunft standhalte. Alle Vorurteile, deren Wesen gerade darin bestehe, *vor* einer definitiven Prüfung aller Fakten gefällt zu werden, seien aus diesem Grunde als gegenstandslos gebrandmarkt und diskreditiert worden. Dabei, betont Gadamer, heiße *Vorurteil* „durchaus nicht notwendig falsches Urteil. In seinem Begriff liegt, dass es positiv und negativ gewertet werden kann. [...] Es gibt *préjugés légitimes*.“³¹

In der Annahme, den Menschen aus seiner *selbstverschuldeten Unmündigkeit* zu befreien, haben die Vertreter der Aufklärung nach denjenigen Ursachen gefahndet, die für gewöhnlich dazu verleiten, sich mit Vorurteilen zufrieden zu geben. Sie haben derer zwei gefunden: *Übereilung* und *Autorität*. Was sie dabei im Sinn gehabt haben, gibt eine pointierte Formulierung Gadamers wieder: „Übereilung ist die eigentliche Fehlerquelle, die beim Gebrauch der eigenen Vernunft zum Irrtum führt. Autorität dagegen ist schuld, dass man seine Vernunft überhaupt nicht gebraucht.“³²

Den Idealen der Aufklärung nicht minder verpflichtet, stellt auch Gadamer nicht in Abrede, dass sowohl übereiltes Schlussfolgern als auch blinder Gehorsam tatsächlich Irrtümer hervorrufen können. Wogegen er jedoch Einspruch erhebt, ist die pauschale Verteufelung *jeglicher* Autorität, ohne zwischen begründeter und unbegründeter zu differenzieren. Sich der ersteren zu fügen, stellt in seinen Augen keinen Gegensatz zum Gebrauch der eigenen Vernunft dar. Ihr letzter Grund liegt nämlich nicht in einer Unterwerfung, sondern „in einem Akt der Anerkennung und der Erkenntnis – der Erkenntnis nämlich, dass der andere einem an Urteil und Einsicht überlegen ist und dass daher sein Urteil vorgeht“³³.

Die Wegbereiter der Aufklärung haben sich derart in ihre Kritik an *unbegründeter* Autorität verbissen, entwickelt Gadamer weiter, dass sie darüber gänzlich vergessen haben, dass es auch *begründete Autorität* gebe, ja sogar geben müsse. Worauf sonst wollten sie ihren Appell zum „sapere aude“ gründen, wenn nicht auf eine Art von

³⁰Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 275.

³¹Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 275.

³²Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 282.

³³Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 284.

Autorität, die auf überlegener Einsicht beruht? Indem sie sich hingegen dem Ziel verschrieben haben, *alle* auf Autorität fußenden Vorurteile mit Hilfe der Vernunft zu überwinden, seien sie selbst einem solchen aufgesessen und gleichsam in die eigene Falle getappt: „Dies grundlegende Vorurteil der Aufklärung ist das Vorurteil gegen die Vorurteile überhaupt und damit die Entmachtung der Überlieferung.“³⁴ Nicht in Betracht gezogen zu haben, dass illegitime Autorität falsche, legitime jedoch *richtige Vorurteile* befördern könne, sei ihr entscheidender Fehler gewesen.

Um dieses Manko zu beheben, widmet sich Hans-Georg Gadamer anschließend der Aufgabe, den diffamierten Begriff des *Vorurteils* zu rehabilitieren und wieder in sein Recht, als *positive Bedingung* unseres Verstehens, zu setzen. Nach dem Aufriss der Problematik, lässt dies den Ruf nach einer exakten Definition laut werden. Im Folgenden wird deshalb der Frage nachgegangen, was Gadamer konkret unter einem Vorurteil versteht – das gleiche wie die Verfechter der Aufklärung offenbar nicht.

Vorurteile, kann man seine Interpretation *formal* auf den Punkt bringen, stellen gleichsam die Bedingungen der Möglichkeit von Verstehen dar; ohne Vorurteile gäbe es auch kein Verstehen. Was jener Begriff für Gadamer *inhaltlich* umfasst, lässt sich noch prägnanter resümieren. Kurzum: alles, was ein Mensch im Laufe seines Lebens erlernt. Kombiniert ergibt dies, dass all unser Wissen das Fundament dafür bildet, *ob* und *wie* wir verstehen. Oder in der Schablone des *hermeneutischen Zirkels*, dass das *Ganze* unserer Kenntnisse und Erfahrungen, aber auch unserer Hoffnungen und Wünsche jenes Licht konstituiert, in dem uns das *Einzelne*, das wir zu verstehen suchen, erscheint – sofern es uns *überhaupt* erscheint, d.h. uns anspricht.

Die Frage, was Gadammers Konzeption des hermeneutischen Zirkels von denjenigen seiner Vorgänger trennt, mit derjenigen Heideggers jedoch verbindet, lässt sich mit einem Wort beantworten: ihre *Universalität*. Sein „Zirkel ist ein universaler,“ erklärt Grondin, „weil *jedes* Verstehen von einer Motivation oder von Vorurteilen her bedingt ist [Hervorhebung; NH].“³⁵ Bei Melanchthon waren es einzelne Passagen, die aus der Grundintention der Heiligen Schrift, bei Ast einzelne geschichtliche Episoden, die aus dem Geist der jeweiligen Zeit, und bei Schleiermacher endlich einzelne Texte, die aus dem sprachlich-lebensweltlichen Kontext des Autors zu verstehen waren.

Erst als Heidegger seine *ontologische Wendung* vollführte, im Zuge derer er das Verstehen als *Existenzial* begriff, begann sich die *Universalität* des hermeneutischen Zirkels abzuzeichnen. Durch seine gleichzeitige Abkehr von der Hermeneutik als

³⁴Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 275.

³⁵Grondin 2001, S. 157.

Kunstlehre hin zu einer *Phänomenologie* des Verstehens war es ihm möglich, die Unhintergebarkeit des Zirkels zu erfassen. Allerdings lag sein Fokus nicht mehr auf ontischen, sondern auf ontologischen Fragen; genauer gesagt, auf der ontologischen Frage schlechthin, nämlich der *Seinsfrage*.

Mit seiner Neuinterpretation der Heideggerschen Analysen verfolgt Gadamer das Ziel, dessen wegweisende Entdeckung für die Praxis, d.h. das alltägliche Verstehen, urbar zu machen. Zu diesem Zweck konzipiert er eine neuartige Hermeneutik, die einem Kentauren gleich, halb *Kunstlehre* und halb *Phänomenologie*, eine Brücke zwischen der ontologischen Lesart seines Lehrers und der ontischen dessen Vorgänger schlägt; man kann sie als *Universalhermeneutik* bezeichnen.

Was Heidegger nur angedeutet hatte, als er davon sprach, dass es der Auslegung „erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern“³⁶, versucht Gadamer in *Wahrheit und Methode* praktisch umzusetzen. Dort heißt es: „Ein mit methodischem Bewusstsein geführtes Verstehen wird bestrebt sein müssen, seine Antizipationen [seine durch Vorurteile gebildeten Sinnerwartungen; NH] nicht einfach zu vollziehen, sondern sie selber bewusst zu machen, um sie zu kontrollieren und dadurch von den Sachen her das rechte Verständnis zu gewinnen.“³⁷

Die Aufgabe des Hermeneuten bzw. jedes Menschen, dem daran gelegen ist, fremde Äußerungen zu verstehen, sei es demnach, seiner zumeist latenten Vorurteile inne zu werden und sie gegebenenfalls zu suspendieren, „damit sich der Text [bzw. die verbale Aussage; NH] selbst in seiner Andersheit darstellt und damit in die Möglichkeit kommt, seine sachliche Wahrheit gegen die eigene Vormeinung auszuspielen.“³⁸ Bei Martin Heidegger war dies insofern undenkbar, als er sich mit dem Ontischen nur am Rande beschäftigte, und ihm zufolge ein *ontologisches Vorurteil*, d.h. ein durch Existenzialien geprägtes Seinsverständnis, höchstens durchsichtig gemacht, nicht aber neutralisiert werden könne.

6.1.2.1 Die Bedeutung des *Zeitenabstandes*

In seiner Würdigung der von Heidegger geleisteten Vorarbeit identifiziert Gadamer die „temporale Interpretation, die er [sc. Heidegger; NH] der Seinsweise des Daseins widmete“, neben der *ontologischen Wendung* als dessen maßgeblichen Beitrag zur

³⁶Heidegger 2006, S. 153.

³⁷Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 274.

³⁸Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 274.

zeitgenössischen Hermeneutik. Erst diese beiden Ingredienzen haben es erlaubt, dass „der Zeitenabstand in seiner hermeneutischen Produktivität gedacht werden (konnte).“³⁹ Dass Heideggers *ontologische* Überlegungen insofern in diejenigen Gadamer's eingeflossen sind, als jener das Verstehen ebenfalls als eine Art *Existenzial* begreift, das auf Basis einer Vor(-urteils)struktur operiert, wurde bereits festgestellt. Ob, und wenn ja, inwieweit indes der *temporale* Aspekt Einzug gehalten hat, und worin dieser eigentlich besteht, ist bislang unerwähnt geblieben.

Verstehen liegt für Heidegger bekanntlich in einem *sukzessivem* Bewusstwerden der eigenen Vorstruktur; folglich ist es seinem Wesen nach *zirkulär*. Woraus diese Kreisbewegung allerdings ihr Momentum gewinnt, wurde bisher lediglich angedeutet. Auf jenes *Movens* aufmerksam zu machen, ist die Intention Gadamer's, wenn er der temporalen Seite des Heideggerschen Denkens vorzügliche Bedeutung einräumt. Langer Rede kurzer Sinn: Es ist die *Zeit*, die den hermeneutischen Zirkel allererst in Schwung setzt, indem sie sozusagen als dessen Katalysator fungiert.

Nur, wenn das Dasein sein *Verstehen von Welt* stets aufs Neue, jedes Mal mit gesteigerter Selbstdurchsichtigkeit auslegt, vermag sich der vermeintliche Teufelskreis in eine nach oben offene Spirale zu verwandeln und hermeneutische Produktivität zu entfalten. Allein der *Zeitenabstand*, d.h. die Zeitspanne, die zwischen den einzelnen Akten des verstehenden Auslegens verstreicht, ist der Grund dafür, dass Verstehen, im Sinne eines kontinuierlichen Besserverstehens, überhaupt möglich ist; ohne ihn, als richtende Instanz, träte es schlichtweg auf der Stelle.

Analog dazu argumentiert Gadamer, dass *jedes Verstehen auf tragende Vorurteile* angewiesen sei. Im Hinblick auf die Frage, wie es dann überhaupt möglich sei, „die *wahren* Vorurteile, unter denen wir *verstehen*, von den *falschen*, unter denen wir *missverstehen*, zu scheiden“⁴⁰, spricht er von zwei Möglichkeiten, die offenbar in ihren Anwendungsbereichen divergieren: entweder anhand der „Bewährung, die eine Vormeinung durch ihre Ausarbeitung findet“⁴¹ oder mit Hilfe des *Zeitenabstandes*. Der erste dieser beiden Prüfsteine scheint sich auf *alltägliche* Vorurteile, der zweite hingegen auf *komplexere*, z.B. auf diejenigen der Wissenschaften, zu beziehen.

So würde das *falsche* Vorurteil, dass alle Schwäne weiß seien, bereits durch *einen* Besuch in einem australischen Zoo, d.h. eine einzige empirische Erfahrung zunichte. Demgegenüber bedürfte das *wahrscheinlich richtige* Vorurteil, dass sich das globale Klima auf Grund unseres CO²-Ausstoßes wandeln werde, Untersuchungen über

³⁹Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 302.

⁴⁰Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 304.

⁴¹Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 272.

einen längeren Zeitraum, periodischer Neuauswertungen der Faktenlage usf., und ließe sich mitunter erst *post festum* richtig beurteilen. Dass sich die Forschungsgrundlagen indessen selbst verändern und sich dadurch gänzlich neue Betrachtungsweisen der Thematik auftun könnten, verweist auf die einerseits *produktive*, andererseits aber ebenso *relativierende* Kraft des Zeitenabstandes: Als epistemologisches *memento mori* erinnert er den Menschen an seine Endlichkeit und die damit verbundene Kontingenz all seines Wissens; in dem Maße, wie die Zeitlichkeit seinen Horizont erweitert, weist sie ihn auch in die Schranken.

Einer kontinuierlichen Annäherung an eine *objektive, absolute Wahrheit* im Sinne eines Besserverstehens, wie es Heidegger für die Auslegung des Seinsverständnisses und Schleiermacher für den Umgang mit Texten in Anspruch nahm, steht Gadamer demgemäß skeptisch gegenüber: „Es genügt zu sagen, dass man *anders* versteht, wenn man überhaupt versteht.“⁴²

Es hieße allerdings, seine Intention von Grund auf zu verkennen, wollte man in diesem Verdikt eine Leugnung des Fortschritts in den Naturwissenschaften sehen; im Gegensatz zu den Geisteswissenschaften seien jene in der Tat auf ein *absolutes Telos* gerichtet: „Während der Gegenstand der Naturwissenschaften sich idealiter wohl bestimmen lässt als das, was in der vollendeten Naturerkenntnis erkannt wäre, ist es sinnlos, von einer vollendeten Geschichtserkenntnis zu sprechen, und eben deshalb ist auch die Rede von einem 'Gegenstand an sich', dem diese Forschung gilt, im letzten Sinne nicht einlösbar.“⁴³

Was Gadamer hier insbesondere contra den *Historismus* zu Felde führt, lässt sich unvermindert auf die Geisteswissenschaften übertragen. Dort wäre es nicht weniger absurd, von einem *Gegenstand an sich, dem diese Forschung gilt*, zu sprechen. Wer jedoch geneigt ist, dies als Versuch zu lesen, eine Renaissance der antiken *Skepsis* heraufzubeschwören, oder gar als Aufruf zur *Epoché*, d.h. zur Urteilsenthaltung, geht gleichermaßen fehl: Mit seiner Kritik an absoluter, mithin *vorurteilsfreier* Wahrheit – jedenfalls im Hinblick auf die Geisteswissenschaften, die eine solche nicht einmal als Ideal beanspruchen können – bezweckt Gadamer keine Beschränkung, sondern eine Erweiterung der menschlichen Diskursfähigkeit. Damit erteilt er Diltheys Suche nach einem methodischen Fundament, auf dem sich die Geisteswissenschaften zu einer *echten* Wissenschaft aufschwingen könnten, eine klare Abfuhr.

Gerade weil alles Verstehen auf spezifischen Vorurteilen beruht, deren Gesamtheit jeden Menschen ähnlich individualisiert wie ein Fingerabdruck, gerade weil kein

⁴²Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 302.

⁴³Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 289f.

objektiver Standpunkt existiert, von dem aus absolute Wahrheit erkannt werden könnte, ist zwischenmenschlicher Austausch unerlässlich. Seiner Hermeneutik wohnt demzufolge die Erkenntnis inne, dass jede fremdartige, d.h. auf anderen Vorurteilen beruhende Sichtweise das Potential besitzt, unsere eigene zu bereichern, und folglich wert ist, gehört zu werden. Die Einsicht, dass jeder neue Blickwinkel, unter dem eine Sache betrachtet wird, als Chance, nicht als Bedrohung für unser bestehendes Wissen zu begreifen ist. Und schließlich das Bewusstsein, dass sogar die Wahl eines Forschungsgebietes von individuellen, kulturellen und geographischen Vorurteilen geprägt ist: „Erst durch die Motivation der Fragestellung konstituiert sich überhaupt Thema und Gegenstand der Forschung.“⁴⁴

Selbst wenn der undenkbare Fall einträte, schreibt Grondin etwas überspitzt, dass jemand die Fähigkeit besäße, *sine ira et studio* eine lupenrein objektive Abhandlung über ein geschichtliches Ereignis zu verfassen, müsste gleich noch ein zweites Wunder geschehen, nämlich, dass sich einer fände, der ein derart langweiliges Traktat lesen könnte, ohne schon nach den ersten Sätzen einzuschlafen. Worauf er damit schalkhaft rekurriert, ist Gadamer's These, wonach Verstehen stets damit beginne, „dass etwas uns anspricht“⁴⁵ und „dass es keine mögliche Aussage gibt, die nicht als Antwort auf eine Frage verstanden werden kann, und *dass sie nur so* verstanden werden kann [Hervorhebung; NH].“⁴⁶

Ein Text, der unsere impliziten Fragen, also das, was wir auf Grund unserer jeweiligen Vorurteile verstehen *können* und *wollen*, außer Acht ließe, spräche im wahrsten Sinne des Wortes an uns vorbei. Ohne den *gemeinsamen Sinn*, sozusagen den Kitt aus miteinander geteilten Vorurteilen, der die Kluft zwischen uns und dem anderen ausfüllt, könnte ein Text unser Interesse gar nicht erregen und selbst wenn, bliebe uns sein Sinn verborgen. „Die Antizipation von Sinn, die unser Verständnis eines Textes leitet,“ erläutert Gadamer, „ist nicht eine Handlung der Subjektivität, sondern bestimmt sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbindet.“⁴⁷ Grondin zufolge sei das *Verstehen* deshalb „stets das Fortsetzen eines schon vor uns begonnenen Gesprächs“⁴⁸.

