

# Die philosophische Hermeneutik Gadammers als eine Dialogik

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Akademischen Grades

eines Dr. phil.,

vorgelegt dem Fachbereich 05 – Philosophie und Philologie

der Johannes Gutenberg-Universität

Mainz

Von

Wenbin Yuan

aus VR.China

2018

Referent/in:  
Korreferent/in:  
Tag des Prüfungskolloquiums:

<b><u>EINLEITUNG</u></b>	<b>5</b>
<b>DARSTELLUNG DER THESE UND DAS ZIEL DIESER ARBEIT</b>	<b>5</b>
<b>AKTUELLER FORSCHUNGSSTAND UND OFFEN GEBLIEBENE FRAGEN</b>	<b>5</b>
<b>DIE PROBLEMATIK, DER DIESE ARBEIT BEGEGNET.</b>	<b>9</b>
<b>AUFBAU DIESER ARBEIT</b>	<b>11</b>
<b><u>ERSTER TEIL: DAS INNERE GESPRÄCH</u></b>	<b>19</b>
§1 ALLGEMEINE EINFÜHRUNG	19
<b>ERSTES KAPITEL: MIMESIS UND DIE STELLUNG DER DICHTUNG IN DER PHILOSOPHIE</b>	<b>21</b>
§2 PLATO UND DIE DICHTER	21
A) Darstellung des Streites zwischen Philosophen und Dichter	21
B) Die Argumentationen Sokrates und der Abwehr Gadamers	22
§3 POLIS UND LOGOS: DIE RETTUNG DER POLIS DURCH DEN LOGOS	25
§4 LOGOS UND MIMESIS	29
A) Philologische Vorbemerkungen	29
B) Die Nähe zwischen der Gerechtigkeit (Δικαιοσύνη) und Besonnenheit (Σωφροσύνη)	30
C) Die drei Teile der Seele (Die Struktur des Logos im Dialogos)	32
§5 DAS INNERE GESPRÄCH DER SEELE MIT SICH SELBST	35
<b>ZWEITES KAPITEL: SPIEL UND SYMBOL IM ÄSTHETISCHEN</b>	<b>38</b>
§6 DIE WENDUNG ZUR ÄSTHETIK	38
§7 DAS GRUNDPROBLEM DES VERSTEHENS IN HORIZONT DER ERKENNTNISTHEORIE (VON KANT BIS HEGEL)	38
§8 DIE SYSTEMATISCHE CHARAKTERISIERUNG DES SPIELBEGRIFFS IN ›WAHRHEIT UND METHODE‹	42
A) Das Wesen des Spiels	42
B) Die Verhaltensweise des Spiels	46
C) Die Seinsweise des Spiels	46
§9 VOM GEBILDE ZUM SYMBOL: DIE ABSOLUTE ANDERSHEIT	48

<b>DRITTES KAPITEL: MIMESIS UND ANAMNESIS IN BEZUG AUF DIE WAHRHEIT</b>	<b>52</b>
§10 MIMESIS UND DIE METAPHER DES BILDES	52
§11 ANAMNESIS BEI PLATO: WIEDERERINNERUNG	52
§12 VON DER „WIEDERERINNERUNG“ ZUR „WIEDERERKENNTNIS“: DIE ABLÖSUNG DER BEZIEHUNG ZWISCHEN URBILD UND ABBILD	54
<b>VIERTES KAPITEL: VON DER WIEDERERINNERUNG ZUR WIEDERERKENNTNIS: WAHRHEITSGESCHEHEN IM ÄSTHETISCHEN</b>	<b>57</b>
§13 KUNSTWERK: DAS SPIEL ALS DIE DARSTELLUNG DES DASEINS	57
§14 LEGITIMATION DES KUNSTWERKES: ALETHEIA UND ANAMNESIS	59
A) Wahrheit als Aletheia (Unverbogenheit)	59
B) Anamnesis und die Vergessenheit (Λήθη)	62
C) Anamnesis: Wahrheitsgeschehen (ἀλητεύειν) als Vergegenwärtigung der Anwesenheit	64
<b>FÜNFTES KAPITEL: ANWESENHEIT VS. AKTUALITÄT</b>	<b>69</b>
§15 ANWESENHEIT: DER NEUE ONTOLOGISCHE BEFUND DER HERMENEUTIK	69
§16 DIE NEUE ONTOLOGISCHE BEGRÜNDUNG DER WAHRHEIT IN DER ANAMNESIS	71
A) Das Sein als Anwesenheit (Heidegger)	71
B) Οὐσία als das Fertigsein der ἐνέργεια (Heidegger)	73
§17 DER VOLLZUG DES SPIELS: ENERGEIA IM KUNSTVERSTEHEN (GADAMER)	75
§18 DIE ONTOLOGISCHE BEGRÜNDUNG DES DABEISEINS (MITDASEINS) IN DER TEILHABE	79
§19 DIE WIEDERKUNFT DES FESTS: DARSTELLUNG DER GEMEINSAMKEIT	81
§20 SELBST-GESPRÄCH VS. REFLEXION IN DER ANAMNESIS	83
<b>ZWEITER TEIL: DAS ÄÜBERE GESPRÄCH</b>	<b>88</b>
<b>SECHSTES KAPITEL: KÄMPFE UM DIE ANDERSHEIT</b>	<b>88</b>
§21 ALLGEMEINE DARSTELLUNG DES PROBLEMS DER ANDERSHEIT	88
§22 LIEBE UND DER GESCHICHTLICHE GEIST IN DER FRÜHEN HEGEL-INTERPRETATION GADAMERS	91
<b>SIEBTES KAPITEL: DIE HERMENEUTISCHE ERFAHRUNG DER ANDERSHEIT</b>	<b>95</b>
§23 LÖSUNGEN DES PROBLEMS DER ANDERSHEIT: DIE DIALEKTIK	95

A) Vom Nichtseienden (τὸ μὴ ὄν) zur Dialektik	95
B) Die Andersheit in der hermeneutischen Erfahrung: Durch Hegel hindurch	99
C) Die Dialektik der hermeneutischen Erfahrung	106
<b>ACHTES KAPITEL: ZWEI VERSCHIEDENE AUFFASSUNGEN ÜBER DIE SPRACHE: WORT VS. GESPRÄCH</b>	<b>109</b>
§24 DAS ERBE HEIDEGGERS FÜR DIE HERMENEUTIK	109
§25 DIE QUELLE DER SPRACHAUFFASSUNG: DER THEOLOGISCHE BEGRIFF „INKARNATION“	110
§26 DAS WORT, DAS IHR HÖREN SOLLT: SPRACHE UND GESPRÄCH BEI HEIDEGGER	112
A) Dasein und „Man“: Die Möglichkeiten der Menschen	113
B) Logos und „Verfall“ der Sprache	114
C) Logos vs. Nous: Die Spannung zwischen dem ersten Seienden und den anderen	116
D) Das Dasein und die Dichtung	117
E) Das Gespräch als die Vollzugsweise des Seins in das Dasein	118
§27 SPRACHE IST NUR IM GESPRÄCH (GADAMER)	119
A) Die erneuerte Deutung der hermeneutischen Begriffe aus dem Aspekt des Gesprächs	119
a) Eine Selbst-Korrektur um den Begriff „Zeitenabstand“: Das Selbst-Gespräch des Interpreten	119
b) Vom hermeneutischen Zirkel zum wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein: Gespräch statt Spiel	125
B) Das Wesen der Sprache ist das Gespräch	132
a) Erläuterung des Wortes λόγος (Boeder, Sichirollo)	134
b) διαλέγεσθαι und Dialektik (Sichirollo)	136
c) Die sokratische Eristik im Sinne des διαλέγεσθαι.	138
d) Vom Sprechen zum Gespräch: Zur Rekonstruktion einer dialogischen Dialektik	139
<b>NEUNTES KAPITEL: EINE UNGESCHRIEBENE DIALEKTIK BEI PLATO UND DIE VORSTELLUNG EINER DIALOGIK</b>	<b>144</b>
§28 DIE UNGESCHRIEBENE DIALEKTIK PLATOS? EINE AUSEINANDERSETZUNG MIT DER TÜBINGER SCHULE	144
§29 DIE SOKRATISCHE DIALEKTIK ALS VOLLZUG DES GESPRÄCHS	147
A) Hypothesis des Eidos	147
B) Dialektik: Die Flucht in die Logoi	152

§30	DIE DORISCHE HARMONIE VON LOGOS UND ERGON	154
	<b>AUSBLICK: DIE HERMENEUTISCHE DIALOGIK ALS PRAKTISCHE PHILOSOPHIE</b>	<b>157</b>
§31	ANWENDUNG: DER ANSCHLUSS DES INNEREN GESPRÄCHS AN DAS ÄUßERE	157
A)	Vorbemerkung zum Hintergrund	157
B)	Anwendung als der Schlüssel der Dialektik	159
§32	ZWEI AUFGABEN DER HERMENEUTIK: THEORIE UND PRAXIS	161
§33	PHRONESIS UND FREUNDSCHAFT	164
	<b><u>FAZIT: DIE PHILOSOPHISCHE HERMENEUTIK ALS EINE DIALOGIK IM SINNE DER PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE</u></b>	<b><u>167</u></b>
	<b><u>DANKSAGUNG</u></b>	<b><u>173</u></b>
	<b><u>HAUPTSIGLEN</u></b>	<b><u>175</u></b>
	<b><u>LITERATURVERZEICHNIS (AUSWAHL)</u></b>	<b><u>177</u></b>

## **Einleitung**

### **Darstellung der These und das Ziel dieser Arbeit**

Ziel meiner Dissertation ist es, die philosophische Hermeneutik Gadamer unter dem Aspekt der Dialogik auszulegen. Vor dieser Arbeit liegt es aber die wichtige Aufgabe, den inneren Zusammenhang zwischen dem systematischen Entwurf der Hermeneutik »Wahrheit und Methode« (folgende Abkürzung: WM) und dem, was wir als die „Logik des Gesprächs“ (Dialogik) verstehen, zu durchschauen.

### **Aktueller Forschungsstand und offen gebliebene Fragen**

Es wurde, einerseits, vielfach untersucht, dass die philosophische Hermeneutik eine reife Frucht ist, die in der traditionellen, romantischen Hermeneutik und der Hermeneutik der Faktizität von Heidegger verwurzelt ist. Doch andererseits, haben nur wenige Forscher den Begriff von „Gespräch“ ernst genommen und einen Platz in der Hermeneutik Gadamer stark gemacht.

Es hat sich als schwierig gezeigt, Begriffe in der Hermeneutik Gadamer wie „der hermeneutische Zirkel“, „das Spiel“, und „das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein“ mit der Vorstellung des Dialogs zusammenzubringen. Demntgegen sollte aber auf eine neue Hinsicht hingewiesen, dass dieses Verständnis von Gadamer des Gesprächs eng mit seiner Auslegung über Plato in Verbindung steht.

Selbst hat Gadamer in seiner Selbstdarstellung deutlich gemacht, dass „Hermeneutik und griechische Philosophie die beiden Schwerpunkte“ seiner Arbeit bleiben (GW2.31, 494). Erst seit der Veröffentlichung von WM hat Gadamer „sich einen Ruf als selbstständiger Denker erworben“ (Grondin 2012, 1), da er früher nur als ein Schüler von Heidegger und anderen bedeutenden Philosophen wie Natorp angesehen wurde. Dieser Eindruck hat seinen Grund. Denn der junge Gadamer hatte seiner Zeit wegen wenig publiziert, und seine Aktivitäten beschränkten sich nur auf bestimmte Kreise von Wissenschaftlern.

Während seiner langen Tätigkeiten in den Universitäten hat Gadamer aber, wie Grondin überzeugend gezeigt hat, sich schon in seinen Vorlesungen, Vorträgen den Gedanken von WM geäußert. Heute glauben wir begriffen zu haben, dass dies zu einer Vorstufe für seine späteren Publikationen war. So ist es keine Überraschung, dass wir die Vorbereitung für WM schon aus der Vorlesung SS 1951 heraus erkennen können (Grondin 2012, 385). Es liegt aber in der Konsequenz dieser Sicht, dass viele seiner Ansichten über Plato, die er später in seinen Abhandlungen formuliert hat, auch in solchen Situationen thematisiert wurden.

Nun stellt sich eine Frage sich, in welche Position seine Vorlesungen über die griechische Philosophie in diesem Zeitraum hatten? Steht diese Studie, seine Arbeit über Plato separiert von der Konstruktion der WM? Oder hält Plato schon „ein Geheimnis“ für die hörenden Ohren Gadamer über die

„Dialogik“ in seinem Werk bereit? Man darf das folgende Zitat aus dem Nachwort zur 3. Auflage von WM als eine Antwort auf diese Frage ansehen:

»In dieser Richtung müßte das philosophische Gespräch vorangehen, nicht um einen Platonismus - aber wohl um ein Gespräch mit Plato zu erneuern, das hinter die verfestigten Begriffe der Metaphysik und ihr unerkanntes Fortleben zurückfragt. Whiteheads ›Fußnoten zu Plato‹ könnten da, wie Wiehl richtig erkannt hat, wichtig werden (vgl. seine Einleitung zur deutschen Ausgabe von Whitehead ›Adventures of Ideas‹). Jedenfalls war es meine Intention, die Dimension der philosophischen Hermeneutik mit der platonischen - nicht mit der hegelschen - Dialektik zusammenzuschließen« (GW2.30, 456)

Wir sehen: ein philosophisches Gespräch mit Plato ist wegen seiner Auseinandersetzung mit Hegels Dialektik in WM geführt. Gadamer nannte seine Hermeneutik auch eine Dialektik, wenn sie im Kontext von Plato verstanden wird<sup>1</sup>.

Halt man fest, dass die griechische Philosophie untrennbar mit dem theoretischen Entwurf der Hermeneutik verbunden ist, so gewinnt die Diskussion mit Plato und Aristoteles in WM einen einfacheren Sinn: Plato und Sokrates sind der wichtigste Anlass von seinem Gedanken über das Gespräch.

Da das Verständnis Gadammers über die griechische Philosophie auch die Grundlage der philosophischen Hermeneutik bedeutet, wird unser Blick zurück auf die Deutung Gadammers über Plato gerichtet. Es lässt sich hier vorher die Schwierigkeiten vorliegen, und zwar aus zwei Gründen:

Zuerst ist der Zahl der gängigen Forschungen über die philologische Arbeit Gadammers sehr gering. Die meisten konzentrieren sich auch nicht darauf, dass sie mit dem theoretischen Entwurf der philosophischen Hermeneutik engen Zusammenhang hat. Andererseits schenken die Diskussionen über die Hermeneutik der Interpretation Gadammers über die griechische Philosophie keine Aufmerksamkeit, als ob sie mit der Konstruktion der Hermeneutik irrelevant und nur der Vollzug der hermeneutischen Praxis wäre. Es liegt in der Konsequenz dieser Forschungslage, dass eine allgemeine Vorstellung über die theoretische Einstellung der Auslegung Gadammers über die griechische Philosophie notwendig ist.

Es ist in seiner Selbstdarstellung und Autobiographie zu bemerken, dass sich der Standpunkt Gadammers bei seiner Interpretation sich geändert hat, und zwar nicht nur einmal. Er hat bei Natorp, einem Neukantianer promoviert, später bei Paul Friedland und Martin Heidegger habilitiert. Bei Friedland hat er „das Handwerk“ der Philologie erlernt und bei Heidegger die Phänomenologie. Seine Habilitationsschrift scheint aber eindeutig eine Übung der Phänomenologie in der Auslegung von Plato. Wenn wir auf seine philologischen Abhandlungen zwischen 1950s und 1960s Blick werfen, finden wir dann eine stilistische Veränderung, dass in der Zeile keine Termini von moderner philosophischer Schule auftauchen, weder von der Existenzphilosophie noch von der Hermeneutik. Es ist die kühne, sachliche Erklärung, die sich auf das Detail konzentriert. Dieser Stil hat ihm sicher die Zuhörerschaft aus philologischen Kreisen gewonnen. Er dürfte zugleich als ein Zeichen dafür angesehen werden, dass

---

<sup>1</sup> Gadamer, Dottori 2002; ferner, Vgl. Bubner 1970



der Autor sich schon von dem Einfluss seines Lehrers, Heidegger, befreit und seinen eigenen Denkweg gefunden hat.

Es lässt sich kurz sagen, dass die Auslegung Gadammers über Plato von den herrschenden Deutungen Distanz nimmt<sup>2</sup>. Er folgt weder Natorp noch Heidegger, hat zwar die Ähnlichkeit mit der Tübinger Schule aber doch mit der sogenannten ungeschriebenen Lehre auseinandergesetzt. Plato wird weder „genetisch“ noch „systematisch“ als ein Philosoph in seiner Deutung präsentiert, sondern als ein Wegweiser, ein genialer Porträtist (GW7.7), der seinen Aufklärer und Lehrer, Sokrates lebendig wiedergegeben hat. Sokrates aber ist der Meister der Gesprächsführung<sup>3</sup>.

Wir wollen etwas Grundlegendes über die philologische Arbeit Gadammers hier von drei Aspekte zur Darstellung bringen. Zum ersten bringt seine methodische Erklärung seiner Einstellung der Interpretation über Plato etwas Gemischtes ans Licht.

»Das ist die methodisch gebotene Vorfrage, auf die wir alle mit Aristoteles eine Antwort kennen (die übrigens zufällig gerade auf Plato Bezug nimmt): ἵσως οὖν ἡμῖν ἀρκετέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων. (Eth. Nic. A 2, 1095 b 3). Daß wir mit dem uns Bekannten anfangen müssen, kann nicht im Ernste kontrovers sein« (GW6.8, 131)

Dieses Zitat von Aristoteles zeigt seine Adresse nicht nur an die Philologen, sondern auch die Phänomenologen, die unter dem Einfluss von Heidegger Aristoteles als dem Vorläufer der Phänomenologie sehen. Das Interesse, an der Marburger Vorlesung Heidegger über Aristoteles hat die jüngeren Forschungen überzeugt, dass das Prinzip, mit „von uns Bekannten zu beginnen“ nicht bloß der Hermeneutik gehört, sondern auch der Phänomenologie<sup>4</sup>.

Ferner weist diese methodische Erklärung Gadammers uns darauf, dass sie einer Rechtfertigung dient, nicht nur für seine Aufnahme der aristotelischen Philosophie in die Deutung Platons, sondern auch für seine Einstellung: Plato und Aristoteles sind, wirkungsgeschichtlich gesehen, eine Einheit. Zu diesem Punkt sollte die komplizierte Beziehung zwischen Gadamer und der Tübinger Schule ans Licht kommen.

Am Anfang des 20. Jahrhunderts ist es ein großes Ereignis im Kreis der Philologen, den 7 Brief Plato wieder als echt anzuerkennen. Noch bedeutender waren die Philologen, die nach Schadenwald und Julius Stenzel aufgrund der indirekten Überlieferung eine „ungeschriebene Lehre“ Platons rekonstruieren wollten.

---

<sup>2</sup> Durch den langen, geduldigen Rekonstruktion der Interpretationsgeschichte über die Vorstellung der Beziehung zwischen Plato und Aristoteles in einem Text (Amicus Plato magis amica veritas GW6.5) hat Gadamer dem Leser nicht nur belehrt, dass Aristoteles als ein Plato-Kritiker ein Vorverständnis der modernen Forschung ist, sondern stellt seine Stellungnahme gegenüber den meisten bedeutenden Interpreten vor. Schadenwalds, Natorp, Heidegger, Werner Jaeger, usw. mit denen Gadamer in seinem Text einen Diskurs führt.

<sup>3</sup> Es ist auch leichtsinnig, hier zu behaupten, dass der Gegenstand seiner Forschung, die griechischen Philosophen die Gesprächspartner von Gadamer wäre. Diese Ansicht ist nicht falsch, aber lässt sich schwer begründen. Man bemerkt nur sein philosophisches Interesse durch seinen zusammengefassten Titel jenes Absatzes, wie Plato das Rätsel „Logos und Ergon“ oder „Idee und Wirklichkeit“ in seinem Werk gelöst hat. Aber Gadamer hat auch zugegeben, dass er nicht geschickt mit der Nennung eines Titels ist.

<sup>4</sup> Vgl. Olay 2007

Von der Auslegung her gesehen besteht eine Gemeinsamkeit zwischen Gadamer und der Tübinger Schule: die Anerkennung der frühen unberücksichtigten Überlieferung, welche meisten nur im Kreis der Akademie verbreitet ist oder von den Neoplatonikern oder Neoaristotelikern bewahrt ist. Ich darf hier die Sympathie Gadamers für die Tübinger durch das folgende Zitat bekunden:

»Selbstverständlich müssen wir jede Überlieferung, die auch nur irgendeine Zuverlässigkeit besitzt, heranziehen. Insbesondere angesichts der Einseitigkeit der deutschen Platoforschung der zwanziger und dreißiger Jahre sind wir daher den Arbeiten der Tübinger Philologen dafür dankbar, mit welchem Nachdruck sie unterstrichen haben, daß die Dialoge in ihrem Mitteilungsanspruch bewußt zurückhaltend sind. Das sollte eigentlich jeden die Lektüre eines platonischen Dialogs lehren. Die Frage ist nur, was diese bewußte Zurückhaltung bedeutet. ...Die Tübinger haben sehr gründlich und überzeugend dargelegt, was mir persönlich seit langem eine selbstverständliche Gewißheit war, daß nämlich der literarischen Gattung nach die platonischen Dialoge in das ›Genos protreptikon‹ gehören« (GW6.8, 131)

Gadamer zeigt uns hier, dass er für zuverlässige Überlieferungen sehr offen ist. Noch wichtiger ist seine Billigung der Arbeit von Konrad Gaiser, der die Dialoge Platons in die Gattung „Protreptikos“ (Ermahnung, Aufmunterung zum Philosophieren) hinein zieht<sup>5</sup>. Um es kurz zu fassen, Gadamer ist der Ansicht, dass der Impuls der platonischen Dialoge nur dem Zweck dient, möglichst viele Jünglinge auf den Weg des Philosophierens zu locken.

Wenn dies alles gesehen wird, ist es dann verständlich, warum Gadamer zum Schluss den Versuch der Tübinger Schule, eine ungeschriebene Lehre zu rekonstruieren, heftig kritisiert hat. Es ist die Leistung der Tübinger Schule, ein hegelsches Plato-Bild, als ob Plato systematisch eine Theorie gebildet habe, zu zerstören. Leider überließen sich einige Vertreter in der Tübinger Schule diesem Sog, ein dogmatisches System der Metaphysik Platons zur Darstellung zu bringen<sup>6</sup>.

Von dem Titel einer seiner berühmten Abhandlung, zu der Tübinger Schule eine Grenze zu ziehen, sollte man aber nicht verkennen, dass Gadamer „eine ungeschriebene Dialektik“ statt „eine ungeschriebene Lehre“ wollte.

Bevor wir nach dem Sinn der Definition von „Dialektik“ bei Gadamer fragen, sollte diese Absetzung Gadamers von den Tübingern hier erwähnt werden. Der Kern des Problems der ungeschriebenen Lehre ist das Problem des Einen mit dem unbestimmten Zwei. Die Strategie Gadamers ist, die Darlegung dieses Problem auf eine erste „Phase“ der platonischen Dialektik zu reduzieren. Vereinfacht gesagt, das Problem des Einen mit dem unbestimmten Zwei, der Meinung Gadamers nach, als ein isoliertes Problem der Dialektik zu sehen, dem es um das Mysterium des Logos geht. Es ist bekannt, dass das Problem der Dialektik das Problem zwischen Einem und Vielen ist.

Gadamer interpretiert die Dialektik Platons als die Lösung des Problems von Einem und Vielen. Wenn die Kritik des Aristoteles an Plato bei Gadamer nicht so negativ gesehen wird, dass sein Lehrer ein

---

<sup>5</sup> Es ist seit dem ersten Versuch von Jakob Bernays, viele Philologen nehmen den Anspruch, einen verlorenen Text von Aristoteles, Protreptikos fragmentarisch zu rekonstruieren. Das Interesse Gadamer an Protreptikos entstammt ursprünglich aus seinem Motiv, gegen die Hypothese von Werner Jaeger, der eine Entwicklungsphase Aristoteles vorstellt hat, auseinander zu setzen. vgl. GW5.2

<sup>6</sup> Vgl- Krämer 2014, 149ff.

Mathematiker, also ein Pythagoreer sei, sondern dokumentiert etwas Wahres, ist es folgerichtig zu behaupten, dass Plato die Dialektik als die endgültige Lösung für das Problem des Einen und der unbestimmten Zwei entschieden hat. So hat Gadamer, etwa eine synthetische Überwindung der platonischen Philosophie, die einen Ausgang zwischen dem eleatischen „fest gewordenen“ Sein (Eins) und dem immer bewegenden und nie festhaltenden „Werden“ (Vielen) gesehen<sup>7</sup>. Mit anderen Worten hat Plato die Grundideen seiner Philosophie mit Hilfe der Mathematik des Pythagoras im „Logos“ gegründet, damit er den Logos, welcher das „Maß“, das „Zählen“ das „Rechnen“ auch bedeutet<sup>8</sup>, als eine Antwort an die frühen Philosophen geben kann. Das große Rätsel der platonischen Philosophie, also die Dialektik, wird deshalb bei Gadamer als der Höhepunkt seiner theoretischen Auffassung gewürdigt, nicht seine ungeschriebene Lehre. Denn eine Dialektik kann man nicht als „Dogma“ unterschreiben, sie ist, wie Gadamer meint, eine Kunst der Gesprächsführung selber.

In diesem Punkt erwidert Gadamer auf die theoretische Rekonstruktion einer ungeschriebenen Lehre: Denn „der philosophische Gegenstand“ wird „immer erst und immer aufs neue aufgebaut“, „wenn man ihn denkend zu vollziehen versucht“ (GW6.8, 132) Die Interpretation der platonischen Dialoge sollte sich nicht auf die Kontraste beschränken, sondern nur durch die Weitergabe der Dialoge in der Seele, die denkend im Dialog Platos eine Antwort sucht, ein neues Leben gewinnen. „Die platonische Dialogdichtung“ befindet sich als „der Angeredete und der Zur-Rede-Gestellte“ in der jeweiligen Seele (GW6.8, 132). Sie sprechen auch uns an.

### **Die Problematik, der diese Arbeit begegnet.**

Hier bedarf es weiterer Erklärung zu den Gedanken in WM. Man fragt sich, was die mysteriösen Worte bedeuten, die Gadamer im Teil 2 durch eine Metapher „Ich und Du“ über die Beziehung zwischen dem Interpreten und dem Interpretandum gegeben hat. Die hermeneutische Erfahrung der Überlieferung ist eine Erfahrung des Du (GW1, 363-364). Ziehen wir die platonischen Dialoge, die auch zum Erbe der Tradition gehören deswegen als ein „Du“ dem Leser ansprechen, in Betracht, verstehen wir sofort, warum Gadamer die ungeschriebene Lehre als eine endgültige Lösung für die Lehrsätze der platonischen Philosophie abgelehnt hat. Es sollte keine endgültige Interpretation über die Dialoge Platos geben, denn sie werden immer in offenstehen, sie werden immer neu aufgebaut und neu ausgelegt. Denn jene Interpretation ist eigentlich ein Vollzug des Gesprächs mit der Dialoge Platos. Dies sei der Grund dafür, der Meinung Gadamer folgend, dass Plato die Kunstform des Dialogs gewählt hat (GW7.8, S262ff).

---

<sup>7</sup> Vgl. GW6.2, 20-22: »Die ontologische Konsequenz, die aus solcher dialektischer Selbstzersetzung der Rede folgt, ist aber der sogenannte Heraklitismus...zugleich aber auch die Dringlichkeit ihrer dialektischen Überwindung aus«

<sup>8</sup> Vgl. GW6.8, 143: „Mischung ist eines der Grundmodelle, unter denen Plato Sein denkt. Selbst das durch das Maß Gemessene oder durch die Zahl fest Bestimmte heißt im ›Philebos‹ »aus Grenze und Unbegrenztem gemischt.« Hier (im Zitat) sollte in Logos („Rede“) ein gemischtes Sein (nämlich die Mischung=Grenze+Unbegrenztem) zum Ausdruck gebracht werden.

Mit der Darlegung der ersten Schwierigkeit haben wir schon erfahren, was uns im Folgenden begegnen wird. Es besteht vielfältige Auffassungen über „das Gespräch“, „den Dialog“ sogar in der Umgangssprache. Worüber wird aber hier gesprochen, wenn wir eine Dialogik der Hermeneutik haben, die sich als eine „Logik“ des Gesprächs bezeichnen lässt? Auf dieser Weise kommt die zweite Schwierigkeit, die Zweideutigkeit des Begriffs „Gespräch“, ans Licht: was „das Gespräch“ bei Gadamer bedeutet und wie dieser Terminus sich von der Rede über einen Gegenstand z.B. Platos Dialoge unterscheidet?

Diese Schwierigkeit besteht nicht nur darin, dass die moderne kontinentale Philosophie (im Unterschied zur analytischen Philosophie in der angelsächsischen Welt) die Aufmerksamkeit nicht nur besonders auf die Sprache legt, sondern auch darauf, dass ein Wort wie „das Gespräch“ sich nie sauber genug in einen Begriff verwandelt.

»Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache« (GW1, 478). Mit diesem am meisten zitierten Satz hat Gadamer nicht nur seine „Wendung von Sein zur Sprache“ (Cesare 2009, 198) in WM präzisiert. Dieser Satz charakterisiert seine philosophische Hermeneutik überhaupt. Die Hermeneutik in 20. Jahrhundert ist mit einem Entwurf angefangen, der den alten Begriff Logos als „Sprechen“ übersetzt. Was man früher durch die Übersetzung von Logos erfuhr, ist aber die Vernunft, ratio. So wie Figal bemerkt hat, dass Heideggers Philosophie seit Anfang mit der Frage nach der Sprache zu tun hat, ähnlich findet man auch bei seinem berühmten Schüler Gadamer, wenn er versuchte, diese ontologische Projektierung für die Rechtfertigung der Geisteswissenschaften dienstbar zu machen<sup>9</sup>.

Was man von da aus noch einen Schritt treten kann, ist es folgerichtig, zuerst die komplizierte Beziehung zwischen der Sprache und dem Philosophieren überhaupt ins Bewusstsein zu bringen wie auch Figal meint: »Als Denken, das sich in der Sprache artikuliert und bemüht sein muss, seinen Vollzug zu reflektieren, ist die Philosophie immer schon und mehr oder weniger ausdrücklich Auseinandersetzung mit ihrer eigenen Sprachlichkeit« (Figal 2009, 95).

Es ist ein *circulus vitiosus*, zu fragen, was das „Gespräch“ in einem Satz „Sprache ist das Gespräch“ bedeutet, weil dieser Satz schon tautologisch zu sein scheint. Eine ähnliche Schwierigkeit findet sich auch bei der Frage, wie man den hermeneutischen Begriff „Gespräch“ überhaupt versteht,. Jede philosophische Frage, insofern sie auf der Sprachlichkeit der Philosophie beruht, ist mit einer Meta-Schicht der Frage selbst verflochten: Ist der Begriff „Gespräch“ selbst ein sprachliches Konzept? Ein philosophischer Begriff von „Gespräch“ setzt einen Unterschied voraus, dass man den philosophischen und den normalen deutlich trennen kann. Aber gibt es eine solche Trennung in der Wirklichkeit?

Ferner ist das Problem auch methodologisch: Wie könnte man in den philosophischen Werken Gadamers hinter demselben Wort „Gespräch“ den unterschiedlichen Gebrauch trennen, von dem der eine begrifflich, der andere normale?

---

<sup>9</sup> Vgl. Gadamer 1997, 281: »Als sich mir schließlich dieser Begriff mit eigenem Inhalt füllte, ...«

Unsere grundlegende Frage nach dem Gespräch ist mit diesem Rätsel konfrontiert. Was ist ein Gespräch? Wir benutzen täglich dieses Wort, ohne es danach zu hinterfragen. Nun scheint sich aber von einer philologischen Betrachtung her die Fragerichtung zu ändern, ohne den Gefragten zu verlieren. Dies ist das Verhältnis zwischen der Sprache der Philosophie und der „normalen Sprache“ (ordinary language).

Die Grenzlinie zwischen beiden Arten der Sprache ist zwar eine fließende, Gadamer hat aber der „normalen Sprache“ den Vorzug gegeben. Seine Argumentation lautet:

»Dabei ist die Fähigkeit zum Gespräch eine natürliche Ausstattung des Menschen. Aristoteles hat den Menschen das Wesen genannt, das Sprache hat, und Sprache ist nur im Gespräch. Mag immer Sprache kodifizierbar sein, in Wörterbuch, Grammatik und Literatur eine relative Fixierung haben -ihre eigene Lebendigkeit, ihr Veralten und Sich-Erneuern, ihre Vergröberung und ihre Verfeinerung bis zu den hohen Stilformen literarischer Kunst, all das lebt von dem lebendigen Austausch der miteinander Sprechenden. Sprache ist nur im Gespräch« (GW2.16, 207)

Eine solche normale Sprache weicht nicht von der Umgangssprache ab, sondern impliziert, dass sie eine tiefe Wurzel in der Situation, in der die Menschen einander zu verständigen suchen, hat. Es sollte in der Hermeneutik keine „Privatsprache“, kein Jargon geben, sondern die lebendige Unterhaltung miteinander.

Wir werden zeigen, dass eine Idee des Gesprächs, das um die Verständigung geht, aus dem „Vorbild“ der platonischen bzw. sokratischen Dialoge stammt. Im Vergleich mit einer dichterischen Sprache zeigen die Dialoge Platos uns, wie der Begriff sich aus dem Miteinanderreden im Alltag vom Wort her kristallisiert. Durch seine Auslegung über Plato bestätigt Gadamer eine These, dass die ideale hermeneutische Praxis sich in der Kommunikation gegründet hat.

### **Aufbau dieser Arbeit**

Der erste Abschnitt dieser Arbeit widmet sich dem Thema „Das innere Gespräch“, welches dem platonischen Spruch „Das Denken, ein Gespräch der Seele mit sich selbst“ entspricht. Dazu bedarf es einer doppelten Vorbereitung. Es soll (Kapitel 1) dem Leser nicht nur eine skizzenhafte Orientierung über den antiken Gedanken, „sowohl die Seele der Menschen als auch die Stände der Stadt dreifach sind“, gegeben werden, sondern auch darauf hingewiesen werden, dass die frühe Auslegung Gadamer über Plato mit seiner Hermeneutik in WM verbunden ist.

Um das Modell des inneren Gesprächs im Kontext der antiken Philosophie darzustellen, ist ein Rückgriff auf zwei frühe Abhandlungen Gadamer notwendig. In dieser sogenannten „vorhermeneutischen“ Phase gründete Gadamer die Auslegung schon auf sein eigenes Interesse.

Statt der gängigen Vorstellung vom uralten Streit zwischen Philosophen und Dichtern zu folgen, wollte er einen anderen Aspekt aufzeigen, nämlich dass Plato auch in einer heimlichen Verbindung mit dem Dichter stand. Der sokratische Einwand gegen die Dichter sollte hingegen unter seinem besonderen Motiv verstanden werden, nämlich die Rettung des damaligen Athens. Sokrates' Behauptung, dass die Dichter aus einem idealen Staat vertrieben werden sollen, bezieht sich eindeutig auf die Sorge um die Seele der Bürger (§2).

Der platonischen bzw. sokratischen Vorstellung nach hat die Seele eine ähnliche Struktur wie die Polis. Die dem Untergang geweihte Polis wird nur dadurch gerettet, dass eine Harmonie in der Seele der Bürger durch ein erfolgreiches Gespräch zwischen verschiedenen Seelenteilen hergestellt ist. Der platonische Sokrates nennt dieses innere Gespräch „das Denken“ (§3).

Ferner (§4) werde ich den Angelpunkt des Streits zwischen Dichter und Philosophen als den Konflikt zwischen Logos und Mimesis auffassen. Wie in der Auslegung Gadamer's thematisiert, hatte Sokrates schon eine Lösung im Vergleich zwischen Polis und Seele gegeben, nämlich, durch die Erziehung der menschlichen Seele, den Staat Athen zu retten.

Sokrates führte auch selbst diese Erziehung durch, indem er versuchte, die Jünglinge in ein philosophisches Gespräch zu verwickeln. Es sollte durch eine mütterliche Hervorbringung der Idee eine Einheit in jener Seele gebildet werden. Das Denken besteht also in dieser Vereinigung der verschiedenen Seelenteile (§5).

Infolgedessen drängt sich die Frage auf, ob der normale Bürger Athens das innere Gespräch selbstständig erfolgreich führen kann. Diese Frage fungiert als Brücke zwischen dem ersten und zweiten Abschnitt und wird später beantwortet.

Es ist klar, dass Gadamer in WM die antike Philosophie nicht nur positiv, sondern auch negativ behandelt. Wenige Forschungen haben berücksichtigt, dass das Thema im ersten Teil von WM, nämlich das Wahrheitsgeschehen im Verstehen des Kunstwerks, nur in Verbindung mit seiner Auslegung Platos und Aristoteles' zur Geltung kommen kann. Die Darlegung des Modells des inneren Gesprächs in der antiken Philosophie zielt nicht nur darauf, die von den meisten Forschern ignorierte Plato-Interpretation Gadamer's ins Licht zu bringen, sondern zeigt auch, dass der Gedanke des Gesprächs in WM tief in seinem Verständnis über Plato wurzelt. Die im ersten Teil von WM behandelte Kunsterfahrung entspricht genau diesem Modell.

Entgegen der Vorstellung, die das Phänomen des Verstehens der Erkenntnis unterordnet, wendet sich Gadamer dem Bereich der Ästhetik zu (§6). Der Begriff des Spiels ist sein Ausgangspunkt, der in der neuzeitlichen Philosophie bei Kant Spielraum bekommt. Wenn Gadamer die kantische Ästhetik für eine Subjektivierung hält, bedeutet es nicht, dass er auf dieses Erbe ganz und gar verzichten will. Hingegen wird er unter dem Aspekt der Phänomenologie den Begriff des Spiels in den Bereich des Objekts treiben. Es ist allen bekannt, dass der Begriff „Ding an sich“ bei Kant noch Raum schafft, der nicht von dem subjektiven Verstand beherrscht ist. Aus dieser Richtung nimmt Gadamer den Anspruch, das Ästhetische von der Herrschaft des Verstands zu befreien. Ich würde diese Strategie als „die Objektivierung“ bezeichnen (§7).

Nun kommt der Spielbegriff, der eine zentrale Rolle im ersten Teil von WM spielt, ans Licht (§8). Die Untersuchung des Spielbegriffs unternimmt zunächst eine eingehende Textanalyse von „Der Begriff des Spiels“ in WM (GW1, 107ff); in einem zweiten Schritt greift sie auf eine mögliche Quelle des

Gedankens, nämlich „Energieia“ zurück. Der Unterschied zwischen „Spiel“ und „Energieia“ soll aber durch verschiedene Verhältnisse zum „Werden“ kenntlich gemacht werden.

Sogar in der traditionellen Metaphysik war es unausweichlich, das Rätsel vom „Werden“ durch das „Sein“ zu lösen. Folgerichtig soll in dieser Arbeit, der hermeneutischen Begriff des „Gebildes“ dem Begriff „Spiel“ gegenübergestellt werden (§9). Die theoretische Rechtfertigung des eigenen „Dasein“ vom „Werden“ hat Plato schon im „Philebos“ gegeben: als dritte Gattung. Sie gewinnt in der philosophischen Hermeneutik ihre eigene Bedeutung, nämlich die absolute Andersheit.

Die Bedeutung dessen, das Gadamer die Kunst auch als „Symbol“ bezeichnet, liegt in der absoluten Andersheit des Kunstwerkes. Die Kunsterfahrung ist ein extremer Fall, da sie ein Monolog zu sein scheint. Ein Monolog in zweifachem Sinne: Auf der einen Seite scheint das Kunstwerk uns etwas zu sagen zu haben, auf der anderen Seite ist jedes Verständnis über das Kunstwerk eine subjektive Darstellung, d. h. bietet nur eine Erkenntnis über den Interpreten, uns selbst. Deswegen ist die Kunst eine wichtige Abgrenzung zwischen der Welt und dem Interpreten, die uns immer daran erinnert, dass wir nur ein zeitliches Dasein besitzen. Auf dieser Grundlage will Gadamer die kantische Ästhetik durch einen neuen fundierten Spielbegriff zur Geltung bringen.

Wenn dem als eine Seinsart bezeichneten Verstehen, gemäß dem Modell des „Spiels“, ein fester Platz im Bereich des Ästhetischen zugewiesen ist, rückt das uralte Problem bei Plato ans Licht, auf das die philosophische Hermeneutik nicht verzichten darf. Dabei schließt der Wahrheitsanspruch der Kunsterfahrung im Ästhetischen sich an den Streit zwischen Philosophie und Dichtung, den wir in Kapitel 1 eingeführt haben, an (Kapitel 3). Es geht dabei um die Kritik Platons an der Dichtung und um seine Definition, dass das Wesen der Dichtung Mimesis sei. Dabei spielt Gadamers neue Auslegung Platons eine entscheidende Rolle (§10).

Es sollte zur Vorbereitung geklärt werden, dass das Problem der Mimesis mit der platonischen Erkenntnistheorie „Wissen sei immer die Wiedererinnerung“ verknüpft ist (§11). Auf der einen Seite bringt „Mimesis“ eine besondere Art von Sein, nämlich das Bild, zum Ausdruck. Auf der anderen Seite steht die Anamnesis-Lehre, eine Verbindung zwischen den Ideen und der Seele. Gadamer versucht dieses Rätsel in zwei Schritten zu lösen. Zum ersten setzt er den platonischen Unterschied zwischen Urbild und Abbild außer Kraft, da er nicht ohne Geschick Aristoteles' Einstellung übernimmt. Zum zweiten macht er die Feststellung, dass eine Kontinuität der Bedeutung von Anamnesis zwischen Plato und Aristoteles besteht. Auf dieser Weise soll das Verstehen in den Kontext der Anamnesis gebracht werden.

In Kapitel 4 wird der Wahrheitsanspruch der Kunsterfahrung in der Hermeneutik in Hinblick auf die Beziehung zwischen Aletheia und Anamnesis erhoben. Dabei ist es zunächst nicht zu übersehen, dass der Wahrheitsbegriff ein phänomenologischer bzw. von Heideggers Einsicht geprägter ist (§13). Diese Untersuchung geht davon aus, dass der Entwurf Gadamers eine Gemeinsamkeit mit Heideggers Einstellung teilt. Die beiden Philosophen konzentrieren sich auf die Konstruktion der Philosophie des

geschichtlichen Daseins. Gadamer nimmt stillschweigend die Bedeutung der Vergessenheit in die Erklärung der Anamnese hinein, sodass das Wahrheitsgeschehen als eine Vergegenwärtigung der (damaligen) Anwesenheit verstanden werden muss. Stark hervorgehoben formuliert ist dieses Wahrheitsgeschehen in Gadammers Augen der Kern dessen, was wir als das Spiel erklärt haben: ein Spiel zwischen dem Licht, das die Vergegenwärtigung ermöglicht, und der Dunkelheit, die Heidegger auch „sich nebeln“ nennt (GW10.1, 11), d. h.: Das Vergegenwärtigte versinkt erneut in Vergessenheit.

In Kapitel 5 wird der Unterschied des Seinsverständnisses zwischen Heidegger und Gadamer zur Diskussion gestellt. Es sollen nicht nur die frühen Aristoteles-Auslegungen Heideggers, die auf Gadamer einen Einfluss ausübte, sondern auch die nachherige Auseinandersetzung zwischen dem Meister und seinem Schüler, zur Darstellung gebracht werden. Es ist folgerichtig, dass Heidegger die metaphysische Tradition des Abendlands als „die Geschichte der Seinsvergessenheit“ verurteilt, wenn er den Begriff *Ousia* bei Aristoteles als das Fertigsein interpretiert (§16). Hingegen zeigt das Verständnis des Seins bei Gadamer mehr Neigung, die zu interpretierende Tradition als Sammlung des Gesprochenen zu legitimieren. Der Grund dafür, dass Texte, d. h. ein Interpretandum wie das Kunstwerk den Interpreten ansprechen können, liegt im Geheimnis der Sprache (§17). Das Verstehen, das den Charakter des Spiels in sich hat, nimmt noch Gestalt an, während es sich mit dem Zu-Verstehenden verhält. Was das Verstehen überhaupt ermöglicht, ist eine intime Beziehung zwischen dem, der verstehen will und dem, das zu verstehen ist (§18). Gadamer nennt dieses Verhältnis metaphorisch „das Fest“, welches das Spiel als eine Art von „Gespräch“ umfasst (§19).

Zum Schluss des ersten Teils rückt noch einmal das Spiel in Verbindung mit „dem inneren Gespräch“ bei Plato ins Zentrum (§20). Es ist der Sinn dieses hermeneutischen Entwurfs, gegenüber der neuzeitlichen Philosophie, insbesondere der Reflexion bei Hegel, ein Feld innerhalb des Subjekts vorzustellen. Es ist eine „Vorgestalt der Reflexion“, nicht nur in dem Sinne, dass man unausweichlich den Prozess „Anamnese“ (Wiedererinnerung, Wiedererkennen) erleben muss, damit man den Stoff zur Reflexion begreifen kann, sondern auch in dem Sinne, dass das innere Gespräch, d. h. die Vielheit zur Einheit zu bringen, jene Reflexion ermöglicht. Um dies präziser zu deuten: Das Gespräch geht der Reflexion voran. Diese These verständlich zu machen ist die Aufgabe, die sich der zweite Teil meiner Dissertation stellt.

Der zweite Teil widmet sich der hermeneutischen Dialektik, welche ich auch „das äußere Gespräch“ nennen möchte. Es ist klar, dass der Terminus „Dialektik“ bei verschiedenen Philosophen vielfältige Bedeutungen hat. Sogar bei Gadamer ist der Gebrauch dieses Begriffs vom Kontext abhängig. Der große Philosoph, mit dem sich Gadamer auseinandersetzen wollte, ist Hegel. Die Dialektik Gadammers gewinnt ihre Bedeutung als „Gespräch“ nur dadurch, dass sie derjenigen Hegels gegenüber gestellt wird.

Diese Auseinandersetzung stellt sich in einer überspitzten Form dar: Gadamer erhebt den Anspruch, die Dialektik in Hermeneutik aufzunehmen. Daher scheint es unausweichlich, die Dialektik Hegels



gegenüber der hermeneutischen Dialektik in Betrachtung zu ziehen, weil Gadamer selbst den Anspruch erhebt, seine Dialektik „gegen Hegel selbst“ (GW2.1, 8) zu stellen.

Meine Untersuchung geht davon aus, dass der Unterschied zwischen der hermeneutischen Dialektik und derjenigen Hegels in verschiedenen Akzentsetzungen liegt (Kapitel 6). Beide Dialektiken handeln von dem Verhältnis zwischen der Selbigkeit und der Andersheit; auf die erste legt die Dialektik Hegels den Akzent, auf die letzte weist Gadamer mit Nachdruck hin.

Dass die Beziehung zwischen der Selbigkeit und der Andersheit ein ontologisches Problem ist, haben wir von Heidegger (GA 11) erfahren. Dies ist Gadamer auch bewusst, wenn er Platos Dialog „Sophistes“ interpretiert (GW3.16, 260ff). Nun stellt sich die Frage, weshalb dort, wo sich Gadamer mit Hegel auseinandersetzen will, Plato eine unentbehrliche Rolle.

§ 21 unternimmt den Versuch, das Problem der Andersheit sowohl im Kontext der Dialektik Hegels als auch im Rahmen der antiken Philosophie zu lokalisieren. Diese Untersuchung will dem Leser zeigen, wie das Hegel-Bild bei Gadamer eine Janus-Kopf-Figur hat. In seiner frühen Hegel-Auslegung wollte Gadamer vom Prinzip der Liebe Gebrauch machen (§22), um eine begriffliche Stütze zu haben. Der Unterschied liegt in der Geschichtsforschung: die Fremdheit oder das Unverständliche, das sich einem bestimmten Zweck nicht unterordnen lässt. Was Gadamer mit dem Begriff „der geschichtliche Geist“ gemeint hat, ist eigentlich eine Gestalt dessen, was wir später in WM im Begriff „das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein“ erkennen. Dieser Geist oder dieses Bewusstsein hat die Funktion, die Vielfältigkeit, das Unverständliche, das Unzweckmäßige der Geschichte zu einer Einheit zusammen zu bringen. Leider hat das Prinzip der Liebe bei Hegel seine Grenze und kann in einem hermeneutischen Entwurf keinen Platz finden. Aber das Interesse an der Liebe zeigt uns deutlich, dass Gadamer eine Tendenz zum Begriff der Andersheit hat. Diese Neigung, dem anderen Recht zu geben, stellt sich später in der Hermeneutik als der gute Wille dar, den anderen zu verstehen.<sup>10</sup>

In Kapitel 7 wird die hermeneutische Erfahrung der Andersheit zur Diskussion gestellt. Zunächst wird der Begriff der Erfahrung im Rahmen der antiken Philosophie dargestellt, damit der Streitpunkt der Dialektik in einem Kontext klar wird (§23). Es ist kein Zufall, dass der Gedanke von „Gespräch“ in Heideggers Interpretation von Hegels Erfahrungsbegriff auftaucht. Dialektik heißt nach dieser Erklärung auf Griechisch wörtlich „das Gespräch“. Leider vertritt Heidegger diese These nicht bis zu Ende, sondern gerät in den 60er Jahren mit seinem Schüler Gadamer, der seine Einsicht weiter zu entwickeln versucht, in einen Streit. Weiterhin unternimmt diese Arbeit eine Erklärung der Passagen in WM über den Erfahrungsbegriff und versucht, die hermeneutische „Negativität“ von der Negation bei Hegel zu trennen. Es ist hervorzuheben, dass Gadamer eine absolute Negativität oder Fremdheit gegenüber der totalen Durchsichtigkeit der Geschichte wegen der Vernunft bei Hegel (in der Logik)

---

<sup>10</sup> Diesen Terminus brachte ein Gegner Gadamers, Jacques Derrida, während einer Konfrontation mit selbigem zum Ausdruck.

unterstrichen hat. Dass Erfahrung nie zu einem totalen Wissen wie bei Hegel werden kann, leuchtet ein, da das Licht der Vernunft nicht allmächtig in der Geschichte ist.

Ferner wird eine existenzielle Auslegung über Platos »Menon« geboten, die der Negativität der Erfahrung des Menschen in Bezug auf die Anamnese Nachdruck verleiht. Es ist genau die Einsicht Gadamers, während er den siebten Brief Platos auslegt, dass Plato beinahe ein Skeptiker sei. Es klingt wie eine kantische Teilung, wenn Plato im Erkenntnisexkurs die Erkenntnis selbst vom Sein selbst unterscheidet. Während Hegel behauptet, dass das „Subjekt noch in die Substanz versenkt“ sei, würde Gadamer ihn widerlegen, dass Plato nie so optimistisch die Subjektivierung des Geistes und Wissens über das Sein durchführen würde. Die Siege des Subjekts in der Dialektik Hegels sollten sich zurücknehmen, d. h. durch eine Dialektik der Frage und Antwort ersetzt werden. Diese Dialektik ist nämlich die Dialogik, die von dem Vorbild des sokratischen Gesprächs geprägt ist.

Um dieses Gesprächs-Modell zu veranschaulichen, wird der Fokus dieser Untersuchung weiter auf die konkrete Situation eines Interpreten gerichtet und versucht zu erklären, welche Einstellung er in einem Gespräch mit der Überlieferung der philosophischen Hermeneutik einnehmen soll. Die Anerkennung der absoluten Negativität, die die Überlieferung für ihn bedeutet, heißt nicht, seine Aktivität und Kreativität auszulösen, sondern fordert ihn auf, die zu interpretierenden Texte wie einen Gesprächspartner anzuhören. Diese Beziehung mit der Überlieferung, die Gadamer die „Ich-Du“ Beziehung nennt, ist genau wie das innere Gespräch in der Kunsterfahrung. Denn die Überlieferung spricht den Interpreten nicht wirklich an, sondern spiegelt nur seine eigene Einsicht, die er in die Auslegung hineinbringt, wider. Die einzige Möglichkeit des Interpreten, nie seine Macht zu missbrauchen, besteht darin, dass er durch den hermeneutischen Zirkel in der philosophischen Hermeneutik sein eigenes Verständnis und seine Interpretationen ständig korrigiert. Dies bedarf ferner einer erneuten Erklärung des hermeneutischen Zirkels, der teilweise das Erbe der Reflexionsphilosophie Hegels wiederbelebt hat. Es ist ein unendliches Gespräch (oder Spiel) zwischen dem Interpreten und der Überlieferung.

Kapitel 8 widmet sich der Erklärung der These „Sprache ist Gespräch“. Daher kommt die ontologische Rechtfertigung der Hermeneutik im Feld der Sprache ans Licht. Dieses Kapitel versucht zu zeigen, dass der Gedanke vom „Gespräch“ bei Gadamer in einem komplizierten Verhältnis zur Auffassung Heideggers steht. Beide Philosophen haben bemerkt, dass der antike Begriff von „Logos“ eine unentbehrliche Rolle für die moderne Philosophie der Sprache spielt. Es ist deswegen sinnvoll, zunächst in der abendländischen Tradition den Ursprung des Begriffs „Ereignis“ bei Heidegger und den des Begriffs „Gespräch“ bei Gadamer zu finden (§24). Diese Arbeit unternimmt eine begriffsgeschichtliche Skizze des Gedankens der Inkarnation, die vom Neoplatonismus und der christlichen Tradition geprägt ist, damit der Zugang für die weiterführende Diskussion eröffnet wird (§25). Denn in der Inkarnation ist schon das Dialektische enthalten: die Beziehung zwischen dem Einen und Vielen. In den folgenden Schritten (§26) wird die Einsicht Heideggers über das Gespräch und die Sprache in Bezug auf seine

Auslegung Hölderlins thematisiert. Diese Erklärung versucht zu zeigen, wieso die Sprache bei Heidegger mehr „Wort“ als „das Gespräch“ bedeutet. Hingegen nimmt Gadamer einen Hinweis seines Meisters auf, dass das Wesen der Sprache in der „Sammlung“ des Gesprochenen liegt sowie das Wesen des Seins sich im Dasein ereignet. Diese These Gadammers wird durch eine Erörterung des hermeneutischen Zirkels und des „wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins“ geklärt.

Der Gedanke von „Gespräch“ bei Gadamer ist aber keine bloße Übernahme von Heidegger. §27 stellt sich die Aufgabe, den Grund zu erklären, warum bei Gadamer eine Dissonanz besteht. Denn er stand in einer intensiven Auseinandersetzung mit Heidegger und suchte seine eigene Lösung. Diese „intime“ Spannung spiegelt sich nicht nur in seiner Selbstkritik am Begriff „Zeitenabstand“, sondern auch in seiner Selbstverteidigung über das Verständnis von Hegel. Ferner soll durch eine philologische Rechtfertigung des Verfassers die These Gadammers ins Klare gebracht werden. Es wird in der Philosophie nicht geklärt, dass das Wort der „Dialektik“ auf Griechisch ursprünglich „die Unterhaltung“ heißt. Gadamer nimmt die Bedeutung stillschweigend in Anspruch, ohne zu erklären, dass die Dialektik von Frage und Antwort sich auf die Basis des Sprechens stützt.

Kapitel 9 sucht eine Brücke zwischen seiner Plato-Interpretation und seinem Verständnis der Dialektik zu schlagen. Gegenüber der sogenannten ungeschriebenen Lehre der Tübinger Schule hat Gadamer eine ungeschriebene Dialektik festgestellt (§28), damit die sokratische, bzw. platonische Dialektik als die Kunst der Gesprächsführung verstanden wird. In Platons Dialogen ist Sokrates als ein Meister gekennzeichnet, der tatsächlich die abstrakte Dialektik (Dihairesis) in der konkreten Unterhaltung mit seinen Gesprächspartnern verwirklichte. Die Ideen selbst, wie ein gadamerscher Plato sagt, haben mit der Wahrheit nichts zu tun, wenn sie nicht im Logos zur Rede gestellt sind. Sie sind nur Hypothese und als solche Voraussetzung für die philosophische Diskussion (§29). Ohne den lebendigen Meinungsaustausch kämen die Ideen nicht zur Sprache und können so auch nicht die Seele der Menschen positiv beeinflussen. „Die Flucht in die Logoi“ bei Sokrates ist also eine Tätigkeit der Dialektik.

Wir werden den Gedanken Gadammers weiter folgen, um die Frage zu beantworten, wie der wahre Philosoph sich von den Sophisten unterscheidet, wenn sie doch beide das Gespräch mit Anderen führen (§30). Ein Beweis wird aber nicht durch den bloßen Logos geliefert. Es ist die Tat, dass Sokrates den Becher trinkt, die seine Philosophie als wahrhaft belegt. Die Übereinstimmung von Logos und Ergon eröffnet der Hermeneutik eine neue Dimension, nämlich die der praktischen Philosophie.

In einem kurzen Ausblick wird eine weitere Erklärung zu meiner These gegeben. Es besteht keine Diskrepanz zwischen dem inneren und äußeren Gespräch. In WM ist schon das Problem der Anwendung für die Integration von Verstehen und Auslegung thematisiert (§21). Die Aufgabe der Hermeneutik ist deswegen zweierlei, sie entspricht genau den beiden Wegen der Dialektik (§22). Das Ziel der Hermeneutik, die sich sowohl als eine praktische Philosophie als auch als Dialogik versteht, ist die Freundschaft. Wenn man Gadammers Aristoteles-Auslegung nicht falsch liest, sollte die Tugend des

Verstehens, die praktische Vernünftigkeit, die Phronesis, nur in der Praxis erworben werden. Mit anderen Worten: Man lernt die Dialogik nur im Gespräch, während man mit Anderen in ein Gespräch verwickelt ist.

## Erster Teil: Das innere Gespräch

### §1 Allgemeine Einführung

Die nachfolgende Darstellung ist ein Versuch, die alte platonische Behauptung, dass Denken ein Gespräch der Seele mit sich selbst sei, ins neue Licht der philosophischen Hermeneutik zu bringen. Der Rückgang zu Plato und Gadamer's Plato-Auslegung führt nicht nur dazu, die alte Frage erneuert zu stellen, damit die Quelle des Gedankengangs der Hermeneutik sichtbar wird, sondern auch die alten Thesen der antiken Philosophie, die nicht kontinuierlich sind, in die Auslegung Gadamer's zu integrieren, um diese als Einheit verstehen zu können.

Bei einem ersten Eindruck klingt zwar eine solche Einigung zwischen beiden Philosophen, Plato und Gadamer widersprüchlich. Eine Dissonanz ergibt sich dadurch, dass der eine Einwände gegen die Dichter vorbringt, der andere aber für die Erfahrung der Kunst beansprucht, Wahrheit zu vermitteln. Eine Überwindung solcher Unstimmigkeit könnte aber dann gelingen, wenn wir mit dem Verständnis Platos tiefer in die Argumentation Gadamer's eindringen.

Zuerst werden dazu zwei Abhandlungen der vorhermeneutischen Phase Gadamer's analysiert, um den alten Streit vorzustellen. Die Gadamer'schen Interpretationen zeigen seine Sympathie für die Dichter und weisen deutlich darauf hin, dass Sokrates' Motiv der Diskreditierung der Dichter seine Sorge um die Seele der Bürger ist. Denn die dem Untergang geweihte Polis könnte seiner Ansicht nach nur dadurch gerettet werden, dass eine Harmonie in der Seele der Bürger durch ein erfolgreiches Gespräch zwischen drei Seelenteilen hergestellt würde, was in der (später gegründeten) philosophischen Hermeneutik dem „Sich-Verstehen“ entspricht.

Da die Spannung zwischen den Seelenteilen durch die Subjektivierung des Idealismus übersteigert wurde, schlug die Grundfragestellung der traditionellen (romantischen) Hermeneutik den Irrweg vom Ideal der Methode ein. So bewegte sich das Grundphänomen des Verstehens lediglich im Bannkreis der Erkenntnis und fand keinen Ausgang. Angesichts dieser Umstände ist Gadamer's Einführung des Spielbegriffs revolutionär, weil sie unter dem Rahmen der antiken Philosophie die Aporie zu lösen sucht<sup>11</sup>. Denn das Bild des Spiels belebt einen alten Gedanken über die Bewegung (Κίνησις) und die Verwirklichung (Ἐνέργεια) und eröffnet einen neuen Horizont, innerhalb dessen in der Erfahrung der Kunst und im Verstehen des Kunstwerkes Wahrheit beansprucht werden kann. Die ästhetische Nichtunterscheidung ist nur dadurch ermöglicht, dass das Hauptargument Sokrates gegen die Dichtung, nämlich Mimesis, die Unterscheidung von Urbild und Abbild grundsätzlich außer Kraft gesetzt ist.

---

<sup>11</sup> Die Aporie (ἡ ἀπορία) bedeutet in Griechisch, Ausweglosigkeit, Ratlosigkeit, ὁ πόρος, „der Weg“.

Eine neue ontologische Begründung der Wahrheit in der Kunst entwickelt sich dann durch die Auslegung über das Wesen der Kunst, die sich in ihrer Selbstdarstellung befindet und Platz für die Wiedererkenntnis einräumt. Die Wiedererkenntnis, Anamnesis steht in der Nähe der Wahrheit, der Unverborgenheit, Aletheia, deren Struktur aber ein Gespräch der Seele mit sich selbst erkennen lässt. Sie ist das Sich-Verstehen.

## Erstes Kapitel: Mimesis und die Stellung der Dichtung in der Philosophie

### §2 Plato und die Dichter

#### A) Darstellung des Streites zwischen Philosophen und Dichter

Die Dichter sollen aus einem idealen Staat vertrieben werden. So hat es Plato in seinem Dialog »Politeia« dem Sokrates in den Mund gelegt. Daher ist eine Versöhnung zwischen Philosophie und Dichtung eine der härtesten Aufgaben, die uns gestellt wird. Der Dichtung, da sie dreifach fern von der Wahrheit sei, widerfährt ein ähnliches Geschick wie dem Dichter: die Verbannung aus dem Bereich der Wahrheit in den des Scheins. Der Philosophie hingegen, da sie ein Loblied auf ihre Liebe zur Weisheit singt, ist das Privileg gewährt, für sich den Besitz der Wahrheit zu beanspruchen.<sup>12</sup>

Hier setzt das Problem ein, das Gadamer gefunden und mit dem er sich beschäftigt hat. Nach der vorhandenen Überlieferung haben die Romantiker sich darüber gewundert, dass sich in den Dialogen Platos überall Spuren zu den klassischen Dichtern finden lassen. In dem Maße, in dem sein Hauptcharakter Sokrates mit den athenischen Techniken überaus vertraut ist, erweist sich Plato selbst als unter dem immensen Einfluss der dichterischen Lebenskräfte (oder altmodisch Formkräfte) stehend. Es ist sogar bestätigt, „dass Plato als Jüngling selber Tragödien gedichtet habe.“ (GW5.3, 188) Dieselbe Überlieferung berichtet uns aber, dass Plato sein Ziel, Dichter zu werden, aufgab, nachdem er den Entschluss getroffen hatte, Sokrates zu folgen.

Aus dieser Entdeckung bekommen wir die Fragestellungen zu Gesicht. Wieso hat Plato, der als Jünger Mann ein Liebhaber der Dichtung war, in seinen späteren Dialogen die Dichter verbannt? Erweist sein Dialogwerk selbst sich als eine Paradoxie, indem es in heimlicher Verbindung zur Dichtung steht, d. h. unter dem Vorbild der Dichtung gefasst ist, obwohl sein geistiges Vorbild, der Philosoph Sokrates, ausdrücklich als Gegner der Dichter dargestellt wird?

Es scheint mir bezeichnend, dass Gadamer hier einen Standpunkt eingenommen hat, der die persönliche Entscheidung Platos betont. Wenn er verweigert, die jugendlichen Versuche Platos als Irrweg oder Umweg zu deuten, so als ob dies lediglich eine Phase darstellte, die dieser später überwunden hätte, nimmt Gadamer Abschied von der Position der Entwicklungsinterpretation. Es entspräche der Meinung Gadamers, dass es keinen „älteren Plato“ gebe, der seinen jugendlichen Gedanken als unreif aufhebt. In den späteren Dialogen sind ebenso viele Mythen auffindbar<sup>13</sup>.

Die Deutung Gadamers ist, „dass Plato kein Dichter sein wollte“ (GW5.3, 188). Seitdem er bei Sokrates die Erfahrung des philosophierens gemacht hat, schein er den Antrieb, Dichter zu sein, verloren zu

<sup>12</sup> Vgl. Figal 2012, 203-204.

<sup>13</sup> Vgl. GW7.7, GW8.13, GW8.14.

haben. Es wurde ihm ein neuer Maßstab ins Herz gesetzt. Dieses Maß zu verstehen, heißt „die Unausweichlichkeit des sokratischen Philosophierens“ anzuerkennen, „vor der die Dichter so wenig bestehen wie irgendwer sonst.“ (GW5.3, 189)

Zu gewagt wäre es, den Gadamer der Dreißiger Jahre als einen Vertreter der Hermeneutik zu interpretieren, deren theoretische Entwürfe er später in den 1960ern systematisch ausformuliert. Hier sollte jedoch kein vorhandener Keim der philosophischen Hermeneutik vermutet werden. Man sieht aber, dass Gadamer damals, sowohl in der Philologie als auch in der Philosophie, unter dem Einfluss von Paul Friedländer und Martin Heidegger stand. Sein Standpunkt der Interpretation trägt die Sympathie für das Dasein des Philosophen um Heideggers willen, als ob er wie Plato an einer Kreuzung seines Lebens stünde, als dieser den Entschluss getroffen hatte, Sokrates zu folgen. Man bemerkt, dass diese Interpretation nur Gewicht auf den frühen Weg Platos zur Dichtung legt. Sie leitet aber eine Folgerung ab, dass der alte Plato seine erste Liebe zum Dichter noch im Herz hätte. Denn die Datierung des Briefs ist nach der dritten Sizilienreise Platos. Dass die Philologen den siebten Brief des Platos wieder als echt anerkannten, erwies sich als günstig für Gadamer, um seine Position zu legitimieren. Er liest die »Politeia« im Kontext des siebten Briefs. Von diesem Punkt soll nachher ausdrücklich die Rede sein.

## B) Die Argumentationen Sokrates und der Abwehr Gadamers

Ähnlich wie die Briefe Platos, ist die »Apologie« eine Selbstdarstellung Sokrates. Nachdem Sokrates vom Orakel von Delphi eröffnet wird, dass keiner klüger sei als er, führt er mit den Staatsmännern, Dichtern und Handwerkern Gespräche, um das Orakel zu verstehen. Die Dichter, die sich als Wissende des Inhalts ihrer Dichtungen ansahen, standen auf dem Prüfstein des sokratischen Elenchos. Der Philosoph singt zuerst dem Dichter ein Loblied, indem er den dichterischen Enthusiasmus verherrlicht.

»Die Dichter erzählen nicht aus eigenem Wissen, sondern vom Gott erfüllt und in Besessenheit alle ihre schönen Dichtungen . . . - in Besessenheit, so wie Bacchanten aus den Flüssen Honig und Milch schöpfen« (GW5.3, 189, Ion 533e5-534a1)

Gadamer sieht deutlich diese Anerkennung des Enthusiasmus „voll von der gefährlichen Zweideutigkeit“. Es ist klar, dass Sokrates selber kein göttliches Wissen zu beanspruchen meinte. Er teilt damit die Darstellungen von Dichtern, entweder nach *techne*<sup>14</sup> oder nach dem göttlichen Wahnsinn.<sup>15</sup> Wir werden sehen, dass Sokrates zwar hier die Dichter als Vermittler göttlichen Wissens beschreibt, sie später in »Politeia« aber, wie die Maler, als niedriger als *die Handwerker* (τέχνη) diskreditiert.

---

<sup>14</sup> Gadamer übersetzt hier als „eigenes Wissen“.

<sup>15</sup> οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἔνθεοι ὄντες Ion 533e5, auch 542a4-5 ...μη τεχνικός... ἀλλ' θείαι μοίραι κατεχόμενος...



Was Gadamer mit der Zweideutigkeit meint, ist ein typischer Trick des Sokrates. Man bemerkt leicht die „Dialektik“, die in den Worten steckt. Zuerst finden die Dichter nur deshalb eine Wertschätzung, weil sie in einer vorrangigen Verbindung mit den Göttern stehen würden. Dann gehen sie aber unbewusst in die Falle, dass sie sogar nicht wissen, was sie selber gedichtet haben. Denn sie haben erst doch anerkannt, in Besessenheit ihre Vernunft verloren zu haben.

»Er weiß nicht, ob das eine oder ob das andere, was da von ihm gesagt wird, wahr ist« (GW5.3,189, Legg 719 d1)

In diesem Argument sieht Gadamer, wie die anderen Philosophen, z. B. Xenophanes und Heraklit, den gleichen Geist gegen Homer. Hier kritisiert Plato die durch die Dichtung übertragenen alten Mythen. Er zitiert die Aussage Aristoteles: „der Mythos ist die Seele der Tragödie“, und legt das Motiv der Dichterkritik so aus: „Das Bild der Götter und der Helden“ soll gereinigt und gesteigert sein (GW5.3, 190).

Wir haben die erste Argumentation der Dichterkritik Platos vor Augen, nämlich, dass sich das Dichten kein bloßes Handwerk nennen lassen darf. In der Frage, ob die Dichter ihre Dichtung wirklich nicht besser verstehen als die anderen Interpreten, versucht Sokrates seine bejahende Antwort zu begründen. Dazu bringt er in der zweiten Argumentation das Wesen der Dichtung ins Spiel. Sein Argument dient dem Zweck, zu zeigen, dass die Dichtung sich weder im Bereich der *techné* noch bei der *ἐπιστήμη* (Wissen) befindet, sondern seinerer Begriffszweiteilung (*διάρεσις*) nach in einer Verlegenheit, die er als *Mimesis* bezeichnet.

Im X. Buch der »*Politeia*« wiederholt Sokrates die Kritik an den Dichtern und versucht das Wesen der Dichtung als *Mimesis* (Nachahmung) zu bezeichnen. Was die Dichter nachahmen, ist die Wirklichkeit, die sich nach den Ideen bilden lässt. Die Dichtung ist insofern unwahr, dass sie nachahmend zu der Art Schattenbild (*εἰδωλον*) gehört (Ion, 595 c7-597e9).

Die neue Deutung der *Mimesis* ist der Angelpunkt der philosophischen Hermeneutik. Hier sollte aber nur vom Versuch Gadamers in den 1930er Jahren die Rede sein. Gegen die „boshafte“ Unterscheidung Platos von dem Bericht (*διήγησις*) und der Nachahmung (*μίμησις*) wendet er erst zu der Position eines dichterischen Daseins, um die Analogie zwischen Dichtern und Malern außer Kraft zu setzen. „Dichtung ist keine bildende Kunst“ (GW5.3, 202). Denn die Dichter opfern sich als ein Werkzeug des Dichtens bzw. des Bildens, indem sie sich „in seiner ganzen Existenz“ aussprechen. Am Begriff der „Existenz“ bemerkt man hier leicht die Spur der Philosophie Heideggers. Der junge Gadamer zeigt uns, dass das Verstehen des Dichters auf seiner eigenen Daseinsweise (dichtend zu sein) gegründet sei.

In diesem Kontext kann man aber seine spätere Deutung verstehen, dass die Nachahmung eigentlich eine Selbstentzweiung bedeutet. Denn „alles Nachahmen ist: ein Anderes und insbesondere einen Anderen nachahmen“ (GW5.3, 205). Von dem Begriff *Mimesis* ausgehend, kann man nur auf zwei Folgen schließen: entweder, dass der Nachahmende durch das mimetische Spielen des Anderen bewusst zu sich selbst zurückkehrt und somit „eine Form der Aneignung“ betreibt, oder das Nachahmen vollzieht

sich in einem Vergessen seiner selbst. Gadamer spricht in diesem Zusammenhang von der Gefahr eines solchen Sich-Vergessens: eine Art der Selbstentfremdung (GW5.3, 205-206).

Hat Gadamer hiermit eine Unterscheidung der guten von der schlechten Nachahmung bezeichnet oder führt er nur seine phänomenologische Methode bei Interpretationen Platos durch? Es scheint mir, dass er in dieser Passage die Absicht der Dichterkritik Platos in seinen eigenen Rahmen zu übertragen versucht. Da die Mimesis zwei verschiedene Tendenzen aufweist, ist Was diese These voraussetzt, ist die sokratische Einsicht über die Beziehung des menschlichen Wissens und Handelns. Das Wissen ist die Bedingung eines bewussten Handelns. Zwei Gedankenlinien lassen sich hier erkennen. Einmal ist das Wissen jedem eine erste Orientierung zum Sichverhalten. Alle tun, was sie schon gewusst haben. Niemand tut, was er nicht weiß. Das Wissen bei Sokrates umfasst die Möglichkeiten der menschlichen Handlung. Oder genauer, Sokrates hat alle Praxis bis zu ihrem Grund zurückverfolgt und dahinter das Wissen gefunden. In der anderen Richtung kommt das Wissen des Guten zum Vorschein, hier genügt es nur zu zeigen, dass Sokrates das Ziel der bewussten Handlung in dem Wissen des Guten gesehen hat. Aus beiden Richtungen lässt sich zusammenfassen, dass es nötig scheint, jede Art des Wissens dahingehend zu prüfen, ob es zu einem guten Handeln führt oder nicht. Denn das Wissen ist in die Seele der Menschen eingeschrieben. Daher legitimiert Sokrates seine Behauptung, dass alle Dichter aus dem Staat herausgetrieben werden sollten.

Dass Gadamer dem Dichter zur Seite steht, ist deutlich und liegt nicht so fern von dem Geist der philosophischen Hermeneutik. Wie Sokrates sieht er auch die „» Gesetze [...] des Staates«, vor allem den in der staatlichen Gemeinschaft ungeschriebenen aber herrschenden Ethos“ (GW5.3, 194-195) in der Seele der Griechen eingepägt. Wenn aber das echte Ethos in der Seele eines jeden Bürgers nicht gültig und intakt ist, so geht die Polis unter. Die Kritik Platos meine also deshalb, dass die Dichter die Seele verderben, da das echte Ethos kein Platz in der überlieferten Dichtung findet.

Es scheint die dialektische Strategie Platos zu sein, sowohl in der »Politeia« (IV. Buch) als auch in anderen Dialogen die gängigen Vorstellungen der Tugend so zur Diskussion zu stellen, dass er einerseits ein Teil des traditionellen Ethos vor Augen hat und daraus seinen eigenen Nutzen zieht, andererseits aber deutlich mit dem distanzierten Ausdruck δόξα (Meinung) den anderen Teil, der das Bedürfnis seiner Lehre nicht befriedigt, zusammenzufassen und zu diskreditieren sucht. Es ist aber die Akzentuierung Gadamers, dass Plato ein ganz neues Ethos zur Darstellung bringen wollte, in diesem Sinne beanspruchte Sokrates im Gespräch eine Neugründung der Polis „in den Worten der Philosophie“. Einen Beweis nimmt Gadamer als die Bestätigung aus dem VII. Brief, um zu zeigen, „dass nur aus der Philosophie eine Neugeburt des Staates gelingen könne, weil nicht nur seine Vaterstadt, sondern alle bestehenden Staaten in schlimmer Verfassung und fast unheilbar seien“ (GW5.3, 194).

