

MAYA SHIRATORI (Tokyo)

***Aus-einander-setzung* zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion
und Gadamer's Solidaritätsverständnis**

***Aus-einander-setzung* between Hermeneutics and Deconstruction
and Gadamer's Concept of Solidarity**

Abstract

This paper will analyze the debate between Gadamer and Derrida and Gadamer's concept of solidarity. The previous research literature focused only on their first debate, which could only lead to limited results, even though the exchange between these two philosophers continued after the first debate. In addition, Gadamer revised a large part of his speech, which caused the first debate with Derrida, for publication. In this way, the accentuation of concepts and themes that Derrida found problematic in the published version differs considerably from that in Gadamer's real speech. For this reason, this paper will consider Gadamer's original manuscript, which is preserved in Deutsches Literatur Archiv in Marbach. My point is that in Derrida's funeral oration for Gadamer, Uninterrupted Dialogue, can be found some shared points of view between both philosophers, namely their interpretation of Paul Celan's poems. By means of their Celan interpretations, I will demonstrate that it is not good will that unites all human beings, but their existential fate to find death. Here we encounter the problem of solidarity in Gadamer's work, since in his interpretation of Celan he considers death (or mortality) to be the "ultimate solidarity" of human beings, whereas in his other texts he defines solidarity as a kind of friendship. Hence, Gadamer's understanding of solidarity is discussed in the last part of this paper. My argument is that the concept of solidarity and that of belonging are interconnected in Gadamer's texts and that in this point the concept of openness shows its fundamental role.

Keywords: Gadamer, Derrida, Celan, good will, solidarity, finitude

**I. Tod als Solidarität? (*Aus-einander-setzung* zwischen Gadamer
und Derrida über Celans Gedicht)**

1. Ein anderer Blickwinkel auf die "Gadamer-Derrida-Debatte"

Im Jahr 1981 trafen sich Hans-Georg Gadamer und Jacques Derrida zum ersten Mal in Paris. Dieses Treffen wurde später als sogenannte Gadamer-Derrida-Debatte bekannt, die aus dem folgenden Austausch besteht:

- "Text und Interpretation" – Gadamer's Beitrag basierend auf seinem Vortrag in Paris, der Ausgangspunkt der "Debatte"
- "Guter Wille zur Macht (I)" – Derridas drei Fragen an Gadamer mit kurzem Kommentar zum oben genannten Vortrag
- "Und dennoch: Macht des guten Willens" – Gadamer's Antwort auf Derridas Fragen

Diese Beiträge sind 1984 zuerst auf Französisch erschienen, gefolgt von der deutschen, erweiterten Version *Text und Interpretation* (Forget, 1984), die im selben Jahr von Philippe Forget herausgegeben wurde. Dieses Treffen müsste jedenfalls eine Begegnung der Vertreter der zwei verschiedenen Strömungen der kontinentalen Philosophie des 20. Jahrhunderts gewesen sein. Sind die Bezeichnungen "Debatte" und "Konfrontation" (ebd., 10), wie sie in der meisten Forschungsliteratur genutzt werden, tatsächlich adäquat für diese Begegnung? Forget betitelt zum Beispiel seinen einleitenden Beitrag in *Text und Interpretation* "Leitfäden einer *unwahrscheinlichen* Debatte". Darin schreibt er, dass die "Debatte" der beiden Philosophen "nicht recht gelingen will" und Derridas Fragen an Gadamer "weitgehend ‚ungerecht‘ sein" mögen (ebd., 7-9). Er ist aber nicht der Einzige, der die Auseinandersetzung zwischen Gadamer und Derrida als "Debatte" oder "Konfrontation" betitelt und diese für eine misslungene oder eine nicht-entstandene hält. Auch Diane Michelfelder und Richard Palmer, die die englische Übersetzung der Gadamer-Derrida-Debatte herausgaben, schreiben das Scheitern des Gesprächs Derrida zu: "The failure of a conversation to materialize in Paris would consequently be attributable to Derrida's having seized upon the concept of the sign as the gateway to an understanding of language" (Michelfelder 1989, 8). Beim Rückblick auf diese "Debatte" ist es zu beachten, dass ein Großteil der bisherigen Forschungsliteratur nur die publizierte Version der Pariser Debatte in den Fokus nahm. Ist es ausreichend, nur diese publizierte Version als Quelle heranzuziehen? Gadamer hat für die Veröffentlichung von *Text und Interpretation* große Teile seines Vortrags umgeschrieben. Dadurch unterscheidet sich die Akzentuierung der von Derrida problematisierten Begriffe und Themen in der veröffentlichten Version beachtlich von der im Vortrag. So ist zum Beispiel aus den oben genannten Titeln der Debatte ersichtlich, dass es sich dabei um den *guten Willen* handeln soll, allerdings taucht dieser Begriff nur einmal in Gadamer's veröffentlichten "Text und Interpretation" auf. Außerdem erwähnt Gadamer die Psychoanalyse in der publizierten Version kaum, während Derrida hingegen in "Guter Wille zur Macht (I)", Gadamer's Ansicht in Frage stellt, ob die Psychoanalyse in die allgemeine Hermeneutik integriert werden soll. Einige Hintergründe von Derridas Fragen sind somit unklar geworden. Aus diesen Gründen soll im vorliegenden Artikel das originale Vortragsmanuskript

Gadamer, das sich im Deutschen Literatur Archiv in Marbach befindet¹, zu Grunde gelegt werden. Dabei liegt der Schwerpunkt vor allem auf der Analyse, wie die Begriffe vom guten Willen und der Psychoanalyse, die Derrida scharf kritisiert, im Vortragsmanuskript behandelt wurden.

Das Ziel des vorliegenden Aufsatzes ist, sich der "Gadamer-Derrida-Debatte" unter einem anderen Aspekt zu nähern: anstelle von "Debatte" oder "Konfrontation" ist es meines Erachtens treffender, Ausdruck von *Aus-einander-setzung* im Heideggerschen Sinne zu benutzen und entsprechend zu analysieren. Es soll zudem angemerkt werden, dass dieser Artikel weder eine umfassende Analyse von Gadamer's Texten rund um das Thema Dekonstruktion bereitstellt, noch das Auflisten der Unterschiede der beiden Philosophen, was die Interpretation von Heidegger oder Themen wie die Metaphysik und Psychoanalyse betreffen.

Meine Hypothese lautet, dass es zwischen Gadamer und Derrida trotz des Unterschieds ihrer Standpunkte eine gewisse Resonanz zu finden ist. Was fungiert in ihrer Auseinandersetzung als "gemeinsame Sache"? Das ist weder Gadamer's *gute Wille* noch Derridas *responsabilité*, sondern es geht um Celans Gedichte. Ihre – exemplarische – Auseinandersetzung um diese Sache widerspricht weder Gadamer's philosophischer Hermeneutik noch Derridas Dekonstruktion, wie es im Folgenden erläutert werden soll. Ihre Begegnung wird oft nur im Kontext der Konfrontation von Hermeneutik und Dekonstruktion thematisiert. Wie die Begegnung selbst, so muss der weitere Verlauf ihres Austausches nach der Pariser Begegnung genauer erforscht werden, um den Gehalt der "Gadamer-Derrida-Debatte" zu bergen.

2. 1981: erste Begegnung in Paris

Eine Analyse der Auseinandersetzung zwischen Gadamer und Derrida muss zunächst mit der Klärung der Gründe angefangen werden, weshalb ihre Begegnung überhaupt als "Debatte" oder "Konfrontation" bezeichnet worden ist. Wie bereits erwähnt, stellte Derrida nach Gadamer's Vortrag in Paris drei Fragen, die alle auf das Konzept des *guten Willens* gerichtet sind, den Gadamer in seinem Vortrag betont hatte. Da der gute Wille in der publizierten Version von "Text und Interpretation" jedoch nur einmal auftaucht, wird in einigen Interpretationen behauptet, dass Derrida wegen eines Begriffs, den Gadamer nur ein einziges Mal verwendet habe und dem er somit keinen großen Wert beimaß, Haarspalte-

¹ Das Vortragsmanuskript von "Text und Interpretation" (Gadamer 1982) besteht aus den 23 maschinengeschriebenen Blättern (Seite 13 fehlt).

rei betreibt (Di Cesare 2004, 74; Dasenbrock 1994, 267). Im Marbacher Manuskript wird dieser Begriff allerdings sechs Mal verwendet, deswegen darf die Bedeutsamkeit des *guten Willens* nicht unterschätzt werden. Es ist daher angezeigt zu klären, an welcher Stelle dieses Konzept im Marbach-Manuskript Verwendung findet.

Im Redetext erläutert Gadamer zunächst, was er unter den Begriffen "Verstehen" und "Interpretation" als Verständigung und Gespräch mit einem anderen fasst: "Verstehen ist nur in Verständigung. Verständigung, das schliesst [sic] natürlich ein, und alles allererstes, die Partnerschaft des einen und des anderen. Es gibt keine Rede ohne Anrede" (Gadamer 1982, 6). In diesem Sinne sieht er in dem *guten Willen* die erste Bedingung, die die Verständigungsmöglichkeit bestimmt:

Die erste Bedingung ist: guter Wille. Es gibt keine Verständigung, wo nicht sowohl der Sprechende mit gutem Willen das zu sagen sucht, was er meint, und wo der Zuhörende oder Antwortende nicht mit gutem Willen das, was der andere sagen wollte, herauszuhören und auf es einzugehen versucht. (Ebd., 7)

An dieser Stelle wird die Voraussetzung deutlich, dass beide Gesprächspartner, also sowohl der Sprechende als auch der Zuhörende, einen *guten Willen* haben sollen. Auch als Gadamer anschließend die zweite Bedingung erläutert, unterstreicht er erneut die Bedeutung des *guten Willens* in seinen Augen: "Also, meine These ist: erste Bedingung – dieses füreinander mit *gutem Willen* Geöffnetsein und das zweite ist selbstverständlich, dass wir etwas sagen, dass wir über etwas Verständigung suchen und nur in dieser Abzweckung[sic] überhaupt aufeinander hören". Im Konkreten beschreibt dieser *gute Wille* die "Bereitschaft, den anderen in seinem sachlichen Rechten geltend zu machen" und ohne diesen gelinge die "Verständigung mit jemandem über etwas" (ebd., 8) nicht. Nach der publizierten Version von *Text und Interpretation* wird dieser *gute Wille*, "einander zu verstehen", sowohl "im schriftlichen Gespräch" als auch im "mündlichen Austausch" "in Anspruch genommen" (Gadamer 1984, 38). Dieser *gute Wille* wurde von Derrida in dessen ersten Frage stark kritisiert, weil er sich als "Axiom" für "die absolute Verbindlichkeit im Bestreben nach Verständigung" (Derrida 1984, 56-57) darstellt. Darüber hinaus bezieht Derrida Gadamers Konzept des *guten Willens* auf die Metaphysik und weist darauf hin, dass dieser "einer vergangenen Epoche", die eigentlich Heidegger zu überwinden versuchte, "nämlich jener der Metaphysik des Willens" (ebd., 57) angehören soll. Auch in seiner dritten Frage greift Derrida diesen *guten Willen* an und stellt die Frage, ob "die Bedingung des Verstehens" *nicht* "ein sich kontinuierlich entfaltender Bezug" wie Gadamer behauptet, sein soll, sondern vielmehr einen "Bruch des Bezugs",

"eine Aufhebung aller Vermittlung" (ebd., 58) sein soll. Derrida beendet seine dritte Frage mit einem Zweifel an Gadammers These wie folgt: "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 zustandekommt." (ebd., 58) Was Derrida Gadamer gegenüber stellt, ist die Kritik am *guten Willen* und skeptische Fragen nach der vor-programmierten Kontinuität und dem sich an Konsens richtenden Verstehensprozess à la Gadamer.