Als *Mängelwesen* ist der Mensch von Natur aus spärlich mit Instinkten versehen und, weil es ihm unmöglich ist, alles auf eigene Faust zu ergründen, mehr als jedes andere Lebewesen auf das Lernen von *Autoritäten* angewiesen: Im Laufe unseres Le-

⁴⁴Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 289.

⁴⁵Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 304.

⁴⁶Gadamer, Hans-Georg: „Die Universalität des hermeneutischen Problems (1966)“ In: GW 2, 226.

⁴⁷Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 298.

⁴⁸Grondin 2001, S. 163.

bens begegnen wir in Form von Erziehung, Bildung und Tradition unendlich vielen Arten von Autorität, die uns Vorurteile mit auf den Weg geben. Der Sprachraum, in dem wir aufwachsen, die Kultur, in der wir leben, all das bildet zusammen den *Horizont*, unter dem wir fähig sind, zu verstehen. Daraus folgt eine der zentralen Thesen der Gadammerschen Hermeneutik: „In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. [...] *Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.*“⁴⁹ Diese grundlegende Einsicht habe sich ursprünglich auch im Titel von *Wahrheit und Methode* widergespiegelt:

„So komme ich selber immer wieder auf meine eigene Orientierung zurück, die bis in die Konzeption meines Buches zu spüren ist, das ich ehemals statt mit dem Titel 'Wahrheit und Methode' anfänglich mit dem Titel 'Verstehen und Geschehen' zu exponieren geplant hatte. Es ist eben nicht unser Tun so sehr, als das, was mit uns geschieht, wenn uns das Denken den Weg des Denkens führt.“⁵⁰

6.1.2.2 Vergleich: Gadamer-Heidegger

Anhand des folgenden Zitates lässt sich Gadammers Konzeption des hermeneutischen Zirkels resümieren und derjenigen Heideggers gegenüberstellen:

„Wer einen Text verstehen will, vollzieht immer ein Entwerfen. Er wirft sich einen Sinn des Ganzen voraus, sobald sich ein erster Sinn im Text zeigt. Ein solcher zeigt sich wiederum nur, weil man den Text schon mit gewissen Erwartungen auf einen gewissen Sinn hin liest. Im Ausarbeiten eines solchen Vorentwurfs, der freilich beständig von dem her revidiert wird, was sich bei weiterem Eindringen in den Text ergibt, besteht das Verstehen dessen, was dasteht.“⁵¹

Wie oben gezeigt, wird die Rolle des *Ganzen*, in dessen Licht ein Text verstanden wird, von der Totalität der Erkenntnisse und Erfahrungen, die ein Mensch im Laufe seines Lebens erwirbt, sowie von seinen daraus resultierenden Erwartungen gespielt. Das Attribut „universal“ verdient diese Lesart insofern, als *alles*, was ein Mensch

⁴⁹Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 281.

⁵⁰Gadamer, Hans-Georg: „Die Kehre des Weges (1985)“ In: GW 10, S. 74f.

⁵¹Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 271.

versteht und bereits verstanden hat, in die Menge seiner Vorurteile eingeht und die Grundlage für *alles weitere* Verstehen darstellt; außerhalb dieser *Vorurteilsstruktur*, die gewissermaßen unser Universum bildet, ist Verstehen unmöglich. Dies und die positive Sicht des *Zeitenabstandes* stellen jene Teile des Heideggerschen Erbes dar, die Gadamer für seine eigene Hermeneutik in Anspruch genommen hat.

Eine *neue* Note, mit der Gadamer dessen Komposition bereichert, ist hingegen seine Lehre von der *Wirkungsgeschichte*. Sie besagt, dass die Zahl unserer Urteile, die wir nach eigenständiger Analyse aller verfügbaren Fakten fällen, im Vergleich zu derjenigen unserer Vorurteile, die wir im Lauf unseres Lebens von Autoritäten übernehmen, verschwindend gering ist. Nachdem es sich bei Letzteren bisweilen um die Resultate jahrhundertelanger, kollektiver Denkleistungen handelt, wird Gadamer's These begreiflich, dass „*Verstehen selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken (ist), sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln*“⁵²; ein Geschehen, bei dem der Verstehende quasi den Schauplatz zur Verfügung stellt, an dem das *Einzelne* und das *Ganze* miteinander in einen Dialog treten.

Das *Einzelne* bezeichnet dabei, wie auch in allen anderen Konzeptionen, das zu verstehende Objekt, im zitierten Falle einen nicht weiter definierten Text oder noch genauer, das flüchtige Aufblitzen von *Sinn* in einem solchen: Oftmals genügt schon der Titel, um uns zu Antizipationen bezüglich seines Inhalts zu verlocken; selten ist er uns so fremd, dass wir keine bestimmten Erwartungen an ihn knüpfen. Ein solcher Sinn, erklärt Gadamer im obigen Zitat, zeige sich wiederum nur, weil man den Text schon mit gewissen Erwartungen auf einen gewissen Sinn hin liest. Mit anderen Worten, sind wir nur dann im Stande, so etwas wie Sinn überhaupt wahrzunehmen, wenn der Text mit dem Ganzen unserer Kenntnisse, Erfahrungen und Wünsche korreliert, d.h. wenn er uns anspricht.

Die Situation, in der wir uns als Verstehende befinden, ähnelt demnach derjenigen, in der sich das Dasein bei Heidegger wiederfand, als es die Seinsfrage stellte: Dort bestand das Problem darin, dass es die Bedingungen seines Verstehens in einem Verstandenen suchte, das von denselben Bedingungen bedingt war. Hier hingegen liegt die Crux in dem Umstand, dass der Verstehende nur das verstehen kann, was ihm auf Grund dessen, was er *schon verstanden hat*, sinnvoll erscheint. Da Sinnvollsein nichts anderes bedeutet, als dass sich das Ganze im Einzelnen wiedererkennt, trägt jeder *Vorentwurf*, den sich der Verstehende *voraus wirft, sobald sich ein erster Sinn im Text zeigt*, das Antlitz des jeweiligen Ganzen.

⁵²Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 295.

Worin deren Auffassungen jedoch divergieren, ist die Frage, ob die Vorstruktur, die allem Verstehen ihren Stempel aufdrücke, veränderlich sei, d.h. erweitert, korrigiert oder mitunter sogar destruiert werden könne. Von Seiten Heidegger wird dies, zumindest in Bezug auf das Seinsverständnis, klar verneint: ontologische Vorurteile, d.h. Existenzialien, können allenfalls durchsichtig gemacht, keinesfalls aber neutralisiert werden.

Gadamer hingegen vertritt die Ansicht, dass die Forderung nach einer Kontrolle der eigenen Vorurteile insofern einlösbar sei, als wir eine solche ohnehin, allerdings unwillkürlich immer vollführen – ja, dass gerade in dieser Selbstreflexion die Wurzel allen Verstehens und damit der Ursprung des hermeneutischen Zirkels zu suchen sei: „Man muss sich diese grundsätzliche Forderung als die Radikalisierung eines Verfahrens denken, das wir in Wahrheit immer ausüben, wenn wir verstehen.“⁵³ „Die Hermeneutik“, schreibt Gadamer deshalb, „hält eine Erfahrung fest und ist keine Methode, den ‚richtigen‘ Sinn festzustellen, als ob dieser je erreichbar wäre.“⁵⁴ Will man Gadamers Fassung des hermeneutischen Zirkels demnach als eine Kunst bezeichnen, dann – um ihrer Mittelstellung, ihrem medialen *Touch* gerecht zu werden – am ehesten als die Kunst, „sich [...] etwas sagen zu lassen“⁵⁵

Jean Grondin, mit dessen Ausführungen dieser Abschnitt begonnen hat, fasst den Unterschied zwischen Heideggers *Hermeneutik der Faktizität* und Gadamers *hermeneutischer Philosophie* auf aphoristische Weise zusammen:

„Im Herzen der Hermeneutik und damit des Gesprächs zwischen Heidegger und Gadamer klaffen somit zwei Grundmöglichkeiten der Philosophie: einerseits die platonisch-utopische, die uns vom tobenden Gerede dieser Welt abwenden und den Menschen an seine letzten Fragen erinnern will, andererseits die aristotelisch-realistische, die eine andere Welt für unreal hält und den Sinn für das Machbare und Verständigungsfähige anmahnt.“⁵⁶

Um dieses Resümee ins rechte Licht zu rücken, muss aber folgende Einschränkung getroffen werden: Nämlich – dies sollte im Zuge dieses Abschnitts klar geworden sein –, dass die Kluft, die es suggeriert, dieser scheinbar diametrale Gegensatz weniger in den jeweiligen Konzeptionen, als in deren divergierenden Zielsetzungen begründet ist. Metaphorisch ausgedrückt, legen Heidegger und Gadamer den größten Teil ihres

⁵³Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 272.

⁵⁴Gadamer, Hans-Georg: „Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus (1987)“ In: GW 10, S. 137.

⁵⁵Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 273.

⁵⁶Grondin 2001a, S. 9.

hermeneutischen Denkweges gemeinsam zurück, um sich erst auf den letzten Meilen voneinander zu trennen.

6.2 Gadamers Hermeneutik *interkulturell* gelesen

Ich meine, es ist Zeit. In dieser Gesellschaft, in der wir heute leben, und angesichts ihrer planetarischen Maßstäbe und globalen Probleme, muss auch das Denken und müssen alle unsere Gespräche über die engeren Traditionsgrenzen hinwegführen und weltweiten Austausch suchen.

HANS-GEORG GADAMER⁵⁷

Es bietet sich an, dieses Kapitel mit einigen Zitaten aus Gadamers *Gesammelten Werken* zu eröffnen, die für eine Offenheit gegenüber außereuropäischen Kulturen sprechen. Solche Stellen existieren, verglichen mit jenen, die dagegen sprechen, ist ihre Anzahl aber vernachlässigbar. Auf Grund dieses eklatanten Ungleichgewichts und der Tatsache, dass es sich dabei lediglich um Indizien handelt, wurden sie in der Diskussion, ob Gadamer einen eurozentrischen Philosophiebegriff vertreten hat, nicht als unmittelbare Gegenbeweise vorgelegt. Hier scheint jedoch der richtige Ort zu sein, um auch diese Facette des Gadamerschen Denkens zu Wort kommen zu lassen – wenn schon nicht als Grundlage für eine Neubewertung, so doch als Aufweis eines *Potenzials*.

6.2.1 War Gadamer fremden Kulturen gegenüber offen?

In „Das Erbe Hegels“, einem der für diese Untersuchung ergiebigsten Texte, spricht Gadamer davon, dass die Grundfragen der menschlichen Existenz in allen Kulturen die gleichen seien: „Gewiss bin ich der letzte, die ursprüngliche Gemeinsamkeit zu leugnen, die alle Denkversuche der Menschheit verbindet und vollends die unserer abendländischen Tradition.“⁵⁸ Dass es dennoch unleugbare Differenzen zwischen der europäischen Tradition und ihren außereuropäischen Konterparts gebe, liege daran, dass diese Fragen dort jeweils unterschiedliche Ausdrucksformen gefunden haben – differente Sagweisen, die unter dem Strich jedoch das gleiche bezwecken:

„Die Gleichnisrede, die Parabel und all die anderen indirekten Redeweisen, die im Nahen und Fernen Osten entwickelt worden sind, zeigen eine narrative Struktur und vermitteln dennoch Einsichten der philosophischen Metaphysik.

Die Sprache dieser Texte hat nichts zu tun mit ihrer prädikativen Struktur des

⁵⁷Gadamer, Hans-Georg: „Heidegger und die Griechen (1990)“ In: GW 10, 35.

⁵⁸Gadamer, Hans-Georg: „Das Erbe Hegels (1980)“ In: GW 4, 481.

Urteils und ist unabhängig von jeder bestimmten Grammatik. Selbst in der Übersetzung behalten solche Reden und Sprüche eine tiefe Verständlichkeit.”⁵⁹

Eben weil solche Parallelen existieren, können auch *unterschiedliche Sprachen* eine Verständigung letzten Endes nicht verhindern: „Die Verständigungsmöglichkeit kann zwischen vernünftigen Wesen nie verneint werden. Selbst der Relativismus, der in der Vielfalt menschlicher Sprachen zu liegen scheint, ist keine Schranke für die Vernunft, deren Wort allen gemeinsam ist, wie schon Heraklit gewusst hat.”⁶⁰

6.2.2 Hat Gadamer an interkulturelle Philosophie gedacht?

Obwohl diese Frage angesichts der zahllosen Äußerungen, in denen sich Gadamer zu einem eurozentrischen Philosophiebegriff bekannte (siehe S. 13ff.), nach wie vor fast abwegig erscheint, ist sie dennoch mit Ja zu beantworten. Diese überraschende Antwort ist aus der kritischen Haltung zu erklären, die Gadamer mit zunehmendem Alter gegenüber der Globalisierung, die er als Prozess der *Verwestlichung* der Welt auffasste, einnahm. Wie sein Lehrer, Martin Heidegger, prangerte er insbesondere den *Machbarkeits-* und *Methodenwahn* der westlichen Kultur an, die bei globaler Ausbreitung seines Erachtens katastrophale Folgen zeitigen würden.

6.2.2.1 Gadamer's Kritik am westlichen *Methodenwahn*

Ironischerweise kommt diese Einstellung gerade in *Europa und die Oikoumene*, wo Gadamer in Anlehnung an Platons *Politikos* an die *zwei* Bedeutungen des Wortes „Maß“ erinnert, besonders deutlich zum Ausdruck. Er unterscheidet dort das Maß, das beim Messen an ein Objekt angelegt wird, vom Maß im Sinne von „Maß halten“ und Mäßigung:

„Damals, zu Beginn des Schicksalsweges des Abendlandes, hat man also an beide Arten von Maß gedacht. Beides ist in seinem gleichen Gewicht von Plato beschrieben worden, das Messen und der Sinn für Maß. Beides gehört untrennbar in die Praxis des Lebens. Es hat das Schicksal der Neuzeit gezeichnet, dass nur das Messen, das ein Maß an eine Sache heranträgt und so Wissen vermittelt, als wirkliches Wissen gilt, sodass die neuzeitliche Wissenschaft Herrschaftswissen und – wie Heidegger es genannt hat – kalkulatorisches Denken geworden ist.”⁶¹

⁵⁹Gadamer, Hans-Georg: „Das Erbe Hegels (1980)“ In: GW 4, 477.

⁶⁰Gadamer, Hans-Georg: „Selbstdarstellung. Hans-Georg Gadamer (1973)“ In: GW 2, 497.

⁶¹Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 280.

Wie im Abschnitt über die aristotelische *Phrónesis* bereits angedeutet wurde (siehe S. 70ff.), sei es demnach die große Aufgabe unserer Zeit, diese zwei Arten von Maß wieder miteinander zu versöhnen – d.h. „das Messen der Wissenschaft mit dem Sinn für Maß.“⁶² Erste konkrete Anzeichen für ein solches Programm finden sich schon in *Wahrheit und Methode*, das als eine einzige Warnung davor gelesen werden kann, die Methoden der Naturwissenschaften unreflektiert auf die Geisteswissenschaften, oder noch folgenschwerer: auf das Leben als Ganzes, anzuwenden.

6.2.2.2 Ein alternatives Modell: Die Erfahrung der Kunst

Aus dieser Perspektive wird begreiflich, warum Gadamer in *Wahrheit und Methode* vorgezogen hat, nicht direkt in seine Hermeneutik einzusteigen, sondern den Boden zuerst mit einer Abhandlung über die *Kunsterfahrung* zu bereiten. Damit will er zeigen, dass die naturwissenschaftliche Methode mit ihrer strikten Subjekt-Objekt-Spaltung nicht das einzig tragfähige Verstehensmodell darstellt. Ein Kunstwerk sei dabei insofern ein idealer Ausgangspunkt, als es sich *verobjektivierenden* Tendenzen zu entziehen vermag: „In einem Zeitalter, dem alles zum Bestand, zum verfügbaren Objekt wird,“ schreibt HAMMERMEISTER, „bewahrt das Kunstwerk gerade durch seine Dimension der Verborgenheit die Dinge davor, gänzlich auf ihre Verwendbarkeit reduziert zu werden.“⁶³

„Für Gadamer stellt sich das Kunstwerk nicht als ein Objekt dar, dem das Subjekt in privilegierten, aber abgezielten Momenten begegnet, sondern als ein unabgeschlossenes Geschehen. [...] An die Stelle der Subjekt-Objekt-Dichotomie setzt er das dynamische Modell der Kunstbegegnung als eines Geschehens, in dem eine Wahrheit der Wirklichkeit erkannt wird, 'sofern *alle Begegnung mit der Sprache der Kunst Begegnung mit einem unabgeschlossenen Geschehen und selbst ein Teil dieses Geschehens ist*' (GW 1, 105).“⁶⁴

6.2.2.3 Frisches Blut durch außereuropäisches Denken

Hier kommt die *Globalisierung* ins Spiel, die seit den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, also nach dem Erscheinen von *Wahrheit und Methode*, ins allgemeine Bewusstsein zu dringen begann: Nachdem die mit ihr einhergehende Verbreitung der westlichen *Wissenschaft* einen Rückschlag für Gadamers Programm bedeutete, leuchtet es ein, dass er ihr gegenüber kritisch eingestellt war und sich auf das sichere

⁶²Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 280.