Ist das neue Ethos der Maßstab für die Dichtung, den Gadamer in der »Politeia« herausgelesen hat, dann verstehen wir, was Gadamer mit dem Ausdruck „Philosophie gegen Politik“ gemeint hat. Die Dichterkritik Platos sei keine Konsequenz aus seinen ontologischen Grundvoraussetzungen (also der

Chorismus, die sogenannte Theorie der zwei Welten), sondern aus seiner Ohnmacht wegen des erfolglosen politischen Engagements entstanden. Plato weiß wohl, dass sein staatlicher Entwurf keine Möglichkeit hat, eine solche irdische Ordnung zu schaffen. Dieser Staat sei „ein Staat in Gedanken, kein Staat auf der Erde.“ Das Ziel dieses Gedankenexperiments ist aber „für den, der sich selbst und seine innere Verfassung ordnen will.“

### §3 Polis und Logos: die Rettung der Polis durch den Logos

Diese neue Interpretation legt Gewicht auf die berühmte Analogie zwischen der Seele und dem Staat. Plato unterteilt im IV. Buch der »Politeia« sowohl drei Stände im Staat als auch drei Teile der Seele und meint damit eine analogische Entsprechung der Harmonie zwischen beiden. Im nächsten Kapitel werden wir unter Berücksichtigung von »Platos Staat der Erziehung« genau sehen, wie die Gerechtigkeit in der Seele der traditionellen Tugend der Besonnenheit (σωφροσύνη) entspricht. Hier soll aber nur eine zusammenfassende Darlegung der Interpretation Gadammers über die Dichterkritik gegeben werden.

Die Inspiration Gadammers, die »Politeia« als einen nicht auszureichenden Entwurf aufzufassen, kommt eigentlich aus dem Buch »Plato der Gründer« von Kurt Singer. In der Rezension dieses Buches gebraucht Gadamer zuerst den Ausdruck „Utopie“ (GW5.4, 214), »Urbild im Himmel« Platos als das „Idealgebilde“ zu deuten. In »Platos Staat der Erziehung« stellt Gadamer die Probleme, die in »Plato und die Dichter« nicht vollständig aufgelöst zu sein scheinen, zusammen und bringt sie deutlich zur Auslegung.

Wir haben gesehen, dass Gadammers Verteidigung der Dichter sich in den Bahnen des platonischen Erziehungsprogramms hält. Es seien die Dichter auch mitverantwortlich, dass die Polis Athen unterging. Nur insofern die Dichter, wie die Philosophen, darauf bedacht wären, die Bürger Athens mit dem Ziel zu erziehen, dass ihre Seele nach oben zu den Ideen zu schauen vermag, könnten sie in der neuen Polis ein Platz haben. Was ist aber das Ziel davon, in diesem Argument das in Wirklichkeit unmögliche radikal zur Geltung zu bringen?

Eine Antwort scheint mir nicht absehbar, bis die Struktur des Gespräches auftritt. Es ist kein Zufall, dass in der »Politeia« kein Dichter als Gesprächspartner beteiligt ist. Dass die meisten, die Sokrates begleiten Jünglinge sind und sonst nicht die Schwärmerei für die Dichtung teilen, ist deutlich. Sieht man die Sache so und stellt dabei ein für alle Mal in Rechnung, dass die platonischen Dialoge auch die Funktion der Protreptik haben sollen, dann präsentiert sich die Absicht der platonischen Dichterkritik als eine Erweckung des Zweifels an dem durch Dichtung verursachten Überschwang der Seele. Diese Kritik dient aber einem höheren Zweck, die Seele zu den Ideen anzulocken, damit sie eine innere Harmonie ausbilden kann. Dies geschieht aber nur dadurch, dass sich durch die Vernunft ein inneres Gespräch zwischen den Seelenteilen führen lässt.

Dass Gadamer ein inneres Gespräch zum Thema erhebt, hat seine Begründung, dass „alle Erziehung im Entscheidenden von selbst“ geschehe (GW5.3, 194). Diese Einsicht steht in besonders intimer Beziehung mit der Formulierung dessen, was Gadamer in der WM mit dem Ausdruck „Alles Verstehen ist Sich-verstehen“ meint. Hier genügt es, nur einen Hinweis darauf zu geben, dass dieser Gedanken bis in seine späten Jahre geblieben ist. Sogar im Titel eines Vortrages bemerkt man leicht dessen Spur: »Erziehung ist sich erziehen«<sup>16</sup>. Davon soll im folgenden Kapitel ausführlich die Rede sein.

Unter diesem Gesichtspunkt verliert der Vorwurf gegen die Dichter seine Geltung, da er schließlich Kritik nur an der Wirkung der Dichtung übt. Gadamer meint, dass »Politeia« auch ein Loblied „als Spiel der Dichtung“ sei. Diese Behauptung muss den berühmten Gleichnissen Platos eine ernstliche Relevanz zuschreiben. Die bildhafte Beschreibung an diesen Stellen sowie die in anderen Dialogen »Phaidros« oder »Phaidon« scheinen nicht weniger „dichterisch“ als die Dichtung, die Plato bemängelt. Aber insofern dieses Loblied sowohl den Gesprächspartner als auch den zukünftigen Lesern belehrt, vollzieht sich das Verständnis in einem Geschehen, in dem sich die Wahrheit (wieder) erkennen lässt. Um es mit den Worten Platos zu formulieren: Das Verstehen der Wahrheit ist, die Idee anzuschauen.

Haben wir das oben genannte vor Augen, findet das am Anfang formulierte Paradox, dass Plato in seinem Gespräch Sokrates die Dichtung kritisieren und zugleich sich dichtend verhalten lässt, seine Lösung. Die neue Gründung der Polis im Logos ist selbst eine Art Dichtung, also eine Mimesis der wahren Idee, der »Urbilder im Himmek«. Aber insofern sie in „Sorge um die Verfassung der Seele“ der Menschen, um „den inneren Staat, den Staat in sich selber“ (GW5.3, 207) ist, visiert sie die Aufgabe an, den wirklichen Staat zu retten. Zwar schienen alle wirklichen politischen Verfassungen der bestehenden Staaten unheilbar zu sein, jedoch zielte der Philosoph darauf, „im Bilde des Unmöglichen, das Mögliche zu erwirken“ (GW5.3, 197), da nur „das philosophierende Gespräch über den wahren Staat das einzig wahre Lob der Gerechtigkeit und seine Darstellung“ sei (GW5,3, 207).

Durch die oben aufgeführte Analyse sollte aufgezeigt worden sein, dass Gadamer das Problem der Dichterkritik Platos in sein Problem der Erziehung in Betracht zieht<sup>17</sup>. Die Stellungnahme der Interpretation steht mit seiner Rezension über das Buch von Julius Stenzel<sup>18</sup> in besonders intimer Beziehung. Gadamer selber behält kein Geheimnis für sich, indem er im Vorwort der »Gesammelten Werke« Auskunft über seine Inspiration im Kontext der Rezensionen gegeben hat. „Daß in den Werdejahren eines Gelehrten neue Gesichtspunkte öfters bei der Gelegenheit kritischer Rezensionen erstmals geäußert und zuweilen in der Forschung weiterhin zitiert werden“ (GW5, V). In anderen Worten, die Reife der Meinung des Philosophen kam in seinen frühen Jahren dadurch, dass er sich von den Forschungen anderer Philologen zu Äußerungen verleiten ließ, sei es eine Art der Übernahme, sei es eine Art Auseinandersetzung mit ihnen.

---

<sup>16</sup> In Gadamer 2000.

<sup>17</sup> Vgl. dazu Krüger 1939, 172ff: Die Interpretation der Rettung des Staats durch einen dämonischen Erzieher.

<sup>18</sup> Vgl. Stenzel 1961<sup>2</sup>: Platon der Erzieher.

Es können hier zwei Belege angegeben werden, anhand derer man genau sieht, wie Gadamer Interpretation der Dichterkritik von seiner Rezension Stenzels stammt. Erstens: „Die Vertreibung der Dichter aus dem Staat etwa ist doch nicht ein ernsthafter Reformvorschlag für das Gemeinwesen - ebenso wenig wie die Weibergemeinschaft -, sondern eine reaktive Provokation, deren Sinn darin besteht, zu zeigen, was faul ist an dem Bestehenden“ (GW5,4, 218). Dies entspricht der Behauptung Gadamer, dass Plato nicht ernsthaft positiv einen Idealstaat bilden wollte, sondern seine Auseinandersetzung nur negativ im Sinne der Kritik der untergegangenen Sitten meinte. Und zweitens: „Der Entwurf des wahren Staats ist gerade deshalb eine Konstruktion, weil es in ihm nicht auf den wahren Staat, sondern den wahren Menschen ankommt“ (GW5,4, 219). Es ist fast eine anders formulierte These in »Plato und die Dichter«, nämlich Plato legt seinen Akzent nicht auf einem ausführlichen Reformentwurf, sondern darauf, die Seele der Menschen zu erziehen.

Die beiden Belege zeigen uns, dass Gadamer die Dichterkritik im Erziehungsprogramm Platos sieht. Man könnte die These aufstellen, dass zwei Abhandlungen von Gadamer, »Plato und die Dichter« (1934) und »Platos Staat der Erziehung« (1942) von der gemeinsamen Basis, nämlich durch die Inspiration durch Buch »Platon der Erzieher« herstammten.

Die oben erwähnten Zitate in Betracht ziehend spürt man leicht die Ähnlichkeit zwischen Gadamer und Stenzel, aber es heißt nicht, dass dieser Einfluss Gadamer Selbstständigkeit des Denkens außer Kraft setzte. Was wir in den Rezensionen Gadamer gesehen haben, ist vielmehr sein eigenes Verständnis der Feststellungen der anderen. Darin drückt sich aus, dass Gadamer von seinen „unreifen Anfängen“ an absichtlich in der Nähe des Gedankens anderer Wissenschaftler blieb.

Diese Nähe bedeutet aber dem Philosophen zweierlei:

Einerseits scheint es dem Verfasser, dass Gadamer stets mit den anderen „kommunizieren“ möchte<sup>19</sup>. Im Vorwort von Band 7 seiner »Gesammelte Werke«, der als letzter der drei Bände über die griechische Philosophie erschienen war, schreibt Gadamer, etwa im Alter von 90: „Selbstverständlich mußten sie die neueste Forschung meist unberücksichtigt lassen, der ich nicht mehr zu folgen vermag“ (GW7, Vorwort, VI). Der Abbruch der Kommunikation erfolgte nur aus dem Grund seiner (Un-)Fähigkeit, nicht aus mangelndem Willen. Noch einen Beleg bekommt man, wenn man die früh veröffentlichten Texte mit denen aus den »Gesammelten Werken« vergleicht. Gadamer fügte im Laufe der neuen Herausgabe seiner Werke unermüdlich zahlreichen Fußnoten in frühere Arbeiten ein<sup>20</sup>. Er hielt sogar fern von den Thesen, die er früher behauptet hatte<sup>21</sup>. Dieses Zitat aus dem Vorwort bestätigt uns die Tatsache: Gadamer folgt stets der neuesten Forschung, bis er nicht mehr kann. Anders formuliert: Er führt gern das Gespräch mit anderen Forschern.

---

<sup>19</sup> Für ein Beispiel vgl. GW6.15, S247-248, Fußnoten 5, 6 Kommentar über die Behauptung Cornfords und Taylors.

<sup>20</sup> Z. B. GW6.12, 217, Anmerkung 10.

<sup>21</sup> GW6.2, 22, Anmerkung 20.

Auf der anderen Seite entsteht die Auseinandersetzung aus der Kommunikation, in der seine eigenen philosophischen Meinungen zur Reife kommen. Nennen wir die Beispiele in der Rezension von Stenzel, lassen sich zwei Gedankenlinien erkennen, die Gadamer von dieser Inspiration her entwickelt hat.

Einmal ist Stenzels Ansatz negativ bewertet, Gadamer versucht durch einige kritische Einwendungen die Grundthese Stenzels einzuschränken.

Erstens scheint es Gadamer die Meinung Stenzels zuzustimmen, dass Plato durch seine Dialoge absichtlich die Bürger in Athen erzieht, um den Staat zu retten. Aber diese These Stenzels sollte verbessert werden: die Werke Platos ist „von einem erzieherischen Willen bestimmt“, nicht als Lehrbücher im Sinne der Dichtung für die Leser in Athen. Denn die Werke Platos sind nicht so überzeugend, als die Dichtung dem Zweck der Erziehung zu dienen scheine<sup>22</sup>.

Dieser Punkt spielt später weiterhin eine Rolle bei der „dorische[n] Harmonie von Logos und Ergon“, die zu seiner sogenannten Wendung der praktischen Philosophie führt, während Gadamer das Gesagte und das Ungesagte unterscheidet:

»Alles Gesagte weist auf etwas hinaus, was in ihm selbst nicht gesagt ist und um dessen willen jenes überhaupt gesagt wird: eine Möglichkeit des Menschseins, zu der in der Tat gehörte, daß durch sie Staat und Gemeinschaft wieder möglich würden« (GW5.4, 217)

Zweitens ist noch ein wichtiger Punkt über das Kapitel Stenzels über den Eros anzumerken: Stenzel ist der Ansicht, dass die höchste Form des Eros die niedrige Form mit aufbewahrt<sup>23</sup>. Dagegen wendet Gadamer ein, dass die höchsten Gegenstände des Eros Gemeinsamkeit haben: „Sie sind die höheren, weil sie Bleibenderes, Sinnhafteres sind“, nicht umgekehrt (GW5.4, 218).

Hier findet man die früheste Deutung Gadamers über die platonische Beziehung zwischen den Gemeinsamen (Ideen) und den Einzelnen (die an der Idee Teilhabenden): Die Liebe der Ideen eröffnet den Weg zu den anderen:

»Alle einzelnen, die diesen Liebesweg gehen, verstehen im Sein zur Idee des Schönen selbst gerade sich selbst, und damit erst werden sie zur Verständigung mit anderen fähig« (GW5.4, 218)

In einer anderen Richtung bringt Gadamer die These Stenzels ins Spiel der Auseinandersetzung, nachdem er den Ansatz Stenzels positiv anerkannt hat: Es gab kein vereinzelt Individuum im antiken Griechenland.

Die große Leistung Stenzels ist, dass durch ihn erst die Bedeutung der Polis in der Philosophie Platos ins Licht kommt. Das Plato-Bild Stenzels besteht in der Suche der Ermöglichung der philosophischen Existenz (Sokrates) in der Gemeinschaft (Polis). Gadamer fragt umgekehrt, ob wir nicht in der philosophischen Existenz erst die Ermöglichung der Gemeinschaft finden können.

Die Argumentation Gadamers lautet:

---

<sup>22</sup> Oder besser gesagt: Die literarische Form der Dialoge sei nicht so beliebig wie das homerische Epos, sie habe keine wichtige Rolle wie das Epos in der Erziehung der Griechen gespielt.

<sup>23</sup> Stenzel 1961<sup>2</sup>, 203: die Knabenliebe sei höher als die Liebe zu Frauen.

»Weil der Mensch in dem, was er wahrhaft ist, das Allgemeine, das ›Selbst der Seele‹ ist, deshalb gibt es Gemeinschaft von Menschen.

weil das wahre Wesendes Menschen dieser Einklang mit sich selbst, diese Selbstverständigung ist, deshalb gibt es für sie eine Verständigung mit anderen« (GW5.4, 218).

Die These Stenzels umzukehren, ist kein bloßes Wortspiel, sondern bedeutet eine entscheidende Unterscheidung zwischen beiden Autoren. Was Gadamer der Auseinandersetzung mit Stenzel abgewinnt, ist seine eigene Position, die er später in »Platon der Erzieher« systematisch formuliert. Hier genügt kurz zu erwähnen: Die Struktur der menschlichen Seele, die Einheit der drei Teile, basiert sich auf dem Grund des Logos. Die Gründung der Polis auf die Basis des Logos ist nicht wie „auf dem Wasser geschrieben“<sup>24</sup>, sondern eine Einführung zur Selbstverständigung jenes Einzelnen, welche notwendig die echte Freundschaft und die wahre Politik, also den Zugang zu den anderen ermöglicht. Erziehung zum Staat bei Plato heißt wieder in der Interpretation Gadamers die Erziehung zur Philosophie..

»Zur Politik gehören echte Freunde. Dies, und nur dies, ermöglicht staatliches Handeln. Freunde aber gibt es für Plato nur in der gemeinsamen Sache der Philosophie. Und so begründet Philosophie die Möglichkeit der Politik wie der Freundschaft, indem sie gerade ganz Philosophie und philosophisches Zusammenleben ist« (GW5.4, 219).

#### §4 Logos und Mimesis

##### A) Philologische Vorbemerkungen

Zur Vorkenntnis sollte der Hintergrund der Platonforschung am Anfang 20. Jahrhunderts dargestellt werden. Ein Brief Platos, der früher langfristig als unecht bezweifelt wurde, gewann unter den Philologen endlich die Anerkennung seiner Authentizität. Gadamer sah eine Chance, das Plato-Bild durch seine Auslegung des siebten Briefs im modernen Kontext zu erneuern. Er nutzt ihn als eine politische Biographie Platos, ein Bekenntnis über sein politisches und philosophisches Leben. Am Anfang von »Platos Staat der Erziehung« wird ein langer Paragraph von siebtem Brief übersetzt zitiert, um „das Ziel des Ganzen der platonischen Schriftstellerei“ zu erörtern (GW5.6, 250). Durch den siebten Brief erfahren wir nicht nur Platos Verzicht auf eine politische Laufbahn, sondern auch seinen Grund dafür. Seine Unzugänglichkeit zur Politik, führte ihn zu einer „philosophischen Erziehung der staatstragenden Führer“. Man liest die Beschwerde zwischen den Zeilen, dass der allmähliche Verfall der Sitten und der Gesetzgebung in Athen immer schlimmer wurde. Es klingt, als hätte das Scheitern der Erziehung des jungen Tyrannen dem Plato eine andere Perspektive eröffnete, nämlich als Schriftsteller seine Wirkung auszuüben, um die Stadt Athen zu retten.

Einige Forscher meinen, dass Gadamer hier Plato und seinen Lehrer Sokrates miteinander vergleicht durchzieht. Wir finden auch in einer Selbstdarstellung des Sokrates in »Phaidon«, dass er wegen der

---

<sup>24</sup> „written in Water“, aus der Inschrift des Grabensteins von John. Keats.

Enttäuschung des Naturphilosophen die Flucht in die Logoi vollzog. Es scheint auch für Gadamer unbestritten, dass es für Plato ein wichtiges Motiv seines philosophischen Schreibens war, ein Zeugnis als eine Antwort zu bieten, warum ein Philosoph, der die Idee der Gerechtigkeit in einer ungerechten Umgebung suchte, trotz der ihm unfair Verurteilung sein eigenes Sterben einwilligte (GW5.6, 252).

Es ist die zentrale Frage in der »Politeia«, was die Idee der Gerechtigkeit ist<sup>25</sup>. Nach der Interpretation Gadamer ist dieser Dialog nicht mehr ein politischer Entwurf, in dem Plato ausführlich das Konzept eines Idealstaats zu formulieren suchte, sondern einen notwendigen Zugang zum Gerechten. Das Wesen der Polis, als die Voraussetzung der Begründung vom Staat, befindet sich in „der ihn ermöglichenden menschlichen Kraft“ (GW5.6, 252).

### **B) Die Nähe zwischen der Gerechtigkeit (Δικαιοσύνη) und Besonnenheit (Σωφροσύνη)**

Hier dürfte ein späterer Gedanke Gadamer erwähnt werden, um die Tendenz, die sich in seiner früheren Arbeit zeigt, deutlich zu verstärken. In einem Vortrag in den achtziger Jahren erkannte Gadamer zusammenfassend die beiden Aufsätze als die Vorstufe von »Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles« an. In einer Stelle von »Die Idee« stellt er fest, dass Σωφροσύνη und Δικαιοσύνη „einander nahekommen“ (GW7.9, 286).

Es besteht zwar, ohne Zweifel, eine gewisse Unterscheidung zwischen den beiden Deutungen Gadamer, die sich in 1942 und in 1986 finden, wobei die frühere Auffassung Platos das traditionelle Verständnis über die Gerechtigkeit zum Ausdruck bringt, die spätere eine „synthetische Überwindung“, also ein hegelianischer Plato, der seinen Meister weiterentwickelt. Doch ist eine Kohärenz seines Gedankengangs über die Gerechtigkeit deutlich spürbar: Δικαιοσύνη sei die Verfassung des Staates, also, eine Ordnung von Regierung und »Volk« (GW5.6, 257), die Gerechtigkeit sei die Voraussetzung der »Idiopragie« von jenen Staatsständen, die eine einheitliche Zusammenziehung der politischen Spannung aufgrund des Vielen ausdrückt.

Mit der Entstehung der Stadt (Rep. II, 369b. ff.) fängt Sokrates an, die Wirklichkeit der menschlichen Gesellschaft zu begründen. Da der Staat der Möglichkeit des Krieges nicht ausweichen kann, sind Wächter im Staat notwendig (Rep. II, 373d–374e). Wer aber sollte als Wächter herangezogen werden? Wie wir oben durch die Auslegung der Dichterkritik geklärt haben, sollte der Inhalt der Dichtung, bevor er durch musikalische Erziehung die Seele der Wächter beeinflusst, erst gereinigt werden. Wenn das Tun und Nichttun der Wächter „von diesem seinem Wissen um das Ganze“ abhängt, liegt ein metapolitischer Grund in der Seele (GW5.6, 257).

---

<sup>25</sup> GW5.6, 251: »Nur Gerechtigkeit allein kann Bestand und Dauer des Staatlichen bewirken;«.



Die Beziehung zwischen den Wächtern und den anderen Arbeitern ist die sogenannte »Idiopragie«, der griechische Ausdruck für „das Seine zu tun“. Gadamer interpretiert, dass „jeder andere Arbeitende“ „als »Bürger« solchen unmittelbaren Bezug auf das Ganze, nämlich in der Einstimmung in das Ganze der Herrschaftsordnung, dem er zugehört“, hat. Die Gerechtigkeit des Staates ist die Tugend, „die den arbeitenden Stand genau wie die führenden Stände bestimmt und den Staat zu einer Einheit der Ordnung macht“ (GW5.6, 257). Es ist aber sicher, dass das Wissen um die Gerechtigkeit in Sokrates‘ Augen den großen Unterschied zwischen Wächtern und den anderen Ständen ausmacht.

Sprachlich betrachtet ist das Wort Δικαιοσύνη ein Abstraktum von δίκαιος, welche von δίκη abgeleitet ist<sup>26</sup>. δίκη ist der Name einer Göttin und bezeichnet auch bei Homer „die Zuteilung des wesensgemäß Zukommenden und der Anspruch darauf“<sup>27</sup>. Die Komplexität des Wortgebrauchs von δίκαιος hat Gadamer schon vor Augen, wenn er feststellt:

»In >dikaios< liegt nicht bloß das, was wir gerecht nennen, sondern es klingt Ehrenhaftigkeit, Anständigkeit, Fairneß usw. mit« (GW6.10, 175)

Das Wort Δικαιοσύνη ist der Meinung Wolfs nach eine philosophische Erfindung<sup>28</sup>. Sokrates gibt dem Wort, wenn ich aufgrund der Forschung von Wolf noch einen Gedankenschritt weiter treten darf, eine ganze neue Dimension in dem Sinne, dass das Wissen (ἐπιστήμη) hier als eine Tugend (ἀρετή) durch die Δικαιοσύνη hindurchschimmert. Kein gerechter Mann (ἀνὴρ δίκαιος) bei Homer und Hesiod<sup>29</sup> mehr, der viele Erfahrungen darüber hat, „was einem jeglichem zukommt“<sup>30</sup>, sondern der Mann bei dem platonischen Sokrates, dessen Wissen an einer Idee der Gerechtigkeit teilhat<sup>31</sup>, tritt jetzt hervor.

Die Interpretation Gadammers, dass „der Ordnung des Staates eine Ordnung der Seele entsprechen“ müsse (GW5.6, 258), hoffe ich mit den oben erwähnten philologischen Belegengerechtfertigt zu haben. Zusammengefasst ist bei Sokrates die Gerechtigkeit, welche eine Ordnung des Staates impliziert, die Ordnung der Seele, welche durch die Herrschaft vom Wissen ermöglicht wird. So gewinnt die Gerechtigkeit des Staats auch ihren Platz, als Entsprechung der Besonnenheit der Seele. Verhält jener einzelne sich besonnen, tritt der Staat als Ganzes der Idee der Gerechtigkeit einen Schritt näher.

»Καὶ τὸν ἕνα ἄρα, ὃ φίλε, οὕτως ἀξιόσομεν, τὰ αὐτὰ ταῦτα εἶδη ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ ἔχοντα, διὰ τὰ αὐτὰ πάθη ἐκείνοις τῶν αὐτῶν ὀνομάτων ὀρθῶς ἀξιοῦσθαι τῇ πόλει« (Rep 435 b-c)

»Und wenn nun der Einzelne die nämlichen Arten in seiner Seele aufweist, mein Freund, dann werden wir diesen mit Recht auf Grund derselben Zustände die gleichen Namen zubilligen wie der Stadt«<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> Frisk 1960, Bd. 1, 393.

<sup>27</sup> Wolf 1950, Bd. 1, 115.

<sup>28</sup> Wolf 1950, Bd. 1, 334.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Wolf 1950, Bd. 1, 115.

<sup>31</sup> Wolf 1968, Bd. 4.1, 196: »Durch die Kennzeichnung der δικαιοσύνη als Inbegriff politischer ἀρετή wird sich in seiner „Rechtlichkeit“ ein „Rechter“ des „Rechten“ bewußt«.

<sup>32</sup> Übersetzung von Rufener, Rüdiger.

### C) Die drei Teile der Seele (Die Struktur des Logos im Dialogos)

Wenn die Blickrichtung von der Gerechtigkeit des Staates auf die Gerechtigkeit der Seele gewechselt wird, rückt das Problem der Seelenteilung ins Licht. Die Unterteilung der Seele erweckt vielen Forschern den Eindruck, als ob sich das Problem der Seele in verschiedenen Phasen Platons als eine Dissonanz darstelle. Ist die Seele bei Plato als eine Trichotomie, wie Sokrates in »Politeia« vorschlägt, aufgefasst? Oder hat die Zweiteilung (logon und alogon) der Seele eine besondere Bedeutung? Über dieses Problem hat Graeser zusammenfassend eine ausführliche Deutung gegeben<sup>33</sup>.

An bereits erwähnter Stelle in der »Politeia« sind die drei Teile der Seele in Analogie zu den drei Ständen gestellt. Da Gadamer das Problem der Lust zum Thema seiner Dissertation und Habilitation gemacht hat, findet man eine spürbare Tendenz in seiner Interpretation, wie sich die drei Teile verhalten.

Im Dialog »Protagoras«, nachdem Sokrates mit dem Sophisten das Verhältnis zwischen den Einzeltugenden diskutiert hat, schließt er mit einer sogenannten hedonistischen Argumentation, um seinem Gegner das Eingeständnis abzugewinnen, dass „dass die ἡδονὴ αὐτὴ ἀγαθόν sei“ (Prot. 353d-e). Dies führt zu einem Ergebnis, die Lust für die meisten als das Ziel (τέλος) des Handelns zu bestimmen<sup>34</sup>.

Der junge Gadamer spricht in seiner Dissertation zwar über die „Objektivität“, die der Lust zukommen muss, meint aber nichts mehr als das Kriterium, mit dem sich Sokrates gegen eine relativistische Behauptung (Protagoras: die Lust sei subjektiv) wehrte<sup>35</sup>. Eine interessante Frage stellt sich sofort, was der Lust die Objektivität oder das Kriterium verleiht. Bleibt die ἡδονή, wie in Theaität vorgeschlagen ist, auf der Seite der „unmittelbare[n] Wirklichkeit“, ist sie die reine αἴσθησις und sogar „ausserhalb der ethischen Fragestellung“<sup>36</sup>. Die Lust muss aber in die „Sphäre der δόξα“ eingehen, was aber nichts mehr heißt, als ein Maß im Logos zu erlangen.

Einen weiteren entscheidenden Schritt, nachdem er seinem Lehrer Martin Heidegger begegnet war, machte Gadamer in seiner Habilitationsschrift. Seine „Flucht in die Logoi“ war durch die neue Interpretation Heideggers über den Logos inspiriert. Der Logos ist aber in Wirklichkeit kein Brennpunkt des Gesprächs »Philebos«. Diese Übung der „Kunst phänomenologischer Beschreibung“ (GW5.1, 159) erweckt dem Leser den Eindruck, dass Gadamer sogar den Grund der Vernunft (Nous), der vierten Gattung, aus dem Aspekt des Logos zu interpretieren sucht:

»Die Ursache des Herstellens, auf die das Hergestellte verweist, muß also das Unbestimmte durch Maßbestimmung zum Bestimmten bestimmen, d. h. aber ontologisch: es muß das Herzustellende als in einem bestimmten Maßverhältnis Herzustellendes, zu Mischendes *gesehen* sein. Dies Maßverhältnis macht ja das Sein des Seienden aus. Verhältnis heißt ›Logos‹ « (GW5.1, 103)

---

<sup>33</sup> Graeser 1969.

<sup>34</sup> Gadamer 1922, 16–17.

<sup>35</sup> Gadamer 1922, 20: »Denn nur ein Objektives kann Maßstab sein. Aus den inhaltlichen Voraussetzungen des ethischen Relativismus selbst erhebt sich somit die Forderung der Objektivität«.

<sup>36</sup> Gadamer 1922, 109.

Das Thema der Lust mag ein Angelpunkt der platonischen Dialoge bei Gadamer sein, da dort Wissen und Handeln, Tugend und Streben usw. miteinander verflochten sind. Von der ontologischen Bedeutung der vier Gattungen soll in §9 ausführlich die Rede sein. Hier genügt es zu zeigen, dass wer der Lust Herr werden will, das Verhältnis der Seelenteile zu bestimmen sucht, also das Gespräch in der menschlichen Seele vollzieht.

Der Dialog »Philebos« gibt uns ein sehr schönes Beispiel dafür, wie Sokrates seinen Gesprächspartner überredet. Diese Überredung ist einerseits ein Kompromiss, da Sokrates zugibt, dass sogar die Lust in ihrer gemischten Form gut vorkommen könne, andererseits aber ein Lied des Sieges der Vernunft (Nous) und des Wissens, die im Zusammengesetzten mit der Lust ihre Herrschaft festigen.

Die Interpretation Gadammers zusammengefasst, die Lust als reine Empfindung (αἴσθησις) hat kein Wesen, da sie noch in dem Bereich des Unbegrenzten, stets „als reine κίνησις (Bewegung) und γίγνεσθαι“ verweilt.

Sobald die Lust aber in die „Sphäre der δόξα“ eingeht, um ihren Anspruch auf „Gutsein“ zu verwirklichen, gerät sie sofort in eine Mischung, weil sie dort die Rolle eines Bestimmten spielt. Dabei vermittelt der Logos das Maß<sup>37</sup>, wodurch ein Grad der Mischung von Vernunft und Lust entsteht, was dem Jeweiligen ein passendes Gutsein geeignet bestimmt.

Nehmen wir noch einmal die Schlussfolgerung des Sokrates an, die wir oben durch die Darlegung der Problematik im »Protagoras« gegeben haben, dass die Lust als eine (natürliche) Orientierung der menschlichen Handlungen gut sei, so könnte man in der Tat verstehen, dass die rechte Handlung das letzte Ziel und Ergebnis eines inneren Gesprächs ist.

Haben wir all dies vor Augen, so gewinnt die Interpretation über die Stelle 435e in der »Politeia« einen einfachen Sinn: Die drei Arten (εἶδη) und Erworbene (ἥθη) sind τὸ φιλομαθές, τὸ θυμοειδές und τὸ φιλοχρήματον.

»Wissensliebe, Eifer und Begierde. Begierde ist Angezogen werden, Wissen ist ja- und-nein-sagendes Unterscheiden, dazwischen aber steht das, was man den Einsatz für dieses Ja und Nein nennen könnte« (GW5. 6, 258).

Wissensliebe (τὸ φιλομαθές), Eifer (τὸ θυμοειδές) und Begierde (τὸ φιλοχρήματον) sind drei Zustände der Seele, ferner hat Sokrates den ersten das Vernünftige (τὸ λογιστικόν) und den letzten das Begehrliche (τὸ ἐπιθυμητικόν) genannt und Eifer als einen Dritten, welcher eine große Rolle im Streit zwischen beiden Seelenteilen spielt (Rep. 440e-441a). Was Sokrates hoffte, ist, dass der Eifer „von Natur dem Vernünftigen beistehend“ (ἐπικουρον ὄν τῷ λογιστικῷ φύσει) ein helfender (ἐπικουρητικόν) ist, sofern er nicht durch schlechte Erziehung verdorben ist.

---

<sup>37</sup> Dass die Lust auch richtig und falsch ist, bestätigt die Bestimmung des Logos, oder besser, die Lust in der Meinung ist durch die Struktur des Logos gefärbt.

Diese Stelle zeigt uns, dass Sokrates eine Allianz zwischen dem Eifer und dem Vernünftigen (oder, in dieser Stelle: der Beratende, βουλευτικόν) zu bilden sucht<sup>38</sup>. Wie die schöne Erzählung im »Phaidros« uns sagt, dass der Eifer die Rolle des guten Pferds, der dem Lenker leicht folgt, spielt. Als Ergebnis dieses inneren Gesprächs stehen zwei Möglichkeiten offen: Entweder wird das Begehrliche durch das Vernünftige mithilfe des Eifers „überredet“<sup>39</sup>, dies sollte dann die Seele auf den Weg der Suche nach Tugend und Glückseligkeit führen, oder die Herrschaftsforderung des Vernünftigen wird nicht erfüllt, dann bleibt die Seele in Unwissenheit und noch schlimmer: Sie gerät darüber hinaus in die Gefahr der Selbstentzweiung.

Ein erfolgreiches Gespräch zwischen den Seelenteilen, positiv gesehen, muss uns zeigen, wie sich eine Einheit oder die Harmonie der Seele ermöglichen lässt. Gadamer hat hier diese Harmonie die Gerechtigkeit der Seele genannt:

»Die rechte Ordnung dieser Teile der Seele ergibt nun das Bild der Grundtugenden der Seele, und die Gerechtigkeit erscheint hier in der Seele als dasselbe wie dort im Staate, als Idiopragie der Seelenteile wie dort der Stände«.

Hier meint »Idiopragie« nicht, dass jeder Teil der Seele nur seine eigene Funktion erfüllen soll, sondern bezieht sich mehr auf seine Eingliederung im Ganzen, auf seinen Platz in der Ganzheit der Seele. Deswegen sagt Gadamer:

»Wie im Staat die politische Gerechtigkeit nicht schon in dem ökonomischen Prinzip der Arbeitsteilung der Berufe lag, sondern in dem Einhalten und Besorgen der inneren Ordnung des Staates, in der Versöhnung der drei Stände zur Einheit, und wie daraus erst der Staat die rechte Handlungsmöglichkeit gewinnt, genauso ist die Gerechtigkeit der Seele nicht auf eine äußere Leistungskraft begründet, nicht auf Rechtlichkeit in Geldgeschäften oder Interessenrichtungen des politischen Machtwillens, sondern auf eine gleiche innere Handlung der Seele, in der sie in der Vielheit ihrer Strebungen und Triebe zur Einheit und Freundschaft mit sich selbst gelangt«.(GW5.6, 258)<sup>40</sup>

Darauf darf man nur eine Vermutung über das Thema der Freundschaft bei Gadamer äußern, dass Gadamer seinen ersten Schritt im Denken versuchsweise vertrat, da er von der Interpretation Heideggers über die Phronesis inspiriert war und sich in der Übung der Phänomenologie weiter in die Richtung der Ethik zu wenden versuchte, um den Aufruf seines Lehrers, „griechisch Denken“, zu folgen<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Der Eifer der Wortbildung nach θυμο-ειδής, ist eine Art von θυμός. Vgl. Snell 1984; Pelliccia 1995, 203–213.

<sup>39</sup> Die enge Beziehung zwischen dem Eifer und dem Vernünftigen, weist sich wieder auf eine Nähe der Dikaiosyne mit der Sophrosyne.

<sup>40</sup> Hier sollte man bemerken, dass der Ausdruck »Freundschaft mit sich selbst« eigentlich eine andere Formulierung für „das erfolgreiche Gespräch der Seele mit sich selbst“ ist. Das Thema der Freundschaft, was nur früh im Jahre 1928 zum Antrittsvortrag Gadamers hervortrat, taucht in späteren Jahren noch mal auf. vgl. GW7.16, 398: »Beim Wiederlesen meines unveröffentlichten Vorlesungsmanuskripts schien es mir nach 55 Jahren, daß es etwa dies war, was mich damals zu meinem Thema geführt hatte. Ich möchte heute versuchen, das schon damals in den Blick gerückte Problem an den drei Freundschaftsabhandlungen des Aristoteles neu aufzunehmen und weiter zu klären«.

<sup>41</sup> Die Habilitationsschrift ist also unter diesem Motiv zu verstehen. Weiterhin könnte dies also auch das Rätsel klären, wieso Gadamer sich nicht im Geringsten darüber wunderte, nachdem er nach vielen Jahren noch einmal den „Natorp-Bericht“ Heideggers gesehen hatte, dass Heidegger nicht so sehr an der Phronesis, sondern eher an der Sophia interessiert war. Gadamer hatte vielleicht Missverständnis und entschieden, den Weg zur Ethik zu gehen. Dies war aber seinen eigenen Anfang der Philosophie.

Die Freundschaft mit sich selbst, „die Innerlichkeit der Gerechtigkeit“, stellt die Harmonie der Seelenteile her. Alles andere, Wahrnehmungen, Affektionen, Strebungen und Emotionen, wird von einem inneren Konflikt befreit, durch die Lenkung der Seele nach oben zum Wissen und den Ideen, was sich als Liebe zur Weisheit ausdrückt. Sokrates nennt sie die Gesundheit der Seele:

»Herstellen seiner selbst als einer inneren Wohlverfassung der Seele ist der wahre Maßstab des Sich-Verstehens des Daseins, d. h. der *σοφία*. Störung derselben ist *ἀμαθία*, ist die Verdunkelung dieser inneren Führungsmöglichkeit seiner selbst « (GW5.6, 258)

Gadamer hat die sokratische Forderung in der Apologie, „Sorge um seine eigene Seele“, „Erkenne dich selbst“, hier zur Interpretation der Gesundheit der Seele miteinbezogen (GW5.6, 259). Die Unwissenheit (*ἀμαθία*) lässt sich nicht nur als „Nicht-Wissen aber zu wissen glauben“ zeigen, sondern auch führt zur Unordnung (Krankheit) der Seele. Diese Wohlverfassung der Seele sei das „Sein der Seele zu sich selbst“. Was hier dem Sein entspricht, ist wahrscheinlich nicht der Seinsbegriff Heideggers, sondern die dritte Gattung, das Wesen in »Philebos«. Dieser Punkt lässt sich aber später erörtern.

Rein aus der positiven Perspektive haben wir schon gesehen, aus der positiven Perspektive, wie die Einheit der Seele zum Vorschein kommt. Aus der negativen Perspektive sollte gezeigt werden, wie die „Gefahr von der Selbstentzweiung“ der Seele vermieden werden soll. Dies sei nun unternommen.

Das Bild der gesunden Seele impliziert schon ein Bild des Gegenteils: die Krankheit der Seele. Die Metapher von der Gesundheit hat zwar hier eine Grenze (GW5.6, 260), aber die Krankheit ist die Folge der absoluten Herrschaft eines einzelnen Seelenteils, eine Verführung seitens „der Schmeichelei der Macht oder der Sinne“ (GW5.6, 259). Sich der Verführung zu ergeben, ist der Gesundheit der Seele abträglich. Denn „Alle Gesundheit ist innere Stimmigkeit im Umkreis möglicher Verstimmung“ (GW5.6, 259-260). Es sollte eine Balance in der Seele geben<sup>42</sup>, infolge derer die anderen Seelenteile (hier besser: Funktionen der Seele) nicht außer Acht gelassen sind und die eigene Begrenztheit der Vernunft anerkannt ist.

So lässt sich fragen, ob der einseitige Sieg der Vernunft über die anderen Seelenteile nicht die Lösung der Möglichkeit des Zwiespalts der Seele ist. Es gibt keine wörtliche Antwort, weder bei Plato noch bei Gadamer. Diese Frage führt aber die Fragende zu dem Stellenwert der Lust (oder eines irdischen Lebens) in einer Mischform, deren Berechtigung Plato, anders als der spätere Platonismus, trotz des Hedonismus anerkannt hat (Phil.)<sup>43</sup>.

## §5 Das innere Gespräch der Seele mit sich selbst

---

<sup>42</sup> Selbstverständlich ist die Vernunft die Wesensbestimmung der Seele, vgl. GW6.15, 248: »Das Lebendige, das gut ist, [...], weil es in höherem Grade in sich geeint ist und im höchsten Grade seines eigenen Einsseins inne ist, das heißt Vernunft hat«.

<sup>43</sup> Vgl. dazu Gadamer GW7.6, 191: »Mischung [ist] nicht mehr als eine Minderung und Trübung des Reinen [...], Aristoteles hat erst die Grenze des reinen theoretischen Lebens anerkannt.

Es ist die Forderung der Reflexion, sich um das Vernünftige, das Wissen des Daseins um sich selbst zu kümmern. Diese Urgestalt der Reflexion nennen die Griechen: σοφροσύνη, die Besonnenheit.<sup>44</sup> Ein sich-bezügliches Wissen heißt hier erst, die eigene Grenze der (menschlichen) Vernunft zu erkennen. Hier scheint mir nötig, den gewagten Gedankenschritt zu machen, um zu behaupten, dass die Bewusstmachung der Grenze der Vernunft mit dem direkten Blick der Idee des Guten (des Schönen) zu tun hat.

Diese Behauptung lässt sich mit den folgenden Belegen rechtfertigen. Erstens, es ist also der Sinn der Philosophenherrschaft<sup>45</sup>, die Zusammenfügung der Liebe (Philo-) zur Weisheit (sophia) und der Herrschaft (arche), dass die Liebe zugleich die Funktionen sowohl der Abgrenzung als auch der vergleichenden Unterscheidung hat. Die Liebe drückt eine Neigung zu etwas, das uns noch fehlt, aber gut zu sein scheint, aus. Sie geht doch dem auf sich selbst zurückgerichteten Blick voraus, der eine Unterscheidung zwischen dem Geliebten und dem Selbst sieht.

Zwischen dem, das wirklich gut ist, und dem, das nur gut zu sein scheint, kann man aber nur durch Weisheit unterscheiden. Die Lust an allen Erscheinungen, also die am Sinnlichen, ist stets die begleitende Gefahr der Erziehung, wenn die Weisheit nicht als das Ziel der Erziehung gesetzt ist, das heißt, wenn sie noch nicht Herr der Seele ist.

Zweitens ist es in der platonischen Erziehung der Wächter in der »Politeia« ein notwendiger Schritt, Mathematik (Geometrie und Arithmetik) zu erlernen, um die Seele nach oben umzulenken. Das Lernen des Mathematischen erzielt die Natur der Wächter mit der Fähigkeit der Abstraktion auszustatten, damit ihre Seele dem Eins (der Einheit) Aufmerksamkeit schenken könne. Erst die Befähigung der Seele, im Vielen das Eins zu finden, ist die Voraussetzung dazu, dass sich die Seele vom vielen Werdenden nicht verführen lässt.

Drittens: die Idee des Guten sei das Eins, bei Plato das Erste im Weltall, und es ist dem Menschen nicht gestattet, dies in der Seele zu begreifen. Durch die Mythen hat Plato in den Mund des Sokrates gelegt, dass die menschliche Seele nur durch die Anamnesis an der Idee des Guten teilhaben könne, das heißt, dass die Auffassung der Idee in der Seele schon ein Abbild (ein Teilhabendes) ist. Deswegen muss die Seele selber ihre eigene Begrenztheit, ihr Dasein als διά-voια erkennen<sup>46</sup>.

Das Vorbild, das uns Sokrates durch seine Tat gegeben hat, bestätigt, dass alle Philosophen Liebhaber der Weisheit sein sollten. Sie sollten einen geringen Anspruch auf Wahrheit erheben, aber nicht die Rolle des Wahrsagers spielen.

---

<sup>44</sup> GW6.7 »Vorgestalten der Reflexion«.

<sup>45</sup> Der Sinn des Paradoxes der Philosophenherrschaft kommt bei Gadamer nur in dem Aufsatz »Die Idee des Guten« zum Vorschein.

<sup>46</sup> Ausführlicher wird das nachher in §20 erläutert.

Der Übermut der Vernunft ist dadurch, dass sich die Begrenztheit der Vernunft dem Absolutsein der Idee gegenüberstellen lässt, gedämpft. Die Endlichkeit, ein Fund der modernen Philosophie, zeigt seine Wirkung in der Philosophie Gadammers. Das werden wir später durch die Darlegung dessen, wie Gadamer die hegelsche Dialektik der „Entwicklung“ revidiert hat, sehen.

## **Zweites Kapitel: Spiel und Symbol im Ästhetischen**

### **§6 Die Wendung zur Ästhetik**

Die Frage nach dem gedanklichen Ursprung von dem gadamerschen Gebrauch des Spielbegriffs hat noch keine befriedigende Antwort gefunden. Wohl haben viele Forscher darauf hingewiesen, dass der theoretische Entwurf gegen die traditionelle Auffassung der Ästhetik ist. Aber damit ist noch nicht positiv erklärt, wie der Spielbegriff überhaupt zustande gekommen ist und woher das reiche Gedankengut stammt, das in eigene Form Gadamers umgearbeitet wird. Noch weniger ist die Tragweite und Geltung dieses Begriffs von Gadamer bestimmt.

Die folgenden Seiten haben indessen nicht den Zweck, das Problem des Spiels in seiner ganzen Breite, also alle Möglichkeiten der Interpretation erschöpfend, zu erklären. Sie versuchen nur von einem Gesichtspunkt aus dem Beitrag dazu liefern. Wir betrachten die These Gadamers als eine Antwort auf die Frage, welche sich im theoretischen Rahmen der anderen Philosophen nicht beantworten lässt. Mit aller Sorgfalt soll erst das zentrale Problem der philosophischen Hermeneutik, das Verstehen, dargestellt werden. Weiterhin rückt dann die Verlegenheit des Verstehens, insofern dessen Ausdruck sich nur im Bannkreis der traditionellen Hermeneutik bewegt, ins Licht, dass im Bedeutungsumfang von „Erkennen“ die Wahrheit keine Unmittelbarkeit besitzt. Meine These ist, dass die ästhetische Nichtunterscheidung bei Gadamer einen Anspruch darauf erhebt, das Verstehen (der Kunst) in eine Unmittelbarkeit in der Nähe der Wahrheit zu bringen. Um dies zu erläutern habe ich die Strategie der Objektivierung Gadamers eingeführt, um den Platz der Ästhetik Kants neu zu bestimmen. Dies führt zu seiner theoretischen Konsequenz, unter der phänomenologischen Fahne „Zur Sache selbst“ für das Sein des Denkens die Subjektivierung zu überwinden.

### **§7 Das Grundproblem des Verstehens in Horizont der Erkenntnistheorie (von Kant bis Hegel)**

Es liegt auf der Hand, dass die Erkenntnistheorie im deutschen Idealismus ein besonderes Interesse beansprucht. Durch die philosophische Tradition seit Descartes gehören die Gegenstände, die ich erkenne, nur in den Bereich meines Denkens, sie sind also allein für mich. Die revolutionäre begriffliche Gliederung zwischen Verstand und Vernunft bei Kant schlägt vor, meine Erkenntnisfähigkeit nur auf den Bereich der sinnlichen Erscheinungen einzurichten. Im Umkreis dieser gedanklichen Bahn bot sich der traditionellen Hermeneutik nur die eine Möglichkeit, sich als Methodenlehre zu verstehen. Sei es bei Schleiermacher, noch in einzelnen spezifischen Techniken, um „die (gesprochene und geschriebene)



Rede des anderen“ zu verstehen. Sei es bei Dilthey, auf der Grundlage einer allgemeinen Psychologie die Aufgabe einer „Kritik der historischen Vernunft“ zu übernehmen<sup>47</sup>.

Werfen wir ein Blick zurück auf das Erbe der antiken Philosophie, gewinnen wir einen ersten Eindruck davon, dass die Griechen überhaupt keinen spezifischen Begriff für Ästhetik hatten. Aus diesem Grund wird sogar die Mathematik als „schön“ bezeichnet (Düring 1966, 169). In den Augen Platos schienen die Dichter, wie die Sophisten in ähnlicher Weise, das Volk in Athen irregeführt zu haben. Die Idee bei Plato, als das höchste Urbild, hat vor allen nachahmenden Abbildern, die in irdischen Gestaltungen auftauchen, absoluten Vorrang<sup>48</sup>. Diese Perspektive, dass die Idee sowohl als das Wahre und das Schöne, als auch als das Gute untrennbar eine Einheit ist, würde ich als den Hintergrund dafür ansehen, dass Gadamer seinen berühmten Begriff „ästhetische Nichtunterscheidung“ geprägt hat (GW1, 122–123).

Vor dem Hintergrund dieser Situation erhält der Begriff der „ästhetischen Nichtunterscheidung“ seine besondere Bedeutung, gegen die neuzeitliche Philosophie vom Subjekt einen berechtigten Einwand zu erheben. Denn sie baute aus seiner theoretischen Annahme eine Spannung zwischen Subjekt und Objekt auf. Die Kritik Gadammers erzielt nur, uns davor zu warnen, dass sich der Gedanke der Methode, die diese Spannung überbrücken sollte, auf nichts mehr als einen Umweg verweist.

Was wir uns für die „ästhetische Nichtunterscheidung“ vor Augen gestellt haben, bedient sich des Verständnisses dessen, was Gadamer mit dem Spielbegriff zum Ausdruck gebracht hat. Dies mag auch Gadammers unterschiedliche Verwendungen des Begriffs erklären. Obwohl das Spiel in WM und sogar in »Die Aktualität des Schönen« zur Deutung für „eine ästhetische Erfahrung“ gebraucht zu werden scheint, lässt sich damit in späteren Interviews das Wesen der Sprache bezeichnen.

Das Denken, die Reflexion, ist der Einsicht Gadamer nach, im deutschen Idealismus subjektiviert. Es ist ein Hauptgedanke zweier Abhandlungen Gadammers<sup>49</sup>, in der griechischen Philosophie die Problematik des deutschen Idealismus zu rekonstruieren. In dieser frühesten Phase ist „der Geist noch ganz in die Substanz versenkt“, es heißt, „hegelisch gesprochen: daß die Substanz nur ›an sich‹ der Begriff ist –, daß er sich überhaupt noch nicht in seinem Für-sich-sein, als Subjektivität, weiß und damit sich auch nicht bewußt ist, im Begreifen des Vorkommenden sich selbst zu finden“ (GW3.1, 7).

Es ist deshalb folgerichtig, dass Gadamer in umgekehrter Richtung seinen Gedankengang gegen Hegel entwickelt, nämlich zuerst der Objektivität Recht zu geben, statt den Geist in seiner Substanz zu erwecken. Wir werden sehen, dass Plato die Seele als Selbstbewegung „objektivistisch“ aufgefasst hat (GW6.7). Es sollte diejenigen, denen die These der antiken Philosophie bestens vertraut ist, nicht überraschen, dass die Beschreibung des Phänomens vom Spiel einen „objektiven“ Klang hat, aber die

---

<sup>47</sup> Hier meine ich nur den frühen Dilthey, der die transzendente Psychologie als die Grundlage seiner Hermeneutik noch nicht aufgab.

<sup>48</sup> Diese Behauptung stützt sich auf die Stelle in »Timaios«, die schöpferische Geschichte vom Demiurgen. Gadammers Auslegung des Dialogs »Timaios« findet man in GW6.15.

<sup>49</sup> GW6.2 »Zur Vorgeschichte der Metaphysik«; GW6.7 »Vorgestalt der Reflexion«.

„subjektive Erfahrung“ gemeint hat<sup>50</sup>. Weiter findet man einen Beleg bei der Erklärung des „Symbols“, welche eigentlich die Wiedererkenntnis in Bezug auf die Schönheit neu ins Licht bringt (GW6.10, 122–130).

Haben wir dies vor Augen, gewinnt die Beschäftigung Gadamer mit der Kunst im Teil »Subjektivierung der Ästhetik durch die Kantische Kritik« (GW1, 48) seine neue Bedeutung, dass diese Interpretation der Ästhetik Kants gerade die Aufgabe annimmt, die kantische Ästhetik an ihre Grenze zu treiben. Dies heißt aber keine bloße Diskriminierung des kantischen Erbes, sondern eine Vorbereitung für die Rechtfertigung der Objektivierung. Gadamer meint, dass Kant seine Ästhetik im Begriff des Genies überspitzt habe, indem er den Grund der Schönheit im Genie, also im Subjekt, dem Autor, etabliert<sup>51</sup>:

»Es ist das freie Spiel von Einbildungskraft und Verstand, ein zur Erkenntnis überhaupt schickliches subjektives Verhältnis, das den Grund der Lust an dem Gegenstande darstellt« (GW1, 49).

Dass ich Gadamer's Begriff des Spiels rückblickend bei Kant zu lokalisieren versuche, hat seinen Grund. Erstens scheint mir „das Spiel“ (auf Griechisch παίζω: spielen, παίδια: das Spiel, entsprechend das Kind: παῖς) in der Antike kein philosophischer Ausdruck zu sein<sup>52</sup>. Zweitens gibt es keine Textbelege dafür, dass dieser Begriff in der Auffassung Schillers (also als „Spielbetrieb“) bei Gadamer eine Wirkung getan hat<sup>53</sup>. Drittens formuliert Gadamer in seiner Rezension des Buchs von Eugen Fink seinen eigenständigen Gedankenweg deutlich<sup>54</sup>. Zuletzt bleibt der Spielbegriff beim später Heidegger, in seiner Tragweite fern von dem Begriff Gadamer's<sup>55</sup>. Ein Begriff wie das Spiel, das im Zentrum der Hermeneutik Gadamer's steht, lässt sich schwer von dem Aspekt anderer Philosophen aus erklären. Ähnlich scheinen Gadamer's Begriffe wie „das Sein“ und „die Sprache“ ganz anders zu klingen als bei Heidegger<sup>56</sup>.

Positiv betrachtet ist Kant für Gadamer nicht nur ein philosophischer Gegner, sondern auch ein Gesprächspartner<sup>57</sup>. Es lässt sich aber fragen, ob es möglich sei, dieses „freie Spiel der

<sup>50</sup> Man sieht in »De anima« von Aristoteles genau, dass er auch die seelische Bewegung neben der Ortsbewegung als Typen der Kinesis angegeben hat.

<sup>51</sup> Der Begriff des Genies hat wieder aber seinen Grund in der Natur.

<sup>52</sup> Zwar hat sich Gundert große Mühe gegeben, den Spielbegriff bei Plato zu interpretieren. Die Interpretation über den Spielbegriff bei Gadamer scheint mir aber nur von dem Werk Huizingas inspiriert zu sein. Vgl. Gundert, 1967, 13–14. auch GW1, 109.

<sup>53</sup> Zumindest noch nicht durch die Wirkung seines Lehrers Heidegger, vgl. »Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen; Übungen für Anfänger: Wintersemester 1936/37: Seminar-Mitschrift«, Hrsg. Wilhelm Hallwachs; Ulrich von Bülow; Odo Marquard, Marbach am Neckar, 2005.

<sup>54</sup> Vgl. GW4.5a, 99. »Rezension zu Eugen Fink: »Spiel und Welt« (1960). Die ausführliche Zitation wird in §17 gegeben.

<sup>55</sup> Der Hinweis, den A. CORBINEAU-HOFFMANN in der HWPH gegeben hat, dass der Gedanke Gadamer's mit Heidegger's Abhandlung *Der Satz vom Grund* (1957) zu tun habe, ist falsch und irreführend. Vgl. HWPH, Bd. 9, S. 1389ff.

<sup>56</sup> Ferner waren beide Philosophen seit den 1960er Jahren in einen Streit über die philosophische Einsicht geraten. Dass Heidegger die These von WM seit der Veröffentlichung nicht anerkannt hat, ist kein Geheimnis. Vgl. Grondin 2012, 327ff.

<sup>57</sup> Der Gedanke einer Festschrift Gadamer's an Richard Hamann, welche zu den frühesten Formulierungen der Thesen zählt, die später in WM hervortreten, bewegt sich genau im Bannkreis der dritten Kritik und sucht die kantische Ästhetik zur Geltung zu bringen. Der Titel lautet: »Zu Kants Begründung der Ästhetik und dem Sinn der Kunst«. Vgl. Gadamer 1939.

Gemütskräfte“ von dem Subjekt zu befreien. Eine Objektivierung des Spiels, ist also nicht fern von der anthropologischen Auffassung Huizingas, der aufgrund seiner interkulturellen Beobachtungen bahnbrechend das Spiel als eine universale menschliche Tätigkeit interpretiert hat.

Es ist bekannt, dass Gadamer in WM nicht nur gegen Kant, sondern auch gegen Dilthey und Schleiermacher Einwände erhebt. Doch kann niemand verleugnen, dass diese Philosophen doch eine gewisse Rolle in der Entfaltung der Hermeneutik spielen. Es scheint mir überzeugend, dass Gadamer in seinem magnum opus eine rhetorische sophistische Strategie übernommen und entwickelt hat, nämlich die Argumentation seines Gegners zu verstärken<sup>58</sup>. Es ist genau die Redekunst der platonischen Dialoge, die Interpretation der Gegenargumentation, die die These des Gegners innerhalb seines theoretischen Rahmens übertreibend an ihre Grenze drängt.

Eine methodische Vorbemerkung dürfte vor Darstellung der Hypothese hinzugefügt werden.

Die Texte über das Spiel befinden sich außerhalb von WM auch in drei Aufsätze Gadamers: »Das Spiel der Kunst« (1977), »Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest« (1974) und »Anschauung und Anschaulichkeit« (1980).

Man findet in diesen späteren Abhandlungen Gadamers vielen Belege dafür, dass sein Spielbegriff aus dem Gedanken Kants entwickelt ist. Hier genügt einer: „Ich befinde mich in Wahrheit durchaus in der Nähe zu Kant selbst, wenn dieser von dem freien Spiel der Erkenntnisvermögen spricht“<sup>59</sup> (GW8.17, 204).

Es zeigt sich, dass er das Moment der Ästhetik<sup>60</sup> übernehmend zu einer hermeneutischen These der Kunst zu entwickeln versucht, indem er Kritik an die ästhetische Unterscheidung übt:

»Was ich so als die ästhetische Nichtunterscheidung beschrieb, macht offenbar den eigentlichen Sinn des Zusammenspiels von Einbildungskraft und Verstand aus, das Kant im »Geschmacksurteil« entdeckte. Daß man sich bei dem, was man sieht, um auch nur etwas zu sehen, etwas denken muß, ist immer wahr« (GW8.10, 120)

Die Nuance des semantischen Unterschiedes zwischen „Verstehen“ und „Erkennen“ kommt nur dadurch zum Vorschein, dass wir eine Linie zwischen dem, was der neuzeitliche deutsche Idealismus und sogar die Phänomenologie Husserls vollziehen<sup>61</sup>, und dem, was wir eine Philosophie des Anti-Subjektivismus nennen dürfen, ziehen. Die Unterscheidung zwischen den alltäglichen Ausdrücken „ich verstehe (dich)“ und „ich erkenne (es)“ ist nicht nur eine Beschränkung der Macht des Subjekts, sondern auch eine Wiederfindung dessen, was vor der „erkennenden Vernunft“ steht. Es sei kein Objekt mehr, sondern das Andere.

---

<sup>58</sup> Vgl. Gadamer, Dottori, 2002, 58: »Damit können wir nun schließen, daß der Philosoph und der Sophist nicht durch ihr bloßes Argumentieren zu unterscheiden sind. Die Art des Argumentierens ist dieselbe...«. Ferner GW10.2, 28.

<sup>59</sup> Die gedankliche Nähe zwischen den Positionen Kants und Gadamers, kommt in GW3.13 ans Licht.

<sup>60</sup> Die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes ist „die Lehre vom Sinnlichen“.

<sup>61</sup> Vgl. GW8.36, 400: »Sowohl der deutsche Idealismus wie die Wiederaufnahme des Idealismus durch den Neukantianismus und schließlich auch der sich neukantianisch interpretierende Husserl« usw.

Der Verzicht darauf, aus einer subjektiven Position das Verstehen zu erklären, lässt sich der Verstehende im Gleichgewicht mit dem, was er zu verstehen will, stehen. Dies ermöglicht aber, die Objektivierung des Verstehens nur aus dem Begriff vom Spiel verständlich ist.

Das zentrale Problem des Verstehens lässt sich aus den vorangehenden Ausführungen nun zusammenfassend lösen. Das Verstehen in der antiken Philosophie ist ein seelischer Vorgang. Der deutsche Idealismus wurzelte tief im Boden einer epistemischen Interpretation der antiken Philosophie und hat das Verstehen in die Philosophie des Bewusstseins eingebracht. So befindet sich das Problem des Verstehens im Bannkreis des Subjekts gegenüber dem Objekt. Gadamer sieht genau diese Schwierigkeit und stellt sich die Aufgabe, ohne den Primat des Subjekts hervorzuheben, das Verstehen in ein ganz neues Licht zu bringen. Er muss selber ein neues Modell zur Interpretation geben. Seine Strategie ist aber, durch die Objektivierung das Verstehen zu befreien. Es ist die neue Interpretation des kantischen Spielbegriffs unter dem Licht der Seele, insofern „›Psyche‹ nicht primär die Innerlichkeit der Seele meint, sondern das Prinzip der Lebendigkeit, das heißt der spontanen Selbstbewegung“ ist (GW6.7, 119).

Die Darstellungen des Spiels in WM sind in folgenden näher zu bestimmen.

## §8 Die systematische Charakterisierung des Spielbegriffs in ›Wahrheit und Methode‹

In vorerst rein systematischer Analyse lässt sich das Spiel von drei Aspekten beschreiben: sein Wesen, seine Verhaltensweise und seine Seinsweise.

### A) Das Wesen des Spiels

Das Wesen des Spiels ist die Bewegung des Hin und Her. „Die Bewegung des Hin und Her ist für die Wesensbestimmung des Spieles offenbar so zentral, daß es gleichgültig ist, wer oder was diese Bewegung ausführt“ (GW1, 109). Diese Wesensbestimmung des Spiels entsteht aus den phänomenologischen Beobachtungen und den Grunderfahrungen.

Gadamer nennt viele Beispiele des Wortgebrauchs von Spiel: Spiel des Lichtes, der Wellen, der Kräfte und sogar Wortspiel. Hier besteht die Möglichkeit, Gadamers Bestimmung als einen Versuch zu verstehen, eine Basis für das Spiel (auch das als Spiel verstandene Betrachten des Kunstwerks, wie er es später nennt) zu bieten, die ursprünglicher als Kants Verständnis vom „Spiel der Erkenntniskräfte“ gedacht ist. Ursprünglicher heißt, aus dem Aspekt der Phänomenologie, auf die Sache selbst, also auf eine Grunderfahrung der Sache zurückzugreifen. Was Kant mit dem Wort Spiel ausdrückt und meint, trifft einen wichtigen Aspekt, wird aber nach Gadamer dem Wesen des Spiels nicht gerecht.

Gadamer will uns mit dieser Re-lokalisierung der Bedeutung des Spiels davon überzeugen, dass Kant, wie viele andere frühere Philosophen, unbewusst eine Metapher in seine Philosophie einbringt. Das freie Spiel der Gemütskräfte, ist eine Übertragung der Bedeutung von „Spiel“.

Die Schwierigkeit nicht vermindert, indem wir das Spiel als eine Metapher bezeichnen. In Wirklichkeit lassen sich viele innere (seelische) Vorgänge nur in solchen Metaphern erklären. Es ist kein Zufall, dass die antiken Philosophen in unseren heutigen Augen eine „objektive“ Beschreibung gegeben haben, um die inneren Vorgänge zu veranschaulichen.

Wir erinnern uns an die aristotelische Bestimmung der Bewegung: Kinesis. Durch diesen Begriff sind alle Prozesse als Vorgänge zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit definiert.

»δηρημένον δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν δυνάμει τοῦ δ' ἐντελεχείᾳ, τὴν τοῦ δυνάμει ἢ τοιοῦτόν ἐστιν ἐνέργειαν λέγω κίνησιν« (Meta. K 9, 1065b15-16, ähnliche Ausdrücke siehe auch Phy. Γ 1, 201a9-11).

»Da es der Gattung nach sowohl die (Seiende) der Möglichen als auch die der Vollendung geteilt wird, nenne ich die Verwirklichung des Seienden von der Möglichkeit, insofern es ein solches ist, die Bewegung«<sup>62</sup>

Dieses Zitat verweist uns auf die Identifizierung zwischen dem Begriff der Bewegung bei Gadamer und dem der Kinesis bei Aristoteles. Ich darf dafür zwei Belege von Gadamer nennen: Zum einen spricht dafür, dass Gadamer darauf folgend dem „Gebilde“, das er als Ergebnis der Verwandlung (Gespieltwerden) einführt, „den Charakter des Werkes, des ›Ergon‹ und nicht nur der ›Energiea‹“ verleiht (GW1, 116).

Zweitens hebt Gadamer in der erneuten Erörterung über den ersten Teil von WM den Begriff Energiea deutlich hervor<sup>63</sup>:

»Der Begriff ›Energiea‹ schillert zwischen Aktualität, Wirklichkeit und Tätigkeit und wird dann auch noch der Begriffsbestimmung von ›Kinesis‹ (Bewegung) dienstbar gemacht. Mit dem neuen Begriffsausdruck ›Energiea‹ öffnet sich ein Problemhorizont, in dem auch auf die Seinsweise des Kunstwerks ein neues Licht fallen dürfte« (GW8.35, 386).

Es scheint mir, dass das „Hin und Her“ den Spielraum der Interpretation eröffnet. In Rahmen meiner Arbeit wird die Auslegung aus drei Aspekten ermittelt. Erstens das Verstehen als das Spiel zwischen dem Nichtwissen und dem scheinbaren Wissen-haben, zweitens die Kunst als das Spiel des Stoffs und „Gebilde“, und drittens, die Sprache als das Gespräch, das Spiel des Nehmens und Gebens. Den letzten Punkt werde ich in dem Teil über die Dialektik erörtern.

Zunächst soll aus den ersten beiden Aspekten heraus die Deutung vertieft werden. Erstens ist Verstehen die Veränderung des seelischen Zustands von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Energiea ist bei Aristoteles der Prozess des Übergangs von dem Möglichen zum Wirklichen. Die Möglichkeit, der es noch an vorhandenem Wirklichen mangelt, spielt die Rolle des platonischen Begriffs „Nichtsein“. Dies ist der Anfang des Vorgangs vom Verstehen.

<sup>62</sup> Meine ist eine Revidierung der Übersetzung Szlezaks. Vgl. Aristoteles, Szlezak: 2003, 202.

<sup>63</sup> Dies müssen wir in §17 ausführlich erklären.

Die Seele ist die Ursache der Bewegung, was uns bewegt, ist aber das, was uns noch fehlt. Die Struktur des Verlangens ist erst vom Mangel bestimmt.

Was der Möglichkeit im Zirkel des Verstehens entspricht, ist aber das Glauben des eigenen Nichtwissens. Es ist der Sinn der früheren sokratischen Gespräche, Elenchos, das blinde Glauben, etwas schon gewusst zu haben, ins Schwanken zu bringen. Wie dieses Ziel erreicht wird, werde ich im nächsten Teil über die Anamnese erklären.

Wenn der Blick nicht auf den hermeneutischen Zirkel gerichtet wäre, läge es in der Konsequenz dieser Sicht, dass das Verstandene der Verwirklichung gleichen würde. Wir müssen aber sagen, dass der hermeneutische Zirkel bei Gadamer ganz anders ist als der in der traditionellen Hermeneutik. Der Zirkel des Verstehens schließt sich nicht aus.

Über den Zirkel des Verstehens in der Geschichte der Hermeneutik ist eine lange Rede. Heute glauben wir begriffen zu haben, dass Schleiermacher erst den hermeneutischen Zirkel als die Bewegung zwischen Ganz und Teil bestimmt hat. Gadamer hat in seiner Abhandlung »Vom Zirkel des Verstehens« diesen Zirkel ausführlich interpretiert, oder genauer, mit der Auffassung Schleiermachers auseinandergesetzt.

Der Brennpunkt ist die objektive Seite des Zirkels. Schleiermacher hat, aus seiner eigenen Auffassung der Sprache heraus, den Vorrang dem Ganzen verliehen, um den scheinbaren *circulus vitiosus* zu überwinden<sup>64</sup>. Gadamer, von der Annahme Heideggers heraus, widerspricht, dass dieses Ganze vielmehr als eine Illusion des »vollkommenen Verstand« sei (GW2.5, 58).

Der neue Sinn, den der hermeneutische Zirkel bei Heidegger gewonnen habe, ist ontologisch positiv. Heidegger meint, der Zirkel besteht nicht nur zwischen dem zu erkennenden Gegenstand und dem erkennenden Verstand, sondern geschieht auch im Vorgang des Verstehens. Wenn der Zirkel des Verstehens universal wäre, so würde er auch bei dem ersten »Zusammenfassung« des Ganzen von Teilen funktionieren. Es ist eine revolutionäre Einsicht, dass die Vorurteile demjenigen, die verstehen wollen, unvermeidlich sind.

Der »erste« hermeneutische Zirkel, der Einsicht Heidegger nach, sei zwischen der Ganzheit, die sich als die Vorurteile des Verstehenden darstellt, und den Teilen, die er zu verstehen nimmt. Gadamer hat dieses Ergebnis in die Hermeneutik hinein gebracht<sup>65</sup>: »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.« (GW2,5, 59) Gadamer meint, dass das Andere (hier der Text) ein Bild des Verstehenden widerspiegelt, soweit er überhaupt etwas »herauslesen« kann. Dieses Bild nennt Gadamer mit dem Terminus Heideggers den Vorentwurf.

---

<sup>64</sup> Vgl. Maraldo 1974, S30-31.

<sup>65</sup> Diese Annahme ist abgesehen von der Fragestellung in »SZ« und der Vorrang der Frage nach dem Sein, während Heidegger selber mit voller Kühnheit eine gewisse Distanz mit der Auslegung seines Schülers blieb.

Die Auslegungen in WM (GW1, 274ff) scheint, viele Jahren später, ein großes Missverständnis ausgelöst zu haben. Was Gadamer meint, ist aber nicht bloße die Rechtfertigung des subjektiven Vorurteils, sondern schließt auch die Prüfung seiner eigene Vorhabe ein.

»Wer zu verstehen sucht, ist der Beirung durch Vor-Meinungen ausgesetzt, die sich nicht an den Sachen selbst bewähren. So ist die ständige Aufgabe des Verstehens, die rechten, sachangemessenen Entwürfe auszuarbeiten, das heißt Vorwegnahmen, die sich ›an den Sachen‹ erst bestätigen sollen, zu wagen« (GW2.5, 60).

Es lassen sich zwei sich miteinander verbundene Fragen stellen. Die erste ist, wieso die Legitimation der Vorurteile nötig ist? Die zweite: Wie knüpft man hier diesen Zirkel zwischen dem Vorurteil und der Vorwegnahme mit der Kinesis der antiken Philosophie?

In der Beantwortung der ersten Frage hängt es davon ab, dass der Zirkel oder die Bewegung wesentlich einer Reflexion entspricht. Die universalen Vorurteile sind der Ansatzpunkt der philosophischen Hermeneutik. Gadamer hat die Geworfenheit von Heidegger übernommen und an den Anfang seiner Philosophie gesetzt. Es ist erst eine sokratische Forderung, sich selbst zu erkennen. Sie heißt natürlich nicht nur, über die Fahrt der Seelen zum Himmel zu jubeln, sondern auch vor der eigenen Verfallstendenz nicht zurückzuweichen. Es ist »Die erste Feststellung«:

»Daß Verstehen als hermeneutische Aufgabe stets schon eine Dimension der Reflexion einschließt. Verstehen ist keine bloße Reproduktion einer Erkenntnis, d. h. nicht ein bloßer wiederholter Vollzug derselben, sondern ist sich der Wiederholtheit ihres Vollzuges selber bewußt« (GW2.9, 121).

Die zweite Frage steht in engem Zusammenhang zu dem Charakter der Vorurteile. Hier schreibt der Gedankengang der Wahrheit eine ernsthafte Relevanz zu. Wir gewinnen die Wahrheit nicht dadurch, dass wir endgültig unsere Vorurteile überwunden haben, sondern nur dadurch, dass wir ständig uns der Wahrheit annähern, indem wir gegen unsere Vorhabe den Horizont erweitern. Ein Vorurteil bleibt verborgen, solange es sich nicht als eigenes Vorurteil bezeichnen lässt. „Ein Vorurteil so gleichsam vor mich zu bringen, kann nicht gelingen, solange dies Vorurteil beständig und unbemerkt im Spiele ist, sondern nur dann, wenn es sozusagen gereizt wird“ (GW2.5, 64). Dieser Reiz kommt nur durch die Begegnung mit dem Anderen (hier der Überlieferung) zustande. Ein Vorurteil hat genau den Charakter der Dynamis bei Aristoteles. So ist es die Sicht Gadamers, dass das Vorurteil der Ansatzpunkt des hermeneutischen Gesprächs ist.

Die Anerkennung der Vorurteile geht der hermeneutischen Reflexion voraus. Das erinnert an den sokratischen Dialog, in dem nur derjenige zum Gesprächspartner werden konnte, der sich nicht scheute, seine eigene Meinung (Doxa) dem Sokrates vorzutragen. Eine ähnliche Struktur hat auch bei dem inneren Gespräch mit sich selbst ihre Geltung. Ist die Vormeinung nicht deutlich (in der Sprache, durch den Logos) formuliert, eröffnet sich überhaupt nicht der Zugang zur Reflexion dieser Meinung.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Vgl. GW2.6, 64.

## B) Die Verhaltensweise des Spiels

Der zweite Charakter des Spiels ist, wie oben zusammengefasst dargestellt, die Verhaltensweise im Spiel. Es klingt zwar paradox, aber das Spiel hat seinen Ernst<sup>67</sup>.

Der Ernst im Spiel bezeichnet eine Verhaltensweise zwischen den Spielern, die das Spiel ernst nehmen. „Wer das Spiel nicht ernst nimmt, ist ein Spielverderber“ (GW1, 108). Gadamer hat nur einen Bezug auf dies genommen, nämlich: das Spiel hat seinen eigenen Zweck.

Der Begriff des Zwecks ist ein Echo des Telos in der griechischen Philosophie. Erst Aristoteles hat diesen Begriff zur Erläuterung der Ursache des Kosmos erhoben. Hier versuche ich aber, den Ernst im Spiel dem Wesensbezug zur Wahrheit unterzuordnen.

Wir haben oben ausführlich erklärt, was die Phänomenologie der subjektivierten Bewusstseinsphilosophie bedeutet. Unter der Fahne „Zur Sache selbst“ ist der Blick eigentlich dem Objekt zugewandt.

Grundsätzlich lassen sich auch zwei Fragen bezüglich des oben genannten Punktes stellen. Die eine ist, wie sich das Verstehen, wenn es als eine Bewegung unter dem Modus „Spiel“ bezeichnet wird, zur Wahrheit verhält? Und die andere, welchen Anspruch auf Wahrheit die Kunst als Spiel erheben kann?

## C) Die Seinsweise des Spiels

Was die Seinsweise des Spiels angeht, so haben wir zum Schluss den letzten Gesichtspunkt, den Charakter des „Sich-Darstellens“ zu beachten. Hier geht es um die ontologische Begründung des Spiels.

Die Beschreibung Gadamers findet bei den Lesern wenig Anklang. Was er über den medialen Charakter des Spiels sagt, verstehen die meisten nicht. Eine typische Auslegung, die Jean Grondin ermittelt, ist, dass das „mediale“ einer Form im Altgriechischen entspreche.

»Gadamer spricht gern in diesem Zusammenhang vom medialen Charakter des Verstehens. Gemeint ist die mediale Verbform im Griechischen, die zwischen einem aktiven und einem rein passiven Vorgang die Mitte hält« (Grondin 2001, 15, ausführlicher 96ff., vgl. Grondin 1994b, 103ff).

Die Schlussfolgerung dieser Auslegung ist also, dass das Verstehen als ein Spiel weder aktiv noch passiv sei. Gemeint ist, dass das Spiel weder subjektivisch noch objektivisch gedacht werden solle, sondern medial: „Etwas geschieht mit einer“ (Grondin 2001, 96).