Über die Pariser Begegnung veröffentlicht Richard Bernstein, einen Aufsatz mit dem Titel "The Conversation that Never Happened". Darin weist er auf die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Philosophen hin, wie zum Beispiel, dass der Begriff "play" zwar in unterschiedlicher Weise aber in den jeweiligen Theorien der beiden eine bedeutsame Rolle spielt und sowohl Gadamer als auch Derrida Verstehen und Interpretation nicht für Kunst (techne), sondern für die Verantwortung für die Sache halten (Bernstein 2008, 591). Dennoch geht Bernstein nicht über die Konsequenz hinaus, die in den bisherigen Forschungen wiederholt wird, und kommt zum folgenden Schluss: "The so-called encounter of Gadamer and Derrida strikes one as a classic instance of non-communication, of two philosophers speaking past each other; neither really making substantial contact" (ebd., 578). Ist das tatsächlich der Fall? Bernstein versucht die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede von Gadamer und Derrida zu extrahieren und beschreibt ihren Kontrast folgendermaßen:

Gadamer's "conversation," "dialogue," "understanding," and "fusion of horizons" are shaped by a metaphoric of overcoming barriers, achieving agreement, commonality, and reconciliation. But Derrida constantly speaks of rupture, of abysses, of "possible impossibles" and "impossible possibles." Derrida, in his deconstructive practices, seems to delight in locating discontinuities, breaks, obstacle "contradictory logics" and unstable undecidables. (Ebd., 588)

Die Formulierung "unstable decidable", stellt ein gemeinsamer Bezugspunkt von Gadamer und Derrida dar, wie im Folgenden erläutert wird. Bernstein sieht einerseits "a productive tension" (ebd., 597) zwischen den beiden Philosophen, aber andererseits lautet seine Konsequenz "there is no evidence that they ever really had a real dialogue" (ebd., 579). Dass dabei die Texte nach der Pariser Begegnung gar nicht thematisiert werden, lässt den Vergleich als zu kurzatmig erscheinen.

Jedenfalls sollte das Pariser Treffen nicht einfach für fehlgeschlagen und misslungen oder für Nichtzustandekommen gehalten werden, denn aus dieser "Debatte" ist mindestens ein Widerspruch Gadammers Hermeneutik ersichtlich

geworden, der bislang ungeachtet wird. Als Voraussetzung der Verständigung *guten Willen* zu haben, den Wahrheitsanspruch des anderen anzunehmen, und dann das Verstehen als Gespräch zu beginnen. All dies scheint auf den ersten Blick plausibel und harmlos, jedoch verbirgt darin aber auch die Gewalt des Willens – das was Nietzsche nämlich als "Wille zur Macht" benannt hat und was die Pointe von Derridas Fragen formte. Für Derrida bedeutet Gadamer's *gute Wille* nichts anders als ein Erbe der Metaphysik, das sich von Plato bis Kant erstreckt und eigentlich der Vergangenheit angehören soll.

3. Die Celan-Lektüre von Gadamer und Derrida

Die bisherige Erläuterung in den vorigen Abschnitten evoziert womöglich den Eindruck, dass sich Gadamer und Derrida in den mehreren Hinsichten nicht miteinander verständigen können: Während Gadamer den *guten Willen* beim Verstehen als eine Gegebenheit für jeden ansieht, betont Derrida die Bedeutsamkeit des Bruchs und der Ruptur im Verstehen. Somit scheint es, dass die beiden von den völlig anderen Voraussetzungen fürs Verstehen ausgehen und daher ihre "Debatte" sich nicht ineinandergreifen lässt. In diesem Abschnitt soll es aufgezeigt werden, – wie Donatella Di Cesare auch darauf hinwies – dass sich der Verbindungsknoten zwischen Gadamer und Derrida doch in ihren Celan-Lektüren finden lässt. Interessanterweise publizierten die beiden Philosophen im selben Jahr jeweils ihre Celan-Interpretation (Derrida 1986 / Gadamer 1986). Allerdings thematisieren sie darin verschiedene Gedichte Celans, was den Vergleich ihrer Lektüre schwermacht. Aus diesem Grund wird an dieser Stelle beabsichtigt, anhand ihrer Celan-Interpretationen, die vor allem in zweiten und dritten Teilen Derridas Trauerrede gezeigt werden, den Berührungspunkt von Gadamer und Derrida aufzuzeigen. In seiner Trauerrede versucht Derrida durch seine erneute Celan-Lektüre anhand Gadamer den Bruch bzw. die Ruptur, die er bei der Begegnung in Paris behauptete, mit Gadamer's *gutem Willen* zu verbinden. Beispielsweise zieht er Gadamer's Deutung von Celans "Wege im Schatten-Gebräch" heran und erläutert:

Mehr noch als die Unentschiedenheit an sich bewundere ich Gadamer's ausgesprochenen Respekt gegenüber einer solchen Unentschiedenheit. Sie scheint zwar die Entzifferung der Lektüre zu unterbrechen oder aufzuheben, sichert jedoch tatsächlich deren Zukunft. Die Unentschiedenheit hält die Aufmerksamkeit immerzu in Atem, d.h. am Leben, wach und wachsam, bereit zu neuem Engagement auf ganz anderen Wegen, bereit, jenes andere Wort mit gespitztem Ohr und genauem Hinhören kommen zu lassen, im Atem des andren Wortes und des Wortes des anderen gehalten – selbst dort, wo es noch unverständlich, unhörbar und

unübersetzbar scheinen mag. *Die Unterbrechung ist unentschieden, sie unentscheidet* [indécide]. Sie haucht der Frage ihren Atem ein, der nicht etwa lähmend wirkt, sondern sie in Bewegung bringt. Die Unterbrechung setzt sogar eine unendliche Bewegung frei. (Derrida 2004, 23; die Kursivierung ist von mir).

Durch die Aussage "Die Unterbrechung ist unentschieden, sie unentscheidet" zeigt Derrida die Berührungsmöglichkeit zwischen ihm und Gadamer auf, denn was er obigen als "Unentschiedenheit" beschreibt, erinnert einen an Gadamers Beschreibung der Offenheit in *Wahrheit und Methode* (Gadamer 1990, 369) und inhaltlich überlappt sich in hohem Maße mit ihr. Hinzu kommt der Satz "Die Unterbrechung setzt sogar eine neue unendliche Bewegung frei", der die potenzielle Verbindungsmöglichkeit zwischen der Unterbrechung, die Derrida betont, und Gadamers "unendlichem Gespräch" darstellt. Darüber hinaus teilen sich die beiden Philosophen die Ansicht über Gedicht, vor allem die abstrusen und mehrdeutigen Gedichte Celans, dass es bei solchen Gedichten keine einzige entscheidende Interpretation zu geben ist. In Derridas Trauerrede lassen sich außerdem mehrere Passagen finden, in denen er die Fragen von Gadamer annahm und sich damit beschäftigte. Dies ist vor allem dort ersichtlich, wo Derrida Interpretation des letzten Verses "Die Welt ist fort, ich muss dich tragen" von Celans "Grosse, Glühende Wölbung" unternommen hat. Diesen kurzen, einfach aussehenden Vers versucht Derrida subtil und vielschichtig – er würde bestimmt "disséminat" beschreiben – auszulegen. Denn Derrida hält den Tod für das Ende einer Welt (Derrida 2007, 11) und dies trifft genau seine damalige Situation, d.h., Gadamers Tod ist auch das Ende einer Welt, die nunmehr "fort" ist und trotzdem Derrida tragen muss. In dieser Hinsicht drückt die folgende Passage genau Derridas damalige Situation aus:

Ich bin allein auf der Welt, dort wo es keine Welt mehr gibt. Oder gar: Ich bin allein auf der Welt, sobald ich dir verpflichtet bin, sobald du von mir abhängst, sobald ich, unter vier Augen, von Angesicht zu Angesicht, ohne einen Dritten, Vermittler oder Schlichter, ohne auf Erden oder in der Welt einen eigenen Platz zu haben, die Verantwortung trage und übernehmen muß. Eine Verantwortung, der ich entsprechen muß, vor dir und für dich. (Derrida 2004, 43)

Dieser Passus legt offenkundig dar, dass Derrida "Verantwortung (responsabilité)" vor und für Gadamer trägt und sie übernehmen muss, "wo es keine Welt mehr gibt" und "ohne einen Dritten, Vermittler oder Schlichter". Nach Derrida stellt die "Erklärung" dieser Verantwortung auch "ein Engagement" (Derrida

2004, 43) dar, welches auf Französisch sowohl Beteiligung als auch *Versprechen*² bedeutet.

Weil die Celan-Interpretation von Derrida in seiner Trauerrede sehr weitläufig und verwickelt ist, soll die Analyse an dieser Stelle nur auf Derridas Interpretation des Verses "Welt ist fort, ich muss dich tragen" konzentriert werden. Bei der Interpretation dieses einen Satzes fokussiert Derrida mehrfach auf die zwei Wörter, nämlich *tragen* und *fort*. *Tragen* bedeutet als Verb etwas (hoch-)heben, irgendwohin bringen oder etwas auf sich nehmen. Was Derridas Aufmerksamkeit jedoch besonders erweckt und auf sich zieht, ist die Zweideutigkeit von *tragen*. Das deutsche Wort *tragen* – wie Derrida auch mit einem französischen Wort *porter* darlegt – hat die Bedeutung, trüchtig zu sein, aber auch, um jemanden Trauer zu tragen. In dieser Hinsicht erläutert Derrida:

Wenn jedoch andererseits Tragen die Sprache der Geburt spricht, wenn es sich an ein anwesendes oder noch kommendes Lebewesen wenden muß, kann es sich doch auch an ein Totes wenden, an das Überlebende oder an deren Gespenster, und dies in einer Erfahrung, die darin besteht, den anderen in sich zu tragen, wie man Trauer trägt – und Melancholie trägt. (Ebd., 45)