⁶³Hammermeister 2006, S. 33.

⁶⁴Hammermeister 2006, S. 42.

Gebiet der Kunst zurückzog. Irgendwann scheint ihm allerdings klar geworden zu sein, dass sie nicht *zwangsläufig* eine Verwestlichung der Welt zur Folge haben müsse, sondern dass sie zu einem Prüfstein für den Westen selbst werden könnte; zu einem Wendepunkt auf dem *Schicksalsweg des Abendlandes*, der zurück zu einer Besinnung auf die andere Bedeutung von „Maß“ führen könnte.

Die Argumente aus *Europa und die Oikoumene*, die auf den ersten Blick wie eine Abwertung der außereuropäischen Denktraditionen gewirkt haben, erhalten damit eine vollkommen neue Bedeutung. Gerade *weil* sich in den fremden Kulturen, mit denen der Westen nun vermehrt in Kontakt steht, keine klare Aufteilung in einzelne Wissenschaften vollzogen hat, gerade *weil* es „im Grunde völlige Willkür (ist), ob wir das Gespräch eines chinesischen Weisen mit seinem Schüler Philosophie nennen oder Religion oder Dichtung“⁶⁵, scheint Gadamer die Hoffnung gehegt zu haben, von dort *frisches Blut* zu erhalten. Es steht zu vermuten, dass er in deren Denktraditionen, denen eine stärkere Affinität zur Kunst geradezu inhärent sei, eine Art Remedium gegen die *Maßlosigkeit* der westlichen Wissenschaft und Kultur gesehen hat. Diese Deutung wird durch Zitate wie die folgenden nahe gelegt:

„Nicht nur die Ferne und Fremdheit der Vergangenheit, gerade auch die Ferne und Fremdheit der mit uns in neue Lebensgemeinschaft eintretenden anderen Kulturkreise stellen uns neue Aufgaben und werden ohne Zweifel in einer pluralistischen Welt neuen Gesprächsaustausch und Gewinnung neuer Sinnhorizonte einleiten, die über den Begriff der Philosophie hinausweisen, der im Abendland seine Ausbildung erfahren hat. Aus der engen Verflechtung von Dichtung und Philosophie, auch von der Gesprächskunst fremder Kulturen, wird immer Neues für uns denkwürdig werden. Die Geschichte der Philosophie wird nie zu Ende sein – aber wenn, wie Hegel gesagt hat, die Philosophie jeweils ihre Zeit in Gedanken gefasst ist, dann wird mit den gewaltigen Veränderungen der Welt, in der wir uns befinden, auch der Fortgang des philosophischen Gedankens sich zeitigen, sowohl seiner Herkunft nach wie auch in der nicht absehbaren Offenheit seiner Zukunft.“⁶⁶

Die *globalen* Probleme können nur *gemeinsam* gelöst werden:

„Unser menschliches Ziel kann ja nicht sein, durch eine technische Zivilisation alles zu erdrücken, was uns oder was anderen überkommen ist und was uns

⁶⁵Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 268.

⁶⁶Gadamer, Hans-Georg: „Die deutsche Philosophie zwischen den beiden Weltkriegen (1987)“ In: GW 10, 371f.

alle in unserer gesamten Lebensgestaltung geprägt hat. Nur wenn wir die Fähigkeit des Verstehens und gegenseitigen Geltenlassens in die neuen Aufgaben einbringen, die unsere Welt ins Gleichgewicht bringen und im Gleichgewicht halten, werden wir neue Ordnungen schaffen.”⁶⁷

6.2.2.4 Schlussfolgerungen

Der Vorwurf, dass Gadamer einen *eurozentrischen Philosophiebegriff* vertreten habe, der nach der Lektüre von *Europa und die Oikoumene* als gesichert schien, kann auch durch dieses Bekenntnis zu interkulturellem Austausch nicht entkräftet werden. Wenn Gadamer behauptet, dass man das Denken anderer Kulturen nicht Philosophie nennen könne, weil dort keine distinkte Trennung zwischen Philosophie, Religion und Dichtung stattgefunden habe, dann sei dies WIMMER und MALL zufolge schlicht und ergreifend *falsch* (siehe S. 17ff.). Daran vermag auch die Tatsache nichts zu ändern, dass Gadamer glaubt, *trotzdem* etwas philosophisch Relevantes von diesen Kulturen lernen zu können.

Eines hat sich aber sehr wohl verändert, nämlich die *Schwere* der Anschuldigung: Man wird Gadamer jetzt nicht mehr so schnell *eurozentrischer Arroganz* bezichtigen, weil seine Äußerungen offenbar keiner Böswilligkeit, sondern einfach nur *Unkenntnis* entsprangen. Frei nach dem geflügelten Wort der Lateiner „Si tacuisses, philosophus mansisses!” könnte man ihm noch immer vorwerfen, dass er sich in diesem Fall besser eines Urteils hätte enthalten sollen, aber der meiste Wind ist damit zweifelsohne aus den Segeln seiner Ankläger entwichen.

6.2.3 Gadamers Hermeneutik *interkulturell* gelesen

6.2.3.1 Gibt es Ansätze dazu bei Gadamer selbst?

Während der Eurozentrismusvorwurf also zum Teil in sich zusammenfällt, entspringt dem veränderten Sachverhalt jedoch ein neuer, und zwar, dass Gadamer *selbst* trotz dieser Ansätze niemals den Schritt zur interkulturellen Philosophie vollzogen habe. Diesen Tadel kann sich Harald LEMKE nicht verkneifen, wenn er den Stellenwert herausarbeitet, den Gadamers Denken für interkulturelle Dialoge gewonnen habe – und das ohne die Hilfe ihres geistigen Vaters:

⁶⁷Gadamer, Hans-Georg: „Geschichte des Universums und Geschichtlichkeit des Menschen (1988)“
In: GW 10, 222.

„Wenn man mittlerweile in der allgemeinen Weltöffentlichkeit mit größter Selbstverständlichkeit vom 'Dialog zwischen Ost und West' spricht und wenn sich in der westlichen Philosophie heute eine interkulturelle Philosophie etabliert hat, der es um das Verständnis der Philosophien fremder Kulturen geht, dann zeigt sich darin der nachhaltige Erfolg und große Einfluss von Gadamer's Denken. Wie kaum eine andere Philosophie hat seine Philosophie zu der bemerkenswerten Tatsache eines Dialogs zwischen den Kulturen beigetragen. Umso erstaunlicher ist der Sachverhalt, dass Gadamer seine Hermeneutik *nicht* auf den Bereich der interkulturellen Philosophie ausgedehnt hat.“⁶⁸

Wie im Abschnitt über *Europa und die Oikoumene* bereits angerissen wurde, macht auch Lemke *eurozentrische Tendenzen* für Gadamer's Versäumnis verantwortlich:

„Man kommt in Bezug auf Gadamer nicht umhin, einzuräumen, dass sich seine Behauptung, die östliche Weisheit bzw. das chinesische Denken seien keine 'echte Philosophie', als ein später Ausläufer dieses auf Hegel zurückgehenden philosophischen Eurozentrismus erweist. Mit anderen Worten: Gadamer hat das Potential der von ihm begründeten philosophischen Hermeneutik für das Ziel einer interkulturellen Völkerverständigung, für die Zwecke eines 'Dialogs zwischen Ost und West' selber leider nicht zu nutzen gewusst.“⁶⁹

In Bezug auf Gadamer's *Philosophiebegriff* mag Lemke mit dieser Diagnose Recht behalten; er zeugt tatsächlich von einem *Eurozentrismus*. Was hingegen Gadamer's Untätigkeit in Sachen interkultureller Philosophie betrifft, hat sich diese Deutung als überholt erwiesen, weil Gadamer nicht nur die Chancen gesehen hat, die sich aus einem „Dialog zwischen Ost und West“ für die Philosophie ergeben, sondern sogar dessen gesellschaftspolitische *Notwendigkeit*: „Wir müssen lernen, ökumenisch zu denken. Es ist eben nicht nur die Vielfalt Europas, die sich vielleicht zu einer Einheit zusammenschließen will. Es ist die Menschheit auf diesem Globus, die es tun muss, um miteinander leben zu lernen und so vielleicht auch die Selbstvernichtung hinauszuschieben oder gar durch eine kontrollfähige Weltverfassung zu vermeiden.“⁷⁰

Lemkes These, dass Gadamer seine Hermeneutik nie auf eine *interkulturelle* Ebene ausgedehnt habe, trifft hingegen ins Schwarze. Tatsächlich finden sich bei Gadamer keinerlei Hinweise darauf, dass er einen dahingehenden Versuch unternommen hätte. Allerdings muss man sich fragen, ob man ihm daraus wirklich einen Strick drehen

⁶⁸Lemke 2007, S. 1f.

⁶⁹Lemke 2007, S. 3f.

⁷⁰Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 271.

kann: Schließlich hatte Gadamer zu der Zeit, als die ersten Schritte auf dem Weg zu einer interkulturellen Philosophie unternommen wurden, das neunzigste Lebensjahr bereits hinter sich gelassen. Damit soll keine banale Entschuldigung der Struktur „Was Hänschen nicht lernt, lernt Hans(-Georg) nimmermehr“ vorgebracht, sondern darauf hingewiesen werden, dass ein Mann seines Alters gewissen Einschränkungen unterworfen ist, die z.B. Kongressteilnahmen im Ausland erschweren oder gänzlich verunmöglichen.

Wo Lemke jedoch abermals Recht hat, ist die Einschätzung, dass die Gadamersche Hermeneutik einen Beitrag zum *Selbstverständnis* der interkulturellen Philosophie leisten könne. Ein Aspekt, der gleichsam danach schreit, auf Begegnungen zwischen verschiedenen Kulturen umgelegt zu werden, ist Gadamers *Dialektik von Frage und Antwort*.

6.2.3.2 Die Dialektik von Frage und Antwort

Gadamer verdankt die *Logik von Frage und Antwort* nach eigenen Angaben dem britischen Philosophen Robert G. „Collingwood, dem Schüler B. Croces und letzten Repräsentanten des englischen Hegelianismus“⁷¹. Sie besagt, „[d]ass man einen Satz nur ‚versteht‘, wenn man ihn als Antwort auf eine Frage versteht“⁷². Daraus ergibt sich der Imperativ, sich bei jedem Satz, den man *nicht* versteht, zu überlegen, auf welche Frage er eine Antwort sein könnte. Doch diese methodische Konsequenz stand für Gadamer, dem es weniger um eine *Kunst* des Verstehens, als um eine akkurate Beschreibung dessen ging, wie immer schon verstanden wird, nicht im Vordergrund:

„Was mich an Collingwoods ‚Logik von Frage und Antwort‘ überzeugte, war nicht ihre methodologische Brauchbarkeit, die am Ende trivial ist, sondern ihre allen Methodengebrauch übersteigende universale Geltung, derzufolge Frage und Antwort ganz in einander verschränkt sind. [...] Die Logik von Frage und Antwort erwies sich als eine Dialektik von Frage und Antwort, in der sich Frage und Antwort beständig vertauschen und in die Bewegung des Verstehens auflösen.“⁷³

„[D]ass es keine Methode gibt, fragen zu lernen“⁷⁴, aber durchaus eine Art *Sinn* dafür, der durch Übung geschult werden könne, wurde bereits im Kapitel über die

⁷¹Gadamer, Hans-Georg: „Das Erbe Hegels (1980)“ In: GW 4, 468f.

⁷²Gadamer, Hans-Georg: „Das Erbe Hegels (1980)“ In: GW 4, 469.

⁷³Gadamer, Hans-Georg: „Das Erbe Hegels (1980)“ In: GW 4, 469f.

⁷⁴Gadamer, Hans-Georg: „Das Erbe Hegels (1980)“ In: GW 4, 470.

aristotelische *Phrónesis* dargelegt (siehe S. 70f.). Als Ergänzung sei hier ein Aufsatz zitiert, in dem Gadamer das *rätselhafte Wesen der Frage* charakterisiert:

„Hier zeigt sich das rätselhafte Wesen der Frage. Fragen drängen sich auf. Man muss sie stellen, weil die Fragen sich stellen und der Fortgang der Verständigung ins Stocken geraten ist. Das Geheimnis der Frage ist in Wahrheit das Wunder des Denkens. [...] Es ist daher nicht etwa leicht, Fragen zu stellen. Das ist ein altes urplatonisches Motiv, dass der Gefragte, wenn er nicht mehr zu antworten weiß, selber der Fragende sein möchte – und dann zeigt sich: Fragen ist noch schwerer. Der Antwortende wird dadurch, dass er gefragt wurde, wenigstens geführt. Wer selber fragen soll, muss dagegen die Spur selbst finden und auf der Spur bleiben. Er hat nicht nur dem Weg eines anderen zu folgen. Deshalb ist Fragen schwerer als Antworten.“⁷⁵

Bei der *Dialektik von Frage und Antwort* handelt es sich also um keine *Methode*, die im Bedarfsfall angewandt werden könnte, um gegenseitiges Verstehen zu befördern – ob *intra-* oder *interkulturell* spielt dabei gar keine Rolle. Trotzdem kann VASILACHE in seiner Sondierung der Gadammerschen Hermeneutik zumindest zwei gute Gründe anführen, warum dieses Dialog-Konzept für das interkulturelle Verstehen fruchtbar sei:

„*Erstens* trägt ein dialogisches und zugleich den Vorrang der Frage hervorhebendes Konzept dem reziproken Charakter interkulturellen Verstehens Rechnung, indem sich der Interpret bewusst zurücknimmt und sich etwas sagen und damit auf die Probe stellen lässt. [...] *Drittens* wird einer starren Subjekt-Objekt-Dichotomie Einhalt geboten, da in einem Dialog das zu Verstehende kein simpler Gegenstand sein kann. Eine Konzeption interkulturellen Verstehens muss schon aus Gründen der Gleichheit und aus dem Imperativ der Anerkennung heraus wechselseitig angelegt sein.“⁷⁶

Die anderen Gründe, die Vasilache anführt, beziehen sich vor allem auf Gadammers *Sprachontologie*. Sie baut, grob gesagt, auf der These auf, dass Sprache nichts *Vorgegebenes* sei. Deswegen müsse sich auch in einem Dialog zwischen Menschen, die die gleiche Sprache sprechen, erst eine *gemeinsame* Sprache herausbilden und *einspielen*. Es ist unschwer zu erkennen, warum dies leichterhand auf interkulturelle Dialoge appliziert werden kann: Gadamer attestiert nämlich das, was gemeinhin nur

⁷⁵Gadamer, Hans-Georg: „Hermeneutik auf der Spur (1994)“ In: GW 10, 162.

⁷⁶Vasilache 2003, S. 132.

für Situationen angenommen wird, in denen Sprecher unterschiedlicher Sprachen aufeinander treffen, *allen* Situationen, in denen Menschen miteinander Gespräche führen – ob sie die gleiche oder unterschiedliche Sprachen sprechen, ist unerheblich:

„*Zweitens* verhindern Gadammers sprachontologische Überzeugungen in Verbindung mit dem Gesprächsmodell die einfache Reduktion des zu verstehenden Textes auf seine kulturelle Herkunft, da für Gadamer Sprache und damit ein Gespräch nicht einfach sprachliche Repräsentanten und Zeichen für etwas Außenliegendes sind. [...] *Viertens* wird aber die historische und kulturelle Kontextualität des Interpretieren weiterhin berücksichtigt. Zwar muss er sich in Frage stellen lassen, doch geschieht dies, gerade *weil* er sich seines Standortes bewusst ist.“⁷⁷

6.2.3.3 Die Bedeutung des Anderen

Ein weiteres Moment der Gadammerschen Hermeneutik, das den Anschein erweckt, als hätte er dabei von Haus aus an *interkulturelles Verstehen* gedacht, ist die Bedeutung des *Anderen* für das *Eigene*. Aus der folgenden Textstelle wird deutlich, dass dieses Konzept gleichsam die *raison d'être* von interkultureller Philosophie vorwegnimmt:

„Wir suchen das Gespräch nicht nur, um den Anderen besser zu verstehen. [...] Nicht das ist es, dass wir den Anderen nicht verstehen, sondern dass wir uns nicht verstehen. Gerade wenn wir den Anderen zu verstehen suchen, machen wir die hermeneutische Erfahrung, dass wir einen Widerstand ins uns brechen müssen, wenn wir den Anderen als Anderen hören wollen. [...] Es lebt sich leichter, wenn alles nach den eigenen Wünschen geht, und doch verlangt die Dialektik der Anerkennung [vgl. Hegels Herr-Knecht-Dialektik; NH], dass es keine billigen Lorbeeren sein dürfen. Das erfahren wir am Widerstand, den wir empfinden, wenn wir den Anderen gegen uns gelten lassen sollen. Uns dessen bewusst zu sein, mag uns am ehesten helfen, über unsere Voreingenommenheiten an die Sache selbst heranzukommen und am Ende sich selbst in Frage gestellt zu sehen – und von woher am besten, wenn nicht von dem Anderen, der auf sich besteht?“⁷⁸

Und wo soll man diesen Anderen am besten suchen, wenn nicht in fremden Kulturen? Denn dort ist der Widerstand, den es zu brechen gilt, am stärksten, sind die

⁷⁷Vasilache 2003, S. 132.