Dass Grondin in seinen Büchern das Verstehen durch das Geschehen interpretiert, ist deutlich. Dieser Standpunkt ist ohne Spott. „Das Geschehen geschieht“, ist wie der Impersonalis im Ausdruck „es regnet“, ist keine leere Ausführung ohne Erklärung. Die Sprache sagt uns wirklich etwas Zusätzliches,

---

<sup>67</sup> Vgl. Grätzel 2007.



außerhalb der Informationen, die die Bedeutungen der Worte uns vermitteln. Die rücksichtslose Abstraktion des Sinnes auf die „philosophischen Grammatik“ einer bestimmten Sprache wäre jedoch eine gefährliche Tendenz dieser Auslegung der Argumentation Gadamer. Was dieser Gedankengang in Kauf nehmen müsste, wäre die Berechtigung ähnlicher Fragestellungen. So die Frage, ob die Form des Mediums im Altgriechischen einer besonderen philosophischen Bedeutung bei Gadamer entspricht, wirft auf, ob auch andere grammatische Formen, wie Deponens, Dual, usw. den philosophischen Sinn mittragen könnten. Diese Auslegung Grondins stützt sich auf die griechische Schulgrammatik. Erhebt die Sprachphilosophie Gadamer jedoch nicht den Anspruch, eine solche intime Beziehung zwischen der Schulgrammatik und der Weisheit der antiken Menschen zu beweisen, verliert diese Auslegung sofort ihre Geltung.

Haben wir dies vor Augen, nehmen wir die Aufgabe in Angriff, den Sinn dieses „medialen“ Charakters zu suchen. Wir fangen mit der sprachlichen Beobachtung an, dass Gadamer das Wort „Spiel“ nicht im Sinn von *παίδια* (das Spiel) benutzt. Denn das Verb von *παίδια* ist doch aktiv *παίζω* (spielen).

Die Verwendung „der mediale Sinn“ kommt bei Gadamer nur in WM vor, insgesamt viermal. Die ausführlichste Stelle ist:

»Auch der Sinn seines Spielens ist, gerade weil er und soweit er Natur ist, ein reines Sichselbstdarstellen. So wird es am Ende überhaupt sinnlos, in diesem Bereich eigentlichen und metaphorischen Gebrauch zu unterscheiden.

Vor allem aber kommt erst von diesem medialen Sinn von Spiel aus der Bezug zum Sein des Kunstwerkes heraus« (GW1, 111).

Die Natur oder der Sinn des Spiels sind ein reines Sich-Selbstdarstellen. Dieses künstliche Wort ist ein Zusammensetzen „Sich-Darstellen vom Selbst“. Der Ausdruck „der mediale Sinn“ tritt in den später veröffentlichten Abhandlungen Gadamer nicht mehr auf, sondern „Selbstdarstellung“ kommt zum Vorschein (GW8.10, 114).

Im Vergleich mit dem Ausdruck „der mediale Sinn“ ist „Selbstdarstellung“ viel verständlicher, es sollte also die Frage nach der Bedeutung von „Selbstdarstellung“ gestellt werden. Dies schließt aber freilich nicht aus, dass „medial“ im Sinne von „Medium“ auf die Sprache Bezug nehmen könnte.<sup>68</sup>

Ein wesentliches Merkmal der abendländischen Metaphysik ist, die Frage nach dem Grund zu stellen. Was diese Fragestellung betrifft, sind also die verschiedenen Arten und Weisen des Seienden. A ist die Ursache von B heißt, dass B abhängig von A ist. „A bewegt B“ bedeutet, dass B in der Kette des Seins dem A unterliegt. In der Kategorienlehre sind uns zwar die aristotelischen Erläuterungen vom „Machen“ und „Leiden“ nicht überliefert, aber die Aufzeichnung des Begriffspaars, die Hervorhebung des Phänomens in die Begriffsbildung sagt uns doch etwas. Es überrascht nicht, dass die aristotelische Unterscheidung vom Wesen und Akzidens auch die Kategorie „Beziehung“ (*τό πρός τι*) prägt. Was sich

---

<sup>68</sup> Vgl. GW4.31, 472: »Das Element der Sprache ist überhaupt nicht ein bloßes leeres Medium...«, näher im dritten Teil von WM von der Bestimmung der Sprache als „das Medium“. Dieser Punkt, dass „Spiel“ eine Veranschaulichung der Sprache, das Gespräch sein könnte, wird im kommenden Teil gedeutet.

in der Beziehung mit dem anderen (Seienden) befindet, hat wahrscheinlich eine untergeordnete Stellung in der Hierarchie der Prinzipien. Was hier zugespitzt wird, ist das Ideal der Autarkie, die absolute Selbstständigkeit.

Nimmt die Sprache bei Schleiermacher die Stellung „Organ des Denkens“ ein, ist dieser Gedanke noch von der traditionellen Metaphysik bestimmt. Das gleiche Gedankenschema gilt auch für die Diskriminierung des Bildes, da es das Original, das Sein, zu repräsentieren beansprucht. Gadamer übt Kritik an dieser Tendenz und nennt sie „die Sprachvergessenheit des abendländischen Denkens“ (GW1, 422).

Ein revolutionärer Schritt Gadamers, ist seine Enthebung des „Urbild-Abbild“ Modells. Die Seinsweise des Bildes ist bei ihm dadurch legitimiert, dass die ontologische Unterscheidung von Urbild und Abbild an den Rand gedrängt wird. Ähnlich gilt auch hier, dass das Spiel als Kreisbewegung zwischen beiden Polen eine zentrale Stellung gewinnt, indem es sich als eine Ganzheit von beiden „Partnern/Polen“ darstellt.

Abschließend sei noch einmal festgehalten, dass der mediale Sinn des Spiels einen Anspruch auf die Selbstständigkeit des Spiels erhebt. Er ist die Charakterisierung des Wesens, das von dem akzidentiellen unterschieden wird. In Bezug auf die Wahrheit könnte dies auch die Bedeutung „vermittelnd“ haben. Die altgriechische Form des „Mediums“ scheint mir nur eine geringe Rolle bei der Auslegung gespielt zu haben, da an ihrer Stelle im Deutschen die reflexive Form des Verbs verwendet wird. Die Natur des Spiels als „Sich-Darstellen“ zu bezeichnen, ist jedoch nur eine phänomenologische Beschreibung. Ihre ontologische Begründung werden wir durch die Erklärung der Identität, der Identifikation erläutern. Denn Identität bedeutet Selbigkeit <sup>69</sup>.

## §9 Vom Gebilde zum Symbol: Die absolute Andersheit

Da Gadamer sowohl die Kunst als auch den Vorgang des Verstehens als das Spiel auffasst, tritt die unausweichliche theoretische Konsequenz in den Vordergrund, dass das Spiel als ein Geschehen schließlich „geformt, gestaltet“ werden muss. In Anlehnung an das Griechische formuliert: Das Werden (γένεσις) muss durch das Sein (οὐσία) verstanden werden. Nur das Sein, nicht das bloße ungeformte „Werden“, lässt sich durch das Denken (νοεῖν) auffassen. Das Spiel muss durch die »Verwandlung ins Gebilde«, seine Vollendung, sein Wesen wiedererkennen lassen.

Diesen Begriff, der eine Stellung wie die des „Kunstwerks“ gegenüber der „Kunst“ einnimmt, nennt Gadamer „das Gebilde“. Eine besondere Schwierigkeit, auf die die Begriffsbildung Gadamers stößt,

---

<sup>69</sup> Vgl. GW8.10, 114: »Diese zweckfreie Vernünftigkeit im menschlichen Spielen bedeutet einen Zug im Phänomen, der uns weiterhelfen wird. Es zeigt sich nämlich hier, insbesondere am Phänomen der Wiederholung als solcher, daß Identität, Selbigkeit gemeint ist.«

zeigt sich folgendermaßen: Der Ausdruck „Kunstwerk“ schließt schon das Vorverständnis ein, dass jenes Werk von dem Handwerker (dem Menschen) geschaffen ist. Sofern wir nicht vermeiden können, in „Kunstwerk“ eine subjektivierte Vorstellung wie „das Genie“ hineinzubringen, ist es nicht geeignet für den philosophischen Gebrauch Gadamers.<sup>70</sup>

Der Begriff „Gebilde“ hat auch viel mehr Bedeutungsschichten als „das Kunstwerk“. Sein Wesen ist eine Vollendung. „Ich nenne diese Wendung, in der das menschliche Spiel seine eigentliche Vollendung, Kunst zu sein, ausbildet, Verwandlung ins Gebilde“ (GW1, 116). Das Spiel, sein Wesen betreffend, „hat den Charakter des Werkes, des ›Ergon‹ und nicht nur der ›Energeia‹“ (GW1, 116).

Die Bedeutungen des Gebildes sind aber viel mehr als die des „Kunstwerkes“. Im Sprachgebrauch Gadamers kann das Gebilde sowohl etwas wie „die Vorstellung“ oder „das Bild“ im Verstehen (GW8.25) als auch die Reproduktionen eines Werkes (GW8.9, 101) mitmeinen. Um dies zu verstehen, muss die Verwandlung als der Prozess der Bildung, der vor dem Gebilde abgelaufen ist, erklärt werden.

Ein Hinweis auf die Quelle dieses Gedankens sollte hier eingeschaltet werden. Es ist die Stelle in dem platonischen Dialog »Philebus«, dass Sokrates vier Gattungen (εἴδη) vom Seienden untergliedert (Phil.23b-27b): das Unbegrenzte (τὸ ἄπειρον), das Begrenzte (τὸ πέρασ), das aus beiden in eins Zusammengemischte (ἐξ ἀμφοῖν τούτων ἓν τι συμμισγόμενον) und die Ursache der Mischung (ἡ αἰτία τῆς σθμμίξεως). Ihre Beziehungen hat Gadamer genau analysiert: „Die beiden ersten Gattungen sind eben nicht Bestandteile des Dritten, sondern seine Seinsmomente.“ Der Sinn der dritten Gattung leuchtet den ontologischen Charakter der Mischung ein: „Die dritte Gattung umfaßt alles, was sich durch den Zusammentritt der beiden ersten ergibt. Ihr Gattungscharakter ist durch diesen Zusammentritt als das Werden zum Sein bestimmt, oder genauer: als das werdende bzw. gewordene Sein (27b8)“ (GW5.1, 99).

Die Nähe zwischen den Ausdrücken Gadamers „die Verwandlung ins Gebilde“ und „das Ins-Daseintreten (der Dichtung)“ (GW1, 122) ist leicht zu bemerken. Nehmen wir an, dass das Gebilde eine Vollendung des Spiels ist, gewinnt das Spiel als die Bewegung eine neue Dimension, nämlich als die dritte Gattung: das Werden zum Sein (γένεσις εἰς οὐσία). Das Gebilde, das sich nachher auch als das gewordene Sein (γεγεννημένην οὐσίαν) bezeichnen lässt, tritt also hervor.

Das Sein (οὐσία) im Dialog »Philebos« ist durch das Erbe der aristotelischen Philosophie wirksam. So hat der Lehrer Heidegger die Aufgabe in Angriff genommen, das Rätsel der vielfältigen Bedeutungen des Seins zu lösen. Eine Behauptung Gadamers, die angenommen von frühen Heidegger ist, ist dass das Sein bei den Griechen noch durch die Anwesenheit geprägt ist.

Es ist eine phänomenologische Interpretation, dass das Wesen von etwas Unbegrenztem zum Vorschein kommt. „Was unbegrenzt ist“, bedeutet das dem Denken Unbemerkte. Das Sein (οὐσία) sei die reine

---

<sup>70</sup> Vgl. GW8.10, 124: „Um jede falsche Konnotation zu vermeiden, sollten wir daher das Wort ›Werk‹ durch ein anderes Wort ersetzen, nämlich durch das Wort ›Gebilde‹“.

Anwesenheit heißt nichts mehr, als dass sich das Wesen nur durch sein existiertes Dasein vernehmen, erkennen lässt.

Noch ein Paar Zeilen über den entsprechenden Ausdruck „die totale Vermittlung“ und ihr Verhältnis zur hegelschen Philosophie:

Der Ausdruck „die totale Vermittlung“ ist auf einen Begriff Hegels bezogen. „Die Selbstbewegung des Begriffs, der Hegel in seiner Logik zu folgen sucht, beruht also ganz und gar auf der absoluten Vermittlung von Bewußtsein und Gegenstand, die Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes“ zum ausdrücklichen Thema machte“ (GW3.1, 8). Die absolute Vermittlung impliziert eine Kritik an dem Kern der Bewusstseinsphilosophie Hegels, weil sie die unmittelbare Beziehung zwischen Subjekt und Objekt bezeichnet. Gemeint ist, dass der Gegenstand dem Bewusstsein vollständig abgegeben ist, ohne dass das Subjekt noch durch Reflexion zur Wahrheit gelangen könnte. Eine zentrale Rolle spielt dieser Begriff der Reflexion in Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins, nämlich „mit dem Wissen des Gewußten ist es immer zugleich Wissen des Wissens“ (GW3.1, 8). Gadamer übernimmt diese Formulierung und bringt sie in einem ganzen neuen Kontext zur Anwendung: „Totale Vermittlung bedeutet, daß das Vermittelnde als Vermittelndes sich selbst aufhebt“ (GW1, 125).

Unter Aspekt der Hermeneutik ist nur das Gebilde etwas zu Verstehendes. Wir können zwar durch den Begriff des Spiels den Vorgang des Verstehens veranschaulichen, nur aber das Gebilde, das Werk zählt als „Gegenstand“ des Verstehens. Dieses Dasein, sofern es noch nicht gebildet ist, bleibt unverständlich, und dürfte auch von der Hermeneutik nicht als Aufgabe wahrgenommen werden. Die Aufgabe der Hermeneutik erschöpft sich keineswegs in der Erkenntnis des Gebildes, sondern besteht auch und sogar primär in der Wiedererkennung des Wesens des Gebildes, seine Seinsmomente, seine „Ursache“ und seine weiteren Wirkungen.

Es stellt sich die Frage, wieso wir überhaupt etwas, jemanden verstehen wollen, insofern dies uns selbstverständlich scheint. Es ist der Sinn von Gadammers Begriff „Vorgriff der Vollkommenheit“, die absolute Andersheit des Gebildes dargelegt zu haben.

Es wurde bereits durch die Erläuterung vom Wesen des Spiels auf den „hermeneutischen Zirkel“ hingewiesen und von einem bestimmten Aspekt des Zirkels soll Im Folgenden ausdrücklich die Rede sein. Mit dem „Vollgriff der Vollkommenheit“ versucht Gadamer die notwendige Voraussetzung alles Verstehens zu bezeichnen. „Sie besagt, daß nur das verständlich ist, was wirklich eine vollkommene Einheit von Sinn darstellt“ (GW1, 299; GW2.5, 62). Er ist der Sinn des hermeneutischen Zirkels.

Doch drängt sich die Frage auf, welche Stellung dieser Begriff in der philosophischen Hermeneutik einnimmt. Gadammers Überlegungen hierzu können durch eine andere seiner Abhandlungen deutlich gemacht werden. Nachdem er sich gegen die Abstraktion des ästhetischen Bewusstseins positioniert hat,

stellt er die These über die Kunsterfahrung, die er in WM durch die Begriffsbildung vom „Spiel“ ausgelegt hat, dar:

»Mag es mit der Produktionsweise des Künstlerischen stehen, wie es will – in jedem Falle kommt es darauf an, die Sinnerfahrung, die das Kunstwerk vermittelt, angemessen zu bestimmen... Es klingt zwar konsequent: Wenn ein Kunstwerk der zufällige Abbruch eines virtuell fortgehenden Gestaltungsvorganges ist, dann enthält es nichts Verbindliches. Es muß dann dem Aufnehmenden überlassen bleiben, was er seinerseits daraus macht. Die eine Art, eine solche Gestaltung zu verstehen, ist dann nicht weniger legitim als die andere. Es gibt keinen Maßstab der Angemessenheit. Auch der Schöpfer des Werkes besitzt ihn nicht. Jede Begegnung mit dem Werk ist eine neue, originäre Produktion« (GW8.2, 15).

Dieses Zitat stellt uns das Problem der Identität sowohl zwischen den Reproduktionen eines Kunstwerkes und dem Original als auch zwischen dem Verständnis des „Schöpfers“ und dem der „Zuschauer“ dar. Die abschließende These klingt wie die Aussage, dass alle Spieler dem Spiel gleich gelten sollten. Die Künstler besitzen den Wahrheitsanspruch nicht mehr als die Leser oder die Zuschauer. Eine Anonymität wird zugleich eingeschlossen. Dabei ist freilich die Angst davor, dass der Seinsverlust zwischen dem Original und den Reproduktionen verursacht wird, überwunden. Erweist sich das Original auch nur als ein Teil wie die einzelnen Reproduktionen, ist der Unterschied zwischen ihnen nicht mehr wichtig. Denn es besteht ein uneinlösbarer Vorgriff der Vollkommenheit, dass „alles an ihm (dem Werk) in vollkommener Weise diesen Sinn erscheinen lässt“ (GW8.2, 17).

Dieses Ideal der Vollkommenheit setzt eine Ganzheit voraus, die die einzelnen Teile zusammenschließt. Vom Standpunkt der Hermeneutik, also der Endlichkeit, scheint es ein unerreichbares Ziel zu sein, alle einzelnen Momente ineinander zu fassen. Gadamer sieht aber doch den positiven Sinn darin, dass der Vorgriff der Vollkommenheit ermöglicht, dass „das Verständnis des Lesers ständig von transzendenten Sinnerwartungen geleitet“ wird (GW1, 299). Denn „[e]rst das Scheitern des Versuchs, das Gesagte als wahr gelten zu lassen, führt zu dem Bestreben, den Text als die Meinung eines anderen- psychologisch oder historisch- zu ›verstehen‹“ (GW1, 299; GW2.5, 62).

Mit anderen Worten: In der beschränkten Stellung der Teilnahme erweisen sich die Spieler im Spiel nur als ein Teil des Ganzen, also als unfähig, die Ganzheit des Spiels aufzufassen. Die Aufgabe der Hermeneutik wird dadurch wahrgenommen, dass das Ideal der Vollkommenheit verfolgt wird. Denn es bedeutet die absolute Andersheit des Gebildes, die die Unwissenheit des endlichen Daseins ans Licht bringt. Nun sollte die These Aristoteles‘ noch einmal in Erinnerung gerufen werden: Nur was uns fehlt, bewegt uns, danach zu streben. Das Gleiche gilt auch in der Hermeneutik: Nur durch das Unverständliche lässt sich das Dasein ins Spiel des Verstehens verwickeln, um ein Spieler und damit Verstehender zu werden.

Dem Gebilde das volle Recht der Andersheit zu gewähren, entspricht einer ontologischen Analyse des Verstehens, nämlich, des Verstehens als Wiedererkenntnis.

## **Drittes Kapitel: Mimesis und Anamnesis in Bezug auf die Wahrheit**

### **§10 Mimesis und die Metapher des Bildes**

Dass der Begriff der Mimesis eine zentrale Rolle in der platonischen Ideenlehre spielt, ist unbestritten. Einerseits unterscheidet Plato das wahre Sein mit dem, was sein Bild nachahmend trägt, andererseits legt er aber Sokrates in den Mund, dass er in bescheidener Weise nur seine eigene Unwissenheit weiß. Diese Bescheidenheit, in der die Philosophie eher den Akzent auf die Liebe (φιλέω) als die Weisheit (σοφία) setzt, werden wir später als die Voraussetzung der philosophischen Hermeneutik und sogar als die Voraussetzung eines erfolgreichen Gesprächs erklären. Hier genügt es, nur auf die Interpretation Gadammers zu verweisen, dass Mimesis und Anamnesis nebeneinander in einer einheitlichen Beziehung stehen.

Nicht einfach ist die Aufgabe, das Problem der Mimesis in Hinsicht der philosophischen Hermeneutik darzustellen. Wir müssen also nicht nur fragen, ob die Mimesis eigentlich in der Hermeneutik einen Platz finden kann, sondern auch, ob das Grundproblem der Hermeneutik, d. h. das Verstehen, durch die Mimesis unsere Horizontlinie der Interpretation erweitern könnte. Dies bedarf aber zuerst einer Erklärung, was als Mimesis bezeichnet werden kann.

In Kapitel 1 haben wir schon einen kurzen Blick auf die Gadammersche Interpretation der Dichterkritik Platons geworfen, die eine pädagogische Lösung der innerlichen Seelen für das Problem Athens, das ständig vom Untergang bedroht war, zu bieten suchte. Ein entscheidendes Argument Sokrates' gegen die Dichter bedient sich auch der ontologischen Unterscheidung bei Plato, die uns das wahre Sein anders als die täuschenden Erscheinungen zeigt.

Diese Ansicht, dass die Dichtung Urheber des seelischen Verderbens sei, beherrschte sehr lange Zeit die Ästhetik. »Es spitzt eine Zeittendenz zu und markiert einen Gegensatz, der nicht nur einen einzelnen Begriff zutrifft. Das Nachahmungsparadigma, welches das Denken über die Künste lange Zeit bestimmt hatte, wird aufgekündigt« (ÄGB, 1 ,848). Die sokratische Diskrimination hat aber ihr eigenes Ziel, gegen die starke Konkurrenz der Sophisten und Dichter die Philosophie zu rechtfertigen. Diese Interpretation Gadammers haben wir schon oben in §2 ausführlich erklärt.

Eine erste Bestimmung ist nach Ansicht Platons leicht zu formulieren. Mimesis ist die Herstellung der Abbilder, welche dreifach fern von dem wahren Sein des Eidos sind. Die Dichter ahmen die Wirklichkeit nach, die wieder nur ein Abbild vom Urbild ist. Es sei philosophisch legitimiert, wenn man den Ursprung der Welt bei der Idee zu lokalisieren versucht.

### **§11 Anamnesis bei Plato: Wiedererinnerung**

Dass wir bei der „Wiedererkennung“ auf Etwas schon Bekanntes zurückgreifen, sei ein „stumpfes“ Verständnis. Es klingt zwar nach einem möglichen Zugang des Interpreten zum hermeneutischen Begriff, der im Ausdruck „Vorverständnis“ anklingen mag, doch handelt es sich um eine Verführung, der hier leichtsinnig nachzugeben auf einen Irrweg führte. Dies bedarf also einer ausführlichen Erklärung.

Es ist richtig, dass wir immer durch etwas Erkanntes das, was uns noch fremd ist, verstehen. Die Methodik der aristotelischen Philosophie ist bekanntermaßen so formuliert: von etwas Sichtbarem zu etwas Unsichtbarem<sup>71</sup> (Eth. Nic. A2, 1095 b3). Der methodische Weg, den Aristoteles einschlägt, ist der gleiche, den Gadamer von Sokrates übernimmt. Er ist aber ein Weg von der sinnlichen Vielfältigkeit zu dem Grunde (oder den Gründen), ein Weg zur intelligiblen Welt.

Von dem Begriff Anamnesis her, um über Vorverständnis zu sprechen, verhält es sich aber anders. In einem solchen Ausdruck wie „nihil sub sole novum“ steckt schon eine Gefahr, die Gadamer unermüdlich zu vermeiden versucht. Die Gefahr besteht darin, dies zu deuten, als ob wir etwas schon total erkannt hätten, wie mit unseren Händen begriffen, wenn wir dabei sind, das Fremde zu verstehen. Solches Verständnis, scheint mir, stände dem hermeneutischen Geist entgegen.

Wie könnte man aber vom Erbe Platos, der Lehre der Idee und der Anamnesis, in der Hermeneutik Gebrauch machen? Hier wäre die Geometrie-Stunde aus dem »Menon« in Erinnerung zu rufen. Sokrates bringt einem ungebildeten Knabe Schritt für Schritt die Geometrie bei, bis er die richtige Lösung findet, um dem Menon zu zeigen, dass es schon eine Art Wissen vor allem mathematischem Wissen gibt, das sich durch Mitteilung und Belehrung tradiert. Es sei das Wissen der Ideen, das wir gleichsam aus uns selbst hervorbringen könnten (als ob wir die Idee, das wahre Sein, vor der Geburt gesehen und erkannt hätten).

Es ist keine Überraschung, dass die gängige Übersetzung von Anamnesis bei Plato „Wiedererinnerung“ ist. Das deutsche Wort vermittelt uns einen Aspekt, der sich in vielen platonischen Dialogen stillschweigend versteckt: die Passivität der Anamnesis. Die Idee bleibe in der Seele verborgen, wenn sie nicht zur Erinnerung gerufen werde. Der Leser des Gesprächs hat einen ersten Eindruck, dass jener Dialog immer eines Gespräch-Führers bedarf. Die Figur von einem „Führer“ des Gesprächs ist manchmal der Sokrates, der wahre Philosoph. Er nimmt eine Funktion ein, die der einer Hebamme gleicht und der Geburt der Ansicht in der Seele zur Hilfe kommt.

»Ἐπεὶ τὸδε γε καὶ ἐμοὶ ὑπάρχει ὅπερ ταῖς μαιαῖς· ἄγονός εἰμι σοφίας, καὶ ὅπερ ἤδη πολλοὶ μοι ὠνείδισαν, ὡς τοὺς μὲν ἄλλους ἐρωτῶ, αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀποφαίνομαι περὶ οὐδενὸς διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν σοφόν...« (Th. 150c3-5).

»Denn dieses geht auch mir eben wie den Hebammen. Ich bin nicht imstande, die Weisheit hervorzubringen, und das haben auch viele mir schon zum Vorwurf gemacht: dass ich zwar die andere ausfrage, selber aber nichts über irgendetwas antworte, weil ich nichts Weises habe«<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Vgl. GW6.8, 131

<sup>72</sup> Meine Übersetzung ist eine revidierte derer Schleiermachers und Rufners.

Gleichwohl drängt sich ein Zusammenhang auf, der zwischen der Bescheidenheit des Sokrates und der Lehre der Anamnesis besteht. Hier treten zwei Punkte in den Blick. Der erste ist die Selbsterkenntnis, der Sokrates als Stellungnahme bezüglich des endlichen Daseins eine besondere Auszeichnung gibt. Es liegt in der Konsequenz dieser Sicht, dass für die platonische Ideenlehre der Anblick der Idee im Höhlengleichnis gegenüber dem Anspruch einer transzendentalen Wahrheitserkenntnis scheitert. Deshalb ist das Bekenntnis des Sokrates im Dialog »Phaidon«, wie er wegen der Enttäuschung des Naturphilosophen die Flucht in die Logoi nahm, von ungeheurem Wert. Der zweite Punkt skizziert in der Lehre der Anamnesis das Wesen des menschlichen Daseins als das „Zwischen-sein“ (μεταξύ). Dies versuchen wir ausführlich in Bezug auf den Begriff der Wahrheit zu erläutern.

### **§12 Von der „Wiedererinnerung“ zur „Wiedererkenntnis“: Die Ablösung der Beziehung zwischen Urbild und Abbild**

Was Gadamer uns zeigen möchte, ist ähnlich: „Wiedererkennen heißt nicht, eine Sache, die man schon einmal gesehen hat, noch einmal sehen. Es ist sicher nicht Wiedererkennen, wenn ich etwas, was ich schon gesehen habe, noch einmal sehe, ohne zu merken, daß ich es schon einmal gesehen habe. Wiedererkennen heißt vielmehr, etwas als das schon einmal Gesehene erkennen“ (GW8.4, 32).

Mit dieser Erklärung von „Wiedererkennen“ können wir uns jedoch nicht begnügen. Um die Tragweite der Anamnesis zu erkennen, ist es nötig, ihre Voraussetzung ans Licht zu bringen. Es sei hier kurz daran erinnert, dass Gadamer in seinen frühen Abhandlungen<sup>73</sup> zwar das Thema der Mimesis behandelt, aber eine Wendung zur Wiedererkenntnis nicht vollzieht. Er versucht, die Position der Dichter zu verteidigen, indem er zwei Arten der Nachahmung, gut und schlecht, unterscheidet. Eine schlechte Nachahmung „vollendet sich daher in Selbstentfremdung“, indem der Nachahmer sein Selbst und das Ziel der Nachahmung vergisst (GW5.3, 205-206).

Höchstwahrscheinlich meint Gadamer damit, dass Sokrates nur die schlechte Art der Mimesis kritisiert. Um das Paradox zu lösen, dass Plato in einer Art Dichtung schreibt und zugleich das Wesen der Dichtung kritisiert, scheint diese Unterscheidung nötig und nachvollziehbar zu sein. Eine solche Unterscheidung ist aber kein Ende, werden wir zeigen, wenn Gadamer später die Mimesis „positiv“ aufzuwerten meint.

Bevor wir auf die Feststellungen in WM sowie in die Abhandlungen über die Kunst und Nachahmung<sup>74</sup> eingehen, scheint es mir notwendig, noch einige Anmerkungen hinzuzufügen. Dass die Mimesis der Selbstvergessenheit bezichtigt wird, klingt zwar in frühen Abhandlungen diffamierend, gewinnt aber später einen positiven Sinn. Ich meine damit, dass sie erneut positiv scheint, nachdem Gadamer den

<sup>73</sup> GW5.3 »Plato und die Dichter« (1934) und GW5.6 »Platos Staat der Erziehung« (1942)

<sup>74</sup> GW8.4 »Kunst und Nachahmung«; GW8.8 »Dichtung und Mimesis«; GW8.9 »Das Spiel der Kunst«.



Spielbegriff nicht mehr im pädagogischen Sinn bestimmt. Eine deutliche Relevanz zwischen beiden Begriffen sieht man in folgenden Zitaten:

»Verstehen ist nicht mit jener selbstverständlichen Sicherheit Selbstverständnis, mit der es der Idealismus behauptete, aber auch nicht mit jener revolutionären Kritik am Idealismus erschöpft, die den Begriff des Selbstverständnisses als etwas denkt, das dem Selbst geschieht, und durch das es zum eigentlichen Selbst wird. Ich glaube vielmehr, daß im Verstehen ein Moment der Selbstlosigkeit ist, das auch für eine theologische Hermeneutik Beachtung verdient und das am Leitfaden der Struktur des Spieles untersucht werden sollte« (GW2.9, 126).

»Denn das Aufgehen im Spiel, diese ekstatische Selbstvergessenheit, wird nicht so sehr als ein Verlust des Selbstbesitzes erfahren, sondern positiv als die freie Leichtigkeit einer Erhebung über sich selbst« (GW2.9, 129). Die Auszüge sind dem Text »Zur Problematik des Selbstverständnis« (1961) entnommen. Der Text befindet sich in den »Ergänzungen« zu seinem Opus Magnum (Band 2 GW), das Gadamer 1960 veröffentlicht hat. Es scheint mir klar, dass Gadamer in diesem Text absichtlich durch die Reflexion über die Beziehung zwischen dem Glauben und Verstehen, das Selbstverständnis vom Idealismus zu befreien suchte. Kurz zusammengefasst: Das Selbstverständnis ist kein fester Selbstbesitz, wie ihn uns die Lehre des Idealismus durch den Reflexionsbegriff als „ein Wissen über sich selbst“ darstellt,<sup>75</sup> sondern vollzieht sich als ein Spiel.

Der junge Gadamer war noch nicht in der Lage, soweit wir uns von den Texten in GW5 überzeugen lassen, sich von der Prägung des Idealismus zu befreien. Demzufolge bleibt der Spielbegriff noch im Gebrauch des Subjektivismus.

In WM verweist Gadamer in einer Fußnote noch auf philologische Forschung<sup>76</sup>, die Mimesis nicht als »Nachahmung« im Sinne der platonischen Verwendung, also das Verhältnis zwischen Urbild und Abbild, sondern als »Darstellung« deutet. Es wäre ein Wagnis, zu behaupten, dass Gadamer die Deutung von Koller übernommen hat. Aber die Nuance, der semantische Unterschied zwischen »Nachahmung« und »Darstellung« sagt dem sensiblen Leser doch etwas.

Im Jahr 1990 versucht Gadamer, den ersten Teil von WM zu erklären, indem er „Wort und Bild“ zusammengebracht hat. Plato vertritt die Meinung, dass das Einzelne jeweils Nachahmung der Idee, also des Allgemeinen sei. Dagegen hebt sein Schüler Aristoteles die Identifikation von beiden hervor. „Aristoteles sieht in ›Mimesis‹ dagegen nicht so sehr den Unterschied von Nachahmung und Nachgeahmtem“ (GW8.35, 381). Der Ausdruck »Darstellung« klingt genauso wie die philosophische Position Aristoteles‘.

Wir müssen noch einmal den Blick auf den Unterschied zwischen Plato und Aristoteles werfen. Der ontologische Vorrang bei Plato liegt bei dem Allgemeinen, bei der Idee. Die Idee wirft Licht auf das Jenseits, das eine transdentale Basis für die philosophische Begründung anführt. Im Gegensatz dazu legt Aristoteles einen besonderen Akzent auf das Einzelne. Es ist die Bedeutung der Unterscheidung zweier

---

<sup>75</sup> Über das Wissen des sich selbst (auch als die Reflexion genannt) werden wir in §20 behandeln.

<sup>76</sup> Fußnoten 208, GW1, 118, bzw. Koller 1954, 25-47.

Arten der Substanz in den »Kategorien«, dass Aristoteles das Einzelne als die erste Substanz gegen die zweite, also die Idee von Plato gesetzt hat.<sup>77</sup>

Wie bekannt ist, hat Aristoteles die platonische Lehre von der Mimesis auf seine »Poetik« beschränkt. Dass das Kriterium der Dichtung überhaupt Mimesis sei, ist die notwendige Schlussfolgerung der Auseinandersetzung Aristoteles' mit der Ideenlehre Platos. Die Metapher des Demiurgen, die Plato im »Timaios« detailliert eingeführt hat, verliert in der Kosmologie des Aristoteles völlig ihre Geltung. Noch gewichtiger ist die von seinem Lehrer differenzierte Auslegung, dass der Gegenstand der Dichtung das Allgemeine sei, durch die Übernahme in der philosophischen Hermeneutik wirksam.

---

<sup>77</sup> Die ontologische Bedeutung der Mimesis bei Plato und Gadamer wird im Folgenden ausgelegt.

## Viertes Kapitel: Von der Wiedererinnerung zur Wiedererkenntnis: Wahrheitsgeschehen im Ästhetischen

### §13 Kunstwerk: Das Spiel als die Darstellung des Daseins

Dass der Standpunkt Aristoteles' in intimer Beziehung zu der Phänomenologie steht, haben wir schon erklärt. Dies ist auch der Ansatzpunkt Gadammers, Mimesis als Anamnese auszudeuten, um die Dichtung zu rechtfertigen. Sein Gedankengang ist folgender:

In erster Linie geht er von dem Ansatz Aristoteles' aus, nämlich zu begründen, dass der ursprüngliche Sinn der Mimesis sich auf die Basis des antiken Verständnisses der *techne*, welche das poetische Schaffen einschließt, stützt. Die ontologische Bedeutung der Mimesis, die Theorie der Abbilder bei Plato, die sich insbesondere in die Kosmologie entwickelt, wird durch Gadamer gestützt.<sup>78</sup> Dies drängt ein Verständnis Gadammers in den Vordergrund, dass es vom platonischen Standpunkt heraus nicht möglich ist, die Werke der Dichter zu legitimieren. Solange dieser Standpunkt die Idee als den Anfang der Welt (das Eins) nimmt, werden Dichtungen als Abbilder (die Vielen) notwendig an den Rand gedrängt. Eine aristotelische Annahme ermöglicht hingegen, das Dasein der Dichtung anzuerkennen, da dieser Ansatzpunkt von den Vielen (die Phänomene) ausgeht.

»Das dichterische Werk hat ein Sein idealer Art. ... Das ist Dichtung, daß sie so ›gemacht‹ wird, daß sie keinen anderen Sinn hat, als dasein zu lassen« (GW8.8, 82).

Nehmen wir die aristotelische These hinzu, dass das Wesen der Dichtung Mimesis sei, so können wir einen ersten Schluss ziehen, dass „der Sinn von Mimesis lediglich darin besteht, etwas dasein zu lassen, ohne daß irgend etwas damit angefangen wird“ (GW8.8, 83).

Gadamer nimmt die Karnevalssumzüge als Beispiel dafür, dass Mimesis eher eine Darstellung statt einer Nachahmung sein soll. Sie repräsentieren lebendig, dass „die mimetische Darstellung ein Teil eines kultischen Vorgangs“ ist. Dieses Beispiel dreht das platonische Verhältnis von Urbild und Abbild um: Die Abbilder stellen sich dar und das Urbild lässt sich nur in Abbildern wiedererkennen.

Zweitens setzt Gadamer durch Aristoteles den Abstand zwischen Urbild und Abbild außer Kraft. Ist die Wiedererkennung des Wesens jenes Herstellen, das Dichten vorausgesetzt, so ist die ontologische Unterscheidung von Urbild und Abbild von untergeordneter Bedeutung. »Der Abstand von Abbild und Urbild, so unaufhebbar er sein mag und so sehr daher seine Betonung möglich ist, hat für den eigentlichen Seinssinn der Mimesis etwas Schiefes« (GW8.8, 83). Was wichtig ist, ist viel mehr die Fähigkeit, das Eins von Vielen heraus wieder zu erkennen.<sup>79</sup>

<sup>78</sup> Dazu, dass die antike ontologische Begründung eigentlich eine kosmologische sei, vgl. GW6.2, 12ff »Die Verflechtung des ontologischen und kosmologischen Problems«.

<sup>79</sup> Vgl. GW8.4, 32: »Mimesis ist Darstellung, bei der der Was-Gehalt des Dargestellten allein im Blick ist, das, was man vor sich hat und das man ›erkennt‹ «.

Es scheint mir den Sinn der »Darstellung« zu sein, ohne Rücksicht auf das Jenseits auf die Idee als Transzendenz Bezug zu nehmen. Während Aristoteles an der platonischen Ideenlehre Kritik übt, situiert er seine Diskussion über Mimesis nur im Bereich der Dichtung. Daher ist die dreifache Ferne der Dichtung von der Idee auf das reduziert, was wir schon als das Verhältnis der Darstellung zum Dargestellte vorgestellt haben. Der Dichter stellt die Wirklichkeit in seiner Poesie dar.

Diese Reduktion hat Gadamer als „Ablösung des Begriffs vom Abbild“ genannt:

»In meinem eigenen Versuch einer hermeneutischen Philosophie habe ich den Wahrheitsanspruch der Kunst und seine Bedeutung für die Geisteswissenschaften zur Geltung bringen wollen. Dabei habe ich unter anderem die Ablösung des Bildbegriffs vom Abbild hervorgehoben« (GW8.35, 374).

Haben wir dies alles vor Augen, so können wir feststellen, dass die Mimesis dem Spielbegriff eine ernstliche Relevanz zuschreibt. „Der Begriff der Nachahmung vermag aber das Spiel der Kunst nur zu beschreiben, wenn man den Erkenntnisinn, der in Nachahmung liegt, im Auge behält“ (GW1, 118).

Gadamer nimmt gerade die Position Aristoteles‘ ein, sodass er die Mimesis als Anamnesis interpretiert. Diese Annahme von Aristoteles bedeutet, nicht mehr von dem Standpunkt der platonischen Idee aus die Kunst als das Abbild des Urbildes zu bezeichnen, sondern sie als eine Daseinsweise des Menschen zu beschreiben.<sup>80</sup> Der Erkenntnisinn der Mimesis ist, um es mit Aristoteles zu formulieren, dass jede Art des Dichtens und Darstellens schon das Vermögen des Dichters voraussetzt, das Wesen der Natur, der Wirklichkeit »herauslesen« zu können:

»Daher leistet die Mimesis in Wahrheit Erkenntnis, weil eben Erkenntnis überhaupt Wiedererkenntnis ist« (GW8.35, 381).

Zum Dritten erhebt Gadamer den aristotelischen Begriff der Poesie (gegenüber der Geschichte) zur Legitimation der Kunst.<sup>81</sup> Eine Stelle aus der »Poetik« erwähnt und interpretiert er viele Male: „Was die Dichter erzählen oder erfinden, hat im Vergleich zu historischem Bericht etwas von der Wahrheit des Allgemeinen“<sup>82</sup> (GW8.14, 172).

»διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποιήσις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει « (Poet.9, 1451b5 ff.).

»Deswegen ist eine Poesie sowohl philosophischer wie ernster als eine Geschichtsschreibung. Denn die Poesie stellt zwar eher etwas vom Allgemeinen, die Geschichtsschreibung aber vom Einzelnen dar«<sup>83</sup>.

So bringt Gadamer die Kunst und die Philosophie zueinander in Beziehung. Die Kunst wird als Darstellung des Daseins eingesetzt. Nehmen wir an, dass die Philosophie, also die Hermeneutik eine Dialogik ist, so spielt Kunst dabei eine nicht geringe Rolle.

<sup>80</sup> Vgl. GW8.8, 82: »Das ist Dichtung, daß sie so »gemacht« wird, daß sie keinen anderen Sinn hat, als dasein zu lassen«.

<sup>81</sup> Wahrscheinlich fehlte diese Begründung in WM, sie trat erst in den 1970ern hervor.

<sup>82</sup> Vgl. GW8.9, 91: »Das Wesen der Nachahmung besteht gerade darin, daß man in dem Darstellenden das Dargestellte selbst sieht«. GW8.10, 104: »Die Poesie ist philosophischer als die Geschichtskunde«. Während nämlich die Geschichtskunde nur erzählt, wie es zugegangen ist, erzählt uns die Poesie, wie es immer zugehen kann«. Ähnlich auch GW7.6, 216.

<sup>83</sup> Meine Übersetzung ist eine revidierte Fassung von Arbogast Schmitt. Vgl. Aristoteles, Schmitt 2008, 14.

Wir glauben begriffen zu haben, dass der ontologische Unterschied von Urbild und Abbild dadurch außer Kraft gesetzt ist, dass das Gebilde, der „Gegenstand“ des Verstehens eine besonders akzentuierte Stellung einnimmt. Nicht nur das Subjekt beschränkt sich auf eine endliche Position, die eine Ohnmacht bedeutet, sondern auch das Gebilde, die Kunst als die absolute Andersheit kommt zur Geltung. Wir werden sehen, dass die Kunst als Symbol die Anamnesis (Wiedererkenntnis) erweckt. Um dies zu verstehen, muss aber erst die Wahrheit als ein Geschehen erläutert werden.

#### §14 Legitimation des Kunstwerkes: Aletheia und Anamnesis

##### A) Wahrheit als Aletheia (Unverbogenheit)

Mit dem Begriff der Wiedererkennung gelangen wir zu dem Problemkreis der Wahrheit. Zu Beginn müssen an dieser Stelle zwei Missverständnisse abgewehrt werden. Das eine ist allen bekannt. Die Wahrheit in der Phänomenologie ist keine im Urteil. Es ist oft genug untersucht worden, und man kann als gesichertes Resultat verbuchen, dass die Annahme Heideggers gegen den Neukantianismus gerichtet ist. Das Problem der Wahrheit bei Heidegger bezieht sich eher auf eine ontologische Ebene als eine epistemische. Das Wesen der Wahrheit ist nicht die Richtigkeit der Aussage.

Auf dieser Linie ist das zweite besonders schwierig zu erklären. Es lässt sich fragen, ob sich die Anamnesis, die Wiedererkenntnis auch auf die Bewusstseinsphilosophie bezieht und in welchem Grad die Anamnesis in der Kunst den Anspruch auf die Wahrheit erheben kann. Bleibt die Kritik, die Heidegger an Gadamer geübt hat, gültig, ist das Missverständnis nicht ausgeräumt, dass die Hermeneutik wieder in die Bewusstseinsphilosophie verfallen sei.

Die Frage nach der Wahrheit schlägt um die Frage nach dem Sein. Oben haben wir dargelegt, dass Heidegger das Sein (οὐσία) der Griechen als die Anwesenheit auffasst. Diese Behauptung belehrt uns, dass das Sein am Anfang der Metaphysik ein Seiendes bleibe und das Sein in dieser Tradition nicht zum Vorschein gekommen sei. Die berühmten Schlussfolgerungen dieser Interpretation sind seine Kritik an der Seinsvergessenheit der abendländischen Metaphysik und seine Begriffsbildung von der „ontologischen Differenz“.

Die genaue Analyse der Beziehung von Heidegger und Aristoteles im Hinblick auf das Sein darf ich in dem Teil über das Fest ausführlich erklären. Hier sollte der Zusammenhang von „Sein“ und „Wahrheit“ im Sinne der Phänomenologie erwähnt werden.

Durch die Darlegung einer Stelle im Dialog »Philebus« habe ich einen Hinweis darauf gegeben, dass das Sein (οὐσία) das Ergebnis der dritten Gattung ist. Durch die Bewegung vom Nichtsein zum Sein, die Aristoteles später ἐνέργεια genannt hat, bekommt das Sein seine Gestalt. Die Anwesenheit heißt nun, Dasein (Vgl. GA9, 87).

Der Vorgang dessen, wie die Anwesenheit ans Licht gekommen ist, bezeichnet Heidegger durch die Wahrheit, ἀ-λήθεια. Die Wahrheit ist „das Seiende in seiner Anwesenheit“. Wir glauben heute begriffen zu haben, dass Heidegger bewusst die a-Privation in ἀ-λήθεια betont und zum Begriff vom „Verbergen“ erhebt. Die ἀ-λήθεια schließt eine Ganzheit von „Verbergen“ und „Entbergen“ ein. Das Wesen des Seienden besteht nicht nur, wie der mittelalterliche Aristotelismus uns gelehrt hat, in seinem Logos, seine Unterscheidung von dem Akzidens, sondern in seiner Existenz. Das Wesen der Wahrheit ist die Entbergung des Seienden, also die Existenz.<sup>84</sup>

Wir dürfen noch einen weiteren Schritt gehen und diese Auffassung der Wahrheit in Bezug zu der These in seinem Kunstwerkaufsatz setzen. Dort spricht Heidegger von den Gegen-Bewegungen in dem Zeugsein: die Aufstellung einer Welt und die Herstellung der Erde.<sup>85</sup> Es bestehe ein ewiger Streit zwischen Welt und Erde.<sup>86</sup> Diese Begriffsbildung spielt auf das uralte Begriffspaar, den Stoff und das Eidos, an, lässt sich aber schwer nachweisen.

In einer Einführung<sup>87</sup> zum Kunstwerkaufsatz hat Gadamer die Wahrheit bei Heidegger so ausgelegt: die Betonung des privaten Sinnes der Aletheia bedeutet einen Akt von Rauben, denn „privatio heißt ›Beraubung‹ – [die] das Wahre aus seiner Unerkanntheit oder der Verborgenheit im Irrtum herausgerissen hat“:

»Sie [die Griechen] haben gewußt, wie jede Erkenntnis vom Irrtum und von der Lüge bedroht ist und daß es darauf ankommt, sich nicht zu irren und die richtige Vorstellung von dem Seienden, wie es ist, zu gewinnen. Wenn es in der Erkenntnis darauf ankommt, den Irrtum hinter sich zu lassen, so ist die Wahrheit die reine Unverborgenheit des Seienden« (GW3.17, 258).

Diese Metapher vom Raub tritt nur in seinen Auslegungen vom Begriff der Wahrheit Heideggers hervor.<sup>88</sup> Sie ist insofern interessant, als sich darin ein besonderes Verständnis Gadamers zeigt. Nachdem ich die Anamnesis als das Wahrheitsgeschehen erörtert habe, werde ich mich ihr erneut zuwenden.

Der Streit von Welt und Erde im Werksein ist „ein merkwürdiges Verhältnis im Da“. Einerseits weltet die Welt, sie zeigt sich im Seienden und lässt das Dasein ins Licht aufgehen, also lässt sie sich vernehmen, verstehen. Andererseits bleibt gegen diese Offenheit immer etwas unklar, also es verbirgt sich ins Dunkle. Dieses Unklare ist durch die Erde bezeichnet. Die Spannung ist „seinem Wesen nach Streit zwischen Welt und Erde, Aufgang und Bergung“ (GW3.17, 259).

---

<sup>84</sup> Vgl. GA9: In »Vom Wesen der Wahrheit« (1930) ist im letzten Teil von der Freiheit des Daseins die Rede. Ist es nicht im Sinne der praktischen Philosophie verstanden, ist die Freiheit nur ontologisch, also frei von der Verbergung, als die Selbstständigkeit der Ek-sistenz, des Daseins zu verstehen.

<sup>85</sup> GA5 »Der Ursprung des Kunstwerkes«, 32, die Herstellung der Erde: „*Das Werk läßt die Erde eine Erde sein.*“

<sup>86</sup> GA5, 35: „Das Gegeneinander von Welt und Erde ist ein Streit“.

<sup>87</sup> Dies ist der Anfang seiner Arbeiten, die schließlich als ein Buch „Heideggers Wege“ zusammen zum Druck kamen. Siehe Vorwort GW3, VI.

<sup>88</sup> Vgl. GW2.4, 46, GW3.14, 225, GW3.23, 328.

Von dieser Beziehung im „Streit“ hat Gadamer später<sup>89</sup> auch seinen eigenen Gebrauch gemacht. So ist die Rede vom Symbol, das als eine Wesensbestimmung des Kunstwerkes charakterisiert wird<sup>90</sup>:

»Ich setze dem entgegen, daß das Symbolhafte, und insbesondere das Symbolische der Kunst, auf einem unauflöselichen Widerspiel von Verweisung und Verbergung beruht« (GW8.10, 124).

»Eher schon wäre zu sagen, daß es die Bergung von Sinn ins Feste ist, so daß er nicht verfließt oder versickert, sondern in der Gefügtheit des Gebildes festgemacht und geborgen ist. Wir verdanken am Ende die Möglichkeit, uns dem idealistischen Sinnbegriff zu entziehen und sozusagen die Seinsfülle oder Wahrheit, die uns aus der Kunst anspricht, in der Doppelwendung von Aufdecken, Entbergen, Offenlegen und von Verborgenheit und Geborgensein zu vernehmen, dem Denkschritt, den Heidegger in unserem Jahrhundert getan hat« (GW8.10, 125).

Diese beiden Stellen legen uns die Annahme Gadamers und ihre Beziehung mit dem Gedanken seines Lehrers dar. Es wäre ein Wagnis, zu behaupten, dass die Meinung Gadamers identisch mit der Heideggers ist. Um die feine Unterscheidung zu zeigen, wende ich jetzt den Sinn seiner Interpretation von „Raub“ an.

Es darf ein zusammenfassender Schluss aus Heideggers Aufsatz über das Kunstwerk gezogen werden: Der Ursprung des Kunstwerkes liegt in dem uralten Streit zwischen Welt und Erde, er entspricht dem Verständnis der Aletheia (die Unverborgenheit), der Wahrheit. Einerseits sagt uns das Kunstwerk etwas, es spricht uns an, indem wir dort eine geöffnete Welt finden. Andererseits versagt es sich uns, weil die Erde das Seiende sich stets entziehen lässt. Über die Verborgenheit der Erde dürfen wir eine Quelle, die Heidegger auch interpretiert hat, in Zusammenhang bringen, so sagt Heraklit: »Die Natur liebt sich zu verbergen« (Fragment 127 Heraklit, auch GA9, 300).

Was Gadamer in dieser Interpretation sieht, ist viel mehr aus der Position der Hermeneutik. Die Wahrheit ist nicht jedem zugänglich und zunächst einmal ist man ihrer beraubt. Das heißt, man muss wie im Wettkampf aktiv darum kämpfen, die Wahrheit zu gewinnen. Unter dem Gesichtspunkt von „Welt“: Die Bedeutung von der heideggerschen Rede „die Welt weltet“ liegt zugleich darin, dass die Bedeutsamkeit vom Kunstwerk ans Licht kommt. Das Kunstwerk spricht uns an, worin sich ausdrückt, dass wir vom Kunstwerk etwas verstanden haben. Dies beinhaltet der Sinn des Titels von GW and 8, »Kunst als Aussage«.

Unter dem anderen Gesichtspunkt der „Erde“: Das Kunstwerk als das Symbol bleibt stets nicht durchaus klar. Es ruft uns an, indem es uns beunruhigt. Deswegen bewegt uns die Kunst, die Frage nach dem Sinn des Kunstwerkes, des Seins zu stellen, um ihn zu verstehen. Wie am Anfang der Philosophie ist auch hier der Ausgangspunkt das Staunen.

Die Wahrheit geschieht bei Gadamer eher im Spiel, weniger im Streit. Sie findet als Spiel von Licht und Dunkel statt, eine ständige Bewegung von dem, was ans Licht gebracht wird, und dem, was wieder ins

---

<sup>89</sup> Nicht in WM (1960), sondern in »Die Aktualität des Schönen« (1974) (GW8.10). Auf ihre Bedeutung für die Selbstständigkeit des Gedankens in WM wird im Exkurs hingewiesen.

<sup>90</sup> Das Symbol ist wahrscheinlich eine weitere Entwicklung von dem Begriff „Gebilde“ in WM ausgehend, vgl. GW1, 116–126. § b) *Die Verwandlung ins Gebilde und die totale Vermittlung*, aber der Gedankengang in WM ist schon deutlich, dass Gadamer dort Anamnese „ausgewährt“ hat, um den Wahrheitsbegriff zu erklären.

Dunkel versinkt. Über die Bedeutung von „Raub“ hinaus heißt das, »daß Wahrheit ständig von dem Rücksinken ins Dunkel bedroht bleibt und die Anstrengung des Begriffs eben darauf gehen muß, das Wahre vor dem Versinken zu bewahren und noch dieses Versinken als das Geschehen von Wahrheit zu denken« (GW3.14, 225).

Um dieses Spiel von Licht und Dunkel zu verstehen, gehen wir einen weiteren Schritt in Bezug auf die Anamnesis, indem das Verhältnis der Wiedererkenntnis gegen die Vergessenheit (Λήθη) bestimmt wird.

## **B) Anamnesis und die Vergessenheit (Λήθη)**

So drängt sich die Frage nach dem Wesen der Anamnesis auf und führt zu seiner ursprünglichen Erhebung bei Plato zurück. Die Hinweise über die Wiedererinnerung, die Plato im Dialog »Menon« gegeben hat, sollen im Folgenden mitgeteilt werden.

Der Dialog geht um die Lehrbarkeit der Tugend. Nachdem der Schüler von Gorgias die sokratische Überprüfung nicht bestanden hat, fühlt Menon sich außerstande, weitere Definitionsversuche anzustellen. Hingegen verteidigt Sokrates sich dadurch, dass er seine Unwissenheit zur Aporie behauptet. So tritt das berühmte Paradox über das Wissen auf:

»Μένων: Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὃ Σώκράτης, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; Ποῖον γὰρ ὄν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; Ἥ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἶση ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα; « (Men. 80 e)

»Menon: Und auf welche Art wirst du dasjenige untersuchen, was du ganz und gar nicht weißt, was es ist? Denn welches wirst du untersuchen, nachdem du es vorgelegt hast, was du nicht weißt? Oder wie wirst du es erkennen, dass es dieses ist, wenn du auch etwas so gut träfst, was du nicht wusstest? «<sup>91</sup>

Im Paradox drückt sich aus, dass das Nichtwissen selbst zu keinem Suchen führt. Scharf formuliert heißt das, wenn man etwas schon weiß, sucht man nichts davon, was man schon gewusst hat. Wenn man aber etwas noch nicht weiß, ist man sich auch nicht bewusst, wonach man suchen soll. Die Aporie weist uns darauf hin, dass das Wissen ein Gegenpol zum Nichtwissen ist, sowie dass das Sein und das Nichts voneinander abgetrennt sind.

Um diese Aporie zu lösen, führt Sokrates ein Drittes ein und behauptet, dass das Lernen eine Anamnesis ist. Das Lernen ist eine Wiedererkennung. Es scheint mir auch berechtigt zu sein, diese Geltung für das Verstehen in der Hermeneutik zu beanspruchen.

Anamnesis bedeutet das Zwischensein (μεταξύ),<sup>92</sup> ein Charakterzug des menschlichen Daseins ist. Dafür, dass in der Bescheidenheit des Sokrates eine scharfsinnige Ansicht in die Natur des Menschen steckt, haben wir viele Belege.<sup>93</sup> Wir werden aber fragen, was die Anamnesis ins Licht bringt.

<sup>91</sup> Von mir leicht überarbeitete Übersetzung Schleiermachers.

<sup>92</sup> Dies ist durch das Buch von Huber inspiriert, vgl. Huber 1964, 610.

<sup>93</sup> Als deutliches Beispiel darf ich hier nennen, dass er die Liebe als eine halbe Göttin definiert und der Eigenschaft der Menschen zuschreibt, wie das Gespräch »Symposion« lehrt.



Es ist das Vergessen (Λήθη). Eine Aporie offenbart sich auch in seiner Definition. Hier möchte ich die Interpretation Eberts erwähnen:

»Die griechische ἀναμνήσκεισθαι hat, wie eine Philebosstelle zeigt, eine doppelte Bedeutung (vgl. Phil. 34 b 6- c 2): einmal meint es das Sich-Vergegenwärtigen von Behaltenem, das Sich-Erinnern (34 b 6-8), zum anderen aber hat es den Sinn des Sich-Wiedererinnerns an etwas, das dem Behalten der μνήμην entfallen ist (34 b 10- c 2). Wiedererinnerung ist dadurch charakterisiert, daß sie gegen den Widerstand eines Vergessenhabens gerichtet ist (vgl. Phil. 34 b 10: ἀπολέσασα μνήμην und Phil. 33 e 3: λήθη μνήμης ἕξοδος;). Die Anamnesis der Anamnesislehre gehört nun offenbar dem zweiten Typ zu: sie ist Wiedererinnerung von Vergessenem, nicht Vergegenwärtigung von Behaltenem« (Ebert 1974, 86–87).

Durch die Stelle im »Philebus« unterscheidet er zwei Arten der Anamnesis und seine einleuchtende Interpretation bietet uns die Möglichkeit, die Anamnesis mit der Vergessenheit in Verbindung zu bringen. Es soll aber auch eine Auseinandersetzung mit seiner Deutung (Ebert 1974, 87) durchgeführt werden, um das Wesen des Vergessens zu bezeichnen.

Ebert (Ebert 1974, 87) versucht, mithilfe einer phänomenologischen Beschreibung von Vergessen, die Struktur der Wiedererinnerung (damit auch das Vergessen eingeschlossen) zu bezeichnen. Es bestehe eine Struktur im Vergessen ähnlich wie die in der Reflexion: „Nicht dann, wenn es mir ‚einfällt‘, wenn ich mich ‚erinnere‘, daß ich etwas vergessen habe, bin ich wirklich im Zustande der Vergessenheit, sondern dann, wenn ich mir meines Vergessens überhaupt noch nicht bewußt geworden bin.“ Seine Analyse geht leider nicht tiefer auf das Wesen der Vergessenheit ein. Es wird zu schnell der Schluss gezogen, als ob das Vergessen auch einen Grund des „Sich-Vergessen“ hätte, sowie ein Selbstbewusstsein hinter jedem Bewusstsein steht.

Es ist eine schwierige Aufgabe, das Vergessen zu definieren. Die Schwierigkeit besteht nicht nur darin, die Abwesenheit durch die Anwesenheit, das Nichtsein durch das Sein zu skizzieren, da die Abwesenheit und das Nichtsein keine Grenze besitzen, sondern auch darin, dass das Vergessen schon in der Definition von Anamnesis eingeschlossen ist. Deswegen scheint es mir irreführend, wie Ebert die Struktur der Vergessenheit zu nennen. Sehen wir ein strenges Gegenüber von Wiedererinnerung und Vergessen, stoßen wir unmittelbar auf das Paradox, dem Menon schon begegnet, nämlich: Wie kann man im Selbstbewusstsein unterscheiden zwischen dem, was man wahrhaft, total vergessen hat, und dem, was man nur „scheinbar“ vergessen, aber durch Erinnerung doch wiedererkennen könnte?

Die Unterscheidung von beiden Arten der Anamnesis, Wiedererinnerung von Vergessenem und Vergegenwärtigung von Behaltenem, ist meiner Meinung nach, stark auf den Kontext des »Philebus« bezogen. Während sich Sokrates bewusst mit dem Hedonismus auseinandersetzt, unterscheidet er gezielt durch diese Dihairesis die Lust in der Seele von der des Körpers. Das Gedächtnis (μνήμης) sei in der Seele eingeschrieben und deswegen ein Teil am Wesen (der Idee). Es ist zwar eindrucksvoll, dass Eberts beide Arten der Anamnesis in »Philebus« unterscheidet und versucht, durch den Reflexionsbegriff die Grenz der beiden zu verschärfen. Diese Unterscheidung verliert aber seine Geltung, wenn wir Anamnesis noch im Kontext des »Menon« ziehen. Es überrascht nicht, dass Sokrates im »Menon« auf solche Unterscheidung von der apriorischen Erkenntnis und der empirischen

Erkenntnis keinen Nachdruck legt. Die platonische Idee, auf die Sokrates durch seine Geometrie-Stunde hinweist, ist transzendental.

Bemerkenswert sind hierzu zwei Punkte in Gadammers Interpretation der platonischen Ideenlehre. Der eine ist seine besondere Auslegung der Hypothesis. Der Annahme des Neukantianismus, von dem Nartorp aus der Mathematik heraus ein Paradigma entwickelt, entgegengesetzt, bringt Gadamer die Hypothesis des Eidos in Zusammenhang mit der Dialektik (GW6.11, 197), die er „Kunst des Gespräches“ nennt. Die Einführung dieser Idee visiert einen logischen Fortschritt an, der sich aus ihren Konsequenzen entwickelt. Sie bildet den Prüfstein dieser Argumentation (Gadamer 1986<sup>2</sup>, 76). Diese Deutung bedeutet zugleich, dass Gadamer, wie Kant in seiner Moralphilosophie, die Idee als transzendental ausgeklammert hat.

Den zweiten Punkt, der der Ideenlehre vorausging, die Unsterblichkeit der Seele, hat Gadamer auch beiseitegestellt (ἐποχή/Epoché). Ihre Bedeutung und Schlussfolgerungen darf ich im Teil über das „Fest“ ausführlich erklären.

Haben wir dies alles vor Augen, sind wir uns klar, dass die Anamnesis in der Hermeneutik einen Schritt des transzendentalen Denkens ausschließt. Dass noch eine transzendente Dimension bleibt, in der das Sein durch das Aussehen des Schönen durchschimmert, werden wir sehen.

Mithilfe der Auslegung Eberts gewinnen wir einen neuen Horizont. Wir bemerken aus der Erfahrung der Sprache, dass die Wiedererkennung untrennbar mit dem Vergessen steht. Die Bewusstmachung dessen, das man vergessen hat, ist schon ein Teil der Erinnerung. Gäbe es etwas, das man total vergessen hat, würde es nie zur Sprache gebracht werden. Dies führt aber zu einer positiven Konsequenz. So muss das Vergessen auch als ein Zwischensein verstanden werden. Es besteht für die Menschen keine absolute Vergessenheit.

So hat das Vergessen (Λήθη) seine Bedeutung für das menschliche Dasein. Es fehlt uns die Fähigkeit, etwas stets in der Aktualität des Gedächtnisses zu behalten und es gibt auch keine Garantie, dass wir dieses etwas nicht vergessen werden, wenn es lange Frist im Gedächtnis abwesend ist. Denn der Mensch ist ein endliches Wesen.

Wir dürfen noch einen weiteren Schritt gehen, um die Anamnesis zusammen mit der Vergessenheit, der latenten Erinnerung, als das Wahrheitsgeschehen der Phänomenologie zu erläutern.

### **C) Anamnesis: Wahrheitsgeschehen (ἀλητεύειν) als Vergegenwärtigung der Anwesenheit**

Oben ist schon gesagt, dass Heidegger das Sein als Anwesenheit definiert hat. Der Begriff »Anwesenheit« von Heidegger ist aber eine Übersetzung des griechischen παρουσία und οὐσία, mit der Betonung ihrer »ontologisch-temporal[en]« Bedeutung (GA2, 34). Durch den Kontext wissen wir, dass

Heidegger diese Wörter wie auch sowohl die Partizipien *παρεόντα, συνεχές* (GA22, 79, 81) aus Fragmenten des Parmenides als auch die aristotelischen *Ἐνέργεια* „frei“ übersetzt.<sup>94</sup>

Wir dürfen hier die Verständnisse Heideggers nachvollziehen, dass er einerseits in seinen frühen Jahren die *Metaphysik Aristoteles'* übersetzend darzulegen versuchte, indem er durch eine ganze neue und ungewöhnliche Art die griechischen Termini übertrug, wobei er sich mit den gängigen Interpretationen und Übersetzungen auseinandersetzte.<sup>95</sup> Heidegger in seiner frühen Zeit sieht Aristoteles immer sowohl als Partner als auch als Gegner.<sup>96</sup>

Andererseits versuchte Heidegger stets, zu der Philosophie Aristoteles Distanz zu halten, und seine Kritik an dem Vater der *Metaphysik* gipfelte in seiner Begriffsbildung der »ontologischen Differenz«. Durch diese Auseinandersetzung gewann Heidegger seine eigene Selbstständigkeit im Philosophieren.<sup>97</sup>

Haben wir beide Seiten vor Augen, mögen wir eine Feststellung wie »das Sein auf Griechisch heißt die Anwesenheit« erst als Heideggers Interpretation des Aristoteles lesen. Es lässt sich die Frage stellen, wie Heidegger die zentralen ontologischen Begriffe des Aristoteles (*οὐσία, τί ἦν εἶναι*, usw.) versteht, wie er Aristoteles' Gedankengang interpretierend zu formulieren versucht.

Ausgehend von seiner Interpretation lassen sich zwei Positionen formulieren.<sup>98</sup>

Erstens sieht Heidegger gerade die Bewegung (*κίνησις*) in der »Physik« als einen direkten Zugang für die rätselhafte Stelle der Substanzbücher der »*Metaphysik*«. Genauer gesagt, das Begriffspaar *δύναμις* und *ἐνέργεια*, das in der »*Metaphysik*« vorkommt, wird, abgesehen von dem möglichen Unterschied zwischen beiden Varianten *ἐνέργεια* und *Entelechia*, bei Aristoteles synonym verwendet. Und der Prozess zwischen beiden „Zuständen“, die Verwirklichung des Möglichen, sei voll durch den Gebrauch der *κίνησις* zum Ausdruck gebracht.

Zweitens hat Heidegger seine Vorhabe, die Schriften »Über die Seele«,<sup>99</sup> nicht primär als eine psychologische Lehre gelesen, sondern eher *Ψυχή* als »das Leben« gesehen.<sup>100</sup> Er hatte die Erwartung, bei Aristoteles eine Lehre über den Grund des Daseins, also des Lebens zu finden. Ferner brachte er

<sup>94</sup> GA18, 381: »Wie kommt »In-Arbeit-Sein« zu diesem ontologisch-hermeneutischen Vorrang? Weil Sein = Hergestelltsein. Da = Anwesendsein, Fertigsein, Hersein in Jetzt, in eine Gegenwart; im Gewärtigsein«.

<sup>95</sup> Dazu, dass Heidegger sich von 1919 bis 1921 noch auf die Kritik an anderen Philosophen konzentrierte und sich erst im WS 1921/22 dem Aristoteles zuwandte, vgl. Figal 2007, 54: »Erst mit der Vorlesung des Wintersemesters 1921/22 wendet Heidegger sich Aristoteles zu, und die Zuwendung geschieht in voller Absicht. Für Heidegger ist sie ein Versuch, grundsätzlich und neu über das, was Philosophie sei, ins Klare zu kommen«.

<sup>96</sup> »Mit der Wendung zu Aristoteles gewinnt Heidegger die eigentümliche Stellung seines Philosophierens«, *ibid.*, auch Gadamer, GW3.22, 308: »Auf eine erstaunliche Weise konnte sich überdies der junge Heidegger für seine »existenzielle« Kritik am transzendentalen Subjekts- und Objektsbegriff bei der aristotelischen Kritik an Platos Idee des Guten Schützenhilfe verschaffen«.

<sup>97</sup> Vgl. Figal 2006, 219 ff.

<sup>98</sup> Beide Positionen scheinen mir auf Gadamer einen großen Einfluss zu haben.

<sup>99</sup> Im Folgenden: An.

<sup>100</sup> *Ψυχή* heißt sowohl die Seele, als auch das Leben, die Entwicklung usw. Vgl. Gigon 1966.

dieses Vorverständnis in seine Interpretation der »Nikomachischen Ethik«<sup>101</sup> mit ein und versuchte, die Praxis als die Verwirklichung der menschlichen Möglichkeiten auszulegen.

Sofern wir die Bedeutung der Phänomenologie bei Heidegger erkannt haben, ist es uns klar, dass Anschauung oder Vorstellung eine Art Vergegenwärtigung sind. So können wir verstehen, dass die Wahrnehmung (αἰσθήσις) überhaupt die Anwesenheit der Wahrgenommenen Dinge (αἰσθήμα) ist.

»Ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς Aristoteles« (An Γ 2,425b 26).

»Die Wirklichkeit des Wahrnehmbaren und die Verwirklichung der Wahrnehmung ist ein und dieselbe. Ihr Sein ist aber nicht dasselbe.«<sup>102</sup>

Etwas zu erkennen/wahrzunehmen ist ein Prozess (κίνησις), der zugleich die Verwirklichung des seelischen Vermögens ist. Was sich in dem Prozess vollzieht, das Wahrnehmen, ist identisch mit dem, was es zum Gegenstand nimmt.<sup>103</sup>

Einerseits ist die Funktion (Ergon) der Seele durch den Prozess der Wahrnehmung verwirklicht. Ich sehe etwas, die Funktion meiner Augen ist durch die Leistung, das Sehen von etwas, erfüllt, während sie im anderen Fall (z. B. im Schlaf) nur eine Möglichkeit bleibt. Oder besser gesagt, Sie verbirgt sich in Dynamis, da die Möglichkeit, zu sehen, als das Nicht-Anwesende im Dunkeln ist.

Andererseits ist das Etwas, das ich sehe, durch das Sehen ins Licht gerückt. Es bleibt im Dunkeln, wenn ihm kein Licht/Augenblick zukommt. Die Struktur des »Erscheinens«, die in dem griechischen Ausdruck φαίνομαι steht, also „sich zeigen“ oder „sich sehen lassen“, steht der Struktur des „Klarmachen“ (δηλοῦν) entgegen.<sup>104</sup> Wenn Heidegger Anschauung als Sich-Vergegenwärtigung bezeichnet (GA18, 10), meint er, dass die Dinge, die Seiende, zum Vorschein kommen.

Unbestritten ist, dass die Metapher des Sehens in der Antike die Diskussion über das Wissen (ἐπιστήμη) beherrscht. Es steht einerseits mit den sokratisch-platonischen Termini in enger Verbindung – Eidos heißt wörtlich „Aussehen“ – und andererseits sollte man vielleicht eine allgemeine Tendenz darin sehen, dass das intelligible Denken sich in Analogie mit der sinnlichen Anschauung stellen lässt.<sup>105</sup> Die Anamnesis steht in einem ähnlichen Zusammenhang mit dem latent Erkannten.

Anamnesis ist also eine wiederholende Bestätigung und Vergegenwärtigung von dem, was da war und nun abwesend ist. Die Natur, etwas zu vergessen, ist gemäß Heidegger eine Tendenz zu verfallen. Die Anamnesis, die Wiedererinnerung durch den Logos, den Heidegger als das Klarmachen interpretiert hat, gewinnt dadurch eine ontologische Bedeutung, dass der Logos ein Licht auf etwas wirft, was da war.

---

<sup>101</sup> Im Folgenden: EN.

<sup>102</sup> Meine überarbeitete Übersetzung, basierend auf der Willy Theilers, vgl. Theiler 1959, 51.

<sup>103</sup> Die These ist eine Variante von der des Parmenides, dass das Sein und das Denken identisch seien.

<sup>104</sup> Ein Deponens, also die mediale oder passive Form mit der aktiven Bedeutung, sagt uns etwas darüber, was die Griechen durch ihr Erbe der Sprache im Sinn haben.

<sup>105</sup> Vgl. Fritz 1963<sup>2</sup>, 52. Aufschlussreich findet der Verfasser, dass er in der sinnlichen Anschauung eines Gegenstandes viel mehr Unendliches (also die Vielheit) herausliest, die der beschreibende Rede (Logos) nicht alles begreifen kann.

Ein Sich-Erkennen steckt auch in Wiedererkenntnis, die man an dem innerlichen Gespräch der Seele mit sich selbst zur Erinnerung ruft. Die Wiedererkennung des Wesens des Seienden wird von einer natürlichen Freude begleitet, da das Vergessen in der Natur der menschlichen Endlichkeit ist. Mit Aristoteles findet Gadamer diese ursprüngliche Freude sowohl bei der Wiedererkennung als auch bei der Nachahmung. Was wichtig ist, ist nicht der Unterschied zwischen dem Nachgeahmten und dem Nachahmer, sondern das Wiedererkennen dessen, was es ist (GW8.8, 83).

Nun sollte das zweite Missverständnis mithilfe des hegelschen Begriffs „Geist“ beseitigt werden. Hegel vollzieht den Gedankengang des Parmenides nach, der das Denken und das Sein identifiziert. Der Geist bewegt sich, indem sich das Denken durch das menschliche Dasein vollzieht, wie ein Zug, der durch die Haltstelle hindurch fährt. Der Mensch besitzt die Möglichkeit, das heißt das Organ, zu denken. So erkennen wir, dass der Geist, Nous dem Dasein zukommt. Die Verteidigung Gadamers, dass das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein mehr Sein sei, muss aus diesem Kontext verstanden werden.

Zum Schluss ist Gadamers Übersetzung „Wiedererkennung“ noch positiver als die gängige Übersetzung „Wiedererinnerung“, da er, wie wir gezeigt haben, durch die Voraussetzung des „Vorgriffs der Vollkommenheit“ der Andersheit Recht gegeben hat. Jener, der von der Schönheit berührt wird und das Kunstwerk befragend nach dem Sinn sucht, befindet sich im Gespräch mit der Kunst und sich selbst. Sokrates sagt auch zu Menon, „dass wir aber, wenn wir glauben, das suchen zu müssen, was wir nicht wissen, besser werden und tapfer und weniger träge sind, als wenn wir glauben, was wir nicht wissen, sei weder möglich zu finden noch notwendig zu suchen“<sup>106</sup> (Meno. 86 b6 - c2).

Die Kunsterfahrung als ein Thema der Hermeneutik zu sehen, ist kein Zufall, sondern weist darauf hin, dass eine transzendente Dimension uns noch zuträglich ist. Etwas wiederzuerkennen ist ein Wahrheitsgeschehen, da die Wiedererkennung eine Bestätigung vom Wesen und dem Sein ist, das durch den Lauf der Zeit nicht vergeht und bei uns bleibt.

»Nicht Unterscheidung der Darstellung von dem Dargestellten, sondern Nichtunterscheidung, Identifikation ist die Weise, in der sich das Wiedererkennen als das Erkennen des Wahren vollzieht«

»Denn wenn ich jemanden wiedererkenne oder etwas wiedererkenne, dann sehe ich das Wiedererkannte von der jetzigen wie von der damaligen Zufälligkeit befreit. Es liegt im Wiedererkennen, daß man das Gesehene auf das Bleibende, Wesentliche hinsieht, das von den kontingenten Umständen des Einmal-gesehen-Habens und des Wieder-gesehen-Habens nicht mehr getrübt ist. Das macht Wiedererkennung aus, und so ist sie in der Freude an der Nachahmung wirksam«<sup>107</sup> (GW8.4, 31-32).

Das ist der Sinn der Anamnesis, etwas aus der Dunkelheit des Vergessens wieder ans Licht zu bringen. Ein solches Wissen ist schwer zu beschreiben, weil es sich schon in einem Prozess befindet. Man fragt sich, ob das, was man früher einmal vor Augen hatte und dann im Lauf der Zeit vergessen hat, eine Art Wissen genannt werden dürfe. Nach der Anamnesis bekommt es eine Bestätigung, oder besser: Es hat in der Vergegenwärtigung der Anamnesis sein Dasein gewonnen.

<sup>106</sup> Meine Übersetzung ist überarbeitet auf Grundlage derer Schleiermaches und Eberts, vgl. Ebert 1974, 103.