Nach Derrida bedeuten sowohl Trüchtig-zu-sein als auch Trauer-Tragen, *einen anderen in sich zu tragen*. Bedeutet das nicht, dass Derrida in diesem Vers "Die Welt ist fort, ich muss dich tragen" etwas ansieht, was den Lebenden und den Toten miteinander verbindet, d.h., den Tod, der sich zwischen Derrida und dem verstorbenen Gadamer befindet, als Bruch, aber gleichzeitig auch als Solidarität? Mit anderen Worten: Im Wort *tragen* sieht Derrida das Bild von Trauer, das es zwischen dem Leben und dem Tod, zwischen dem Lebenden und dem Toten gibt. Dennoch darf Derridas Celan-Interpretation in seiner Trauerrede nicht auf den Akt der Trauer im Freud'schen Sinne, d.h., die "normale" und "normative" Verinnerlichung des anderen reduziert werden:

Nach Freud besteht die Trauer darin, den anderen in sich zu tragen. Es gibt keine Welt mehr, es ist das Weltende für den anderen bei seinem Tode, und ich nehme dieses Ende der Welt in mich auf, ich muß den anderen und seine Welt, die Welt in mir tragen: Introjektion, Verinnerlichung der Erinnerung, Idealisierung. Die Melancholie würde das Scheitern und die Pathologie dieser Trauer aufnehmen. Doch wenn *ich* den anderen in mir tragen *muß* (darin besteht Ethik), um ihm treu zu sein, um seine einzigartige Alterität zu respektieren, dann muß sich noch eine

² Auch in seiner Gedenkschrift für Gadamer, die nach 10 Tagen nach Gadamers Tod in FAZ veröffentlicht wurde, nennt Derrida Versprechen als ein Licht, das "so viele Augenblicke unserer Freundschaft erhellt" hat. (Derrida 2002, 41)

gewisse Melancholie gegen die übliche Trauer auflehnen. Sie darf sich niemals mit der idealisierenden Introjektion abfinden. Sie muß aufbegehren gegen das, was Freud mit einer gelassenen Sicherheit über sie sagt, als wolle er die Norm der Normalität bestätigen. Die »Norm« ist gar nichts anderes als das gute Gewissen eines Gedächtnisschwunds. Sie erlaubt uns zu *vergessen*, daß wir, wenn wir den anderen in uns bewahren, ihn *wie uns* bewahren, wie ihn dann bereits *vergessen*. Das Vergessen beginnt hier. Also bedarf es der Melancholie. An diesem Ort diktiert das Leiden einer gewissen Pathologie das Gesetz – und das Gedicht, das dem anderen gewidmet ist. (Ebd., 46)

Ist diese Aussage nichts anderes als Derridas Treue und responsabilité gegenüber seinem verstorbenen Freund, Gadamer? Nachdem man Derridas diese energische Beschreibung über Trauer und Melancholie liest, ist es zudem einleuchtend, warum Derrida seine Trauerrede mit einem folgenden Geständnis beginnt:

Kann ich hier vor Ihnen meine Bewunderung für Hans-Georg Gadamer überhaupt angemessen und wahrheitsgetreu wiedergeben? Sie ist vor so langer Zeit aus Respekt und Zuneigung zu ihm entstanden, und in sie mischt sich dunkel eine uralte *Melancholie*. (Derrida 2004, 7; die Kurzivierung ist von mir)

Darauffolgend fügt er gleich hinzu: "Diese Melancholie hat, so würde ich sagen, nicht nur historische Gründe". Die Melancholie, die Derrida an dieser Stelle erläutert, ist also weder die wehmütige Erinnerung an den Toten noch das Scheitern des pathologischen Trauerakts im freudianischen Sinne, sondern Widerstreben und Rebellion gegen das Vergessen und zugleich responsabilité, um Versprechen nicht zu vergessen.

Bisher stand Derridas Trauerrede im Fokus der Analyse und anschließend werde ich im Folgenden darauf hinweisen, dass die beiden Philosophen in ihren Celan-Interpretationen resonieren, wo sich ihre *Aus-einander-setzung* gestaltet, und sie beide jeweils in ihren eigenen Art und Weise das Erbe Heideggers Denkens antreten. Nach Gadamer sei Heideggers Versuch die Sprache des Denkens "mit der Sprache des Dichters" zu verbinden (Gadamer 1987, 227). Ist das nicht eben die Aufgabe, mit der sich Gadamer und Derrida jeweils in ihren Celan-Interpretationen befassen? Im Jahr 1975, d.h. vor der Begegnung mit Derrida, veröffentlicht Gadamer zwei Abhandlungen über Celans Gedicht *Tenebrae* und darin erwähnt er bereits Tod als *Solidarität*. Währenddessen schreibt Derrida im Vorwort von *Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt*, dass seine Trauerrede für Gadamer als die echte Einleitung dieses Buches angesehen werden soll und ihm der mehrmals genannte Vers von Celans "seit Jahren nicht mehr aus dem Sinn geht" (Derrida 2007, 13). Für eine genaue vergleichende Analyse ihrer Celan-

Interpretationen ist hier kein Raum. Was aber aus den kleinen Auszügen ihrer Celan-Interpretationen herauslesbar ist, dass ihre Celan-Interpretationen Nachdenken über den Tod und den Leben fordern und darauf hinweisen, um das Verhältnis von Menschen, Welt und Gott zu überdenken.

In der Pariser "Debatte" betont Derrida den Bruch und die Ruptur, während Gadamer den jedem gemeinsamen *guten Willen* unterstricht. In der Tat aber lässt sich aus Gadamers Celan-Interpretation herauslesen – auch wenn Derrida interessanterweise diese Stelle in seiner Trauerrede nicht zitiert hat –, was Gadamer für die "letzte" Gemeinsamkeit des Menschen hält, ist nicht den *guten Willen* zur Verständigung oder zum Einverständnis, sondern, die Tatsache, dass jeder sterben muss:

Da die Menschen den Tod kennen, unter dem Gesetz des Todes stehen, sind sie mit dem, der stirbt, *auf einzigartige Weise solidarisch*. Dessen soll der Sterbende sich im Beten zu uns vergewissern, *dieser letzten Gemeinsamkeit*. (Gadamer 1993, 455; die Kursivierung ist von mir)

Auch in "Die Erfahrung des Todes" hält Gadamer den Tod für "eine wahre Solidarität des Menschen" (Gadamer 1983, 293). Als eine "letzte Gemeinsamkeit" verbindet die Mortalität die Menschen, die Lebenden und sogar die Toten auch miteinander. Der Tod scheidet die beiden (Derrida von Gadamer, dem Lebenden vom Toten) aber stellt gleichzeitig Solidarität dar. Diese Doppeldeutigkeit des Todes bringt meines Erachtens Gadamers bislang unbeachtete Radikalität ans Licht. Diese Radikalität ist vor allem in "Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan" ersichtlich, wo Gadamer seine Interpretation von Celans *Tenebrae* darlegt. In diesem Text fokussiert Gadamer vor allem auf das Moment des Sterbens Jesu Christi:

'Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?' Ist das überhaupt ein Gebet? *Gewiß ist es ein Anruf an Gott*. Und vielleicht muß man wirklich sagen, daß *eben darin der einzig mögliche Inhalt eines Gebetes überhaupt besteht*, solchen Anruf zu tun. Denn 'wir wissen nicht, was wir beten sollen'. (Gadamer 1993, 454; die Kursivierung ist von mir).

Besonders interessant im gerade zitierten Passus ist, dass Gadamer jene letzten Worte Jesu Christi, die üblicherweise als verzweifelter Schrei des Gekreuzigten verstanden werden, als ein Gebet und eine Anrufung von Gott auslegt. Dennoch taucht seine Radikalität nicht in der genannten Stelle auf, sondern in seiner Interpretation von Gott anhand Celans Gedichts, d.h. sogar für Gott gibt es Unkenntnis:

Weil Gott den Tod nicht kennt, ist er in der Todesstunde nicht erreichbar. Wir dagegen kennen den Tod, wissen um ihn und seine Unausweichlich-

keit und verstehen deshalb diesen letzten Seufzer der Verlassenheit zutiefst. Offenkundig wollten diese letzten Worte Jesu nicht Zweifel an seinem Gott ausdrücken, sondern die Übergewalt des Leidens und des Todes besieghen. (Ebd., 454)

Unkenntnis Gottes ist der Tod des Menschen und eben darin besteht die Gemeinsamkeit und Solidarität des Menschen. Was dieser Celan-Interpretation Gadamer eigen ist, läuft darauf hinaus, dass der "absolute Herr", den Gadamer in diesem Gedicht anspricht, nicht Gott, sondern doch der Tod ist: "Das, wovon wir ergriffen sind, kann nur der 'absolute Herr' sein, der Tod, dem die Menschen gehören" (ebd., 455).

Aufgrund der oben vorgenommenen Analyse stellt sich nun meine These: der Austausch von Gadamer und Derrida lässt sich als *Aus-einander-setzung* auffassen, die weder der Hermeneutik noch der Dekonstruktion widerspricht. Gadamer und Derrida sind ihrer unterschiedlichen Positionen und des daraus entstandenen Bruchs zwischen ihnen inne, halten Abstand, hören trotzdem nicht auf, einander zu fragen und zu antworten. Wird die sogenannte "Gadamer-Derrida-Debatte" aus derartigem Standpunkt erneut berücksichtigt, lässt sich nicht sagen, dass ihre Auseinandersetzung "zwischen der Vertrautheit und der Fremdheit", wo Gadamer eben als den "wahren Ort der Hermeneutik" (Gadamer 1990, 300) ansieht, entstanden ist? Ihre "Debatte" 1981 schien zwar zerstritten zu sein, stellt jedoch Derridas Trauer um Gadamer durch seine Celan-Deutung den Gestus dar, dass Derrida eben an der "gemeinsamen Sache" (ebd., 391) teilnimmt, was sich Gadamer zum Grundprinzip für Verstehen und Gespräch macht. Derridas Beschäftigung mit Celans Gedichten legt gleichzeitig seine Verantwortung gegenüber Gadamer dar. Zudem, was ihre Auseinandersetzung ermöglicht, ist Celans Gedicht als *Sache*. Wird ihr Austausch in derartigen Weisen gelesen, lässt sich sagen, dass Gadamer und Derrida jeweils im Sinne von "Tod als Solidarität" und "Trauer" Heideggers Ansicht "verstehendes Sein zum Ende, d.h. als Vorlaufen in den Tod" (Heidegger 1927/1967, 305) nachfolgen. Wie sich beiden jeweils mit der Aufgabe von Heidegger, nämlich "die Sprache des Denkens (...) mit der Sprache des Dichters" (Gadamer 1987, 227) zu verbinden, und mit dem Thema "Sein zum Ende" beschäftigen, muss weiterhin erforscht werden.

II. Freundschaft und Solidarität bei Gadamer – Über ihre Probleme und Bezugspunkte zum Begriff der *Endlichkeit* –

1. Einen Platz für Solidaritätsbegriff in Gadamers Hermeneutik?

Im vorigen Kapitel wurde die These dargelegt, dass es sich in der sogenannten Gadamer-Derrida-Debatte weder um eine aggressiv geführte Debatte noch eine feindliche Konfrontation handelt, sondern um eine *Aus-einander-setzung* im Heideggerschen Sinne. Bei der Analyse von Gadammers Celan-Lektüre wurde herausgearbeitet, dass die Idee vom Tod als Solidarität in Gadammers Celan-Deutung wurzelt und dieser den Tod für eine "letzte Gemeinsamkeit" der Menschen hält. Jedoch gibt es bei ihm auch eine andere Konzeption der Solidarität. Dieses Kapitel fokussiert daher auf die Analyse dieses bislang wenig beachteten Begriffs der Solidarität bei Gadamer. Dabei soll geklärt werden, in welcher Konstellation von Gadammers Hermeneutik der Solidaritätsbegriff steht und welche Problematik dieser Begriff in sich trägt.