⁷⁸Gadamer, Hans-Georg: „Hermeneutik und ontologische Differenz (1989)“ In: GW 10, 70.

Lorbeeren, die gepflückt werden wollen, am teuersten und ist die Chance, sich am Ende selbst in Frage gestellt zu sehen, am größten.

6.2.4 Allgemeine Kritik an einer interkulturellen Lesart

Der Glaube, dass Verstehen *immer* möglich sei, macht Heinz KIMMERLE zufolge das Erfolgsgeheimnis der Gadamer'schen Hermeneutik auf *intrakultureller* Ebene aus; auf *interkultureller* Ebene sei er hingegen nur bedingt angebracht, ja könne sogar ungewollte Konsequenzen zeitigen. Indem Nicht-Verstehen von vornherein ausgeschlossen werde, laufe die Hermeneutik nämlich Gefahr, das Fremde in das *Prokrustesbett* des Eigenen zu zwingen, um auf diese Weise dessen Andersheit und Unverständlichkeit zu tilgen:

„Die 'Spannung zwischen Fremdheit und Vertrautheit' nimmt beim interkulturellen Verstehen noch andere Formen an, als es bei Verstehensprozessen innerhalb der eigenen Kultur der Fall ist. In diesem Punkt würde ich die gesteigerte Fremdheit beim interkulturellen Verstehen radikaler sehen und die Grenzen des Verstehens enger ziehen, sodass auch zeitweise oder auf Dauer Unverstandenes übrig bleibt. Deshalb scheint es mir fraglich, ob das gesamte Unternehmen der interkulturellen Philosophie 'Hermeneutik' heißen kann. Die interkulturellen Dialoge führen dazu, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu konstatieren und nicht Verstehbares im Kontext einer fremden Kultur gegebenenfalls stehen zu lassen und zu respektieren.“⁷⁹

Dieser Schiene der Kritik an „einer interkulturellen Hermeneutik im Anschluss an Gadamer“ schließt sich auch Andreas VASILACHE an. Für ihn ist das Problem von „grundsätzlicher Natur: Die philosophische Hermeneutik Gadamer's ist mit einem solche Konzept schlichtweg überfordert.“⁸⁰ Als Begründung für seine These nennt er außer der Tendenz zur Assimilierung des Fremden, die auch Kimmerle kritisiert, den Umstand, dass der *Zeitenabstand*, der Motor des *hermeneutischen Zirkels*, seine Wirkung einbüße, sobald es um das Verstehen im *Hier und Jetzt* gehe: „[D]er *Zeitenabstand* (kann) für interkulturelles Verstehen nur dann überhaupt von Bedeutung sein, wenn es sich um das Verstehen zeitlich zurückliegender Überlieferung aus anderen Kulturen handelt.“⁸¹ Deshalb könne er der *interkulturellen Philosophie*, die

⁷⁹Kimmerle 2002, S. 14f.

⁸⁰Vasilache 2003, S. 15

⁸¹Vasilache 2003, S. 53.

sich von der *komparativen Philosophie* gerade durch *echte Dialoge* über Sachfragen abhebt, keine Hilfe bieten.

Der Philosoph, der in der Manier *Catos des Älteren* am häufigsten an die Gefahr einer *Fremdheitsüberwindung* durch die Gadamersche Hermeneutik erinnert hat, ist Jacques DERRIDA. Seiner Kritik, die, wenn es sich anbietet, durch diejenige anderer Denker ergänzt wird, ist der nächste Abschnitt gewidmet.

6.3 Jacques Derridas Kritik an Gadammers Hermeneutik

Ich entdeckte, dass China und Spanien ein und dasselbe Land sind und dass man sie nur aus Unkenntnis für verschiedene Staaten hält. Ich empfehle allen, auf ein Papier das Wort Spanien zu schreiben – auf einmal wird China dastehen.

NIKOLAI GOGOL⁸²

Der aus der Perspektive dieser Untersuchung wichtigste Kritiker der Gadammerschen Hermeneutik ist zweifelsohne Jacques DERRIDA (1930 - 2004). Was genau er daran auszusetzen hat, ob er damit einen neuralgischen Punkt trifft, und inwieweit dies für die Frage nach dem *Eurozentrismus* relevant ist, soll nach einer kurzen Vorstellung seiner *Person* und seiner *Philosophie* erörtert werden.

6.3.1 Die Person

Derridas Biographie, die in einem krassen Gegensatz zu derjenigen Gadammers steht, ist in diesem Kontext insofern relevant, als sie auf eine „interkulturelle Existenz“ schließen lasse. Heinz KIMMERLE, einer *der* Kenner Derridas im deutschen Sprachraum und somit Gewährsmann dieses Kapitels, schreibt diesbezüglich folgendes:

„Aufgrund seiner Herkunft und seiner Lebensgeschichte kann man bei Jacques Derrida von einer interkulturellen Existenz sprechen: aus einer arabischen Familie jüdischen Glaubens in Algerien stammend, lebt und arbeitet er seit 1952 als Philosoph in Paris, hat großen Erfolg in den Vereinigten Staaten von Amerika und an vielen anderen Orten der Welt und versteht sich schließlich als Weltbürger. Auch sein Denken hat im Kern, in der Fassung der Bedeutungsvielfalt der *différance*, eine interkulturelle Dimension.“⁸³

Zumindest der Möglichkeit nach, müsste man anmerken. Obwohl Kimmerle in Derrida einen Kosmopoliten erblickt, kritisiert er zugleich, dass dieser nie den Schritt zur *interkulturellen Philosophie* vollzogen habe: „Wer den Monologismus vermeiden will, wird Dialoge führen müssen, nicht nur Dialoge innerhalb einer Kultur, sondern

⁸²Gogol, Nikolai: *Aufzeichnungen eines Wahnsinnigen*. Frankfurt/Main: Insel Verlag 1993, S. 36.

⁸³Kimmerle 2005, S. 131.

auch mit den Philosophien anderer Kulturen. Diese Konsequenz, die sich – wie mir scheint: folgerecht – aus der Ethik und Politik der Dekonstruktion ergibt, ist von Derrida nicht wirklich gezogen worden.”⁸⁴ Seine Art von „Kosmopolitismus ist mit der interkulturellen Philosophie verwandt, aber nicht deckungsgleich.”⁸⁵

Dieser Vorwurf lässt sich *mutatis mutandis* auch Hans-Georg Gadamer gegenüber erheben: Obwohl der Schritt zur Interkulturalität wie eine notwendige Konsequenz seiner hermeneutischen Philosophie erscheint, hat Gadamer selbst nie gewagt, ihn zu vollziehen. Aus einem scheinbaren Gegensatz entspringt bei genauerem Hinsehen eine unerwartete Gemeinsamkeit. Dieses Phänomen ist bis zuletzt für das Verhältnis dieser beiden Denker charakteristisch geblieben.

Zurück zu Jacques Derrida. Was dessen oben beschriebenen Werdegang betrifft, resümiert Kimmerle: „Diese Herkunft mit ihrer bleibenden Prägung ist gewiss nicht ohne Bedeutung für Derridas Kritik am Eurozentrismus”⁸⁶. Wiederum lässt sich etwas Ähnliches – freilich in abgewandelter Form – über Hans-Georg Gadamer sagen: Seine Herkunft mit ihrer bleibenden Prägung ist gewiss nicht ohne Bedeutung für seine *Tendenz zum Eurozentrismus*. Derridas *Kritik* jedenfalls durchzieht, wie im Folgenden deutlich werden soll, seine Philosophie wie ein roter Faden.

6.3.2 Die Philosophie

Kimmerle ordnet das Denken Derridas einer Strömung zu, die er als *Philosophie der Differenz* bezeichnet. Das Wort Differenz bzw. *différance*, das dabei den Angelpunkt bildet, will er so verstanden wissen: „Die Differenz denken, heißt danach: nicht identifizieren, das Andere und das Verschiedene nicht zurückführen auf dasselbe und das Gleichartige.”⁸⁷ Wie diese Definition impliziert, stellt ein *unbefangener* Umgang mit Differenz(en) nichts Selbstverständliches, sondern vielmehr ein *Desiderat* dar; also etwas, das *aktiv* angestrebt werden muss.

Erinnert man sich an die Gadammersche Hermeneutik (siehe S. 115f.), wird eines sogleich als Unterschied ins Auge fallen: dort steht die Differenz am *Anfang*, hier am *Ende* des Verstehens. In Kombination mit deren divergenten Lebensgeschichten erscheinen Hans-Georg Gadamer und Jacques Derrida gleichsam wie *Antipoden*. Ob, und wenn ja, wie trotz allem eine Annäherung ihrer Standpunkte möglich ist, soll am Ende dieses Kapitels beantwortet werden. Vorher gilt es allerdings, die Hintergründe

⁸⁴Kimmerle 2005, S. 68.

⁸⁵Kimmerle 2005, S. 133.

⁸⁶Kimmerle 2000, S. 12.

⁸⁷Kimmerle 2000, S. 17.

des Derridaschen Denkens genauer zu beleuchten. Dazu abermals Kimmerle:

„Als Gründungsdokument dieser Denkarbeit kann man wohl Heideggers kleine Schrift *Identität und Differenz* betrachten. Darin wird deutlich gemacht, dass die europäische Philosophie seit Platon überwiegend auf das Eine, Identische gerichtet ist und das Viele, Verschiedene von diesem aus zu erfassen sucht. [...] Die Begrifflichkeit der Philosophie erweist sich als so tiefgehend geprägt vom Denken der Identität, dass die Differenz damit nicht zu fassen ist.“⁸⁸

Aus dieser Einsicht hob Heidegger sein Unternehmen der *Destruktion* (der Begriffe der Metaphysik) aus der Taufe. Was für heutige Ohren wie ein Philosophieren mit dem Hammer klingen mag, hatte für ihn eine subtilere Bedeutung: „Lat. *destruere* bedeutet ursprünglich 'etwas Gebautes niederreißen', z.B. ein Theater, einen Tempel, überhaupt ein Gebäude. Dagegen versteht Heidegger unter Destruktion nicht Zerstörung, sondern Freilegung der Fundamente. Destruktion ist 'ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind' (GA 24, 31).“⁸⁹

Derrida, der mit seiner *Dekonstruktion* an das Unternehmen Heideggers anknüpft, wird von Kai Hammermeister aufgrund seiner Wortwahl kritisiert: Die „Destruktion sollte genau das leisten, was nach Gadamer auch Derridas 'Dekonstruktion' anvisiert, so dass dessen Neologismus überflüssig ist und sich auf mangelnde Kenntnis der Heideggerschen Intention zurückführen lässt.“⁹⁰ Diesem Verdikt ist insoweit recht zu geben, als beide Konzepte einander tatsächlich ähnlich sind, und die Prägung eines *neuen* Wortes mithin entbehrlich ist. Die Tatsache, dass der Gebrauch *neuer* Worte für *alte* Ideen und *vice versa* gerade einem Philosophen vorgeworfen wird, der sich explizit auf Heidegger beruft, nötigt allerdings zu einem ironischen Lächeln. Des Weiteren ist Derrida zugute zu halten, dass das Wort „Dekonstruktion“ im *heutigen* Sprachgebrauch näher an das herankommt, was ursprünglich damit intendiert war. Ihm *mangelnde Kenntnisse* zu unterstellen, ist als übertrieben einzustufen.

Wie dem auch sei, was das *Objekt* bzw. den *Inhalt* von Derridas Dekonstruktionen betrifft, lässt sich folgendes festhalten. Er beginnt sie „mit der Charakterisierung der europäisch-westlichen Philosophie seit Platon als 'logozentrisch', 'phonozentrisch' und 'ethnozentrisch'.“⁹¹ Legt man diese *Vorwürfe* auf Hans-Georg Gadamer um,

⁸⁸Kimmerle 2000, S. 18.

⁸⁹Vetter, Helmuth: *Metaphysik und Ontologie*. Skriptum zur gleichnamigen Vorlesung. Online im Internet: URL: http://philosophie.vetter.cc/down_pub/08SsVo_MetOnt.htm [09.03.2010]

⁹⁰Hammermeister 2006, S. 128.

⁹¹Kimmerle 2005, S. 57.

sind vor allem der erste und der letzte von Interesse: also zum einen der *Logo-* und zum anderen der *Ethnozentrismus*.

„Dass das metaphysische Denken logozentrisch ist, soll heißen,“ zeichnet Kimmerle diesen Gedankengang nach, „dass es die Vernunft, das sich denkende Denken selbst, in den Mittelpunkt zu stellen sucht.“⁹² Dies laufe letztendlich darauf hinaus, „[d]ass die Vernunft [...] den anderen Vermögen des menschlichen Geistes, der Wahrnehmung und den Gefühlen, und erst recht dem Leib und der Materie übergeordnet wird“⁹³. Eine solche Priorisierung der Vernunft, des *griechischen* *lógos*, scheint auch bei Gadamer am Werk zu sein, wenn er in *Europa und die Oikoumene* dem Denken der asiatischen Hochkulturen das Prädikat „philosophisch“ verweigert.

In puncto *Ethno-* bzw. *Eurozentrismus* betone Derrida, „dass die Philosophie nicht nur einen ‚griechisch-europäischen Ursprung‘ hat, dass sie nicht nur an ‚ein Programm‘ und nicht an eine ‚originäre Sprache‘ (griechisch, lateinisch, deutsch oder arabisch) gebunden werden kann. [...] In Wahrheit gibt es und hat es immer gegeben ‚einen Wettstreit zwischen mehreren philosophischen Modellen, Stilen, Traditionen, die an nationale und sprachliche Geschichten gebunden sind‘.“⁹⁴

Als Fundament jenes europäischen Solipsismus dient ein *restriktiver* Philosophiebegriff, durch den Traditionen, in denen die *Vernunft* einen anderen Stellenwert hat, leichter Hand aus dem Diskurs gekippt werden können. Gleichzeitig bedeutet dies, dass der *Euro-* so eng an den *Logo*zentrismus geknüpft ist, dass er mit diesem *steht und fällt*. Die Vermutung, dass auch Gadamer diesem kollektiven *Vorurteil* anheim gefallen ist, wird von Andreas VASILACHE bestätigt:

„Es hat sich gezeigt, dass Gadamer den Begriff des Sinns eng an den Wahrheitsbegriff koppelt und damit zu einem starken Begriff des Sinns und dem Imperativ der Sinnsuch gelangt. Im Hinblick auf das interkulturelle Verstehen ist festzustellen, dass ein starker Wahrheits- und Sinnbegriff dysfunktionale Ergebnisse zeitigen kann, da allzu normative Verstehensvorgaben den Blick auf randständige Phänomene und den polymorphen Grenzbereich von kulturellen Formationen verschließen.“⁹⁵

Um *dysfunktionale Ergebnisse* zu vermeiden, plädiert Vasilache für ein alternatives Suchmuster, das er als *schwachen Sinnbegriff* bezeichnet: „Ein schwacher Sinnbegriff ist einerseits inhaltlich kaum normativ aufgeladen und entspricht daher der Vielfalt

⁹²Kimmerle 2000, S. 34.

⁹³Kimmerle 2005, S. 20.

⁹⁴Kimmerle 2005, S. 116f.

⁹⁵Vasilache 2003, S. 73.

kultureller Formationen, andererseits ist ein solcher Sinnbegriff verbindlich genug, um als interpretationsmotivierendes Ziel fungieren zu können.”⁹⁶

Wenngleich diese These unmittelbar einleuchtet, bleibt Vasilache letztendlich eine Erklärung schuldig, was dieser Sinnbegriff *in concreto* beinhalten soll – aber das liegt vielleicht in der Natur der Sache. In letzter Konsequenz laufen seine Überlegungen auf das Folgende hinaus: Im Umgang mit fremden Denktraditionen ist ein Begriff von dem, was Philosophie ist und zu sein hat, zwar unerlässlich – ansonsten wüsste man nicht, wonach man Ausschau halten sollte –, aber ein solcher *provisorischer* oder *tentativer* Begriff dürfe keinesfalls verabsolutiert werden. Alles Übrige, um mit den Worten Gadammers zu sprechen, besorgt der *hermeneutische Zirkel* von alleine, „solange nicht die Forderung einer geschlossenen Sinneinheit gestellt wird.“⁹⁷

Von Seiten der *interkulturellen Philosophie* ist diesem Postulat eines *schwachen Sinnbegriffs* zuzustimmen. Dies darf allerdings nicht darüber hinweg täuschen, dass es sich dabei um eine regelrechte *Gratwanderung* handelt. Wie stark oder schwach ein Philosophiebegriff sein muss, um für das Verstehen fruchtbar zu sein, beantwortet Vasilache nämlich nicht. Dass die Meinungen darüber differieren, belegt ein Vorwurf, den KIMMERLE gegenüber Franz-Martin Wimmer erhebt: „Wimmers Ansatz setzt indessen einen – wenn auch selbstkritisch infrage gestellten – inhaltlich und formal vorgegebenen Philosophiebegriff voraus, der sich paradoxerweise von den einzelnen philosophischen Disziplinen aus definiert, wie sie sich in der westlichen Tradition herauskristallisiert haben.“⁹⁸ Während ihm Wimmers Definition zu *normativ* und zu *vorbelastet* erscheint, wirkt sein eigener Ansatz *unterbestimmt*.