<sup>107</sup> Vgl. ferner GW8.8, 83: »Wo etwas wiedererkannt wird, da hat es sich schon aus der Einmaligkeit und Zufälligkeit der Umstände, in denen es begegnete, befreit.«



## Fünftes Kapitel: Anwesenheit vs. Aktualität

### §15 Anwesenheit: Der neue ontologische Befund der Hermeneutik

Durch die Analyse der Anamnese sollte uns ein Hinweis darauf gegeben werden, dass jeder Vorgang des Verstehens eigentlich eine Wiedererkennung der »Vorhabe« beinhaltet. Eine vollständige Struktur des Verstehens hat aber doch eine Richtung auf die Zukunft. Denn wir meinen immer eine Struktur der Zeit, sogar wenn wir nur über ein »jetziges« oder ein »vergangenes« sprechen<sup>108</sup>:

»Das Wort ›Gegenwart‹ deutet schon daraufhin, daß da Zukunft hineinspielt. Zukunft ist als das Kommende stets das Gewärtigte, das auf uns wartet und auf das wir warten. Alle Erwartung beruht aber als solche auf Erfahrung. Mit jeder Gegenwart wird nicht nur ein Zukunftshorizont geöffnet, sondern auch der Vergangenheitshorizont ins Spiel gebracht« (GW8.35, 376).<sup>109</sup>

Es lässt sich aber die Frage anschließen, wie wir Wahrheit in der Anamnese beanspruchen können, wenn wir uns als ein endliches Lebewesen immer im Fluss der Zeit befinden. Woher haben wir dafür eine Gewissheit, dass das Wesen der Tatsache, das wir zu verstehen gesucht haben, uns zukommt?

Über der Frage nach der Zeit darf man nicht vergessen, dass Gadamer niemals eine Antwort im Bereich des Bewusstseins geben würde.<sup>110</sup> Es ist das Dogma Kants, durch das uns Zeit und Raum als die Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmungen vorgesetzt ist. Das zeitliche Verhältnis der Phänomene ist, mit Kant gesprochen, eine Folge des Nacheinander in uns.

Werfen wir ein Blick auf die antike Philosophie, so ist es deutlich, dass die Probleme der Erkenntnis ganz anders als in der neuzeitlichen Philosophie formuliert sind. Zusammengefasst: Die Erkenntnislehre war langfristig mit der Ontologie verknüpft. Die Rätsel der Erinnerung und Wahrnehmung haben ihren Platz in der Seele, welche die Rolle des Grunds beider geistigen Tätigkeiten spielt. Eine Spur der Zeit findet man in dem berühmten heraklitischen Satz: Alles fließt (πάντα ῥεῖ). So stand die Auffassung der Zeit bei den Griechen auf der Seite des Werdens (des immer Bewegten) im Gegenüber zum Sein (dem Unbewegten).

Man könnte behaupten, dass die Zeit als Ganze in den Fragestellungen der antiken Philosophie nie auftrete.<sup>111</sup> Nur in der Phänomenologie rückt das Problem der Zeit ins Licht. Doch die Frage zu stellen: „Was ist die Zeit eigentlich?“, scheint den Positionen der modernen Philosophen nicht passend zu sein.

---

<sup>108</sup> Dazu ist das Zeitbewusstsein schon in der Phänomenologie Husserls als eine Struktur innerhalb des menschlichen Geistes analysiert. Infolgedessen könnte die Hermeneutik Gadamers als eine erweiterte Begründung des Zeitbewusstseins in der Sprache gesehen werden.

<sup>109</sup> Vgl. GW8.10,101: »Unser tägliches Leben ist ein beständiges Schreiten durch die Gleichzeitigkeit von Vergangenheit und Zukunft. So gehen zu können, mit diesem Horizont offener Zukunft und unwiederholbarer Vergangenheit, ist das Wesen dessen, was wir ›Geist‹ nennen«.

<sup>110</sup> Vgl. GW8.4,32: »Wiedererkennen heißt vielmehr, etwas als das schon einmal Gesehene erkennen. In diesem ›als‹ aber liegt das ganze Rätsel. Ich meine nicht das Wunder des Gedächtnisses, sondern das Wunder der Erkenntnis, das sich darin verbirgt«. Gadamer hat hier deutlich die Auslegung von Aristoteles bevorzugt.

<sup>111</sup> Darüber werden wir aber am Ende dieses Kapitels nochmal diskutieren.

Sie lässt sich dahingehend umformulieren, dass gefragt wird, wie wir uns als Dasein, ein endliches stets in der Zeit befindliches Wesen, mit der Zeit verhalten?

Der gedankliche Übergang, den wir hier von der Anamnese der Seele zu dem Rätsel der Zeit führen, bedarf noch einige Rechtfertigungen. Während Gadamer die Zeitauffassung des Augustinus als ein „Prototyp aller echten philosophischen Verlegenheit“ interpretiert, meint er, „dass sich in der Dimensionalität der Zeit eine Erfahrungsweise der menschlichen Seele spiegelt“ (GW4.8, 138). Dies ist so zu verstehen, dass der philosophische Logos unfähig ist, sich die Zeit als Ganzes zum Thema zu machen. Es ist zwar eine begrenzt berechtigte Ansicht des Aristoteles, dass die Philosophie nach dem Ganzen frage, gegenüber den Wissenschaften, die „das Ganze immer nur in gebrochener Weise auf dem Wege wachsend“ forschten (GW4.7, 120). In Wirklichkeit finden wir uns jedoch auch beim Philosophieren in einer solchen Verlegenheit wieder, wenn wir das Gedachte zum Ausdruck zu bringen versuchen. Die Unausweichlichkeit der Dialektik für Sokrates und Gadamer,<sup>112</sup> die ich in Teil 2 auslegen möchte, basiert auf der Grundlage, dass der Logos sich durch unseren menschlichen Sinn, der trotz der Sprachfähigkeit eine Schwäche hat, begrenzen lassen muss.

Es ist deswegen sinnvoller, die Frage nach der Zeit zu stellen, als stets eine Antwort im Seelenbegriff zu suchen. Es wäre eine richtige Umformulierung, wenn wir die Zeit als eine Voraussetzung der menschlichen Seelenverfassung sehen, die die Unterscheidung einer Reihenfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ermöglicht, statt wie Kant die Zeit als eine Verfassung der Sinne zu verstehen.

Durch die Analyse der Anamnese haben wir schon die Struktur der menschlichen Erinnerung erkannt, nämlich dass sie eine Verknüpfung zwischen Vergangenheit und Gegenwart darstellt. Es erscheint mir als eine Eigenschaft der menschlichen Seele, die mit Logos untrennbar verbunden ist, dass sie sowohl Teilung und Verbindung aufrichtet. Daher befindet die Frage nach der Zeit sich immer in einem unauflösbaren Bannkreis mit dem »Zeitgefühl«: Gibt es überhaupt eine innere Zeit und eine äußere? Oder gibt es ohne die sie bemerkende Seele gar keine Zeit?

Die Aporie bleibt insofern in der Philosophie des Selbstbewusstseins ungelöst. Während der deutsche Idealismus zwei Pole von Subjekt und Objekt unterscheidet, schwankt die Auffassung der Zeit zwischen subjektiv (Kant) und objektiv (Hegel). Gadamer sieht aber einen Zugang, die Zeit mit der Kunst zu verbinden und die Beziehung zwischen beiden zu erklären.

Für Gadamer unterscheidet sich der Status von Kunstwerken in unserem Bewusstsein von den anderen Gegenständen. »Sie sind, solange sie in ihren Funktionen stehen, mit jeder Gegenwart gleichzeitig« (GW1, 126). Wir nennen diese »Gleichzeitigkeit und Gegenwärtigkeit des ästhetischen Seins« als »seine Zeitlosigkeit«. Wie Gadamer uns zeigt, bringt dieser Ausdruck nichts mehr als die Zusammengehörigkeit von Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit. Ich möchte zuerst versuchen, mit der phänomenologischen Beschreibung diese komplizierte Beziehung ins Klare zu bringen: Die Kunstwerke

---

<sup>112</sup> Aristoteles dagegen, lehnt grundsätzlich die Dialektik ab.



kommen uns immer zu, als ob sie gar keine Zeit hätten. Sie haben uns von »innen« heraus erneuert, wenn wir uns in sie versenken. Dieser Prozess des Verstehens von Kunst, mag er den Künstler, den »Zuschauer« oder »Lesern« oder wen auch immer einschließen, ist ein Geschehen des Spiels, wie oben schon erklärt. Während wir uns im Spiel befinden, verlieren wir das Gefühl der Zeit und sogar uns selbst. Hier sollten zuerst die beiden Begriffe »Gleichzeitigkeit« und »Gegenwärtigkeit« erörtert werden, bevor wir die Einwände Gadammers gegen die Reflexion darstellen. Es erscheint mir klar, dass der Begriff »Gleichzeitigkeit« oder sein Synonym »Simultaneität« für Gadamer eine Erfindung des ästhetischen und historischen Bewusstseins ist, die er kritisch behandelt.<sup>113</sup> Hingegen steht »Gegenwärtigkeit« in näherer Verbindung mit dem Begriff »Anwesenheit«, so wie der Terminus »Aktualität«, den Gadamer später statt des starren Ausdrucks »Vergegenwärtigung« gern benutzt.

## §16 Die neue ontologische Begründung der Wahrheit in der Anamnesis

### A) Das Sein als Anwesenheit (Heidegger)

Wie wir vorher in §14 C) ausgelegt haben, dass Heidegger den Seinsbegriff (*παρουσία/ουσία*) der griechischen Philosophie als „Anwesenheit“ übersetzt und interpretiert hat. Auf diese Weise erzielt Heidegger, die wichtigsten Termini in sein eigenes Deutsch fest zu machen. Weiterhin bildet seine Übersetzung (besonders in GA 62) die Grundlage seines Verständnisses über die Metaphysik bei Griechen, sodass er die antike Metaphysik seit Aristoteles ständig „das Sein“ als „das Gegenwärtige“ interpretiert hat<sup>114</sup>.

Aristoteles, im Augen Heideggers, legt seine Lehre über die Seiende in »Physik« aus. In diesem Buch versucht er die Ursache der Bewegungen/Veränderungen zu kategorisieren. Wenn wir von der heideggersche Interpretation der „Ψυχή“ als „das Leben“ auch Kenntnis nehmen, wird der Schluss leicht gezogen, dass die seelischen Bewegungen auch eine Art Bewegung der Seiende gesehen werden.

Wir haben in §14 C) durch ein Beispiel „etwas gesehen“ interpretiert, dass die Wahrnehmung d.h. hier „das Sehen“, auch der Anwesenheit eines Seienden, nämlich, des Wahrgenommenen zählt. Die Tatsache, dass ich etwas gesehen habe, wird hier phänomenologisch formuliert, dass Etwas mir erscheint.

Es scheint mir dies als eine paradigmatische Wendung Heideggers von der Philosophie des Geistes zur Ontologie zu sein, nicht mehr die Frage nach dem Subjekt oder den subjektiven Bedingungen zu

---

<sup>113</sup> Das oben schon genannte Wort »Gleichzeitigkeit« klingt, als habe es schon einen zeitlichen Riss vorausgesetzt. Die Kritik Gadammers am ästhetischen und historischen Bewusstsein werden wir am Ende dieses Kapitels diskutieren.

<sup>114</sup> Ferner führt er eine Auseinandersetzung mit „der griechischen Seinsauslegung“ (GA2, SZ), die eine Problematik verursacht. Wir dürfen hier diese Problematik im Augen Heideggers kurz zusammenfassen: Wenn die Griechen das „Sein“ als das „Gegenwärtige“ oder die „Anwesenheit“ erfassten, gingen sie schon dem wahren Sein vorbei, ohne das Sein selbst zu treffen.

stellen, sondern nach den Seienden und sogar dem Sein hinter allen Seienden, was sich in seiner Philosophie als der Ursprung des Seienden verstehen lässt. Diese Wendung bringt alle früher gebrauchten philosophischen Termini ins Wanken bis hin zu ihrer Verwandlung in die völlig neuen Ausdrücke der Weltanschauung der Philosophie Heideggers. Diese Verwandlung zeichnet sich in der heideggerschen Übersetzungen des antiken Textes ab.<sup>115</sup>

Wie aber kann man diese Art der Übersetzung nachvollziehen? Sie lässt sich als besondere Version der »phänomenologischen Reduktion« Heideggers verstehen. Er versucht, die Gegenstände der philosophischen Fragen antiker Texte dadurch wieder zu finden, dass er nicht wie vorangegangene Übersetzungen die Absicht des Autors wiederzugeben sucht, sondern sie in seiner eigenen Fragestellung fruchtbar macht. Diese Motivation kann erneut am Beispiel der Wahrnehmung verdeutlicht werden: *Ich* sehe dies, dies ist in *meinen* Augen eingetreten. Die Möglichkeit der Reproduktion der Wahrnehmung eines Anderen ist nicht gegeben.

Es ist kein Wortspiel, dass Heidegger nach den Seienden statt nach dem Subjekt fragt. Zwar scheint es in meiner oben geführten Deutung Heideggers nur eine Wendung von subjektivistischen zu objektivistischen Gegenständen zu sein. Es ist jedoch ohne Zweifel, dass Heidegger und sogar Gadamer gezielt Ausdrücke wie Subjekt, Objekt oder Gegenstände zu vermeiden suchten. Sobald man den Begriff „Objekt“ gebraucht, verweist man schon auf ein „Subjekt“. Es ist also eine alte Begriffsbildung oder eine ursprüngliche Teilung des Sachverhalts, die vor der Verwendung der Begriffe schon vor sich gegangen ist. Die Frage nach dem Seienden, nicht nach dem Gegenstand oder Objekt, bringt uns etwas Neues ans Licht.

Der Sachverhalt erscheint als „Phänomen“. Was setzt aber die Erscheinung des Seienden voraus? Mit dieser Frage tritt Heidegger, einen Schritt weiter als sein Lehrer Husserl, in den Bereich des Grunds alles Seienden.<sup>116</sup>

Es ist die Frage nach dem Sein, die Heidegger zuerst problematisiert. Er hat bei den Griechen die Tatsache entdeckt: Seit Aristoteles wird das Sein als Anwesenheit aufgefasst. Es sei ein ursprünglicher Irrweg, das Sein im Seienden zu verorten, meint Heidegger, und doch hat es sich als das Schicksal des abendländischen Denkens gezeigt.

---

<sup>115</sup> Man könnte deswegen keine bloße „treue“ Übersetzung von einem Philosophen erwarten, so ist auch die Hegelsche Übersetzung voll von „sachlichen“ Fehler angesehen, deren Bedeutung aber eine große Rolle für ihr eigenes Philosophieren hat.

<sup>116</sup> GW3.6, 140: »Vielmehr ist es das Wesen der Metaphysik, Wahrheit als Entborgenheit und Sein als die Anwesenheit des Anwesenden zu denken, was selbst noch die transzendente Frage Husserls bestimmt.«

In dieser These behauptet Heidegger aus der Perspektive der »Zeit« heraus die Priorität der Seinsfrage. Die Auffassung, dass das Sein die Anwesenheit sei, kommt ursprünglich aus seiner Interpretation der aristotelischen Begriffe οὐσία und ἐνέργεια.<sup>117</sup>

## B) Οὐσία als das Fertigsein der ἐνέργεια (Heidegger)

Sprachliche Bemerkungen über beide Begriffe dürfen wir erst anstellen, wenn wir ihre philosophische Tragweite vorher bewusstmachen. Οὐσία heißt ursprünglich, vorphilosophisch „Besitz und Eigentum“ und ist eine Substantivierung des Verbs εἶναι. Plato hat sie gegen parmenidischen Terminus τὸ ἕν gerichtet. »Die οὐσία ist das, dem das ‘ist’ (εἶναι) in eigentlicher Weise zugesprochen wird.«<sup>118</sup> Τὸ ἕν mag bei Parmenides als das unbewegte und unvergängliche Eins gelten. Die οὐσία bedeutet aber bei Plato das „Eins“, was trotz aller Veränderung und Bewegung sein Selbst behält.

Deswegen kann οὐσία im Deutschen sowohl mit „Sein“, gegenüber dem Werden, als auch mit „Wesen“ übersetzt werden. Es scheint mir der Absicht Heideggers näher zu sein, sie als das Sein statt als das Wesen aufzufassen, wenn er das Sein bei den Griechen kritisiert.<sup>119</sup>

Allgemein gesagt, ist es bekannt, dass die Philosophie der Griechen sich im Bannkreis vom Sein und Werden bewegt. Ein revolutionärer Schritt sei der platonische Versuch im »Sophistes«, die Lehre der eleatischen Schule, das unbewegte ἕν mit dem Begriff οὐσία weiter zu entwickeln, sagt Heidegger. Aristoteles, der Vater der Metaphysik, versuche aber, die Lehre Platos begrifflich zum Ausdruck zu bringen. Dies ist der gedankliche Hintergrund, der für Heidegger selbstverständlich sein dürfte.

Es ist aber kein Gedanke von Plato, sondern von Aristoteles, οὐσία als ἐνέργεια zu definieren. ἐνέργεια, wie Heidegger dieses Wort zergliedert, sei aus drei Teilen entstanden: das Präfix ἐν- und die Wortwurzel -ἐργ- (ἔργον) und die Endung -εια. Deswegen heißt dieses Wort nach Übersetzung von Heidegger: Amwerk-sein.<sup>120</sup> Es hat auch die Bedeutung des Fertigseins (Der Vorhandenheit, GA33, 217), des Zustandekommens usw.<sup>121</sup>

Gemäß diesem Verständnis, wird ἐνέργεια nach Heidegger als das Sein dessen, das zum Vorschein kommt, ausgelegt. Es sei der Möglichkeit nach dem gestaltlosen Stoff, der durch einen Prozess

<sup>117</sup> GW3.23, 322-3: »Und vollends die ontologische Führungsstellung des „WahrSeins“ (ὄν ὡς ἀληθές), des Nus, die Heidegger aus dem letzten Kapitel von Met. θ herauslas, machte das Sein als die Anwesenheit des Anwesenden, als das Wesen, sichtbar.«

<sup>118</sup> HWPB, Bd. 12, S. 621–622.

<sup>119</sup> Vom Terminus »Wesen« hat Heidegger seinen eigenen Gebrauch gemacht, sogar philosophisch das abgeleitete Wort »Wesung« usw. Wir werden sehen, dass sein Philosophieren und seine Kritik grundsätzlich auf den Eigenheiten der deutschen Sprache basieren.

<sup>120</sup> GA18, 381: »In-Arbeit-Sein«; GA33, 220: »Sich-ins-Zeug-legen«; GA40, 65: Das »In-sich-da-Stehende«, usw.

<sup>121</sup> Philologisch gesehen ist diese Analyse, wie die anderen etymologischen Deutungen Heideggers, nicht wissenschaftlich belegbar. Vgl. Beekes, 2010, Bd 1, 422; Frisk, 1960, Bd 1, 512.

schließlich seine Form bekommt und weiter als das ständig Anwesende stehen bleibt. Dieser Prozess, sei die Verwirklichung, ἐνεργεῖν.

Dieser zusammengefasste Gedankengang Heideggers (GA33, §22) soll uns deutlich zeigen, wie er die aristotelische Philosophie versteht.

Dafür, dass bei Aristoteles ἐνέργεια (Verwirklichung) als οὐσία (das Sein) aufzufassen ist, scheint es für Heidegger einen unmittelbaren Beweis zu geben: dass die οὐσία zu der Art des Seienden gehöre. Was also in dem ἐνεργεῖν (dem Ereignis) zum Vorschein kommt, ist die Material, die ihre Form bekommt und sich schließlich als ein Sein in der Gestalt ergibt. Für Heidegger stellt die Phänomenologie nur das Seiende, sei es als ein Vorhandensein, sei es als ein Dasein, vor.

Vor diesem gedanklichen Hintergrund wird das Motiv der heideggerschen Begriffsbildung geklärt. Er benutzt Termini wie „Wesung“, d. h. das Wesen ergibt sich in einer „Wesung“. Solcher Sprachgebrauch ist im Kontext einer traditionellen Metaphysik nicht verständlich, da die οὐσία, das „Wesen“, dort nur als das immer-Bleibende verstanden ist. Ferner betont Heidegger in demselben Sinne, die Wahrheit des Wesens sei keine Essenz, sondern die Existenz. Phänomenologisch gesprochen heißt dies, das Sein komme im Dasein durch das ἐνεργεῖν zum Vorschein und dieses zum-Vorschein-kommen, sei das Wahrheitsgeschehen: das Sein geschieht im „Da“.

Ich darf durch einen Beleg diese Argumentation Heideggers stärker machen: Seine Ansicht ist nur dort verständlich zu deuten, wo diese erste Hypothese der dialektischen Übung im Dialog »Parmenides« wörtlich heißen sollte: Logisch gesehen, kommt das Eins (ἓν) „vorher“ (πρότερον) als das »Sein« (οὐσία)<sup>122</sup>.

Sowohl dieses Zitat als auch die Struktur jeder dialektischen Übung im »Parmenides«, liefern uns den deutlichen Hinweis, dass das Eine der Ausgangspunkt (ἀρχή) bei Plato ist, nicht wie bei seinem Schüler Aristoteles. Der Reihenfolge nach komme das „Sein“ (und sogleich das „Nichtsein“) und dann die Vielen. Wir werden später sehen, dass bei Aristoteles die οὐσία ein Primat vor der Zahl besitzt. Aber für die Dialektik ist die Einheit (ἓν) entscheidend.

Wir dürfen aber einen weiteren Schritt gehen. Die platonischen Dialoge sollen nicht allein zeigen, dass jedes Philosophieren seine eigene Schwierigkeit hat, um das Gedachte zum Ausdruck zu bringen. Bemerkungswert ist es doch, dass für das ontologische Thema, die Aussage über das »Sein«, der Logos keine tragende Bedeutung hat.

---

<sup>122</sup> Ὅρα δὴ ἐξ ἀρχῆς. ἓν εἰ ἔστιν, ἄρα οἷόν τε αὐτὸ εἶναι μὲν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν;

Οὐχ οἷόν τε.

Οὐκοῦν καὶ ἡ οὐσία τοῦ ἐνὸς εἴη ἂν οὐ ταῦτόν οὐσα τῷ ἐνί· οὐ γὰρ ἂν ἐκείνη ἦν ἐκείνου οὐσία, οὐδ' ἂν ἐκεῖνο, τὸ ἓν, ἐκείνης μετεῖχεν, ἀλλ' ὅμοιον ἂν ἦν λέγειν ἓν τε εἶναι καὶ ἓν ἓν. Νῦν δὲ οὐχ αὕτη ἐστὶν ἡ ὑπόθεσις, εἰ ἓν ἓν, τί χρηὶ συμβαίνειν, ἀλλ' εἰ ἓν ἔστιν· οὐχ οὕτω; (Parm. 142b5-c2)

Ich habe schon vorhin auf die Deutung der Anwesenheit als das Vorhandensein (Verfügbarkeit) hingewiesen, und von einem bestimmten Problem dieser These soll nachher ausdrücklich die Rede sein. Es ist nämlich die Temporalität, die in dem Ausdruck „Anwesenheit“ impliziert ist.

Was die Kritik Heideggers an Aristoteles betrifft, scheint sie mir die Auslegung zu beinhalten, dass die οὐσία schon die ständige Gegenwart gemeint habe: Während τὸ τί ἦν εἶναι noch das Imperfekt enthält, sagt οὐσία uns nichts mehr als ein geformtes Seiendes, das sein Selbst, also sein Wesen ständig behalten soll.

Der Sachverhalt lässt sich in zwei Begriffspaare teilen und durch die Analyse von „δύναμις-ἐνέργεια“ erklären:

Das ἐνέργειν ist eine Art Bewegung, die eine bestimmte Richtung und ihr Ende hat, nämlich von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Es schreibt für das „Wahrheitsgeschehen“ (ἀλητεύειν) dem Spiel eine ernsthafte Relevanz zu. Seinem Lehrer Heidegger folgend, gibt Gadamer der Bedeutung des Vollzugs den obersten Rang.

Das erste Begriffspaar mag man „Vergangenheit-Gegenwart“ nennen. Als Dynamis versteckt sich das, was οὐσία vorherbestimmt hat (τὸ τί ἦν εἶναι), in dem gestaltlosen Stoff. Es würde noch nicht ins Licht kommen, wenn es noch nicht in der Wahrheit wäre (ἀλητεύειν ἄν). Es bestätigt sein Wesen nur dadurch, dass es sich seine Form bekommen lässt. Also bliebe die „Vergangenheit“ der οὐσία<sup>123</sup> in dem Dunkeln der Dynamis, sein Name wäre das Substrat (ὑποκείμενον), bevor es οὐσία geworden ist.

Das zweite wird man dann als „Gegenwart-Zukunft“ bezeichnen. Nun steht die οὐσία in der Gegenwart als Dynamis. Sie unterliegt ihrer Definition nach aber „ständig“ der Notwendigkeit, in der Zukunft ihr Wesen nicht zu verändern. Was in der Zukunft geändert ist, um mit Aristoteles zu sprechen, sind die Akzidenzien (κατὰ συμβεβηκός). Die Zukunft bleibt (sowohl bei den Griechen als auch in unserem gängigen Verständnis) das Nicht-Jetziges, dies wird aber als das Hervorkommende, als die Bestätigung des jetzigen Wesens verwirklicht, das heißt, sie ist wieder Gegenwart geworden.

Anders als sein Lehrer sieht Gadamer in der „Anwesenheit“ einen offenen Raum, in der eine partizipatorische Dialektik möglich ist, weshalb sie als eine „Mit-Struktur“ verstanden werden kann.

Mit der obigen Erläuterung hoffen wir, ein Zugang zu Gadamers Konzeption der Zeitlichkeit gegeben zu haben, der für die weitere Untersuchung relevant ist.

## §17 Der Vollzug des Spiels: Energeia im Kunstverstehen (Gadamer)

---

<sup>123</sup> Es mag noch keinen Namen wie οὐσία haben, sei es αἰτία (Ursache), sei es ἀρχή (Prinzip) genannt.

Kommen wir nun doch zurück zu der nüchternen Frage nach dem Rätsel des Spiels, die Gadamer in WM phänomenologisch beschreibt.<sup>124</sup> Wir haben oben seine Erklärung in ihren charakteristischen Zügen wiedergegeben. Jetzt sei die Aufgabe unternommen, durch die aristotelische Formulierung der *Energieia* wiederum das Spiel bei Gadamer zu verstehen.

In einer sehr viel später veröffentlichten Abhandlung »Wort und Bild – „so wahr, so seiend“« versucht Gadamer für die Überraschung, die der erste Teil über „die Ästhetik“ von WM vielen bereitete, für Verständnis zu werben. Dort scheint deutlich zu werden, dass seine Interpretation Platons und Aristoteles‘ die theoretische Grundlage für die Aussage in WM ist:

»Das Zeugnis des Aristoteles ist deshalb so wichtig, weil sich darin die Nachbarschaft bekundet, die zwischen dem Bedeutungsfeld von *Poiesis*, Kunst und Werk zu dem Bedeutungsfeld des Schönen und des Wahren besteht. Das Schöne bleibt dem Bereich des Wissens und des Erkennens nahe. Von hier aus ist es nicht überraschend, daß der Rückgang auf die griechischen Anfänge des Denkens und auf die metaphysische Rolle, die der Begriff der Schönheit dort besitzt, auch für die hermeneutische Philosophie von zentraler Bedeutung ist. Wenn ich in »WM« mit der Erfahrung der Kunst einsetzte, um von da aus die ganze Dimension der Hermeneutik in der universalen Bedeutung der Sprachlichkeit zum Thema zu machen, sollte der Rückgriff am Schluß des Buches auf den Begriff der Schönheit und die Weite seines Bedeutungsbereichs die Universalität der Hermeneutik abschließend bestätigen.« (GW8.35, 380-381).

„Der Rückgriff am Schluss des Buches“, kommt einer Wiederholung und auch Vertiefung des ersten Teils gleich. Wie wir den Begriff „Gebilde“ auf die Spur den „Ergon“ zurückführen können, bieten uns *Kinesis* und *Energieia* auch den Anhaltspunkt zu der Interpretation der Begriffe „Bewegung“ und „Spiel“.

Auch in Gadamers Rezension des Buchs »Spiel und Welt« von Eugen Fink findet sich ein indirekter Beweis dafür, dass sein Verständnis des Spiels selbstständig und unabhängig (von Martin Heidegger und Eugen Fink) entwickelt ist:

»Die Vorliebe für die Spielmetapher wie überhaupt für mediale Ausdrucksweisen (z. B. »in sich wirksam werden lassen«) findet sich auch bei Heidegger. Heraklits großartige Wendung vom weltenspielenden Kind erscheint nicht nur in den Augen Finks und nicht nur in seiner Perspektive wie ein Wink, der ins Wahre deutet. Ich darf bemerken, daß ich in meinem Versuch einer philosophischen Hermeneutik die spekulative Bedeutung des Spielbegriffs meinerseits auszudeuten versucht habe, freilich auf anderen Wegen und mit anderem Ziel« (GW4.5a, 99).

Es liegt nahe, die Wendung „auf anderen Wegen“ als seinen Versuch einer selbständigen Interpretation der antiken Philosophie auszulegen. Durch den Plural ist angedeutet, dass er sich dabei nicht auf das Eigene beschränkt. Er greift auch auf Wilhelm Dilthey und Immanuel Kant zurück.

Hier dürfen die Schlussfolgerungen aus den obigen Kapiteln gezogen werden. Grundsätzlich kann man feststellen, dass das Spiel als eine Metapher den Prozess des Verstehens beschreibt. Voranzustellen ist aber auch eine Alternative, sei es, dass die Künstler verstehend, spielerisch die Welt nachahmen, sei es, dass die „Zuschauer“ verstehend das Wesen in der Welt begreifen, also wiedererkennen. Es lässt sich zeigen, dass die beiden Alternativen dasselbe sind.

---

<sup>124</sup> In WM verrät uns nur eine Fußnote, dass die mögliche Quelle für Gadamers Gedanken Aristoteles ist, siehe GW1, 116, Anm 206.

Oben wurde schon erklärt, dass Gadammers Interpretation der platonischen Mimesis aus der »Poetik« des Aristoteles stammt. Es handelt sich dabei aber nicht um einen willkürlichen Positionswechsel im Sinne des Arguments.

Eine besondere Schwierigkeit, auf die unsere Interpretation schnell stößt, basiert darauf, dass wir die platonische und aristotelische Lehre getrennt, nacheinander, formulieren müssen. Die Gefahr besteht nun darin, dass die Philosophie Gadammers, meiner Auslegung nach, freilich zwischen den Positionen von Plato und Aristoteles hin und her zu springen scheint. In Wirklichkeit geht der Autor aber einen Schritt zurück und stellt etwas Gemeinsames zwischen Plato und Aristoteles. Um mit Hegel zu sprechen: Gadamer hat schon eine „Synthese“ von Plato und Aristoteles im Auge.

Eine ähnliche Problematik wie beim Begriff „Verstehen“ finden wir auch bei der Darlegung des Spiels: Nehmen wir das Spiel im Hinblick auf das Ganze an, also das Spiel als eine Zusammenfügung von Gespieltem und Spieler, können wir nicht mehr sagen als Gadamer selber. Versuchen wir aber unter dem Aspekt (von Teilen) auf die Elemente im Spiel (nämlich: die Spielenden) einzugehen, gerät das Verständnis vom Spiel in den Verdacht des Subjektivismus.

Wilhelm Dilthey, der als Vater der modernen Hermeneutik die Selbstständigkeit der Geisteswissenschaften erzielte, hat starken Einfluss auf Gadamer ausgeübt. Seine Ansichten verbleiben jedoch im Bereich des „Bewusstseins“ und der „Objektivierung des Geistes“, wodurch die Kluft zwischen Subjekt und Objekt unüberbrückt bleibt. Auf seine Begriffe „Erlebnis“ und „Innewerden“ legt Gadamer zwar auch besonderen Wert, weist aber durch den Begriff des Spiels darüber hinaus.

Bekannt ist, dass Dilthey durch die Einführung seines Begriffs „Erlebnis“ die Basis einer empirischen Psychologie zu geben versuchte. Erlebnisse als »Tatsachen der inneren Erfahrung« seien die Gegenstände der Psychologie und der Geisteswissenschaften, wodurch ein deutlicher Unterschied zu den Naturwissenschaften formuliert werden könne.<sup>125</sup>

»Es ist für diese Seinsweise innerer Tatbestände, daß Dilthey das damals in Aufnahme kommende Wort ›Erlebnis‹ einführt, und er charakterisiert ihre Seinsweise durch die unmittelbare Einheit von Erleben und Erlebnis« (GW4.28, 412).

Dem Erlebnis, das sich bei Dilthey als das Verstehen erklären lässt, liegt ein »Zusammenhang der Funktionen« zugrunde. Dieser Zusammenhang ist »eine feste Struktur« (GS5, 173). Hier scheint mir der Scheidungspunkt Gadammers von dem Gedankengang Diltheys zu liegen. Der Begriff „Erlebnis“ trägt der Kritik Gadammers zufolge einen Zwiespalt in sich: Seine beiden Aspekte, zum einen die „zeitliche Unmittelbarkeit des Erlebens“ und zum anderen der die Bedeutung zeugende „erinnernde Rückblick“, sind nicht miteinander zu vereinen. Seiner Kritik nach hätte Dilthey eine Einheit innerhalb der Erlebnisse gemeint.

---

<sup>125</sup> Vgl. GW4.28, 411–412: »Freilich liegt im Ausdruck ›innere Erfahrung‹ bereits, daß Derartiges nicht den experimentellen Mitteln der Naturwissenschaft zugänglich ist, sondern nur der Beschreibung.«

Zwei bemerkenswerte Ähnlichkeiten sollten hier eingefügt werden. Die eine ist die zwischen der Psychologie Diltheys und der Phänomenologie Husserls, die den jungen Heidegger enttäuschte, infolgedessen er später auf diesen Gedankenweg verzichtete. Die andere, die zwischen der Psychologie Diltheys und derjenigen Franz Brentanos besteht, scheint mir eine Einladung für Gadamer gewesen zu sein, eine ausführliche Differenzierung »in Anschluss an Aristoteles und im Gegensatz zum deutschen Idealismus« vorzunehmen. Dazu meint Gadamer, dass „das Innesein [...] vielmehr dem Aktvollzug wesentlich“ zugehört (GW4.28, 412). So könnte man die Bedeutung der Ansätze Diltheys in der hermeneutischen Philosophie Gadamers auffassen, wenn wir seine Interpretation über den aristotelischen Begriff *Energieia* bzw. *Entelecheia*, als den Vollzug vor Augen haben.

Es gibt einen durch viele Dokumente bestätigten Streit zwischen Heidegger und Gadamer in den sechziger Jahren. Heidegger übte an seinem Schüler in dem Punkt Kritik, dass sich Gadamer wieder zurück zu der Bewusstseinsphilosophie gekehrt habe. Dagegen verteidigt Gadamer sich damit, dass sein Gebrauch des „wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins“ mehr Akzent auf das Sein als das „Bewusstsein“ gelegt habe.<sup>126</sup>

Die Behauptung Gadamers, dass das „Bewusstsein“ mehr in dem Bereich des Seins als in dem der Subjektivität sei, scheint mir eine Bestätigung der Beziehung zwischen Gadamer und Dilthey. Diltheys Begriff „Innewerden“, der bei Gadamer als das „Innesein“ gesehen wird, ist von Gadamer durch die Seelenlehre Aristoteles', nämlich die Verwirklichung der möglichen Funktion der Seele, ins Zentrum seiner Philosophie gebracht.

Dilthey definiert „Innewerden“ als „eine Tatsache, welche meine Selbstbeobachtung immer von neuem darbietet.“ Es ist ein Bewusstsein, „in welchem ein Inhalt ohne jede Unterscheidung steht.“ „Das, was den Inhalt des Bewusstseins bildet, ist von dem Bewusstsein selber nicht unterschieden“ (GS19, 66). Das „Innewerden“ ist ursprünglicher als jene Teilung von Subjekt und Objekt (GS19, 207).

Mit der obigen Erklärung des Begriffs „Erlebnis“ hoffe ich überzeugend analysiert zu haben, wie beim geistigen Zustand eine solche Nichtunterscheidung hervorgehoben werden soll. Durch das folgende Zitat versuche ich, den gedanklichen Übergang, den Gadamer von Dilthey durch Aristoteles zu seiner eigenen Begriffsbildung vollzieht, hervorzuheben.

»Der Ausdruck ›Innesein‹ will alle ›Gegebenheit‹ noch überbieten. Auf der anderen Seite konstituiert sich die Erlebniseinheit gerade nicht durch das bloße Dabeisein, das als Innesein einer inneren Erfahrung gelten soll, sondern durch das Besondere dessen, was da zur Erfahrung kommt und im ganzen des Lebensverlaufs seine Bedeutung hat« (GW4.28, 413).

Es erscheint mir sicher der Fall zu sein, dass die Anknüpfung an „Erlebnis“ und „Spiel“ uns einen Zugang eröffnet. Während im Gedankengang Diltheys „Methode und Objektivität“ noch den Begriff der Wissenschaft beherrschten, versucht Gadamer einerseits, durch die Destruktion Heideggers die Herkunft des deutschen Idealismus aufzudecken und andererseits, durch Hegel den Nachteil der

---

<sup>126</sup> Vgl. Dottori 2006, 437. Davon wird im zweiten Abschnitt ausführlich die Rede sein.



Subjektivierung zu überwinden. Das Dabeisein, was sowohl den ursprünglichen Zustand der Seele wie auch einen ontologischen Status bezeichnet, hat meiner Meinung nach in der philosophischen Hermeneutik Gadamers eine zentrale Stellung.

Es gilt als der früheste Versuch, den Gadamer in Jahr 1941 machte, den Kern der Metaphysik zu reformieren. In einem Vortrag formulierte er den „Vorrang des Objektiven vor der Subjektivität“ (GW 6.2, 12). Dieser Ausdruck erinnert uns an die Kritik Hegels an der antiken Philosophie, die mehrmals von Gadamer referiert wurde:

»Das ist nach Hegel das Mangelhafte des antiken philosophischen Bewußtseins: daß der Geist noch ganz in die Substanz versenkt ist – hegelisch gesprochen: daß die Substanz nur ›an sich‹ der Begriff ist –, daß er sich überhaupt noch nicht in seinem Für-sich-sein, als Subjektivität, weiß und damit sich auch nicht bewußt ist, im Begreifen des Vorkommenden sich selbst zu finden« (GW3.1, 7).

Diese »Abdämpfung der Subjektivität«, mit der Gadamer durch Inspiration von Julius Stenzel einen Rückschritt gegenüber Hegel zu gehen entschied, lässt sich auf mehrere Stellen stützen (GW6.2, 28; 6.7, 116). Anders als Hegel erzielt er nicht, eine Negativität in der griechischen Philosophie zu überwinden, sondern dem objektiven Charakter Achtung zu zollen. Um seine Interpretation des „objektiven“ Seins der *Energeia* des Denkens zu verstehen, scheint es mir notwendig, nicht in Bezug auf die Fragestellung Heideggers, sondern auf die Hegels und Aristoteles‘ Gewicht zu legen.

## §18 Die ontologische Begründung des Dabeiseins (Mitdaseins) in der Teilhabe

Zuerst sollte aber die oben erwähnte begriffliche Teilung von „Nichtsein“ und „Sein“ aus Platos Parmenides noch einmal hervorgehoben werden, damit wir uns eine Kontinuität zwischen Plato und Aristoteles vorstellen können. Aristoteles bezieht das „Nichtsein“ in seine Begriffsbildung ein, wie bei *Steresis*, *Hyle* und *Dynamis*. Ihre Gegensätze („das Sein“) sind *Physis*, *Eidos*, und *Energeia*.<sup>127</sup>

Wenn wir Aristoteles hier hegelianisch interpretieren dürfen, würden wir sagen: ein Mangel an Sein ist gleich die Negativität, die eine Aufdeckung des Seins „notwendig“ (oder logisch) fordert. So hat die einzelne Substanz (*οὐσία*) ihren Grund in dem unbestimmten Substrat (*ὑποκείμενον*). Den Mangel, den Hegel gesehen hat, definierte Aristoteles als Substrat, oder mit anderen Namen *Hyle* oder *Dynamis*.

Im Vergleich mit dem Anwesenden, der *οὐσία*, lässt sich das Substrat von zwei Seiten charakterisieren:

1) Positiv gesehen, es hat das Vermögen an sich, *Dynamis*, aber auch die Notwendigkeit im *Logos*, später das Wesen zum Vorschein zu bringen. Es wäre sinnlos, über eine *Dynamis* zu sprechen, die sich nicht auf das verwirklichte, vorhandene Seiende, sondern auf ein „formales“, also bloß im Kopf existentes Bild bezieht.

---

<sup>127</sup> Dies muss auch Heidegger klar gewesen sein, da er noch in einem Aufsatz über die *Physis* bei Aristoteles den Eingang zu seinem „Sein“ suchte. Vgl. GA9: »Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B, 1«.

2) Negativ betrachtet hat es aber doch einen formalen Mangel an sich. Es fehlt ihm noch die Form, die Aristoteles die zweite Substanz nennt. Die höchstgestellte Position des Eidos bei Plato ist durch Aristoteles degradiert.<sup>128</sup>

Hegel sieht, dass es bei der Negativität des Substrats noch eines entscheidenden Schrittes bedarf, um den Kreis der ganzen Bewegung zu vollenden. Wenn „dem Substrat“ sein eigener Mangel nicht bewusst wäre, es also über sein Selbst nicht reflektierte, würde es sich *nicht* in Bewegung setzen, um schließlich durch den Prozess der Energeia zum Vorschein zu kommen. Das Substrat würde ohne „Selbst-Wissen“ nie ein Anwesendes werden.

Daher ist das Selbstbewusstsein bei Hegel eine Voraussetzung seiner Dialektik. Und auch hier ist das Erkennen ontologisch im Bereich des Seins legitimiert. Die gleiche Schwierigkeit hat Aristoteles gegenüber seinem Vorgänger schon bei der Definition des Nous, wenn er den Anfang aller Bewegungen, aller Energeia herausstellen muss.

Sowohl die Hyle als auch die Dynamis sind normalerweise von der Passivität her verstanden. Die Aporie, auf die Aristoteles stieß, lässt sich so formulieren: Es muss es entweder 1) innerhalb der Hyle noch eine Bewegungsursache geben, welche der Ansicht Aristoteles nach nicht möglich wäre, oder 2) außerhalb aller einzelnen Substanzen noch einen Beweger geben, der selber eine Rolle des Anfangspunkts aller Bewegungen spielt.

Es ist der Nous und der unbewegte Beweger bei Aristoteles, welcher durch das umfassende Telos allen Seienden die Notwendigkeit der Bewegungen begründet. Aristoteles beschreibt das Denken (νοῦς) und Verwicklichung (ἐνέργεια) in DA so:

»ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῶ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῶ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια« (DA, 430a 15ff.).

»Es ist auch notwendig, in der Seele diese Unterschiede vorhanden zu sein, und zwar ist das Denken von solcher Art da, indem es alles wird(verwandelt), aber es ist auch in der Weise, dass es alles macht(bewirkt), wie eine Haltung, z.B. das Licht.Denn in gewisser Weise macht das Licht die Farben, die in der Möglichkeit sind, zu Farben in der Wirklichkeit. Und dieses Denken ist abtrennbar und leidensunfähig und unvermischt, seinem Wesen nach ist es die Wirklichkeit«<sup>129</sup>.

Einige Forscher meinen, dass sich hier zwei Sachen, erleidende und handelnde (passive und aktive), im Denkprozess unterscheiden lassen. Solche Interpretationen irren sich aber, als ob sich das Denken (νοῦς) aus sich selbst heraus in zwei Elemente zerteile. Hingegen versucht Gadamer, sich von diesem Standpunkt fernzuhalten.<sup>130</sup> Ein solcher Dualismus ist unhaltbar, insofern er viele weitere verwirrende

<sup>128</sup> Gadamer, GW6.5, 82: »Aristoteles reduziert das Ideenproblem auf den unter seinen ontologischen Voraussetzungen aussichtsreichsten Fall, den des φύσει ὄν, freilich, um an diesem aussichtsreichsten Fall seinerseits zu zeigen, daß es auch da nicht geht, von für sich seienden ›Ideen‹ zu reden.«

<sup>129</sup> Meine Übersetzung ist überarbeitet auf Grundlage derer Theilers.

<sup>130</sup> Gegen einen Kollegen (Happ, 1971) hat Gadamer in Bezug auf die Stelle in der Metaphysik seine vollständige Interpretation gegeben. Siehe GW6.12.

Paradoxe in anderen Fällen nach sich zieht, wo die Ausdrücke „die passive Aktivität“ oder „ein passives Prinzip“ aufkommen.

»Weder Hyle noch Eidos, die beide, das heißt ›im Seienden vorliegend‹, auch Stoicheia, ›Elemente‹ heißen können, sind ›reale Bestandteile‹ des ›Ganzen‹ (σύνολον), und dies Ganze ist nicht ein aus Verschiedenem Geeintes« (GW6.12, 204).

Der Grund dafür, dass Gadamer in dieser Abhandlung erklärt, dass Dynamis und Energeia untrennbar eins seien, besteht in seinem Verständnis Platos. Gadamer vertritt genau die Position, an der Aristoteles in DA Buch I, 3, 405b 30 ff. kritisiert:

»ἴσως γὰρ οὐ μόνον ψευδὸς ἐστὶ τὸ τὴν οὐσίαν αὐτῆς τοιαύτην εἶναι οἷαν φασὶν οἱ λέγοντες ψυχὴν εἶναι τὸ κινεῖν ἑαυτὸ ἢ δυνάμενον κινεῖν, ἀλλ' ἐν τι τῶν ἀδυνάτων τὸ ὑπάρχειν αὐτῇ κίνησιν. ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἀναγκαῖον τὸ κινεῖν καὶ αὐτὸ κινεῖσθαι, πρότερον εἴρηται«.

»Es ist nämlich vielleicht nicht nur falsch, das Wesen der Seele als so beschaffen zu erklären, wie jene sagen, die sie als das sich selbst Bewegende oder das zu bewegen Vennögende erklären, sondern es erweist sich auch als etwas Unmögliches, dass ihr Bewegung zukomme«<sup>131</sup>.

Es ist keine Überraschung, dass Gadamer hier das Erbe Platos übernommen hat, die Seele als Selbstbewegung zu definieren (GW6.7, 117). Es scheint mir seine stetige Absicht, Hegels Forderung nach Reflexion außer Kraft zu setzen und dies durch die Annahme, dass Reflexion nur eine Art der Bewegung der Seele ist, weil das Selbst-beziehen doch eine Art des Bezugs ist.

Im Folgenden soll auf zwei Gedankenlinien Gadamers hingewiesen werden. Die eine ist, dass Gadamer den Begriff des Dabeiseins durch die Formulierung vom „Fest“ hervorhebt, um sich mit seinem Lehrer Heidegger auseinanderzusetzen. Dies führt ihn zu der Schlussfolgerung, dass es zwei Grunderfahrungen der Zeit gibt und das Wesen der Kunsterfahrung in „Eigenzeit“ besteht. Leider lässt er die Möglichkeit ungenutzt, diese Gemeinsamkeit im Fest auch als Grundlage der Gemeinsamkeit in der Sprache auszuweisen. Die andere ist, dass Gadamer in seinem Entwurf Hegels Begriff der Reflexion aufzuheben sucht. Diese Konfrontierung mit Hegel kommt aber nur durch eine Rekonstruktion des Gesprächs mithilfe von Plato zur Geltung.

## §19 Die Wiederkunft des Fests: Darstellung der Gemeinsamkeit

Am Ende von Teil 2 über das „Symbol“ in »Die Aktualität des Schönen« hat Gadamer auf einen „kommunikativen Zug“ hingewiesen, der zwischen dem Kunstwerk, dem Künstler und dem Zuschauer besteht. Und dieses Inzwischen-Sein der Kommunikation hängt genau von „einer potenziellen Gemeinsamkeit“ ab:

»Ob eine vorbereitende selbstverständliche Gemeinsamkeit unserer Weltsicht die Formung und Gestaltung des Kunstwerkes trägt oder ob wir uns erst an dem Gebilde, mit dem wir konfrontiert werden, sozusagen ›einbuchstabieren‹ müssen, das Alphabet und die Sprache dessen lernen müssen, der uns hier etwas

---

<sup>131</sup> Übersetzung von W.Theiler.

sagt – es bleibt dabei, daß es in jedem Falle eine gemeinsame Leistung, die Leistung einer potenziellen Gemeinsamkeit ist« (GW8.10, 130).

Es klingt so, als ob die Einführung des Begriffs „Fest“ dieser Gemeinsamkeit entspricht. Gadamer legt den Akzent darauf, dass das Fest eine eigene Zeiterfahrung in sich hat, während es zwei verschiedene „Grunderfahrungen von Zeit“ gebe. Diese Unterscheidung der Zeiterfahrungen nimmt er erst in einer Schrift zum Geburtstag Heideggers vor (GW4.8).<sup>132</sup> Wenn man mit der Beschreibung der Zeit in SZ vertraut ist, ist es deutlich, dass diese Festschrift über die Intention Gadamers verrät, dass der Schüler dem damaligen Meister freudig etwas mitteilen möchte, was er für seine eigene Weiterentwicklung der Ansätze des Lehrers hält.

Das Fest hat zwei Charaktere, wenn wir die Erläuterung in »Die Aktualität des Schönen« zusammenfassen. Der erste ist, dass das Fest „die Darstellung der Gemeinsamkeit selbst in ihrer vollendeten Form“ ist (GW8.10, 130). Und der zweite ist, viel ausführlicher, dass das Fest eine Zeitordnung, nämlich den Charakter der Wiederkunft, hat. Sie repräsentiert genau die zweite Art der Zeiterfahrung, die Gadamer die „Ausföhlung der Zeit“ nennt.

Wir dürfen den ersten Charakter des Fests als „Dabeisein“ oder „Teilhabe“ deuten, wie Gadamer schon in WM ausführlich durch den Begriff der Theoria in Antike geklärt hat. Die beiden Termini weisen auf das Gleiche hin, dass man in der Kunsterfahrung die Gleichzeitigkeit<sup>133</sup> fühle (GW1, 132 ff.). Wie die Theoria in der Antike nicht bloßes Zuschauen heißt, verwickelt man sich im Dabeisein mit dem Kunstwerk noch aktiver, als wenn man es bloß sieht. Anders gesagt wäre die extreme Situation, dass das Kunstwerk uns „von uns selbst“ wegzieht, indem es uns „schockiert“. Es treibt uns von dem alltäglichen Verständnis über die Welt weg, bringt uns zu einer Grenze und fordert uns auf, uns direkt mit der Andersheit zu konfrontieren, die uns zuvor unangenehm, unklar, ungewöhnlich, unvertraut ist. Auf diese Weise befinden wir uns in einer Gemeinsamkeit mit der Welt, die das Kunstwerk uns zeigt.

Der zweite Charakter des Fests bringt aber eine Erklärung darüber zum Ausdruck, was eine Horizontverschmelzung zwischen uns und dem Kunstwerk ermöglicht, obwohl wir mit dem Kunstwerk in Wirklichkeit nicht gleichzeitig sind. Wir erleben die Wiederkehr eines bestimmten Etwas beim Kunstwerk, sodass wir ein Gefühl der Ewigkeit haben und noch ein Moment bei ihm verweilen wollen. Es ist aber sinnvoll zu betonen, dass dieses Gefühl der Ewigkeit und der Wiederkehr eigentlich ein Zeugnis dafür ist, dass wir im Kunstwerk die Wahrheit erfahren haben. Denn es ist schon oben geklärt, dass die Wiedererkennung des Gleichen bei Aristoteles eine Bestätigung des Wahren ist.

Die Ausdröcke wie „Teilhabe“ und „Gemeinsamkeit“ haben auch andere Bedeutungen. Hier zieht Gadamer aber nicht den Schluss, dass die Teilhabe an einem Fest eine gemeinsame Basis für das Gespräch, das wir mit dem Kunstwerk führen, impliziert. Es sollte eine ontologische Begründung für

---

<sup>132</sup> Vgl. GW4, 486.

<sup>133</sup> Dieser Begriff kommt ursprünglich von Kierkegaard. Gadamer nimmt ihn, um die Hegelsche These, dass die Kunst einen Vergangenhheitscharakter hat, entgegen zu setzen. Vgl. GW8.18, GW8.19; ferner: Gadamer 1984.

die Gemeinsamkeit, die zwischen uns und dem Kunstwerk einen Raum eröffnet, geben. Ich werde sie aber im Teil über die Sprache und das Gespräch erklären. Die Frage stellt sich, ob wir ein neues Selbstverständnis durch die Kunsterfahrung haben können, wenn wir es nicht im Sinne einer Reflexion definieren.

## §20 Selbst-Gespräch vs. Reflexion in der Anamnese

Wir haben oben diskutiert, dass sich das Problem des Verstehens in der traditionellen Hermeneutik mit dem des Erkennens einfindet. Das Erkennen beruht aber auf einem Gegenstand, der wieder durch ein Schema von einem erkennenden „Subjekt“ bestimmt wird.

Die neuzeitliche Philosophie seit Kant stützt sich auf die transzendente Bedingtheit der Subjektivität und lässt die theoretische Hypothese der Zweiteilung von Subjekt und Objekt als selbstverständlich und unbezweifelt gelten.

Die sogenannte Objektivität erweckt die Vorstellung, „dass der Mensch die Dinge der Wirklichkeit so objektiv erkennt, als ob er selbst nicht in diese Wirklichkeit hineingebunden wäre, sondern aus ihr heraustreten könnte“ (Gigon 1977, 33). Doch ist der Gegenstand des Erkennens abhängig von dem, der ihn erkennt. Die Erkenntnistheorie Kants lehrt uns, dass die Wissenschaft, die Erkenntnis, auf der transzendentalen Bedingtheit des Subjekts basiert. Hegel versucht zwar, diese Trennung zu überbrücken, vermittelt aber den Eindruck, dass das Erkennen (das Denken) am Ende seine Andersheit (das Erkannte) aufhebend einschließt. Zwar ist richtig, was Hegel in der Philosophie Kants gesehen hat, dass eine Brücke zwischen Verstand und Vernunft, zwischen dem Erkennen und dem Zu-Erkennenden geschlagen werden sollte. Was er in seiner Philosophie ausgeführt hat, verstärkt aber das Missverständnis, dass das Subjekt „die Dinge so zu erkennen vermöchte“, wie es bei Gott wäre (Gigon 1977, 33).

Dass der Begriff „Reflexion“ ein neuzeitlicher Befund der Philosophie ist, bedarf keiner weiteren Erklärung. Nun sollte von der hermeneutischen Auffassung über das Erkennen des Selbst die Rede sein. Zuerst darf eine Frage gestellt werden: Wie verhält sich das Verstehen zu einer solchen „Reflexivität“, wenn Gadamer meint, dass das Verstehen schon eine Dimension der Reflexion einschließt (GW2.9, 121)? Besser formuliert: Wie könnte das Verstehen, wenn sich meine Interpretation überzeugend als das „Sich-Verstehen“ und als „Anamnese“ erwiesen hat, die Dimension der Reflexion enthalten und sie doch von ihren Beschränkungen befreien, von denen Gadamer als einer Problematik des Selbstverständnisses spricht, das auf die schiefe Bahn der Reflexion kommt.

Um diese Frage zu beantworten, sollte nun der Gedankengang Gadamers über die „Vorgestalt der Reflexion“ ins Spiel kommen. Ein Forscher sieht, dass Gadamer hier die hegelsche These der Reflexion

vollendet (Dottori 2006, 557ff). Dem kann ich leider nicht zustimmen. Ich werde zeigen, dass Gadamer gegenüber Hegel einen Schritt zurück in die Antike getreten ist.

Dass Gadamer beim „Sich-Verstehen“ seinen Blick auf das Problem der Seele in der Antike gerichtet hat, hat seinen Grund. Die Innerlichkeit der „Ursache“ dafür, dass sich ein Lebendiges in seiner Bewegung vollzieht, findet seinen begrifflichen Ausdruck in „Seele“. Der Vollzug der Seele, um mit Aristoteles zu sprechen, ist seine Verwirklichung (Energieia). Dazu nimmt jene Verwirklichung wieder ihren Anfangspunkt im „Vermögen“ (Möglichkeit, Dynamis). Dass das Denken eine Art der Bewegung ist, zählt zu den meistbekanntesten Ansätzen der griechischen Philosophie. So muss auch dieser, den wir mit dem modernen Terminus „Reflexion“ gemeint haben, seine Entsprechung in der Seele finden.

Den Gedankengang, wie Gadamer aus der Verlegenheit der neuzeitlichen, einer subjektivierten, Philosophie herausgeht, hoffe ich schon gezeigt zu haben. Ich habe schon den gadamerschen Begriff „das Spiel“ mit der aristotelischen Energieia in Verbindung gesetzt. Infolgedessen ist es wichtig, das Problem der Reflexion unter dem Aspekt der Hermeneutik neu zu formulieren.

Wir dürfen die Reflexion das Denken, das in sich selbst seine letzte Stütze gefunden hat, nennen. Eine Frage nach der Reflexion ist grundsätzlich untrennbar von der nach dem Wesen der „Reflexivität“ des Denkens. Anders formuliert: Der Grund der Reflexion besteht im „Spiel“ mit sich selbst. Freilich wird die Frage dahingehend umformuliert, ob eine Selbigkeit nur in einer kritischen Unterscheidung, also in einer Auseinandersetzung mit „dem Anderen“ steht. Dies ist die grundlegende Frage, die Gadamer an die Philosophie Hegels gestellt hat.

Die Argumentation Gadamers ist unter drei Aspekten zu verstehen. Der erste ist, dass das Problem der Reflexion seine Präzisierung in der Einheit der Seelenteile hat. Die antiken Philosophen boten aber eine Lösung für die Aporie, dass die Seele sowohl geteilt als auch einheitlich gesehen werden könne, nämlich die Freundschaft mit sich selbst. Sie drückt eine sokratische Sorge um die Gesundheit der Seele, d. h. die Aufforderung „erkenne dich selbst“, aus.

Der zweite ist, dass das Erkennen und das Denken, wenn sie beide in der Bewegung verwirklicht werden, ihre Funktion im Selbstbezug einnehmen. Dies hat seine Prägung in der Fähigkeit, in dem Vermögen. „Selbstbewegung ist ein Strukturmoment der Fähigkeit“ (GW6.7, 122). Man muss aber nicht wie Hegel umgekehrt behaupten, dass das „an dem Selbst denken“ die Fähigkeit des Denkens bestimme. Die Reflexion ist nur eine mögliche Verwirklichung des Denkens sowie die anderen geistigen Fähigkeiten, z. B. sich erinnern, sich vorstellen, usw.

Der dritte ist, dass der Vorgang des „Sich Denken“, oder besser „sich Verstehen“, durch den Logos bestimmt ist. Es ist insofern ein endliches, sodass das Erkennen und das Unterscheiden zugleich geschehen, nicht wie Hegel beschrieben hat in einem Vorgang indem sie nacheinander ablaufen, und hat schließlich eine höchste Gestalt des absoluten Wissens. Durch die Gleichzeitigkeit verliert die Charakterisierung der Reflexion die Geltung des Absoluten. Erkennen ist zugleich Unterscheiden, das

Selbst-Wissen ist mit der Erkenntnis des Anderen verflochten. Das Sich-Verstehen sucht keinen „Kampf um die Anerkennung“, sondern die Zusammenschließung mit den Anderen, um ihren Horizont zu erweitern.

Schließlich müssen wir das „Sich-Verstehen“ mit dem sokratischen Wissen, σοφροσύνη im »Charmides« zusammenziehen. Das Sich-Verstehen, ist ein Wissen seiner eigenen Unwissenheit (ἄγνοια). Es findet im Selbst-Wissen kein Ende, sondern öffnet ein unendliches Gespräch. Um dieses Gespräch mit sich zu führen, bedarf das Dasein immer des Anderen, des Gesprächspartners. Diese Zusammengehörigkeit, entspricht derjenigen der Spielenden im Spiel. Das dürfte seine ontologische Legitimation im Mitsein der Ideen in Platos Dialektik finden.

Wenn unser Blick, Gadamer zufolge, auf die Vorgestalt der Reflexion gerichtet ist, ist es nur folgerichtig anzuerkennen, dass die Hermeneutik die Reflexion aus einem anderen Aspekt sieht, oder besser: für anders hält.

Zwar scheint die Anamnesis, die Wiedererkennung, eine Vorphase der Reflexion zu sein, nämlich dasjenige, das im Vorgang der Reflexion zustande kommen vermag. Es untersteht notwendigerweise erst der Prüfung der Vernunft, ob es eine Identität (mit dem frühen geistigen Zustand) hat. Vergegenwärtigen wir uns aber den Reflexionsbegriff Hegels, so scheint Anamnesis nur einer Phase der Hegelschen Reflexion zu entsprechen. Es ist aber irreführend, so zu behaupten, dass die Hermeneutik den Reflexionsbegriff Hegels unkritisch übernommen habe.

Um dieses Missverständnis zu vermeiden, drängt sich nun die Aufgabe auf, von der Grundlegung der Hermeneutik her, gegenüber den Ansätzen Hegels eine Grenzlinie zu ziehen. Es besteht zwar in der Philosophie Hegels selbst noch eine Differenz, die der junge Hegel der »Phänomenologie« gegenüber seinem späteren philosophischen System entfaltet. Auf die grundsätzlichen Unterschiede zwischen dem hegelschen Reflexionsbegriff und dem, der sich in der Hermeneutik hält, darf ich in drei Punkten hinweisen.

Erstens ist das Sich-Verstehen durchaus untrennbar von dem Andere-Verstehen. Das Problem der Andersheit möchte ich im zweiten Teil ausführlich erklären. Hier begnügen wir uns damit, auf den extremen Fall des Unterschieds zwischen „Reflexion“ und „Sich-Verstehen“ aufmerksam zu machen. Es sind nämlich die Kunstwerke, die wir zu verstehen suchen.

Dass die Kunstwerke unserem Sinn gegenüberstehen und sich nicht als Gegenstände des Erkennens bezeichnen lassen, ist selbstverständlich. Einerseits stehen sie außerhalb jeder Nützlichkeit in der Welt, die durch ihren Zweck bestimmt wird. So scheinen die Kunstwerke „nutzlos“, d. h. sie bedienen keinen Zweck in der Welt, welcher von jenem ausgeschlossenen Zusammenhang zwischen Seienden abhängig ist. Also sind sie eine Art Seiendes, die anders als das übrige Vorhandensein, Zuhandensein ist.

Auf der anderen Seite tritt das Sein der Kunstwerke in dieser Weise durch ihr Erscheinen auf der Bühne hervor und gewinnt eine besondere Bedeutung. Dass sie eine totale Andersheit gegenüber jener

Subjektivität ausbilden, kommt zutage. Die Kunstwerke sind insofern das Sein an sich, oder ein Zuwachs an Sein. Die Bedeutung der Kunstwerke drückt sich so aus, als ob sie uns vieles sagen und doch kein Kriterium für unsere Auslegung anbieten. Sie ist insofern unerschöpflich, als sie jene Interpretation bejaht und sogleich verneint. Sie behält ihre Reichweite außerhalb unseres Logos, der menschlichen Sprache, und bleibt als ein Anstoß gegenüber allen Versuchen, sie zu explizieren.

So bildet die Begegnung mit der Kunst ein Paradigma für das Sich-Verstehen in der Hermeneutik Gadamers. Die Andersheit der Kunstwerke, insofern sie das Gegenüber unseres Logos sind, steht uns als eine reine Negativität gegenüber. Sie „sprechen“ mit uns, indem sie sich uns paradoxerweise verweigern. Sie sind die „Aussage“, die nur durch unseren Mund formuliert werden kann.

Sobald wir meinen, die Kunstwerke verstanden zu haben, ist uns auch bewusst, dass wir nur in dieser Andersheit uns selbst erkannt haben. Dieses Sich-Verstehen ist aber ohne die Andersheit nicht möglich, weil wir nur durch die Begegnung mit der Kunst die Gelegenheit bekommen, uns selbst zu erkennen. Die absolute Andersheit, die reine Negativität, die sich uns durch Kunstwerke anbietet, ist der Ausgangspunkt für die Selbsterkenntnis. Was uns fehlt, bewegt uns dies zu begehen. Nur derjenige, der sich dessen bewusst ist, dass er sich nicht erkannt hat, stellt die Frage nach dem Sein seines Selbst.

Zweitens muss das Sich-Verstehen als die Anamnese eingeführt werden. Um bei der Wiedererkennung unseres Selbst zu bleiben, dürfen wir die Spannung der Zeit, die zwischen dem, was wir im Verständnis von Kunstwerken verstanden haben, und dem, was wir als unser jetziges „Selber“ bewusst machen, hervorheben.

Die Identität, die jene Wiedererkennung des Wesens (innerhalb uns) ermöglicht, scheint mir deutlich zu sein. Wir erkennen im Verständnis der Kunstwerke ein Stück „Selber“ von uns, indem wir eine Ähnlichkeit oder etwas Wesentliches in Erinnerung rufen. Dann haben wir mit Freude dies als etwas, das zu unserer Vergangenheit gehört, bestätigt. Eine logisch unausweichliche Konsequenz für die Bestätigung jener Selbst-Wiedererkennung ist aber, dass dieses Sich-Verstehen zu einem Bewusstsein führt, dass sich ein Unterschied zwischen dem vergangen „Selber“ von uns und dem, worin wir uns in jetziger Situation befinden, ergibt.

Jene Identität ist stets von der Differenz begleitet. Vermag es die Anamnese, die Bestätigung der Identität des Selber zu sein, macht sie doch zugleich auch die Verschiedenheit sichtbar. Es ist eine Bewusstmachung, nachdem wir von der Freude der Wiedererkennung wie von einem Traum erwacht sind, indem wir vielleicht peinlich berührt anerkennen, dass das, was wir in der Erfahrung der Kunst empfinden, keine vollständige Wahrheit des Kunstwerks ist, sondern ein Stück Wahrheit über uns selbst, nachdem wir ein Selbst-Gespräch durch das Mittel des Kunstwerks mit uns selber geführt haben.

Was die Kunstwerke uns sagen, dürfte nur als ein Spiegelbild der jeweiligen Situation, in der wir uns befinden, verstanden werden. Das Verständnis wird durch die Frage ins Schwanken gebracht, warum wir das Kunstwerk so und so und nicht anders verstanden haben. Diese Warum-Frage ist insofern an die



Vergangenheit unseres Selber gerichtet, als sie unsere jeweilige Situation im Fluss der Zeit bewusstmacht. Jenes Verständnis ist ein Sich-Verstehen seiner Jeweiligkeit, und deswegen stets mit dem Problem der „Anwendung“ verbunden.

Die Jeweiligkeit, in der das Sich-Verstehen angesiedelt ist, sagt uns, dass wir unter der anderen Situation das Kunstwerk doch ganz anders verstehen können. Ein Gespräch mit dem Kunstwerk führt zu einem Selbst-Gespräch mit uns selbst und dann zu dem Bewusstsein, dass wir nur Teil eines Spiels sind. Wer im Spiel ist, erhebt keinen absoluten Anspruch auf die Herrschaft des Spiels.

Zum dritten liegt es in der Konsequenz dieser Sicht, dass wir wegen des Bewusstseins unserer Ohnmacht den Anderen benötigen. Im Spiel mit dem Kunstwerk ist der Mangel unseres Selbst zum Vorschein gekommen. Die Andersheit ist also keine Negation, die wir zu überwinden suchen, sondern ein Teil der Ganzheit, zu der wir auch gehören.

Die Begegnung der Kunst ist das Gespräch, das die Kunstwerke mit uns führen. Da sie uns gegenüber absolute Andersheit bleiben, schreitet das Gespräch weiter als ein Gespräch mit uns selbst, eine Anamnese oder Wiedererkennung unserer selbst. Sobald der Charakter dieses Gesprächs als monologisch bewusst ist, tritt die allgemeine Bedingung für jenes Gespräch, nämlich die Endlichkeit unseres Selbst, ins Licht. Denn wir können uns für einen Teil eines Gesprächs halten. So ist die Rolle der Andersheit im Gespräch unentbehrlich.

## Zweiter Teil: Das äußere Gespräch

### Sechstes Kapitel: Kämpfe um die Andersheit

#### §21 Allgemeine Darstellung des Problems der Andersheit

Ein berühmter Ausspruch Hegels ist, dass das Subjekt in der griechischen Philosophie sich noch in die Substanz versenke und noch nicht zu seinem Für-sich-sein, also zum Selbstbewusstsein erwache (GW6.2, 9).<sup>134</sup> Hegel meint damit nicht nur, dass seine Dialektik und Philosophie eine höhere Form, eine Überwindung der frühen Gestalt des griechischen Denkens sei.

Die philosophische Bedeutung, die in dieser Behauptung dargestellt ist, bedarf einiger Befürwortung. Dass Hegel die antike Dialektik nur als negative bezeichnet, liegt auf der Hand. Philosophisch gesehen beschränkte sich Sokrates lieber darauf, Gesprächsführer zu sein, und dass sein Schüler Plato auch noch Misstrauen gegen die Schrift hegte, darf man nicht verleugnen. In der von Aristoteles thematisierten Problematik der Vielfältigkeit der Bedeutung des Seins (ὄν) ist jedoch der Nous abgetrennt von dem Wesen (οὐσία). Die philosophische Leistung Hegels liegt tatsächlich darin, wie er den Dualismus Kants zu überwinden unternimmt, indem er mithilfe des Logos erfolgreich eine Brücke zwischen Nous und Sein schlägt.

Scharf formuliert hat Hegel seine positive Dialektik so dargestellt, dass sie die Methode, den Weg (μέθοδος) aufbaut, in dem die Sich-Entfaltung des Seins und die sich nie beruhigende Bewegung, das Leben des Nous vereinigt. In diesen Punkt glaube ich begriffen zu haben, wieso Heidegger die Kritik an Hegels Logosbegriff übt. Hegels Logik, wörtlich die Lehre des Logos, lässt sich eigentlich als eine Verflechtung der Ideen bezeichnen. Gadamer aber stellt sich gegen Hegels „Überwindung“, um der noch „naive[n] objektivierte[n]“ Seite der griechischen Philosophie Recht zu geben.

Dass seine Interpretation von dieser Auseinandersetzung mit Hegel geprägt ist, zeigt sich in seiner Erklärung über das Problem der Selbigkeit und Andersheit. Gadamer meint, dass das Begriffspaar selbst schon die Reflexionsbestimmung stamme<sup>135</sup>. Der Begriff der Selbigkeit setzt voraus, dass dem Bewusstsein eine Reflexionsdimension geöffnet ist. Denn die Selbigkeit grenzt ein Feld der Andersheit aus.

---

<sup>134</sup> Phän, 527: »Der Geist aber hat sich uns gezeigt, weder nur das Zurückziehen des Selbstbewusstseins in seine reine Innerlichkeit zu sein, noch die bloße Versenkung desselben in die Substanz und das Nichtsein seines Unterschiedes, ...«

<sup>135</sup> vgl. GW 3.1,18: » [...], dass er [Plato] von der Abstraktheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein zu ihrer widerspruchlosen Vereinbarkeit im Sinne der Zusammengehörigkeit der Reflexionsbestimmungen der Selbigkeit und Verschiedenheit gelangt«.

Die Ansicht Gadamers meint nicht, dass Hegel eine Fehlinterpretation gemacht hat, sondern dass die beiden Begriffe doch eine Selbstbezüglichkeit ausdrücken, wenn Sokrates im Dialog »Sophistes« über die fünf Ideen spricht.

Die Selbstbezüglichkeit des Begriffspaares, oder genauer, die Unterscheidung der Selbigkeit von der Verschiedenheit, besteht darin, was zum Selben ( $\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ) gehört, nicht dem Anderen unterzuordnen.

Es lässt sich aber die Frage stellen, wie das Selbst sich mit dem Anderen verhält. Ist ein höheres Selbst noch erforderlich? Gadamer hat seine Plato-Deutung gegen Hegel gesetzt:

»Plato sieht es als das Wesentliche seiner Lehre vom Logos und als den fundamentalen Unterschied von der Philosophie der Eleaten, daß er von der Abstraktheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein zu ihrer widerspruchslosen Vereinbarkeit im Sinne der Zusammengehörigkeit der Reflexionsbestimmungen der Selbigkeit und Verschiedenheit gelangt. Von dieser Ansicht aus gelingt es ihm, das Geschäft des Dialektikers, das Unterscheiden, Einteilen, Definieren, trotz der scheinbaren Widersprüchlichkeit, daß dasselbe Eines und Vieles ist, wenn es als etwas bestimmt wird, positiv zu rechtfertigen. Darin ist aber nichts von jener Zuspitzung zum Widerspruch, geschweige denn von dem Hervorgehen eines höheren Selbst, in dem die abstrakten, für sich gedachten Bestimmungen, die als Widerspruch ihre Aufhebung verlangen, zur einfachen Einheit einer Synthese zusammengehen, sondern Selbigkeit und Verschiedenheit konkretisieren sich im Gegenteil derart, daß Seiendes in Beziehung zu anderem Seienden steht und je in verschiedener Hinsicht zugleich Selbiges und Verschiedenes ist. So liegt der Sinn des Sophisten so wenig in der Linie der Hegelschen Intention [...]« (GW3.1 18).

Etwas Paradoxes finden wir schon in Gadamers Interpretation Hegels, wodurch die rätselhafte Beziehung zwischen Gadamer und Hegel in den Vordergrund tritt: Einerseits bestimmt er den Gedanken Hegels, dass er die Reflexion als die letzte vollendete Form des Selbstbewusstseins für das Für-sich-sein entwickelt habe, in welcher das Ideal der Methode der modernen Wissenschaft gipfelt, als in der Nachfolge des Descartes stehend (GW3.2, 29). Auf der anderen Seite stellt er doch eine berühmte These auf, dass Dialektik sich in Hermeneutik zurücknehmen muss (GW3.4, 86; GW4.31, 479).

Dass die Hegelsche Dialektik von Selbigkeit und Anderheit durch die Überwindung von beiden zu einer höheren Gestalt des Geistes gelangt, ist unbestritten. Wie hat Gadamer in seiner hermeneutischen Dialektik diese Beziehung aufgenommen?

Um dies zu beantworten, muss die Frage nach der Anderheit erneut aufgeworfen werden, indem die Fragestellung einen schon von Hegel überbrückten Riss erneut zerlegt. Es ist die durch Leibniz und Schelling gestellte und von Heidegger übernommene Frage nach dem „Sein“ des Nichts.

Deswegen wiederholt Heidegger in Vorlesung 1935 Sommersemester „Einführung in die Metaphysik“ die Frage: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?(GA 40, 3ff) Eine Aristoteles entgegengesetzte Frage, da Aristoteles in seiner Philosophie die Frage nach der Möglichkeit des Nichts ausgeschlossen hat,<sup>136</sup> um den Primat des Wesens hervorzuheben.

Die Frage nach dem Nichts ist insofern grundsätzlich, als sie entgegen der Vorstellung eines vollkommenen Seienden, Gott, das sich als „die unbegrenzte Präsenz alles Präsenten“ bezeichnen lässt,

---

<sup>136</sup> Dem Gedankengang seines Meisters folgt nennt Gadamer die „Niederhaltung“ des Nichts in der Metaphysik als „die totale Entmachtung des Nichts“ (GW3.15, 231).

die Position der Endlichkeit bezieht. Dass die Vollkommenheit des Seins bei dem „Tode des Gottes“ aufbricht, führt zu einer metaphysischen Konsequenz, die Nietzsche den Nihilismus genannt hat.

In der Geschichte der Philosophie scheint das Problem aber nur in einem begrenzten Kreis seine Geltung zu haben. Das ist die Anerkennung des Nichtseienden im Dialog »Sophistes«, wo der Fremde versucht, das Sein des Sophisten neben dem Sein des Philosophen zu charakterisieren:

»Ξένος: καὶ δεῖ θάρρουντα ἤδη λέγειν ὅτι τὸ μὴ ὄν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον, ὥσπερ τὸ μέγα ἦν μέγα καὶ τὸ καλὸν ἦν καλὸν καὶ τὸ μὴ μέγα <μὴ μέγα> καὶ τὸ μὴ καλὸν <μὴ καλόν>, οὕτω δὲ καὶ τὸ μὴ ὄν κατὰ ταῦτόν ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν, ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἓν;« (Soph. 258b9-c3)

»Fremder: Und muss man herzhaft sagen, dass das Nichtseiende sicher ist, weil es seine eigene Natur hat, und dass, gerade wie das Große groß und das Schöne schön war und das Nichtgroße und Nichtschöne nicht groß und nicht schön, ebenso seinem Selbst gemäß *war* und *ist* das Nichtseiende auch nicht seiende, mitzuzählen als ein Idee „Eins“ unter den vielen Seienden?«<sup>137</sup>

Aufgrund dieser und anderer Stellen im Sophistes richtet sich Gadamer gegen die Interpretation Hegels, derzufolge es Platos Intention sei, das Nichts aufzuheben. Zusammengefasst hat Gadamer hier ausgelegt, dass das Nichtseiende im Vergleich mit dem Seienden den gleichen Anspruch hat, seine Idee zu erlangen. Denn die Anderheit ist nur in Hinsicht auf das Selbe verschieden. Das Selbst schließt das Andere aus, damit es seine Identität gewinnen kann. Plato hat aber erkannt, dass das Andere, das Nichtseiende, doch auch seine Natur hat.