Gadammers Ausführungen über Solidarität sind relativ begrenzt, was auf den ersten Blick den Eindruck erweckt, dass der Begriff Solidarität in Gadammers Theorie keinen großen Stellenwert besitzt. Zudem gilt die Solidarität – anders als *sensus communis* oder Horizontverschmelzung – nicht unbedingt als ein für Gadamer typischer Begriff. Allerdings zeigt eine nähere Analyse wie er einerseits vom verbreiteten Solidaritätsverständnis, sich beim Einsatz ein gemeinsames Ziel oder beim Widerstand gegen einen gemeinsamen Feind zu verbinden, abweicht. Andererseits ist der Begriff in ein grundlegendes Konzept von Gadamer eingebettet. Neben "Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan" und "Die Erfahrung des Todes" behandelt Gadamer Solidarität in "Freundschaft und Solidarität". In letzteren Text wird die Solidarität mit den Freundschaftsbegriffen bei Plato und Aristoteles assoziiert, was deren Sinngehalt von der Solidarität als Tod unterscheidet. Eine umfassende Analyse hinsichtlich Gadammers Beschreibung des Solidaritätsbegriffs wird zeigen, dass hinter beiden Solidaritätsbegriffen eine gemeinsame Voraussetzung, die *Endlichkeit des Menschen* steht.

2. Freundschaft und Solidarität bei Gadamer

2.1. Gadammers *vage* Begriffe: Freundschaft und Solidarität

Die Solidarität wurde je nach dem Zeitalter oder Fachbereich unterschiedlich begriffen. Gadammers Solidaritätsbegriff hebt sich jedoch davon ab. Zum Beispiel verbindet er seinen Solidaritätsbegriff im Abschnitt über *sensus communis* in *Wahrheit und Methode*, in dem er eigentlich den Einfluss von Shaftesbury auf den Humanismus im 18. Jahrhundert erläutert, mit dem Begriff der Freundschaft. Dabei sieht er *wit* und *humour*, die Shaftesbury "auf den geselligen Umgang unter Freunden" beschränkt, dergestalt an, dass beide eben von "einer tieferen Solidarität mit seinem Gegenüber" (Gadamer 1990, 30) ermöglicht werden. An dieser Stelle setzt Gadamer die Solidarität unter den Freunden vo-

raus, damit Witze und Humor überhaupt funktionieren können. Die Idee dieser auf Freundschaft basierenden Solidarität kommt nicht nur in *Wahrheit und Methode* vor, sondern wird in Gadammers späteren Schrift "Freundschaft und Solidarität" unter Bezugnahme auf den Solidaritätsbegriff der griechischen Antike weiterentwickelt. Die Diskussion über Freundschaft und Solidarität, die Gadmer in dieser kleinen Schrift und in "Freundschaft und Selbsterkenntnis" führt, steht im Folgenden im Fokus.

"Freundschaft und Solidarität" gilt als nahezu einziger Text, in dem sich Gadamer dem Solidaritätsbegriff als Hauptthema widmet. Er betont: "Wir müssen erkennen, wie im Leben unserer Gesellschaft die Gruppierung zu Solidaritäten führt und uns damit anderen gegenüber verpflichtet" (Gadamer 2000, 57). Hier ist die Verpflichtung für die gegenseitige Hilfe, die ursprüngliche Bedeutung der Solidarität, die am Anfang erwähnt wurde, zu sehen. Obwohl in "Freundschaft und Solidarität" ein Großteil des Texts nicht der Beschreibung von Solidarität, sondern von Freundschaft gewidmet ist, meint er, dass man Freundschaft "nur leben aber nicht definieren kann" (ebd., 57).

2.2. Gadamer Analyse des antiken Freundschaftsbegriff

Darüber hinaus zieht Gadamer die Freundschaftsbegriffe der griechischen Antike heran. Dabei wird vor allem die Freundschaftskonzeption in Platons *Lysis* thematisiert³. In diesen wird die Frage gestellt, ob eine wahre bzw. echte Freundschaft auf Gleichartigkeit oder auf Ungleichartigkeit basieren soll:

So ist es wohl kein Wunder, daß die erste sokratische Frage lautet, ob Freundschaft darauf beruht, daß Gleiches sich zu Gleichem findet. Das kann den Jungen einleuchten und auch, daß das nicht standhält. Sie sehen schnell, daß das nicht stimmt. Vielleicht ist eher das Umgekehrte wahr: Freundeswahl bildet sich oft durch das Ungleiche, indem man in dem Anderen etwas Bewundernswertes und Liebenswertes entdeckt. (Gadamer 2000, 58)

An dieser Stelle stimmt Gadamer einerseits der auf Ungleichen beruhenden Freundschaftskonzeption zu, in der man "etwas Bewundernswertes und Liebenswertes" an einem Anderen, was man selber nicht hat, findet, andererseits zieht er Platons Begriff von *Oikos* und *Oikéion* heran, was der oben genannten Stellen zu widersprechen scheint. *Oikos* bedeutet in der griechischen Sprache "Haus" und daraus stammt z.B. das Wort Ökonomie, die ursprünglich "Haus-

³ Eine andere Variante Gadammers Analyse über *Lysis*, die in der vorliegenden Arbeit gelegentlich erwähnt werden soll, findet sich: (Gadamer 1985, 171-186)

wirtschaft" bedeutet. Mit Oikos ist Oikéion eng verbunden und bedeutet die "in einem Haus Wohnende[n]", d.h. Familie, Verwandte oder Vertraute (Inazu 2009, 36). Daraus resultierte Gadamer's folgende Stellungnahme, dass er Solidarität auf die gemeinsame Heimat oder Herkunft basieren lässt und die Freundschaft aus dem gemeinsamen Heim und Haus stammt:

Dann gibt es aber die wahre, die vollkommene Freundschaft. Die wirkliche Freundschaft. Was ist sie, was heißt das, daß sie das *Oikéion* sei? Das Zuhause, das, wovon wir nicht sagen kann, was es ist. (...) Das wissen wir alle, daß Heimat etwas Unvordenkliches ist. Etwas wovon wir nicht sagen können, warum es so die Seele rührt und warum es so die Menschen verbindet. *Aber daß Heimat und Herkunft eine Bindung darstellt, eine Art Gemeinsamkeit, eine Art Solidarität echter Art ist, da braucht es das nicht erst, daß man sich solidarisch erklärt.* Man ist es und will gar nicht wissen, was da eigentlich im Spiele ist. (Gadamer 2000, 60; nur die letztere Kursivierung sind von mir).

Im Gegensatz zu der vorhin erwähnten Freundschaft, die sich durch das Ungleiche bildet, verbindet Gadamer hier die Freundschaft mit der Heimat und Herkunft als "eine Art Gemeinsamkeit". Als Oikéion, also unter den aus der gemeinsamen Heimat und Herkunft Stammenden muss man sich nicht solidarisch erklären⁴. Bedeutet das aber nicht, dass man sich mit jemandem aus der gemeinsamen Herkunft, d.h. in einer "Wir"-Beziehung miteinander verständigen kann, ohne sich solidarisch zu erklären? Wenn ja, lässt sich das nicht als Gadamer's Wiederkehr zu jenem eine bestimmte Gemeinsamkeit voraussetzenden Verstehen lesen, wie er bei seinem Pariser Vortrag von 1981 den guten Willen zum miteinander Verstehen betonte und von Derrida stark kritisiert wurde?

Gadamer schränkt jedoch Heim und Haus nicht auf den Platz für Familie und Blutsverwandtschaft ein, sondern er sieht Oikos als "die Stätte des Zusammenlebens" mit den Anderen an und behauptet: "Nun, eins ist jedenfalls sicher: Heim und Haus, das ist die Stätte des Zusammenlebens. Das heisst [sic] nicht gemeinsame Überzeugungen haben, das ist also deswegen auch nicht die Übereinstimmung in Neigung und Interessen" (Gadamer 2000, 61). Eben diese Stelle ist, woran sich die Wissenschaftler:innen aus dem englischsprachigen Raum, wie Darren Wahlhof und Georgia Warnke in ihren Aufsätzen zu Gadamer's Solidaritätsbegriff, die unten in Betracht gezogen werden, anlehnen. Auf Grundlage

⁴ Statt mit Heimat und Herkunft verbindet Gadamer Oikeion allerdings in "Logos und Ergon im platonischen 'Lysis'" mit Zugehörigkeit, die später in diesem Kapitel im Mittelpunkt steht (Gadamer, 1985, 184). Selbstredend erinnert dies an Heideggers Formel "Sprache ist ein Haus der Seienden".

dieses Gedankens betonen sie den Aspekt von Zusammenleben mit dem Anderen bei Gadamer besonders stark.

Ob "Freundschaft darauf beruht, daß Gleiches sich zu Gleichem findet" oder im Gegenteil, diese Frage gerät in Platons *Lysis* schließlich zur Aporie. So ähnlich ergeht es auch Gadamers Auffassung von Freundschaft. Diese auf den ersten Blick etwas widersprüchlich wirkende Unentschiedenheit, ob Freundschaft auf die Gemeinsamkeit oder Andersheit beruht, deute ich als *Gadamers Offenheit für den Begriff der Freundschaft*. Beachtenswert ist auf jeden Fall, dass er ausdrücklich betont, dass *nicht* die Einmütigkeit vom Ich und dem Anderen die wahre Freundschaft ausmacht (Gadamer 2000, 61). In "Freundschaft und Solidarität" findet sich zwar keine Erwähnung mehr, aber Gadamer beschreibt in "Logos und Ergon im platonischen 'Lysis'" die andere Möglichkeit der Freundschaft:

Zu einem Gegensatz kann es immer auch noch die dritte Möglichkeit des Weder-Noch geben. Und so scheint es mit der Freundschaft wirklich zu sein. Wer zu jemandem Freundschaft empfindet, meint in dem anderen etwas, das er selber nicht ist. Aber was er so nicht ist, ist wie eine Unentschiedenheit – und damit Möglichkeit – in ihm selbst, die einen in anderen das Vorbild suchen läßt. Alle frühen Freundschaften, die das Niveau der Knabenfreundschaft hinter sich lassen, sind so etwas wie Vorbildwahlen, und alle dauernden Freundschaften behalten etwas davon, wenn auch in einer Gegenseitigkeit, die einen neuen Grund legt. (Gadamer 1985, 180; die Kursivierung ist von mir).