Die Suche nach der richtigen Balance, der aristotelischen *Mesotes*, geht weiter. Ihr Ziel, ein *schwacher Sinn-* bzw. *Philosophiebegriff*, sollte allerdings weniger als vorgefertigtes Rezept, sondern als *regulative Idee* verstanden werden. So gesehen, ist durch einen bewussteren Umgang mit den eigenen Voraussetzungen schon viel gewonnen. Für das interkulturelle Verstehen ist dies insofern wichtig, als damit – hier wird der Bogen zurück zu Jacques Derrida gespannt – die Gefahr der *Fremdheitsüberwindung* eingedämmt, die *différance* bewahrt werden könnte. Dazu abermals Vasilache:

„Denn wenn nicht das Einverständnis in der Sache oder die ‚vollkommene Wahrheit‘ das Ziel der Interpretation leiten, dann folgt daraus, dass die Selbsterfahrung im Fremden tatsächlich Erfahrung und Erkenntnis sein darf, ohne notwendig den ersten Schritt zur Fremdheitsüberwindung einzuleiten.“

⁹⁶Vasilache 2003, S. 75.

⁹⁷Vasilache 2003, S. 75.

⁹⁸Kimmerle 2002, S. 12.

Ein Konsens, das Einverständnis in der Sache oder auch Wahrheiten können durchaus am Ende einer solchen Begegnung mit dem Fremden stehen, sind aber keine normativen Vorgaben des Verstehens.“⁹⁹

6.3.3 Die Kontroverse

Die *erste* und gleichzeitig für etliche Jahre *letzte* Begegnung „zwischen Gadamer und Derrida erfolgte im Kontext einer vom Goethe-Institut in Paris veranstalteten Tagung im April 1981, die den Zweck verfolgte, die zwei für das kontinentale Denken bestimmenden Strömungen des französischen Dekonstruktivismus und der deutschen Hermeneutik miteinander ins Gespräch zu bringen“¹⁰⁰. Je nach Blickwinkel wurde diese Intention entweder gänzlich verfehlt oder sogar übertroffen. Anstatt nämlich auf den Diskussionsbeitrag Gadamers sachlich einzugehen, formulierte Derrida drei Fragen, im Zuge derer er die Hermeneutik seines Vorredners quasi *dekonstruierte*. Auf Grund ihrer Relevanz für die vorliegende Untersuchung seien diese Fragen im Folgenden skizziert.

Derridas drei Fragen an Gadamer

In seinen ersten beiden Fragen rekurriert Derrida auf Gadamers Konzept des *guten Willens zum Verstehen*, das bereits im Abschnitt über die aristotelische *Phrónesis* angesprochen wurde. Im Anschluss an Friedrich NIETZSCHE (1844 - 1900) glaubt er dahinter kein *hermeneutisches Gewissen*, sondern den latenten *Willen zur Macht* erkennen zu können. Verstehenwollen sei demnach nichts anderes als ein Vorwand zur Unterwerfung. Eine Anschuldigung, die von SAID und WALLERSTEIN auch dem (Neo-)Kolonialismus gegenüber erhoben wird: Verstehen als *Regierbarmachen*. Wortgetreu lautet Derridas erste Frage folgendermaßen:

„Die erste Frage geht auf das, was er [sc. Gadamer; NH] uns gestern abend über den guten Willen gesagt hat, den Apell an den guten Willen und die absolute Verbindlichkeit im Bestreben nach Verständigung. [...] Setzt dieses unbedingte Axiom nicht gleichwohl voraus, dass der *Wille* die Form dieser Unbedingtheit, ihr absoluter Rückhalt und in letzter Instanz ihre Bestimmung bleibt? Und was ist *Wille*, wenn es, wie Kant sagt, nichts unbedingt Gutes außer dem guten Willen gibt? Würde diese Bestimmung – als letzte Instanz – nicht dem Seienden angehören, was Heidegger mit vollem Recht die Bestimmung des

⁹⁹Vasilache 2003, S. 75f.

¹⁰⁰Grondin 2001, S. 186.

Seins des Seienden als Wille oder wollende Subjektivität nennt? Gehört nicht eine solche Redeweise – bis in ihre Notwendigkeit hinein – einer vergangenen Epoche an, nämlich jener der Metaphysik des Willens?“¹⁰¹

Während Derrida in seiner zweiten Frage eine psychoanalytische Lesart des *guten Willens* in Anschlag bringt, stellt er in der dritten die *Möglichkeit* des gegenseitigen Verstehens als solche in Frage: „Ich bin nun meinerseits auch nicht sicher, ob wir eben diese Erfahrung überhaupt machen, die Professor Gadamer meint, nämlich, dass im Dialog 'Einvernehmen' oder erfolgsbestätigende Zustimmung zustande kommt.“¹⁰² Was auf den ersten Blick wie ein *Hendiadyoin* wirkt – d.h. eine rhetorische Figur, bei der eine Sache mit zwei sinnverwandten Wörtern oder Phrasen beschrieben wird –, erinnert bei genauerem Hinsehen an den *radikalen Skeptizismus* des GORGIAS (480 - 380 v. AZ). Auf Derridas Agenda umgemünzt, lässt sich das Postulat des antiken Sophisten so wiedergeben: Wir können einander nicht *verstehen* („Einvernehmen“), und selbst wenn wir es könnten, könnten wir dies nicht mit Sicherheit *erkennen* („erfolgsbestätigende Zustimmung“).

„Diese Fragen laufen eigentlich“, resümiert Grondin, „auf einen zentralen Punkt hinaus, der den Status des von der Hermeneutik vorausgesetzten (guten) Willens zum Verstehen betrifft. [...] Der derridianische Argwohn ist insofern begründet oder verständlich, als es im Verstehen irgendwie um die Aneignung eines anderen geht, die man für eine schlechthinnige Assimilation der Andersheit halten könnte.“¹⁰³ Gadammers unmittelbare Reaktion auf Derridas *Dialogverweigerung* beschreibt Grondin andernorts: „Gadamer was amazed: not only had Derrida shown himself lacking in the good will to engage in conversation, he had problematized that very good will as a presupposition in need of deconstruction. How could people understand each other under such conditions?“¹⁰⁴

Einige Jahre danach, als sich Gadamer von diesem *Überraschungsangriff* erholt hatte, wies er Derridas Kritik scharf zurück: „[D]as Gespräch, das wir in unserem eigenen Denken weiterführen und das sich vielleicht in unseren Tagen um neue große Partner aus einem sich planetarisch erweiternden Menschheitserbe bereichert, sollte überall seine Partner suchen – und insbesondere wenn er ein ganz anderer ist. Wer mir Dekonstruktion ans Herz legt und auf Differenz besteht, steht am Anfang eines Gesprächs, nicht an seinem Ziele.“¹⁰⁵

¹⁰¹Derrida 2004, S. 51f.

¹⁰²Derrida 2004, S. 54.

¹⁰³Grondin 2001, S. 187.

¹⁰⁴Grondin 2003, S. 325.

¹⁰⁵Gadamer, Hans-Georg: „Destruktion und Dekonstruktion (1985)“ In: GW 2, 372.

6.3.3.1 Interpretationen

„To put it simply, according to hermeneutics understanding is always possible in principle; according to deconstruction, by contrast, it is almost impossible.“¹⁰⁶ Diese *Essenz*, die Grondin aus der Kontroverse destilliert, wird man anerkennen müssen, egal welcher Seite man zuneigt. Grondin selbst schlägt sich auf diejenige Gadamers, indem er dessen Verstehenskonzeption verteidigt. Entgegen dem Vorwurf Derridas orientiere sie sich nicht an Nietzsche, sondern an *Platon*. Genauer gesagt, an dessen Lehre von der *Metexis*, der *Teilhabe* an den ewigen Ideen: „Die Wahrheit, die man im Gespräch erfahren und erlangen kann, hat nichts mit Besitzergreifung zu tun. Berechtigter erscheint die Rede von einer Teilhabewahrheit. Denn im Dialog miteinander und mit uns selbst, sofern wir denken, kommen wir zu Wahrheiten, die uns einleuchten, ohne zu wissen, wie und was mit uns geschieht. Wir beherrschen doch nicht diese Wahrheiten. Sie sind es, die uns gleichsam in Besitz nehmen.“¹⁰⁷

Wer sich mit der Person Hans-Georg Gadamers befasst hat, der weiß, dass diese Lesart dessen Selbstverständnis am nächsten kommt. Auf der *persönlichen* Ebene ist Derridas Invektive demnach unangemessen: Die Beherrschung des anderen ist weder die Intention Gadamers noch die seiner Hermeneutik. Dass Derridas Kritik dennoch einen neuralgischen Punkt trifft, wird dadurch allerdings nicht ausgeschlossen. Wenn die Assimilierung des Fremden keine *gewollte* Konsequenz ist, dann ist sie womöglich eine *ungewollte*.

In diese Kerbe schlägt Andreas VASILACHE, wenn er konstatiert, Gadamer habe in seiner Hermeneutik *Machtphänomene* nicht ausreichend berücksichtigt. Dies sei insofern folgenschwer, als *Macht* im gesamten Verstehensprozess, besonders aber im *Vorverständnis*, eine Rolle spiele: „[D]ie Machtdimension (streift) gleich zweifach das Vorverständnis. Zum einen ist die Frage nach der Macht – ebenso wie die Frage nach dem Vorverständnis – unhintergebar und tritt damit als eigenständige Ebene jeder Interpretation neben das Vorverständnis. Zum anderen ist das Vorverständnis selbst von Machteffekten und Machtbeziehungen durchzogen.“¹⁰⁸

Virulent werde dieses Defizit bei dessen *Traditionsbegriff*, da Traditionen Gadamer zufolge den Löwenanteil unserer Vorurteile ausmachen: „Er [sc. der Traditionsbegriff; NH] trägt der Tatsache, dass Traditionen und Autoritäten eben auch unvernünftige, unfreiheitliche und willkürliche Züge tragen können, nur ungenügend Rechnung.“¹⁰⁹

¹⁰⁶Grondin 2003, S. 325f.

¹⁰⁷Grondin 2001, S. 187.

¹⁰⁸Vasilache 2003, S. 49.

¹⁰⁹Vasilache 2003, S. 44.

Aufgrund dessen habe es sich als fruchtbar erwiesen, Gadammers Hermeneutik durch die Diskursanalyse Michel FOUCAULTS (1926 - 1984) zu ergänzen, deren Stärke gerade im Aufspüren latenter Machtdiskurse liege: „Speziell im Hinblick auf die Frage nach dem Ziel und nach der Motivation des Verstehens hat sich die Einnahme einer Mittelposition zwischen Gadamer und Foucault als notwendig herausgestellt.“¹¹⁰

Die Nähe von Vasilaches Vorwurf zu dem Derridas liegt darin, dass beide Gadamer einer gewissen Blauäugigkeit bezichtigen, was die *Motivationen*, *Machtverhältnisse* und *Ziele* des Verstehens betrifft; von *Vorsätzlichkeit* will Vasilache hingegen nichts wissen, aber auch Derrida wird diese Unterstellung am Ende ihres *ununterbrochenen Dialogs* zurücknehmen.

Exkurs zu Heideggers *Verfallenheit an das Man* An dieser Stelle ist ein *Exkurs* zu Martin Heidegger insofern lohnenswert, als er deutlicher als Gadamer erkannt hat, dass die *Tradition*, als Produkt des *öffentlichen Geredes des Man*, neue Erkenntnisse nicht nur befördern, sondern auch hemmen könne. Die Probleme ergeben sich dabei aus einer Konstellation, die Oliver IMMEL so beschreibt:

„Für die interkulturelle Perspektive erweist sich dabei als problematisch, dass [...] das Gerede immer zuerst da ist, und zwar auch in der Auslegung des Anderen: 'Der Andere ist zunächst 'da' aus dem her, was man von ihm gehört hat, was man über ihn redet und weiß. Zwischen das ursprüngliche Miteinandersein schiebt sich zuerst das Gerede.' Wie der Andere einzuschätzen sei, wird auf diese Weise nicht aus dem eigenen Zugänglich-Werden geschöpft, sondern über das öffentliche Gerede in Form von 'Vorurteilen'.“¹¹¹

Während Gadamer, wie sowohl Derrida als auch Vasilache attestieren, vom positiven, ermächtigenden Potential der Tradition regelrecht geblendet ist, sieht Heidegger zugleich deren negatives, nämlich die Möglichkeit des *Verfallens an das Man*. Immel fasst Heideggers diesbezügliche Überlegungen folgendermaßen zusammen:

„Die Tradition überantwortet zudem das Überkommene dem Selbstverständlichen und verwischt dabei dessen Genese. Analog zur Wirkung des öffentlichen Geredes bildet auch die Tradition nach Heidegger eine Unbedürftigkeit heraus, einen Rückgang in die Geschichte überhaupt zu suchen, was dazu führt, dass das Selbstverständliche als 'natürlich' und 'schon immer so

¹¹⁰Vasilache 2003, S. 138.

¹¹¹Immel 2007, S. 55.

gewesen' ausgegeben wird und die Entstandenheit dessen, was als selbstverständlich gilt, sich in Nebel hüllt."¹¹²

Anders gesagt, werde die Tradition auf Grund des zunehmenden Verblässens ihrer profanen Wurzeln zu etwas *Sakrosanktem*, wodurch sich die produktive Spirale des hermeneutischen Zirkels in einen *Teufelskreis* verwandle. Gadamer hat diese Gefahr, die in der Traditionsgebundenheit lauert, zwar erkannt, seinen Kritikern zufolge aber daraus keine angemessenen Lehren für seine Hermeneutik gezogen. Die Insistenz, mit der Heidegger dem *Man* ins Auge geblickt hat, geht ihm tatsächlich ab.

Jemand, der gleichsam die Rolle eines Vermittlers spielt, indem er Derridas Kritik ernst nimmt, aber Gadamer gleichzeitig verteidigt, ist Heinz KIMMERLE. Er gibt zu, dass Gadamers Konzeption insofern problematisch sei, als es wenig Platz für das Nichtverstehen, die Wahrung und Anerkennung der Differenz, gebe. Dabei beruft er sich auf die Arbeiten von Bernhard WALDENFELS: „Es wird sowohl vorläufig als auch grundsätzlich ein unaufhebbares Nicht-Verstehen geben: 'erratische Blöcke, die sich jeder Einordnung entziehen'. In diesem Punkt muss ich Schleiermacher und auch Gadamer widersprechen, für die immer gilt: 'Man muss das Wort suchen und kann das Wort finden, das den anderen erreicht.' Die interkulturelle Praxis lehrt, dass beim Verstehen Anderer aus fremden Kulturen mit einem bleibenden Mißverstehen in bestimmten Punkten gerechnet werden muss."¹¹³

Kimmerles Apologie für Gadamers Hermeneutik lautet demnach, dass sie nicht auf *interkulturelles* Verstehen, d.h. das Verstehen *außereuropäischer* Kulturen, ausgelegt war. Das Postulat, dass das Suchen und Finden des richtigen Wortes *immer* möglich sei, treffe auf diese neuartige Situation nicht zu. Dieser Auffassung widerspricht Jean GRONDIN, der darauf beharrt, dass Gadamer eine solche Forderung auch in Bezug auf *intrakulturelles* Verstehen niemals vertreten habe:

„Gadamer's universalist hermeneutics was never meant to imply that we can understand everything but at most that we are beings that try to understand and often enough fail. Indeed, it is precisely because we fail in principle that we are always in search of understanding and meaning. The failure is one manifestation of the human finitude that Derrida too wants to insist on. Gadamer, however, did not need Derrida to remind him of the limits of understanding."¹¹⁴

¹¹²Immel 2007, S. 85.

¹¹³Kimmerle 2005, S. 72f.

¹¹⁴Grondin 2003, S. 328.

Es steht zu vermuten, dass Grondin den Schwung für diese Riposte aus den letzten Seiten von *Wahrheit und Methode* bezieht: „Auf Plato Bezug nehmend sagt Gadamer dort, keiner der Götter philosophiert. Es ist das Fehlen der absoluten Wahrheit, das den Menschen zum Philosophieren zwingt.“¹¹⁵

6.3.3.2 Ergebnis

Welche *bleibenden Folgen* diese Begegnung, die in Form von Zeitschriftenbeiträgen über Jahre hinweg fort dauerte, auf das Denken Hans-Georg Gadammers hatte, verrät Jean Grodin in seiner umfassenden Biographie: „Derrida’s thrust helped Gadamer to rethink his concept of understanding and make it more precise. For the late Gadamer, understanding is no longer ‘application’ or an appropriation of the other, but instead the recognition that the other can maintain his rights against me. [...] This brought the late Gadamer to an almost ‘political’ or cosmopolitan broadening of his hermeneutics.“¹¹⁶

Diese (kosmo-)politische Ausweitung, die Gadammers Hermeneutik in jenen Jahren der Auseinandersetzung mit Derrida erfahren haben soll, lässt sich anhand seines *Oeuvres* nachvollziehen. Wie Jahresringe eines Baumes dokumentieren seine einzelnen Werke in der Tat eine stetige *Horizontenerweiterung*. Eine solche bescheinigt ihr auch Helmuth VETTER, wenn er schreibt: „Wie aber an zahlreichen Aufsätzen zu erkennen ist, hat sich Gadamer mit fortschreitendem Alter nicht weniger, sondern stärker und vorbehaltloser für das Fremde geöffnet.“¹¹⁷ Der späte Hans-Georg Gadamer war sich der fortschreitenden Globalisierung, ihrer Implikationen und Probleme bewusst, und verstand seine Hermeneutik schließlich als zukunftssicher:

„This was the ultimate message, the ultimate hope of his hermeneutics: ‘So it may not be unjustified to conclude from our discussion a final political consequence. We may perhaps survive as humanity if we would be able to learn that we may not simply exploit our means of power and effective possibilities, but must learn to stop and respect the other as an other, whether it is nature or the grown cultures of peoples and nations; and if we would be able to learn to experience the other and the others, as the other of our self, in order to participate with one another.’“¹¹⁸

¹¹⁵Mall 2007, S. 87.