Zurück zur Charakteristik des Nihilismus bei Nietzsche und Heidegger sieht Gadamer genau die Folgerung vom Tode des Gottes als die beständige Bedrohung, die das Nichts dem „von der Präsenz her gedachte[n] Seinsverständnis“ darstellt (GW3.15, 232).

Dass Heidegger dies, also das Nichts als die Seinsvergessenheit bezeichnet und mit der natürlichen Verborgenheit in dem Wahrheitsgeschehen verknüpft hat, liegt auf der Hand. Durch die Analyse im ersten Teil über die Anamnesis hoffe ich, erfolgreich den inneren Zusammenhang der Aletheia und der hermeneutischen Wiedererkenntnis dargelegt zu haben. Es lässt sich aber die Frage stellen, welche Rolle das Nichts in der griechischen Metaphysik und in der entsprechenden Erkenntnistheorie spielt, und was man aus dieser Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen positiv gewinnen könnte. Positiv heißt, dies nicht als eine Gefahr, sondern als eine Gelegenheit, eine Chance zu sehen.

Gadamer bezeichnet dies als die innere Zusammengehörigkeit von Selbigkeit und Anderheit. Seine Argumentation lautet, dass „Identität keine selbständige Bedeutung hätte, wenn nicht in der Selbigkeit auch die Unterschiedenheit impliziert wäre. Identität ohne Unterschied wäre absolut nichtig“ (GW3.3, 70).

»Zu allem Reden von Sein gehört ebensowohl Selbigkeit oder Identität als auch Andersheit und Verschiedenheit. Und diese beiden Aspekte sind so wenig ausschließend, daß sie vielmehr einander wechselseitig bestimmen« (GW3.16, 240).

---

<sup>137</sup> Schleiermachers Übersetzung, von mir leicht variiert, kursive Hervorhebungen von mir.

Dieses Verständnis ermöglicht es, wie ich zeigen werde, der Hegel-Interpretation Gadamers eine völlig neue Farbe abzugewinnen.

## §22 Liebe und der geschichtliche Geist in der frühen Hegel-Interpretation Gadamers

Dafür, dass die Dialektik Hegels auch eine Quelle für die philosophische Hermeneutik ist, haben viele Forschungen Belege gegeben. Die Beziehung zwischen Gadamer und Hegel ist komplizierter als man vermuten könnte. Einerseits lernt Gadamer von Hegel, Plato und Aristoteles zu lesen. In diesem Sinn war Hegel ein ständiger Begleiter seiner klassischen Studien (GW2.31, 503).<sup>138</sup> Auf der anderen Seite aber gibt Gadamer selber zu, dass er in seiner Interpretation gegen Hegel „die hermeneutische Dimension“ schärft (GW2.31, 471).

Unter dem letzten Aspekt sollte man die Aufmerksamkeit darauf lenken, welche Rolle die Dialektik in der Hermeneutik spielt. Ein aufschlussreicher Ausspruch ist: „Dialektik muss sich in die Hermeneutik zurücknehmen“ (GW4.30, 479).<sup>139</sup> Es lässt sich wieder zweierlei unterscheiden. Erstens hat die Hermeneutik Gadamers eine Stütze in der Hegelschen Dialektik, die eine negative Dialektik der Antike vollendet und in der Synthese einen weiteren Schritt getan hat. Zweitens legt Gadamer seinen Akzent auf den ursprünglichen Sinn der Dialektik, die Kunst der Gesprächsführung. Das heißt, er hat eine neue Dimension geöffnet und ist „einen Schritt über Hegel hinaus“ getreten.

Um dem Gedankengang Gadamers zu folgen, sollten wir einen frühen Vortrag berücksichtigen. Der Titel »Hegel und der geschichtliche Geist« gibt uns eine erste Orientierung. Gadamer wendete sich an Hegel, damit das historische Bewusstsein auch Gewinn aus der Spekulation Hegels ziehen könnte. Das Problem des geschichtlichen Geists betrifft die Beziehung zwischen der Geschichte und der Philosophie. Hegel hat in seinem philosophischen System „der Geschichte“ Raum gegeben. Es ist die Entwicklung des Geistes im Denken, das sich dialektisch bewegt.

Diese frühe Interpretation lässt sich auch in dem hermeneutischen Entwurf unterordnen. Derjenige, der mit der Hermeneutik und mit Hegel vertraut ist, bemerkt schon, dass der Geist bei Hegel eine unbeschränkte Funktion hat. Nach der bestimmten Gestalt des Geistes in der Geschichte zu fragen, ist aber nur im Bewusstsein der nach-hegelschen Philosophie möglich. Der Geist, der in seiner Geschichte hervortritt, ist eigentlich das Verstehen des Daseins.<sup>140</sup>

Nachdem ich das Sich-Verstehen als die Wiedererkenntnis, die ein Gespräch mit sich selbst ist, erläutert habe, ist es folgerichtig zu behaupten, dass das Verstehen, als eine Seinsweise des Daseins, geschichtlich

---

<sup>138</sup> Vgl. GW3.1, 3 ff.

<sup>139</sup> Vgl. GW3.4, 86.

<sup>140</sup> Vgl. Ausdrücke wie in GW6.2, 9: » [...] seit wir überhaupt ein Bewusstsein unserer Selbst, ein geschichtliches Selbstbewusstsein haben.“ Hegel sei der Schöpfer des geschichtlichen Bewusstseins der Philosophie«.

ist. Die Geschichtlichkeit des Daseins bedeutet nicht nur, dass das Verstehen seine Jeweiligkeit und deswegen den Charakter der „Applikation“ hat, sondern auch, dass seine Endlichkeit bewusstgemacht wird.

So glauben wir zu verstehen, wieso Gadamer nach dem geschichtlichen Geist bei Hegel gefragt hat. Eine seiner letzten Arbeiten zeigt uns das Motiv, das hinter der Geschichtlichkeit steckt, nämlich der Andere.

Es ist ein großes Ereignis für den Hegel-Forscher, dass der junge Hegel wieder aufgedeckt wird. Der junge Hegel, nicht der reife, der sich in sein System verwickelt, bietet die neuen Zugänge zur Interpretation seines Werkes. Den Geist aus der Erfahrung seiner Geschichtlichkeit zu verstehen, ist nach Gadammers Interpretation des jungen Hegels nun durch die Analyse des Liebesbegriffs veranschaulicht.

Um diese These zu erklären, lassen sich zwei Fragen stellen. Wie verhält sich der Geist zu seiner Geschichte? Und: Was bestimmt den geschichtlichen Geist? Beide Fragen sind aufeinander bezogen.

Zuerst drängt sich die Frage nach der Beziehung zwischen der Geschichte und dem Geist auf. Ein oft referiertes Thema bei Gadamer ist die Entstehung des historischen Bewusstseins in der Neuzeit. Dies wird später in seinem Entwurf für WM entwickelt. Hier handelt es sich aber um die konzeptionelle Leistung Hegels, beide Begriffe aus dem Aspekt des anderen zu definieren.

Eine Hegelsche Dialektik würde die beiden Begriffe folgendermaßen wechselseitig bestimmen: Zum ersten ist die Geschichte der Philosophie ein Ganzes, ein „Weg des Geistes zu sich selbst“ (GW4.26, 386). Die Geschichte, weist sich nichts mehr als ein entwickelnder Gang des Geistes. Es gibt gewiss eine Vorgeschichte, in der der Geist noch nicht aufgewacht, d. h. noch nicht zu seinem Selbstbewusstsein gekommen ist. Aber diese Geschichte hat doch ein Ende, eine Vollendung in dem absoluten Wissen.

Zweitens und wichtiger ist, dass der Geist sich nur aus seiner geschichtlichen Gestalt erkennen lässt. Hier sollte die Grundposition der Interpretation Gadammers deutlich unterstrichen werden. „Man sieht, die Geschichtlichkeit des Geistes ist Hegels grundlegende Ansicht. Er hat erkannt, daß die Geschichte des Geistes zum Wesen seiner Erscheinung gehört, und daß es nur geschichtliche Erscheinung des Geistes gibt“ (GW4.26, 386). Der Geist erscheint dem endlichen Dasein nur in seinen bestimmten Formen.

Wenden wir uns der zweiten Frage zu, tritt die Bedeutung der Analogie zwischen Vernunft und Liebe in den Vordergrund. Bekanntermaßen hat der junge Hegel in seiner Jugendschrift den Liebesbegriff vor einem Hintergrund der Theologie gewürdigt.<sup>141</sup> Es scheint mir, dass die philosophische Interpretation

---

<sup>141</sup> In »Hegels theologische Jugendschriften« scheint mir Hegels Gebrauch „Vernunft“ nicht im Sinne des Nous zu sein, sondern sehr von der kantischen Begriffsbildung geprägt, z. B. „praktische Vernunft“, „Verstand und Vernunft“ usw. Vgl. Nohl, 1907.

Gadamer, die Analogie von Liebe und Vernunft zu ziehen, sich auf die „Jenaer Systementwürfe“ Hegels beziehen lassen.<sup>142</sup>

Wie kann aber der geschichtliche Geist durch die Liebe erklärt werden? Die Interpretation Gadamer lehnt sich an den Gedankengang in der »Phänomenologie des Geistes«. Denn der Geist bewegt sich in seinen geschichtlichen Gestalten, indem er zuerst seine „Entäußerung und Entfremdung“ und dann „Versöhnung“ hinter sich lässt.<sup>143</sup>

Da die Liebe beim jungen Hegel ein theologischer Begriff ist, ist sie eher eine „Funktion“ des Geistes (oder Gottes) als eine Beziehung zwischen beiden Geschlechtern. Deswegen schließt die Liebe sowohl eine Allgemeinheit als auch eine Konkretheit ein. Sie ist eine konkrete geschichtliche Fülle. Der Geist bewegt sich in einer Dialektik, während er von der unbestimmten Allgemeinheit in die Konkretheit eingeht. Die Liebe ist ein Ganzes der Liebenden, also verschmilzt ein Ich und ein Du zu einem lebendigen Ganzen. „Der Liebende vergisst sich selbst, setzt sich aus seiner Existenz heraus, lebt gleichsam im Anderen“ (GW4.26, 390). Die Liebe entspricht also genau dem Spielbegriff Gadamer.

Die Ähnlichkeit zwischen der Liebe und der Vernunft, besteht darin, dass sie beide „Übereinstimmung und Abweichung“ beinhalten. Eine Definition des Lebens vom Geist zeigt, dass der Geist nicht nur sich entzweit, sondern auch Gegensätze vereint. So schlägt die Liebe eine Brücke zwischen denjenigen, die einander gegenüberstehen. Mit Hegel gesprochen ist die Liebe eine Aufhebung aller Trennung.

Passend dazu findet ein vielleicht nicht unwichtiger Ausspruch aus der Antike hier seinen Platz. Es besteht eine Affinität zwischen dem, der etwas zu erkennen sucht, und seinem „Gegenstand“. Gleiches kann nur von Gleichem erkannt werden. Dieses durch Goethe bekannt gemachte Zitat vermittelt nur eine alte Weisheit des Empedokles: „Mit Liebe (schauen wir) wiederum Liebe und Streit mit unseligem Streite“ (De an. 404b 13–15).<sup>144</sup> Aristoteles gibt von dieser Lehre (mit kritischer Distanz) wieder, dass „das Gleiche das Gleiche wahrnehme, und es ein Erkennen des Gleichen durch das Gleiche gebe“ (De an. 410a 25–26).<sup>145</sup> Bemerkenswert ist auch das Zitat, das Plato im Dialog »Lysis« benutzt, „es ist notwendig für das Gleiche dem Gleichen immer Freund zu sein“ (Lys. 214b5).<sup>146</sup> Was Hegel mit der Liebe meint, findet sich ursprünglich in diesem Kontext.

<sup>142</sup> Dass Gadamer hier mit Vernunft eigentlich den griechischen Begriff *Nous* meint, ist sehr deutlich. Vgl. JS III, 194–196. Die Ausgabe, die Gadamer am wahrscheinlichsten benutzt haben könnte: Hoffmeister 1931, 201–205. Vgl. Gadamer Beschreibung und sein Wortgebrauch „zahlreiche Manuskripte aus der Jenaer Zeit“ GW4.26, 389.

<sup>143</sup> Ein Unterschied von den Anwendungen des Liebesbegriffs der Jenaer Systementwürfe und den der „Phänomenologie“ ist aber nicht bemerkt. Hegel übt selbst Kritik an seiner frühen Auffassung der Liebe. Vgl. Phän. 14–15 „Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen“ usw. Vgl. Cobben 2006, 306–308.

<sup>144</sup> γαίη μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,  
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖαν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἴδηλον,  
στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δὲ τε νεῖκεῖ λυγρῶ  
Die Übersetzung ist von W. Theiler.

<sup>145</sup> Αἰσθάνεσθαι δὲ τὸ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου καὶ γινώσκειν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον. Die Übersetzung ist von W. Theiler.

<sup>146</sup> Τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη αἰεὶ φίλον εἶναι. Übersetzung vom Verfasser.

So ist das Erkennen durch Liebe verständlich und verliert doch nicht seine ontologische Bedeutung. Der Geist kehrt zu sich zurück, nachdem er durch die Liebe die Fremdheit im Du (dem Gegenüber, dem Andern) überwunden hat. Das ist seine Versöhnung mit sich selbst. Wie sich der Geist ständig bewegt, so vermittelt er seine Lebendigkeit.

Wer sich mit Hegel beschäftigt hat, erkennt in diesem Prozess einen Werdegang von „Bewusstsein zum Selbstbewusstsein“ des Geistes. Aber es lässt sich fragen, wie Gadamer das Selbstbewusstsein des Geistes hier versteht, wenn er den Liebesbegriff Hegels hervorhebend interpretiert. Bleibt er deckungsgleich mit Hegel?

Wie ich im letzten Teil über die Problematik der Reflexion und des Selbstverständnisses diskutiert habe, scheint jede Frage nach der gedanklichen Beziehung zwischen Gadamer und den anderen Philosophen, eine Ambivalenz zu haben. Versteht man den Reflexionsbegriff Hegels als die Vollendung der Philosophie des Selbstbewusstseins und erklärt man somit das Selbstverständnis von „innen“, von „dem (absoluten, isolierten) Selbst“ heraus, findet man überhaupt kein Unterschied zwischen dem „Erkennen“ und dem „Verstehen“. Bleiben wir nur in der Ebene einer „Ich-Du“ Beziehung, verstehen wir überhaupt nicht, dass sie eine „Gemeinsamkeit“ zwischen Ich und Du voraussetzt. Eine unbestimmte Allgemeinheit geht der Konkretion voraus.

Gadamer adaptiert die Hegelsche Antwort, indem aus seiner eigenen Perspektive interpretiert, dass die Reflexion und eine Selbsterkenntnis nur durch ein Ganzes möglich sind. Ohne Spiel gibt es überhaupt keinen Spieler. Das gilt auch in der Liebe. Wie könnte man ohne Liebe von Liebenden sprechen? Im Bezug auf dem Modell des Spiels darf man auch die Beziehung zwischen dem Geist und dem geschichtlichen Geist neu verständlich machen: Es gibt keinen abstrakten allumfassenden, über alle Zeit herrschenden Geist im Sinne der Theologie, der Geist befindet sich immer in seinen historischen Situationen. Der geschichtliche Geist, hermeneutisch formuliert, ist das Verstehen des endlichen Daseins.

Auf die oben geführte Deutung stützte sich Gadamer in seinen frühen Jahren durch die Interpretation von Hegels Liebesbegriff. Das war aber kein fester Boden. Nicht nur weil Hegel in der „Phänomenologie“ eine Revision des Begriffs der Liebe vorgenommen hat, sondern auch, weil der Liebesbegriff theologisch geprägt ist, sodass eine allgemeine Liebe fast wie ein leeres Versprechen und nicht wie die Liebe Gottes aussieht. Worauf sollte sich eine allgemeine Liebe stützen, ohne den Schöpfer zu referieren? Was bietet Hegel Gadamer noch zur Entwicklung seiner Hermeneutik als eine Dialogik an? Um dies zu beantworten, muss das Denken noch in die Tiefe der Dialektik Hegels eintauchen.



## Siebtes Kapitel: Die hermeneutische Erfahrung der Andersheit

### §23 Lösungen des Problems der Andersheit: Die Dialektik

#### A) Vom Nichtseienden (τὸ μὴ ὄν) zur Dialektik

Oben habe ich das Problem des Anderen im Rahmen der griechischen Philosophie und der Erkenntnistheorie des deutschen Idealismus dargelegt. Ich hoffe überzeugend geklärt zu haben, dass der Andere im Schatten steht und keine Selbstständigkeit besitzen kann, sei es, dass der Andere als das Nichtseiende, auch als Abbild abgewertet ist, sei es, dass der Andere als Gegenstand in der Vorstellung, zwar untrennbar mit dem Subjekt, aber doch zu überwinden ist. Dass der Verstand seine Souveränität nur im Sinnlichen habe und der Gebrauch der Vernunft auf den praktischen Bereich beschränkt werden solle, ist die Grundeinstellung der kantischen Philosophie. Den Anderen zu erkennen, das heißt zu verstehen, ist ein irreführendes Konzept für Kant. Die anderen Menschen wie einen Gegenstand zu erkennen, wäre eine moralische Katastrophe, da die Menschen vernünftige Wesen als „Zweck an sich selbst“ sind (Kant, Grundlegung, 428).

Die Frage drängt sich auf, ob der Andere im deutschen Idealismus überhaupt zur Geltung gebracht wird. Der Begriff des „Mitmenschen“ ist eigentlich eine moderne Erfindung, wie Karl Löwith uns in seinem Buch »Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen« gezeigt hat (Löwith 2013). Dieser Begriff ist das Ergebnis einer bahnbrechenden Wendung Martin Heideggers, der durch seine Begriffsbildungen wie „Welt, Umwelt, Sein in ganz“ die Subjektivierung unterdrückte. Dass sich Gadamer auf den Weg zurück zu den Griechen machte, hatte seinen Grund darin, dass auch er Heidegger gefolgt war, wie er selbst berichtet hat.

Es geht um eine Behauptung Heideggers, dass die Metaphysik seit Aristoteles als eine Onto-Theologie des höchsten Seienden angesehen werden sollte. Hier dürften einige Randbemerkungen beigefügt werden, damit sich diese These deutlicher ausdrückt. Zuerst befinden sich die Begriffe der menschlichen Erkenntnis in der Metaphysik auf unterschiedlichen Stufen. Das Wahrnehmen (αἰσθάνεσθαι) bewegt sich im Bereich der Erscheinung, das Denken (νοῦς) verhält sich nur zum Abstrakten. Ein Weg zur Wissenschaft (ἐπιστήμη) ist der von der Wahrnehmung zum Denken, von den Einzelnen zu dem Allgemeinen, von der Vielfalt zur Einheit. An diesem Punkt stimmen Hegel und Aristoteles überein.

Zweitens entsprechen die verschiedenen Stufen einer Rangordnung, die man die Hierarchie der Metaphysik nennt. Von der Hierarchie verstehen wir, dass das Wahrnehmen eine niedrigere Stellung als das Denken einnimmt, da es weniger Anspruch auf die Wahrheit erheben darf.

»Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία: αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, εἴαν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, εἴαν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης« (Aristoteles, An Post, B19, 100a3-9).

»Aus Wahrnehmung also entsteht Erinnerung, wie wir sagen. Und aus der Erinnerung desselben Dinges, wenn sie oft zustande kommt, entsteht Erfahrung – denn viele Erinnerungen sind eine einzige Erfahrung. Und aus Erfahrung, oder aus jedem Allgemeinen, das zur Ruhe gekommen ist in der Seele – das eine neben den vielen Dingen, was in allen jenen Dingen als eines dasselbe ist –, entsteht ein Prinzip von Kunst und Wissen – wenn in Hinsicht auf Werden, ein Prinzip von Wissen«<sup>147</sup>.

Mit diesem Zitat aus den »Zweiten Analytiken« möchte ich meine These erklären, wie die einzelnen Momente sich in der Erkenntnis verhalten.

Wenn diese Hierarchie als die Charakterisierung der Metaphysik bezeichnet wird, stellt sich die Frage, ob eine Umwertung der Hierarchie im Sinne von Nietzsches „Umwertung aller antiken Werte“ in der Philosophie durchgeführt werden sollte. Welchen Weg wird das Denken Heideggers einschlagen, wenn sich seine Philosophie als eine Verwindung der Metaphysik versteht?

Gadamer hat sicher den Versuch seines Lehrers vor Augen, wenn er Heideggers Begriff der „Verwindung“ interpretiert:

» [...] wie man einen Schmerz oder eine Kränkung verwindet, bleibt das Schmerzliche oder Kränkende durchaus da und ist nicht einfach vergessen: So sieht er sein eigenes Denken in einem fortdauernden Gespräch mit der Metaphysik, und das schließt ein, daß er immerhin doch die Sprache der Metaphysik mehr oder minder weiterspricht« (GW3.21, 306).

So hat „der letzte Grieche“ Hegel die philosophische Aufmerksamkeit Heideggers in dessen späteren Jahren auf sich gezogen und bleibt für ihn ein potenzieller Gegner.<sup>148</sup> Es ist auch kein Zufall, dass Hegel stets ein heimlicher Kamerad Gadamers in seiner Interpretation der griechischen Philosophie ist.<sup>149</sup> An diesem Punkt der Verwindung der Metaphysik, oder besser des auseinandergesetzten Gesprächs mit Hegel, ist es nötig, die Interpretationen Gadamers und Heideggers in Verbindung zu setzen und aufgrund ihrer Unterschiede die Grenzlinie zwischen beiden Philosophen zu ziehen.

Wir dürfen mit der heideggerschen Interpretation der Einleitung der »Phänomenologie des Geistes« anfangen, bevor wir das Problem des Anderen mit seiner Lösung in der Hermeneutik klären. Diesen in »Holzwege« veröffentlichten Text Heideggers erwähnt Gadamer in WM(GW1, 360ff), bevor er auf seine eigene Interpretation eingeht.

Bezüglich Heideggers philosophischen Gesprächs mit Hegel darf man zur Kenntnis nehmen, dass etwa wie ein Januskopf in der Einstellung Heideggers besteht. Hegel sowie alle anderen großen Denker spielen keine eindeutige Rolle bei Heidegger. Den Grund dafür müssen wir in der Wurzel alles eigenen Philosophierens überhaupt finden. Er ist hermeneutisch.

Einerseits ist die Abhängigkeit zwischen dem Interpretieren und dem Text grundsätzlich. Das heißt, sowohl Heidegger als auch Gadamer sind dem traditionellen Gedanken, den sie zu interpretieren versuchen,

---

<sup>147</sup> Übersetzung von Wolfgang Detel.

<sup>148</sup> Gadamer ist auch mit der ständig sich von Hegel abgrenzenden Interpretation Heideggers wohl vertraut. Vgl. GW3.21, 304–305.

<sup>149</sup> Vgl. GW2.31, 503: »Das glaubhaft zu machen, und zwar sowohl gegen die Instanz der aristotelischen Kritik an der Ideenlehre als auch gegen die Substanzmetaphysik der abendländischen Tradition, wäre das Ziel meiner Studien auf diesem Felde. Ich stünde damit übrigens nicht ganz allein. Es hat Hegel gegeben«.

verhaftet. Eine Auseinandersetzung mit der traditionellen Metaphysik, obwohl sie ihre Radikalität betont, stützt sich auf das Verständnis dieser Metaphysik. Ohne die zugrundeliegende Übereinstimmung mit dem Text käme keine Kritik gegen ihn zustande.<sup>150</sup>

Auf der anderen Seite aber ist die grundlegende Spannung zwischen dem, was schon ausgelegt ist, und dem, was noch nicht ausgesagt und doch zu sagen ist, unausweichlich.<sup>151</sup> Die Aufgabe, dieses Ungesagte zu deuten, es mit Absicht von allen vorläufigen Meinungen abzugrenzen, ist der Sinn jenes Philosophierens. Wenn das Denken seine eigene Selbstständigkeit ernst nimmt, muss es sich verteidigen und sich von anderen philosophischen Lehren differenzieren.

Das Zwischensein des menschlichen Denkens, bewegt sich notwendigerweise im Bannkreis der Geschichte der Philosophie und lässt sich als in der Nähe der Anamnese stehend charakterisieren, wenn es „von seinen eigenen Fragen getrieben wird und überall sich selbst wiederzuerkennen sucht“ (GW3.21, 307).

Die Hegel-Interpretationen Heideggers könnte man, der oben geführten Teilung nach, in zwei Arten unterscheiden. Zum einen habe Hegel die Rolle der Vollendung der Metaphysik gespielt und somit die sogenannte Seinsvergessenheit vertreten. Hierin liegt ein Gegenbild zum eigenen Denken Heideggers. Zum anderen aber habe Hegel selber das, was Heidegger begriffen hat, anders formuliert ausgelegt. Gegenüber diesem Hegel scheint Heidegger in seiner Interpretation „freundlich“ zu sein und mit Geduld die Argumentation Hegels ausführlich wiederzugeben. Die Auslegung der Einleitung zur »Phänomenologie des Geistes« in »Holzwege« gehört mehr zu dieser letzteren Art. So darf man sie als ein „freundliches“ Gespräch zwischen beiden Philosophen sehen, als ob Hegel „bereits »unausgesprochen vom Ereignis her« gedacht hat“ (GW3.21, 305).

Dass Hegel in seiner frühen Auffassung auf einen Weg von den Phänomenen zum einheitlichen Denken hingewiesen hat, ist bereits aus dem ersten Eindruck der »Phänomenologie« deutlich herauszulesen. Der Weg der Wissenschaft, wenn sie als die Philosophie ihren Maßstab in sich nimmt und sich in ihrer entwickelnden Phase bewusst erkennt, sollte sich in seine Endgestalt, das Begreifen der Ganzheit im Bewusstsein, einschließen. Die Einleitung soll dem Leser kurz zusammenfassend den Verlauf dieses Gedankengangs zeigen.

Eine solche gängige Deutung der Einleitung, muss dem Heidegger nicht fremd gewesen sein. Was er aber in seiner Interpretation mit Geduld „Schritt für Schritt kommentierend“ ausgeführt hat, gibt uns einen deutlichen Hinweis darauf, wie sein philosophisches Interesse gelagert ist. Die Erfahrung nimmt in der Metaphysik eine eigenartige Stellung ein, mit der sie dem Verständnis des Daseins nahesteht.

---

<sup>150</sup> Vgl. Gadammers Ausdruck in GW2.14, 187: »Einverständnis ist ursprünglicher als Mißverständnis«.

<sup>151</sup> Vgl. GW3.21, 307 »Alles in allem: Heideggers denkendem Umgang mit der Geschichte der Philosophie haftet die Gewalttätigkeit eines Denkers an, der von seinen eigenen Fragen getrieben wird und überall sich selbst wiederzuerkennen sucht. Seine Destruktion der Metaphysik wird so zu einer Art Ringen mit der Macht dieser Tradition des Gedankens. Das prägt sich am Ende in der fast qualvollen Sprachnot aus, die diesen sprachgewaltigen Denker bis in die äußerste Verrätselung trieb«.

Hegels Begriff der Erfahrung, versucht die Interpretation Heideggers zu zeigen, gebe schon ein Stück vom Umriss dessen wieder, was vom Sein in sich durch „die Lichtung“ im Dasein vollständig zum Vorschein komme.

»Erfahrung ist jetzt nicht mehr der Name für eine Art des Erkennens. Erfahrung ist jetzt das Wort des Seins, insofern dieses vom Seienden her als einem solchen vernommen ist. Erfahrung nennt die Subjektivität des Subjekts. Erfahrung sagt, was im Wort Bewußtsein das »-sein« bedeutet, so zwar, daß erst aus diesem »-sein« deutlich und verbindlich wird, was im Wort »Bewußt-« zu denken bleibt« (GA5, 180).<sup>152</sup>

Selbstverständlich sei „die Lichtung“ für Heidegger die rätselhafte Entsprechung der Erfahrung im Subjekt. Dass das Sein sich zutage kommen lässt, ist die Umkehrung des Ansatzes in Hegels Phänomenologie, dass die Erfahrung sich zum absoluten Wissen bewegt. „Das Sein des Bewusstseins besteht darin, dass es sich bewegt“ (GA5, 182). Diese Bewegung hat ihren Grund in ihrem „Wesen“, „etwas schon zu sein, was es zugleich noch nicht ist“ (ibid.).

Es ist keine Überraschung, dass Gadamer wegen dieser Interpretation seinen Lehrer mit Hegel zusammen zu ziehen suchte, indem er ein Stück der Dialektik in der Philosophie Heideggers auslegte.<sup>153</sup> Mit dem antiken Begriff „Anamnesis“, der Wiedererkennung, ist die Kunsterfahrung in die Hermeneutik gekommen. Dass diese Erfahrung eine der absoluten Andersheit ist, weist uns darauf hin, dass wir das Gespräch mit der Kunst ein Gespräch mit uns selbst nennen können, sowie der berühmte Ausspruch Platons uns lehrt, dass das Denken ein Gespräch der Seele mit sich selbst ist. Für Gadamer ist aber der entscheidende Schritt, den Heidegger in seiner Auslegung getan hat, der folgende: Das Bewusstsein vollzieht sich in einer Bewegung, die als „das Gespräch“ zu verstehen ist.<sup>154</sup>

»Das Bewußtsein ist als Bewußtsein seine Bewegung; denn es ist die Vergleichung zwischen dem ontisch-vorontologischen und dem ontologischen Wissen. Jenes nimmt dieses in Anspruch. Dieses stellt an jenes den Anspruch, seine Wahrheit zu sein. Zwischen (δία) dem einen und dem anderen ist das Sprechen dieser Ansprüche, ist ein λέγειν. In diesem Gespräch spricht das Bewußtsein sich seine Wahrheit zu. Das διαλέγειν ist ein διαλέγεισθαι. Aber das Gespräch bleibt nicht in einer Gestalt des Bewußtseins stehen. Es geht als das Gespräch, das es ist, durch den ganzen Bereich der Gestalten des Bewußtseins hindurch (δία). In diesem Hindurchgehen versammelt es sich in die Wahrheit seines Wesens. Das durchgängige Sammeln διαλέγειν ist ein Sichversammeln (διαλέγεισθαι)« (GA5, 183–184, vgl. auch 202).

Der Begriff des „Gesprächs“, den Heidegger durch seine Übersetzung von διαλέγειν und διαλέγεισθαι hier benutzt, hat mit dem Hegels nichts zu tun. Diese frühe Erklärung könnte aber eine Inspiration Gadamers gewesen sein, mit anderen Worten: Sie eröffnet einen neuen Raum der Auslegung über das Bewusstsein, das man früher nur als einen inneren Vorgang bezeichnet hatte. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass der Gesprächsbegriff Heideggers in seinen späteren Jahren sehr kompliziert und von

<sup>152</sup> Sicherlich hat Gadamer in seiner Selbstverteidigung gegen die Einwände seines Lehrers diese Formulierung referiert, nämlich seine Begriffsbildung, „das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein“, sei „mehr Sein als das Bewusstsein“ (GW2.31, 495–496). Man spürt, dass er in der Kritik Heideggers seine gute Absicht verkannt fühlt.

<sup>153</sup> Diese Deutung seiner Philosophie gefiel Heidegger nicht. Auf den Vortrag Gadamers »Hegel und Heidegger« reagierte Heidegger frostiger als auf »WM«. Seine Antwort lautete: „Ich weiß selber noch nicht hinreichend deutlich, wie meine ›Position‹ gegenüber Hegel zu bestimmen ist...“ Vgl. GW4.31, 476, Anmerkung 21. Die Reaktion Heideggers gegenüber der Hermeneutik in »WM« sieht man in seinem Brief an O. Pöggeler vom 5.1.1973, vgl. Grondin 2013<sup>2</sup>, 330.

<sup>154</sup> Vgl. Heideggers Brief vom 2.12.1971, GW4.31, 478 Anmerkung 24.

vielen verschiedenen Quellen abhängig ist. Diese Interpretation bedeutet weder, dass die hermeneutischen Ansätze Gadammers eine Übernahme von Heidegger sind, noch dass die Beziehung zwischen der Sprache und dem Sein bei Heidegger in eine hermeneutische Auffassung reduziert werden könnte. Ein oberflächlicher Vergleich zwischen beiden Philosophen über den Begriff des Gesprächs ist nicht unsere Aufgabe. Hier darf man nur mit Vorsicht festhalten, dass Gadammers Behauptung über das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein sich als ein Gedanke aus seinem Verständnis über Heideggers Interpretation entwickeln sollte.

Was diese Interpretation uns darüber hinaus verrät, ist aber folgendes: Das Gespräch zwischen dem natürlichen und dem realen Wissen ist als dialektisch zu verstehen. Der Gedanke, dass die Dialektik eine dialogische ist, dürfte für Heidegger auch unheimlich gewesen sein. Behalten wir diese Tatsache zusammen mit seiner Haltung der „Scheu vor der Dialektik“ vor Augen,<sup>155</sup> so besteht kein Zweifel, dass Heidegger mit Absicht in seiner Philosophie nicht die Richtung einer Dialektik einschlägt.

Man wird fragen, ob „das Gespräch“ bei Heidegger hier eine reine Metapher zu sein scheint. Es hat keine ernsthafte Relevanz mit dem, was wir alltäglich als „Gespräch“ verstehen. Die Versammlung, das Sichversammeln, das Nebeneinander-Stellen der These und Antithese, kann man als ein Gespräch bei Hegel verstehen, wenn man die Synthese als das Ergebnis eines solchen Gesprächs sieht. Es scheint mir aber schon eine hermeneutische Annahme zu sein, die hegelsche Synthese im Begriff „das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein“ zu deuten, die aber nicht dem philosophischen Interesse Heideggers entspricht. Heidegger nannte in einem Brief an Gadamer die Hermeneutik mit der Dialektik, nicht ohne Ironie „die Informatik“, als ob die Horizontverschmelzung wirklich eine Ganzheit anbiete.<sup>156</sup>

## **B) Die Andersheit in der hermeneutischen Erfahrung: Durch Hegel hindurch**

Die Wendung zur Heideggerschen Interpretation über Hegels Begriff der Erfahrung stellt uns eine mögliche Vorhabe der philosophischen Hermeneutik zur Diskussion. Für uns wichtig ist es aber, wie in der Hermeneutik die Erfahrung des Anderen in den Gedanken des Gesprächs eingeht. Um diesen Gedankengang nachzuvollziehen, sollten wir unseren Blick noch einmal auf das Problem der Erfahrung werfen. Die Frage stellt sich freilich, wie sich die hermeneutische Erfahrung zur Anamnese verhält, wenn die Wahrheit auch durch die Wiederholung des Selbst zugänglich ist.

Was der traditionelle Begriff „Erfahrung“ ausgesprochen hat, ist seine subjektive Bedeutung. Dass die Erfahrung in der Nähe des „Erlebnisses“ steht, sollte kein Geheimnis sein. Die Methode Bacons, die

---

<sup>155</sup> Diesen Ausdruck hat die Interpretation Figals über die Sophistes-Vorlesung erstmals ans Licht gebracht, vgl. Figal 2006. Die Ablehnung der Dialektik sollte als die grundlegende Haltung der Philosophie Heideggers gesehen werden.

<sup>156</sup> Vgl. Brief von Heidegger vom 29.2.1972, GW4.31, 479, Anmerkung 27.

Induktion, durch die die Erfahrung zum Wissen schreiten sollte, hatte anfangs das Ziel, die Erfahrung in die „wahren, haltbaren Allgemeinheiten“ aufsteigen zu lassen.

Nun ist Gadamer einen Schritt weiter gegangen, indem er in seiner Auslegung Bacons den Akzent auf das Wesen der Erfahrung legte, um das Wahrheitsmoment in der Erfahrung neu zu gewinnen. Diese These sollte in zwei verschiedenen Hinsichten ausgelegt werden.

»Daß Erfahrung gültig ist, solange sie nicht durch neue Erfahrung widerlegt wird (*ubi non reperitur instantia contradictoria*), charakterisiert offenbar das allgemeine Wesen von Erfahrung, ganz gleich, ob es sich um ihre wissenschaftliche Veranstaltung im modernen Sinne handelt oder um die Erfahrung des täglichen Lebens, wie sie von jeher gemacht wurde« (GW1, 356).

Davon ausgehend ist zuerst die Wiederholbarkeit der Erfahrung als Maßstab zum Ausdruck gekommen. Gadamer gebraucht die Gültigkeit der Erfahrung mit Vorsicht. Woher bekommt die Erfahrung den Beleg für ihre Gültigkeit? Dieses oben erwähnte Zitat darf man dahingehend umformulieren, dass die Erfahrung insofern gültig ist, als sie sich immer als wahr bestätigen lässt, das heißt, sie lebt in Harmonie mit der Wirklichkeit und wird immer wiederholt nacherlebt. Dieser Gedanke ist nicht fremd, denn wir haben auch in der „methodischen“ Hermeneutik den Eindruck, dass das Nach-erleben eine Funktion wie die nachträgliche Prüfung in der Naturwissenschaft wahrnehme.

»Alle Erfahrung ist ja nur in Geltung, solange sie sich bestätigt« (GW1, 352–353).

Was Gadamer getan hat, ist aber keine Fortsetzung der Arbeit Diltheys. Hier muss die Charakterisierung der Anamnesis in der Kunsterfahrung in Erinnerung gerufen werden, dass die Wiedererkennung der Wahrheit der Kunst auch durch die Wiederholbarkeit bestätigt werde. Hier kommt Aristoteles ins Spiel.

Die Fähigkeit, dass man im Fluss der Zeit durch die vielfältigen Erscheinungen hindurch etwas als das Bleibende begreifen kann, gibt den Brennpunkt der Argumentation dafür, dass die Kunst auch die Wahrheit beanspruchen kann. Hier setzt wieder die Wiederholbarkeit der Erfahrung in der Anamnesis ein und man muss erkennen, dass Anamnesis eigentlich die letzte Rechtfertigung in der Hermeneutik Gadamers ist. Die Wiederholbarkeit der Erfahrung drückt nun einen anderen Aspekt aus, nämlich dass die Erfahrung keine absolute Sicherheit in sich besitzt.

Zweitens tritt, nicht ohne den dialektischen Gebrauch, die Widerlegbarkeit der Erfahrung hervor.

»Darin liegt die grundsätzliche Offenheit der Erfahrung für neue Erfahrung, ... sie ist ihrem Wesen nach auf ständige Bestätigung angewiesen und wird daher notwendigerweise selbst eine andere, wenn die Bestätigung ausbleibt (*ubi reperitur instantia contradictoria*)« (GW1, 357).

Die Offenheit,<sup>157</sup> die Gadamer später sehr oft gebrauchte, um die hermeneutische Erfahrung zu erklären, ist eigentlich kein Abstraktum. Offen zu sein heißt, dass alles möglich ist. Sowie die Bestätigung der Erfahrung sich auf die Erinnerung stützt und sich auf die positive Seite der Vergangenheit rückbezieht, nimmt die Offenheit Bezug auf die negative Bedeutung der Zukunft. Hier steht Gadamer in der Nähe Hegels.

---

<sup>157</sup> ..., die man als ein Erbe von Heideggers „Lichtung“ sehen dürfte, vgl. Figals Verknüpfung zwischen Husserl und Heidegger. Figal 2009a.

Ein hegelsches Motiv, das das Wesen der hermeneutischen Erfahrung ausmacht, ist die Negation, welche eigentlich ein Kernstück der Hegelschen Dialektik ist. Gadamer nennt dies mit einem Beleg von Aischylos: Durch Leiden lernen (πάθει-μάθος) (GW1, 362).

Zwar scheint diese geniale Setzung des Bezugs zwischen Leiden und Lernen auf jeden Fall keine beliebige Doxa des Aristoteles zu sein. Sie stützt sich vielmehr auf die grundlegende Erfahrung des Alltags. Man sollte aber vielleicht mit Vorsicht die Interpretationsmöglichkeit nicht ausschließen, dass hinter der Wendung „durch Leiden lernen (πάθει-μάθος)“ doch ein Stück Dialektik steckt.

Hier darf man die letzten Kategorien des Aristoteles in Erinnerung rufen, von denen er nicht so viele redet. Es handelt sich um den Gegensatz von „Leiden“ (τὸ πάσχειν) und „Machen“ (τὸ ποιεῖν).<sup>158</sup> So unterscheidet er zwei Aspekte desselben Prozesses, der eine passiv, der andere aktiv, vergleichbar der Unterscheidung des Spielers vom Gespielt-werden im Spiel.

Dieser Unterschied zwischen beiden Aspekten ist zwar im Bereich der menschlichen Handlungen unzweideutig, im Bereich des Erkennens (in der Seele) aber nicht so deutlich. Dass Aristoteles im Lernen (μάθησις) eine Auszeichnung des Menschen sieht und es im Vergleich mit dem tierischen Verhalten auf die Ebene der techne und hebt, ist durch sein Argument in der Metaphysik (I 1, 981b7–10) überzeugend betont. Kurz formuliert: Das Lernen als eine menschliche Tätigkeit ist nur durch den Logos zugänglich, welcher eine menschliche Fähigkeit ist.

Die enge Verbindung zwischen „Leiden“ und „Lernen“ besteht darin, dass in beiden der Aspekt der Dynamis impliziert ist, die noch nicht in Energeia verwirklicht wird. Wirft man einen Blick auf die Seelenlehre in »De anima«, bekommt man den Eindruck, dass der Vorgang des Lernens nicht aktiv ist. Was der μάθησις erst zukommt, ist die Wahrnehmung (αἴσθησις). Das Verständnis über das Lernen bei Aristoteles scheint umgekehrt zu unserem heutigen, sodass wir, die Erkennenden, als Vermögen-habende, erst „Leidende“ sind.

Nehmen wir an, dass die beiden Kategorien bei Aristoteles im Kern des metaphysischen Begriffspaares dynamis–energeia angesiedelt sind, können wir folglich mithilfe dieser Passivität in Dynamis und Leiden die Bedeutung der „Offenheit“, also die Negativität des Verstehens, ans Licht bringen.

Der Spielraum der Interpretation, den die Negation eröffnet, ist die Freiheit des Denkens. Diese Freiheit besteht nicht nur darin, dass die Negation eines Bestimmten viele andere Möglichkeiten für das Denken ergibt, indem sie etwas Bestimmtes ausgeschlossen hat, sondern auch darin, dass das Denken sich eher durch den Akt der Negation bewegt, wodurch ein Fortschritt auf ein höheres Niveau erreicht werden soll. Die Negation setzt durch sich selbst schon voraus, dass etwas Besseres als das jetzige Vorhandene da ist.

---

<sup>158</sup> Cat 11 b.

In dem zweiten Punkt darf man wieder die antike Weisheit als Beleg dafür nehmen, dass der Mangel und das Fehlen die Richtung des Suchens bestimmt und sogar die Grundstruktur des Begehens und Verlangens färbt. Es sei noch keine vollständige Negativität bei den Griechen gegeben, wenn die Negation nicht in sich, auf die Selbstheit bezogen sei, sondern nur äußerlich zu sein scheine. Auf dieser Basis meint Hegel, dass sein Begriff „Selbstbewusstsein“ eine eigenständige Entwicklung der Griechen ist. Nur dadurch, dass das Selbstbewusstsein durch die Reflexion das Fehlen von etwas zum Ausdruck gebracht hat, kommt das Denken an diesem fehlenden Nichtsein zutage.

Die Negativität heißt nicht wörtlich die Ablehnung oder Absage, sondern eher die Abgrenzung. Durch die Analyse der Rolle vom Begriff „Nichtsein“ sollte der Sachverhalt geklärt werden, dass die ontologische Unterscheidung von Sein und Nichtsein zuerst eine Grenzlinie bedeutet. ‚Das Nichtsein ist dem Sein negativ‘ heißt nur, dass es anders als die Selbstheit, das Sein ist. So stehen die Verschiedenheit und Andersheit auf der Seite des Nichtseins.

Die Hegelsche Seinslogik hat das Vorurteil hervorgerufen, dass die Negation selber den Zweck bediene, zwischen der These und Antithese eine Brücke schlagen zu können. So ist der dialektische Vorgang zugleich ein Systementwurf, Schritt für Schritt von der Selbstheit (A) nach der Andersheit (Nicht-A) überzugehen, um sich durch die Aufhebung der Andersheit in die neu gegründete Einheit schließlich zu vollziehen. Auf diese Weise zeigt sich die Negativität in Hegels Dialektik in zwei Gestalten.

Die eine ist die bestimmte Negation, die sich im Gegensatz oder Gegenteil, den Entgegengesetzten oder den Widersprüchen ausdrückt. Sie stellt uns, logisch gesehen, eine negative Beziehung vor, dass etwas negiert wird. Zwar mag die feine Unterscheidung zwischen konträrer und kontradiktorischer Negation dem Hegel bekannt gewesen sein, sie spielt aber wahrscheinlich keine entscheidende Rolle in seiner Logik. Der Grund dafür liegt in seiner eigenen Behauptung, dass seine Logik sich keiner Einschränkung wie in der formalen Logik unterwerfe, sondern eine Logik der realen Wirklichkeit sei. Die formale Logik sei skeletthaft, und ihre Blutlosigkeit solle durch eine Logik wie die hegelsche dadurch geheilt werden, dass die Denkkraft der Logik die Sachlage betreffend auf die Wirklichkeit einwirkt. Folglich scheint dieser Unterschied nicht mehr wichtig zu sein.

Die zweite Gestalt der Negativität, kann man die absolute Negativität nennen. Sie bezeichnet eine ursprüngliche negative Beziehung auf sich selbst. So scheint diese Negativität der Kern der ganzen hegelschen Dialektik zu sein<sup>159</sup> und vermag auch in der philosophischen Hermeneutik den Charakter der hermeneutischen Erfahrung zu bezeichnen, in der das Verstehen über sich selbst zur Geltung gebracht wird.

Die Negativität, die sich in der Hegelsche Dialektik ausdrückt, hat zwei entscheidende Verwandlungen in der Hermeneutik Gadammers.

---

<sup>159</sup> Das Prinzip der Logik GW12, 296 ff.



Zuerst, wie ich oben ausgelegt habe, hat die Hermeneutik den Hegelschen Begriff der Reflexion abgelehnt und doch ein Moment der Reflexion in sich eingeschlossen. Diese Formulierung klingt zwar, als sei sie nicht ohne Sophisterei, doch wie die Argumentation Gadamer im Einzelnen aussieht, sehen wir im Folgenden.

Die Negativität der hermeneutischen Erfahrung legt den Akzent ganz auf die Endlichkeit des menschlichen Daseins, sodass man sie als absolute bezeichnen könnte. Gadamer unterscheidet zwei Arten von Erfahrung in WM (GW1, 352ff). Die zweite, die echte Erfahrung betont nachdrücklich die Negativität. Diese Negativität ist nur durch die Endlichkeit des Menschen verständlich: Sie drückt einerseits den Charakter des Menschen aus, dass er ontologisch gesehen nur ein so beschränktes Dasein ist, dass seine Möglichkeit nur in Hinblick auf sein vergangenes Ethos zutage tritt. Auf der anderen Seite, aus dem Aspekt der Epistemologie, hat sie das All-wissen-sein des Menschen ausgeschlossen. Das Paradox im Dialog »Menon« kommt hier in der Hermeneutik zur Geltung, da das Wissenswollen sich eigentlich auf das Wissen des Nichtwissens stützt.

»Ὅραξ τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατάγεις, ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδε οὔτε ὃ μὴ οἶδε; Οὔτε γὰρ ἂν ὃ γε οἶδεν ζητοῖ - οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιοῦτῳ ζητήσεως - οὔτε ὃ μὴ οἶδεν - οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει« (Men. 80e).

»Siehst du was für einen streitsüchtigen Satz du uns herbringst? Daß nämlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiß, noch was er nicht weiß. Nämlich weder was er weiß, kann er suchen, denn er weiß es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter; noch was er nicht weiß, denn er weiß ja dann auch nicht, was er suchen soll«<sup>160</sup>.

So wendet Sokrates das Wissen in einen Extremfall, nämlich das absolute Wissen gegenüber dem Nichtwissen, das hier als ein logischer Gegensatz gedacht ist, damit er später auf das Zwischensein der Anamnesis kommen kann, ohne es seine Gesprächspartner bemerken zu lassen. Das grundlegende Motiv hier ist aber deutlich ein in der Antike bekanntes: Nur derjenige, der seinen Mangel fühlt, strebt nach dem, was ihm fehlt. Wenn „das Wissen“ hier durch „das Verstehen“ ersetzt werden kann, ist es keine Überraschung, dass der hermeneutische Ansatz nur eine neue Aktualisierung der alten Weisheit ist.

Nur derjenige, der nicht verstanden zu haben meint, strebt danach, den Anderen zu verstehen. Die Negativität, die die Andersheit der Selbstheit zum Vorschein bringt, ist zwar ein Anstoß, bleibt aber der Ausgangspunkt der Hermeneutik. So scheint das Unverständliche überhaupt und überall eine Voraussetzung für eine universale Hermeneutik zu sein.

Unausweichlich steht diese Annahme auf einer ontologisch dualistischen Position, die wir noch durch den Gegensatz von Logos und Ergon bei Gadamer(in§30) erläutern werden. Die absolute Negativität oder die Endlichkeit des menschlichen Daseins in der Hermeneutik steht in Verbindung mit der

---

<sup>160</sup> Übersetzung von Schleiermacher.

Stellungnahme der kantischen kritischen Philosophie, da sie die absolute Andersheit und den Sachverhalt als vorrangig anerkennt, die etwas wie ein „Ding an sich“ bei Kant war.

Halten wir die Negativität als den Ausgangspunkt der Hermeneutik fest, kommt die zweite Bedeutung der Wendung „durch Leiden lernen“ zum Vorschein. Dadurch, dass wir den Gedankengang des gadamerschen hermeneutischen Entwurfs an die Dialektik Hegels anzuschließen versuchen, gewinnt die Negativität ein positives Ergebnis. Das Unverständliche bleibt nicht immer eine äußere Störung oder Herausforderung, sondern treibt das Dasein ins Spiel des Verstehens mit den anderen.

Die Anerkennung dessen, was man nicht verstanden hat, ist ein erster Schritt der Selbsterkenntnis, so wie Sokrates gegenüber seinem Gesprächspartner in »Apologie« seine Unwissenheit zugab. Dies ist laut der Interpretation Gadamers keine bloße Ironie, sondern vollzog sich als das Ergebnis der Enttäuschung des Naturphilosophen. Dies werden wir in Gadamers Auslegung des Dialogs »Phaidon« (in §29) sehen.

Diese Negativität ist zugleich eine „reflektierte“ Beziehung zu sich selbst, wenn die Endlichkeit oder Beschränktheit dem Dasein bewusst ist. Das heißt, sobald das Dasein durch den Anstoß des Unverständlichen die Andersheit verstehen will, schließt es sofort die Negation in sich ein. Mit anderen Worten: Den Anderen verstehen zu wollen steht in engem Zusammenhang mit dem Selbstbewusstsein des geschichtlichen Daseins. Die Anerkennung der Negativität in sich eröffnet eine Dimension nach draußen, nämlich das Hören auf den Anderen.

Der Begriff des Hörens wird hier vom alltäglichen Gebrauch dieses Worts in den spekulativen erhoben. Es ist ausreichend erforscht, wie das Hören bei Gadamer phänomenologisch mit einer Theorie der Kommunikation verbunden ist<sup>161</sup>. Der Vorrang des Hörens, wie alle Forscher richtig betonen, sollte zum Logos, Sprache und Gespräch führen. Gadamer mag wieder von einem Motiv Heideggers inspiriert worden sein, wenn er das Hören unter der Zugehörigkeit interpretiert.

»Wenn wir den Begriff der Zugehörigkeit, auf den es hier ankommt, richtig bestimmen wollen, müssen wir also die eigentümliche Dialektik beachten, die im *Hören* gelegen ist. Nicht nur, daß, wer hört, sozusagen angeredet wird. Vielmehr liegt darin auch dies, daß, wer angeredet wird, hören muß, ob er will oder nicht« (GW1,466).

Was hier im Gegensatz zu Heidegger zutage tritt, ist aber die Rede von der Dialektik. Eine Dialektik nicht im Sinne der Logik der Aussage bei Hegel, sondern eine der Frage und Antwort. Die These, dass der Interpret wegen der Sprachlichkeit der Überlieferungen und somit ihrer Gesamtheit, der Tradition zugehörig ist, scheint vielen abstrakt zu sein. Der Gedankengang Gadamers entfaltet sich wie eine Rede in Metaphern, als ob die schon „gestorbenen“ Überlieferungen wieder zum Leben erwachen, den Mund öffnen und einen Dialog mit dem Interpreten führen würden.

Sofort drängt sich die Frage auf, wie sich das Hören auf den Anderen, als eine Folgerung der Anerkennung seiner Endlichkeit vom Interpreten, in der Tiefe der hermeneutischen Erfahrung gründet.

---

<sup>161</sup> vgl. Riedel 1990; Plieger 2000;

Eine auf das alltägliche Phänomen orientierte Interpretation mag uns einleuchten, bleibt jedoch blass und kraftlos vor dem Gedanken, den Gadamer uns zu vermitteln sucht.

Gehen wir zuerst von einem Aspekt des Interpretieren aus und entwickeln den Gedankengang eines inneren Gesprächs, wie es in der Kunsterfahrung geschieht, weiter, wird deutlich, dass es überhaupt keine mysteriöse Erfahrung mit der Überlieferung ist. Dabei müssen aber Aristoteles und Hegel ins Spiel kommen, da dieser Vorgang eigentlich erst eine Verwirklichung (Energie) und auch dialektisch ist.

Wir gehen von der einfachen Feststellung aus, dass die hermeneutische Erfahrung von der Überlieferung handelt. Gadamer gebraucht eine Redeweise, nicht ohne Anspielung auf Martin Buber, dass die Überlieferung wie ein „Du“ den Interpreten anpricht. Zwar ist es eine These, die von allen akzeptiert ist, dass die Überlieferung sprachlich konstruiert wurde. Oder besser: Wenn eine Überlieferung überhaupt Sinn macht, muss sie in der Sprache des Interpretieren verfügbar sein. Dieser Vorgang, den Gadamer oft das Geschehen nennt, wird als ein Spiel erläutert.

Dass das Verstehen der Überlieferung eine Verwirklichung des Sinns (Vermögen) ist, setzt voraus, dass das Hören ein notwendiges Vermögen für das Verstehen ist. Nicht wie die alte analogische Beziehung zwischen dem Sehen und dem geistigen Denken, drückt das Hören eher eine Passivität aus: die Empfindlichkeit für die Sprache und die Aufmerksamkeit für das Andere. Diese Passivität ist ein Ergebnis aus dem Selbstbewusstsein der Endlichkeit des Daseins sein. Das Hören ist ein erster Schritt zum Gespräch-Spiel.

Es gab einen populären Ansatz in der romantischen Hermeneutik, die unter dem Einfluss des Historismus stand: Der Interpret müsse sich der Objektivität beugen, mit anderen Worten, er solle seine subjektive Einstellung in der Auslegung beschränken lassen, wenn seine Subjektivität auch ein Moment der Geschichte sei. Da das Erkennen sich nicht dem objektiven Sachverhalt anpasste, sollte eine Methode zwischen dem Subjekt und dem Objekt gefunden werden, damit die Fremdheit und das Unverständliche in der Überlieferung überwunden würden.

Gadamer hat zwar die heftige Kritik am Gedanken der Methodologie geübt, seine Position aber liegt nicht so fern von der romantischen Hermeneutik. Gadamer versuchte nämlich, die Hermeneutik Diltheys durch Heideggers Hermeneutik der Faktizität zu ergänzen, indem er positiv die Vorhabe anerkannte und als die ontologische Basis etablierte. Es scheint ihm bewusst gewesen zu sein, dass diese Anerkennung selbst ein Bewusstsein der Endlichkeit des Daseins bildet, weil das Vorverständnis immer unvermeidlich einen Bestandteil des verstandenen Daseins ist. Die Anerkennung, dass das Vorverständnis die Bedingung jenes Verstehens ist, fungiert als ein erster Schritt der Reflexion darüber, dass das Dasein seine Seinsweise, also sein Verständnis, nicht als einzig zur Geltung kommen lassen darf.

Um die Einseitigkeit seines Verständnisses zu überwinden, muss es den Anderen hören. Wenn die Überlieferung „stumm“ ist, dann hat der Interpret die Aufgabe, den Mund der Überlieferung zu öffnen,

sie zur Sprache zu bringen. Es heißt aber nicht einfach, wie einige Kritiker geäußert haben, dass der Interpret in der Hermeneutik Gadammers willkürlich der Überlieferung sein Vorurteil in den Mund legt.

Um dieses Rätsel zu erklären, sollte die Negativität des Selbstbewusstseins des Interpreten noch radikaler verstanden werden. Die Auslegung bei Gadamer ist keinen Vorgang, der einmal für ewig gültig bleibt. Wenn die Reflexion in einer metaphysischen Metapher als ein ins Dunkel geworfenes Licht gedacht ist, sollte sie auch nicht als ein endgültiges „Klar-Sein“ verstanden werden. Denn „Sein und Nichtsein sind unauflöslich ineinander geschlungen“ (GW3.16, 240). So ist auch unser Bewusstsein ständig von der Vergessenheit bedroht. Deswegen scheint die Reflexion nicht so fern von der Wiedererinnerung, wenn sie auch zeitlich gedacht ist.

Die Anerkennung der Endlichkeit des Daseins ist die seines eigenen Vorverständnisses. So stimmt diese Position mit der sokratischen Weisheit überein: Wer nicht verstanden zu haben glaubt, macht sich auf dem Weg, den anderen zu verstehen und miteinander Verständigung zu suchen. Wenn wir uns an den hermeneutischen Zirkel erinnern, so erreicht dieser Vorgang auch keinen Endpunkt, sondern geht auf einen unendlichen Weg der Dialektik, wenn der Interpret Anspruch auf die Wahrheit erhebt.

### **C) Die Dialektik der hermeneutischen Erfahrung**

So rückt das Problem der Dialektik von Ganzem und Teil ins Licht. Nun wird beim Wahrheitsanspruch Nachdruck auf die Ganzheit gelegt. Wenn ein Interpret sein Verständnis bzw. seine Auslegung als ein Teil einer größeren Ganzheit sieht, bleibt ihm keine andere Wahl, als sich in einem Spiel von Ganzem und Teil zu bewegen. Die Negativität des verstehenden Daseins und seine ins Bewusstsein gekommene Endlichkeit spielen hier eine Rolle der *causa agens*. Dass wir nach der Andersheit verlangen, setzt voraus, dass wir die Andersheit, den Sachverhalt, nicht vorauswissen und sie auch niemals durch unsere Auslegung und unser Verständnis total durchsichtig erscheinen lassen können. Gadamer nennt den Grund dafür, dass unser Sinn nach einer Ganzheit strebt, den „Vorgriff der Vollkommenheit“.

»Der Sinn dieses Zirkels, der allem Verstehen zugrunde liegt, hat aber eine weitere hermeneutische Konsequenz, die ich den ›Vorgriff der Vollkommenheit‹ nennen möchte. Auch das ist offenbar eine formale Voraussetzung, die alles Verstehen leitet. Sie besagt, daß nur das verständlich ist, was wirklich eine vollkommene Einheit von Sinn darstellt« (GW1, 229; vgl. GW2.5, 61-62).

Die absolute Negativität innerhalb des endlichen Daseins entspricht hier einer totalen Andersheit, die sich von dem Subjekt nicht als ein Gegenstand begreifen lässt. So ist die hermeneutische Erfahrung die Gleiche wie sowohl die Kunsterfahrung als auch die der sprachlichen Überlieferung. Die Unvollkommenheit des jeweiligen Verständnisses visiert für sich schon eine Vollkommenheit des Sinns an, den das Interpretatum in sich einschließt.

Wenn der Interpret den Wunsch hat, besser zu verstehen, muss er aus seiner Vorhabe heraus gehen, um ein neues Verständnis zu gewinnen. So steht er in einer unendlichen Bewegung, die sich nur durch die Dialektik des hermeneutischen Zirkels beschreiben lässt.

Demzufolge ist der Spruch „das Interpretatum sprechen lassen“ keine bloße Metapher. Den Text sprechen zu lassen heißt, den Sinn des Texts zu hören, ein Gespräch zwischen dem Interpreten und seinem Interpretatum zu führen. Von der Seite des Interpreten her scheint es wie ein Selbst-Gespräch zu sein, wie wir im Vergleich mit dem inneren Dialog der Kunsterfahrung gesehen haben.

Das Gespräch mit der Überlieferung ist insofern ein Gespräch mit sich selbst, als solche Gesprächspartner nicht wirklich auf die Fragen des Interpreten antworten und sich gegen seine Kritik nicht verteidigen. Die Tatsache ist vielmehr, dass der Interpret das ganze Gespräch von Anfang an führt und seine eigene Herrschaft ausübt. Was hier in der Erfahrung mit der Überlieferung mehr zum Tragen kommt, als in der des Kunstwerks, ist, dass der Interpret der absolute Negativität noch stärker ausgesetzt ist, sodass er stets Korrekturen seiner Auslegung vornehmen muss. Hier setzt das Motiv der Hegelschen Dialektik ein. Das Selbst-Gespräch des Interpreten mit der Überlieferung ist ein Zirkel der Negation, d. h. der Interpret muss sich selbst korrigieren lassen. Während der Interpret ständig bewusst seine Vorurteile und seine Vorverständnisse in der Auslegung ans Licht bringt, erhellt er dadurch auch seine Selbstheit. Wo der Text ihn als ein Du anspricht, dort geschieht das erfolgreiche Gespräch, als ob die Überlieferung die Auslegung des Interpreten korrigiert hätte.

Wir dürfen an die alltägliche Erfahrung des Gesprächs erinnern, damit diese Situation ins Klare kommt. Ein Dialog zwischen zwei Gesprächspartnern ist ein Spiel innerhalb des Zusammenseins. Wer mehr und länger spricht, lässt seinen Gesprächspartner wenig äußern. Wenn einer mehr von dem anderen lernen will, muss er dem anderen die Gelegenheit dazu geben, indem er die Worte des Partners nicht unterbricht, sondern seine Lust am Reden weckt. Dies passiert auch in der erfolgreichen Interpretation, in der sich der Interpret ständig seiner Vorhabe gegenüber zu beschränken sucht.

Die Frage drängt sich auf, ob ein solcher Monolog des Interpreten wirklich ein Gespräch genannt werden soll, und welche Rolle die Andersheit der Überlieferung hier spielt. Beide Fragen sind miteinander verbunden.

Es sei gestattet, auf der einen Seite von der Negativität, die der Interpret als seine Grundhaltung in der Hermeneutik einnehmen muss, auszugehen. Die Negativität drückt sich in der immer Aktualisierung der Auslegung aus. Der Interpret stellt die Frage an die Überlieferung, um das Unverständliche ins Klare zu bringen. Die Antwort, die er von der Überlieferung heraus rekonstruiert hat, zählt zu dem Verständnis, das er gewonnen hat. Sie ist aber weder bloße Abbildung noch bloße subjektive Konstruktion, sondern eine Mischung zwischen beiden Gestaltungen. Auch dies darf er nicht für eine Feststellung halten. Jene Antwort, insofern sie Antwort ist, stellt sich nur als eine Probe dar, die sich erneut durch die neu gestellten Fragen prüfen lässt. Die auf die Fragestellung gegründete Offenheit der Hermeneutik vertritt eine Position, die man auch beim Skeptizismus ahnt, da die absolute Andersheit des Interpreten auch zwingt, sein Verständnis anzuzweifeln. Denn die der Endlichkeit innewohnende Negativität bringt die jeweilige Auslegung des Interpreten immer durch seine Selbstkritik in die Schwebe.

Auf der anderen Seite ist aber auch die Rolle der Andersheit der Überlieferung unentbehrlich. Ohne das von der Überlieferung erregte Unverständliche gäbe es kein Motiv, die Andersheit zu verstehen, das Gespräch zu führen. Die absolute Andersheit der Überlieferung entspricht der absoluten Negativität des Daseins. Ohne die beiden könnte die Interpretation (der Logos) den Sachverhalt (das Sein) erschöpfen und das Spiel des Verstehens, die Bewegung des hermeneutischen Zirkels, würde in einen Punkt zum Ende kommen und die Auslegung als Dogma erstarren. Da an diesem Punkt keine Frage mehr aufgeworfen würde, hielt sich die Auslegung als Antwort für die ganze Wahrheit.

Die Bewegung des hermeneutischen Zirkels ist ein wechselseitiges Spiel zwischen Interpret und Interpretatum. Dies geschieht insofern dialektisch, als das Selbstverständnis des Interpreten und sein Verständnis des Interpretatums untrennbar vermischt sind. Wie ich oben erklärt habe, gehört des Interpreten Anerkennung seiner Endlichkeit auch zum Selbstbewusstsein. Wo der Interpret seine Vorurteile durch die „Belehrung“ der Überlieferung korrigieren lässt, dort gewinnt die Andersheit des Interpretatums seinen eigenen Platz. So lässt der Interpret, als ein Hörer in einem Gespräch, seinen Partner, den Text, mehr aussprechen. Das Selbstbewusstsein des Interpreten hilft ihm zu wissen, was er aus seiner eigenen Position der Erfahrung heraus auslegen kann. Denn es ist ihm selbstverständlich, was nicht aus seiner Selbstheit heraus spricht und trotzdem eine unentbehrliche Rolle in seiner Auslegung spielt. Es ist das, was als Andersheit der Überlieferung ihn anspricht.

Es ist eine einfache Rechnung der Anteile dieses gemischten Seins: Je mehr der Interpret einen Begriff seiner Vorhabe hat, desto klarer kann er die Grenzlinie zwischen seinem Vorverständnis und dem ziehen, was er von der Überlieferung gelernt und erworben hat.

So wird durch diese Anteilsrechnung auch das Ideal erläutert, in dem der Interpret sich als ein Mund der Überlieferung erweist. Es heißt wieder nicht, dass er sich unter die Objektivität beugt. Die Tatsache ist vielmehr, dass er bewusst seine Erfahrungswelt durch den Dialog mit der Überlieferung erweitert. Worin sich die Überlieferung äußert und zum früheren Vorurteil des Interpreten nicht gehörte, bildet aber sein jetziges Verständnis. Das interpretierende Gespräch ist zugleich der hermeneutische Zirkel.

Oben habe ich die Dialektik als eine Lösung des Problems der Andersheit dargestellt und darauf hingewiesen, dass der Kern der hermeneutischen Erfahrung eigentlich die Negativität ist und für das menschliche Dasein die Endlichkeit bedeutet. Man sieht hier genau, dass die Hermeneutik im engen Zusammenhang mit der Dialektik Hegels steht, wenn sie ihren Anfangspunkt als die Negativität setzt. Die hermeneutische Dialektik setzt sich aber zugleich der Dialektik Hegels entgegen, da sie sich als „dialogisch“ versteht. Um hier den Sinn des Dialogs zu verstehen, muss man noch einen weiteren Schritt treten und die Auffassung der Sprache in den Vordergrund rücken.

## Achtes Kapitel: Zwei verschiedene Auffassungen über die Sprache: Wort vs. Gespräch

### §24 Das Erbe Heideggers für die Hermeneutik

Die Tatsache, dass Gadamer durch die Begegnung mit Heidegger seinen eigenen Weg des Denkens einschlug, ist nicht zu bestreiten. Der Anstoß, den er in frühen Jahren von Heidegger empfing, bewegte ihn auf die Bahn des Philosophierens. Heute glauben wir begriffen zu haben, dass er erst mit der Veröffentlichung von WM seine eigene Position gewonnen hatte, sodass seine selbstständigen Erklärungen der späteren Werke Heideggers ermöglicht wurden (GW3, Vorwort, VI).

Dies erlaubt auch einen Ausblick auf unser Problem. Wie weit übt Heideggers früher Entwurf Einfluss auf die Gründung der philosophischen Hermeneutik aus? Präziser: Welche Rolle spielt das spätere Denken Heideggers über die Sprache in dem dritten Teil vom WM, in dem die Hermeneutik ihren Anspruch der Universalität dadurch erhebt, dass ihre ontologische Rechtfertigung sich auf die Universalität der Sprachlichkeit stützt?

Es ist eine besondere Schwierigkeit, die eigene Sprachauffassung Gadamers in WM von seinem Verständnis über die Ansicht Heideggers, nämlich, welche Bedeutung die Sprache für das Seinsverständnis haben könnte, deutlich zu trennen. Diese Untrennbarkeit zwischen den beiden Denkern führt aber keinesfalls zu der naiven Behauptung, dass Gadamer seine Übernahme von Heidegger unreflektiert auf die Hermeneutik angewandt hat.

Vielmehr muss man umgekehrt darin eine positive Gelegenheit sehen. Gerade die Nähe zwischen beiden Philosophen bietet uns die Chance, ihre Verschiedenheit ans Licht zu bringen, insofern sie durch die Darstellung ihrer eigenen philosophischen Thesen über dasselbe Thema zur Diskussion gestellt ist. Hier setzt das Problem ein, mit dem wir uns beschäftigen, die Sprache von den jeweiligen Aspekten der beiden Philosophen her zu deuten.

Eine Bemerkung sollte vorher eingefügt werden, damit uns Gadamers eigene Vorurteile gegenüber Heidegger klar werden, bevor wir seine Interpretation Heideggers zur Geltung bringen. Er nannte, besonders in den späteren Jahren seit 1979, die Seinsphilosophie seines Meisters eine „gottsuchende“. Der Grund dafür scheint mir zu sein, dass es ihm später ins Bewusstsein kam, während die frühen Marburger Vorlesungen aufgrund der Protokolle seiner damaligen Schüler veröffentlicht wurden (vgl. GW10.20, 248), sodass er einen ganzen Überblick auf die Vorlesung hat.

Das Heidegger-Bild, das Gadamer aus der Zeit in Marburg in Erinnerung behalten hatte, war anders als dasjenige, das die veröffentlichten Marburger Vorlesungen ihm später darstellten. Die Unvollständigkeit seiner Erinnerung an die Marburger Jahre sollte sich auch als Schicksal der Wirkungsgeschichte erweisen, da Gadamer damals auch „einseitig“ einen Eindruck des Privatkurses Heideggers hat. Der junge Heidegger nicht ganz der, den er erlebt hatte. Dieser Wandel der Erkenntnis über seinen Lehrer

führte ihn dazu, den Akzent auf den theologischen Hintergrund der Philosophie Heideggers zu legen, weil er ihm früher verborgen geblieben war. Als Forscher müssen wir aber zur Kenntnis nehmen, dass seine Hervorhebung, dass das Motiv der Seinsphilosophie Heideggers ein religiöse sei, von diesem Grund her stammt.

Es mag sein, dass der junge Heidegger sich in theologische Probleme verwickelte und der junge Gadamer seiner Vorerkenntnis nach seinen Lehrer einseitig verstand. Es mag auch sein, dass die eigene philosophische Entwicklung Gadammers ihm einen neuen Ausblick darauf gewährte, die „Ganzheit“ oder das immer bleibende Motiv der Seinsphilosophie zu begreifen. Die Interpretation der Sprache als „das Wort“ füllt eine Lücke der griechischen Philosophie, auf den die christliche Theologie eine Antwort gab.

### **§25 Die Quelle der Sprachauffassung: Der theologische Begriff „Inkarnation“**

Der Begriff „das Wort“ meint in der Theologie, das (erste) Wort Gottes. Im Johannesevangelium ist der erste Logos als „Wort“ übersetzt. Das Geheimnis des Wortes steht in engem Zusammenhang mit der Dogmatik der Trinität und dem Prozess der „Inkarnation“. So lautet die Erklärung des Begriffs „Inkarnation“:

»Inkarnation bezeichnet die Fleisch- bzw. Menschwerdung des göttlichen Logos in Jesus von Nazareth und damit die unwiderrufliche Annahme der menschlichen Wirklichkeit durch das ewige innere-göttliche Wort. Inkarnation markiert das tiefste Mysterium und den zentralen Inhalt des christlichen Offenbarungsglaubens: die unüberbietbare Selbsterschließung und gnadenvolle Zuwendung Gottes zum Menschen und zu seinem Heil in Jesus Christus« (Beinert 2012, 370).

Kurz gefasst vermittelt der theologische Begriff „Inkarnation“ den Inhalt des Glaubens, dass Gott zugleich „das Wort“ (Logos) und die menschwerdende Gestalt Jesus sei.

Diese theologische Dogmatik stützt sich auf den scholastischen Aristotelismus, der die Lehre vom unbewegten Bewegten in einen christologischen Gottesbeweis weiterentwickelt hat. Dieser Begriff trägt in sich den Prozesscharakter, nämlich „die Bewegung“, welche im Laufe der griechischen Philosophie von der Metaphysik Aristoteles dadurch überwunden wurde, dass „die Bewegung“ (oder das Werden) als ein Aspekt im Wesen (Ousia) festgelegt wurde. Mit anderen Worten: Aristoteles hat die Substanz als die Basis der Metaphysik etabliert und somit sowohl den Relativismus (wie den Heraklits) als auch den Antagonismus (Protagoras), für die die Bewegung als das ewige Prinzip galt, verbannt. Während Aristoteles in Buch Lambda der »Metaphysik« den unbewegten Bewegten als den absolute Anfang aller Bewegung, ein philosophischer Gott, bestimmt hat, gewinnt seine erste Philosophie den Ansatzpunkt, den die scholastische Philosophie zur Geltung bringen konnte.

Der philosophische Gott ist aber anders als der des Christentums. Die antike Philosophie benützte sich damit, aus der Vielheit der Erscheinungen heraus das unveränderliche Eins zu erkennen, ohne danach zu fragen, wie die Ordnungen der Welt unter dem einheitlichen Prinzip (Arche) des Eins fungieren. Der unbewegte Bewegte ist das Vorbild der Autarkie, er bleibt unbewegt, aber lässt die anderen Seienden in



der Welt mit Notwendigkeit um ihn kreisen, so wie der Liebhaber dem Geliebten hinterherjagt (Meta 1072b3 κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον). Der philosophische Gott ist also indifferent, seine Unabhängigkeit vom Menschlichen hat zur Folge, dass die Sich-Entfaltung des Eins in die Vielheit in der Metaphysik des Aristoteles nicht zum Thema gemacht wird.

Umgekehrt schlägt die Theologie durch den Inkarnationsbegriff eine andere Richtung ein, sodass Gott (das Eins) wieder zur Vielheit werden kann. Dies setzt aber voraus, dass darin der Begriff des Logos als das Wort eine Rolle spielt.

Der Neuplatonismus in der Theologie nahm die stoische Unterscheidung des inneren Logos vom äußeren Logos, in sich auf, um die Spannung zwischen dem Eins und den Vielen in der antiken Philosophie zu überbrücken. Die Übertragung der philosophischen Begriffsbildung, dass der Gott einerseits das Eins ist und die Welt andererseits als das Geschöpfte die Vielen, ist hier deutlich. Augustinus gebrauchte die Unterscheidung zwischen dem inneren Wort und dem äußeren Wort, um den Riss zwischen der Verkündigung Gottes und den menschlichen Auslegungen zu kitten. Dass das innere Wort die treue und wahre Spiegelung des göttlichen Wortes ist und das äußere Wort den bestimmten Zungen (lingua) entspricht, liegt auf der Hand. Es ist also folgerichtig, zu behaupten, dass das innere Wort als Denken zum Ausdruck komme und das äußere Wort die Verlautbarung des inneren sei. So ist die formale Einheit zwischen dem Denken (νοῦς) und den verschiedenartigen Formulierungen, Mundarten, Dialekten und sogar Nationalsprachen innerhalb des „Wortes“ hergestellt. So wurde durch das „Verbum“ die Einheit in der Vielheit zum Thema gemacht und erfolgreich erklärt.