Diese andere Möglichkeit hält Gadamer für einen Grund der Freundschaft und sieht sogar darin die Offenheit bzw. Möglichkeit, über sich hinauszugehen: "Wenn einer, der weder gut noch schlecht ist, das Gute zu lieben vermag, so heißt das nicht nur, daß er selber trotz der Anwesenheit von etwas Fehlendem, und d. h. von etwas Schlechtem, nicht selber schlecht ist, sondern heißt auch positiv, *daß er über sich selbst hinausgeht*; das eben ist das Verlangen." (Ebd., 181)

Ferner kommt seine These: "Freundschaft braucht man erst einmal mit sich selbst. Dessen bedarf es, damit man für den Anderen und mit ihm wirklich verbunden ist." ⁵ (Gadamer 2000, 61) Diese Einigung mit sich selbst setzt Gadamer deshalb als "den wahren Grund und die Bedingung für alle mögliche Verbindung mit anderen" (ebd., 60) voraus, weil er vom altgriechischen Spruch "Erkenne dich selbst" ausgeht:

⁵ Die ähnliche Behauptung findet sich auch in "Was ist Praxis?" (Gadamer 1976).

'Erkenne dich selbst'. Das heißt, erkenne, daß du *nur ein Mensch bist* und *nicht* ein von göttlicher Vorsehung Bestellter oder von einem besonderen Charisma Gesalbter, dem sozusagen diesseits und jenseits aller menschlichen Verbindlichkeiten Vorrecht, Sieg und Erfolg, verliehen ist. Das alles nicht. Das ist nun offenbar Freundschaft, was Aristoteles hinzufügt: *daß man sich am Anderen erkennt und daß auch der Andere sich an uns erkennt*. Nicht allein im Sinne des: So ist er. Vielmehr auch in dem Sinne, daß *wir einander das Anderssein zubilligen* und daß es geradezu – mit Droysen zu reden gilt: 'So mußt du sein, denn so liebe ich dich'. Kurz, das ist wahre Freundschaft. (Ebd., 62; die Kursivierung ist von mir)

Wie oben erwähnt, hält Gadamer Freundschaft eigentlich für undefinierbar. Aus den bisherigen Ausführungen werde ich dennoch folgende Definition herleiten: Die "wahre Freundschaft" bei Gadamer bedeutet, dass man den Anderen so liebt, wie er ist, ohne ihn ändern zu wollen, und sie wird von der Offenheit für Anders- und Fremdheit und der Reziprozität, was als gegenseitige Anerkennung der Unterschiede zwischen dem Ich und dem Anderen konkretisiert wird, gestützt und im Zusammenleben mit dem Anderen entwickelt.

2.3. Freundschaftsbegriff in "Freundschaft und Selbsterkenntnis"

Während Gadamer in "Freundschaft und Solidarität" die Freundschaft mit sich selbst betont, stellt er jedoch in seiner 1985 veröffentlichten Schrift "Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik" auch eine kritische Einsicht über die Freundschaft mit sich selbst dar.

Selbst wenn die Sympathie oder das Wohlwollen tatsächlich auf beiden Seiten vorläge und insofern Gegenseitigkeit bestünde, wären sie, solange sie einander nicht wirklich offenbar und miteinander verbunden sind, bloße Freundlichkeit. Die *gemeinsame* Bedingung aller 'Freundschaft' ist eben mehr: *echte 'Verbundenheit', die – in verschiedenen Graden – ein 'Zusammenleben' bedeutet*. (Gadamer 1991, 401 / außer dem ersten Kur-siven sind es von mir)

An dieser Stelle scheint Gadamer mehr Gewicht auf die Verbundenheit, die im Zusammenleben mit dem Anderen kultiviert wird, als auf die Freundschaft mit sich selbst zu legen. Im darauffolgenden Abschnitt schreibt er sogar, dass sich Aristoteles wohl der *Paradoxie* bewusst sei, "die in der platonischen Lehre liegt, daß einer mit sich selbst Freund sein muß, wenn er der Freund von anderen soll sein können. Dem natürlichen Vorverständnis von Freundschaft und von Selbstliebe entspricht das durch aus nicht" (ebd., 401-402). Hieraus lässt sich herauslesen, dass Gadamer auf eine Widerspruchsmöglichkeit an Platonischer Freundschaft mit sich selbst, die er selber in seinem 2000 veröffentlichten Text zum

Vorbild nimmt, hinweist. Der Widerspruch im Platonischen Freundschaftsbegriff lässt sich so zusammenfassen: Die Freundschaft, in der "zwei unzertrennliche Freunde" wie eine Seele wären, soll es nur bei den guten bzw. großartigen (spoudaíos) Menschen geben. Allerdings, wer in Wahrheit gut oder großartig ist, braucht eigentlich keine Freunde, weil er alleine sich selbst genügt und vollendet. Diese klare Kritik an Freundschaft mit sich selbst in "Freundschaft und Selbsterkenntnis" findet sich in "Freundschaft und Solidarität" nicht mehr. Das könnte möglicherweise als ein Mangel an Kohärenz von Gadamers Freundschaftsbegriff betrachtet werden. Zugleich kann diese Auffassung von Freundschaft meines Erachtens als eine Synthese von den zwei möglicherweise zum Gegensatz neigenden Elementen, nämlich von der Freundschaft mit sich selbst und dem Zusammenleben mit den Anderen, betrachtet werden. Beide findet Gadamer unentbehrlich für die wahre Freundschaft. Zudem muss darauf geachtet werden, dass der Sinngehalt der Freundschaft mit sich selbst in "Freundschaft und Selbsterkenntnis" und derjenigen in "Freundschaft und Solidarität" anders sind. Während in "Freundschaft und Selbsterkenntnis" die Freundschaft mit sich selbst als solche nur bei den Guten und Großartigen, die fast Gott nah sind, möglich ist, wird die Freundschaft mit sich selbst in "Freundschaft und Solidarität" als Erkennung davon geschildert, dass man "nur ein Mensch" und nicht ein von Gott ausgewähltes besonderes Wesen ist. Das bedeutet zu erkennen, *dass man als Mensch anders als Gott ein endliches Wesen ist*. Anders als Gott braucht der Mensch als endliches Wesen Freund. Hier lässt sich bestätigen, dass hinter dem Freundschaftsbegriff Gadamers auch die Endlichkeit des Menschen steckt.

2.4. Die Endlichkeit des Menschen als Hintergrund von Freundschaft und Solidarität

Aufgrund der oben geführten Analyse von Gadamers Freundschaftsbegriff wird im Weiteren Gadamers Solidaritätsbegriff in den Vordergrund gerückt. Auch wenn Gadamer beide Begriffe für untrennbar hält, gibt es an seinem Solidaritätsbegriff eine Besonderheit, die sein Freundschaftsbegriff nicht hat. Darren Walhof behauptet, dass Solidarität und Freundschaft weder dasselbe Phänomen noch parallel sind, sondern er definiert die Solidarität als "partial and temporary manifestations of bounds that reflect a civic life together of reciprocal co-perception" (Walhof 2006, 571). Oben haben wir gesehen, dass sich die "wahre Freundschaft" bei Gadamer im Zusammenleben entwickeln, das von der Offenheit, der Reziprozität als die Anerkennung der Andersheit zwischen dem Ich und dem Anderen, und dem Vertrauen unterstützt wird. Dennoch lässt sich aus der

folgenden Stelle in "Freundschaft und Solidarität" herauslesen, dass die Solidarität auch von einer gemeinsamen Bedrohung bzw. der Betroffenheit erweckt wird:

Man erklärt sich in etwas solidarisch oder auch man fühlt sich solidarisch. Ich erinnere mich im Augenblick an Dinge, die in meine eigene Lebenserfahrung hineinleuchten, und ich bin gewiß, daß die Älteren unter Ihnen auch Ähnliches erlebt haben. Ich meine, wie der Bombenkrieg Solidarität geweckt hat. Plötzlich war der Nachbar, dieser in den städtischen Lebensverhältnissen ganz unbekannte Fremde, zum Leben erwacht. So wirkt Not, und *insbesondere Not, die alle betrifft, sodaß ungeahnte Möglichkeiten des sich solidarisch Fühlens und des solidarisch Handelns zustandekommen.* (Gadamer 2000, 63; die Kursivierung ist von mir).

Zu beachten sind die letzten Zeilen: Dass "insbesondere Not, die alle betrifft," "ungeahnte Möglichkeiten des sich solidarisch Fühlens und des solidarisch Handelns" erweckt, erinnert uns an den Tod als Solidarität. Die Solidarität, die durch Not und Betroffenheit gebracht wird, habe keine Bedeutung mehr, – so Gadamer – "wie uns das Wort solidarisch es allerdings nahelegt" (ebd., 63). Dies drückt aus, dass die Solidarität bei Gadamer weder gegenseitige Entschädigung noch Bund meint, wie die ursprüngliche Wortbedeutung nahelegt, sondern, sie bedeutet, bei der gleichen Not zu sein, d.h. *Not gemeinsam zu tragen*. Außerdem lässt sich auch der Tod als die Not, "die alle betrifft" begreifen. Hinzu kommt die folgende Beschreibung in "Freundschaft und Solidarität": "Bis in die Wortbedeutung hinein müssen wir auch im militärischen Bereich an Soldatentreue denken, die im Kriegsfall die Solidarität auf Leben und Tod von uns fordert" (ebd., 64). Auch daraus lässt sich ableiten, dass die Solidarität, die in enger Verbindung mit dem Freundschaftsbegriff steht, auch mit dem Tod als Solidarität zu tun hat. Zum Thema Tod und Solidarität schreibt Gadamer zudem in "Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft":

Der Mensch ist ein Wesen, dessen Lebensinstinkt so verdreht worden ist, daß er gegen über allem, was wir aus dem Tierreich kennen, eine unbestrittene Besonderheit besitzt, die auch nicht durch das Studium von Tiergesellschaften und ihre Kommunikationsformen, Solidaritätsformen und Aggressionsformen auch nur im geringsten gemindert wird. *Das ist das Hinausdenken des Menschen über sein eigenes Leben auf der Welt, d.h. das Denken des Todes.* Das ist die Bestattung der Toten, vielleicht das Grundphänomen der Menschwerdung. (Gadamer 1976, 61; die Kursivierung ist von mir).

Ebenso wie bei der Beschreibung des Freundschaftsbegriffs stellt Gadamer hier den Menschen den Tieren gegenüber und hält das Denken des Todes für eine Charakteristik, die den Menschen vom Tier abhebt. Zusammenfassend: Sowohl

Freundschaft als auch Tod und Bestattung des Toten als Solidarität bzw. Tragen des Todes hält Gadamer für etwas, was dem Menschen eigen ist. Dabei stellt er den Menschen Gott und Tieren gegenüber und hebt dabei die Endlichkeit des Menschen besonders heraus.