¹¹⁶Gronidin 2003, S. 328f.

¹¹⁷Vetter 2007, S. 154.

¹¹⁸Gronidin 2003, S. 329.

Wie viel Jacques Derrida letzten Endes dazu beigetragen hat, bedürfte einer eigenen Untersuchung und kann in diesem Rahmen nicht geklärt werden. Zu bezweifeln ist jedenfalls, dass diese Erweiterung so umfassend und bruchlos von Statten gegangen ist, wie Grondin dies darstellt. Aussagen wie jene am Anfang von *Europa und die Oikoumene* (siehe S. 13f.), die Gadamer noch im 93. Lebensjahr getätigt hat, zeichnen nämlich ein anderes Bild. Gleichzeitig finden sich dort allerdings Belege für Derridas nachhaltigen positiven Einfluss – darin spiegelt sich der ambivalente Charakter dieser Schrift wider. Mit einem gesteigerten Maß an Selbstreflexion schreibt Gadamer: „Es mag sein, dass etwas Derartiges in jedem Gespräch droht – ich meine, etwas vom Willen zur Macht, der sich den Anderen durchsetzen will.“¹¹⁹ Aus dieser Gefahr leitet er die folgende Forderung ab:

„Wir werden uns daher vor vorschnellen Versuchen hüten, etwa mit unseren Begriffen der idealistischen Philosophie die indische Weisheit oder die chinesische Weisheit so anzueignen, dass sie wie die Wahrheit der Kantianer oder Hegelianer oder gar Heideggerianer scheint. Das sind in unseren Augen heute fast kindische Vorgreiflichkeiten. Aber sie greifen immerhin auf etwas vor, das zwar immer ein falscher Vorgriff sein wird, aber doch auf eine neue Herausforderung unseres Denkens zurücklenkt.“¹²⁰

Den Effekt, den diese Kontroverse auf Jacques Derrida ausübte, beschreibt dieser selbst in seiner *Festrede zur akademischen Gedenkfeier zu Ehren von Hans-Georg Gadamer am 15. Februar 2003*, die im Deutschen den Titel „Der ununterbrochene Dialog“ trägt; offenbar eine Anspielung auf Platons Definition des Denkens. In dieser sehr persönlichen Art eines Nachrufs, aus dem im Folgenden *in extenso* zitiert wird, spricht Derrida seine *Bewunderung* für Hans-Georg Gadamer, seinen langjährigen Gesprächspartner, aus: „Sie ist vor so langer Zeit aus Respekt und Zuneigung zu ihm entstanden, und in sie mischt sich dunkel eine uralte Melancholie.“¹²¹

Der Grund für seine *Hochachtung* liegt darin, dass Gadamer der „große Zeitzeuge“, ja „der Philosoph“ seiner eigenen Generation gewesen sei: „Das gilt nicht nur für Deutschland. Jedesmal, wenn wir miteinander gesprochen haben, [...] hatte ich bei allem, was er mir in herzlicher Freundschaft anvertraut hat – einer Freundschaft, durch die ich mich geehrt, mehr noch gerührt und bestärkt fühlen durfte –, den Eindruck, ein Jahrhundert deutschen Denkens, deutscher Philosophie und Politik

¹¹⁹Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 282f.

¹²⁰Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 284.

¹²¹Derrida 2004, S. 7.

besser zu verstehen. Und dies gilt wiederum nicht nur für deutsches Denken, deutsche Philosophie und Politik.“¹²²

Der Grund für seine *Schwermut* hingegen „liegt wohl an all dem, was gesagt wurde, geschah oder sich ereignete seit jener letzten von drei Fragen, die ich Gadamer 1981 in Paris zu stellen wagte. Diese Frage bedeutete sowohl die Herausforderung, ja vielleicht gar die Bestätigung des Missverständnisses, eine scheinbare Unterbrechung des Dialogs, wie auch andererseits den Beginn eines inneren Dialogs in jedem von uns beiden, eines virtuell unendlich und quasi-kontinuierlichen Dialogs.“¹²³

Mit dem letzten Satz streift Derrida den vielsagenden Titel seines Vortrags, den er durch zwei weitere auf den Punkt bringt: „Damals schon [bei ihrer ersten Begegnung; NH] hatte ich eine Vorahnung: Was Gadamer wahrscheinlich einen 'inneren Dialog' genannt hätte, sollte in jedem von uns weitergeführt werden, manchmal wortlos, unmittelbar in uns oder indirekt.“¹²⁴ Und weiter unten heißt es: „Mein innerer Dialog mit Gadamer, mit Gadamer selbst, mit dem lebenden, noch immer lebenden Gadamer, wenn ich so sagen darf, sollte seit unserem Treffen in Paris nie unterbrochen werden.“¹²⁵

Als Hommage an Gadamer versucht sich Derrida im Anschluss daran an der Interpretation eines Gedichtes von Paul CELAN (1920 - 1970): „Mit meiner Lektüre würde ich ihm heute gerne eine Ehre erweisen. Doch wird sie auch eine besorgte Deutung sein, zitternd und durchzittert, vielleicht sogar etwas ganz anderes als eine Deutung. Zumindest verfolgt sie einen Weg, der den seinen kreuzen könnte.“¹²⁶ Einen ähnliche Richtung hatte Gadamer selbst Jahre zuvor eingeschlagen, als er Kommentare zu Celans Gedichtzyklus *Atemkristall* veröffentlichte. So erhellend seine Deutungen im Einzelnen auch sein mögen, lässt einen das Gefühl nicht los, als interpretiere er sich bisweilen selbst – das gleiche gilt für Derrida. Aber vielleicht liegt gerade darin, dass jeder sich persönlich angesprochen fühlt, das Wesen wahrer Poesie – so wie Gadamer dies in *Wahrheit und Methode* in Bezug auf das „Klassische“ konstatierte.

Grondin, dessen Worte am Ende seiner Biographie von Seite zu Seite pathetischer werden – bis hin zu seiner zugegebenermaßen ergreifenden Schilderung der letzten Tage im Leben Hans-Georg Gadammers –, gibt einen eigenen Bericht von Derridas Reaktion. Er stützt sich dabei auf einen Artikel, den dieser am 28. März 2002, rund zwei Wochen nach Gadammers Tod, in der FAZ veröffentlichte:

¹²²Derrida 2004, S. 7.

¹²³Derrida 2004, S. 13.

¹²⁴Derrida 2004, S. 8.

¹²⁵Derrida 2004, S. 12f.

¹²⁶Derrida 2004, S. 16.

„Breaking a public silence of over twenty years since their first encounter back in 1981, Jacques Derrida, [...] also let himself be heard. If he had delayed engaging in a public dialogue with Gadamer for so long, it was because, somewhere, it seemed to him that Gadamer was immortal. An irrational hope, of course, but something in him felt it must be so: the 'bon vivant' Gadamer displayed such love and affirmation of life that he deserved to be immortal, perhaps because we all needed such an 'absolute witness' who had participated in all the philosophical debates of the twentieth century. Looking back on their dialogue of 1981 and their different conceptions of hermeneutics and language, Derrida, in this instant, could only bow down before Gadamer: 'how right he was, then and still today!'"¹²⁷

¹²⁷Grondin 2003, S. 338.

7 Das Urteil

In diesem letzten Kapitel soll ein *Urteil* über die beiden *Forschungsfragen* gefällt werden, die im Zuge der Einleitung aufgeworfen wurden. Sie lauteten: Erstens, ob man Hans-Georg Gadamer eines *philosophischen Eurozentrismus* bezichtigen kann oder nicht. Und zweitens, ob, und wenn ja, wie seine Hermeneutik (dennoch) für die interkulturelle Philosophie fruchtbar gemacht werden kann. Nachdem diese zwei Fragen schon bei der Sichtung des Beweismaterials zum Teil beantwortet wurden, wird dieses Kapitel keine großen Überraschungen mehr bereit halten. Was geleistet werden soll, ist vielmehr, den Gang der Beweisführung noch einmal Revue passieren zu lassen, um das Urteil abschließend kurz und bündig zu formulieren.

7.1 Zusammenfassung der Beweisführung

It is absurd to try to summarize this book in a dozen paragraphs, when even the previous hundreds of pages [in diesem Fall sind es 150 Seiten; NH] in which I have attempted to set out some of the complications of this vast and extraordinarily ramified theme can best be described by the Chinese expression 'looking at flowers from horseback'.

MARTIN BERNAL¹

Das dritte Kapitel Dieses Kapitel war Hans-Georg Gadamer's Aufsatz „Europa und die Oikoumene“, dem *Corpus Delicti* dieser Untersuchung, gewidmet. Durch ein sorgfältiges Zergliedern seines Inhalts konnten Indizien zu Tage gefördert werden, die auf einen *eurozentrischen Philosophiebegriff* hindeuten. Anhand ähnlich lautender Zitate aus anderen Texten Gadamer's konnte gezeigt werden, dass es sich dabei um keinen Einzelfall handelt, und dass die irritierenden Stellen wahrscheinlich genauso gemeint sind, wie sie auf den ersten Blick anmuten. Das Vorliegen mehrerer

¹Bernal 1987, S. 439.

Zeugenaussagen kontemporärer Philosophen, die nach der Lektüre von *Europa und die Oikoumene* ähnliche Tendenzen im Denken Gadamers entdeckt haben wollen, räumte die Möglichkeit eines Missverständnisses weiter aus. Durch all dies konnte der Eurozentrismusvorwurf so weit fundiert werden, dass er die Notwendigkeit einer eingehenderen Begutachtung zu tragen schien.

Das vierte Kapitel In diesem Kapitel sollte der *Tatbestand* festgestellt werden, der vorliegen muss, bevor von *Eurozentrismus* gesprochen werden kann. Zu diesem Zweck wurden mit Samir AMIN, Edward SAID und Martin BERNAL drei Experten zu Rate gezogen, die sich je unterschiedlicher Aspekte dieses Phänomens angenommen haben. Die Analysen AMINS waren dabei vor allem im Hinblick auf die *Ursachen* von Gadamers eurozentrischem Philosophiebegriff aufschlussreich: Als *ideologischer Unterbau* des *Kapitalismus* sei der Eurozentrismus dermaßen eng mit der abendländischen Kultur verwoben, dass er zu einem Teil derselben geworden sei und – wie Richard Dawkins' berüchtigte *Meme* – durch *Tradierung* von einer Generation zur nächsten perpetuiert werde.

In dieser Sache erhält Samir Amin Rückendeckung von Edward SAID, der für die Reproduktion der *latenten* und damit gefährlicheren Seite des *Orientalismus* ebenfalls die *Tradition* verantwortlich macht. Für alle Eurozentristen, aber in noch höherem Maße für Hans-Georg Gadamer, der der Tradition eine so große Rolle im Verstehensprozess zuschreibt, heißt das, dass das *Vorurteil* von der Einzigartigkeit des Abendlandes gleichsam mit der Muttermilch aufgesogen wurde und deshalb nur schwer auszuhebeln ist. Die Basis dieses Vorurteils, das *eurozentrische Narrativ*, zu destruieren, und den Eurozentrismus damit zum Einsturz zu bringen, ist deshalb die Intention Martin BERNALS. Durch den Aufweis, dass die Griechen *selbst* keineswegs an eine Präzedenzlosigkeit ihrer eigenen Kultur geglaubt haben, konnte er Gadamers Argumentation tatsächlich ins Wanken bringen.

Das fünfte Kapitel In diesem Kapitel sind Gadamers philosophische Wegbereiter in den Zeugenstand getreten. Es handelte sich dabei um Aristoteles, Hegel und Heidegger, deren Einvernahmen je einer von drei Unterabschnitten gewidmet war. Um deren Antworten eine einheitliche Struktur zu geben, wurde dabei stets nach dem gleichen *vierteiligen Schema* vorgegangen: Als Erstes wurde nach Gadamers Verhältnis zu dem jeweiligen Philosophen gefragt. Als Zweites wurde überprüft, ob sich bei diesem ebenfalls *eurozentrisches Gedankengut* nachweisen lässt. Als Drittes wurde versucht, denjenigen Aspekt von dessen Denken freizulegen, der auf Gadamer

den größten Einfluss ausgeübt hat, um als Viertes der Frage nachzugehen, ob es womöglich genau diese Anleihe gewesen sein könnte, die Gadamer in die Fänge des *Eurozentrismus* getrieben haben könnte:

In Bezug auf ARISTOTELES konnte dabei folgendes festgestellt werden: Erstens, dass sich Gadamer vom Beginn seiner philosophischen Laufbahn bis zu seinem Tod mit dessen Denken auseinandergesetzt hat. Zweitens, dass man Aristoteles höchstens eines *Ethno-*, aber keines *Eurozentrismus* bezichtigen kann. Drittens, dass es das Konzept der *Phrónesis* gewesen ist, das auf Gadamer den größten Einfluss ausgeübt hat. Und viertens, dass dieses Erbstück als *Ursache* für Gadamers Eurozentrismus nicht in Frage kommt, sondern ganz im Gegenteil die Basis für das *interkulturelle Potenzial* von dessen Hermeneutik bildet.

Was HEGEL angeht, wurde folgendes konstatiert: Erstens, dass Gadamer ihn zeit seines Lebens als *neuen Aristoteliker, letzten Griechen und Vollender der Metaphysik* verehrt hat. Zweitens, dass Hegel eindeutig einen philosophischen Eurozentrismus vertreten hat, und von manchem Kritiker gar als dessen Begründer angesehen wird. Drittens, dass es die Lehre von der *Geschichtlichkeit* gewesen ist, die Gadamer am stärksten und nachhaltigsten geprägt hat. Und viertens, dass es als wahrscheinlich gelten kann, dass dieses Vermächtnis für Gadamers Affinität zum Eurozentrismus mitverantwortlich gewesen ist.

Im Hinblick auf HEIDEGGER konnte schließlich folgendes eruiert werden: Erstens, dass viele Momente von Gadamers Philosophie trotz des ambivalenten Verhältnisses, das er zeitlebens zu seinem Lehrer hatte, nur mit Rücksicht auf diesen verstanden werden können. Zweitens, dass Heideggers Euro-, Graeco- oder Germanozentrismus insofern unübersehbar ist, als er selbst vor ausländischen Hörern keinen Hehl daraus gemacht hat, ja gerade dann zu einer Höchstform aufgelaufen ist. Drittens, dass es dessen *Identifikation* der Geschichte der abendländischen Philosophie mit jener der Metaphysik gewesen ist, die neben dessen *Hermeneutik der Faktizität* den tiefsten Eindruck in Gadamers Denken hinterlassen hat. Und viertens, dass die von Heidegger postulierte *Kontinuität* und *Geschlossenheit* dieser Geschichte dazu beigetragen hat, Gadamer dem Eurozentrismus in die Hände zu spielen.

Im **zweiten Teil** dieses Kapitels ist Gadamers *Lebensgeschichte* nach möglichen Ursachen für dessen Eurozentrismus durchsucht worden. Dabei konnten insbesondere *drei* aufgespürt werden: Erstens, dass er sich frühzeitig auf die *griechische Antike* spezialisierte, um nicht im Schatten Heideggers verkümmern zu müssen; daraus wird seine Überbetonung der griechischen Philosophie verständlich. Zweitens, dass seine ersten Reisen ins europäische Ausland erst in einem fortgeschrittenen Alter erfolgten,

diese Reisen dann aber jedes Mal eine profunde, *horizontenerweiternde* Wirkung auf ihn ausübten. Das deutet darauf hin, dass er dieser Erfahrung in seinen *Präagejahren* entbehren musste, und es ihm deshalb möglicherweise sein Leben lang schwer fiel, sich für andere Philosophietraditionen zu öffnen. Drittens, dass sich Gadamer nach dem Ende des *Zweiten Weltkrieges* der Aufgabe verschrieb, die deutsche Philosophie in den Augen der Welt zu rehabilitieren, und sich sein Blick dadurch zusätzlich auf die eigene Tradition verengt haben könnte.