Dieser Schritt vom Eins zum Vielen, vom Sein zur Bewegung in der Theologie hat später große Früchte in der Philosophie und in der romantischen Ästhetik getragen. Die Romantik, die die Dichter als eine höhere Gattung des Menschen ansah, hat die schöpferische Funktion wie die Zeugungskraft Gottes angepriesen. Alle menschlichen Fähigkeiten als eine Teilhabe an Gott verstanden. Die Dichter sind aber, der Ansicht der Romantik nach, davon unabhängig. Sie erschaffen die Welt in ihren Werken. Diese Welt, die sich in Kunstwerken darstellt, ist aber nicht mehr Nachahmung der Ideen oder der Paradigmen Gottes, sondern hat eine eigene schöpferische Kraft. Sie ist unabhängig von der Wirklichkeit und erhebt einen eigenen Anspruch auf die Wahrheit. So gewinnt das dichterische Wort seine Selbstständigkeit.

Nun drängt sich die Frage auf, ob diese romantische Ansicht uns eine hinreichende Lösung bietet. So scheint mir die wesentliche Unterscheidung unvermeidlich, die als eine Grenzlinie zwischen dem göttlichen und dichterischen Wort liegt. Zwar haben die Dichter die schöpferische Kraft in sich, die der Grund einer Welt im Werk ist. Sie ist aber nur ein Teil der unerschöpferischen Kraft Gottes. Dass das dichterische Wort nur dem Menschen gehört und deswegen eine innere Beschränktheit in sich hat, löst einen Anspruch auf die Universalität auf. Mit anderen Worten: Das dichterische Wort kann nicht unendlich in die Vielheit eingehen, da es selber eins unter den Vielen ist. Es ist also kein absolutes anfängliches Eins wie das göttliche Wort. So rückt der Grund für diese Beschränkung ins Licht: die Unvollkommenheit des Menschen.

Die Hegelsche Leistung gilt als ein Schritt zur Überwindung dieser Beschränkung. Seine berühmte Kritik an der griechischen Metaphysik, dass die antike Philosophie noch kein Subjekt kenne, erzielt diesen Schritt zu gehen, den die Theologie schon getreten ist.

Die Unterscheidung zwischen dem inneren und äußeren Wort, die ursprünglich dem Erbe der Stoa entstammt, ist klar. Aber man darf auch nicht übersehen, dass ein enger Zusammenhang zwischen dem Denken (νοῦς) und dem Logos besteht. Die meisterhafte Leistung Hegels besteht darin, dass er „den Mangel an Subjektivität“ der griechischen Philosophie dadurch zu überwinden sucht, dass die aktive Funktion des Nous durch die Einführung der Reflexion als Sich-Wissen (das Selbstbewusstsein) wiederbelebt wird. Der Nous bewegt sich und findet seinen Ausdruck im Logos. So scheint das Programm der hegelschen Logik uns zu zeigen, dass der als Eins seiende Nous in die Vielheit des Logos eingeht und seine Endgestalt als das absolute Wissen erreicht.

Nun stellt sich eine Frage, welchen Weg Hegels man einschlagen sollte. Der Weg in der ›Logik‹ nach dem System der ›Enzyklopädie‹ oder der Weg in der ›Phänomenologie‹, den Hegel selber als „unreif“ bezeichnet. Wir wissen schon, dass Heidegger und Gadamer dem jungen Hegel den Vorzug gegeben haben. In der Überlegung der hegelschen Philosophie der Romantik scheint mir das neuplatonische Moment wirksam, nämlich dass der Nous hinter der Sich-Entfaltung des Logos eine ähnliche Rolle spielt wie der Gott hinter dem äußeren Wort. Der neuplatonische Emanationsbegriff bedeutet, vergleichbar mit dem Bild einer Quelle, dass die Vielen aus dem Eins ausfließen. Es ist ein geistiges Hervorgehen, als ob das Eins sich unerschöpferisch immer in etwas Neuem darstellen könnte. Mit diesem Anschluss an die Emanation wenden wir die Sprachauffassung im Modell des „Wortes“.

Von der Inkarnation zu sprechen, hat überhaupt nur vor dem Hintergrund einen Sinn, dass Hegels Philosophie eine Synthese der griechischen Metaphysik und der neuplatonischen Theologie bildet. An Hegel schließt die Auslegungsentention Heideggers an, durch die Allianz von Sein und Geist die Sprache ins Licht zu rücken. Dieses theologische Problem in das Begriffsfeld der Philosophie der Sprache zu setzen, ist die einzige Auslegungsmöglichkeit, die die Sprache als das „Wort“ zum Ausdruck bringt.<sup>162</sup>

Bevor wir in die neue Trinität Heideggers „Sein-Denken-Sprache“ eingehen, sollte zuerst der heideggersche Gesprächsbegriff geklärt werden, damit wir seine Sprachauffassung deutlich von der Gadamers unterscheiden können.

## §26 Das Wort, das ihr hören sollt: Sprache und Gespräch bei Heidegger

---

<sup>162</sup> Vgl. GA86, 370: „Die Sprache ist das Dasein des Geistes“.

## A) Dasein und „Man“: Die Möglichkeiten der Menschen

Es ist ein interessantes Thema, was die sogenannte Kehre für Heidegger bedeutet. Heutzutage glauben wir erkannt zu haben, dass die Deutung der Sprache für das Seinsverständnis nach der „Kehre“ ins Zentrum des Gedankengangs Heideggers rückt. Im Folgenden versuche ich, aus einem anderen Aspekt die These aufzustellen, nämlich, von der Beziehung zwischen der Sprache und dem Gespräch ausgehend, um das spannungsvolle Verhältnis zwischen Dasein und Sein zu erläutern.

Da Heidegger selber seine Arbeit als Wege, nicht als Werke sieht, ist es möglich, dass er sein Denken in viele verschiedene Richtungen entwickelt hat. Es ist also folgerichtig, meiner Erläuterung seines Gesprächsbegriffs eine Beschränkung zu geben, nämlich nur auf seine Auslegungen Hölderlins, unter Betrachtung seines Gedankengangs im Kunstwerkaufsatz, den Blick zu werfen.

Nach der Auseinandersetzung mit Aristoteles in SZ kommt Heidegger zu seiner revolutionären Ansicht: der ontologischen Differenz. In dieser Scheidung drückt er seinen eigenen Standpunkt aus, nämlich das Sein als Sein und nicht wie die Vorläufer in der Geschichte der Metaphysik als Seiendes zu denken. Einerseits kritisiert er diese langfristige Tradition als Seinsvergessenheit, andererseits stößt er auf die Schwierigkeit, vor die ihn „die Sprache der Metaphysik“ stellt. Diese besteht in der Frage, wie es ihm möglich sein könne, insofern er in der Tradition der Metaphysik steht und denkt, mit den selben Begriffen dieser Tradition etwas Neues herauszufinden und das zu denken, was in der Sprache der Metaphysik noch nicht zum Ausdruck gebracht ist.

Ein Ausgang, den er findet, ist die Kunst. Die Sprache der Dichter, d. h. die Dichtung, hat Macht über den Logos apophantikos, also die philosophische Definition. Sein Versuch, etwas wie „Himmel“ und „Erde“ im Kunstwerkaufsatz einzuführen, darf man nicht als Mystik verstehen. Solche Wörter können besser als „Anzeige“ dessen, das sich darstellt, aufgefasst werden. Sie haben eine ähnliche „Funktion“ wie Begriffe, lassen sich aber nicht analysieren, sondern bilden mit den anderen dichterischen Wörtern einen Kontext, in dem Heidegger uns seinen Gedankengang zeigen will.

Es ist leicht der Eindruck zu gewinnen, dass Heidegger im Kunstwerkaufsatz keine Frage nach dem Sein, sondern die nach dem Wesen des Kunstwerks stellt. Um dieses Missverständnis zu vermeiden, sollte man vielleicht erst einen Blick auf seine Formulierung „Sein als Ereignis“<sup>163</sup> werfen. Das gewährt eine neue Aussicht darauf, dass er im vorletzten Teil des Kunstwerkaufsatzes „Das Werk und die Wahrheit“ nur eine „phänomenologische Beschreibung“ des Seins gegeben hat. Es lässt sich dann fragen, was in diesem Aufsatz Heideggers dem Sein entspricht.

Es scheint mir, als sei dieses Ereignis als das Ganze des „Gevierten“ zu betrachten. Meine Auffassung gründet sich darauf, dass Heidegger in SZ die Welt als das All (nämlich das Sein) im Auge behält. Eine

---

<sup>163</sup> In der Reclam-Ausgabe, in der GA als Fußnoten angegeben.

deutliche Spur findet man auch leicht in der antiken Philosophie, in der das Sein als das All begriffen wird.

Hier setzt die Schwierigkeit ein, die uns beschäftigen soll, die Entdeckung des Daseins. Sie besteht in einem komplizierten Netz von Ausdrücken wie Erde, Werk und Gott. Eine Erklärung dafür ist, dass das Sein sich im Dasein ereignet. Man muss dieser Behauptung Recht geben, aber sollte doch anerkennen, dass uns dies nicht mehr über die enge Beziehung zwischen dem Dasein und dem Sein sagt, sei es, dass es in der Weite der beiden einen großen unüberschreitbaren Riss gibt, sei es, dass das Sein trotz des Streits zwischen Wahrheit und Unwahrheit, Wesen und Unwesen stets das Dasein anlockt.

Um das Dasein ans Licht zu bringen, lohnt es sich, ein paar Vormerkmale über die Sprachauffassung in SZ zu machen. Es ist bekannt, dass Heidegger im Brief über den Humanismus deutlich seinen Gedanken gegen den J.-P. Sartres verteidigt, da „die Herrschaft der Subjektivität“ das Verhältnis vom Wort zum Sein ständig verbirgt (GA9, 318). Die Zugehörigkeit der beiden führt uns zur engen Beziehung zwischen dem Dasein und dem Wort, insofern das Dasein in der Sprache das Sein so und so versteht, wie SZ uns lehrt. Entscheidend aber scheint mir, dass Heidegger die Gefahr des Verfalls des Daseins deutlich mit der Gefahr des Sprachverfalls verbindet.

Wenn wir noch einen Schritt weitergehen, so entdecken wir, dass „das Man“ in SZ schon ein Opfer des Sprachverfalls ist, nicht weil „das Man“ eine besondere Art unter den Menschen in der Welt ist. Die Akzentuierung Heideggers, dass der Verfall ein allgemeines Phänomen ist (deswegen nicht als eine negative Bestimmung gesehen werden soll) war für die Leser irreführend. Seine Berichtigung stellt jedoch eine neue Beziehung dar. Nicht „das Man“ neben dem Dasein ist gemeint, sondern das „Man“ in dem Dasein. Sofern wir, die Menschen, die Möglichkeit nach dem Dasein nicht ergreifen, verfallen wir ohne Ausnahme in „das Man“.

Wieso passiert dies den Menschen? Das Gewicht dieser Fragestellung werden wir bezüglich des Wesens der Sprache sehen.

## **B) Logos und „Verfall“ der Sprache**

In »Hölderlin und das Wesen der Dichtung« hat Heidegger fünf Leitworte aufgestellt. Im zweiten ist von der These „Die Sprache... Gefährlichste Güter“ der Rede. Die Sprache ist die „Gefahr aller Gefahren“, da sie das Sein durch Seiendes bedroht (GA4, 36).

Eine ähnliche Kritik findet man im Dialog »Sophistes«, in dem Sokrates die Rede der Sophisten als irreführend beschreibt. Der Philosoph sieht schon eine Gefahr in der falschen Verflechtung der Wörter, wenn sie nicht sachgemäß (das heißt dem Sein nach) den Sachverhalt darstellt, sondern ein Trugbild herstellt.

Diese Kritik an den Sophisten ist relevant für die Warnung Heideggers vor dem Verfall der Sprache, ist aber von Grund aus etwas anderes. Wenn der Philosoph in der Antike den Logos als die Verbindung zwischen den Wörtern sieht, meint er mit der Gefahr des Logos nichts mehr, als die Möglichkeit, eine falsche Verbindung der Wörter (also Ideen) herzustellen, z. B. Theaitet fliegt. Dies ist falsch, da in Wirklichkeit keine mögliche Verbindung zwischen einem Menschen und der Fähigkeit zum Fliegen besteht. Der Logos bringt das Eidos, die Idee aus der Seele heraus, gerät aber in die Gefahr, den Menschen ein falsches Abbild vorzustellen. Um dies zu vermeiden, muss man erst die Seele zu den Ideen hinauf lenken, und die Dialektik erlernen, d. h. zu philosophieren beginnen.

Was Heidegger in der Sprache sieht, ist aber ein anderes Bild: Die Tradition der Metaphysik bedroht stets das Seinsverständnis, da sie immer das Sein als das Seiende verkennt. „Die Sprache schafft erst die offenbare Stätte der Seinsbedrohung und Beirung und so die Möglichkeit des Seinsverlustes.“ Wenn das Dasein in der Sprache dieser Tradition das Sein als das Seiende feststellt und sich bewegt, vergisst es schon die Frage nach dem Sein und lässt sich von der Fälschung täuschen. Es ist der Meinung Heideggers nach unvermeidlich, in der Sprache dieser Verkennung zu unterliegen, weil dem Menschen die Gefahr unbewusst ist und er der Sprache und deren alltäglichem Gebrauch vertraut.

Die Sprache trägt den Grund der Gefahr, stets zu verfallen, in sich, nämlich in der „Als-Struktur“. Was Heidegger uns in SZ über die Struktur des Logos apophantikos lehrt, sagt uns schon etwas Wesentliches. Wenn wir den Blick auf die Ebene des Logos richten, finden wir, dass wir mit dem Wort A etwas wie die Sache B ausdrücken. Es geschieht auch im Denken, in der Wahrnehmung, im Sehen, sodass wir etwas als etwas gedacht, vorgestellt, und gesehen haben.

Problematisch ist, dass die Bedingung dieser Struktur auch die Schwäche des Logos selber ist. Das Wesen des Logos beruht nur auf dem Seienden, nicht auf dem Sein. Die Konsequenz daraus ist, dass wir in der Sprache stets ein Vorhandensein statt des Seins vorstellen. Denn jedes Wort bezieht sich schon auf ein Vorhandensein. Das Sein entzieht sich immer, wenn das Seiende zum Ausdruck kommt. Deswegen warnt uns Heidegger vor dem alltäglichen Gebrauch von Wörtern.

Daher hat Heidegger den Verfall der Sprache aus zwei Aspekten charakterisiert: einmal besteht das Unwesen der Sprache aus „dem »Gemeiner«- und Alltäglicherwerden des Gesagten als einer Unentrinnbarkeit im Bereich des menschlichen Daseins.“; und einmal ist das Wesen der Sprache, was er als die Lösung und Rettung der Verfallstendenzen der Sprache sieht, „den »Erstlingen« der Sprache, d. h. dem schöpferischen, stiftenden Sagen des Dichters“ (GA39, 63).

In dem zweiten Aspekt sieht man doch etwas Positives an der Sprache, obwohl sie eine Tendenz zum Verfall hat. Es ist, zwar von der Gefahr begleitet, doch ein Wagnis des Daseins, durch die Sprache in das Sein zu kommen. „Denn in der Sprache wagt sich der Mensch am weitesten vor, er wagt sich mit ihr als solcher überhaupt erst hinaus in das Sein“ (GA39, 61–62). Es besteht nur die eine Möglichkeit, in der Dichtung das Sein zu erreichen, da die Dichtung der Anfang der Sprache ist.

### C) Logos vs. Nous: Die Spannung zwischen dem ersten Seienden und den anderen

Bevor wir im nächsten Teil die Beziehung zwischen der Dichtung und der Sprache klären, müssen wir doch einen Blick auf den Grund dafür werfen, wieso Heidegger dem Logos kein Vertrauen schenkt. Abgesehen von einigen Sonderfällen, in denen Heidegger den Logosbegriff Heraklits interpretiert hat und die hier beiseite bleiben dürfen, ist es ihm vom Anfang an klar, dass ein wesentlicher Unterschied zwischen Nous und Logos besteht. Zwar haben die antiken Philosophen keinen besonderen Akzent auf diesen Unterschied gesetzt, mit der Ausnahme von Aristoteles finden wir doch einige Belege dafür, dass beide nicht identisch gelesen werden sollen.

Im sechsten Buch der EN, räumt Aristoteles der sophia einen Vorrang vor der phronesis ein, damit für die Glückseligkeit (eudaimonia) der Menschen die theoretische Tugend der Seele eine hervorragendere Rolle spielt als die praktische. In dieser Betonung liegt schon die Voraussetzung, dass der Nous beim Menschen anders als der Logos funktioniert.

Es ist in der Vorlesung über den Dialog »Sophistes«, in der Heidegger die unterschiedlichen Richtungen des Nous, sophia und phronesis, charakterisiert (GA19, 157–160). Während der Nous einerseits in den innersten Teil der Seele vordringt, ist die Aufforderung der sophia als die Tugend der Seele, die Mannigfaltigkeit der Phänomene in das Eins (den einen Grund, arche) aufzufassen. Andererseits aber, während der Nous sich nach außen hinausbewegt, nimmt die phronesis mit der Bezeichnung logistikos etwas in Anspruch, das wir auf die Praxis übertragen können. In dem letzten ist Nous auch als Logos zu bezeichnen, die Unterscheidung von beiden lässt sich aber nicht durch Übersetzungen wie ratio oder Vernunft verdeutlichen.

Es lag in der Konsequenz dieser Sicht, dass Logos sich stets auf der Ebene des Seienden bewegt, da Logos der etymologischen Bedeutung nach eigentlich „versammeln“ heißt. Zwar ist der Logos eine wesentliche Bestimmung der Menschen, doch hat er eine Grenze in sich. Es scheint mir unbestritten, dass Aristoteles auch die große Spannung zwischen beiden im Auge behält, wenn er  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu \acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$  und  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu \mu\epsilon\tau\grave{\alpha} \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$  unterscheidet. Den reinen Nous haben der Meinungen antiker Autoren nach nur die Götter, nicht der Mensch. Das Denken hingegen als ein menschliches Vermögen heißt dianoia. „Dia-“, meint schon etwas Vermischtes, Unreines.

Diese große Spannung zwischen Gott und den Menschen ist durch die Entwicklung des Gedankengangs im Mittelalter betont und manchmal als unüberschreitbar dargestellt. Heidegger setzt sich mit diesem scholastischen Dogma auseinander. Auf diesen Punkt haben viele Forscher schon nachdrücklich hingewiesen. Hier genügt es, an die Notwendigkeit zu erinnern, dass das Sein bei Heidegger nur durch den Nous, nicht durch den Logos erreichbar ist. Denn es ist die Funktion des Logos, etwas erst zu zerteilen und zu zergliedern, dann zu vereinigen (siehe §27 B).

Wenn Heidegger den Nous als „Vernehmen“ übersetzt, impliziert dieses Wort etwas, das seinen Nachklang in der Erklärung vom Wesen der Dichtung findet. Wir werden sehen, wieso Heidegger das Hörenkönnen für das Gespräch unterstrich,<sup>164</sup> wie sich das Dasein mit dem Sein im Gespräch in seinem Gedanken verhält.

#### **D) Das Dasein und die Dichtung**

Der Leser von SZ bekommt leicht den Eindruck, dass das Dasein wegen seiner Grenzerfahrungen (Jaspers) von Angst und Tod gedrängt ist nach seinem Grund zu fragen. Es lässt sich fragen, was dem Dasein übrigbleibt, wenn es sich nicht dahin bewegt, nach dem Sein zu fragen. Das Dasein ist durch seine Frage nach dem Sein bestimmt, indem es sich gegen die Verfallstendenz wehrt. Zwar ist das Dasein wegen der Schwäche des Logos stets von der Gefahr bedroht, mit einer auf die Grundfrage gegebenen Antwort befriedigt zu werden, d. h. es hört auf zu fragen. Ist dies alles geschehen, wird das Sein im Verfall zum „Man“. Trotz alledem ist die Fragestellung nach dem Sein die einzige Einstellung, mit der sich das Dasein unter den Seienden bezeichnen lässt.

Über das Dasein wird im Aufsatz über das Kunstwerk aber anders geredet, als in SZ. Im Kunstwerkaufsatz spielt die Dichtung, wenn sie anders als der Logos hier bei Heidegger betrachtet ist, eine Rolle. Die Grenzerfahrungen des Daseins, auf die der Autor in SZ den Akzent gelegt hat, sind verschwunden. Es verbleibt die Frage, wie sich das Dasein in SZ zum Sein verhält, und diese Antwort lässt sich aus zwei Aspekten geben. Der erste, in der Sprache, die ohne die Auswirkung des Logos ist; der zweite, in dem Kunstwerk, das als ein offener Raum für das Sein eingerichtet ist.

Heidegger hat sich nicht so viel Mühe bei der Etymologie von „dichten“ gegeben. Nachdem er eine kurze Skizze über *tithon* und *dicere* gezeichnet hat, verknüpft er, ohne einen Beleg dafür anzuführen, das griechische Wort *δείκνυμι* mit „dichten“ und bestimmt das Dichten als das Offenbarmachen.<sup>165</sup>

Mithilfe der bildhaften Beschreibung findet er dann seine Inspiration: „Der Dichter zwingt und bannt die Blitze des Gottes ins Wort und stellt dieses blitzgeladene Wort in die Sprache seines Volkes“ (GA39, 30). Mir scheint, dass dieser Satz den Zugang zum Gedankengang Heideggers eröffnet. Daher lohnt es sich, in dem Satz die Beziehung zwischen dem Dichter, dem Gott und dem Volk unter drei Gesichtspunkten zu erklären.

Unter einem ersten Gesichtspunkt darf man darauf hinweisen, dass die Götter, die als Übermächte dem Dichter ein Zeichen geben, hier eine entscheidende Rolle spielen. Das Zeichen, das der Dichter vernimmt und in die Sprache umdeutet, nennt Heidegger „die Winke der Götter“.

---

<sup>164</sup> Vgl. GA4, 39: »Das Hörenkönnen ist nicht erst eine Folge des Miteinandersprechens, sondern eher umgekehrt die Voraussetzung dafür«.

<sup>165</sup> Diese Bestimmung ist genau dieselbe des Logos in SZ.

Die Götter sprechen eine unmenschliche Sprache, die von dem Dichter in das menschliche Wort „übertragen“ wird. Diese Auslegung leuchtet uns wiederum zwei Richtungen aus:

Einerseits winken die Götter dem Dasein, sie lassen den Dichter etwas bemerken, das noch nicht in der menschlichen Sprache besteht. Andererseits vernimmt der Dichter, und dichtet dann, um sein Vernommenes und sein Innensein zu äußern, was er als ein vernehmender Teilnehmer an dem Ganzen teilhatte. Was das Ganze meint, soll in dem dritten Gesichtspunkt geklärt werden.

Unter einem anderen Gesichtspunkt kommt der Dichter zum Vorschein. Da für Heidegger das dichterische Sagen eng mit dem denkerischen Sagen in Verbindung steht und er direkt die Wendung „Hölderlins Dasein“ benutzt, scheint mir kein Zweifel zu bestehen, dass er den Dichter in das Dasein einordnet.

Der dritte Gesichtspunkt geht von dem Dasein des Dichters aus, und schließt ihn in das des Volkes ein. Der Dichter als ein Teil des Volkes, vermittelt dem Volk die Dichtung. Er hat aktiv an der Dichtung teil, weil er dichtet;<sup>166</sup> hingegen *muss* das Volk die Dichtung als ein Geschenk nehmen, um sich selbst zu fragen, „wer wir sind“ (GA39, 58). Diese Frage, die wir schon aus SZ kennen, ist eine grundsätzliche Einstellung: sich selbst zu fragen, um das Sein zu bestimmen (GA39, 58). Die Notwendigkeit dieser Fragestellung bedeutet die Wichtigkeit, das Dasein zu werden.

Die Beziehung zwischen dem Dasein und der Dichtung ist das Teilnehmen, was Heidegger auch als „Wirbel in das Gespräch“ bezeichnet.

### **E) Das Gespräch als die Vollzugsweise des Seins in das Dasein**

Der Grund dafür, dass Hölderlin so vielbedeutend für Heidegger ist, lässt sich in folgenden Aussagen finden. Die Dichtung Hölderlins sei metaphysisch, „nicht sinnbildlich“ (GA53, 30). Warum hat er die abendländische Metaphysik und ihren Repräsentanten, den „Logos“, so kaltblütig kritisiert, aber hält hier eine Lobrede auf die Dichtung Hölderlins, wenn die Dichtung doch dieselben Merkmale wie der Logos hat? Die Antwort scheint mir eindeutig darin zu liegen, dass Heidegger Hölderlin als ein Vorbild sieht, der in seiner Dichtung eine metaphysische Frage behandelt und sich trotzdem von der Last der metaphysischen Sprache nicht einschränken lässt. Hölderlin sei der Dichter, der das Sein vernimmt und in seiner Dichtung es bewahrt. Dieses Vernehmen,<sup>167</sup> haben wir oben schon dahingehend gedeutet, dass Heidegger es als eine „Funktion“ des Nous sieht.

Es scheint mir deshalb nicht zufällig zu sein, dass ein Schüler Heideggers, Gadamer, seinen Lehrer als einen „Gott suchenden“ bezeichnet. Dies soll heißen, dass Heidegger mit Eifer etwas Heuristisches in

---

<sup>166</sup> Das Teilnehmen drückt etwas mehr als ein passives Teilhaben aus.

<sup>167</sup> Diesen Terminus hat er auch in seiner Übersetzung von Aristoteles' „Nous“ durchaus benutzt. Vgl. GA62. Ein semantischer Zusammenhang zwischen „Vernehmen“ und „Nous“ lässt sich aber nur in dem homerischen Griechisch nachweisen.



der Dichtung Hölderlins sucht und die dichterischen Worte anstelle von Begriffen benutzt. Das heißt nicht, dass Gott in der Dichtung das Sein ist, nach dem Heidegger sucht, sondern, dass Heidegger den Dichter als ein hervorragendes Dasein anerkennt, der „den Ruf“ des Seins gehört hat und uns durch seine Dichtung davon berichtet.

## §27 Sprache ist nur im Gespräch (Gadamer)

Wenn die Interpretation in der Hermeneutik als ein Gespräch mit der Überlieferung gesehen wird, kommt der Sinn eines solchen Gesprächs zur Geltung. Es ist ein Versuch, die Spannung zwischen der Vergangenheit und Gegenwart zu überbrücken.

Ich gebe den Sinn des „Abstands“ in der philosophischen Hermeneutik in aller Kürze wieder. Der Abstand stellt uns in eine Situation, in der wir unsere eigene Begrenztheit und Endlichkeit klar erkennen. Während die Kunstwerke für unsere Erfahrung eine absolute Andersheit, die nicht zu überwinden ist, darstellen, ist im Gegensatz dazu der Abstand nicht unheilbar.

Zwei Erwägungen drängen sich hier auf. Die eine nimmt die Andersheit, die Fremdheit und den Abstand, die sich überall im Verstehen vorfinden, als den Grund der Universalität der Hermeneutik an. Wo die Fremdheit existiert, dort wird der Sinn herausgefordert, durch den sie verstanden werden kann.

»Wir müssen das Phänomen des Verstehens aus der Bevorzugung der Verstehensstörung bewußt herausdrehen, wenn wir seinen Ort im ganzen unseres Menschseins, auch unseres sozialen Menschseins, wirklich in den Blick bekommen wollen. Einverständnis ist vorausgesetzt, wo es Gestörtheit von Einverständnis gibt« (GW2.14, 186).

Zum zweiten hat Gadamer, anders als im Teil über die Ästhetik in WM, doch auf eine Lösung hingewiesen. Sie ist, wie wir oben geklärt haben, die Horizontverschmelzung, welche die Dialektik Hegels erneuert zur Geltung gebracht hat.

### **A) Die erneuerte Deutung der hermeneutischen Begriffe aus dem Aspekt des Gesprächs**

#### **a) Eine Selbst-Korrektur um den Begriff „Zeitenabstand“: Das Selbst-Gespräch des Interpreten**

Etwa 25 Jahre nach der Veröffentlichung von WM entschied Gadamer, seine philosophisch-hermeneutischen Ansätze zu ergänzen. Sein Selbstbekenntnis, wenn es zugleich als ein Selbstbewusstsein seiner eigenen Vorurteile angesehen werden darf, legt besonders den Akzent auf die hermeneutische Praxis: „Nur in den historisch-philologischen Wissenschaften bin ich so weit gekommen, daß ich an der Forschungsarbeit derselben hier und da mit einiger Kompetenz teilnehmen kann.“ (GW2.1, 3) Mit anderen Worten: Der Autor gesteht hier dem Leser seine eigene Begrenztheit ein, die darin besteht, dass seine Theorie auf seiner philologischen und philosophischen Praxis gründet.

Wenn die philosophische Hermeneutik unter dem Aspekt der „Sozialwissenschaften, des Strukturalismus und der Linguistik“ unangemessen, ungenügend und sogar veraltet zu sein scheint, sollte der jungen Generation die Aufgabe gegeben werden, die Theorie der Hermeneutik aufgrund der entsprechenden Praxis zu erweitern.

In Bezug auf dieses Bekenntnis sind zwei Dinge besonders wichtig zu erläutern. Zum ersten ist es der Titel dieses Aufsatzes: »Zwischen Phänomenologie und Dialektik«. Es scheint dies eine ungefähre Lokalisierung seiner eigenen philosophischen Position der Hermeneutik zu sein. Während die Phänomenologie Husserls und Heideggers auf der einen Seite den Anfangspunkt seines philosophischen Wegs vorbestimmt, sollte die Dialektik, sowohl die Hegels als auch die Platos, die philosophische Hermeneutik zu ihrer Reife zu bringen geholfen haben. Die Hermeneutik Gadamers befindet sich zwischen diesen beiden Polen, sodass er sie später auch gern „dialektisch“<sup>168</sup> nennt.

Aus dem heraus stellt sich also eine erste Frage: Was ist die hermeneutische Dialektik? Eine wörtliche Antwort in Bezug auf den Ausdruck in WM ist: die Dialektik von Frage und Antwort.

Zum zweiten ist die Kompliziertheit seiner Selbstkorrektur zu berücksichtigen. Der aufmerksame Leser bemerkt eine Anmerkung zur Textänderung in WM.<sup>169</sup> Einen Text über den hermeneutischen Zirkel hat er 1959 seinem Lehrer Heidegger zum Geburtstag gewidmet: »Vom Zirkel des Verstehens«. Höchstwahrscheinlich ist er ein Auszug aus seiner damaligen Beschäftigung mit WM. Die Tatsache, dass dieser Text in die Gesammelten Werken als „Vorstufe“ aufgenommen ist, hat ihre Spiegelung in seiner Selbstkritik:

»An einigen Punkten meiner Argumentation empfindet man besonders, daß mein Ausgangspunkt von den ›historischen‹ Geisteswissenschaften einseitig ist. Insbesondere hat die Einführung der hermeneutischen Bedeutung des Zeitenabstandes, so überzeugend sie in sich ist, die grundsätzliche Bedeutung der Andersheit des andern und damit die fundamentale Rolle, die der Sprache als Gespräch zukommt, schlecht vorbereitet« (GW2.1, 8–9).

Dass Gadamer diesen Text in den zweiten Band aufnahm, obwohl die beiden Textauszüge fast identisch sind, wie die meisten Forscher glauben, zeigt, dass ihm diese Korrektur dennoch dringend und grundsätzlich zu sein schien. Die Absicht dieser Korrektur hat mit unserem Thema zu tun. Präziser gesagt, die schlechte Vorbereitung in WM durch die Einführung des Begriffs des „Zeitenabstands“ sollte durch die spätere gedankliche Entwicklung Gadamers ersetzt werden, die die hermeneutische Dialektik im Modus des Gesprächs zum Thema machen will.

So hat die Wiedergabe des Textes in GW2 den Sinn, dem Leser „einen ursprünglichen Kontext“ zu zeigen, in dem Gadamer seinerzeit den Begriff des Zirkels aus der heideggerschen Philosophie herauslösen und ihn in seinem eigenen Vorhaben, nämlich zur Legitimierung der Geisteswissenschaften gebrauchen will. Dass dieser Versuch mit dem Begriff des Zeitenabstands nicht so erfolgreich ist, zeigt

---

<sup>168</sup> Bubner 1970

<sup>169</sup> Nur in der Ausgabe der Gesammelten Werke, vgl. GW1, 304 Anmerkung 228, und GW1, 296 Anmerkung 219. Ferner GW2.5, 64, Anmerkung 8.

der Beleg im oben erwähnten Zitat. Der Hintergrund und das Ziel dieses Begriffs sind in seiner Selbstkritik nicht gegeben, weshalb wir sie als Aufgabe der Forschung annehmen dürfen. Was diese Korrektur für unser Thema bedeutet, sollte zuerst durch die Erläuterung der Rolle, die der Begriff vom Zeitenabstand in der philosophischen Hermeneutik spielt, klar gemacht werden.

Werfen wir zuerst ein Blick auf dem Text »Vom Zirkel des Verstehens«. Das Thema, wie der Titel dem Leser verrät, ist der hermeneutische Zirkel. Wir gehen kurz durch den Gedankengang hindurch.<sup>170</sup> Der hermeneutische Zirkel, ist seit der Rhetorik des Aristoteles als ein Zirkel zwischen Ganzem und Teil bekannt. Der Zirkel in der romantischen Hermeneutik, die Gadamer „methodisch“ nennt, legt seinen Akzent auf den *circulus vitiosus*, der eine Aporie darstellt. Der Zirkel beschreibt den formalen Vorgang des Verstehens und suchte in dem Ideal der „Objektivität“ alles Subjektive auszutreiben. Solange das Verstehen und das Auslegen sich zirkelhaft bewegen, sollten diejenigen, die nach der Wahrheit im Wissen streben, nämlich die Wissenschaftler, ihre Beschränktheit überwinden. Denn die Wissenschaft und die neuzeitliche Philosophie nahmen sich ein Ideal vor, welches das Kriterium der Wahrheit für das System setzt. Wenn die Wissenschaft und die Philosophie den Anspruch auf die Wahrheit, nämlich die Ganzheit des Wissens erhebt, ist es folgerichtig, die Zeitlichkeit jener einzelnen Forschung, die Endlichkeit der Forscher für negativ zu halten, da sie sicher, verglichen mit dem Ganzen, „dem Teil“ angehören.

Diese wissenschaftliche Forderung ist aber wegen des hermeneutischen Entwurfs Heideggers außer Kraft gesetzt, indem Heidegger den existenziellen Charakter jenes Verstehens und seine universale Wirkung anerkannt hat. Heidegger hat diese Zirkelhaftigkeit des Verstehens nicht widerlegt, sondern ihre philosophische Geltung umgekehrt eingesetzt. Er fängt als der Erste damit an, die Endlichkeit des Individuums in den philosophischenbegriff einzubeziehen. Seine These ist, wie Grondin mit Recht dargelegt hat, dass die Vorurteile für jedes Verstehen überhaupt unvermeidlich (*can not sort out*) sind. Denn sie bilden eine notwendige Bedingung jedes erfolgreichen Verstehens.

Es heißt aber nicht, dass Heidegger blind alle Vorurteile zubilligen will. Die Anerkennung der Vorurteile dient einem eigenen philosophischen Zweck Heideggers, nämlich der Destruktion, um die ungeprüften *Doxai* abzubauen. Dies geschieht nur, insofern der hermeneutische Zirkel bei Heidegger einer zwischen dem Verstehen und der Auslegung ist. Während das Verstehen einerseits völlig von unbemerkten Vorurteilen beherrscht ist, ist es notwendig, durch das Auslegen alles, was die Vorurteile in sich einschließen, deutlich ans Licht zu bringen. Die Explikation des Verstehens erzielt nach der Destruktion ein authentisches Verständnis über das Sein. Der einzigartige Weg der Explikation, welcher auch als eine Daseinsweise bestimmt ist, ist der *Logos*. Durch das Offenbar-machen (*δηλοῦν*) des *Logos* wird das Sein ins „da“ gebracht.

---

<sup>170</sup> Wo die englischen Termini stehen, liegt eine gängige Forschungsmeinung als Referenz zugrunde. Vgl. Grondin 2016, 299–305.

Grondin glaubt, dass Gadamer als Schüler Heideggers den Ausgangspunkt seiner Hermeneutik auf die Basis gründet, dass Heidegger eine Hermeneutik der Faktizität etabliert hat. So scheint aber der Zirkel für Gadamer eine andere Bedeutung zu haben, nämlich die Anerkennung (recognition) der Tradition. Eine neue Dimension, die Gadamer für den hermeneutischen Zirkel eröffnet, sei der Zirkel zwischen der Überlieferung und dem Interpreten. Daher schließt die Wieder-Entdeckung (recognition) der Tradition die Zugehörigkeit (correspondence) und Kontinuität (coherence) ein und stellt ein Ideal „Vollkommenheit des Vorgriffes“ vor sich. Denn jenes sachgemäße Verstehen als ein Teil, muss die Einheit, d. h. ein neues Ganzes voraussetzen.

Ein Textauszug, der in GW2 vom Autor bewahrt aber in WM noch vorne auftaucht,<sup>171</sup> darf hier erwähnt werden. Darin ist vom „Entwerfen“ die Rede.

»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 bestimmten Sinn hin liest« (GW2.5, 59, vgl. GW1, 271 ff.).

Der Ausdruck „Entwerfen“ ist eine wörtliche Annahme des Begriffs in SZ, der dort die Dimension der Zukunft des Daseins charakterisiert. Gadamer benutzt ihn hier aber in dem Sinn, dass der Entwurf sich immer erneuert voraus geworfen sei. Demzufolge ist eine Revision des „Vorentwurfs“ unausweichlich. Hier wird in Gadamers Weiterentwicklung der Annahme Heideggers deutlich, dass die Entwürfe miteinander in einer zeitlichen Verkettung stehen.

Wir dürfen also vermuten, dass ein hermeneutischer Zirkel in dieser Fassung (GW2.5) impliziert wird. Er ist aber ein Zirkel zwischen Entwurf und Vorentwurf, wie oben über den negativen Charakter der hermeneutischen Erfahrung dargelegt ist, dass der Interpret seine Vorurteile und Vorentwürfe im Laufe der Zeit korrigiert. Während die Zeit vergeht, nimmt das Dasein in sich kritisch Abstand zu seinem Vorverständnis. Dies ist schon durch den Begriff der Anamnese oder des inneren Gesprächs zum Ausdruck gebracht.

Der Begriff des „Entwerfens“ ist zwar ein Begriff Heideggers, gewinnt aber hier eine zentrale Stellung zur Deutung des Zirkels. Denn der Interpret wird immer Neues entwerfen. Dieses „ständige Neu-Entwerfen“ deckt uns ein Detail auf, das langfristig von der Forschung übersehen wurde, nämlich dass das Entwerfen selbst schon eine Art der Wirkungsgeschichte innerhalb des Verständnisses des Daseins bildet. Dass der Interpret seinen Vorentwurf revidiert, also selbst kontrolliert, muss ein Vorgang sein, der in sich eine Reflexionsdimension einschließt.

Der Begriff des Zeitenabstands zielt darauf ab, den erstarrten Eindruck der romantischen Hermeneutik zu brechen. Der Interpret sollte seinen Blick nicht nur auf die Vergangenheit werfen oder die Objektivität gegen seine Vorurteile als ein Ideal setzen, denn die Zeit selbst spielt eine positive Rolle, während der Abstand durch die Zeit „natürlich“ geschaffen ist. Dies scheint der Sinn vom Begriff des

---

<sup>171</sup> Nämlich, nicht in II c) Die hermeneutische Bedeutung des Zeitenabstandes (GW1, 296–304), sondern GW1, 265 ff., 271.

Zeitenabstands zu sein. Denn seine Produktivität beweist sich nur darin, dass eine Möglichkeit angeboten wird, wahre und falsche, angemessene und unangemessene (adequate, unadequate) Vorurteile zu scheiden (distinguish). Der Zeitenabstand ermöglicht dem Interpretieren, in der „Offenheit und [im] Offenhalten von Möglichkeit“ bei der Auslegung zu bleiben. Dies setzt aber voraus, dass jede Auslegung, und sogar das Dasein selbst der Zukunft zugehörig ist. Erst unter der Bedingung, dass sich die Zeit immer unendlich in die Zukunft erstreckt, ist es möglich, über die immer neuen Entwürfe des Verständnisses des Daseins zu sprechen.

Was hier für Gadamer zählt, ist aber, dass nur das „ständige Neu-Entwerfen“ eine neue Auslegung ins Spiel bringt. Die Zeit, beziehungsweise der Zeitabstand, ist nur eine Bedingung, garantiert aber keine direkte Folgerung. Der Begriff des Zeitenabstandes, über den Gadamer auch mit anderen Formulierungen wie „der zeitliche Abstand“ oder „der Zeitabschnitt“ redet, vermag die Rolle des Zeitbegriffs in SZ spielen. Denn dort liegt die eigentliche Bedeutung der Zeit in der Zukunft, sodass das Dasein durch die Planung den Sinn der Gegenwart bestimmen kann. So eröffnet der Horizont zur Zukunft die Dimension der Auslegung des Daseins, solange sie immer gegenwärtig bleibt. Die Zweideutigkeit im gadamerschen „Zeitenabstand“ führt uns aber leicht in eine Dimension der Vergangenheit, weil der zeitliche Abstand, semantisch gesehen, auch die Überlieferung, die Tradition und die Geschichte in sich einschließt.

Diese Meinung vertreten die meisten Forscher, da sie glauben, dass Gadamer hier eher die Aufmerksamkeit auf die Tradition und der Überlieferung gerichtet habe. So würde die Betonung dieser Interpretation im Begriff des „Zeitenabstands“ eher auf dem „Abstand“ als auf der „Zeit“ liegen. Die Ansicht Grondins, dass Gadamer eine andere Position bezieht als seinen Lehrer Heidegger ist, der ich grundsätzlich Recht geben würde, erweist sich aber in dem Punkt über den „Zeitenabstand“ als ein Irrtum. Das belegt die Selbst-Korrektur Gadamers.

»Es wäre der Sache angemessener gewesen, zunächst in einer allgemeineren Form von der hermeneutischen Funktion des Abstandes zu sprechen. Es muß sich nicht immer um einen geschichtlichen Abstand handeln, und es ist auch durchaus nicht immer der Zeitenabstand als solcher, der imstande ist, falsche Überresonanzen und verzerrende Applikationen zu überwinden« (GW2.1, 9).

Der Begriff des Zeitenabstandes legt, wie oben dargelegt ist, seinen Akzent auf die Zeit, weil er ursprünglich aus der Abhängigkeit der heideggerschen Begriffsbildung stammt.<sup>172</sup>

Es war für den Philosophen eine schwierige Aufgabe, in der er einerseits den Terminus seines Lehrer „Zeit“ absichtlich vermied und andererseits doch seine eigene Idee zur Sprache zu bringen versucht. Schließt man die Dimension der Zukunft im Begriff des Zeitenabstandes aus, so hätte Grondins Gadamer gegen Heidegger eine solche Auseinandersetzung geführt, dass in diesem Ausdruck nicht mehr Bedeutung als „der historische Abstand“ läge, welchen Gadamer in WM auch oft gebraucht. Wieso benutzte Gadamer erst den „Zeitenabstand“ im Sinne des „historischen Abstands“, als ob beide synonym

---

<sup>172</sup> Der Text in WM war ursprünglich eine Festschrift an Heidegger, vgl. GW2, 509.

sein, und korrigierte sich später dahingehend, dass der Ausdruck „Zeitabstand“ besser durch den „Abstand“ überhaupt ersetzt würde?

Meiner Auffassung nach stellt sich ein solches Problem in der gängigen Forschung, weil sie die Selbst-Korrektur Gadamer als selbständige Schlussfolgerung aus seiner fertigen hermeneutischen Theorie gesehen hat. Der Versuch, Band 1 und 2 als Kontinuität oder Einheit aufzufassen, führt dazu, dass die Verschiedenheit der Textvarianten übersehen wird. Tatsächlich ist die Selbstkorrektur jedoch als Reaktion auf die Kritik an den früheren Auflagen zu verstehen, die Gadamer zu den Veränderungen bis zur letzten Auflage veranlasste.

Betrachten wir nun den Grund für die Korrektur des Autors. Dass „der Zeitenabstand“ eher allgemein durch „den Abstand“ ersetzt werden solle (vgl. GW1, 304 Anmerkung 228), weist auf das Bedauern des Autors hin, sich seinerzeit noch nicht ganz von der Prägung Heideggers befreit zu haben. Wie ich oben analysiert habe, war Gadamer noch unterwegs zu seiner eigenen Begriffsbildung. Demzufolge hat er unbewusst die Prägung durch Heidegger hineingebracht. Danach meint er: „Es wäre der Sache angemessener gewesen, zunächst in einer allgemeineren Form von der hermeneutischen Funktion des Abstandes zu sprechen“ (GW2.1, 9). Denn zum Zeitpunkt der Selbstkritik ist ihm schon klar, dass die Zeit hier keine dialektische Funktion hat.<sup>173</sup> Was in der Dialektik in der Schwebe ist, ist der „negative“ Ausdruck „Abstand“. Der Abstand klingt zwar negativ, da er in der romantischen Hermeneutik immer zu überwinden ist, spielt aber doch die positive Rolle eines Filters.

Aber die damalige Überlegung, den Zeitabstand und sogar den Abstand überhaupt für die neue Deutung des hermeneutischen Zirkels fruchtbar zu machen, ist grundsätzlich für Gadamer nicht zufriedenstellend. Deshalb kommt es zu einer weiteren gedanklichen Entwicklung. Werfen wir einen Blick auf das folgende Kapitel in WM, dann ist es klar, dass die universale Aufgabe der Hermeneutik darin besteht, das Unverständliche hervorzuheben. Dies ist wieder eine dialektische Aufgabe, die sich in zwei Schritte teilt:

Zum ersten ist die Voraussetzung der Hermeneutik ins Zentrum gerückt, dass das Unverständliche überall ist. Zum zweiten bewegt sich der Sinn um diese Fremdheit herum, damit die Andersheit ihm gegenüber die Unvertrautheit verliert. Der Ausdruck „Abstand“ ist zwar geeignet für den ersten Punkt, aber bereitet für den zweiten Punkt doch viele Missverständnisse und Schwierigkeiten. Wie könnte der Abstand selbst das Verstehen-Wollen bzw. die Hervorhebung der Andersheit bestimmen? Später bevorzugt Gadamer Begriffe, die im Gegensatz zum „Abstand“ stehen, z. B. „Augenblick“ (von Kierkegaard), „Gleichzeitigkeit“ und der Ausdruck „die Kontinuität der Geschichte“, um den negativen Effekt des „Abstands“ zu beseitigen.

---

<sup>173</sup> Die dialektische Funktion der Zeit findet aber eine bessere Formulierung in Ausdrücken wie „Augenblick“ und „die Dialektik zwischen Alt und Neu“. Dies wird im Folgenden ausführlich erklärt.

»Der Abstand erweist sich sehr wohl auch in Gleichzeitigkeit als ein hermeneutisches Moment, z. B. in der Begegnung zwischen Personen, die im Gespräch erst den gemeinsamen Grund suchen, und vollends in der Begegnung mit Personen, die dabei fremde Sprachen sprechen oder in fremden Kulturen leben« (GW2.1, 9).

Somit ist uns ein hermeneutisches Bewusstsein gegeben, das sich als etwas Wirkungsgeschichtliches darstellt. Sowohl der Zeitabstand als auch das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein machen unsere eigenen Vorurteile sichtbar, d. h. vor uns selber bewusst, und lassen sie durch den Text (die Überlieferung) überprüfen (be challenged).

Nun fragt man sich, warum Gadamer in WM den Begriff des Zeitenabstands eingeführt hat. Wollte er den Begriff des hermeneutischen Zirkels aufheben?

### **b) Vom hermeneutischen Zirkel zum wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein: Gespräch statt Spiel**

Auf Anhiob mag man dies als die Frage nach der Beziehung zwischen Gadamer und der traditionellen bzw. romantischen Hermeneutik sehen. In dieser Hinsicht sollte der Begriff des hermeneutischen Zirkels in der romantischen Hermeneutik an seine eigene Grenze geführt werden. Nicht nur der Missbrauch der Dialektik und als Folge ihre leere Begrifflichkeit,<sup>174</sup> dass das Begriffspaar von „Ganzem“ und „Teil“ an allen Gegenständen verwendet werden könne, sondern auch die Geschlossenheit des Zirkels, die die Vorstellung der Unendlichkeit der Zeit in der modernen Philosophie ausschließt, geraten bei Gadamer gleichermaßen in die Kritik.

Wir haben oben schon erklärt, dass der Ausdruck des Zeitenabstands etwas neues ins Feld des Zirkels bringen will. Sei es, dass durch die Betonung der Zeit eigentlich der Akzent auf die Zukunft und die Unendlichkeit der Zeit selber gelegt wird, sei es, dass die Betonung des Abstandes überhaupt eine neue dialektische Dimension zu eröffnen versucht, die die negative Bedeutung des Abstandes für den Anspruch der Universalität der Hermeneutik einschließt.

Auf den zweiten Blick lässt sich nämlich etwas Wesentliches in der Dialektik des hermeneutischen Zirkels ans Licht bringen. Gadamer nimmt die Aufgabe in Angriff, die alte Dialektik Hegels durch Plato zu erneuern. Die neue hermeneutische Dialektik, die in ihrem Bezug auf die Endlichkeit eine Gemeinsamkeit mit dem Griechen aufweist, sollte sich der komplizierten Beziehung zwischen der Unendlichkeit der Zeit und der Endlichkeit des menschlichen Daseins widmen. Diese Dialektik versteht

---

<sup>174</sup> Die Beschreibung des hermeneutischen Zirkels in der romantischen Hermeneutik ist eine formhafte und „unbewegte“, als ob der Vorgang des Verstehens immer nach zwei Arten geteilt werde. Diejenige Gadamers ist aber es plausible genug, um das Begriffspaar zu definieren. Die Begriffe vom Ganzen und Teil sind immer miteinander verbunden und lassen sich nur aus dem jeweils anderen bestimmen. Dies hat zur Folge, dass jene Analyse leicht ins Leere läuft, sobald sie direkt beiden „dialektischen“ Begriffen begegnet. So wie Kant in »Kritik der reinen Vernunft« uns warnt: „Derjenige, der nichts als dogmatische Waffen mitbringt, um den Angriffen seines Gegners zu widerstehen, und die verborgene Dialektik, die nicht minder in seinem eigenen Busen, als in dem des Gegenteils liegt, nicht zu entwickeln weiß, sieht Scheingründe, die den Vorzug der Neuigkeit haben, gegen Scheingründe, welche dergleichen nicht mehr haben, sondern vielmehr den Verdacht einer mißbrauchten Leichtgläubigkeit der Jugend erregen, auftreten.“

sich also nicht mehr als eine transzendente, die immer nach oben, zur Idee strebt, sondern als eine irdische, die ein Spiel des Selbst und der Andersheit zwischen den Mitmenschen ist.

An diesem Punkt behält die romantische Hermeneutik doch ihre Gültigkeit, obwohl sie grundsätzlich durch die Dialektik Hegels, also nicht geschichtlich, geprägt ist. Der Abstand in der Zeit(-geschichte) entspricht eigentlich der Fremdheit, die die Hermeneutik zu überwinden sucht. Die Fremdheit zwischen der Vergangenheit und Gegenwart, sowie die romantische Hermeneutik uns belehrt, sollte dadurch aufgehoben werden, dass die Versöhnung des Streits zwischen Antike und Moderne (Querelle des anciens et des modernes) gestiftet wird. Wenn der hermeneutische Zirkel als etwas Universales zwischen Ganzem und Teil neu definiert wird, übernimmt die hermeneutische Dialektik die Funktion, sie positiv zur Geltung zu bringen.

Der Vertreter der romantischen Hermeneutik, Wilhelm Dilthey hat sich der Aufgabe gewidmet, die leere Begrifflichkeit zu füllen. Seine große Leistung der Begriffsbildung ist, dass er das Teil-Verstehen im Ausdruck des „Erlebnis“ und das Ganz-Verstehen in den Termini des „Lebenszusammenhangs“ und „Sinnzusammenhangs“ fixiert hat. Nun bleibt aber sein Gedanke, dass das „Nach-erleben“ der Nach-Vollzug des Erlebnisses sei. Nach der Ansicht Gadamers, ist dies sehr von den neuzeitlichen Naturwissenschaften geprägt und deswegen problematisch. Der Begriff der Ganzheit bei Dilthey ist schon eine Erweiterung der Annahme August Boeckhs<sup>175</sup>. Gadamer hat in diesem Punkt das Erbe Dilthey angenommen und ist noch einen Schritt weitergegangen, indem er die Geschichte und die Sprache als die Ganzheit, die das Dasein nie ausschöpfen kann, zum Ausdruck gebracht hat.

So wird der Begriff der Wirkungsgeschichte in WM als ein Ideal der Ganzheit eingeführt. Die Urform dieses Ausdrucks ist, worauf viele Forscher hingewiesen haben, der Begriff „Wirkungszusammenhang“:

»Es war Dilthey, der in Fortentwicklung des romantischen Idealismus hier die ersten Orientierungen gegeben hat. In Abwehr des zeitgenössischen Monopolismus des Kausal Denkens sprach er statt von dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung vom Wirkungszusammenhang, also von einem Zusammenhang, der zwischen den Wirkungen selber (unbeschadet dessen, daß sie alle ihre Ursachen haben) besteht. Er hat dafür den später zu Ehren gekommenen Begriff ›Struktur‹ eingeführt und hat gezeigt, wie das Verstehen von Strukturen notwendig zirkuläre Form hat« (GW2.24, 358).

»Bedeutung erschließt sich nicht, wie Dilthey meint, im Abstand des Verstehens, sondern dadurch, daß wir selber in dem Wirkungszusammenhang der Geschichte stehen. Geschichtliches Verstehen ist selber immer Erfahrung von Wirkung und Weiterwirken« (GW2.2, 34).

Dass Diltheys Begriff des „Sinnszusammenhangs“ die Quelle des „Wirkungszusammenhangs“ ist, ist nicht verborgen.<sup>176</sup> Die begriffliche Verwandlung von „Wirkungszusammenhang“ zu „Wirkungsgeschichte“ eröffnet aber die weitere Sinndimension, dass der letzte eine Kontinuität von jenen einzelnen Augenblicken (also dem Teil-Verstehen) in sich einschließt.

So bringt der Begriff des „Augenblicks“, den Gadamer von Kierkegaard übernommen hat, den Begriff der „Situation“ in WM ins Spiel. Wir können den Schluss ziehen, dass diese Ansicht dem

---

<sup>175</sup> vgl. Seebohm 1984.

<sup>176</sup> Vgl. Teichert 1991.



hermeneutischen Zirkel eine neue Aktualität verschafft: Das Verstehen, insofern es sich auf die jeweilige Situation beschränkt, ist immer geschichtlich. Es ist aber ein Schicksal, dass das Dasein seiner eigenen Endlichkeit nicht aus dem Weg gehen kann. Wenn wir die absolute Negativität annehmen müssen, so scheint sich unausweichlich die Verschränkung unserer eigenen Positionen und der Vorverständnisse zu ergeben.

»Geschichtliches Dasein hat stets eine Situation, eine Perspektive und einen Horizont. Es ist wie in der Malerei: Perspektive, d. h. die Ordnung der Dinge nach ›näher‹ und ›ferner‹, schließt einen Augenpunkt ein, den man einnehmen muß. So aber tritt man in ein Seinsverhältnis zu den Dingen und gehört ihrer Ordnung an, indem man sie sich zuordnet. Dann erst wird die Einmaligkeit eines Geschehens, die Erfülltheit des Augenblicks darstellbar« (GW2.2, 35).

Hier bezeichnen zwei Termini verschiedene Aspekte des Teil-Verstehens. Während einerseits die hermeneutische Situation auf die Jeweiligkeit des verstehenden Daseins, „die Substantialität“ und ihre Umgebung, Licht wirft, gibt ›der Augenblick der Existenz‹ andererseits der Geschichte eine Kontinuität in dem Ausdruck „Geschichtlichkeit“ (GW2.10, 134).

Kurz gefasst hat Gadamer dem Begriff des hermeneutischen Zirkels den neuen Inhalt gegeben, dass das Ganze und der Teil im existenziellen Kontext definiert werden. Begriffe wie die Welt, die Sprache und die Geschichte sind selber die Ganzheiten, die ein einzelnes Dasein nie auffassen kann, wenn das Verstehen des Daseins immer von seinem eigenen Horizont begrenzt ist. Die Bedeutung solcher Begriffe gleicht den Ideen in der praktischen Philosophie Kants, d. h. ihre Funktion besteht darin, dass sie uns unsere eigenen Grenzen aufzeigen und unsere Handlung zum richtigen Ziel führen. Gadamer hat aber auf einen Ausweg hingewiesen, um unsere eigene Beschränktheit zu überwinden.

Es ist ein Bewusstsein, oder besser, ein Selbstbewusstsein des verstehenden Daseins, dass wir immer nur einen beschränkten Teil der Welt erkennen können, dass wir „immer schon mitten in der Geschichte“ sind (GW2.10, 142).

Das Bewusstsein, dass wir ein Teil sind, der von der durch Überlieferungen gebildeten Tradition bestimmt ist, heißt wörtlich „das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein“. Es ist keine Überraschung, dass der Gedanke hier in Verbindung mit Hegel zu stehen scheint. Man könnte diese Formulierung als eine Variante von Hegel verstehen, etwa als das Selbstbewusstsein des geschichtlichen Geistes. Gadamer entwickelt hier aber eine Position des Daseins, nicht die eines allumfassenden Geistes. Die Verschiedenheit besteht darin, dass der Geist bei Gadamer sich nie in ein absolutes Wissen vollenden kann.

»Ich nenne das ›wirkungsgeschichtliches Bewußtsein‹, weil ich damit einerseits sagen will, daß unser Bewußtsein wirkungsgeschichtlich bestimmt ist, d. h. durch ein wirkliches Geschehen bestimmt ist, das unser Bewußtsein nicht frei sein läßt im Sinne eines Gegenübertretens gegenüber der Vergangenheit. Und ich meine andererseits auch, daß es gilt, ein Bewußtsein dieses Bewirkteins immer wieder in uns zu erzeugen – so wie ja alle Vergangenheit, die uns zur Erfahrung kommt, uns nötigt, mit ihr fertig zu werden, in gewisser Weise ihre Wahrheit auf uns zu übernehmen« (GW2.10, 142–143).

Anders als der Begriff des Selbstbewusstseins bei Hegel ist das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein ein Selbstbewusstsein des Daseins darüber, dass es von seiner eigenen Endlichkeit begrenzt ist. Wir können in dieser Formulierung das sokratische Wissen des Nichtwissens hören. Die Wirkung Hegels auf dem

Begriff findet man, dass eine hermeneutische Reflexion im „wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein“ deutlich spürbar ist, in der unsere geschichtliche Situation auf die Bühne tritt. Gadamer sieht diese Form der Reflexion aber nicht als eine dreifache Bestimmung (vgl. Cobben 2006, 384). Hier spielt die Dialektik des Ganzen und Teils auch eine Rolle. So könnte man fragen: Ist das Teilverstehen kleiner als das, was dem gegenüber größer zu sein scheint? Mit einer Metapher veranschaulicht: Sind wir uns nicht zugleich unserer Beschränktheit bewusst, wenn wir etwa dem Meer gegenüberstehen und unser Selbst vergessen haben? Brauchen wir wirklich eine zweite Reflexionsbestimmung, sodass wir von der Identität zur Unterscheidung im Bewusstsein schreiten können?

Besonders klar liegt zutage, dass die Wirkungsgeschichte zwar eine Ganzheit darstellt, sich aber vom wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein nicht begreifen lässt. Vielmehr liegt die Tatsache umgekehrt, dass das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein kein Bewusstsein der Ganzheit ist, sondern als „gewordenes Sein“ im Bewusstsein thematisiert wird.

Die Umschreibung des hermeneutischen Zirkels rückt demzufolge zwei neue Begriffe, „Horizont“ und „Horizontverschmelzung“, ins Licht, die teilweise dem Begriffspaar „Teil – Ganzes“ entsprechen.

»Horizont ist der Gesichtskreis, der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist« (GW1, 307).

Im Vergleich mit dem Bewusstseinsbegriff ist der Begriff des Horizonts geeignet, den Charakter des Werdens präziser zu beschreiben. „Ein Horizont ist ja keine starre Grenze, sondern etwas, das mitwandert und zum weiteren Vordringen einlädt“ (GW1, 250). Diesen phänomenologischen Begriff ins Feld der Hermeneutik zu übertragen, eröffnet einen Raum, die Verständigung zwischen „Individuen“ zu charakterisieren. Hier bringt die folgende Formulierung das Gespräch zur Hervorhebung:

»Es ist genauso wie im Gespräch, das wir mit jemandem nur zu dem Zwecke führen, um ihn kennenzulernen, d. h. um seinen Standort und seinen Horizont zu ermessen« (GW1, 308).

Den anderen zu hören, heißt zugleich den Standpunkt des anderen in uns selbst zu finden. Wenn wir den Anderen erfolgreich verstanden haben, haben wir einen neuen Horizont gewonnen, den wir früher nicht vor Augen hatten.

Dazu ist der Begriff der „Horizontverschmelzung“ eine Beschreibung des Vorgangs der „Mischung“ zweier Horizonte. „Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte“ (GW1, 311). Diese Formulierung hat die Funktion, die der traditionelle Begriff der Ganzheit im hermeneutischen Zirkel hat. Theoretisch gesehen ist ein verschmolzener Horizont größer als der, der nur in seiner eigenen Grenze bleibt. Darin setzt Gadamer eine Erwartung, nämlich dass der andere uns immer belehren könne, so wie die Andersheit die einzige Möglichkeit der Erweiterung unserer Selbigkeit ist.

So dürfen wir behaupten, dass die Hermeneutik eine angemessene Lösung durch „Horizontverschmelzung“ anvisiert, die dem endlichen Dasein Hilfe anbietet. Es ist die unvollkommene Ganzheit, die das Gespräch uns gibt.

Daher kommt erneuert die Erklärung des Spiels ans Licht. Denn die Beschreibung des Spiels in der Kunsterfahrung ist hier für die Geschichte und den Gewinn aus dem Gespräch mit der Überlieferung nicht mehr geeignet.

Zwei Merkmale des Spiels werden in »Mensch und Sprache« gekennzeichnet, die in WM noch nicht ausführlich geklärt sind. Sie einzufügen, bringt die Auslegung der Sprache in der Hermeneutik durch den Modus des Spiels zu ihrem Höhepunkt.

»Das erste ist die wesenhafte Selbstvergessenheit, die dem Sprechen zukommt« (GW2.11, 150).

Die Betonung dieser Selbstvergessenheit<sup>177</sup> des Sprechens bringt den Vollzugscharakter der Sprache zum Vorschein, weil die Sprache ausgesprochen zu werden intendiert. Der Begriff einer Sprache als die Ganzheit ist eine nachherige Abstraktion der Sprachwissenschaften. Was in der Sprachwissenschaft thematisiert wird, wie Syntax und Grammatik, ist dem lebendigen Sprechen nicht bewusst, also sekundär. Gadamer gibt dem lebendigen Sprechen den Vorzug.

»Ein zweiter Wesenszug des Seins der Sprache scheint mir ihre Ichlosigkeit« (GW2.11, 151).

Dies legt den Akzent auf die Andersheit des „Gesprächspartners“. Denn „Sprechen heißt, zu jemandem sprechen.“ Das Sprechen ist ein kommunikativer Akt, sodass das Sprechen eigentlich nicht „mir“ allein, sondern „uns“ gehört. Demzufolge ist hier die Dimension der Andersheit, nämlich die Beziehung zwischen Ich und Du, die im Modus des Spiels noch verborgen bleibt, ganz eröffnet.

Eine Bemerkung sollte hier beigefügt werden. Der Aspekt des „Wir“ in der Sprache ist anders als das „Ich und Du“ im Sinne der Intersubjektivität, die z. B. bei Karl Löwith noch von der Bewusstseinsphilosophie geprägt ist.<sup>178</sup>

Nach der Einführung der Begriffe „Horizont“ und „Wirkungsgeschichte“ ist der traditionelle Begriff des „hermeneutischen Zirkels“ aufgelöst. Der Grund dafür ist Gadamers Einstellung gegenüber der Hegels. Das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein könnte man aus dem Aspekt des geschichtlichen Geists als das Selbstbewusstsein begreifen, es lässt sich aber nie in einer Form wie der des absoluten Wissens bei Hegel verstehen. Es gibt also in der philosophischen Hermeneutik kein Wissen, das die Wirkungsgeschichte als eine vollendete Ganzheit im Auge behalten kann. Den Weg, den das geschichtliche Verstehen zu treten beginnt, ist unendlich. Diesen unendlichen Prozess der Verständigung nennen wir das Gespräch.

---

<sup>177</sup> Vgl. GW8.31, 341: »Worum es hier geht, das ist, wie die gewaltige Abstraktionsleistung, die die Menschheit durch ihre Sprachen vollbracht hat, eine volle Sprachvergessenheit einschließt«.

<sup>178</sup> Im Gegensatz zu Löwith findet Gadamer eine noch intimere Beziehung in der Sprache, welche nur als das Gespräch zwischen Ich und Du stattfindet. Gadamer setzt die These voraus, dass „das Einverständnis ursprünglicher als das Missverständnis ist“ (GW2.14, 187).

Mit dem Begriff des Gesprächs, der hier in den Vordergrund rückt, müssen wir den hermeneutischen Zirkel erneuert definieren. Der Zirkel ist die Beziehung zwischen „Ich und Du“ oder zwischen der Selbigkeit und Andersheit. Er geschieht, genau wie das Spiel. Sofern der Charakter der Unendlichkeit hier hineingebracht werden soll, verwandelt sich der Zirkel zu einer Spirale. Der Zirkel und die Spirale sind zwei Bilder, von denen jedes einen anderen Akzent setzt.

Ich habe oben versucht, das Verstehen, wenn es als ein Prozess des Denkens verstanden werden soll, als ein inneres Gespräch zu charakterisieren. Gadamer gebraucht den Spielbegriff, um den Prozess der Verwirklichung ins Klare zu bringen. Demzufolge beruht das Spiel auf der Eigenschaft der Ganzheit zwischen den Spielern und dem Gespieltwerden. Mit dem Begriff von „Gespräch“ ist diese Ganzheit noch klarer geworden. Man sollte aber nicht vergessen, dass das Gespräch wie das Spiel auch den Charakter der Verwirklichung hat. Mit anderen Worten: Das Gespräch ist bei Gadamer auch als ein Geschehen verstanden. Das heißt aber, es ist eine falsche Vorstellung, dass ein Gesprächsführer das Gespräch beherrschen könnte, als ob ein Spieler das Spiel manipulieren könnte.

Man sollte sich nicht auf die Versuchung einlassen und den Schluss ziehen, dass die hermeneutische Spirale einen immer erneuten, um sich herum kreisenden Zirkel einschließe, als ob ein Teil der Spirale dem Zirkel entspreche. In dieser Vorstellung gerät die Andersheit in Gefahr, als ob sie nur ein Schritt zu einem besseren Selbstbewusstsein sei. Die Andersheit ist nie als ein Gegenstand des Verstehens verstanden werden, so kann der Zirkel oder die Spirale sich von dem Verdacht befreien, dass sie eine methodische Pragmatik darstellt.

Um dieses Missverständnis zu vermeiden bedarf es hier einer Erklärung des Ausspruchs Gadamers: „das Gespräch verwandelt beide“ (GW2.14, 188). Man erinnert sich an Sokrates, der sich oft, insbesondere in den platonischen „frühen Dialogen“, am Ende des Streits in der Position seines Gegners befindet. Dieser Umstand, den Gadamer die „Selbstvergessenheit“ nennt, gehört zum echten Gespräch, das wie ein Spiel ist, in dem beide Gesprächspartner in Diskussion ihr Selbst verloren haben. Die Selbstvergessenheit ist keine Ausnahme von dem hermeneutischen Zirkel, sondern bringt die Grenze der Tragweite dieser Formulierung ans Licht.

Was bedeutet „sich selbst vergessen“? Es heißt nichts weniger als sich in „die Position des anderen versetzen“ oder sie gar vertreten. Es ist ein beinahe juristischer Ausdruck, dass „jemanden verstehen“ diesen zu vertreten heißt (GW1, 265, Anm 173). Man erinnert sich an die sophistische Forderung, die Argumentation seines Gegners zu verstärken. Infolgedessen darf man am Ende ein Gespräch erwarten, das den eigenen Horizont eines jeden Gesprächspartners erweitern kann, wenn das Gespräch erfolgreich geführt ist. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass eine Verschmelzung zwischen Horizonten der Vergangenheit und Gegenwart möglich ist. Daher kann ein Interpret Sinn für sich gewinnen, wenn er die Überlieferung innehat.

Zuletzt soll die Unendlichkeit, die durch die Einführung der Spirale entstanden ist, ins Zentrum rücken. Die traditionelle Vorstellung der Ursache, also eine Kette endlicher Gliederungen (Gigon 1959, 158),

zeigt uns hier ihre Grenze. Man kann nur eine Spirale als endlich vorstellen, eine Spirale, die gar keinen Anfang und kein Ende hat, ist widersinnig. Daher darf man nicht sagen, dass die hermeneutische Spirale auch „unendlich“ sei. In Wirklichkeit scheint aber das Gespräch bei Gadamer unendlich, insofern es keinen Anfang in sich hat. Es lebt weiter, wenn es in der Unterhaltung von Mitmenschen weitergeführt ist.

Vom Begriff her ist der Übergang von Spiel zum Gespräch bei Gadamer nicht ohne Anlass. Ein Vergleich der beiden Begriffe hilft uns zwar, in die Tiefe der Hermeneutik einzugehen, hat aber doch eine Nebenwirkung, da beide Wörter unabhängig voneinander ihre Bedeutung haben. Ein Zusammensetzen von beiden Begriffen gelingt auch nicht ohne Missverständnis. So klingt der Ausdruck „Sprachspiel“ (GW2.1,6) etwas verwirrend, als ob man das „Wortspiel“ auf die Ebene der Sprache bringt. Was Gadamer zum Ausdruck bringen will, ist eine Vorstellung des Dialogs mit dem Charakter des Spiels. Die Sprache ist die Gemeinsamkeit, oder das allgemeine Medium, welches das jeweilig geführte Gespräch ermöglicht. Zugleich bildet das Gespräch eine Gemeinsamkeit zwischen den Gesprächspartnern, wenn der Redner und der Zuhörer innerhalb des Gesprächs von dem Sachverhalt selber angelockt werden. Das Gespräch ist ein Akt, der den Abstand zwischen den Mitmenschen verringert.

Wir dürfen hier das Fazit aus den beiden Überlegungen (a,b) ziehen: Der Begriff des Gesprächs erschließt sich der Hermeneutik in einer Vielheit von Facetten. Wenn wir die Dialektik vom Ganzen und Teil im Auge behalten, gewinnt der traditionelle Begriff „der hermeneutische Zirkel“ im Kontext des Gesprächs den neuen Sinn, dass der Zirkel für den Interpreten eher ein Selbst-Gespräch statt einer Reflexion darstellt. Und die hermeneutische Erfahrung lehrt uns außerdem, dass die absolute Negativität, die dem verstehenden Interpreten innewohnt, der Andersheit den Vorrang vor dem Selbst gibt. Die Vorstellung des Zirkels sollte aber durch die Metapher der Spirale ersetzt werden, denn er bewegt sich immer weiter. Daher rücken die Begriffe „Situation“, „Horizont“ und „Horizontverschmelzung“ ins Zentrum, die den Vorgang und den Erfolg des Gesprächs unter verschiedenen Aspekten zum Ausdruck bringen. Ich versuche, das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein als ein Selbstbewusstsein des verstehenden Daseins zu begründen, da die Endlichkeit oder die Geschichtlichkeit des Daseins darin anerkannt wird. Es liegt in der Konsequenz dieser Sicht, dass das Dasein nach außen gerichtet ein äußeres Gespräch mit den anderen verlangen muss, sobald seine Beschränktheit ihm bewusst wird. Schließlich kommen die Gemeinsamkeit und der Unterschied zwischen den Begriffen „Spiel“ und „Gespräch“ zur Geltung, woraus die Folgerung abgeleitet werden sollte, dass die Vorstellung des Gesprächs bei Gadamer eine erneuerte Form vom „Spiel“ ist. Beide Termini sind nur Beschreibungen des Vorgangs der hermeneutischen Erfahrung.

Oben haben wir den Unterschied zwischen Gadamer und Löwith festgestellt (Anmerkung 163), dass Löwiths Gedanke des „Ich und Du“ noch ganz dem deutschen Idealismus verhaftet ist. Hingegen nimmt

Gadamer einen anderen Standpunkt ein, sodass er an dieser Intersubjektivität zwischen den Individuen Kritik üben kann. Die These, die Gadamer zur Voraussetzung seiner Theorie des Gesprächs gemacht hat, dass „das Einverständnis ursprünglicher als das Missverständnis“ sei, bedarf einer weiteren Erklärung.

Diese Hypothese ist eigentlich eine Antithese zu der Behauptung, dass die Fremdheit, der Abstand, in der Welt überhaupt überall ist.<sup>179</sup> Wie sollte man dieses scheinbare Paradox verstehen? Nun müsste der Modus des Spiels durch den des Gesprächs ersetzt werden, indem das Gespräch als ein Ereignis der Sprache gedacht wird.

### **B) Das Wesen der Sprache ist das Gespräch**

Durch die Diskussion über die Zirkularität des Verstehens gewinnt unsere Forschung über das Gespräch eine zentrale Stellung. Wir werden uns darauf konzentrieren, was die Identität zwischen der Sprache und dem Gespräch bei Gadamer bedeutet. Der Grund für dieses Verständnis liegt darin, dass Heidegger zuerst den Logos nicht als „Vernunft“ übersetzt, sondern das Verb λέγειν als „sprechen“ versteht. Gadamer tritt dieses Erbe seines Meisters an und behauptet, dass Aristoteles in der Politik das Wesen des Menschen als die „Sprachfähigkeit“ sieht.

Aristoteles entwickelt einmal den Unterschied vom Menschen und Tier folgendermaßen: Die Tiere haben die Möglichkeit, sich miteinander zu verständigen, indem sie einander anzeigen, was ihre Lust erregt, so daß sie es suchen, und was ihnen weh tut, so daß sie es fliehen. Nur so weit sei die Natur bei ihnen gegangen. Allein dem Menschen sei darüber hinaus der *Logos* gegeben, einander offenbar zu machen, was nützlich und was schädlich ist, und damit auch, was recht und unrecht ist (GW2.11, 146).

Die philologische Begründung hierfür darf ich später in §27 B) a) ausführlich geben. Nun liegt der entscheidende Punkt darin, dass die Sprache eine Folge des „Sprechens“ ist. Hier ist der Angelpunkt der Behauptung Gadamers, dass das Wesen der Sprache das Gespräch ist.

Wir dürfen seinen Gedankengang als eine Fragestellung verstehen. Zwar erinnert diese Frage an Wittgenstein (private Sprache): Gibt es ein einzelnes Sprechen, das ohne den anderen, d. h. unabhängig von den anderen ist? Die Antwort Gadamers verneint diese Möglichkeit. Jedes Sprechen setzt schon ein Zuhören voraus, insofern es etwas gesprochen hat. Die gesprochenen Worte müssen auf „ein Ziel“ gerichtet sein. Mit anderen Worten: Das Sprechen ist ein Akt (Agens), den der Sprechende (Agent) für den Hörenden vollzieht. Wenn das Wesen (im Sinne von „zum-Vorschein-Kommen“) der Sprache das Sprechen heißt, setzt das Sprechen am Anfang schon ein Gespräch voraus.