3. Solidarität, der Andere und Politik

Durch die oben geführte Analyse von Gadamer's Texten bezüglich der Solidarität lässt sich nun festlegen: Freundschaft und Solidarität bei Gadamer setzen wie Tod als Solidarität *die Endlichkeit des Menschen* voraus. Wie am Anfang erwähnt, wird Solidarität gemeinhin nicht als ein Gadamer typischer Begriff angesehen und entsprechend seinen nicht umfassenden Darlegungen diesbezüglich existiert wenig Forschungsliteratur darüber⁶. Die bestehenden Arbeiten stammen vor allem von Wissenschaftler:innen aus dem englischsprachigen Raum. Die Aufsätze von Darren Walhof, Gerogia Warnke und John Caputo werden in den nächsten Abschnitten näher in Betracht gezogen. Das Ziel in diesem Abschnitt lautet, aufgrund der kritischen Lektüre der genannten Forschungsliteratur folgende Thesen zu veranschaulichen: Wenn auch kein Wort "Solidarität" verwendet wird, findet sich schon in *Wahrheit und Methode* ein *struktureller Prototyp* dessen, was Gadamer in seinen späteren Werken Solidarität nennt, und auch in seinem anscheinend inkonsequenten Solidaritätsbegriff ist der Anhaltspunkt für Offenheit, auf die die vorliegende Arbeit ein Schlaglicht wirft, zu finden.

3.1. Gadamer's "political turn"?

Zunächst soll auf Walhofs Aufsatz "Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity" von 2006 und Warnkes "Solidarity and Tradition in Gadamer's Hermeneutics" von 2012 eingegangen werden. Der Grund dieser Auswahl ist, dass Warnke in ihrer Analyse auf Walhofs genannten Aufsatz verweist und beide Gadamer's Solidaritätsbegriff demjenigen von Richard Rorty gegenüberstellen. Zudem bringen beide einen Einwand gegen Rorty's Einsicht vor, dass Gadamer's Aufmerksamkeit auf den Solidaritätsbegriff in seinen späten Texten als ein Wendepunkt von ontologischen Interessen zu ethischen und politischen Interessen

⁶ Warum die Gadamer-Derrida-Auseinandersetzung und Gadamer's Solidaritätsbegriff mehr Aufmerksamkeiten im englischsprachigen Raum, vor allem in den USA als in der deutschen akademischen Welt gesammelt haben, beruht darauf, dass Gadamer's Hermeneutik im englischsprachigen Raum häufig zusammen mit Derrida oder Emmanuel Levinas, die sogenannte French Theory vertreten, als Philosophie des Anderen bzw. der Alterität vorgestellt wird (Figal 2011, 5).

sen anzusehen sei (Bernstein 1982, 335). Diesbezüglich entgegnet Warnke, dass sowohl in Gadammers Früh- und Spätwerken als auch in *Wahrheit und Methode* ständig Gadammers Interesse an ethischen und politischen Problemen zu sehen sei und bestreitet damit die von Rorty postulierte Kehrtwende Gadammers (Warnke 2012, 6). Auch Wahlhof rückt die politische Dimension von Gadammers Diskussion über Solidarität in den Vordergrund⁷ und bezieht sie auf den Begriff von "Citizenship", auch wenn er gleichzeitig Gadammers folgende Aussage bei einem Interview von 1986 zitiert: "My argument has not become more political than it was, but it is more direct (...)" (Misgeld 1992, 150). Auch wenn sich hinsichtlich Gadammers Kehre nach *Wahrheit und Methode* die Geister scheiden, ist es beachtenswert, dass Warnke und Walhof, die Gadammers Kehre verneinen, Solidarität als entscheidenden Grund in ihrer Argumentation verwenden. Es scheint insofern lohnenswert bei Gadammers Solidaritätsbegriff zu verweilen.

3.2. Rortys "erweiternde Solidarität" und Gadammers "selbst-erfindende Solidarität"

Walhof und Warnke teilen darüber hinaus die Ansicht, dass sie bei Gadamer eine "politics of solidarity" anerkennen. Aufgrund dessen nennt Wahlhof "solidarity", "friendship" und "otherness" als drei politischen Konzepte, die bei der Forschung zu Gadamer bislang unbeachtet geblieben sind, und behandelt ihre Zusammenhänge (Walhof 2006, 571). Wahlhof sieht Freundschaft als "a life together with reciprocal co-perception" und Andersheit als ein notwendiges Moment für Gadammers Verstehen und Freundschaft an. Er definiert Gadammers Solidarität als "bounds [that] go beyond conscious recognition of observable similarities and differences and emerge from encounters among those who are, and remain, in important ways other to each other" (ebd., 569). Ferner hält er Gadammers Solidaritätsbegriff für "bounds that may include the bonds of friendship but also *extend beyond our friends to fellow citizens*" (ebd., 571). Diese Ansicht resultiert aus dem Vergleich zwischen Gadammers Solidaritätsbegriff mit demjenigen Rortys. Dabei weist Wahlhof darauf hin, dass Rorty die Konzeption einer auf "recognition of one another's common humanity" (Rorty 1989, 189-91) basierenden Solidarität ablehnt und vielmehr die Verbindlichkeit der Solidarität betont, die die anderen mit "uns" gleichsetzt. Dabei zieht er Rortys folgenden

⁷ Hierbei muss jedoch beachtet werden, dass Walhof vorwiegend die Interview-Texte heranzieht, in denen Gadamer nach der Rolle Europas bei der Universitätsreform oder während des Kalten Kriegs gefragt wurde, und somit Gadammers Aussage schwer vermeiden konnte, politische Töne beizumischen.

Satz heran: "[O]ur attachment to and concern for others are strongest when they are seen "as 'one of us,' where 'us' means something smaller and more local than the human race" (ebd., 189-91). So fokussiert Walhof auf die verbindende Funktion der Solidarität, den anderen mit "uns" gleichzusetzen und diese Hinsicht hält er für den Scheidepunkt zwischen Gadamer und Rorty. Aus dem Vergleich der beiden Philosophen zieht Walhof folgende Schlussfolgerung:

For Rorty solidarity is the *consequence* of identification; it proceeds from a knowledge that those included in the "us" have something in common. On Gadamer's terms, in contrast, we cannot *create* solidarities because they are not the consequence of a consciousness of similarities. (Walhof 2006, 575)

Hinsichtlich dieser Identifikation des anderen mit "uns" teilt auch Warnke eine ähnliche Ansicht. Auch sie fokussiert auf Rortys vorigen Satz und betont, dass es sich bei Rortys "one of us" nicht um die Gleichsetzung im Sinne von "wir sind alle Menschen", sondern um "wir" in einem noch engeren, mehr beschränkten Sinne handelt. Warnke kompariert: "Thus, whereas Rorty links solidarity to the recognition of similarities and advocates a future of expanding solidarities based on imaginatively seeking out additional similarities, Gadamer links solidarity to the recognition of distinct others whose distinctness for us has always been there but has been obscured by the conditions of modern mass society." (Warnke 2012, 12) Wie oben gesehen, während Rorty auf Identifizierung und Ähnlichkeiten zwischen sich selbst und dem anderen Gewicht legt, wird von Gadamer auf die gegenseitige Anerkennung der Unterschiede großen Wert gelegt, weshalb bei letzterem die Andersheit und Reziprozität unentbehrlich ist, so lautet: die gemeinsame Ansicht von Walhof und Warnke.

3.3. Das "Wir"-Problem: Solidarität als Aneignung oder Inklusion?

Wie oben bei der Analyse Gadamers Freundschaftsbegriffs erwähnt, war es seit Platon ein großes Problem, ob Freundschaft auf die Identifikation zwischen dem Selbst und dem anderen oder auf die Anerkennung von deren Unterschieden basiert. Wir haben gerade gesehen, dass sowohl Walhof als auch Warnke die auf die Anerkennung der Unterschiede basierende Freundschaft präferieren und damit großen Wert auf das Zusammenleben mit dem Anderen legen, das Gadamer betont. Allerdings möchte ich darauf hinweisen, dass hinter der Freundschaft oder Solidarität, welche auf die Anerkennung der Unterschiede fußen soll und Walhof und Warnke so befürworten, auch die Gefahr von Aneignung versteckt.

Warnke begreift Gadamer's Freundschaftsbegriff folgendermaßen: "Friends are not the same nor do they seek to remark one another in their own image. Rather, they acknowledge and appreciate one another's distinctiveness". Und auch: "Our friends are those who can assess our actions, provide counsel to us, and *increase our self-understanding* precisely because they are simultaneously bound to us and *other from us*" (Warnke 2012, 9). Aus dieser Interpretation lässt sich eine Vorstellung ableiten, dass sich durch das Zusammenleben mit dem anderen sein Selbstverständnis und Verständnis für den anderen gegenseitig erweitern und vertiefen lässt. Ferner meint die australische Theoretikerin, dass wir von unseren Freunden lernen können, wie sie uns verstehen, und dass wir mit den anderen verbunden sind und "that we are bound to others whose otherness we must grant if we want to discover or to understand ourselves" (ebd., 12). Fehlt aber nicht die Perspektive, dass der andere auch zum Relativieren vonnöten und auszunutzen ist, damit man durch den anderen sich selbst verstehen kann?

Des Weiteren schreibt Warnke: "Gadamer thinks we need consciously to disclose for one another these communities of solidarity to which *we already belong*" (ebd., 12). Diese Solidarität soll jedoch anders als bei Rorty weder unter den *Menschen wie wir* eingeschränkt, noch dadurch erweitert werden, den anderen Gruppen, die davor nicht solidarisch waren, nachträglich die Ähnlichkeiten hinzufügen. So betonen Warnke und Walhof, dass die Solidarität bei Gadamer nicht "created", sondern "discovered" werden soll. Hier möchte ich allerdings folgende Frage aufwerfen: Setzt diese Ansicht nicht voraus, dass ein anderer, mit dem man dadurch Solidarität üben will, die Unterschiede gegenseitig anzuerkennen und zu verständigen, schon "one of us" sein soll, die/der mit uns die Ähnlichkeiten oder Gleichartigkeiten teilt, als sie/er ein anderes Wesen mit Andersheit und Fremdheit ist, wenn auch nicht "one of us" in einem so engen Sinne wie bei Rorty (und: Ist es nicht relevant, wer – entweder bei Rorty oder bei Gadamer – eine beschränktere Vorstellung von "wir" hat)?

Um zu erklären, warum dem Menschen Freundschaft und Solidarität vonnöten sind, zieht Warnke Gadamer's Beschreibung aus "Freundschaft und Selbsterkenntnis" heran und stellt die Vollkommenheit Gottes dem Menschen gegenüber:

Why should we think we need or ought to learn from others? (...) In connection with friendship, Gadamer uses this injunction to contrast a god's self-sufficiency to our own lack of it. Gods need no friends because they already possess full self-knowledge, and they do not need the other or others to save them from illusions. The same does not hold for us. We need friends at least in part because they understand us and help us to un-

derstand ourselves in a way we could not accomplish without them.
(Warnke 2012, 18; die Kursivierung ist von mir).