Das sechste Kapitel In diesem Kapitel ist der Frage nachgegangen worden, ob Hans-Georg Gadamer Hermeneutik trotz allem *interkulturelles Potenzial* besitzt. Aus diesem Grund wurde sie am Leitfaden des *hermeneutischen Zirkels* und unter besonderer Berücksichtigung ihrer Anleihen bei Heidegger zuerst *konventionell* dargestellt, um sie im Anschluss *interkulturell* zu lesen. Während der erste Schritt von *vorbereitender* Natur war, und hier folglich nicht rekapituliert werden muss, förderte der zweite eine ganze Reihe überraschender Ergebnisse zu Tage:

Erstens, dass in Gadamer's *Oeuvre* auch Textstellen existieren, in denen dieser den Denkleistungen außereuropäischer Kulturen *philosophische* Qualität zugesteht. Der Unterschied zur abendländischen Philosophietradition besteht für ihn darin, dass *im Nahen und Fernen Osten* keine Trennung zwischen Philosophie auf der einen und Poesie und Religion auf der anderen Seite stattgefunden habe. Die Fragen, die dort gestellt wurden und werden, seien jedoch die gleichen wie in Europa, und in allen Sprachen sei es möglich, *vernünftige* Antworten auf sie zu suchen.

Zweitens, dass es genau diese *fehlenden Grenzen* zwischen Philosophie, Poesie und Religion gewesen sind, die Hans-Georg Gadamer letzten Endes die Notwendigkeit von *interkultureller Philosophie* erkennen ließen. Vom *Technologiewahn* des Westens abgestoßen, wandte er sich außereuropäischen Denktraditionen zu, in der Hoffnung, dass deren ungebrochene Bindung an die *Kunst*, den Prozess der Globalisierung in nachhaltigere Bahnen lenken könnte.

Drittens, dass Gadamer dieser Einsicht zum Trotz nie versucht hat, seine eigene Hermeneutik auf *die interkulturelle Philosophie* auszudehnen, aber dass sie dennoch einen Beitrag zu deren Selbstverständnis leisten kann, und zwar einerseits durch seine *Priorisierung der Frage* und andererseits durch seine Hervorhebung der *Bedeutung des Anderen*.

Der **letzte Abschnitt** des sechsten Kapitels war Jacques DERRIDAS Kritik an der Gadamer'schen Hermeneutik gewidmet: Derrida war nämlich der Meinung, dass jene nicht für das Verstehen von *kulturell Fremdem* geeignet sei, weil sich hinter dem

guten Willen, der gleichsam ihren Ehrenschatz übernimmt, in Wahrheit Nietzsches *Wille zur Macht* verberge. Obwohl Derrida damit tatsächlich einen wunden Punkt traf, musste er am Ende einsehen, dass er Gadamer mit der *polemischen Art* seiner Kritik Unrecht getan hatte – aber möglicherweise war es gerade die Heftigkeit dieses Zusammenpralls, die ihn *für beide* zu einer *fruchtbaren Zäsur* hat werden lassen.

7.2 Das Urteil *in nuce*: Ja, aber ...

Ja, Hans-Georg Gadamer war im Hinblick auf seinen Philosophiebegriff tatsächlich *Eurozentrist*. Daran, dass das Urteil so ausfallen würde, bestanden eigentlich schon nach der Untersuchung des *Corpus Delicti* kaum mehr Zweifel. **Aber** er war es nicht aus kultureller Arroganz, auch nicht eines verqueren Sendungsbewusstseins wegen und schon gar nicht auf Grund von Machtgelüsten. Gadamer war Eurozentrist, weil er sich seiner Herkunft wie kein Zweiter – möglicherweise zu stark – bewusst gewesen ist, und deshalb nie einen *egalitären* Blick für die Denkleistungen *anderer* Kulturen entwickelt hat. **Aber** in seinen letzten Jahren hat er gerade in deren *Andersheit* eine Chance erblickt, und vielleicht hätte er seinen Philosophiebegriff erweitert, wäre es ihm vergönnt gewesen, an der *interkulturellen Philosophie*, die im 21. Jahrhundert erst an ihrem Anfang steht, Anteil zu nehmen – schließlich bildet die Lehre, dass es *immer* lohnend sei, einander zuzuhören, weil der andere ja recht haben könnte, die *Seele der Hermeneutik*.

8 Literaturverzeichnis

- Amin**, Samir: *Eurocentrism*. Translated by Russell Moore. New York: Monthly Review Press 1989.
- Aristoteles**: *Politik VII/VIII*. Übersetzt von Jutta Koch. Berlin: Akademie Verlag 2005.
- Aristoteles**: *Nikomachische Ethik VI*. Herausgegeben und übersetzt von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt am Main: Klostermann 1998.
- Bernal**, Martin: *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. London: Vintage 1991.
- Derrida**, Jacques und Gadamer, Hans-Georg: *Der ununterbrochene Dialog*. Originalausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.
- Dussel**, Enrique: *Philosophie der Befreiung*. 3. durchgesehene und erweiterte Auflage. Hamburg: Argument Verlag 1989.
- Figal**, Günter: *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*. Stuttgart: Reclam 2000.
- Fink**, Gerhard: *Who's who in der antiken Mythologie*. 8. Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1999.
- Fornet-Betancourt**, Raúl: *Lateinamerikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*. (Interkulturelle Bibliothek) Nordhausen: Bautz 2005.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Auf dem Rückgang zum Anfang (1986)“ In: Ders. (Hg.): *Gesammelte Werke*. Band 3. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 394-416.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Begriffsgeschichte als Philosophie (1970)“ In: Ders. (Hg.): *Gesammelte Werke*. Band 2. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 77-91.

- Gadamer**, Hans-Georg: „Das Erbe Hegels (1980)“ In: Ders. (Hg.): *Gesammelte Werke*. Band 4. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 463-483.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Dekonstruktion und Hermeneutik (1988)“ In: Ders. (Hg.): *Gesammelte Werke*. Band 10. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. 138-147.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Denken und Dichten bei Heidegger und Hölderlin (1988)“ In: Ders. (Hg.): *Gesammelte Werke*. Band 10. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 76-83.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Der Denker Martin Heidegger (1969)“ In: Ders. (Hg.): *Gesammelte Werke*. Band 3. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 223-228.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Der Tod als Frage (1975)“ In: Ders. (Hg.): *Gesammelte Werke*. Band 4. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 161-172.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Destruktion und Dekonstruktion (1985)“ In: Ders. (Hg.): *Gesammelte Werke*. Band 2. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 361-372.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Die deutsche Philosophie zwischen den beiden Weltkriegen (1987)“ In: Ders. (Hg.): *Gesammelte Werke*. Band 10. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 356-372.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Die Geschichte der Philosophie (1981)“ In: Ders. (Hg.): *Gesammelte Werke*. Band 3. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 297-307.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Die Griechen (1979)“ In: Ders. (Hg.): *Gesammelte Werke*. Band 3. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 285-296.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Die Kehre des Weges (1985)“ In: Ders. (Hg.): *Gesammelte Werke*. Band 10. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 71-75.

- Gadamer**, Hans-Georg: „Die Sprache der Metaphysik (1968)” In: Ders. (Hg.): Gesammelte Werke. Band 3. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 229-237.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Die Universalität des hermeneutischen Problems (1966)” In: Ders. (Hg.): Gesammelte Werke. Band 2. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 219-231.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Der Unvollendete und das Unvollendbare. Zum 150. Geburtstag von Wilhelm Dilthey (1983)” In: Ders. (Hg.): Gesammelte Werke. Band 4. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 429-435.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)” In: Ders. (Hg.): Gesammelte Werke. Band 10. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 267-284.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus (1987)” In: Ders. (Hg.): Gesammelte Werke. Band 10. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 125-137.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Geschichte des Universums und Geschichtlichkeit des Menschen (1988)” In: Ders. (Hg.): Gesammelte Werke. Band 10. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 206-222.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Hegel und der geschichtliche Geist (1939)” In: Ders. (Hg.): Gesammelte Werke. Band 4. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 384-394.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Hegel und Heidegger (1971)” In: Ders. (Hg.): Gesammelte Werke. Band 3. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 87-101.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Heidegger und die Griechen (1990)” In: Ders. (Hg.): Gesammelte Werke. Band 10. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 31-45.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Heidegger und die Sprache (1990)” In: Ders. (Hg.): Gesammelte Werke. Band 10. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S. 14-30.

- Gadamer**, Hans-Georg: „Hermeneutik auf der Spur (1994)“ In: Ders. (Hg.):
Gesammelte Werke. Band 10. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck
1999. S. 148-174.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Hermeneutik und ontologische Differenz (1989)“ In: Ders.
(Hg.): Gesammelte Werke. Band 10. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr
Siebeck 1999. S. 58-70.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Nicolaus Cusanus und die Gegenwart (1964)“ In: Ders.
(Hg.): Gesammelte Werke. Band 4. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr
Siebeck 1999. S. 297-305.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Sein Geist Gott (1977)“ In: Ders. (Hg.): Gesammelte
Werke. Band 3. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1999. S.
320-332.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer (1973)“ In: Ders.
(Hg.): Gesammelte Werke. Band 2. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr
Siebeck 1999. S. 479-508.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Text und Interpretation (1983)“ In: Ders. (Hg.):
Gesammelte Werke. Band 2. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck
1999. S. 330-360.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Über die Ursprünglichkeit der Wissenschaft (1947)“ In:
Ders. (Hg.): Gesammelte Werke. Band 10. Unveränd. Auflage. Tübingen,
Mohr Siebeck 1999. S. 287-294.
- Gadamer**, Hans-Georg: „Vom Anfang des Denkens (1986)“ In: Ders. (Hg.):
Gesammelte Werke. Band 3. Unveränd. Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck
1999. S. 375-393.
- Gadamer**, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*. 6. durchgesehene und erweiterte
Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck 1990.
- Grondin**, Jean: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. 2. überarbeitete
Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001.
- Grondin**, Jean: *Hans-Georg Gadamer. A Biography*. (Yale studies in
hermeneutics) New Haven: Yale Univ. Press 2003.

- Grondin, Jean:** *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie.* Tübingen, Mohr Siebeck 1999.
- Grondin, Jean:** *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001a.
- Grondin, Jean:** „Zu welcher Kultur gehört man eigentlich? Bemerkungen zur Kultur der Interkulturalität“ In: H. R. Youzeffi, I. Braun, H.-J. Scheidgen (Hg.): *Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie. Eine Interkulturelle Orientierung. Festschrift für Ram Adhar Mall zum 70. Geburtstag.* Nordhausen: Bautz 2007. S. 139-148.
- Hammermeister, Kai:** *Hans-Georg Gadamer.* (Beck'sche Reihe, Denker) 2. Auflage. München: C. H. Beck 2006.
- Heidegger, Martin:** „Europa und die deutsche Philosophie“ In: Gander, Hans-Helmuth (Hg.): *Europa und die Philosophie.* Frankfurt am Main, Klostermann 1993.
- Heidegger, Martin:** *Sein und Zeit.* 19. Auflage. Tübingen: Niemeyer 2006.
- Heidegger, Martin:** *Was ist das es ist – die Philosophie?* Pfullingen: Neske 1956.
- Höffe, Otfried:** *Aristoteles.* 3. überarbeitete Auflage. München: Beck 2006.
- Immel, Oliver:** *Martin Heidegger interkulturell gelesen.* (Interkulturelle Bibliothek) Nordhausen: Bautz 2007.
- Kimmerle, Heinz:** *Interkulturelle Philosophie zur Einführung.* 1. Auflage. Hamburg: Junius 2002.
- Kimmerle, Heinz:** *Jacques Derrida interkulturell gelesen.* (Interkulturelle Bibliothek) Nordhausen: Bautz 2005.
- Kimmerle, Heinz:** *Jacques Derrida zur Einführung.* 5. verbesserte Auflage. Hamburg: Junius 2000.
- Lefkowitz, Mary R. & Rogers, Guy Maclean (Hg.):** *Black Athena Revisited.* Chapel Hill & London: University of North Carolina Press 1996.

- Lemke**, Harald (2007): „Von interkultureller Hermeneutik zu globaler Ethik. Überlegungen zu Gadamer und über Gadamer hinaus“. Vortrag im Rahmen des internationalen Symposiums „Dialogue and Harmony: On Gadamer’s Philosophy“, 22.-25. September 2007, Shanghai / Huang Shan China. Online in Internet: URL: http://www.haraldlemke.de/texte/Lemke_China1a.pdf. [2009-12-18]
- Mall**, Ram Adhar: *Hans-Georg Gadamer’s Hermeneutik interkulturell gelesen*. (Interkulturelle Bibliothek) Nordhausen: Bautz 2005.
- Monde** diplomatique, Le (Red.): „Millenniumsziele – die schädliche Illusion“ In: Ders. (Hg.): *Atlas der Globalisierung*. Berlin, taz Verlags- und Vertriebs GmbH 2006, S. 104f.
- Said**, Edward W.: *Orientalism*. New York: Vintage Books 1979.
- Schleiermacher**, Friedrich Daniel Ernst: *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.
- Tietz**, Udo: *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1999.
- Wallerstein**, Immanuel Maurice: *Die Barbarei der anderen*. Deutsche Erstausgabe. Berlin: Wagenbach 2007.
- Vasilache**, Andreas: *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault*. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2003.
- Vetter**, Helmuth: *Metaphysik und Ontologie*. Skriptum zur gleichnamigen Vorlesung. Online im Internet: URL: http://philosophie.vetter.cc/down_pub/08SsVo_MetOnt.htm [09.03.2010]
- Vetter**, Helmuth: *Philosophische Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2007.
- Wimmer**, Franz Martin: *Interkulturelle Philosophie*. (UTB für Wissenschaft, Philosophie) Wien: WUV 2004.

9 Anhang: *Florilegium* aus Gadammers *Gesammelten Werken*

„Dass es die Wissenschaft ist, die die abendländische Zivilisation in ihrer Eigenart und bald auch in ihrer beherrschenden Einigkeit ausmacht, sieht jeder. Aber wenn man diesen Zusammenhang begreifen will, muss man auf die Ursprünge dieser abendländischen Wissenschaft, das heißt auf ihre griechische Herkunft zurückgehen. Griechische Wissenschaft, das ist etwas Neues gegenüber allem, was vordem die Menschen wussten und als Wissen pflegten. Als die Griechen diese Wissenschaft ausbildeten, haben sie das Abendland vom Orient geschieden und auf seinen eigenen Weg gebracht. Es war ein einzigartiger Drang nach Kenntnis, Erkenntnis, Erforschung des Unbekannten, Seltsamen, Wunderbaren, und eine ebenso einzigartige Skepsis gegen das, was man sich erzählt und als wahr ausgibt, was sie dazu bestimmt hat, die Wissenschaft zu erschaffen.“

„Was ist Wahrheit? (1957)“ In: GW 2, 46.

“Wir wissen, es ist nicht nur die Sprache der Griechen, die wir sprechen, wenn wir philosophieren. Nicht nur der Name, sondern ebenso die sachliche Aufgabe der Metaphysik ist von den Griechen gefunden worden, und wenn wir die Grundfrage, die darin gestellt wurde, die Frage nach dem Sein, daraufhin untersuchen, wie sie im Denken der Griechen zur Aufgabe wurde, so ist dies kein bloßes historisches Bemühen, sowenig wie irgend sonst eine Berührung mit unseren griechischen Anfängen.”

„Zur Vorgeschichte der Metaphysik (1950)“ In: GW 6, 9.

“[M]an (sollte) nie vergessen, dass griechische Philosophie nicht Philosophie in jenem engen Sinne meint, den wir heute mit dem Wort verbinden. Philosophie meint das Ganze theoretischen und damit wissenschaftlichen Interesses, und es ist kein Zweifel, dass es die Griechen waren, die durch ihr eigenes Denken eine weltgeschichtliche Entscheidung eingeleitet und den Weg der modernen Zivilisation durch die Schaffung der Wissenschaft entschieden haben. Was das Abendland, was Europa, die sogenannte 'westliche Welt', von den großen hieratischen Kulturen der asiatischen Länder unterscheidet, ist ja gerade dieser neue Aufbruch des Wissenwollens, der mit der griechischen Philosophie, mit der

griechischen Mathematik, mit der griechischen Medizin, mit dem Ganzen ihrer theoretischen Neugier und ihrer intellektuellen Meisterschaft verbunden ist. So ist für das moderne Denken die Konfrontation mit dem griechischen Denken eine Art Selbstbegegnung.”

„Die griechische Philosophie und das moderne Denken (1978)” In: GW 6, 3.

“Der Begriff der Wissenschaft ist die eigentlich wendende Entdeckung des griechischen Geistes, mit der sich die Geburt dessen vollzog, was wir die abendländische Kultur nennen; darin liegt ihre Auszeichnung und vielleicht auch ihr Verhängnis, wenn wir sie mit den großen Hochkulturen Asiens vergleichen.”

„Probleme der praktischen Vernunft (1980)” In: GW 2, 319.

“Dass es Strukturmomente der griechischen Sprache und ein grammatisches Selbstbewusstsein insbesondere der lateinischen Sprache gibt, die die Hierarchie von Gattung und Art, die Relation von Substanz und Akzidenz, die Struktur der Prädikation und das Verbum als Tätigkeitswort in einer bestimmten Auslegungsrichtung festlegen, ist nicht zu leugnen. Aber gibt es keine Erhebung über solche Vorschematisierungen des Denkens? Wenn man etwa der abendländischen präzisierenden Urteilsaussage die morgenländische Bildlichkeit entgegenstellt, die ihre Sagkraft von der Ineinanderspiegelung von Gemeintem und Gesagtem her gewinnt, sind das nicht in Wahrheit nur differente Sagweisen innerhalb des einen und einzigen Allgemeinen, d.h. des Wesens von Sprache und Vernunft?”