---

<sup>179</sup> Vgl. GW2.14, 185: »Solche Erfahrungen des Verstehens setzen offenkundig immer Schwierigkeiten im Verstehen voraus, die Gestörtheit des Einverständnisses«.

In diese Richtung sollte noch ein Schritt von Aristoteles zu Plato getan werden. Insofern die als ein universales Medium verstandene Sprache ins Zentrum der modernen Philosophie rückt, kann die philosophische Hermeneutik die ontologische Rechtfertigung ihrer Universalität auch in der Sprache finden. Es ist eine starke These, die Gadamer gegen Hegel aufstellt, dass auch die Erfahrung schon sprachlich in der Welt konstituiert sei. Bei Hegel verhält es sich umgekehrt, da er in seiner Logik den „Begriff“ als „Ausdruck“ und ein höheres Niveau der Erfahrung sieht, die durch das Denken zu Sprache kristallisiert. Die Sprache ist nur eine Form, ein Ausdruck der Erfahrung und des Denkens.

Daher drängt der Begriff der Sprache die anderen „transzendentalen“ Begriffe wie „Welt“, „Geschichte“ an den Rand und schließt mit ihnen ein Bündnis. Dieser neue geformte Umfang lässt den Gedanken der Anamnesis zur Geltung kommen.

Gadamer versuchte eine Auslegung der platonischen Philosophie durch die Theorie der Teilhabe. Hier wird dieser Gedankengang kurz dargestellt. Dass das Wesen der Menschen „Logos haben“ bedeutet, ist keine Erfindung des Aristoteles, sondern hat seinen Grund bei Plato. Die Sprachfähigkeit, oder wie Gadamer es nennt, „die Sprachlichkeit des Verstehens“, d. h. das Können des Sprechens, braucht keine apriorische Begründung wie in der Kritik Kants. Sie gründet allein in einem mitmenschlichen Raum, in dem man die Sprache erwirbt. Wir dürfen die Beziehung zwischen der Sprache, die als eine Umgebung, eine Ganzheit, „früher“ als jedes einzelne Individuum da ist, und dem konkreten Gespräch, in das zwei Partner verwickelt werden, die „Teilhabe“ nennen.

Der Grund dafür, dass Gadamer den Begriff der Sprache weniger als den Begriff der „Sprachlichkeit“ benutzt, liegt in dieser Definition der Teilhabe. Der Begriff der Sprache bringt etwas Umfangreiches zum Ausdruck, eine Totalität, die wir, als Dasein, nie als ein Ganzes begreifen können. Hingegen nimmt der Begriff der Sprachlichkeit seine Position aus der Sicht des Daseins ein und reißt eine Dimension auf, in der die Dialektik von Ganzem und Teil seine Wirkung ausübt. Dass wir uns unterhalten können, setzt schon die Tatsache voraus, dass wir an einer (gemeinsamen) Sprache teilhaben. Wir sind in dieser Sprache befähigt, also ausgebildet, sodass wir einander verstehen können.

Sieht man die Sache so und stellt dabei ein für alle Mal in Rechnung, dass bei Gadamer die Sprache mit dem Gespräch in Zusammenhang steht, dann gewinnt die Lehre der Anamnesis eine neue Aktualität. Das heißt, wenn wir ein Gespräch führen, ist dieses Gespräch schon eine Art der Wiedererinnerung oder Wiedererkenntnis dessen, was zwischen uns gemeinsam ist.

Es ist kein Zufall, dass Gadamer seinen Gedanken über die Sprache dem Schema der Ideenlehre zuordnet (vgl. KS III). Was ich oben über die Beziehung zwischen Sprache und Gespräch ausführlich dargestellt habe, hat seine Quelle im platonischen Dialog Parmenides. Dort wird die Diskussion über zwei Arten der Ideen geführt, von denen die eine allgemein ist, die andere nur in der Seele der einzelnen Menschen und an den allgemeinen Ideen teilhabend. In diesem Sinne ist das lebendige Gespräch eine Aktualisierung dessen, was wir in der Sprache geerbt haben.

Es bedarf also ferner einer erneuten Erklärung dessen, was wir bisher über die Beziehung zwischen Gespräch und Zirkel zum Ausdruck gebracht haben, wo wir eine Synthese von Gespräch und Spiel bei Gadamer gesehen haben. Eine Erklärung hat nicht nur das Gespräch aus dem Aspekt des Zirkels zu analysieren, sondern die Zirkularität des Verstehens durch das Gespräch zu bestimmen. Wenn im Gespräch unter zweien, die sich miteinander verhalten, ein Sinn aufkommt, gewinnt der Zirkel im Medium der Sprache seine Eigenart: das Dabeisein.

Ich habe oben erklärt, dass die hermeneutische Erfahrung eine gemeinsame mit anderen ist. Die absolute Negativität der Erfahrung lässt daher den „Vorgriff der Vollkommenheit“ zur Geltung kommen. Gadamer gibt der Andersheit in diesem Ausdruck Recht, sodass der andere in seiner Hermeneutik Vorrang vor der Selbigkeit besitzt. Der hermeneutische Zirkel beginnt genau dort, wo der einzelne sich seines Mangels bewusst ist und den Anderen verstehen will. Letzteres ist auch das Motiv, mit den anderen ein Gespräch zu führen.

»So habe ich auch den hermeneutischen Zirkel und den Gebrauch, den Heidegger davon machte, in der Richtung auf die Gesprächsbewegung hin zu öffnen gesucht... Hermeneutik meint vor allem, daß etwas mich anspricht und mich in Frage stellt, indem es mir eine Frage stellt. Daher ist Sprache immer nur im Gespräch, was sie sein kann, weil sie im Spiel von Frage und Antwort eine Sicht öffnet, die sich weder in meiner noch in des Anderen Perspektive bot« (GW10.16, 198–199).

Das Spiel zwischen dem Ich und Du setzt ein Raum des Dabeiseins voraus. Das Dabeisein ist eine Situation, die die „Mischung“ beider Perspektiven ermöglicht. Wie oben dargestellt, ist diese Mischung eine Horizontverschmelzung, die das Ergebnis eines erfolgreichen Gesprächs ist.<sup>180</sup>

»Wenn ich in meinen eigenen Arbeiten von der Notwendigkeit spreche, daß in allem Verstehen der Horizont des einen mit dem Horizont des anderen sich verschmilzt, so meint auch dies wahrlich kein bleibendes und identifizierbares Eines, sondern geschieht in dem weitergehenden Gespräch« (GW10.11, 130).

Ich werde ferner durch eine philologische Untersuchung der Dialektik aus dem Kontext „διαλέγειν – διαλέγεσθαι“ die These Gadamers begründen. Es wird gezeigt, dass die Annahme der Dialektik bei Gadamer, anders als die bei Hegel, aus dem Aspekt des Gesprächs gedacht ist. Wenn die Hermeneutik sich als „dialektisch“ versteht, sollte diese Dialektik zuerst als eine Dialogik verstanden werden.

#### **a) Erläuterung des Wortes λόγος (Boeder, Sichirollo)**

Meine folgende Untersuchung bedarf erst einer Klärung sowohl des Wortes λόγος als auch seiner zusammengehörigen Wortfamilien. In diesem Teil werden die Arbeiten von Herbert Boeder und Livio Sichirollo zusammenfassend eingeführt und zur Diskussion gestellt.

Heute glauben wir begriffen zu haben, dass das Wort λόγος als ein Substantiv mit dem aktiven Verb λέγειν und dem medialen Verb λέγομαι zusammenhängt. Boeder sieht λόγος als von λέγειν abgeleitet

---

<sup>180</sup> Das Gespräch, das im Zitat erwähnt wird, könnte zwei Bedeutungen haben. In einem allgemeinen Sinne ist hier der philosophische Begriff des Gesprächs, das die Horizontverschmelzung bewirkt, gemeint. In einem spezifischen Sinne ist auch das Gespräch zwischen Gadamer und Derrida impliziert, welches leider nicht weitergeführt wird.



(Boeder 1959, 82). Die Wortwurzel könnte sich aber seiner Meinung nach in „leg-“ und „legh-“ (Latein: lex) vermuten lassen, weil „beider Formen in dem vorherrschenden Aorist Stamm als Homonyma auftreten“ (a. a. O.). Vor diesem Rückbezug darf man feststellen, dass λόγος (λέγειν) semantisch mit „liegen, sich legen“ zu tun hat. Nachdem Boeder einen Vergleich zwischen „lex“ und „τιθέναι“ in der Hinsicht der jeweiligen Eigenart des Liegens und Sichlegens herangezogen hat, bekundet sich λέγειν semantisch als ein Homonym von „sammeln“.

Noch einen Schritt weitergegangen, mag man vermuten, dass das Gesammelte keine bloße Häufung des Verstreuten ist. Charakteristisch seien drei Bedeutungen genannt: Erstens lässt sich als ein Gesammeltes aus den Verstreuten eine Ordnung vermuten, in der sich die Beziehungen zwischen den Verstreuten widerspiegeln. Dies entspricht einem uralten philosophischen Problem, nämlich dem Problem vom Einen und Vielen. Zweitens ist der Grund für ein geordnetes Gesammeltes ein Vermögen, konkreter gesagt, wie Boeder auflistet (Boeder 1959, 84), die Fähigkeit, etwas Vorgelegtes gut auszudifferenzieren, das heißt, das eine von dem anderem zu unterscheiden und zu wissen, dass dieses zu einer anderen Gruppe gehört, und die Fähigkeit, alle diese vielfältigen Elemente, obwohl sie miteinander entweder vereinbar oder widerstreitend sind, schließlich zu einem Ganzen zusammenzufassen. In diesem Sinn ist es keine Überraschung, dass das Substantiv λόγος sich auch als „Maß“ oder „Bestimmung“ übersetzen lässt.

Wenn der Blick auf λέγειν mit der Bedeutung „sprechen, sagen“ gerichtet ist, so entspricht der Zweite Punkt völlig dem Dritten, also: λέγειν heißt Wissenlassen, etwas Gewußtes (unter den Aspekten sowohl der Vollständigkeit wie der Genauigkeit als auch der Deutlichkeit) im Sinne von καταλέζειν zum Ausdruck bringen (Boeder 1959, 86). „Das Ganze eines Gewussten wird in einem Durchgehen seiner Einzelheiten entfaltet“ (Boeder 1959, 85). In Boeders Klärung von λέγειν bleibt noch unberührt, dass dessen Charakter des Durchschreitens eigentlich dem Problem der Zeitlichkeit in der Sprache zugeschrieben werden sollte.

Ich habe schon oben auf die Erklärung des λέγειν hingewiesen und von den bestimmten Richtungen des Substantivs λόγος soll hier ausdrücklich die Rede sein. Geben wir Sichirollo Recht, hat λόγος „das Erbe von ἔπος und μῦθος“ übernommen (Sichirollo 1966, 21). Daraus folgt, dass im Wort λόγος zwei verschiedenen Bedeutungsrichtungen, vox (Wort) und ratio (Sinn), zusammengeführt sind. Kein Wunder, dass Sichirollo εἶπειν als „erzählen, sagen“ und λέγειν als argumentieren ansieht (Sichirollo 1966, 22). Weniger legitimiert finde ich aber, dass er die Begründung der Unterscheidung dieser Nuance nur mit der Stelle von Platos »Theätet« (181CD) begründet (22, Anm. 2). Von dieser Einzelheit abgesehen, besteht kein Zweifel darüber, dass λόγος einerseits das Gesagte und andererseits die Argumentation, sowohl deren Inhalt als auch die Form, implizit enthält. Solche Zweideutigkeit der griechischen Wörter lässt auf viele Möglichkeiten der Interpretation schließen und erlaubt somit, einen einheitlichen Horizont dadurch zu gewinnen, dass wir die angebliche Unsauberkeit des Ausdrucks oder gar die Zwietracht überwinden können.

Aus dem Ergebnis der obigen Klärung des Logos haben wir schon auf den grundlegenden Kontext mit „διαλέγειν – διαλέγεσθαι“ hingewiesen. Nun wenden wir uns dem Wortgebrauch von „Dialektik“ in der Antike zu, um die Beziehung zwischen dem „Sich-Unterhalten“ und der Dialektik zu erörtern.

### b) διαλέγεσθαι und Dialektik (Sichirolo)

Sichirolo hat schon mit Recht darauf hingewiesen, dass die „Dialektik“ ein Wort ist, „das erst Plato in die Geschichte der Philosophie und auf dem Wege über die Philosophie in die Kultur allgemein eingeführt hat“ (Sichirolo 1966, 18). Die Struktur des Verbs διαλέγεσθαι, διαλέγειν besteht in zwei Teilen: einmal das Präfix δια- und einmal das Verb λέγεσθαι, λέγειν, dessen Bedeutung wir oben analysiert haben.

Das Präfix δια- hat normalerweise im Griechischen zwei Bedeutungen: Die eine entspricht dem lateinischen dis-, im Sinne von Trennung, Teilung, Unterschied.<sup>181</sup> Die andere im Sinne von „durch... hindurch“.<sup>182</sup> Nur bei Plato werden oft Verba composita statt Verba simplicia benutzt, in denen das Präfix zur Hervorhebung der Bedeutung dient, wie διακοσμέω, διανέμω, usw. als verstärkte Formen von κοσμέω, νέμω. Aber dies scheint bei „διαλέγεσθαι, διαλέγειν“ nicht der Fall zu sein.

Die Bedeutungen von διαλέγεσθαι den verschiedenen Textzeugnissen nach hat Sichirolo aufgelistet:

- 1) In einem Vers der Ilias Homers findet sich ein alter Ausspruch: ἀλλὰ τί ἤμοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός; Man übersetzt „aber warum mein Herz mir dies spricht?“<sup>183</sup>

Sichirolo und der andere Forscher haben gezeigt, dass dies ein wiederkehrenden Vers ist. Homer benutzt diese feste Redewendung, um eine bestimmte Situation, nämlich die des Abwägens vor einem Entschluss, zu charakterisieren. So kommt sie in der Ilias viermal vor, und zwar aus dem Mund verschiedener Heroen, wenn sie eine schwere Entscheidung getroffen haben. Ein berühmtes Beispiel in der Ilias ist, dass Achilles seinen Zorn in Thymos gegen Agamemnon nicht erfolgreich unterdrückte, weil der letzte ihn dadurch beleidigt hatte, dass er ihm die Sklavin nicht gegeben, sondern für sich zu behalten versucht hatte. Diese Gemütsregung oder der Wettkampf zwischen Vernunft und Emotion in der Seele, wird durch διελέξατο zum Ausdruck gebracht. Hayden Pelliccia nennt es „Veräußerlichung der Psychologie“ (externalization of psychology) bei Homer (Pelliccia 1995, 206).

Nach der Prüfung verschiedener Stellen ist Sichirolo der Meinung, dass „jene logische Bedeutung von *kalkulieren, überlegen*“ hinter dem Wort διελέξατο steht, „die aber das einfache λέγειν bei Homer nicht erreicht“. Mit anderen Worten: Er lehnt die Ansicht eines Homer-Kommentators, Eustathios, ab, der mit διελέξατο das einfache Sagen meint.

<sup>181</sup> Vgl. die Grammatik von Schwyzer-Debrunner, Bd 2, 449: „Die Grundbedeutung entzwei, auseinander, zer-“.

<sup>182</sup> Ibid.: »Durch eine Bedeutungsverschiebung etwa von ‚entzweischneiden‘ zu ‚durchschneiden‘ erhielt das idg. dis- im Griechischen die Bedeutung ‚durch‘«.

<sup>183</sup> Homer. Il.11.368; Oder die normale Übersetzung: »Aber warum bewegen mein Herz nur solche Gedanken?« Die innerliche Kohärenz zwischen beiden Übersetzungen werde ich unten darstellen.

»Es ist charakteristisch, schreibt ein älterer Interpret, daß nach einer solchen gedanklichen Analyse, nachdem unter den möglichen Fällen eine Auswahl getroffen wurde, jedesmal eine Entscheidung reift, so daß also diese Dialektik eine Reflexion und ein Überlegen enthält, die die logische, intellektuelle Natur des Menschen hervorhebt« (Sichirollo 1966, 26).

Grundlegend ist der Gedankengang, den Bruno Snells in hervorragender Weise gezeigt hat, dass Homer noch nicht eine Abstraktion zur Sprache bringt. Der innere Vorgang des Denkens wird später von Philosophen vertieft und abstrahiert.

- 2) Die Vorgeschichte des Wortes schließt auch Autoren ein wie Herodot, Xenophon und Thukydidēs.

Nach dem Rückgriff auf Homer wenden wir uns den anderen Autoren zu, um den Wortgebrauch von *διαλέγειν-διαλέγεσθαι* ans Licht zu bringen. Z. B. Herodot benutzt dieses Wort ganz ohne jenen philosophischen Charakter:

»... διαλεγόμενῳ τε οὐ τι προσδιελέγετο ιστορέοντί τε λόγον οὐδένα ἐδίδου« (Historie 3, 50).

„Als Lykophron, ein Sohn des Periandros, erfuhr, dass sein Vater seine Mutter getötet hatte, empfand er darüber so großen Schmerz, dass er das Wort nicht mehr an seinen Vater richtete“ (Sichirollo 1966, 31) und in folgender Weise: Während sein Vater zu ihm sprach, sprach er ihm nicht zu (antwortete er ihm nicht), und als sein Vater (den Grund) nachfragte, gab er keine Antwort. Weiterhin ist die Bedeutung von *διαλέγεσθαι* in erstem Buch im Sinne von „Sprechen“: *κατὰ ταῦτὰ διαλεγόμεναι σφίσι*, „denselben Dialekt/dieselbe Mundart sprechen“ (Historie 1, 142). Hier genügt es, zwei Stellen zu zitieren.<sup>184</sup> Auch bei dem Historiker Thukydidēs bewegt sich das Wort *διαλέγεσθαι* in demselben semantischen Feld. Ich darf hier eine Stelle zitieren und erklären:

»ἐλθόντες δὲ ἀπὸ τῶν τετρακοσίων τινὲς ἡρημένοι πρὸς αὐτοῦς ἀνὴρ ἀνδρὶ διελέγοντό τε καὶ ἔπειθον οὓς ἴδοιεν« (8, 93, 2).

Am Ende der Oligarchie im Jahre 411 hielten die Hopliten in Piraeus eine Versammlung ab und sie führten zu dem gemeinsamen Beschluss, in einer Volksversammlung über einen Ausgleich zu beraten, in der „sie untereinander redeten, einer mit dem andern, und versuchten (andere) zu überreden“. Diese Stelle verbindet das „Sich-Unterhalten“ eng mit der „Diskussion“ und vermutlich kann man im Kontext von „ἔπειθον“ (überzeugten) den Sinn „argumentieren“ verstehen.

Während wir diesen Wortgebrauch von *διαλέγεσθαι* im Sinne von „Sich unterhalten“, diskutieren und Dialog führen im Auge behalten, wollen wir aber doch von einer Ausnahme nicht absehen. Ein wichtiges Zeugnis von Xenophon weist uns auf eine ganz andere Richtung hin. Dort gebraucht Sokrates das Wort *διαλέγεσθαι*, um eine Art der Überlegung und Unterscheidung zu bezeichnen, die wir eher der Wirkung des Denkens zuschreiben sollten.

»ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλευέσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα« (Mem. 4.5.12).

<sup>184</sup> Vgl. das achte Buch 107, 1; 113, 3.

Sokrates nannte vorher die Menschen am besten und am glücklichsten sowie am meisten fähig, zu *διαλέγεσθαι*.

»Er sagt aber auch, dass das *διαλέγεσθαι* ein Verhalten genannt wird, nämlich indem man der Gattung nach die Dinge unterscheidet (*διαλέγοντας*), während die Männer zusammenkommen, gemeinsam zu beraten«.

Sicher stammt dieser Gedanke, die beiden Verben (unterscheiden und beraten) in Beziehung zu setzen, nicht von Xenophon, sondern von Sokrates selbst. An diesem Punkt von *διαλέγεσθαι* scheint das Sokrates-Bild bei Xenophon weniger unterschiedlich von dem Platos, als es sonst der Fall ist. Der Wortgebrauch von *διαλέγεσθαι* schlägt bei den Philosophen eine andere, abstrahierte Richtung ein.

Sichirolo versucht, den abstrakten Vorgang des Denkens mit der Veräußerung des Innerlichen in Verbindung zu bringen und berührt deswegen den wichtigsten Punkt am Problem des *διαλέγεσθαι*, wenn er sagt:

»..., so ist doch im Grunde genommen in der Vorstellung der Auswahl, des Sammeln nach einer gewissen Ordnung, nach einer Handlungsvorschrift, auch die Vorstellung jenes Vorgehens im Gespräch enthalten, das dann dialektisch genannt wird: diejenigen, die zusammenkommen, um ein bestimmtes Thema zu diskutieren, und zwar mit Gewinn und zur gegenseitigen Zufriedenheit, haben aus eben diesem Grunde in erster Linie ein Interesse daran, die verschiedenen Möglichkeiten aufzuzählen und daraufhin nach allgemeiner Übereinkunft einen Ausgangspunkt zu wählen, der von allen akzeptiert wird« (Sichirolo 1966, 24).

Das gemeinsame Moment in beiden Bedeutungen von *διαλέγεσθαι*, nämlich sowohl „sich unterhalten“ als auch „aussortieren, unterscheiden“, ist ein richtiges Verhalten zum anderen. „Sich unterhalten“ ist eine Bezugnahme auf den Angeredeten, „das Unterscheiden“ grenzt ein Ding von den anderen ab. In der philosophischen Entwicklung dieser Problematik ist aber eine Kluft zwischen beiden Richtungen scharf getrennt. Wir denken hier daran, dass sich die Wendung zur Subjektivität seit Descartes so ergibt, dass die Selbigkeit des Subjekts ganz zur Divergenz der Andersheit verabsolutiert wird.

Dazu scheint es aber nötig, die Umstände bei Plato nachzuprüfen, bevor wir auf den philosophischen Ansatz Gadammers eingehen. Kurz zusammenfasst habe ich oben erklärt, dass die Bedeutung von *διαλέγεσθαι* eher „Sich-Unterhalten“ ist. Man gebrauchte *διαλέγεσθαι* nicht im Sinne vom Auswählen, Sich-Unterscheiden, da solche Bedeutungen abstrakt und vielleicht abgeleitet sind. Eine Statistik über die verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes bei Plato ist vielleicht sinnvoll, aber nicht meine Aufgabe. Sichirolo verweist darauf, dass Plato diesem Wort „jeweils nicht eine besondere Bedeutung, aber doch eine andere Nuance“ gibt, nämlich dass der platonische Sokrates auch die Eristik im Gespräch durchgeführt hat.

### c) Die sokratische Eristik im Sinne des *διαλέγεσθαι*.

Unter dem Ausdruck der Eristik versteht man eine Kunst (*ἐριστική τέχνη*), eine Lehre des Kampfgesprächs oder der Widerlegung. Dies ergibt sich in manchen frühen Dialogen Platos. Dort verwendet Sokrates diese Kunst, um seinen Gegner zu widerlegen. Bemerkenswerterweise ist die frühe

Auslegung Gadamers dieser Art der Gesprächsführung eher positiv, weil er vermutlich noch von dem Geist der Destruktion Heideggers geprägt war.

»Sokrates tritt nicht als einer, der weiß und aus der Überlegenheit seines Wissens den Anspruch des Partners widerlegen will, an den Andern heran, sondern im Schein der Unterlegenheit, als einer, der selbst nicht weiß. [...] Die Widerlegung leitet Sokrates also nicht als Widerlegung ein, sondern als Verlangen nach einer Ergänzung. Er nimmt die Antwort als eine wirklich aus dem Verständnis des Gefragten geschöpfte Auslegung ernst, die sich über das, was Sokrates noch unverständlich blieb, implizit mitgeäußert hat und sich nur darüber näher zu erklären braucht. Die Bitte um eine Ergänzung oder Erklärung beruht ja auf dieser Voraussetzung, daß die gegebene Antwort das noch nicht ausdrücklich Beantwortete unausdrücklich schon mitbeantwortet hat. Kommt nun diese Ergänzung nicht befriedigend zustande, so bleibt die These selbst davon nicht unbetroffen; ihr Anspruch auf Sachangemessenheit wird eben damit widerlegt« (GW5.1, 42).

Dies scheint der Sinn des sokratischen Elenchos zu sein, das, was im Logos, also im Gespräch, zur Sprache kommt, der Wirklichkeit angemessen nachzuprüfen. Mit dem anderen Wort, Sokrates verlangt von seinem Gesprächspartner, sein ganzes Verständnis auszulegen und mit ihm gemeinsam zu prüfen. Zwar stellt er sich selbst auch auf dem Prüfstein: „Ich habe nun gesprochen, und wenn ich nicht richtig erklärt habe, so ist es nun deine Sache, das Wort zu nehmen und mich zu widerlegen“ (Meno, 75d).<sup>185</sup> Aber es ist sicher, dass mancher seiner Gesprächspartner diese Fähigkeit nicht hatte. Und heute glauben wir begriffen zu haben, dass solche Eristik eigentlich keine positiven Ergebnisse hervorbringt.

Gadamer bemerkte dieses Problem später auch, weil er die platonische Dialektik nicht nur als eine bloße Überwindung des Heraklitismus, sondern auch als eine Entwicklung der eleatischen Dialektik ansah.<sup>186</sup> Demzufolge sah er die Eristik als das Gegen-Bild eines echten Gesprächs.

»Plato stellt diese Dämonisierung der Rede immer wieder als das Gegenbild einer echten, sacherschließenden Verständigung auf« (GW6.2, 20).

Dies hat seine Bedeutung für die Hermeneutik Gadamers. Denn der Philosoph gibt hier deutlich der „sacherschließenden Verständigung“ den Primat vor dem Kampfgespräch. Es lässt sich feststellen, dass die philosophische Hermeneutik sich in der sokratischen Dialektik das Vorbild nimmt, das echte Gespräch im Sinne der Verständigung mit dem Andern zu suchen. Diese Gedankenlinie geht noch weiter in seiner Legitimation der Dialektik gegenüber der Sophistik. Dort trägt die reine Sophisterei die Maske der bloßen Verwirrungskunst.

#### **d) Vom Sprechen zum Gespräch: Zur Rekonstruktion einer dialogischen Dialektik**

Es lässt sich die Frage stellen, warum Gadamer die Dialektik als das Gespräch bezeichnet, wieso er das Gespräch im Sinne der gegenseitigen Verständigung für das Urbild der Dialektik hält. Die Antwort ist nicht schwer. Denn er will sich von der hegelschen Dialektik distanzieren.

Dass die hegelsche Logik sowohl in WM als auch in seinen Hegel-Studien für Gadamer eine Aussage-Logik bedeutet, bleibt nicht verborgen. Diese Logik radikalisiert nur die aristotelische Aufgabe, alles,

---

<sup>185</sup> Übersetzung Schleiermachers.

<sup>186</sup> Vgl. GW5.11, 348; ferner GW6.2, 22 ff. und besonders Anmerkung 20.

was zum Denken (νοῦς) gehört, zu Begriff (Logos) zu bringen und alles, was dem Denken unvorstellbar ist, aufzuheben.<sup>187</sup> Schon die Topik des Aristoteles erhebt den Anspruch, die „Flüssigkeit“ in den platonischen Dialogen aufzuheben und die sokratische Dihairesis (διαίρεσις) zu einer Methode der Wissenschaft zu machen.<sup>188</sup> Hingegen versucht Gadamer, unter Anlehnung an die platonischen Dialoge, dieser philosophischen Entwicklung der Aussage-Logik den grundlegenden Boden zu entziehen.

Seine Widerlegung erfolgt in zwei Schritten. Zum ersten rückt Gadamer die hegelsche Dialektik ans Licht der Aussage. Vom Aspekt der Grammatik gesehen ist eine Aussage aus zwei Teilen konstituiert: das Subjekt und das Prädikat. Die Logik bei Hegel bewegt sich gerade zwischen diesen beiden Momenten hin und her, sodass der philosophische Satz „in der Form des Prädikats die Wahrheit des Subjekts“ ausspricht (GW1, 470). Gegen diese Tendenz erhebt Gadamer die Frage, ob der philosophische Satz ohne Kontext die abstrakte Wahrheit zur Sprache bringt.

Der Gedankengang Gadamers vollzieht die Auseinandersetzung mit Hegel durch einen Rückgriff auf Plato. Wenn „die aristotelische Lehre vom Beweis und vom Schluss die Degradierung der Dialektik zu einem untergeordneten Moment der Erkenntnis“ ist, bedeutet dieser Rückgriff einen Versuch, jede isolierte Aussage wieder in ihrem Kontext zu setzen und aus ihm zu verstehen. Dies lässt sich aus der alltäglichen Erfahrung begründen: Jede Aussage, hat einen Zuhörer, sowie jede Sich-Darstellung immer den Zuschauer voraussetzt. Die gesprochenen Worte zielen von Anfang an darauf ab, von den anderen verstanden zu werden.

Eine Schwierigkeit dieses Gedankens ist aber, dass ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem Dialog und der Schrift besteht. Denn ein Dialog, nachdem er geführt ist, lässt sich nicht nacherleben. Diesen Charakter der Unwiederholbarkeit des Gesprächs hat Gadamer im Auge, wenn er seinen Zweifel an der im »Phaidros« behaupteten Authentizität der Schrift äußert. Die Beziehung zwischen Schrift und Gespräch ist auch ein Thema in der modernen Plato-Forschung, z. B. in der Tübinger Schule. Um dieses Problem zu lösen, nimmt Gadamer den anderen, vielleicht umgekehrten Weg, dass er nicht die Vertrautheit der Schrift direkt legitimiert, sondern von dem Aspekt der natürlichen Bedürfnisse der Menschen aus, also die anderen verstehen und auch von den anderen verstanden werden zu wollen, die Schrift als eine erweiterte Form des Gesprächs verteidigt.

Daher gründet die hermeneutische Dialektik zwischen Fragen und Antworten sich auf die Hypothese, dass jede Aussage, jedes Urteil eigentlich eine Funktion der Antwort besitzt, die unmittelbar auf die entsprechende Frage hinweist. Dieser Gedanke, also eine Logik von Frage und Antwort, stammt zwar ursprünglich von dem Historiker Collinwood, gewinnt aber bei Gadamer eine ganz neue Bedeutung, weil er den Inhalt mit dem Bezug auf seine Plato-Lektüre auflädt. Wenn wir die Negativität der hermeneutischen Erfahrung und ihre antike Variante, also das sokratische Nichtwissen,

---

<sup>187</sup> Vgl. GW3.4, 80.

<sup>188</sup> Vgl. GW1, 371.

vergegenwärtigen, so lässt sich in der Konsequenz dieser Sicht schwer übersehen, dass sie einen Raum eröffnet. So tritt ein seit der Antike bekannter Antrieb zum Philosophieren ins Licht: das Staunen.

Wie verhält sich der Mensch gegenüber der großen Unwissenheit, die sein Stolz und Selbstvertrauen unterdrückt? Was wird er tun, nachdem er sich mit dem Mythos nicht mehr zufrieden gibt und sich dem Logos, der Vernunft zuwendet? Er wird versuchen, die Frage nach dem, was er nicht weiß, zu stellen, um seine Unwissenheit zu überwinden und seine Unruhe zu beseitigen, die durch das Bewusstsein seiner Unwissenheit erregt wird.

So kommt es zur hermeneutischen Dialektik. Sie ist nach dem Modell eines Gesprächs konstituiert, in dem sich ein Wechselspiel zwischen Fragen und Antworten ergibt. Dass das Fragen auf der einen Seite die Antwort (die Aussage) verlangt und hervorbringt, wird durch unsere alltägliche Erfahrung bestätigt. Auf der anderen Seite verlangt die Aussage als Antwort in der Hermeneutik auch einen ursprünglichen Kontext mit dem Fragen, das sie „erzeugt“. Denn die Antwort zu verstehen bedeutet auch, ihren Grund, also das entsprechende Fragen, zu rekonstruieren.

Daher ist das Gespräch eine Vollzugsform der hermeneutischen Dialektik. Man erinnert sich an die Stelle über die Funktion der Dialektik im Höhlengleichnis in der »Politeia«:

»Οὐκοῦν, εἶπον, ὦ Γλαῦκων, οὗτος ἤδη αὐτός ἐστιν ὁ νόμος ὃν τὸ διαλέγεσθαι περαίνει; ὃν καὶ ὄντα νοητὸν μιμοῖτ' ἂν ἢ τῆς ὄψεως δύναμις, ἣν ἐλέγομεν πρὸς αὐτὰ ἤδη τὰ ζῶα ἐπιχειρεῖν ἀποβλέπειν καὶ πρὸς αὐτὰ [τὰ] ἄστρα τε καὶ τελευταῖον δὴ πρὸς αὐτὸν τὸν ἥλιον. οὕτω καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῆ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει, ὅσπερ ἐκεῖνος τότε ἐπὶ τῷ ὄρατοῦ« (Rep. 532a1–b3).

»Ist dies also genau die Melodie selber, lieber Glaukon, sagte ich, welche das dialektische Denken (oder das Sich-Auseinandersetzen im Gespräch) erklingen lässt? Sie, die etwas Einzusehendes ist, wird wohl als ein Abbild vom Vermögen des Gesichtssinnes dargestellt, davon haben wir gesagt, dass es die Lebewesen selbst zu schauen versucht und die Gestirne und das höchste selbst und sogar die Sonne selbst zu sehen. So auch, wenn einer mit dem dialektischen Denken versucht, ohne jede Wahrnehmung, allein durch die vernünftige Rede zu dem vorzudringen, was ein jegliches selbst ist, und wenn er eher nicht ablässt, bis er mit dem Einsehen selbst gefasst, was das Gute selbst ist, so gelangt er an das eigentliche Ende des Einsehbaren, wie jener vorhin an das des Sichtbaren«.<sup>189</sup>

Dass es zwei Wege im Höhlengleichnis gibt, von denen der eine nach oben ans Licht und der andere nach unten in den Schatten führt, ist bekannt. Die Frage drängt sich auf, was der Weg nach unten bedeutet, wenn sich der Weg nach oben eindeutig als Blick auf die Idee auslegen lässt. Gadamer gibt einen Hinweis auf die Beziehung zwischen beiden Wegen, die er als das Verhältnis zwischen Theoria und Praxis sieht.<sup>190</sup>

»Die Zurückgekehrten werden es mit den Schatten und Abbildern des δίκαιον zu tun haben, das heißt mit dem, was Plato 517 τὰ τῶν ἀνθρώπων oder 517 τὰ ἀνθρώπεια nennt« (GW7.6, 171).

Der Sinn der Dialektik ist auch hier zweideutig. Zum ersten wird sie als eine Theoria aufgefasst, die sich besonders mit der Begriffsteilung beschäftigt. Zum zweiten scheint sie doch eine Praxis zu sein, wenn

<sup>189</sup> Meine Übersetzung variiert leicht von der Ruffners.

<sup>190</sup> Eine genauere Auslegung liegt im letztem Teil dieser Arbeit vor.

τὸ διαλέγεσθαι die an der Idee Teilnehmenden von der reinen Idee scheidet. Gadamer legt später den Akzent ganz auf die sprachliche Dimension der Dihairesis.

»Es ist die ›Methode der Dihairesis‹, der Unterscheidung, die jetzt die Gesprächsführung beherrscht. Wenn Stenzel das Prinzip der Dihairesis als die Wendung ansah, die nach dem Aufstieg zur Idee des Guten die Wendung zum Abstieg brächte, so war daran gewiß etwas Richtiges. Aber was wäre der Aufstieg zur Idee ohne das Beziehungsgefüge der Ideen, durch das der Logos führt?« (GW7.13, 339).

Die oben genannte Auseinandersetzung Gadammers mit Stenzel sollte man als die Gleichsetzung von Aufstieg und Abstieg ansehen. Denn die Frage Gadammers hier ist eindeutig: Was für ein Philosoph wäre Sokrates, wenn sein Blick auf die Idee, also das Ergebnis des Aufstiegs, ihm genüge? Was wäre das für eine Dialektik, wenn sie nur die Frage stellte und keine Antwort bekäme? Was ist das für eine „reine“ Idee, die auf die teilhabenden Erscheinungen und Phänomene verzichtet? Wäre ein solches Gespräch über die reine Idee möglich?

Plato hat an keiner Stelle der »Politeia« gezeigt, dass diejenigen, die aus der Höhle hinausgekommen sind, noch einmal zurückkehren müssen. Aber von der globalen Betrachtung des platonischen Sokrates aus kann man den Schluss ziehen, dass seine Dialektik einen Ausgangspunkt setzt, nämlich den Blick auf die Idee. Dabei handelt es sich nicht um die normale Vorstellung, dass der erste Aufstieg aus dem Schatten ans Licht der Anfang der Dialektik sei. Der wahre Ansatz der Dialektik ist vielmehr mit dem ersten Abstieg verwirklicht, sobald die Zurückkehrenden erneut in ihre ursprüngliche Umwelt gehen. Nur die Zurückgekehrten beginnen mit der Dialektik, die das Erziehungsprogramm bietet.<sup>191</sup>

Nun wenden wir uns der hermeneutischen Dialektik zu. Die Dialektik zwischen Fragen und Antworten sollte im Hinblick auf die beiden Prozesse, Aufstieg und Abstieg, erläutert werden. Der Aufstieg zu den Ideen nimmt den Platz des Fragens ein, denn nur diejenigen, die nicht mit dem Vorhandensein und dem verfügbaren Logos zufrieden sind, nehmen die Fragestellung in Angriff. Der Weg nach oben ist der Weg des Suchens (ζητεῖν). Sobald sie etwas für angemessen befunden haben, bringen sie es zur Sprache. Dies ist auch der Prozess der Verständigung mit dem Anderen, in dem sich die Ansicht unter den Mitmenschen verbreitet.

Dass der Abstieg, der Weg nach unten, eine Dimension der Verständigung mit den anderen einschließt, heißt aber nicht, eine endgültige Antwort für das Gefragte vorzugeben, sondern es lässt sich die Andersheit, die in obiger Erläuterung im Schatten des Nichtseienden bleibt, nun beleuchten. Daher ist die Meinung der Anderen wichtiger als die zum Gespräch gestellte These. Die wechselseitige Bewegung der Dialektik eröffnet einen Raum, in dem sich die mitmenschliche Kommunikation befindet.

Zum Beleg dieser Dialektik kommt noch ein entsprechender Gedanke Gadammers hinzu, nämlich die Beziehung zwischen Wort und Begriff. „Nicht nur vom Wort zum Begriff, sondern ebenso vom Begriff zurück zum Wort“ (Gadamer 1995, 100). Das Verhältnis zwischen dem alltäglich gebrauchten Wort und

---

<sup>191</sup> Es scheint mir, dass die Metapher „Höhle“ bei Gadamer ganz anders ausgelegt werden sollte. In Bezug auf die umfangreiche Vergessenheit ist das Gleichnis der Dunkelheit auch schon impliziert. Aber hier ist keinen Ort, es zu deuten.



dem eigentlichen Kennzeichen der Philosophie, dem Begriff, ist bei Gadamer auch dialektisch. Kurz gesagt: „Vom Begriff zum Wort“ entspricht dem Abstieg. Es ist eine Aufgabe des Philosophen, die Festigkeit des Begriffs in den alltäglichen Dialog hineinzubringen. Das heißt, er bringt die abstrakte Weisheit der Philosophie interpretierend zur Geltung. Hingegen entspricht „Vom Wort zum Begriff“ einer umgekehrten Bewegung, nämlich das alltäglich gebrauchte Wort im Begriff zu kristallisieren, mit anderen Worten, zu einer höheren Ebene zu erheben, damit seine Allgemeinheit festgestellt wird.

»Ohne Begriffe zum Sprechen zu bringen, ohne eine gemeinsame Sprache können wir nicht die Worte finden, die den Anderen erreichen. Der Weg geht ›vom Wort zum Begriff‹ - aber wir müssen vom Begriff zum Wort gelangen, wenn wir den Anderen erreichen wollen. Nur so gewinnen wir ein vernünftiges Verständnis füreinander. Wir haben nur so die Möglichkeit, uns zurückzustellen, um den Anderen auch gelten zu lassen« (Gadamer 1995, 110).

Wir haben gesehen, wie Gadamer die hegelsche Dialektik mithilfe von Plato zum Schwanken gebracht hat. Seine Ablehnung der Aussage-Logik führt ihn direkt zu einer dialogischen Dialektik. Diese hermeneutische Dialektik erklärt sogar die Gestalt der hegelschen Dialektik als einen extremen Fall:

»Die Ursprünglichkeit des Gesprächs als des Bezugs von Frage und Antwort zeigt sich aber selbst noch in einem so extremen Fall, wie ihn die Hegelsche Dialektik als philosophische Methode darstellt. Die Totalität der Gedankenbestimmungen zu entfalten, wie es das Anliegen von Hegels Logik war, ist gleichsam der Versuch, im großen Monolog der neuzeitlichen ›Methode‹ das Sinnkontinuum zu umgreifen, dessen je partikulare Realisierung das Gespräch der Sprechenden leistet« (GW1, 375).

Die hermeneutische Dialektik beansprucht deswegen, die Einseitigkeit der Aussage-Logik im Modell des Dialogs zu überwinden. Denn das innere Gespräch, wenn wir nochmal an den Ausspruch Platos denken, dass das Denken ein Selbst-Gespräch der Seele mit sich selbst sei, entspricht nun dem Grenzfall eines allgemeinen Gesprächs.

## Neuntes Kapitel: Eine ungeschriebene Dialektik bei Plato und die Vorstellung einer Dialogik

### §28 Die ungeschriebene Dialektik Platos? Eine Auseinandersetzung mit der Tübinger Schule

Was „die ungeschriebene Dialektik Platos“ angeht, so haben wir einen weiteren Gesichtspunkt zu beachten. Dieser von Gadamer gebrauchte Ausdruck ist wahrscheinlich eine Anspielung auf den Terminus der Tübinger Schule: die ungeschriebene Lehre. Wenn Gadamer in seiner Abhandlung eine Dialektik Platos statt einer Prinzipienlehre zum Thema macht, kommt seine Absicht zum Vorschein, dass er in Abgrenzung von der Tübinger Schule Plato für einen Dialektiker halten will.

Seine Argumentation vollzieht sich in zwei Schritten. Zuerst fällt es schwer ins Gewicht, dass das Grundproblem der ungeschriebenen Lehre, nämlich das Problem des Einen mit der unbestimmten Zweiheit, eigentlich ein Teil des Problems der Dialektik ist.

Was Gadamer als seine gemeinsame Basis mit der Tübinger Schule vor Augen hat, ist zweifelsohne das Wesen des Logos. Die Tübinger Schule intendiert grundsätzlich, den Logos aus dem Aspekt der Arithmetik auszulegen, auf Grundlage der Ansicht, dass das Problem der Anzahl bei Plato eine ontologische Bedeutung für die Ideenlehre besitze. So wäre das Problem der Idee des höchsten Guten mit den anderen Ideen in einem mathematischen Rahmen verbunden und das Rätsel der Teilhabe durch eine pythagoreische Vorstellung, nämlich das Verhältnis der Ideen als Zahlenverhältnis, gelöst. So müsste das Problem des Einen mit der unbestimmten Zweiheit den Kern der Ideenlehre sein, da es den „Ursprung“, das Prinzip, arche, zum Ausdruck gebracht hat.

Die Situation, in der Gadamer sich befindet, ist aber ganz anders. Sein Interesse am Logos, entsprang am Anfang einem durch Heidegger geweckten Motiv.<sup>192</sup> Unter der Betreuung Heideggers legte Gadamer in seiner Habilitationsschrift über den »Philebus« den Nachdruck ganz auf das menschliche Dasein, die Existenz. Der Logos, der eine Auszeichnung der Gattung des Menschen ist, ist ein Maßstab seines Daseins, wenn er sich von den anderen Lebewesen, also den Seienden, unterscheidet. Obwohl Gadamer in frühen Jahren<sup>193</sup> mit Jacob Klein in Marburg zusammenarbeitete,<sup>194</sup> kommt der Aspekt der Mathematik in seinen Plato-Studien relativ spät zum Vorschein. Möglicherweise schenkte Gadamer der

---

<sup>192</sup> GW5.1, 159: »Was der Verfasser der Lehre und Forschung Martin Heideggers verdankt, bekundet sich in vieler ausdrücklicher und unausdrücklicher Bezugnahme auf sein Werk >Sein und Zeit<, und mehr noch im Ganzen der methodischen Haltung, die Gelerntes weiterzubilden und vor allem in neuer Ausübung fruchtbar zu machen sucht«.

<sup>193</sup> GW6.8, 133: »[...] daß sich von früh an in den platonischen Dialogen Hinweise auf die Arithmos-Struktur des Logos finden. Das ist vor allem von J. Klein in seiner Untersuchung über »Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra« herausgearbeitet worden und hat meine eigene Forschung schon in meiner mit J. Klein gemeinsamen Marburger Zeit auf neue Wege gewiesen«.

<sup>194</sup> Nur bis in die 60er Jahre scheint der Ausdruck von Jacob Klein ihm eine Stütze zu sein. Vgl. GW6.8, 140: „Die naive Seinsidentifikation“, und Anmerkung 17. Ferner das Vorwort aus: Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, 1968, WBG.

Arbeit Kleins Aufmerksamkeit, während er sich in der Auseinandersetzung mit der Tübinger Schule befand. Denn Klein gab ihm einen Hinweis darauf, dass Plato nicht unbedingt den Schritt der Pythagoreer mitgeht. So gewann seine frühe Zusammenarbeit mit Klein einen Sinn, da er Abstand von einem pythagoreischen Plato nehmen und ein Entwicklungsschema in seine Auslegung Platos hineinlegen konnte.

Was Sokrates im »Philebus« zur Diskussion gestellt hat, ist ein Maßstab für das menschliche Glück, der im Verhältnis zwischen Vernunft und Lust zu suchen ist, oder besser, in der Größe ihrer jeweiligen Anteile in ihrer Vermischung in der Seele. Es scheint zwar dies, wie auch in anderen Dialogen, nicht ohne die mathematische Vorstellung der Mischung (krasis) verstanden zu sein, das Problem des menschlichen Glückes wird aber nicht durch die mathematische Arbeit, die „Rechnung“<sup>195</sup> gelöst, sondern nur durch die rätselhafte Weisheit: die Dialektik.

So drängt die Frage auf: Ist die Dialektik bei Plato eine relevante Form der Arithmetik? Verhält die Dialektik sich wie eine Lehre der Anzahl, indem sie das Problem des Einen mit der Zweiheit als ihr Kernstück vorstellt? Oder besser: Darf man es so verstehen, dass Plato die sokratische Dialektik, die Lehre von Argument und Gegenargument, auf die Mathematik reduzieren wollte?

Gadamer setzt die sokratischen, bzw. platonischen Ausführungen über die traditionellen Kardinaltugenden, die schließlich in „Wissen um das Gute“ kristallisiert werden, mit dem Begriff des „ἕν“(Eins), dem des „Guten“ als das μέγιστον μάθημα, zusammen, indem er die damalige mathematische Grundlage als Bestandteil des platonischen philosophischen Kontext anerkennt.

»Die These, die ich zur Diskussion stellen möchte, ist nun, daß das Problem der Vielheit von Anfang an das Problem der Zweiheit ist« (GW6.8, 135).

Wenn Plato bei Gadamer den Akzent auf das Mathematische, auf die Zahl legt, sollte man dies nicht als Kompromiss mit der Tübinger Schule verstehen. Vielmehr sieht Gadamer gerade in der Mathematik die Lösung des Rätsels von der Ideenlehre, wenn das Wesen des Logos der Arithmos (Anzahl) ist. Das heißt wiederum, dass der Logos eine Struktur der Anzahl, die Arithmos-Struktur in sich trägt.

Dass der Logos außerhalb von „Vernunft“ und „Sprache“ auch „Verhältnis“ bedeutet, bringt uns einen neuen Aspekt der antiken Mathematik ins Licht. Semantisch gesehen steht diese Bedeutung in der Mitte, also zwischen dem umgangssprachlichen Sinn „Rede“ und dem abstrakten philosophischen Sinn „Vernunft“. Es lässt sich vermuten, dass die abstrakten Bedeutungen überhaupt in der Sprache eher nachrangig sind, weil die Philosophie als eine Spekulation sich zuerst auf die Kommunikation stützt. So scheint es der Fall bei Sokrates und Plato zu sein. Gadamer eröffnet damit einen tieferen Interpretationsraum. Der Philosoph kann aufgrund der mathematischen Vorstellung der Welt eine neue Dimension schaffen, die in Analogie mit der abstrakten Mathematik steht. So belegt der Ausdruck

---

<sup>195</sup> Eine Vorstellung, als ob man in seiner Seele den Anteil der Vernunft genau abwägen könnte.

„Logos“ eine semantische Verwandlung, von dem konkreten „Miteinanderreden“ bis zum abstrakten „vernünftig Rechenschaft geben“.

»Die am Schluß des ›Theätet‹ entwickelten Aporien über den Logos, der die Bestandteile einer Sache angeben und dadurch Erkenntnis sein soll, entwickeln eine Alternative, derzufolge die Silbe entweder aus dem Ganzen ihrer Buchstaben bestünde oder eine eigene teillose Einheit sei (203 e f.). Das wahre Verhältnis von Einem und Vielem, das den Logos strukturiert, wird an der Sinnlosigkeit der Silbe und der Alternative, vor die sie uns stellt, wie an einem Gegenbilde kenntlich« (GW6.8, 135–136).

Man bemerkt, dass Gadamer auf dieser Weise den Horizont der Tübinger Schule in seine eigene Interpretation hineingebracht hat, sodass das Problem der Zahl eine Vorstufe der Dialektik zu sein scheint. Plato hat in der Auslegung Gadamers die „naive“ pythagoreische Wertvorstellung überwunden haben, indem Sokrates die Dialektik, die Lehre des Logos, für die träumenden Mathematiker vorschlägt, während die Mathematiker wegen ihres Fachwissens ihren Blick noch nicht auf die Wirklichkeit werfen.

Das Entwicklungsschema, das in der obengenannten Interpretation Gadamers liegt, ist aber deutlich anders als das gängige der Plato-Forschung. Aufgrund der Datierung der verschiedenen platonischen Dialoge glaubt man, dass der spätere Plato von seiner eigenen Ideenlehre als einem unreifen Entwurf Abstand nehme, indem er den jungen Sokrates von dem greisen Parmenides kritisieren lässt.

Hingegen ist das Plato-Bild Gadamers nicht ohne Hegels Einfluss, dass Plato die eleatische Dialektik und die Philosophie Heraklits dadurch überwunden habe, dass die pythagoreische Zahllehre auch für die Bestimmung des Maßstabs eine gewisse Rolle spiele. Daher ist der Logos von entscheidender Bedeutung, wie wir oben erklärt haben, weil er zwischen dem unbewegten Eins und der ewigen Veränderung (Bewegung) eine versöhnende Lösung, den Maßstab geben kann. Dass das Wesen des Logos eine Arithmos-Struktur ist, sollte uns einen Hinweis geben. Die griechische Philosophie bildet sich in einer kontinuierlichen Wirkungsgeschichte. Auf diese Weise bilden Plato und Aristoteles bei Gadamer auch eher einen einheitlichen Zusammenhang, während in der Forschung Aristoteles vornehmlich als genialer Kritiker seines Lehrers angesehen wird.<sup>196</sup>

Der Auslegung Gadamers nach ist die platonische Dialektik bei der Überwindung des Zahlproblems zum Vorschein gekommen. Es ist zwar ein pythagoreisches Erbe, die konkreten Dinge in der Zahl zu abstrahieren und somit durch die Veränderungen in den Erscheinungen hindurch das Unveränderliche, das Wesen zu begreifen. Das Problem des Einen mit der Zweiheit bleibt aber offen bis Plato und Aristoteles es in den Rahmen der Erkenntnis stellen. Die platonische Dialektik bietet der Aporie den Ausgang, dass die Vielfältigkeit des Phänomens in der Einheit des Erkennens, präziser: des Nous, eine grundlegende Basis hat.

---

<sup>196</sup> Vgl. GW7.6, 128: »Aber die Wirkungseinheit, die die platonisch-aristotelische Logos-Philosophie zusammenschließt und die Hegel nicht verborgen geblieben war, wurde in der Folgezeit und bis heute, wie mir scheint, ungenügend gewürdigt«. Ferner: GW6.5, 71: »Das ist deswegen von einigem Interesse, weil man sich diese Grundintention auch der peripatetischen Kommentatoren der späteren Zeit klarmachen muß, wenn sie ihrerseits sehr viel neuplatonische Begriffe und Deutungen zitieren, so daß wir im ganzen sagen können, die Harmonisierungstendenz zwischen Plato und Aristoteles hat im Altertum, trotz der aristotelischen Kritik an der Ideenlehre, bei weitem überwogen«.

Nicht ohne existentielle Betonung nimmt die Argumentation Gadamers die Seele als Ausgangspunkt. Die Seele ist ein Sich-bewegen, welches wieder ein Akt des Erkennens ist. Wenn das Zählen von „Einsen“<sup>197</sup> schon „die Einheit von Vielen“ ist (GW6.8, 142), muss sich eine Voraussetzung sowohl für die Addition als auch für die Division ergeben. Dies ist die Identität, denn wer zählt, muss die gezählten „Einsen“ als das Gleiche ansehen, damit die Kalkulation überhaupt angestellt werden kann. Der Prozess der Identifikation ist aber kein bloßes Zählen, wie das Erkennen der Dinge nicht nur das Wissen des Gleichen. Der Sinn von beiden besteht vielmehr darin, das zu Erkennende im Vergleich mit den Anderen zu unterscheiden, d. h. abzugrenzen. So hebt Gadamer hervor, dass das „Sich-unterscheiden“ das Wesen und der Ursprung des Erkennens und des „Unterschieds“ ist.<sup>198</sup>

»Sofern es immer andere und andere Unterschiede sind, die auf solche Weise herausgehoben und das heißt in ihrer Unverborgenheit (*ἀλήθεια*) versammelt werden, ist auch das Erkennen, das sie vernimmt, ein immer Anderes« (GW6.8, 146).<sup>199</sup>

Hier gerät das Erkennen der Ideen mit dem Zahlproblem in Verbindung, sei es als „Subsumtion der Erscheinung unter das gemeinsame Eidos“, sei es als „die Identifikation der Erscheinung mit ihrer eidetischen Allgemeinheit“. Das Problem der Zahl ist vom Anfang an die Problematik des Denkens, so lautet das Rätsel der Dialektik aus dem Munde Aristoteles‘:

»πολλαχῶς γὰρ τὸ εἶναι λέγομεν«(Meta 1077b15).

»Das Sein wird auf vielfältige Weise gesprochen«.

Nehmen wir an, dass das Kernproblem der ungeschriebenen Lehre im Plato-Bild Gadamers durch die Dialektik gelöst sei, dann wird die Frage nach der Beziehung zwischen Logos und Eidos akut. Mit anderen Worten: Es scheint unausweichlich, die platonische Dialektik mit seiner Ideenlehre zusammensetzen, wenn wir uns die Interpretation Gadamers, die platonische Dialektik als eine Kunst des Gesprächs, zugänglich machen wollen.

## §29 Die sokratische Dialektik als Vollzug des Gesprächs

### A) Hypothesis des Eidos

Es ist eine bekannte These, dass das unveränderliche Sein bei Plato Eidos (Idee) ist. Viel umstritten ist, wie Plato seine Idee mit dem wirklichen Seienden verknüpft. Der damalige Vertreter der Marburger Schule, ein Lehrer Gadamers, Paul Natorp, nimmt die Auslegung vor, dass die platonischen Ideen keine bloßen Dinge, sondern Gesetze oder Gesetzmäßigkeiten seien (Natorp 1961<sup>3</sup>, 29). Diese Interpretation

<sup>197</sup> Dies ist ein Terminus, der viele „Eins“ meint.

<sup>198</sup> Vgl. GW6.8, 145: „Unterschiedensein heißt Erkenntnis“.

<sup>199</sup> Vgl. GW1, 302: „Es genügt zu sagen, daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*.“

stützt sich sowohl auf eine systematische Lesart als auch auf ein hegelianisches Vorverständnis, dass Platos Ideenlehre dem Modus der Naturwissenschaft nach konstituiert sei.

Die philosophische Leistung dieser Plato-Deutung Natorps besteht für Gadamer darin, dass das Eidos durch den Elenchos (Prüfung) des Sokrates mit dem Logos verbunden ist. Gadamer nahm diese These in seiner Habilitationsschrift an, indem er Heidegger folgend den Logos als „Auslegung“ des Daseins aufgrund des Eidos zum Ausdruck brachte.

»Aller Logos hat also im sokratischen Gespräch zunächst notwendig nur den Charakter der Hypothesis« (GW5.1, 48).

Dies heißt, dass das Eidos oder das Sein, „das allgemeine Prinzip des gesuchten Logos“ ist, da der Logos, die Rechenschaftsgabe, sein untergestellte (ὑποθέμενον) entfaltet. So scheint die Beziehung von Eidos und Logos als die Beziehung von Einem und Vielen zu sein.

»Nur, wenn die Hypothesis sich als angemessene Aitia dessen, wofür sie als Aitia angesetzt ist, gezeigt hat, wird man bereit sein, von ihr selbst wenn dies die Erzielung der Verständigung verlangt – Rechenschaft zu geben« (GW5.1, 49).

Diese Übernahme von Natorp behielt Gadamer bis etwa 1933 bei, als er sich in seiner Rezension mit Jaegers Plato-Studien auseinandersetzte.<sup>200</sup> In seinen späteren Studien über Plato übte der Philosoph aber dahingehend Kritik an seinem damaligen Lehrer, dass diese Hypothesis des Eidos zu sehr von der neuzeitlichen Vorstellung der Naturwissenschaft geprägt sei.

Das gedankliche Motiv, das Gadamer zur Abgrenzung von der These Natorps drängte, sollte folgend sein: Nachdem er die antike Mathematik mit der Dialektik verband und deren Gemeinsamkeit und Unterschiede erkannt hatte, hielt er Plato für keinen bloßen Pythagoreer mehr. Das Vorverständnis über die neuzeitliche Naturwissenschaft kam nur zum Schwanken, insofern er sich über die antiken mathematischen Vorfahren gut informiert hatte.

Der Ausdruck „Hypothesis des Eidos“ ist zwar eine Übernahme von Natorp, hat aber bei Gadamer seine eigene philosophische Bedeutung. Gadamer hat das Vorurteil dieser neukantianischen Deutung mit dem Etikett „falscher Modernismus“ (GW7.6, 142) versehen, weil Natorp die Idee mit dem modernen Naturgesetz identifizieren wollte. Hingegen argumentiert Gadamer, dass die Vorstellung der Wissenschaft (ἐπιστήμη) nicht „in der modernen Erfahrungswissenschaft“ angedeutet werden soll (GW7.18, 43). Das Vorbild der Wissenschaft bei Plato war eindeutig die Mathematik.

»Man muß den Text genau lesen: die Hypothesis des Eidos soll nicht an der alles entscheidenden ›Erfahrung‹ geprüft werden. Das wäre für die Annahme der Idee eine volle Absurdität. Was das Pferdsein ausmacht, kann niemals durch ein einzelnes Pferd bestätigt oder widerlegt werden. Die Prüfung, um die es sich hier handelt, bezieht sich vielmehr auf die immanente Stimmigkeit dessen, was vom Eidos umfaßt wird: bevor nicht klar ist, was mit einer solchen Annahme jeweils gesagt ist und nicht gesagt ist, soll man sich auf keinen weiteren Schritt einlassen« (GW7.6, 184).

Dass das neuzeitliche Denken über Hypothesen bei Gadamer eine „Bewahrung an der Erfahrung“ (GW7.13, 341) ist, liegt auf der Hand. Der Meinung Gadamers nach ist der moderne

---

<sup>200</sup> Vgl. GW5.4, 228, Anm 3.

Gedanke über Hypothesen, wegen des Einflusses der Naturwissenschaften, von der Bedeutung des Eidos bei Griechen abgewichen. So stellt sich die Frage, wie Plato die Hypothese ganz dem Vorbild der Mathematik nach vorstellen könnte.

Dazu könnte ein Textauszug aus »Phaidon« als den Beleg ins Spiel bringen:

»εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο, χαίρειν ἐφῆς ἂν καὶ οὐκ ἀποκρίναιτο ἕως ἂν τὰ ἀπ' ἐκείνης ὀρμηθέντα σκέψαιτο εἰ σοὶ ἀλλήλοις συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ« (Phdn. 101d).

»Wenn sich aber einer an die Voraussetzung selbst hielte, würdest du den nicht gehen lassen und nicht eher antworten, bis du das, was von ihr abgeleitet wird, betrachtet hättest, ob es miteinander stimmt oder nicht stimmt« (101d) (GW7.13, 341).

Mit Stimmen (συμφωνεῖ), meint Gadamer nicht, dass die Naturgesetze in dem Phänomen (der menschlichen Erfahrung) ihre Bestätigung oder Widerlegung finden, sondern umgekehrt, dass die „Prüfung der Hypothese“ an ihren Folgerungen erweisen muss, „ob es miteinander (ἀλλήλοις) stimmt oder nicht stimmt.“ Nur in diesem Kontext kann die Hypothese des Eidos als eine Vorbedingung für jedes Gespräch verstanden werden.

»Die Naturwissenschaft prüft die Hypothese an der Erfahrung. Die Hypothese des Eidos dagegen wird nicht geprüft, sondern auf ihre Konsequenzen hin entwickelt, um selbst den Prüfstein zu bilden, an dem die Sachangemessenheit von Rede und Argumentation sich prüfen lassen muß. Mit anderen Worten: die Dialektik dient der Überwindung der Sophistik« (Gadamer 1986<sup>2</sup>, 76).

Das heißt, dass die miteinander verflochten Ideen nur im Logos ihre Wahrheit finden können. Die Hypothese des Eidos ist nur eine Bedingung, der erste Schritt oder der Ausgangspunkt. Für das Weitere muss der Philosoph sich in das Gespräch begeben, um die Wahrheit der Idee den anderen zu zeigen.

»Es soll alles ausgeschlossen werden, was mit ihr nicht gemeint ist. Das will vor allem sagen, daß das Einzelne, das an einem Eidos teilhat, in der Argumentation nur in dem, worin es teilhat, das heißt nur dem Sachgehalt des Eidos nach ›zählt‹. Alle logische Verwirrung entsteht dadurch, daß man das Eidos und das, was an ihm nur teilhat, nicht unterschieden hält« (GW7.13, 341).

Demzufolge besitzen die Ideen kein selbstständiges, transzendentes Sein mehr, sondern müssen umgekehrt mit dem Logos in engem Zusammenhang stehen. Anders als Aristoteles in seiner Philosophie den Eindruck erweckt, habe Plato keinen Chorismos im Sinn und würde auch keine Theorie von zwei Welten entwickeln. Denn die Ideen selber bedeuten noch kein Wissen, sondern nur den Embryo des Wissens.

Die Auslegung Gadamers, dass Plato absichtlich den Sokrates die Zweideutigkeit des Logos gebrauchen lässt, ist in zwei Schritten zu erkennen. Sokrates tat dies nicht nur im Gespräch mit den Knaben, in dem er sie auf die Ebene der Ideen zu lenken suchte, sondern auch im Gespräch mit den pythagoreischen Schülern und dem Mathematiker. Einmal, kurz vor seinem Tod, erklärte er zwei Pythagoreern die Flucht in die Logoi, und zwar seine zweitbeste Fahrt, als absichtlichen Entschluss, ein anderes Mal dem Mathematiker Theätet. Dort kommt der Logos deutlich im Sinne der Argumentation zum Vorschein.

Bevor wir ins Detail eingehen, sollte eine Vormerkung über Gadamers Interpretation der Flucht des Sokrates gemacht werden. Es gibt bei ihm zwei Varianten der Auslegung über die Flucht in die Logoi. In seiner Habilitation wird das Motiv dieser Wendung als „Suchen des Grundes“ (GW5.1, 26) und die

Wendung zu den Logoi selbst als Gang „in der Sprache und das in ihr bereits investierte Verstehen“ (GW5.1, 52) dargestellt. In seiner späteren Auffassung ist die Flucht ein Weg zum Gespräch, oder besser: zur Dialektik, die Kunst der Gesprächsführung.

Der Unterschied besteht darin, dass die erste eine wörtliche Auslegung des griechischen Texts ist. Streng genommen sind die Worte Sokrates' nur von Gadamer wiederholt. So scheint Sokrates in seinem Selbstbekenntnis die Idee als den Grund, die Ousia der veränderlichen Welt gefunden zu haben. In der späteren Auffassung ist es unvermeidlich, den Gedankengang Gadamers in WM im Zusammenhang zu sehen. Dort tritt die Dialektik als eine wechselseitige Bewegung von Frage und Antwort zutage, sodass die platonische Dialektik ein Vorbild für die Verständigung zwischen Mitmenschen bieten kann.

Wir greifen also seine spätere Auffassung auf, da sie uns viele Gesichtspunkte bieten kann, die für unser Thema relevant sind. So drängt sich die Frage nach dem Ausdruck „die zweitbeste Fahrt“ auf, auf den Gadamer Akzent legt.

»Von einer zweitbesten Fahrt sprachen die griechischen Schiffer, wenn ihnen kein günstiger Fahrwind blies, sondern sie durch mühsames Rudern ihr Ziel ansteuern mußten« (Gadamer 1986<sup>2</sup>, 76).

Hier ist der Kern der ersten Argumentation Gadamers sichtbar. Der Entschluss des Sokrates ist somit als ein notwendiger Umweg durch den Logos zur Diskussion gestellt. Wir haben schon in den frühen Studien erfahren, dass der Logos eine Vollzugsart des Dialogs ist und eine Brücke zum wahren Wissen schlägt (GW5.1, 38–39). In Bezug darauf, dass Sokrates in seiner letzten Stunde zwei pythagoreischen Jungen die zweitbeste Fahrt als den Anfang seines eigenständigen Philosophierens bezeichnet, lässt Gadamer die Logoi in ihre Zweiklassigkeit versinken. Die vorherigen Forscher sahen in der „Flucht in die Logoi“ den Einblick in die Idee oder die Anlehnung an die Vernunft (νοῦς). Warum behält Gadamer hier gern die Bedeutung des Logos im Sinne der „Rede“ bei?

Der Grund dafür besteht vielleicht in seinem eigenen philosophischen Ansatz. Weder das Schauen der Ideen noch das Verweilen in der Vernunft sind für Gadamer dauerhafte Prozesse. Nur das Ideal der totalen Aufklärung, die das Problem der Zeit übersehen hat, drückt sich in beiden Formulierungen aus, eignet sich jedoch nicht für den Geist einer endlichen Hermeneutik. Hingegen ist die Rede, das Miteinanderreden, bei Gadamer die Vollzugsform der Vernunft, um die Ideen zum Vorschein zu bringen.

Nehmen wir an, dass die Hypothesis des Eidos am Anschluss des Prozesses der Prüfung im Logos steht, könnte die Stelle aus der »Politeia« über die Dialektik eine neue Bedeutung bekommen:

»Τοῦτο τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ εἶδος ἔλεγον, ὑποθέσῃ δ' ἀναγκαιζομένην ψυχὴν χρῆθαι περὶ τὴν ζήτησιν αὐτοῦ, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν ἰοῦσαν, ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν, εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν καὶ ἐκεῖνοις πρὸς ἐκεῖνα ὡς ἐναργεῖσι δεδοξασμένοις τε καὶ τετιμημένοις.

Τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῶ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰῶν, ἀψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ



τελευτήν καταβαίνη, αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἶδεναι αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτῶ εἰς εἶδη» (Rep. 511a-c).

»Von dieser Art also sagte ich, sie sei zwar einsehbar, aber die Seele müsse sich bei ihrer Erforschung auf Voraussetzung stützen. Sie gehe nicht auf den Anfang zurück, da sie nicht imstand sei, über die Voraussetzungen nach oben hin hinauszugehen, brauche hingegen als Bilder diejenigen Dinge, die ihrerseits durch das noch tiefer Stehende wieder abgebildet werden und die im Vergleich zu jenem als leibhaftig gelten und geschätzt werden.

Nun merke auch, was ich mit dem zweiten Abschnitt des Einsehbaren meine. Es ist das, was die vernünftige Rede selbst mit dem Vermögen der Auseinandersetzung anrührt. Sie verwendet die Voraussetzungen nicht als Anfänge, sondern als wirklich nur als Unterlagen, gleichsam als Stufe und Ansätze, um bis zum Voraussetzungslosen, zum Anfang des Alls vorzudringen, ihn anzurühren und dann wieder, im Anschluss an das, was von ihm ausgeht, zum Ende herabzusteigen. Dabei nimmt sie überhaupt nichts Wahrnehmbares zur Hilfe, sondern nur die Ideen selbst, schreitet so von Idee zu Idee und endet auch bei Idee«.<sup>201</sup>

Dass Sokrates hier beide Wege als Dialektik bezeichnet hat, einmal den Aufgang zur unsichtbaren Idee, einmal den Gang von den abstrakten Ideen wieder hinunter in die Phänomene hinein, liegt auf der Hand. Der Weg nach unten, ausgedrückt in der Metapher im Höhlengleichnis, dass der, der die Ideen gesehen hat, noch einmal in die Höhle zurückkehrt, bleibt wegen der Prägung der neuplatonischen Tradition und der christlichen Interpretation verborgen. Die Auslegung Gadamers, dass die Dialektik Anschluss an die Ideen bietet, sollte diese Verborgenheit wieder ans Licht bringen, sodass man die sokratische Flucht in die Logoi nicht nur als den Weg nach oben zur Idee, sondern auch als die Aussonderung der reinen Ideen von den Phänomenen auffassen kann. Dieser Weg nach unten sollte, hermeneutisch betrachtet, eine besondere Art des sokratischen Philosophierens darstellen, dem dieser Philosoph den Vorzug gab: der Weg in das Gespräch.

Wie wird ein solches Gespräch konstruiert? Die Interpretation Gadamers stützt sich auf die These, dass die Ideen miteinander verflochten sind. Die Teilhabe der Ideen sei nicht eine Lehre darüber, wie die Seienden an den Ideen teilhaben, sondern wie die Ideen sich miteinander verhalten. Es geht um die „Untrennbarkeit gewisser Ideen voneinander“, wie wir durch das im vorherigen Kapitel betrachtete Begriffspaar „Selbigkeit-Andersheit“ zu wissen glauben. Gadamer interpretiert, während er den Dialog »Parmenides« kommentiert, die Dialektik so, dass ein Geschehen im Gespräch bei Sokrates die Erklärung der Beziehung zwischen Ideen ist:

»Das ist nun das eigentliche Thema der platonischen Dialektik. Die Rechenschaftsgabe, die der Philosoph zu geben hat, verlangt als erstes, daß man das Eidos "voraussetzt" und in seinen vollen Implikationen denkt. Das aber heißt: feststellt, was es einschließt und was es ausschließt. Dann aber muß man weiter fragen, was dem so vorausgesetzten Eidos zugrundeliegt. Das aber heißt, man muß es abermals in seinem Verhältnis zu anderen Ideen explizieren« (Gadamer 1986<sup>2</sup>, 80).

Wenn dies zusammen mit der Position im siebtem Brief Platos betrachtet wird, bekommt die sogenannte Schriftkritik im »Phaidros« eine neue Bedeutung, weil sie Nachdruck „auf die essentielle Mündlichkeit der Philosophie und der lebendigen Dialektik“ legt. „Ein radikales Bekenntnis zum Dialog und zum inneren Dialog der wahrheitssuchenden Seele, den wir »Denken« nennen“ (GW7.6, 263), soll das tiefere Motiv für Platos Schreiben des Dialogs gewesen sein. Da die Schrift nur Erinnerungsmittel bedient, lebt

---

<sup>201</sup> Übersetzung revidiert aufgrund der Ruefners.

die Philosophie nicht in jenem Text weiter, der „die überlieferten Berichte über die Lehre von Philosophen“ aufzeichnet (GW7.6, 267), sondern im lebendigen Gespräch. Ohne den Dialog käme die Idee nicht zur Sprache, weil das philosophische Wissen nur im Gespräch, das das Wesen der Sprache ist, seine Inkarnation findet. Denn „Der Dialektiker hebt jede und jede der im Reden niedergelegten Hypothesen auf, indem er auf ein letztes Erstes der Rechenschaftsgabe drängt“ (GW7.6, 178).

Es ist folgerichtig, zu fragen, ob Gadamer selber ein Unterschied zwischen den platonischen Dialogen, welche meistens auch als literarische Gattung verstanden werden, und dem Gespräch, das in Alltag geschieht, bewusst ist. Wenn das Gespräch die Vollzugsform der Dialektik ist, scheint die Schwierigkeit der Zweideutigkeit des „Gesprächs“ nicht vermieden zu werden.

Diese Schwierigkeit ist vom Anfang jedes Philosophierens an dabei. Sie besteht in der Frage, ob der Philosoph seine Begriffe finden kann. Diese Aporie findet besonders in der modernen Philosophie ihren Ausdruck in der Frage, ob man wirklich in der Sprache die Sprache selbst als ein Gegenstand durch die Sprache denken kann. Der semantische Unterschied zwischen dem alltäglichen Gebrauchen vom Wort „Gespräch“ und dem begrifflichen Gebrauch ist keine bloße intelligible Verschiedenheit. Der Inhalt eines Begriffs ist niemals von seiner alltäglichen semantischen Bedeutung zu trennen, wie man ein reines chemisches Element getrennt aus dem „Stoff“ abstrahiert.

Im letzten Kapitel habe ich die heideggersche Spekulation über die neue Trinität von „Sprache – Denken – Sein“ zur Diskussion gestellt, sodass wir die grundlegenden Ansätze Heideggers und Gadamers vor Augen behalten können. Anders als bei Heidegger scheint aber dem Denken Gadamers eine neue Identitätsphilosophie über die Sprache mit dem Sein nicht geeignet. Dass er seinen Nachdruck auf den lebendigen Dialog gelegt und sich für den Weg der Dialektik entschieden hat, stellt ihn eher in den Bannkreis Hegels als in den des Parmenides. So lassen sich auch die Spannung zwischen „Wort“ und „Begriff“ und ein Dualismus von „Logos“ und „Ergon“ nicht einfach überwinden.

Der Gedankengang Heideggers, durch eine hegelianische Gewalt das Sein mit dem Denken (νοῦς) und der Sprache (Logos) zusammenzuschließen, ist uns schon klar geworden. Hingegen bewegt sich die Philosophie Gadamers im Bannkreis der Energieia, des Vollzugs. Nun sollte sich eine theoretische Vermutung ergeben, dass die Zweideutigkeit des Gesprächsbegriffs eigentlich auf zwei verschiedenen Ebenen beruht, nämlich auf denen der Möglichkeit (δύναμις) und der Wirklichkeit (ἔργον).

## **B) Dialektik: Die Flucht in die Logoi**

Die miteinander verflochtenen Ideen sind insofern in der Potentialität, wenn sie noch nicht ins Gespräch, zur Sprache gebracht werden. Nehmen wir als Beispiel den Knaben in »Menon«: Bevor er die geometrische Stunde bei Sokrates nimmt, hat er schon die Ideen, nämlich die Gleichheit, Seitenlänge und Viereck im Kopf. Aber ohne den Dialog mit Sokrates hätte er nicht beweisen können, wie ein Viereck verdoppelt wird. Dass Sokrates dem Menon die Potentialität der Ideen und die Fähigkeit eines

jeden Menschen, die Ideen wieder zu erinnern, beweisen will, ist zwar richtig. Er hat aber nicht gemeint, dass die bloße Erinnerung der Ideen direkt das philosophische Wissen ist. Wenn Gadamer selber den dritten Band von »Kleine Schriften« mit „Idee und Sprache“ betitelt, meint er wahrscheinlich keinen Sprachbegriff im Sinne einer absoluten Ganzheit, die wir als endliche Wesen nie vollständig begreifen können. Vielmehr muss dieser Sprachbegriff vom Aspekt des Spiels betrachtet werden. Die Sprache in der Dialektik ist das Gespräch, eine Ganzheit in Bezug auf ihre Teile, die am Gespräch Teilnehmenden.