Wird es auch im obigen Zitat die Gefahr versehen, dass der Andere zwecks eines Selbstverständnisses zum Relativieren genutzt wird? Dass man zum Selbstverständnis einen anderen braucht, ist das schließlich nicht dasselbe, wie Gadamer in *Wahrheit und Methode* Aufklärung kritisiert und dann später bei der Debatte mit Habermas nochmal betont hat, dass das Selbstverständnis durch die Reflexion am Ende mit eigennütziger Stellungnahme bzw. egoistischem Selbstzweck verbunden sei, dass man selber durch den anderen bzw. die Perspektiven des anderen, also durch die Ausnutzung des anderen mehr Wissen gewinnt?

3.4. Endlichkeit und Tradition

Aus der obigen Analyse wird ersichtlich, dass bei Gadamer sowohl hinter der Freundschaft als auch hinter der Solidarität die Endlichkeit des Menschen steckt. Hierbei ist interessant zu beachten, dass Warnke "Tradition" bei Gadamer als einen *Schlüssel* ansieht, *der uns den Mangel an menschlicher Selbstgenügsamkeit als Endlichkeit aufmerksam bzw. bewusst macht*. Ferner schildert Warnke: "Here the reminder that we are no gods is a reminder that the traditions to which we belong lack self-sufficiency. They need others and need to explore the specific contours of otherness because they are prey to illusions and cannot vet their beliefs and prejudices entirely on their own" (Warnke 2012, 18). Gott hat keinen Freund aber braucht diesen auch nicht. Anderes als Gott ist dem Menschen jedoch weder ein vollständiges Erkennen noch Selbstgenügsamkeit möglich. Wegen dieser Unvollständigkeit und Endlichkeit braucht der Mensch Sprache und Solidarität⁸. Auch wenn Warnke einräumt, dass in der modernen Ethik und politischen Theorie Solidarität im Allgemein höheren Stellenwert als Tradition genießt, misst sie dem Traditionsbegriff bei Gadamer mehr Gewicht bei: "Traditions include the potential for expansion whereas solidarities react to external forces" (ebd., 21). Ihr Argument ist, dass sie die Beziehung zwischen Vergangenheit und Zukunft in Gadammers Traditionsbegriff parallel zur Beziehung unter den Freunden und Menschen in Solidarität begreift. Das liegt daran, dass sie die Tradition bei Gadamer sowohl aus dem Blick der Vergangenheit auf die Gegenwart als auch aus dem Blick der Gegenwart auf die Vergangenheit konstruiert sieht (ebd., 16). Wie sie in ihrem Aufsatz unterstreicht, ist das menschliche Erkennen kein permanentes, sondern es hat Potenzial, sich der

⁸ Gleichzeitig weist Warnke interessanterweise darauf hin, dass Solidarität auch den Feind hervorbringen kann: "solidarities also create intransigent enemies" (Warnke 2012, 21).

Zukunft und neuem Verständnis zu öffnen. Liest man ihrer Beschreibung "traditions are fusions of horizons both vertically, as fusions of past and present, and horizontally, as fusions of distinct traditions" (ebd., 16-17), bedeutet die Tradition, die Warnke heranzieht, auf keinen Fall eine fixierte, unveränderbare. Auch Gadamer schreibt zur Erklärung der Horizontverschmelzung: "Im Walten der Tradition findet ständig solche Verschmelzung statt. Denn dort wächst Altes und Neues immer wieder zu lebendiger Geltung zusammen, ohne daß sich überhaupt das eine oder andere ausdrücklich voneinander abheben" (Gadamer 1990, 311-312). Zumal ist der Begriff des Horizonts in *Wahrheit und Methode* eben eingeführt, um die Endlichkeit des Menschen auszudrücken (ebd., 307ff). Der *Horizont* und *Anrede/Angesprochensein* von der Vergangenheit und dem Text, das sind die Begriffe bei Gadamer, die John Caputo für sein Konzept "structural friendship" nutzt, das im Folgenden näher in Betracht gezogen wird.

3.5. Gadamer und Derrida überbrücken: *Horizont* und *structural friendship*

In "Good will and the hermeneutics of friendship: Gadamer and Derrida" beabsichtigt Caputo, die Freundschaftsbegriffe bei Gadamer und Derrida zu skizzieren und die Gemeinsamkeiten und Unterschieden beider Philosophen darzustellen.

Zunächst geht Caputo davon aus, dass sowohl Gadamer als auch Derrida den "intersubjektiven Charakter" der Sprache unterstreichen, und dies hält er für eine Gemeinsamkeit, die die beiden von Heidegger trennt. Derrida interessiert sich laut Caputo für Verantwortlichkeit für den anderen und gegenüber dem anderen und legen wie Gadamer auf jeweils verschiedene Art und Weise großen Wert auf die Sprache im Verhältnis zu dem anderen (Caputo 2002, 512-513). Was bei der sprachlichen Auseinander-setzung mit dem anderen nötig ist, ist bei Gadamer z.B. "Horizont" und bei Derrida "Freundschaft(sliebe)". In den beiden Fällen handle es sich um "structural friendship". Was ist unter diesem Konzept zu verstehen?

In order to understand each other, we must ask each other to listen and we must try to be understood. Let us say that our exchange requires an air, a horizon, a field of amity or friendship, which is not necessarily a matter of personal good feelings, but rather of a *structural* friendship. It is as if every time we hear something said, or pick up a book, or read a sentence, there is an invisible or inaudible prefatory clause attached to what we read or hear, an implicit vocative or in vocation, which takes the form of an apostrophe that says, 'O my friends.' It is as if every sentence comes in the form, 'O my friends, listen to what is said, read, what is written,' as if that is a *structural feature* of every mark or trace. (Ebd., 512-513)

Aus dem Wort "mark" und "trace" lässt sich herauslesen, dass Caputo diese "structural friendship" auf Grundlage von Derrida eingeführt haben will. Anschließend schreibt er selber, "That, I will shortly demonstrate, is exactly the position Derrida takes" (ebd., 512-513). Anzumerken ist, dass das obige Zitat diejenige, die Gadamer lesen, an die folgenden Sätze in *Wahrheit und Methode* erinnert: "Das eigentliche Geschehen ist dadurch aber nur ermöglicht, nämlich daß das Wort, das als Überlieferung auf uns gekommen ist und auf das wir zu hören haben, uns wirklich trifft, als rede es uns an und meine uns selbst" und "Vielmehr liegt darin auch dies, daß, wer angeredet wird, hören muß, ob er will oder nicht" (Gadamer 1990, 465-466).

Zudem gibt es die Stelle, die Caputo als Derridas Ansicht präsentiert, aber den Ausführungen Gadamers, die dieser bereits in *Wahrheit und Methode* oder bei der Auseinandersetzung mit Derrida geäußert hat, sehr ähnlich ist:

Every sentence comes to us with a friendly supplication, asking us to 'incline our ear', as it is said so beautifully in the Scriptures, to bend down before what we hear or read so as to let it come, let it be heard. Indeed, the language of the Scriptures is very helpful when it comes to understanding this ethics of hearing, this ethics of friendship required for understanding one another. And not only this ethics, but also this politics of friendship, for every polity depends for its very life upon a civility, a civil amity, in order to conduct its business and protect its decision-making process from violence. Every utterance takes the form of a supplication or, one might even say, a prayer. *Every time I open my mouth, I pray you, hear me; every time you open your mouth, you pray me, listen. We pray each other's patience, hospitality, openness, receptiveness. I pray you, give me your ear.* (Caputo 2002, 513)

Der letzte Satz erinnert uns an Gadamers Antwort auf Derrida aus dem Jahr 1981: "Wer der Mund auf tut, möchte verstanden werden. Anderenfalls würde er weder reden noch schreiben" (Gadamer 1984, 59). Interessant finde ich hierbei, dass Caputo die mehr oder weniger Gadamer'sche Behauptung als Derridas Position vorstellt. Caputo fasst so zusammen, dass bei Derrida "a civility, a civil amity" den Entscheidungsprozess der Bürger vor Gewalt schützt⁹. Diese Stelle erinnert uns wiederum an die Gadamer-Derrida-Auseinandersetzung, und zwar Derridas Kritik an Gadamers gutem Willen, dass guter Wille dabei als "Axiom", "die absolute Verbindlichkeit im Bestreben nach Verständigung" (Derrida 1984, 56) fungiert und dies die Gewalt des Willens sei. Wird diese Vorgeschichte berücksichtigt, ist wohl eine Gegenüberstellung, nämlich guter Wille (ethics) vs.

⁹ Allerdings ist auch die Anmerkung zu "Entscheidung" bei Derrida von Dominik Busch nicht zu übersehen. (Busch 2016, 254)

civil friendship (amity) vorstellbar. Dennoch scheint der letzte Satz des obigen Zitats "*I pray you, give me your ear*" in hohen Maßen mit Gadamer's Position zu überlappen, wie auch Caputo schreibt: "These biblical requirements of friendship and hearing correspond quite closely, I think, to Gadamer's demand for 'good will' expressed in the Paris exchange" (Caputo 2002, 514). Darüber hinaus lässt sich überzeugen, dass Gadamer am Ende seiner Antwort auf Derrida so gesagt hat, "Ich glaube mich gar nicht so fern von Derrida" (Gadamer 1984, 61), wenn man folgende Beschreibung Derridas liest, die Caputo als Derridas damalige aktuelle Diskussion vorstellt:

You cannot address the other, speak to the Other, without an act of faith, without testimony. What are you doing when you attest to something? You address the Other and ask, 'believe me.' Even if you are lying, even in a perjury, you are addressing the Other and asking the Other to trust you. This 'trust me, I am speaking to you' is of the order of faith, a faith that cannot be reduced to a theoretical statement, to a determinative judgment; it is the opening of the address to the other. So this faith is not religious, strictly speaking; at least it cannot be totally determined by a given religion. (Caputo 1997, 22; die Kursivierung ist von mir).

Die kursiven Stellen entsprechen in weiten Teilen Gadamer's Ansicht. Zudem überrascht uns Caputo's Anmerkung "Derrida goes so far as to describe the 'O my friends', this apostrophe that implicitly precedes every sentence, as a *prayer*" (Caputo 2002, 515-516), wie ähnlich beide Philosophen in dieser Hinsicht sind. So stellt Caputo mit seinem Konzept "structural friendship" eine Brücke zwischen Gadamer und Derrida her, die meist als sehr verschieden angesehen werden.

4. Solidarität und Zugehörigkeit

Bisher werden Gadamer's Freundschafts- und Solidaritätsbegriffe analysiert und deren Probleme aufgezeigt. Oben werden die Ähnlichkeiten zwischen der "structural friendship", die Caputo anhand Derrida behauptet, und Gadamer's Ansicht in *Wahrheit und Methode* herausgearbeitet. Schließlich möchte ich darauf aufmerksam machen, dass bereits in *Wahrheit und Methode* eine prototypische Struktur dessen, was Gadamer später Solidarität nennt, zu finden ist. Meine These lautet, dass die Solidaritäts- und Zugehörigkeitsbegriffen bei Gadamer miteinander verbunden sind und darin das Konzept der Offenheit zu sehen ist. Dabei soll zunächst daran erinnert werden, dass Gadamer in *Wahrheit*

und Methode Zugehörigkeit als "das Moment der Tradition" und "die Bedingung des geisteswissenschaftlichen Verstehens" ansieht und schreibt: "So erfüllt sich der Sinn der Zugehörigkeit, d. h. das Moment der Tradition im historisch-hermeneutischen Verhalten, durch die Gemeinsamkeit grundlegender und tragender Vorurteile. Die Hermeneutik muß davon ausgehen, daß wer verstehen will, mit der Sache, die mit der Überlieferung zur Sprache kommt, verbunden ist und an die Tradition Anschluß hat oder Anschluß gewinnt, aus der die Überlieferung spricht" (Gadamer 1990, 300). Nach Gadamer gehört nicht die Tradition uns zu, sondern wir gehören der Tradition zu. Zur Tradition gehören, bedeutet bei Gadamer die Überlieferung, nämlich Anrede aus der Vergangenheit zuzuhören und das heißt, von der Überlieferung und dem Text *etwas reden zu lassen*. Aber was bedeutet das denn?