„Die Sprache der Metaphysik (1968)” In: GW 3, 237.

„In meinen Studentenjahren las ich einmal über das zweite Jahrtausend vor Christus ein großartiges Gemälde historischer Phantasie, das der geniale Dilettant Oswald Spengler geschildert hat. Seine Darstellung hat mich fasziniert. Inzwischen bin ich diesem Jahrtausend in meiner eigenen Forschung zur Geschichte der griechischen Philosophie und Wissenschaft öfters begegnet, und das hat mir die Frage nahegebracht, wie es eigentlich dazu kam, dass die einzigartige Geschichte Europas mit dem Griechentum und dem Christentum begonnen hat. Wieso konnte die Wissenschaft in unsere eigenen Geschichte des Abendlandes der Grundzug einer Hochkultur werden? Es gab doch andere Hochkulturen von höchstem Rang, wie wir längst schon wussten, wo auch allerhand wissenschaftliche Erkenntnisse erarbeitet worden waren, die in unseren Augen wichtige Beiträge, vor allem zur Geometrie und zur Astronomie, enthalten. Aber das war trotzdem etwas anderes. Was heute uns zu denken gibt, ist doch, dass wir in einer Kultur leben, in der sich die Wissenschaft seit Jahrhunderten zu einem bestimmenden Faktor nicht nur in Europa, sondern in der ganzen Welt entwickelt hat. [...] So nimmt sich am Ende die Horizonterweiterung, die Weltgeschichte des Menschen, die wir im 18. Jahrhundert Universalgeschichte zu nennen

pflegten, doch recht sonderbar bescheiden aus. Zwar wissen wir, dass ohne Ägypten und Babylon kein Thales und kein griechischer Weiser der Frühzeit auch nur denkbar gewesen wäre. Auf der anderen Seite wissen wir ebenso, dass in keiner dieser Kulturen der Vorzeit, trotz ihrer großen Leistungen, in der Geometrie oder in der Algebra, sich etwas wie der Methodengedanken der Wissenschaft im abendländischen Stile entwickelt hat.”

„Geschichte des Universums und Geschichtlichkeit des Menschen (1988)” In: GW 10, 209f.

„Wenn Heidegger vom Ende der Philosophie spricht, so verstehen wir sofort, dass man so nur vom Abendland aus reden kann. Anderswo gab es keine Philosophie, die sich so sehr gegen Poesie oder Religion oder Wissenschaft absetzte, weder in Ostasien, noch in Indien, noch in unbekanntem Erdteilen. 'Philosophie' ist eine Ausprägung des abendländischen Schicksalsweges. Mit Heidegger zu reden: es ist ein Seinsgeschick, das tatsächlich unser Schicksal geworden ist. Die Zivilisation von heute erfüllt sich, wie es scheint, in diesem Geschick, dem die ganze Menschheit unter dem Diktat der industriellen Revolution anheim fällt. [...] Wenn wir vom Ende der Philosophie hören, so verstehen wir das von da aus. Es wird uns bewusst, dass die Trennung zwischen Religion, Kunst und Philosophie, und vielleicht gar auch die Trennung von Wissenschaft und Philosophie, nicht allen Kulturen von Hause aus gemeinsam ist, sondern eben die besondere Geschichte der westlichen Welt geprägt hat. Man wird sich fragen, was das für ein Geschick ist. Wo kommt er her? Wie kam es, dass die Technik eine so selbstständige Zwangsgewalt hat entwickeln können, dass sie zum Kennzeichen der Menschheitskultur von heute geworden ist? Wenn wir so fragen, erscheint uns zunächst die überraschende und paradox klingende Heideggersche These auf einmal bestürzend plausibel, dass es die griechische Wissenschaft und Metaphysik ist, deren Auslaufen in die Weltzivilisation von heute unsere Gegenwart beherrscht.”

„Von Anfang des Denkens (1986)” In: GW 3, 378.

„Die industrielle Verwertbarkeit der wissenschaftlichen Forschung hat schließlich das Abendland zu Vormacht des ganzen Planeten aufsteigen lassen und stellt ein alles beherrschendes Wirtschafts- und Verkehrssystem dar. Aber das war gewiss nicht der erste Anfang. Es gibt eine ältere, sozusagen eine erste Welle von 'Aufklärung', in der sich die Wissenschaft und ihre Erforschung der Welt zum ersten Male entwickelt hat. Das ist der Anfang, den Heidegger im Auge hat, und den er immer mitmeint, wenn er vom Ende der Philosophie spricht. Es ist der Aufbruch der Griechen zur *Theoria*.”

„Von Anfang des Denkens (1986)” In: GW 3, 379.

„Aber wir wissen von hohen Kulturen, die nicht den Weg der Griechen zum mathematischen Beweis und zur Logik und den an ihn anschließenden Weg zur Philosophie, zur

Metaphysik und zur modernen Wissenschaft gegangen sind, Kulturen, die zwischen Philosophie und Religion, zwischen Poesie und Wissenschaft nicht so unterschieden haben wie wir.”

„Auf dem Rückgang zum Anfang (1986)” In: GW 3, 415.

„Mir scheint es nicht zuviel behauptet, dass wir hier den Schicksalsweg der abendländischen Zivilisation gleichsam vorgezeichnet finden. Das war es, wodurch sich, wie ich meine, Heidegger in der Tat innerhalb der großen Reihe von Denkern, die unser menschliches Denkgeschick im Abendland bestimmt und durchmessen haben, auszeichnete, dass er diese allerersten Anfänge erkannte, ohne in neukantianischer Manier die griechischen Anfänge unmittelbar mit Kant und der Transzendentalphilosophie in Ausgleich zu bringen (wie Natorp Plato zum Kantianer vor Kant machte) oder wie Hegel den geschichtlichen Geist in der Selbstpräsenz des *Nous* vollendet zu finden meinte. Er hat gesehen, dass das Abendland gerade durch die entscheidenden Schritte der klassischen Philosophie Platons und Aristoteles’ seine Vorzeichnung gewonnen hat, die auch noch die Botschaft des Christentums in die Linie einer scholastischen Logik genötigt hat. Es ist die Sprache der Begriffslogik, die das Abendland gemacht hat.”

„Der eine Weg Martin Heideggers (1986)” In: GW 3, 424f.

„Ist nicht ’Philosophie’ selbst eine Vernunftwissenschaft, die sich nur in der westlichen Welt als Wissenschaft und wie ’die Wissenschaft’ entwickelt hat, der durch ihre technischen Anwendungen in der modernen Welt eine weltbeherrschende Rolle zugefallen ist? Und heißt das nicht, dass das Denken über das, was Rationalität, *ratio*, Vernunft ist, ja, die Prägung dieser Begriffe selber, die Artikulation der Wörter, die sie bezeichnen, bereits das Geschäft der Philosophie ausmacht? Andere Kulturen von hohem Rang, wie etwa die chinesische, sind offenbar ganz andere Wege gegangen, wenn sie die Urfragen der Menschheit, die in den Religionen aufgebrochen sind, denkend einzuholen suchten, nicht den der Wissenschaft und nicht den der Begriffsbildung.”

„Rationalität im Wandel der Zeiten (1979)” In: GW 4, 23.

„Gewiss war es ein langer Lernprozess, der durch ungezählte Jahrtausende ging, in denen die Menschheit die eigenen Lebenschancen langsam verbesserte, indem sie immer wieder neue Erfahrungen machte und immer neue Fertigkeiten ausbildete, angefangen mit der Erlernung der Handhabung des Feuers als Abwehrwaffe wie als Wärmequelle und Beginn der Technik. Aber dass schließlich in dem vorwitzigen intelligenten Völkchen der Griechen theoretisches Bewusstsein zu sich selbst erwachte und Wissenschaft zur Ausbildung kam, ist nicht ein selbstverständliches Produkt solcher Entwicklung. Hohe und reife Kulturen,

die an Niveau nicht im geringsten zurückstanden, haben den Schritt zur theoretischen Wissenschaft dennoch nicht getan.”

„Lob der Theorie (1980)” In: GW 4, 49.

„Der Begriff der 'Techne' ist eine eigentümliche Schöpfung des griechischen Geistes, des Geistes der *Historie*, der freien denkenden Erkundung der Dinge, und des *Logos* der Rechenschaftsgabe aus Gründen für alles, was man für wahr hält. Mit diesem Begriff und seiner Anwendung auf die Medizin fällt eine erste Entscheidung zugunsten dessen, was die abendländische Zivilisation auszeichnet.”

„Apologie der Heilkunst (1965)” In: GW 4, 267.

„In unserem Zeitalter, in dem sich das Leben den Menschen auf der Erde zu einer Einheit fügt, wird uns die Begrenztheit der Traditionen, in denen wir Europäer leben, besonders bewusst. Und doch ist es die Tradition der abendländischen Philosophie und Wissenschaft, die das Gesicht dieser modernen Vereinheitlichung der menschlichen Zivilisation geprägt hat. Wir wissen zwar von den hohen Formen philosophischer Weisheit, die die großen asiatischen Kulturen hervorgebracht haben, indem sie ihre autochthonen religiösen Erleuchtungen in das Medium des Gedankens übersetzten. Die abendländische Philosophie und Wissenschaft aber ist einzig und allein griechischen Ursprungs. Wie mit den Perserkriegen das Schicksal des Abendlandes durch die Zurückweisung des Ostens entschieden wurde, so hat auch die geistige Schöpfung der Griechen, die *philosophia*, den Weg der Menschheit bis auf unsere Tage der Industrie und der Technik in eine eindeutige Bahn gelenkt. Dieser Weg der Wissenschaft, den die Griechen betraten, blieb freilich über lange Jahrhunderte mit dem religiösen Gedanken des Griechentums aufs engste verbunden. Die geistige Helle der olympischen Religion, die sich strahlend gegen die dunklen Hintergründe einer furchtbaren Vorzeit abhebt, hat gleichsam die durchsichtige Rationalität des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens vorgeformt. Es ist die großartige Oberflächlichkeit der Griechen, ihr Blick für den Umriss der Dinge, für die bleibende Wesensgestalt alles Natürlichen, seine sich im Wechsel bewahrende Konstanz und Ordnung, was den jungen Völkern der germanisch-romanischen Neuzeit zum kostbaren Erbe wurde, aus dem schließlich die moderne Wissenschaft erwuchs.”

„Die Philosophie und Religion des Judentums (1961)” In: GW 4, 68.

„Man wird erwarten müssen, dass eine solche Grenzerfahrung, über die nur religiöse Botschaften einen Überschritt und Hinausblick gestatten, dem philosophischen Gedanken wenig Raum für seine Denkfragen, Denkgründe und Denkschritte lässt. – Vor allem aber, dass Philosophie nicht ohne ständigen Blick auf das religiöse Jenseits (ob Verheißung oder

Strafandrohung, etwa im Totengericht) den Menschen angesichts des Todes überhaupt denken kann. Das aber bedeutet für das, was man bei uns Philosophie nennt, dass nur im Blick auf das griechische Heidentum und auf den jüdisch-christlich-mohammedanischen Monotheismus die Frage der Philosophie überhaupt gestellt werden kann."

„Die Erfahrung des Todes (1983)" In: GW 4, 293.

10 Kurzfassung

Forschungsfrage(n)

Die Diplomarbeit mit dem Titel „Hans-Georg Gadamer. Gefangen in eurozentrischen *Vorurteilen?*“ beschäftigt sich mit zwei zusammenhängenden Fragen. Erstens, ob man Gadamer eines *philosophischen Eurozentrismus* bezichtigen kann bzw. muss oder nicht. Und zweitens, ob, und wenn ja, wie seine Hermeneutik (dennoch) für die *interkulturelle Philosophie* urbar gemacht werden kann.

Stein des Anstoßes für diese Untersuchung ist ein Text, in dem Gadamer durch die folgende These aufhorchen lässt: „Der Begriff der Philosophie ist gleichwohl noch nicht auf die großen Antworten anwendbar, die die Hochkulturen Ostasiens und Indiens auf die Menschheitsfragen, wie sie in Europa durch die Philosophie immer wieder gefragt werden, gegeben haben. Es ist im Grunde vollkommene Willkür, ob wir das Gespräch eines chinesischen Weisen mit seinem Schüler Philosophie nennen oder Religion oder Dichtung“¹.

Was Aussagen wie diese interessant macht, ist, dass sie einen sonst geradlinigen Philosophen im Zwielficht erscheinen lassen: Auf der einen Seite – das ist diejenige, die man gemeinhin kennt – der kosmopolitische Greis, dessen *guter Wille zum Verstehen* zeit seines Lebens keine Grenzen gekannt hat; der Vater einer philosophischen Hermeneutik, die die Bedeutung des Fremden für das Eigene betont; der Advokat eines horizontverschmelzenden Gesprächs usw. Auf der anderen Seite ein Denker, der es offenbar nie geschafft hat, sich aus überkommenen eurozentrischen *Vorurteilen* zu befreien. (Wie) Lassen sich diese beiden Seiten zur Deckung bringen?

Beweisführung

Die Beweisführung, im Zuge derer jene Fragen beantwortet werden sollen, ist in vier Abschnitte gegliedert: Der *Erste* ist der Analyse des *Corpus Delicti*, also jener Schrift Hans-Georg Gadammers, aus der das einleitende Zitat stammt, gewidmet. Nach einer sorgfältigen Zergliederung ihres Inhalts werden die Indizien, die auf eurozentrisches

¹Gadamer, Hans-Georg: „Europa und die Oikoumene (1993)“ In: GW 10, 268.

Gedankengut hindeuten, mit ähnlichen Stellen aus Gadammers *Oevre* verglichen und durch Kommentare kontemporärer Philosophen ergänzt. Das alles dient dem Zweck, die Notwendigkeit einer genaueren Untersuchung plausibel zu machen.

Im *zweiten Abschnitt* wird der *Tatbestand* festgestellt, der vorliegen muss, damit von *Eurozentrismus* gesprochen werden kann. In dieser Angelegenheit werden mit Samir Amin, Edward W. Said und Martin Bernal drei Experten zu Rate gezogen, die sich je unterschiedlicher Aspekte dieses Phänomens angenommen haben.

Im ersten Teil des *dritten Abschnitts* nehmen die *Wegbereiter* der Gadammerschen Philosophie, nämlich Aristoteles, Hegel und Heidegger, auf der Zeugenbank Platz, um sich der Frage zu stellen, ob womöglich der Einfluss gerade ihrer Persönlichkeiten oder Philosophien Gadamer dem Eurozentrismus in die Hände gespielt haben könnte. Im zweiten Teil wird Gadammers *Vita* auf Ereignisse und Umstände hin gelesen, die dafür mitverantwortlich gewesen sein könnten.

Im *vierten Abschnitt* geht es darum, das *interkulturelle Potenzial* der Hermeneutik Gadammers auszuloten. Deswegen wird sie am Leitfaden des *hermeneutischen Zirkels* und mit besonderer Rücksicht auf ihre Anleihen bei Heidegger zuerst *konventionell* dargestellt, um sie hinterher *interkulturell* zu lesen. Zuletzt wird die Kritik Jacques Derridas präsentiert, der in der Manier *Catos des Älteren* unentwegt an die Gefahr einer *Fremdheitsüberwindung* durch die Gadammersche Hermeneutik erinnert hat.

Antwort

Ja, Hans-Georg Gadamer war im Hinblick auf seinen Philosophiebegriff tatsächlich *Eurozentrist*. Daran, dass das Urteil so ausfallen würde, bestanden eigentlich schon nach der Untersuchung des *Corpus Delicti* kaum mehr Zweifel. **Aber** er war es nicht aus kultureller Arroganz, auch nicht eines verqueren Sendungsbewusstseins wegen und schon gar nicht auf Grund von Machtgelüsten. Gadamer war Eurozentrist, weil er sich seiner Herkunft wie kein Zweiter – möglicherweise zu stark – bewusst gewesen ist, und deshalb nie einen *egalitären* Blick für die Denkleistungen *anderer* Kulturen entwickelt hat. **Aber** in seinen letzten Jahren hat er gerade in deren *Andersheit* eine Chance erblickt, und vielleicht hätte er seinen Philosophiebegriff erweitert, wäre es ihm vergönnt gewesen, an der *interkulturellen Philosophie*, die im 21. Jahrhundert erst an ihrem Anfang steht, Anteil zu nehmen – schließlich bildet die Lehre, dass es *immer* lohnend sei, einander zuzuhören, weil der andere ja recht haben könnte, die *Seele der Hermeneutik*.

11 Curriculum Vitae

Nikolas Florian Heigl

27.02.1985 Geburt in Wien

1991 - 1995 Volksschule in Kirchberg am Wagram (NÖ)

1995 - 2003 Humanistisches Gymnasium: BG u. BRG Piaristengasse 2, Krems

2003 - 2004 Zivildienst im Pflege- und Pensionistenheim St. Leopold, Tulln

2004 - 2010 Diplomstudium der Philosophie (Freifach: Ägyptologie)