Zwar redet ein Text nicht so zu uns wie ein Du. Wir, die Verstehenden, müssen ihn von uns aus erst zum Reden bringen. Aber es hatte sich gezeigt, daß solches verstehendes Zum-Reden-Bringen kein beliebiger Einsatz aus eigenem Ursprung ist, sondern selber wieder als Frage auf die im Text gewärtigte Antwort bezogen ist. Die Gewärtigung einer Antwort setzt selber schon voraus, daß der Fragende von der Überlieferung erreicht und aufgerufen ist. Das ist die Wahrheit des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins. Es ist das geschichtlich erfahrene Bewußtsein, das, indem es dem Phantom einer völligen Aufklärung entsagt, eben damit für die Erfahrung der Geschichte offen ist. Seine Vollzugsweise beschreiben wir als die Verschmelzung der Horizont des Verstehens, die zwischen Text und Interpreten vermittelt. (Ebd., 383)

Text lesen bedeutet für Gadamer, dass der Interpret den Text zum Reden bringt und zuhört. Dies stellt zudem eine dialektische Beziehung dar, in der der Interpret beim Lesen das Angeredetsein aus der Überlieferung fragt und darauf antwortet. Wenn dies berücksichtigt wird, lässt sich nicht sagen, dass die Zusammengehörigkeit von Interpreten und Text im Akt des Lesens, mit anderen Worten, *eine strukturelle Solidarität* – will ich so nennen – bereits in *Wahrheit und Methode* beschrieben wird? Zudem ist in dieser strukturellen Solidarität auch die Offenheit am Werk.

Vielmehr, wer sich überhaupt etwas sagen läßt, ist auf eine grundsätzliche Weise offen. Ohne eine solche Offenheit füreinander gibt es keine echt menschliche Bindung. Zueinandergehören heißt immer zugleich Auf-ein-ander-Hören-können. Wenn zwei einander verstehen, so heißt das ja nicht, daß einer den anderen 'versteht', d.h. überschaubar. Ebenso heißt 'auf jemanden hören' nicht einfach, daß man blindlings tut, was der andere will. Wer so ist, den nennen wir hörig. Offenheit für den anderen schließt also die Anerkennung ein, daß ich in mir etwas gegen

mich gelten lassen muß, auch wenn es keinen anderen gäbe, der es gegen mich geltend machte. Hier liegt die Entsprechung der hermeneutischen Erfahrung. Ich muß die Überlieferung in ihrem Anspruch gelten lassen, nicht im Sinne einer bloßen Anerkennung der Andersheit der Vergangenheit, sondern in der Weise, daß sie mir etwas zu sagen hat. Auch das verlangt eine grundsätzliche Art der Offenheit. (Ebd., 367; die Kursivierung ist von mir).

Der wortspielerische Sinnzusammenhang von Zugehörigkeit, Zueinandergehören, Aufeinanderhören und Zuhören, worauf Gadamer hinweist, funktioniert selbstverständlich nur dank der deutschen Sprache. Ferner gesagt, bringt Gadamer die Solidarität in seinem späteren Werk selbst nicht unbedingt in Verbindung mit seiner Aussage in *Wahrheit und Methode*. Trotzdem, aus der Aussage im obigen Zitat, Warnkes Augenmerk auf Tradition, Caputos "structural friendship", aus diesen Bausteinen möchte ich deduzieren, wenn auch der Ausdruck Solidarität nicht verwendet wird, wird schon in *Wahrheit und Methode* "echt menschliche Bindung" in Form *der strukturellen Solidarität* beschrieben. Allerdings soll die Solidarität hier keine politische oder soziale sein, sondern eine, die eine "hermeneutische Situation" voraussetzt. Hier ist an Gadammers Satz in *Wahrheit und Methode* zu erinnern: "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" (Gadamer 1990, 281). Das heißt, was in der "echt menschliche(n) Bindung", als Solidarität gilt, ist Zugehören zur Geschichte, Tradition und Überlieferung und dies bedeutet im konkreten, Geschichte, Tradition und Überlieferung zum Sprechen kommen lassen und zuhören. Das ist Zusammengehören. Aus dieser Perspektive lässt sich herauslesen, dass auch in Gadammers Solidaritätsbegriff das Konzept der Offenheit, die das Augenmerk der vorliegenden Arbeit darstellt, gefasst ist.

Anschließend möchte ich erneut meine These in diesem Paper zusammenfassen: Erstens setzte sowohl der Freundschafts- als auch der Solidaritätsbegriff Gadammers die Endlichkeit des Menschen (im Vergleich zu Gott) voraus, aber gerade darin findet sich die Offenheit. Zweitens, auch wenn die Diskussion über Solidarität erst in den 70er Jahren in Gadammers Texten vorkommt, lässt sich bereits in *Wahrheit und Methode* ein Prototyp dessen, was Gadamer später Solidarität nennt, finden, was ich strukturelle Solidarität nenne. Dabei handelt es sich um einen wortspielerischen Sinnzusammenhang von Zugehören – Zusammengehören – (Aufeinander-)Hörenkönnen. Außerdem deutet Gadamer diesen Zusammenhang in "Logos und Ergon im platonischen 'Lysis'" selbst an: "Die Frage, was Freundschaft sei, zielt letzten Endes darauf zu begreifen, was rechte

Gemeinsamkeit ist" (Gadamer 1985, 176). Auf diese Frage wird weder in Gadamer's genannten Text noch in Platons *Lysis* geantwortet. Ich hingegen verrete die These, dass diese "rechte Gemeinsamkeit" bei Gadamer Sprache ist, in der man mit dem anderen zusammen-(zu)gehört.

Assoc. Prof. Dr. Maya Shiratori,
Tokyo Univeristy of the Arts, maya.shiratori@gmail.com

Literaturangaben

Bernstein, Richard. 1982. "What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty." In *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol.2: 331-359.

Bernstein, Richard. 2008. "The Conversation that Never Happened." *The Review of Metaphysics*, Vol. 61, No. 3: 577-693.

Busch, Dominik. 2016. *Begrenzung und Offenheit. Die Seale-Derrida-Debatte*, Wien: Passagen Verlag.

Caputo, John D (ed.). 1997. *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press.

Caputo, John. 2002. "Good will and the hermeneutics of friendship: Gadamer and Derrida." *Philosophy & Social Criticism*, vol 28, no 5: 512-522.

Dasenbrock, Reed Way. 1994. "Taking It Personally: Reading Derrida's Responses." *College English*, Vol. 56, No. 3: 261-279.

Derrida, Jacques. 1984. "Guter Wille zur Macht (1)." *Text und Interpretation* herausgegeben von Philippe Forget. München: Wilhelm Fink Verlag: 56-58.

Derrida, Jacques. 1986. *Schibboleth pour Paul Celan*. Paris: Galilée.

Derrida, Jacques. 2002. "Wie recht er hatte! Mein Cicerone Hans-Georg Gadamer." *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23.03.2002, Nr. 70, 41.

Derrida, Jacques. 2004. "Der ununterbrochene Dialog: zwischen zwei Unendlichkeiten, das Gedicht." *Der ununterbrochene Dialog* herausgegeben von Martin Gessmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 7-50. (Derrida, Jacques. 2003. *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris: Galilée.)

Derrida, Jacques. 2007. *Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt*. Wien: Passagen Verlag.

Di Cesare, Donatella. 2004. "Stars and Constellations: The Difference between Gadamer and Derrida." *Research in Phenomenology*, 34 (1), Brill: 73-102.

Forget, Philippe. 1984. "Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte." *Text und Interpretation* herausgegeben von Philippe Forget. München: Wilhelm Fink Verlag: 7-23.

Figal, Günter. 2011. *Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode*. Berlin: Akademie Verlag.

- Gadamer, Hans-Georg. 1982. *Gesprochener Originaltext in Paris 1982, 'Text und Interpretation'*. Deutsches Literaturarchiv Marbach. Mediennummer: HS005316761.
- Gadamer, Hans-Georg. 1986. *Wer bin Ich und wer bist Du? – Ein Kommentar zu Celans 'Atemkristall'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Wahrheit und Methode [Gesammelte Werke 1]*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg. 1987. "Der Denker Heidegger.", In *Gesammelte Werke 3*. Tübingen: Mohr Siebeck: 223-228.
- Gadamer, Hans-Georg. 1985. "Logos und Ergon im platonischen 'Lysis'." *Gesammelte Werke 6*. Tübingen: Mohr Siebeck: 171-186.
- Gadamer, Hans-Georg. 1993. "Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan." *Gesammelte Werke 9*. Tübingen: Mohr Siebeck: 452-460.
- Gadamer, Hans-Georg. 1976. "Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft." *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag: 54-77.
- Gadamer, Hans-Georg. 1983. "Die Erfahrung des Todes." *Gesammelte Werke 4*. Tübingen: Mohr Siebeck: 288-294.
- Gadamer, Hans-Georg. 1984. "Text und Interpretation" und "Und dennoch: Macht des Guten Willens". *Text und Interpretation* herausgegeben von Philippe Forget. München: Wilhelm Fink Verlag: 24-55, 59-61.
- Gadamer, Hans-Georg. 1991. "Freundschaft und Selbsterkenntnis." *Gesammelte Werke 7*. Tübingen: Mohr Siebeck: 396-406.
- Gadamer, Hans-Georg. 2000. "Freundschaft und Solidarität." *Hermeneutische Entwürfe*. Tübingen: Mohr Siebeck: 56-65.
- Heidegger, Martin. 1927/1967. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Inazu, Asoka. 2009. "The 'First Friend' and Oikeion Plato's lysis", *Historia philosophiae*, The Society of Philosophy of Tokyo Metropolitan University: 23-45.
- Michelfelder, Diane P. and Richard E. Palmer (ed.). 1989. *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press.
- Misgeld, Dieter and Graeme Nicholson (ed.). 1992. *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History. Applied Hermeneutics*. State University of New York Press.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walhof, Darren R. 2006. "Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity." *Political Theory* (34) No. 5: 569-593.
- Warnke, Georgia. 2012. "Solidarity and Tradition in Gadamer's Hermeneutics." *History and Theory* (51) No. 4: 6-22.