Die Flucht in die Logoi ist also mit der Dialektik verbunden, sodass die Dialektik eigentlich nur der Vollzug des Logos ist. Daher ist der Unterschied zwischen dem Dialog und der Dialektik, also der eine die inhaltliche Verständigung und die andere die formale Dihairesis, nicht mehr sichtbar. Die Dialektik, die vollständig im Dialogwerk zur Sprache kommt, ist insofern mit den Gesprächen, in denen Plato die philosophische Aktivität seines Meisters nachzeichnet, identisch.

Zwar lehnte Gadamer die Auslegung der selbständigen Existenz einer Ideenwelt ab, sah aber das „Dabeisein“ der Ideen als eine Voraussetzung für die ungeschriebene Dialektik Platos an, wenn sie eine Kunst der Gesprächsführung ist. Dies „Dabeisein“ bringt sein Verständnis über die Teilhabe zum Ausdruck.

Man erinnert sich an die Vier Gattungen im »Philebus«, durch die Sokrates das Geheimnis der Dialektik ontologisch darstellt. Die Aufgabe der Dihairesis bei Sokrates ist, die „Verbindbarkeit der Eide oder Gene miteinander in ihren Grenzen herauszustellen“ (GW5.1, 66). Denn „das Sein des Eidos“ versteht sich dem Wesen der Zahl nach als „das wahre Bild des Seins“ (GW6.2, 27). Wenn die Ideen nur im Logos zum Vorschein kommen können, welcher auch wahr oder falsch zu sein vermag, ist es notwendig, in dem Gemischten des Logos das Begrenzte oder das Sein des Eidos heraus zu sortieren.<sup>202</sup> Dem liegt aber eine Verständigung zugrunde.

Nun sollte man die Symploke (Verflechtung) des Logos mit der Mixis (Mischung) der Ideen nicht verwechseln. Die Verflechtung des Logos bei Gadamer wird später durch die Formulierung „die Arithmos-Struktur des Logos“ ersetzt, womit gemeint ist, dass die Wahrheit nur durch die Kombination von Onoma (Subjekt) mit dem Rema (Prädikat) ermöglicht ist. Der Logos könnte auch falsch sein, wenn der Name, das Subjekt, mit einem ungeeigneten Prädikat in Verbindung gesetzt wird. Hingegen setzt die Mixis der Ideen voraus, dass die Beziehung der Ideen entweder „Zusammensein“ oder „Ausgeschlossenensein“ ist. In einem berühmten Beispiel Aristoteles‘ (Meta 1069b5) geht es um die Stimme (φωνή) und das „Weiss“ (λευκόν): Beiden Ideen schließen einander aus.

»Wir können den Widerspruch, in den die Aussagen der Sinne verwickeln, denkend nur überwinden, indem wir Groß-Sein und Klein-Sein am selben Ding unterscheiden. Darin liegt nicht nur, daß das Zusammensein verschiedener Hinsichten im selben Gegenstand gar kein wirklicher Widerspruch ist, sondern auf versteckte Weise liegt darin auch, daß die so im Denken allein unterschiedenen Hinsichten, die Ideen, *voneinander* untrennbar sind und zusammengehören, wie das dann tatsächlich das ausdrückliche Thema des »Parmenides« wird« (GW6.8, 138).

---

<sup>202</sup> Vgl. GW7.7, 250 Weg des Eidos.

Das Verfahren der Dialektik, Dihairesis, die die meisten Forscher der Auslegung Gadammers nach gern als „methodisch durchgeführte Einteilung von Ideen“ ansehen, trennt die Dichotomie nicht nur bis zum unteilbaren Eidos, sondern ist auch die Aktualisierung jener Verständigung.

»Die platonische Dialektik interpretiert sich selbst als jenes Verfahren, das auch noch über die Voraussetzungen Rechenschaft gibt, von denen aus das dianoetische Verhalten des Mathematikers zu seinen Erkenntnissen kommt. Aber nicht nur der Mathematiker macht Voraussetzungen, von denen er ausgeht, ohne sie zu befragen, sondern ein jeder, der redet, d. h. im Gebrauch von Worten sich mit anderen über etwas verständigt. Nur sofern er mit jedem seiner Worte dasselbe meint wie der andere, wird er sich über die Sache verständigen können. Jedes seiner Worte also schließt die Voraussetzung der einen mit sich identischen Hinsicht, d. h. das Eidos ein. Die platonische Dialektik hebt diese Voraussetzung auf, d. h. sie macht sie selbst zum ausdrücklichen Gegenstand der Rechenschaftsgabe und entzieht damit den Gebrauch der Rede den Verwirrungen des Wortgebrauches, dem *κατ' ὄνομα διώκειν*. Das ist der Sinn der Dihairesis, d. h. der methodischen Unterscheidung der Hinsichten und ihrer Ableitung aus dem Einen Gemeinsamen« (GW6.2, 26).

Zuletzt wird das Ziel jenes Gesprächs zur Hervorhebung gebracht. Das Gespräch mit der anderen erzielt eine Übereinstimmung zwischen beiden, sodass die Dihairesis sich aufgrund jener Übereinkunft weiter entwickeln kann. Die Dihairesis bildet jene Gemeinsamkeit oder Übereinstimmung zwischen beiden Gesprächspartnern und übt zugleich ihre Überzeugungskraft aus, weil sie sich auf den Prüfstein des ὄψ ὡς ἀληθές stützt. Gadamer hat die Entwicklung des Aristoteles gebilligt, indem er die strenge Logik Aristoteles' von der „dialogischen Methode“ Platos unterscheidet:

»Insofern hat Aristoteles gegen den Beweiswert der Dihairesis mit Recht eingewendet, daß sie keine logisch zwingenden Schlüsse ergibt. Man muß von der Sache vorher wissen, in welche Gattung sie fällt. In der Tat ist Dialektik nicht Beweisführung im Sinne des wissenschaftlichen Beweises, der aus Voraussetzungen etwas zwingend ableitet (*ἀπόδειξις*). Die dialektische Unterscheidungskunst setzt vielmehr eine vorgängige Sachvertrautheit und den beständigen Vorblick und Hinblick auf die in Rede stehende Sache voraus« (GW7.6, 150).

Gadamer spricht sogar davon, dass die platonischen Dialoge die mimetischen Darstellungen der sokratischen Gesprächskunst seien. Nun hat die Dialektik einen einzigen Gegner: die Sophistik.

Die Dialektik Platos erzielt nicht nur, die Athener als Nachkommen philosophisch zu erziehen, sondern stellt sich auch die dringende Aufgabe, sich gegen das leere Geschwätz, die Scheinargumentation der Sophisten, abzugrenzen.

### §30 Die dorische Harmonie von Logos und Ergon

Der Ausdruck „die dorische Harmonie von Logos und Ergon“ taucht bei Gadamer erst in seiner Interpretation von Platos Dialog Lysis (GW6.10) auf. Dieser Aufsatz hat die Aufgabe, nicht nur die „besonders akzentuierte Stellung“ von Lysis zu zeigen, sondern auch „exemplarisch“ eine Allgemeinheit hinter allen frühen Dialogen Platos zu erklären.

Diese Allgemeinheit ist nicht aus dem oberflächlichen Eindruck gewonnen, dass manche frühen platonischen Dialoge wegen des sokratischen Elenchos scheitern. Sie beruht vielmehr darauf, weswegen die beiden Parteien nicht zu einem Übereinkommen gelangen. Der aporetische Charakter in den frühen

platonischen Dialogen wird bei Gadamer zu einer wahrhaften Ansicht über das Gesprächsgeschehen, was nur in den bestimmten Kontexten verstanden wird, die im Folgenden erläutert werden sollen.

Die dorische Harmonie von Logos und Ergon, ist eine notwendige Bedingung für die platonischen Dialoge. Zugleich ist sie auch die theoretische Position der philosophischen Hermeneutik. Ihre Bedeutung lässt sich auf dreierlei Weise erklären.

Zum Ersten beruht diese These offenbar auf Gadamers Interpretation des zeitgenössischen Hintergrunds von Plato. Er bringt den Philosophen und die Sophisten als gegeneinander antretende Parteien ins Spiel. Einerseits waren es die Sophisten, die damals Athen zur „ersten Epoche der Aufklärung“ gebracht hatten. Denn sie hatten großen Einfluss verbreitet, indem sie überall in öffentlichen Bereichen aufgetreten waren und die junge Generation der Athener durch Redekunst erzogen hatten, die sie zur politischen Macht zu führen versprach. Es war offenbar ein Sieg des Logos.<sup>203</sup>

Hingegen stand der Philosoph im Schatten der Sophistik. Wir bemerken die sokratische Ironie, während er von einer solchen dorischen Harmonie spricht. Mit „dorisch“ (δωρικόν) bezeichnet der Philosoph, entgegen dem vorherrschenden Bild des intelligiblen Lebens in Athen, die „wortkarge[n] und tatkräftige[n]“ Lebensweise der Spartaner. Es ist ein Ideal, dass der Logos in der Wirklichkeit, also in der entsprechenden Handlung zum Vorschein kommt.

Zweitens ist die Unbefriedigtheit spürbar, die Sophistik und schlechte Rhetorik verursachen. Der Missbrauch der Rhetorik verschärft eine Spannung zwischen Wort und Tat, denn sie ist zugleich der Leichtsinns mit dem Wort und die Unverantwortlichkeit in der Handlung. Wir, die heutigen Leser, erkennen im Alltag das gleiche Problem durch den modernen Spruch „Verspreche nie etwas, was du nicht einhalten kannst“. Die Hermeneutik erhebt auf dieses Problem Anspruch, denn in ihr geht es um die grundsätzliche Beziehung zwischen Logos und Ergon.

Wie sollte der Philosoph sich gegen das Missverständnis, in dem er auch für einen Sophisten gehalten wurde, verteidigen? Was meint der platonische Sokrates mit der Wahrheit, während er vor dem Gericht spricht: „Ihr hört aber von mir die ganze Wahrheit“ (Apologie, 17b)?<sup>204</sup> Was könnte dem Philosophen Überzeugungskraft verleihen, wenn das Wort, sein Logos, nicht als ein Prüfstein der Wahrheit angesehen wird?

Gadamer hat in seiner Auslegung die Absicht der platonischen Dialoge vor Augen, die Sokrates' Gespräche aufgezeichnet und ihn zum Vorbild genommen haben. Das Ganze der platonischen Dialoge ist eine Antwort auf diese Frage, wie sich der Philosoph gegen die Verurteilung wehren und

---

<sup>203</sup> Die Bedeutung des Logos in diesem Begriffspaar ist wahrscheinlich nicht wie die normale, welche im Spruch „Mythos und Logos“ liegt. Meine Begründung ist eine philologische, also sprachliche Statistik, die sich auf die Statistik des Altgriechischen stützt. Die Redeweise wie λόγῳ, ἔργῳ ist älter als jener philosophische Wortgebrauch und deshalb Logos im Sinne von ratio zu verwenden. Plato und Aristoteles sind hier auch ein Teil der sprachlichen Tradition.

<sup>204</sup> Οὔτοι μὲν οὖν, ὡσπερ ἐγὼ λέγω, ἢ τι ἢ οὐδὲν ἀληθὲς εἰρήκασιν, ὑμεῖς δέ μου ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν·

den Wahrheitsanspruch erfüllen könne. Der platonische Sokrates hielt sein Wort nur dadurch, dass er wirklich den Becher trank, nachdem er mit den anderen ein Gespräch über die Unsterblichkeit der Seele gehalten hatte (Phaidon).

Demzufolge gibt die Hermeneutik dem Ergon den Vorzug gegenüber dem Logos. Zwar hat sich die Hermeneutik seit der Antike dem Logos gewidmet, doch „die Schwäche des Logos“ wird von Gadamer in der Begrenztheit unserer Natur aufgezeigt. So findet der Logos nur im Ergon seine Bestätigung und die Wirklichkeit und die Handlung sind die Prüfsteine des Wortes.

Zum Dritten stellt uns die Harmonie, diese Übereinstimmung zwischen Wort und Tat, eine moralische Forderung dar. Dass das Kriterium der Wahrheit sich nicht in der Rede, sondern in der Wirklichkeit findet, weist uns auf den Grund hin, warum Sokrates und Plato die Schrift nicht bevorzugt haben. Denn sie standen nicht nur unter dem Eindruck der negativen Wirkung des Logos. In den Augen Gadamers sahen beide Philosophen wohlüberlegt ihre Aufgabe nicht darin, die philosophischen Lehrsätze zu bewahren, sondern die Wahrheit in der Seele der Menschen zur Wiedererkennung zu bringen, als ob sie die Menschen aus einem Traum erweckten. Infolgedessen muss die Philosophie eher eine lebendige Form als die schriftliche Fassung haben.<sup>205</sup>

In einer überraschenden Weise weicht die Auslegung Gadamers von der gängigen Forschung ab, die Aristoteles für einen Schüler und Kritiker Platos hält. Er geht noch einen weiteren Schritt, um Aristoteles bei Plato neu zu lokalisieren. Sokrates und Plato seien keine Liebhaber der theoretischen Spekulation gewesen, sondern hätten schon den Blick auf die ideale Lebensweise des Menschen gerichtet. Philosophie, also die Liebe der Weisheit, sei zuerst eine Handlung und zu philosophieren bedeute nichts mehr, als das Gespräch zu führen.

An diesem Punkt gewinnt die sokratische Entscheidung zur „Flucht in die Logoi“ eine neue Bedeutung. Denn er tat wirklich nichts anders, als die anderen Athener ins Gespräch zu verwickeln. Heute glauben wir begriffen zu haben, dass Aristoteles die praktische Philosophie begründete. Aber worauf gründet sich eine praktische Philosophie? Die Antwort Gadamers ist: auf eine sokratische philosophische Praxis.

---

<sup>205</sup> Dieser Charakter des Vollzugs hat eine Variante in der modernen analytischen Philosophie. Was Austin mit „do things (with words)“ gemeint hat, ist anders als die Absicht der Hermeneutik.

## **Ausblick: Die hermeneutische Dialogik als praktische Philosophie**

Zwei Wege standen für unsere Untersuchung offen. Der eine führt zu einer „psychologischen“ Ansicht, dass das Verstehen im Bannkreis der Erkenntnis auf Anamnese beruht. Wenn der Begriff „Bewusstsein“, der aus der neuzeitlichen Philosophie stammt und im deutschen Idealismus eine große Bedeutung hat, erneuert unter dem griechischen Verständnis der „Bewegung“ betrachtet wird und sich somit von seinem festen Boden ablöst, vollzieht das Verstehen sich als ein Spiel, eine Art des Prozesses, und lässt sich aus dem Aspekt des „inneren“ Gesprächs charakterisieren.

Der andere führt über das Problem der Andersheit, die ursprünglich dem Nichtsein ( $\tau\acute{o} \mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ ) entspricht, durch die Dialektik hindurch, hinüber zum Problem der Sprache. Dass die hermeneutische Erfahrung für die Interpreten eher negativ ist, sagt uns Vieles: Sei es, dass diese Erfahrung ein „durch Leiden lernen“ ist, mit anderen Worten, nur durch die negative Bewirkung der Realität die wahre Ansicht gewinnt; sei es, dass die Interpreten selber in der Lage sein müssen, diese Negativität zu tragen, und eine Kritik an sich selbst wagen müssen, um ihren früheren einseitigen Horizont überwinden zu können. Diese Erfahrung geschieht, wie bekannt ist, im hermeneutischen Zirkel, der eigentlich eine dialektische wechselseitige Bewegung ist. An diesem Punkt setzt das äußere Gespräch ein, weil die Dialektik selber von Anfang an bei den Griechen „sich unterhalten“ heißt. Die Dialektik eröffnet einen Raum, in dem die antike Philosophie für das moderne Verständnis der Sprache bereit steht.

Nun stellt sich die Frage, wie die beiden Wege sich zueinander verhalten: Wie verhält sich der innere zu dem äußeren Logos (dem Gespräch)? Zwar ist es der traditionellen Auffassung nach klar, dass das Denken, das Selbstbewusstsein oder die Selbstkritik, als das innere Gespräch die Voraussetzung für das äußere ist. Man fragt sich aber doch, ob ein Vorverständnis für diese Ansicht verantwortlich ist. Ist die Priorität des inneren Logos nicht etwa die Konsequenz davon, dass die Philosophie wie der Neuplatonismus der nach innen, in das Bewusstsein hinein, gerichteten theoretischen Betrachtung den Vorzug gegeben hat?

Diese Frage kann man auch dahingehend umformulieren, ob sich das innere Gespräch von dem äußeren deutlich trennen lasse, ob beide Arten des Logos voneinander unterscheidbar seien. Hat der eine den Primat vor dem anderem? Um diese Frage zu beantworten, müsste das dritte Element des Verstehens berücksichtigt werden, nämlich das Problem der Anwendung.

### **§31 Anwendung: Der Anschluss des inneren Gesprächs an das äußere**

#### **A) Vorbemerkung zum Hintergrund**

Der Gedankengang Gadammers in WM über die Anwendung ist bemerkenswert. Wie uns Jean Grondin in seiner ›Komposition‹ berichtet hat (Grondin 1993), taucht dieses Problem in der „Urfassung“ nicht

auf, mit anderen Worten, es hat in diesem Werk relativ spät seinen Platz gefunden. Der Nachdruck, der auf die traditionelle Hermeneutik gelegt ist, bezeugt uns, dass es dem Autor zuerst nicht in den Sinn kam, die Anwendung direkt mit dem praktischen Wissen bei Aristoteles in Verbindung zu setzen.

Das Problem der Anwendung in der Hermeneutik ist dadurch erschwert, dass die Praxis, die mit der Anwendung knüpft, ganz verschieden ist, wenn man in der Verschiedenheit die Gleichen nicht zu erkennen vermag. Die „Urfassung“ soll uns in eine andere Richtung bringen, in der wir das Anwenden richtig verstehen. Dabei zeigt sich, dass die Diskussion über die Phronesis bei Aristoteles vermutlich erst für die Druckfassung von WM geschrieben wurde. Das heißt, dass die Phronesis von Aristoteles früher kein Bestandteil seines hermeneutischen Entwurfs war.

Diese Tatsache sagt uns folgendes: Zum Ersten wird der Gegensatz zwischen der theologischen und juristischen Anwendung besser geklärt. Die damalige strittige Diskussion mit der Bultmann-Schule spielt eine gewisse Rolle für die Fassung des zweiten Teils von WM. Der aufmerksame Leser hat den Eindruck,<sup>206</sup> dass Gadamer in seinem Entwurf der theoretischen Grundlage der Hermeneutik einen Gegner vor Augen hatte, der die Hermeneutik auch aus der theologischen Praxis begründen wollte. So gewinnt Gadamer durch seine Auseinandersetzung mit den Theologen dem juristischen Begriff der Anwendung eine Bedeutung ab, wogegen er ursprünglich glaubte, unabhängig von der theologischen Hermeneutik den Boden für eine philosophische Hermeneutik zu schaffen. Aus diesem Grund hat Gadamer höchstwahrscheinlich das Gewicht auf die juristische Praxis gelegt, um aus der Starrheit der theologischen Anwendung auszubrechen.

Zur Begründung meiner Vermutung sollte eine ähnliche Situation im Bereich der Philosophie erwähnt werden. Die Dogmatisierung der philosophischen Lehre des Philosophen (z.B. Plato) geschieht auch oft innerhalb jener Schule. Wichtiger für denjenigen, der die Weisheit der Philosophie erwerben möchte, ist nicht die Doxographie zu beherzigen und dann als Faustregel in seinem Leben „anwenden“, sondern durch die lebendige Kraft der Fragestellung den Sachverhalt hinter der Schrift sehen zu lernen, um das Denken selbst zu aktualisieren. So scheint die Hervorhebung der aktualisierten Kraft in der juristischen Anwendung auch dem Philosophieren zu gelten.

Zum zweiten sollte eine frühere Arbeit Gadamers, die in der Veröffentlichung der Gesammelten Werke eingenommen ist, in den Diskussionszusammenhang eingelassen werden: der Aufsatz »Praktisches Wissen« (1930). Er war eine Festschrift für Paul Friedländer zum 50. Geburtstag (GW5, 365) und der letzte Teil dieser Arbeit ist eine eingehende kommentierte Übersetzung des sechsten Buchs der Nikomachischen Ethik, für das das Interesse wahrscheinlich durch Heidegger geweckt wurde. Der Text ist unentbehrlich, nicht nur weil er noch unreif und skizzenhaft ist und ähnlich wie der Teil in WM bleibt, sondern auch, weil er eine Textvariante der Vorphase vor WM darstellt, die noch nicht wie sein

---

<sup>206</sup> Ich gebe hier der Arbeit Etsuro Makitas Recht, der als erster dieser Auseinandersetzung zwischen Gadamer und Schülern Bultmanns Aufmerksamkeit gewidmet hat. Vgl. der Vortrag Makitas in Heidelberg.



Schulkommentar-Buch (Gadamer 1998) die Beziehung zwischen dem Verstehen und der Phronesis systematisch in der Tiefe zur Diskussion stellt. Meine These stellt die Vermutung dar, dass der neu geschriebene Teil in WM noch auf dem Verständnis in »Praktisches Wissen« (1930) basiert. Denn dieser Teil, der zuletzt in WM eingefügt wurde, sollte seiner Einordnung in der ganzen Struktur des Buches nach betrachtet einen Übergang zum Vorbild der juristischen Hermeneutik sein, der das Verstehen noch nicht als eine Rechenschaftsgabe in der Praxis betrachtet. Diese Hypothese ist dadurch begründet, dass Gadamer hier dem Naturrecht bei Aristoteles besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat.

Es ist keine Überraschung, dass die Phronesis zehn Jahre nach der Veröffentlichung von WM den Ehrentitel „der Tugend der Hermeneutik“ (und sogar der Geisteswissenschaften) bekam. Die Ansicht Gadamers, dass die Hermeneutik sowohl die theoretische als auch die praktische Aufgabe in sich einschließt, ist eine weitere Folgerung davon, dass er die Beziehung zwischen Sokrates und Aristoteles neu bestimmt hat. Denn erst nach seiner zusammenfassenden Arbeit über die Idee des Guten (GW7.6) ist die komplexe Beziehung zwischen den drei Generationen der Philosophen (Sokrates – Plato – Aristoteles) klar gelöst. Das Beispiel der juristischen Hermeneutik für die Erörterung der Applikation in der philosophischen Hermeneutik ist wichtig, insofern sich das Anwenden auf die jeweilige konkrete Situation anpassen muss und deswegen stets der Aktualisierung und der Offenheit Vorzug gibt, die manchmal auch als Freiheit angesehen wird. Aber sie spielt eine geringe Rolle, nachdem Aristoteles auf die Bühne der Hermeneutik gekommen ist. Dieses Beispiel bleibt nur oberflächlich, wenn die grundlegende Beziehung zwischen der Theorie und Praxis noch nicht reflektiert wird.

Im Folgenden sollen drei miteinander verknüpfte Probleme, zur Klarheit gebracht werden: Zuerst das Problem der Anwendung in der Hermeneutik und zweitens die Beziehung zwischen Theorie und Praxis, die für das erste relevant ist, sowie drittens die Begründung einer praktischen Philosophie in der Hermeneutik.

## **B) Anwendung als der Schlüssel der Dialektik**

Das Problem des Anwendens beruht auf der Beziehung zwischen der Allgemeinheit und Konkretheit. Richtig anwenden heißt, dass die Praxis und die Theorie sich aneinander anpassen sollten. Es ist eine traditionelle Auffassung, dass die richtige Anwendung eigentlich eine angemessene Ausführung der Theorie in der Handlung sei. Denn die Theorie ist, im Vergleich zur Praxis, die sich immer ändern kann, relativ unveränderlich. Dies ist der grundlegende Gedanke der theologischen Hermeneutik.

Es scheint mir, dass das Problem des Anwendens der Angelpunkt der Dialektik ist. Eine Stelle im Dialog »Politikos«, weist uns darauf hin, dass es hier um die voneinander getrennten Wege zwischen Plato und Aristoteles geht: Gadamer stellt fest, dass hier „zweierlei Maßbegriffe unterschieden werden (Rep. 283 ff.)“ (GW7.4, 86).

»Gerade hier befindet sich das platonische Denken sichtlich auf dem Wege zu der Unterscheidung des mathematischen Genauen von jener Genauigkeit, die man am ehesten in dem aristotelischen Begriff der φρόνησις formuliert findet« (ibid.).

Mit anderen Worten, die wahre Messkunst in diesem Dialog Platos, hält Gadamer hier für die Leistung der praktischen Vernunft des Aristoteles (GW7.6, 197). In dieser Richtung geht die Hermeneutik, die sich an einem Modell des Gesprächs orientiert, zur praktischen Philosophie über.

Dass das Anwenden, der gängigen Meinung nach, ein integrierendes Moment zwischen Theorie und Praxis zu sein scheint, liegt auf der Hand. Denn es verknüpft die Allgemeinheit mit der Konkretheit. Was Gadamer vermeiden wollte, ist aber eine Tendenz, das Anwenden im Hinblick auf die moderne Technik zu verstehen, als ob die Anwendung immer die Erfüllung eines theoretischen Schemas sei, um „das Werk“, also die konkrete Handlung herzustellen. Dieses Verständnis ist insofern nicht aristotelisch, da es die Praxis mit der der Techne verwechselt.

Es ist eine philosophische Leistung des Aristoteles, in Auseinandersetzung mit der Hervorhebung der Theorie und der Allgemeinheit in der platonischen Ideenlehre der Praxis, der Konkretheit, Aufmerksamkeit zu schenken. Dadurch, dass er dem konkreten Individuum den Primat gibt, erfährt die Theorie der Allgemeinheit eine Beschränkung. Hingegen gewinnt die Konkretheit eine neue Bedeutung.

Was bedeutet aber die Besonderheit in der Hermeneutik? Hier dürfte ein Begriff Heideggers eingefügt werden: die Jeweiligkeit. Die Jeweiligkeit des Verständnisses heißt, dass der Einzelne immer aus seiner konkreten Situation heraus etwas versteht, was ihm etwas bedeutet. Darüber sagt Gadamer:

»Es genügt zu sagen, dass man anders versteht, wenn man überhaupt versteht« (GW1, 302).

Das Anwenden besteht in zwei Prozessen, Verstehen und Auslegen, die den unterschiedlichen Richtungen der Dialektik entsprechen: einmal von der Allgemeinheit zur Besonderheit, wenn man etwas durch die Sprache verstehen will, und einmal von der Besonderheit zur Allgemeinheit, wenn man etwas, das man verstanden hat, zum Ausdruck, d.h. zur Sprache, bringen will. Die traditionelle Auffassung, dass das Anwenden ein drittes Moment sei, heißt aber nicht, dass es separiert von Verstehen und Auslegen ist.

Gadamer nennt hier ein Beispiel der Reproduktion. Ein Pianist spielt ein Stück von Mozart. Auf dem Klavier Mozart zu spielen, heisst nicht, die Noten zur Ausführung zu bringen, sondern vielmehr, sein eigenes Selbstverständnis über das Gefühl, das hinter den Noten steckt, zum Erklingen zu bringen. Streng genommen sind die Noten hier etwas Allgemeines, das jeder in seiner eigenen Interpretation hervorbringen kann. Die Auslegung des Stücks ist also eine Mischung, in der der Spieler die Noten „richtig“ zum Ausdruck gebracht hat, eine Harmonisierung zwischen dem eigenen Selbstverständnis und dem Sinn, den Mozart dem Stück gegeben hat.

Das Beispiel der Reproduktion bringt eine weitere Bedeutung der Anwendung ins Spiel: den Sinn des Vollzugs, der Aktualisierung. Das Musikstück bleibt für jeden Spieler das Gleiche, aber jede einzelne Reproduktion kann etwas Neues, etwas Differenziertes ins Spiel bringen. Wir sehen in dieser

Reproduktion des Wesens des Festen: die Aktualisierung in der „Wiederholung“ von „Originalen“. Das Anwenden spielt hier eine unentbehrliche Rolle zwischen dem Verständnis des Spielers über Mozart und seiner Interpretation.

So wird das Anwenden als ein Teil des Verstehens verstanden. Es lässt sich aber fragen, was das Selbstverständnis der philosophischen Hermeneutik ist, wie sie die Beziehung zwischen Theorie und Praxis sieht.

### §32 Zwei Aufgaben der Hermeneutik: Theorie und Praxis

Durch den Übergang zwischen dem inneren Logos und dem äußeren Logos hat unser Gedanke einen festen Boden gewonnen. Die sokratische Dialektik ist in der traditionellen Deutung eine Kunst des Denkens, weil sie gemäß dem wahren Sein jenes Begriffspaar richtig einteilt. Die Entwicklung dieser Form bei Aristoteles ist seine apodiktische Wissenschaft, die eine strenge Logik in sich trägt. Die Dialektik der Hermeneutik bewegt sich aber nicht nur in der Theorie, sondern geschieht auch im lebendigen Gespräch. Denn Gadamer weist auch darauf hin, dass sie sich in den zwei verschiedenen Richtungen zwischen Theorie und der Praxis bewegt.

Die eine, oben schon genannte, ist die Richtung von der platonischen Dialektik zur aristotelischen apodiktischen Wissenschaft. Neben Aristoteles bietet die Logik Hegels ein Angebot, wie man These und Antithese zusammen in die Synthese vereinen kann. In dieser Richtung bewegt sich das lebendige philosophische Gespräch in die Doxographie, bis hin zu einer dogmatischen „Dialektik“, auf die Heidegger als schlechte Folgerung aus der Schulphilosophie verzichten will. In einer solchen Dialektik redet man in vagen Begriffen, als ob man in der Lage sei, alles zu erklären und sich darüber mit den anderen zu unterhalten, obwohl einem die Wirklichkeit unklar ist. Vor dieser Gefahr des Logos hat Sokrates auch in der *Politeia* (537e–539c) gewarnt.

Die andere, auf die Gadamer den Akzent gelegt hat, geht die umgekehrte Richtung, nämlich von der erstarrten Doxographie zur Dialektik,<sup>207</sup> welche das lebendige Gespräch bedeutet. Die Dialektik der Hermeneutik nimmt ihre eigene Gestalt und Bestimmung in der Praxis an, weil sie dem Vorbild der sokratischen Dialektik im Modus des Spiels folgt. Dieses Spiel ist eine dialektische Bewegung des Hin und Her. Dieses „Hin- und Her“ bezieht sich wieder auf zwei Arten der Bewegung: im inneren Gespräch

---

<sup>207</sup> GW1, 374: »Dialektik als die Kunst, ein Gespräch zu führen, ist zugleich die Kunst, in der Einheit einer Hinsicht zusammenschauen (synhoran eis hen eidos), d. h. sie ist die Kunst der Begriffsbildung als Herausarbeitung des gemeinsam Gemeinten. Das eben charakterisiert das Gespräch - gegenüber der erstarrten Form der zur schriftlichen Fixierung drängenden Aussage -, daß hier die Sprache in Frage und Antwort, im Geben und Nehmen, im Aneinandervorbeireden und Miteinanderübereinkommen jene Sinnkommunikation vollzieht, deren kunstvolle Erarbeitung gegenüber literarischer Überlieferung die Aufgabe der Hermeneutik ist«.

der Seele mit sich selbst die zwischen der Unwissenheit und der Wiedererinnerung, im äußeren Gespräch mit den anderen die zwischen verschiedenen individuellen Horizonten.

So kommt die dialektische Beziehung zwischen Theorie und Praxis zur Geltung, indem die Hermeneutik auch die Möglichkeit einer philosophischen Ethik auf der praktischen Philosophie Aristoteles' begründet. Jedoch geschieht dies nicht dadurch, wie Aristoteles in EN vorgeschlagen hat, dass die Theorie Vorrang vor der praktischen Vernunft haben sollte, sondern umgekehrt dadurch, dass aus dem Denken der Endlichkeit heraus diese Beziehung erneuert definiert wird.

Es geht um eine Interpretation Gadamer über den Begriff der Theorie. Er sieht im griechischen Wort „theoria“ eine Nähe „zum bloßen Spiel, zum bloßen Beschauen und Bestaunen, fern von allem Brauchen und Nutzen und ernsten Geschäften“ (GW4.3, 37). Dies ist eine spätere Akzentuierung der *contemplatio* durch die Prägung des Christentums, das Lebensideal des reinen Schauens bei Plato ist aber ein Ergebnis davon, dass er seine Akademie aus der Politik zurückzieht. Deswegen hat „das Ideal des theoretischen Lebens“ doch eine politische Bedeutung (GW4.3, 39). So hat der Schüler Platos, Aristoteles, beide, die Politik und die Theorie, zu legitimieren versucht.

Aristoteles bietet aber in seinem Denken eine Möglichkeit, die vom frühen Heidegger schon bemerkt wird, die Theorie aus dem Aspekt der Praxis zu definieren (vgl. Aristoteles, Gadamer 1976). Daher liefert Gadamer eine Rechtfertigung seiner Behauptung, dass das moderne Verständnis über die Theorie und Praxis eine Begriffsänderung ist. Mit anderen Worten, das methodische Verfahren fordert ein Ideal der Gewissheit, einen Maßstab für die kontrollierbare Prüfung (GW4.15, 246). Auf der einen Seite hat die Theorie ihre antike Bedeutung des reinen Schauens verloren, auf der anderen wird der Sinn der Praxis mit dem der Technik, des Machens verwechselt.

Gegen diese Tendenz in der Neuzeit erhebt Gadamer den Anspruch, in seiner Hermeneutik die Aufgabe zweifach zu bestimmen. Das Selbstverständnis der Hermeneutik sieht seine Gestalt nicht nur im Ideal der Theorie, sondern auch in dem der Praxis. Damit ist die Hermeneutik kein reines Wissen über das Gespräch mehr, sondern sieht sich als eine Pragmatik der Gesprächsführung.

Es ist keine Überraschung, dass Gadamer im sechsten Buch der EN von Aristoteles die Tugend (*Phronesis*) für das Verstehen herausgelesen hat. Was er hervorhebt ist keine theoretische Beschreibung dessen, wie man erfolgreich ein Gespräch führt, sondern die Rhetorik, die in der Antike als Überredungskunst den Vollzug der praktischen Vernünftigkeit (*Phronesis*) zur Darstellung bringt.

Wenn sich die philosophische Hermeneutik als eine praktische Philosophie sieht, kommt das Problem, das Gadamer „die dorische Harmonie zwischen *Logos* und *Ergon*“ nennt, ins Spiel.

Wir haben in §30 analysiert, dass diese dorische Harmonie aus der Interpretation Gadamer über Plato kommt. Aber Gadamer sieht diese Harmonie nicht nur bei Plato, sondern auch für seine Hermeneutik als eine Einstellung. Die Hermeneutik hält sich nicht nur für eine Theorie, sondern auch für eine Handlung, nämlich, die Praxis der Interpretation (oder die interpretierte Kommunikation). Sowie

Gadamer in WM die platonische Dialektik bzw. das sokratische Gespräch als ein Vorbild für seine hermeneutische Dialektik der Frage und Antwort sieht, ist die Harmonie zwischen dem Logos und Ergon auch der philosophischen Hermeneutik ein Vorbild, sodass die Hermeneutik zu der praktischen Philosophie beitragen darf.

Dazu möchte der Verfasser noch einen relevanten Punkt hier bringen. In vielen Aufstätzen behandelt Gadamer das Thema „die antike Rhetorik“, warum hat der Philosoph ein großes Interesse an der Rhetorik gezeigt? Der Grund besteht vielleicht darin, dass man heute unter dem Einfluss der modernen Wissenschaft sowohl die Rhetorik als auch die Hermeneutik missversteht, als ob beide die Theorie zur erfolgreichen Handlung garantieren würden.

Es ist aber ein Missverständnis: Die Rhetorik sei eine Theorie oder Methodik von schönen Reden. Wenn man Prinzipien und Regelungen in der Rhetorik studierte und in der Praxis „richtig anwendete“, brächte man automatisch eine hervorragende Rede hervor. In ähnlicher Weise wird die Hermeneutik auch als eine Methodik zur guten Interpretation verstanden.

Gadamer will aber dieses Missverständnis beseitigen:

»Gleiches gilt auch für das Wort >Rhetorik<, mit dem wir ebensowohl die lehrbare Kunst des Redens als die natürliche Gabe und ihre Betätigung bezeichnen. Hier ist es obendrein klar, daß ohne die natürliche Begabung das Lernen des Lernbaren nur zu sehr bescheidenen Erfolgen führt. Mangel an natürlicher Begabung für das Reden kann durch methodische Lehre kaum ausgeglichen werden. Das wird nun sicherlich auch für die Kunst des Verstehens, für die Hermeneutik gelten« (GW2.22, 301-302).

Die Frage stellt sich dann: warum hat die Hermeneutik noch eine theoretische Aufgabe, wenn die Theorie, oder die praktische Philosophie überhaupt nicht als die Sammlung der Regelungen verstanden wird? Gadamer benutzt ein Beispiel, um die Beziehung zwischen der praktischen Philosophie und der Praxis zu deuten:

»Er vergleicht den Anspruch solcher praktischen Pragmatie mit der Marke, die der Bogenschütze ins Visier nimmt, wenn er sein Jagdziel anvisiert. Mit einer solchen Marke im Blick wird er leichter treffen. Das heißt gewiß nicht, daß die Kunst des Bogenschießens nur darin besteht, daß man auf eine solche Marke zielt. Die Kunst des Bogenschießens muß man vielmehr beherrschen, damit man überhaupt treffen kann. Aber um das Zielen zu erleichtern, um die Richtung des Schießens genauer und besser einzuhalten, dazu vermag die Marke ihren Dienst zu tun« (GW2.22, 316).

Hat die praktische Philosophie eine Funktion wie Jagdziel, nimmt die Harmonie zwischen Logos und Ergon auch den Anspruch, die Tugend der Hermeneutik, d.h. Phronesis zu anvisieren. Hier darf man „Logos“ als praktische Rechenschaft (Vernünftigkeit) und „Ergon“ als konkrete Entscheidung verstehen.

Noch ein weiterer Aspekt zum Logos: Gadamer hat schon in seiner frühen philologischen Abhandlung die Absicht des Sokrates im Auge. Der platonische Sokrates verlangt von seinem Gesprächspartner das, was er für die Bestheit befindet, im Logos zu definieren.<sup>208</sup> Somit ist nicht nur das Sachwissen gefordert, sondern auch die Kunst der Argumentation. Es ist eine hermeneutische Aufgabe, was jener gut versteht,

---

<sup>208</sup> Vgl. GW5.5, 231: »Die paradoxe sokratische Formel, daß Tugend, Wissen sei, verlegt das sittliche Sein in das Wissen um es, den Logos. Wer eine Tugend hat, der muß auch wissen und sagen können, was sie sei. Wer das nicht könne, habe sie nicht«.

durch seine Auslegung zum Ausdruck zu bringen. Ohne diesen Bestandteil käme das sokratische nicht zum Vorschein und es gäbe weiter noch keine Philosophie. Ist das alles gesehen, kommt die Praxis der Hermeneutik, das Gespräch, zur Geltung. Somit gewinnt die Erklärung der Phronesis eine neue Bedeutung.

### §33 Phronesis und Freundschaft

Dass Aristoteles der Begründer der praktischen Philosophie ist, ist nicht zu bestreiten. Die Tatsache, dass die Begründung der praktischen Philosophie eine theoretische Folgerung seiner Akzentuierung der Substanz gegenüber der platonischen Idee ist, haben jedoch wenige bemerkt. Wenn die Applikation keine bloße Ausführung der Theorie ist, sollte sie unter dem Aspekt des praktischen Syllogismus verstanden werden. Darin findet die praktisch konkrete Situation ihren Platz, insofern sie neben der großen Prämisse der moralischen Erwägungen als zweite Prämisse gleichwertig berücksichtigt werden muss.

Daraus ist abzuleiten, dass es in der Hermeneutik keine Theorie über die Gesprächsführung geben sollte. Denn jedes Gespräch befindet sich in einem konkreten Kontext und stellt etwas zum Thema, was nicht verallgemeinert werden könnte.

Wenn das Verstehen eine Art der Anwendung, so ist es keine bloße theoretische Tätigkeit, sondern hat auch den Charakter der Praxis. Verstehen bedeutet, den anderen zu verstehen. Daher hat die praktische Philosophie ein ausgezeichnetes Vorbild für die Hermeneutik geboten. Unter diesem Aspekt wird das Anwenden selbst eine Tätigkeit, die nach der praktischen Überlegung ausgeführt wird. Nach Aristoteles sollte sich alle Praxis an der Tugend orientieren, d. h. die Phronesis, die praktische Klugheit, bestimmt den Zweck des Verstehens. Es stellt sich die Frage, was die Tugend der Hermeneutik ist, oder besser, wie man die Tugend der Hermeneutik versteht, wenn die Hermeneutik einen Anspruch auf die praktische Philosophie erhebt, insofern „[d]er Begriff der Ethik schon im Namen den Bezug auf diese aristotelische Grundlegung der ›Areté‹ in Übung und ›Ethos‹“ trägt (GW1, 317).

Klar ist, dass im Alltag jedes Gespräch zwischen zwei Menschen ein Ende hat. Wieso hat Gadamer also über die Unendlichkeit des Dialogs gesprochen, wenn er auch die Position vertritt, dass die Endlichkeit eine Eigenschaft des menschlichen Daseins ist? Mir scheint, dass diese Frage genau den Punkt trifft, an dem das innere Gespräch und das äußere Gespräch zusammenkommen. Eine ähnliche Frage könnte dem Sokrates im damaligen Athen gestellt worden sein. Ich glaube, dass Plato dies schon durch seine Dialogwerke beantwortet und damit Gadamer beeindruckt hat. Die Frage lautet: Hätte Sokrates seine Philosophie entwickeln können, ohne Mäeutik auszuüben? Ist eine sokratische Dialektik auch möglich, wenn sie monologisch das Problem des anderen übersieht? Ist die Flucht in die Logoi, d. h. bei Gadamer die Flucht in das Gespräch, notwendig?

Wenn die platonische bzw. sokratische Philosophie als ein systematischer Entwurf der Lehrmeinungen über die Metaphysik, über die Erklärung vom Ursprung der Welt und die Ordnung des Kosmos verstanden wird, muss man dieses System als eine selbständige Leistung des Philosophen sehen. Mit anderen Worten: Diese Philosophie beansprucht nur dann Originalität, wenn sie sich klar von den Behauptungen anderer Philosophen abgrenzt. Aber die These der Tübinger Schule ist, dass das Denken Platons als ein Gespräch mit sich selbst, als eine ungeschriebene Lehre angesehen werden muss.

Dagegen hält Gadamer die Dialektik für einen Versuch, mit den anderen gemeinsam ins Gespräch zu kommen. Zwar hat jeder sokratische Dialog mit dem jeweiligen Gesprächspartner seine eigene Besonderheit und zeitliche Grenze, aber sein Schüler Plato hat diesen Geist mithilfe der Schrift bewahrt. Plato ermöglicht deswegen, dass der Geist des Sokrates in der Seele der Nachkommen weiterlebt, wenn die Dialoge immer wiederholt gelesen werden.

Auf diese Weise hat die Unendlichkeit des Gesprächs nun die Bedeutung, dass das lebendige Philosophieren in einer Kombination mit der sprachlich fixierbaren Tradition weiter vollzogen wird. Die uralte oder ewige philosophische Frage bleibt offen, sodass sie immer noch nach neuen Antworten sucht. Wenn die Hermeneutik der Frage den Vorrang gibt, weist sie immer auf eine Abwesenheit der „befriedigenden“ Antwort hin.<sup>209</sup>

Es ist aber nicht einfach, diese Dialektik der Frage und Antwort zu beherrschen. Bei Plato ist die Dialektik die schwierigste Art des Philosophierens, die man erlernen kann. Für Anfänger ist es noch besser, diese Kunst mit einem Gesprächspartner zu üben. Denn es ist immer leichter, durch den Spiegel des anderen sein Selbst zu erkennen<sup>210</sup>.

In diesem Sinne kommt das Gespräch mit dem anderen, das dauerhaft gesucht werden soll, zur Geltung. Gadamer meint damit, dass wir als Philosophen unsere Ohren immer für die anderen offenhalten sollen. Denn dies gewährt den Zugang zu einem Gespräch. „Der Mensch wird seiner selbst auf dem Wege über den anderen inne“ (GW7.16, 404). Es ist ein bescheidener Standpunkt, den ein unendliches Gespräch einnimmt. Wir müssen das Gespräch erlernen, was aber wiederum verlangt, dass wir ständig im Gespräch sind. Nur im Gespräch lernt man das Gespräch zu führen. Das Gespräch ist daher eine Haltung (hexis), die man wie jede Tugend nur in der konkreten Handlung erwerben kann.

Demzufolge hängt die Tugend des Gesprächs mit dem Problem der Freundschaft zusammen. Durch seine Auslegung der Freundschaftslehre des Aristoteles meint Gadamer zweierlei.

Zuerst sollte das Problem der Selbstliebe und das Problem des anderen unter den Aspekt der Freundschaft gebracht werden. Zwar hat Aristoteles drei Arten der Freundschaften unterschieden, die Selbstliebe ist aber eine Grundlage (GW7.16, 399) und dies bedeutet „die Freundschaft mit sich selbst“. Wie ich in erstem Teil analysiert habe, ist die Zweiheit der Seelenteile schon eine Voraussetzung des

---

<sup>209</sup> Vgl. Di Donatella 2011.

<sup>210</sup> Vgl. GW7.16, 404ff.

Gesprächs, das den möglichen Konflikt in die Einheit auflöst. Wodurch? „Nur in dem ›Guten‹ oder in dem *σπουδαῖος*“ (GW7.16, 401). Das Denken der Idee des Guten bringt die Vereinigung.

Zweitens findet die Freundschaft ihre Rechtfertigung in der Mit-Struktur, die auch das Gespräch ermöglicht und begründet.<sup>211</sup>

»Die Weisheit des Aristoteles erkannte in allem menschlichen Erkennen – wie in der *σμπάθεια* – ein Element des ›Mit‹: Mitwahrnehmen, Miterkenntnis, Mitdenken, also Mitleben und Mitsein ... Vielmehr bezeichnet Aristoteles auf diese Weise nur die Bedeutungsdimension des Mitseins mit sich selbst, die allem Wahrnehmen und Denken zugehört, und die sich in Gestalt der *φιλία* zum Mitsein mit dem anderen erweitert« (GW7.16, 405).

Wir dürfen beide Punkten vereinen und den Schluss ziehen: Das Gespräch hat in der Hermeneutik das Erbe der antiken Philosophie übernommen und versteht sich als ein Vollzug der Tugend. Es hat auch in der Mit-Struktur des Menschen seinen Grund.

---

<sup>211</sup> Anders als das Projekt von Oskar Becker über das Mitdasein. vgl. Becker 2008



## **Fazit: Die philosophische Hermeneutik als eine Dialogik im Sinne der praktischen Philosophie**

Was ist ein Gespräch? Wir benutzen dieses Wort, ohne es zu hinterfragen. Eine allgemeine Definition von „Gespräch“ zu geben heißt, etwas über sein Wesen auszusagen. Das Gespräch gehört zu einer Kommunikationsform unter Menschen, und zwar in einem einzigartigen Medium, das nur der Mensch besitzt, der Sprache.

Das Was-Fragen entzieht sich, sobald wir durch die Kommunikation eine Verschiedenheit verstehen. Der Inhalt des Gesprächs ist umfassend, d. h. er könnte alles sein. Die Frage nach dem Gespräch geht deswegen auf das Wie-Fragen, die Frage nach der Form, über. Wie geschieht ein Gespräch überhaupt?

Diese Verwandlung der Fragestellung bedeutet etwas Entscheidendes: Die Frage nach dem „Wie“ des Gespräches ist eine, auf die keine theoretische, sondern eine praktische Antwort erwartet wird. Denn das Gespräch ist eine Handlung (Praxis).

Formal betrachtet hat jedes Gespräch zwei oder mehr Teilnehmer. Die Mindestanzahl der Gesprächspartner ist also zwei. Es ist effektiv, mit einem anderen ins Gespräch zu gehen, ohne gleichzeitig viele Informationen aufnehmen und sie den entsprechenden „Absendern“ zuordnen zu müssen. Das heißt, dass das Gespräch zwischen zweien ein geeignetes Modell ist. Gehört das Gespräch zur Praxis, steht es auch mit dem uralten Problem der praktischen Philosophie in Beziehung: der Sehnsucht nach dem Guten. Denn jede Handlung setzt sich als Ziel, nach dem Guten zu streben.

Dies soll nicht die Unterschiede verwischen, die zwischen dem bestehen, was das Gespräch selbst für gut hält, und dem, was ein Gesprächspartner bezweckt. Anders formuliert: Es gibt einen Unterschied zwischen einem guten Gespräch und einem Gespräch über das gemeinsame Gute.

Mit dieser Problematik des Gesprächs ging die vorliegende Untersuchung auf die philosophische Hermeneutik Gadamer ein, die üblicherweise als eine Grundlegung der Geisteswissenschaften und besonders der Wissenschaft der Geschichte betrachtet wird. Anlass zur Durchführung dieser Arbeit war einer Lücke in der Forschung über Gadamer, die in den Untersuchungen über die Dialog-Philosophie Martin Bubers deutlich wird: Zwar profiliert Gadamer sein eigenes Unternehmen im zweiten Teil von WM dadurch, dass er grundsätzlich ein Modell des Gesprächs für die Beschäftigung mit der Überlieferung ins Zentrum seiner Erörterungen stellt. Der Sinn des im Bereich einer Ethik situierten Gesprächsbegriffs wurde aber kaum systematisch untersucht.

Das Problem des Gesprächs hat bei Gadamer, anders als bei Martin Buber, einen zwar privilegierten aber doch fragmentarischen Status. Einerseits nimmt es im zweiten Teil von WM eine zentrale Stellung zur Bezeichnung der Beziehung zwischen dem Interpreten und der Überlieferung ein. Andererseits findet man weder in WM noch in seinen anderen Texten eine ausführliche Beschreibung über die

Definition und Gestalt eines echten Gesprächs. Sein Wortgebrauch von „Gespräch“, sowie von „Spiel“ ist beinahe metaphorisch.

Um Gadamer's Gedanken vom „Gespräch“ systematisch zu rekonstruieren, sollte die Frage nach dem Ursprung dessen, was Gadamer damit im Auge hatte, gestellt werden. Die vorliegende Arbeit hat deswegen die Hypothese aufgestellt, dass die philologischen Arbeiten Gadamer's mit seinem hermeneutischen Entwurf eine untrennbare Einheit bilden. Wenn man das Ideal des Gesprächs bei Gadamer verstehen will, muss der Blick auf sein Verständnis der griechischen Philosophie gerichtet werden. Diese Arbeit nahm deswegen den Ausgangspunkt bei seiner Interpretation von Sokrates, Plato und Aristoteles und versuchte dann, ein neues Licht auf die Ausführungen in WM zu werfen.

Selbstverständlich sieht sich diese Studie dabei als eine Fortführung vieler vorausgegangener Forschungen, die teilweise andere Aspekte über Gadamer gezeigt haben. Diese Studien sollte die Schwäche mancher gängigen Forschungen über Gadamer meiden, die entweder seine Plato-Lektüre total übersehen haben oder diesen Teil von seinen theoretischen Grundzügen in WM separiert haben. Die vorliegende Studie folgt aber dem Hinweis Gadamer's in seiner Selbstdarstellung,<sup>212</sup> seine Auslegung der Griechen mit der These in WM zusammen zu ziehen,<sup>213</sup> um seinen Gedanken über das Gespräch zu gewinnen.

Wenn wir an die Bedeutung des hermeneutischen Zirkels denken, scheint das Hermeneutische selbst zuerst eine Aporie zu sein. Einen Begriff zu verstehen verlangt, „seinen Bezug auf das Ganze eines philosophischen Weges wahrzunehmen und ihn dorthin gehend zu bearbeiten“ (Oliva: 2009, 2). Wie kommt aber das Verständnis vom Ganzen ohne das vom Teil zum Vorschein? Wegen dieser paradoxen Lage setzte diese Studie mit einem Prolog ein, um den Einstieg zu WM zu erleichtern.

Der erste Teil von WM, in dem es um das Thema der Ästhetik geht, stellt keine eindeutige These über die Beziehung zwischen Wahrheit und Kunst heraus. Manche Leser fühlen sich verwirrt, sobald sie den halben ersten Teil durchgelesen haben. Der Gadamer'sche Kampf gegen das ästhetische Bewusstsein lässt sich aber von dem Kontext leiten, dass er gegen Hegel dem Plato Recht gibt. Es ergibt sich dreierlei: Zuerst: Es ist allen bekannt die hegelsche Auffassung, die Wahrheit in der Kunst durch die abstrahierte Reflexion zu gewinnen. Gadamer widerlegt aber die Behauptung, dass die Wahrheit nur in der Reflexion zum Vorschein komme. Es war schon bei Plato, dass die Wahrheit schon unmittelbar durch die Kunsterfahrung (die Erfahrung der Wiedererkenntnis) uns erreicht.

Zweitens: Während Hegel seine Dialektik als eine Überwindung und Entwicklung der antiken griechischen Dialektik (nämlich die von Plato) sah, würde Gadamer dem Plato zubilligen. Der

---

<sup>212</sup> Vgl. GW2.31, 494 »Hermeneutik und griechische Philosophie blieben die beiden Schwerpunkte meiner Arbeit«.

<sup>213</sup> Dies gilt natürlich erst recht, wenn die hermeneutischen Entwürfe Gadamer's seit Anfang seines Philosophierens untrennbar mit seiner philologischen Arbeit sind. Dafür ist auch sein Bekenntnis zuverlässiger Zeuge: »In Wahrheit war ich inzwischen ein Stück klassischer Philologe geworden, schloß dieses Studium mit dem Staatsexamen ab (1927) und habilitierte mich bald darauf (1928/29)« (GW2.31, 488).

platonische Dialog sollte nicht als mangelhaft betrachtet werden, wenn Hegel darin keine Begrifflichkeit gefunden hat. Vielmehr hat Plato immer die Gefahr „der Starrheit“ des Begriffes vor Augen. Die sokratische Zurückweisung der Schriftlichkeit drückt schon aus, dass diese Gefahr uns immer bedroht. Deshalb hat Plato statt einer systematischen Rekonstruktion der sokratischen Philosophie eine dialogische Dialektik uns Vorbild gegeben.

Der Prolog hatte nicht nur vor, zu zeigen, wie das eigene Interesse Gadamer an der Kunst seine Plato-Interpretation beeinflusste. Seine Aufgabe bestand vielmehr darin, den Auslegungsraum einer platonischen These in hermeneutischer Lesart zu eröffnen: Das Denken ist ein Gespräch der Seele mit sich selbst.<sup>214</sup>

»Ξέ: Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτῆν διάλογος ἄνευ φωνῆς γινόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια; « (Sophi. 263e).

»Fremd : Denken also und das Argument sind dasselbe, nur das Gespräch, das innerlich der Seele mit sich selbst ohne Laut, während es geschieht, dies selber als ein Name von uns gebraucht: Denken«<sup>215</sup>.

Wie kommt dieses Denken zum Vorschein? Die Frage lässt sich hier bei Gadamer anders formulieren: Wie kommt Wahrheit dem Denken des Menschen, eines endlichen Wesens, zu? Anders als die Bemühungen von D. Teichert und J. Grondin behandelte der erste Teil die gadamersche Frage nach der Wahrheit ganz im Kontext der antiken Philosophie und bemühte sich zu zeigen, warum sich Gadamer dem Griechen zuwendet, nachdem er die Tendenz der Subjektivierung der neuzeitlichen Philosophie kritisch beurteilt hat.

In einem ersten Abschnitt wurde die Verlegenheit, der das Problem des Verstehens innerhalb der neuzeitlichen Philosophie begegnet, dargestellt. Die Untersuchung Teicherts beobachtet gleichsam stellvertretend, dass Gadamer's Lektüre der dritten Kritik Kants dem Zweck dient, die Ästhetik Kants als seine Gegenposition zu charakterisieren. Denn Kants Kritik sei der „Ausgangspunkt einer problematischen Subjektivierung“ (Teichert 1991, XIII). Diese Beobachtung setzt voraus, dass das Problem des Ästhetischen bei Kant, wie Gadamer der Darstellung Teicherts nach gemeint haben soll, in zwei verschiedenen Bereichen, nämlich einen der Erkenntnis und einen der Kunst, entzweit sei.<sup>216</sup> Es scheint mir aber gewiss einseitig zu sein.

Zum Ersten ist das Problem des Ästhetischen in der dritten Kritik Kants nicht einfach in zwei Bereiche teilbar. Der Königsberger Philosoph geht genau davon aus, dass „das Sinnliche“ in der ersten Kritik und „das Ästhetische“ in der dritten auf demselben Phänomen beruhen. In der Wirklichkeit darf man auch nicht in einer Philosophie das Empirische zweiteilen, von denen das eine ein Knecht des „Verstands“ sei

<sup>214</sup> Vgl. GW7.6, 161: »Hier muß eine allgemeine hermeneutische Einsicht leitend sein, die gerade an Gesprächen wie den sokratischen sich klar profiliert, die aber am Ende für alles ›Gespräch der Seele mit sich selbst‹ gilt, das Denken ist«; ferner GW2.8, 110, GW2.15, 200, usw.

<sup>215</sup> leicht geänderte Übersetzung O.Apelts.

<sup>216</sup> Vgl. »[...] indem sie eine die Moderne insgesamt charakterisierende Separierung von Kunst, Wissenschaft und Praxis ratifiziert« (Teichert 1991, XIII).

und das andere eine Brücke zwischen „der reinen Vernunft“ (Verstand) und „der praktischen Vernunft“ schlagen sollte. Gadamer versteht dies auch: Sie sind dieselbe Vernunft, nur in unterschiedlichem Gebrauch.

Zum Zweiten scheint mir, dass die Strategie Gadamers in der Darstellung Teicherts unterschätzt ist. Es lässt sich vielfach beweisen, dass die Hermeneutik Gadamers der spekulativen Philosophie Hegels gegenüber eine ähnliche Einstellung hat, wie die kritische Philosophie.<sup>217</sup> Kant hat das Phänomen des Schönen nur auf das Sinnliche (Ästhetische), d. h. auf eine anthropologische oder psychologische Sicht beschränkt, sodass er zwar etwas Allgemeines (sensus communis) am Ästhetischen entdeckt, aber doch die Schönheit nicht für eine Erscheinung des Wahren hält. Hingegen erhebt Gadamers Lektüre über Kants Ästhetik den Anspruch, die kantische Grundlage phänomenologisch umgekehrt zu erneuern.

Die phänomenologische Bewegung unter der Fahne Husserls „wollte die Phänomene zur Sprache bringen“. Auf der einen Seite sucht die Phänomenologie „jede unausweisbare Konstruktion“ kritisch zu prüfen, auf der anderen Seite will sie das Bewusstsein „seiner eigenen Wesens-Struktur nach“ ins Licht rücken (GW3.6, 106). Diese Analyse der wesentlichen Struktur des Bewusstseins, welches sich beim deutschen Idealismus als die Subjektivität bezeichnen lässt, dürfen wir für eine „Objektivierung“ halten. Die Einführung des Spielbegriffs in WM folgt genau dieser phänomenologischen Denkrichtung. Gadamer schiebt den Begriff, den Schiller früher im Bereich dem Subjekt untergeordnet hat, in den Vordergrund.

Dabei ist aber nicht zu übersehen, dass etwas von Aristoteles hinter dem Spielbegriff hindurchschimmert, dies ist der Begriff „Kinesis“. Dass Gadamer dem Vorbild des aristotelischen Begriffspaares Möglichkeit und Wirklichkeit folgt, erweist sich in seiner Begriffsbildung in „Spiel – Gebilde“. Dieser Punkt ist besonders einleuchtend, wenn man das Spiel im Kontext der dritten Gattung in »Philebus« betrachtet.

Es lässt sich fragen, wo der durch das Modell des Spiels beschriebene Vorgang der Kunsterfahrung geschieht. Hier lässt sich nur aus Gadamers Formulierung „mediales“ ableiten, dass das Medium des Verstehens die Sprache ist, wenn die Sprachlichkeit des Verstehens im dritten Teil von WM berücksichtigt wird. Anders als in der Auffassung J. Grondins wird der Grund für die Selbständigkeit der Seinsweise des Spiels im Kontext einer Bildtheorie der Antike verdeutlicht.

Dass das Spielmodell eigentlich einer vereinfachten Gestalt des Gesprächs entspricht, wurde durch die Deutung der absoluten Andersheit in der Kunsterfahrung geklärt. Die Begriffe „Gebilde“ und „Symbol“ stellten den Geltungsbereich des Verstehens bzw. des Spiels um und zeigten dem Leser, dass Kunstwerke zum Transzendentalen gehören. Die Tatsache, dass Kunstwerke selbst als ein stummer Gesprächspartner fungieren, wies uns darauf hin, dass die Kunsterfahrung ein Selbstgespräch ist.

---

<sup>217</sup> Vgl. GW3.13, 222: »Kants kritische Wendung ist so auch in der hermeneutischen Philosophie unvergessen, zu der Heideggers Rezeption Diltheys den Grund gelegt hat«.

Die Begründung dafür, dass die Kunsterfahrung ein Selbstgespräch sei, stützte sich auf Gadammers Auslegung der Mimesis und Anamnesis. Der Begriff der Mimesis konstituiert einen Dualismus<sup>218</sup> zwischen Urbild und Abbild. Durch seine Ablösung von Chorismos setzt Gadamer aber diese Differenzierung des Bildes außer Kraft, indem er vom Standpunkt des Aristoteles die Wiedererkenntnis in der Nachahmung betont. Die Wahrheit in der philosophischen Hermeneutik entspricht genau der Struktur der Wiedererkenntnis.

Innerhalb dieses Gedankengangs scheint die Bedeutung der Wahrheit nur im Kontext der phänomenologischen Auslegung der Aletheia verständlich sein. Es ist der Versuch Heideggers, das Wahrheitsgeschehen als „Entbergen“ zu definieren. Mit dem Begriff der Anamnesis rückt Gadamer aber das in den Vordergrund, was gegenüber dem „Gedachten“ noch in der Dunkelheit des Vergessens versinkt. Aber beide Philosophen stimmen darin überein, dass der Logos das Licht für die Anwesenheit ist, um dem „Unbegrenzten“ eine Form zu geben.

In zweitem Abschnitt wendeten wir uns dann dem Unbegrenzten zu, um seine Quelle und Wirkungsgeschichte zu durchschauen. Daher kamen das Nichtseiende in der antiken Philosophie und der Begriff der Andersheit zum Vorschein. In diesem Punkt grenzt sich Gadamer sowohl gegen Heidegger als auch gegen Hegel ab.

In einer frühen Abhandlung Gadammers über Hegel haben wir gesehen, dass er für den Begriff der Liebe des jungen Hegel noch Sympathie hat. Die Liebe sollte eine Rolle im Verstehens spielen. So ist es kein Zufall, dass er die Auslegung Heideggers über Hegels Dialektik aufgreift, um die originale Bedeutung der Dialektik, sich zu unterhalten, zu gewinnen. Diese Dialektik ist eine, die nicht im Sinne Hegels die Andersheit überwindet, sondern im Sinne des Gesprächs die Andersheit bewahrt.

Kompliziert ist es aber, dass Heidegger später diesen Schritt, den er früh gegangen war, nicht beibehalten hat. Er hegte den Verdacht, wieder in das Selbstbewusstsein der neuzeitlichen Philosophie zu verfallen. Deswegen musste Gadamer sich an zwei Frontlinien durchsetzen. Seine einzige Hilfe ist Plato, in dessen Kontext seine Gedanken über „das Gespräch“ zum Ausdruck gebracht sind.

Die Andersheit, die in der hermeneutischen Erfahrung eine entscheidende Rolle spielt, bestimmt die Position der philosophischen Hermeneutik, die ich als „absolute Negativität“ bezeichnen möchte. Diese Negativität ist insofern eine andere als die Hegels, als sie „das absolute Wissen“ innerhalb des Subjekts außer Kraft setzt. Ähnlich wie Plato im siebten Brief nimmt Gadamer beinahe den Standpunkt eines Skeptikers ein. Und die platonische Dialektik in seiner Auslegung ist eine Kunst der Gesprächsführung, d. h. die Kunst des Fragens und Antwortens.

Es lässt sich die Frage stellen, warum Heidegger seine Auslegung der Dialektik nicht bis zum Ende geführt hat, wenn er sich bewusst ist, dass die Dialektik eigentlich das Gespräch ist. Der Grund dafür

---

<sup>218</sup> Gadamer nennt es die „Zwei-Welten“ Theorie, nämlich eine Ideenwelt und eine irdische Welt.

ist, dass Heidegger eine „Scheu vor Dialektik“<sup>219</sup> zeigt. Er setzt immer Zweifel in den Logos, weil er sich von seiner eigenen Auslegung des Dialogs »Sophistes« nicht befreien kann. Diesen Gedankengang Heideggers stellte ich zur Diskussion, damit der Leser nicht in Verwirrung gebracht würde. Wenn die Sprache bei Gadamer „das Gespräch“ ist, ist sie bei Heidegger „das Wort“. Beide Philosophen greifen aber gleichermaßen den theologischen Begriff „Inkarnation“ auf, um dem „Werdegang“ der Sprache ins Klare zu bringen.

Weiterhin wurde die These Gadamers „die Sprache ist nur im Gespräch“ durch eine philologische Begründung gerechtfertigt. Ich versuchte zu zeigen, dass sowohl der hermeneutische Zirkel als auch das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein in der Hermeneutik untrennbar vom Gespräch sind.

Ferner wurde die Gadamers Auslegung Platos in Betracht gezogen, die sich gegen die ungeschriebene Lehre und für eine ungeschriebene Dialektik stark macht. Gadamer entzieht sich der Deutung seines Lehrers Paul Natorp, sodass die Ideen bei Plato nicht mehr Naturgesetze sind, die abstrakt und unabhängig von der menschlichen Praxis sind. Alle Gesprächsführung hat das Ziel, in der Seele des Gesprächspartners die Ideen zu beleuchten. Daher sind die Ideen der Ausgangspunkt (ὑπόθεσις) der Argumentation, die nur in philosophischen Gesprächen zur Geltung kommt. In der Auslegung Gadamers wendet sich Sokrates nicht den abstrakten Ideen zu, sondern dem Gespräch selbst. „Flucht in die Logoi“ heißt bei ihm „Wendung zum Gespräch“, und zwar zu dem, das jeweils möglich ist.

Zum Schluss wurde diese Wendung als eine Handlung verstanden. Dabei kam das Element des Anwendens, das auch im Verstehen seinen Platz hat, ans Licht. Das Anwenden setzt schon ein „Sich-Wissen“ voraus, was von Hegel übersehen wurde. Anders als Hegel legt Gadamer in der Auslegung der Theoria den Akzent ganz auf die Praxis, sodass das Betrachten auch ein Teilnehmen ist. Wenn die Hermeneutik sich nicht nur als eine Theorie versteht, sondern auch als eine Praxis, eröffnet sie eine Dimension der praktischen Philosophie. Es ist kein Zufall, dass Gadamer schon in WM die Phronesis vorbereitet hat. In der Verständigung zwischen Menschen sollte auch die Ethik des Aristoteles eine Rolle spielen. Weil diese Ethik Raum für die menschlichen Handlungen schafft, ist die Tugend durch die zweite Natur, die Gewohnheit, geprägt. So klingt die Betonung der Freundschaft und Phronesis in der Hermeneutik wie ein Aufruf, im Gespräch die Fähigkeit sich miteinander zu verständigen zu lernen. Deswegen erfüllt die Hermeneutik ihre praktische Aufgabe in der Gesprächsführung „seit wir ein Gespräch sind“.

---

<sup>219</sup> Vgl. Figal 2006b.

## Danksagung

Die vorliegende Arbeit hat seine eigene Vorgeschichte. Sie ist durch ein Projekt ermöglicht worden, das zwischen dem Philosophischen Seminar der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz (Deutschland) und der philosophischen Fakultät der (xxx) vertraglich vereinbart wurde. Durch diesen Vertrag konnte der Verfasser, der sich in seiner Masterarbeit, die er noch in China verfasst hatte und die dem Erlebnisbegriff Diltheys gewidmet war, die Hermeneutik Gadammers in der Richtung einer praktischen Dialogik erforschen.

Das Thema der Dialogik war mir ganz fremd. Herr Prof. Dr. P gab mir in China den freundlichen Hinweis darauf. Ich bin ihm dafür sehr dankbar. Hierfür ist die griechische Philosophie eine wichtige Voraussetzung.

Allen voran sei deshalb Herrn Dr. B von der Klassischen Philologie gedankt. Was er für mich bedeutet, kann gar nicht genügend gewürdigt werden. Ohne ihn wäre diese Arbeit nicht realisiert worden, denn die Fähigkeit, Griechisch zu lesen und zu übersetzen, besaß ich anfänglich nicht. Das Griechische hat mich seither immer begleitet, auch meine Freizeit gehört dem Griechisch. Durch den langen Kontakt mit den Philologen habe ich gelernt, die Philosophie Gadammers aus einem anderen Aspekt, nämlich dem der Philologie, zu betrachten.

Ein ganz besonderer Dank gebührt Prof. Dr. G, der mit Geduld meine Arbeit betreut hat. Er hat zwei Semester lang fast monatlich eine Sprechstunde für mich reserviert, um die Details meines Gedankengangs zu besprechen. Diese schöne Zeit liegt in meinem Herz.

Prof. Dr. E, sei herzlichst gedankt. Ab SS 2014 habe ich an fast alle seiner Veranstaltungen über Plato und Aristoteles teilgenommen. In jener Situation haben wir über den Sinn, der hinter dem griechischen Text steht, diskutiert. Er hat mir viele freundlichen Hinweise gegeben, wie ich die Sekundärliteratur zu Rat ziehen kann.

Herrn Dr. B und Herrn Prof. Dr. A in Klassische Philologie gehört mein innigster Dank. Ich erinnere mich gern und dankbar an die Seminare über Plato, Aristoteles und Homer. Hierdurch ist mir ein neuer Horizont eröffnet worden

Herrn Prof. Dr. K, dem ehemaligen Leiter der Kant-Forschungsstelle in Mainz, gehört mein herzlicher Dank. Zwar war ich kein Schüler von ihm, hat er mich aber in seinen Kreis und seine Seminar aufgenommen. Mein Verständnis von Kant und Hegel auf Deutsch verdanke ich ihm.

Neben diesen muss ich an alle die Freunde denken. Mit dem Prof. Z, einem Übersetzer von Heidegger in China, habe ich durch Email lange Zeit Kontakt gehabt. Mit seinem Verständnis von Heidegger und Ernst Jünger ist mir ein Gesprächspartner. Auch mit , Herrn Z, Doktoranden an Uni Wien, hatte ich wissenschaftlichen Kontakt. Wir haben über die Sophistes-Vorlesung von Heidegger unsere Meinungen ausgetauscht, und dank der Diskussionen mit ihm habe ich meine Auslegung von Heideggers Begriff

„Gespräch“ (§26) gefunden. Gedankt sei ferner P in Freiburg, Q, H in Marburg. Alle Namen kann ich hier in einer online veröffentlichten Version nicht erwähnen, dennoch war gerade die jüngere Generation von chinesischem Philosophen, mit denen ich mich im Gespräch befunden habe, eine wichtige Hilfe.

Die Förderung, durch die CSC (China Scholarship Council) ermöglicht mir mein Studium und den wissenschaftlichen Aufenthalt in Deutschland. Ich danke sehr dafür. Ohne sie wäre die Arbeit nicht zustande kommen.

Nach der Verteidigung ist diese Arbeit von Herrn A T sprachlich sorgfältig korrigiert und verbessert worden. Seiner Freundschaft bin ich sehr dankbar.

Meinen Eltern, die keine Philosophie verstehen und trotzdem den einzigen Sohn der Philosophie überlassen haben, möchte ich diese Arbeit widmen.



## Hauptsiglen

WM

»Hermeneutik: Wahrheit und Methode. 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik« von Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke, Band 1, 6. Aufl., Tübingen 1990

SZ

»Sein und Zeit« von Martin Heidegger, Gesamtausgabe Band 2, Frankfurt, 1977

Grundlegung

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Mit einer Einl. hrsg. von Bernd Kraft, Hamburg : Meiner, 1999(=Philosophische Bibliothek, 519)

Phän

Phänomenologie des Geists, herausgegeben von Heinrich Clairmont und Hans Friedrich Wessels, Neuausgabe. Mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen, Meiner 1987(=Philosophische Bibliothek 414)

JS III

Jenaer Systementwürfe III Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (Jenaer Realphilosophie) Herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann, Meiner 1987 (=Philosophische Bibliothek 333)

GW:

Gesammelte Werke Hans-Georg Gadamer, 10 Bände, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985-1995

GW 1, 82 = Gesammelte Werke, Bd. 1, S82

GW5.6, 249 = Gesammelte Werke, Bd. 5, Nummer 6. »Platos Staat der Erziehung« (1942), S249

Da nur Band 1 von GW Gadamers ein Monolog ist und die anderen Bände Sammlungen seiner Aufsätze sind, ist es auch möglich, die Ausgabe »Gesammelte Werke« von Hegel mit der Sigle GW zu referieren.

z.B GW 9 = Gesammelte Werke, Bd. 9, Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen, Hamburg: Meiner, 1980. Sieh unten Literaturverzeichnis

GA

Gesamtausgabe von Martin Heidegger

GS

Gesammelte Schriften, Wilhelm Dilthey

HWPB

Historisches Wörterbuch der Philosophie

ÄGB

Ästhetische Grundbegriffe: historisches Wörterbuch in sieben Bänden

Werke der antiken Autoren

An: Aristoteles De anima: Über die Seele

An.post: Aristoteles Analytica posteriora: Zweite Analytiken

Cat: Aristoteles Categoriae: Kategorien

Met: Aristoteles Metaphysica: Metaphysik

EN: Aristoteles Ethica Nicomachea: Nikomachische Ethik

Poet.: Aristoteles Poetica: Poetik

Phil.: Plato Philebos

Phdn.: Plato Phaidon

Men.: Plato Menon

Parm.: Plato Parmenides

Rep.: Plato Politeia

Soph.: Plato Sophistes

Tht.: Plato Theaitetos

Men.: Plato Menon

Legg.: Plato Nomoi

## Literaturverzeichnis (Auswahl)<sup>220</sup>

### Primäreliteratur

#### Werke, Materialien von Gadamer

##### A) Gesammelte Werke, 10 Bände:

Gesammelte Werke, Bd. 1: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik 7. Aufl., Tübingen. 2010

Gesammelte Werke, Bd. 2: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register, 2. Aufl., Tübingen. 1993

Gesammelte Werke, Bd. 3: Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger, Tübingen. 1987

Gesammelte Werke, Bd. 4: Neuere Philosophie II: Probleme, Gestalten), Tübingen. 1987

Gesammelte Werke, Bd. 5: Griechische Philosophie I, Tübingen. 1985

Gesammelte Werke, Bd. 6: Griechische Philosophie II, Tübingen. 1985

Gesammelte Werke, Bd. 7: Griechische Philosophie III: Plato im Dialog, Tübingen. 1991

Gesammelte Werke, Bd. 8: Kunst als Aussage, Tübingen. 1993

Gesammelte Werke, Bd. 9: Hermeneutik im Vollzug, Tübingen. 1993

Gesammelte Werke, Bd. 10: Hermeneutik im Rückblick, Tübingen. 1995

##### B) Bücher, Übersetzungen, Texte, Interviews und andere Materialien nicht in GW(nach Jahr geordnet)

Gadamer 1922: Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen, (Dissertation), Marburg, 15. Mai 1922, 117S.

---

<sup>220</sup> Eine noch ausführlichere Bibliographie, die eine Übersicht von der Arbeiten im Gadamer-Kreis(z. B. seine Schüler, seine Freunden, seine Kollegen), oder die der zeitgenössischen Philologen, mit der Gadamer möglicherweise konfrontiert hat, umfasst, ist leider aus dem Grund der Zeit hier ausgeschlossen. Ähnlich sind die klassischen Forschungen, von denen das Verständnis des Verfassers über Plato und Aristoteles profitiert hat, wenn sie nicht direkt mit der Auslegung Gadamers relevant sind, auch nicht referiert. Ansonst wird diese List noch länger, scheint dem normalen Leser auch unnötig zu sein.

Gadamer 1939: Zu Kants Begründung der Ästhetik und dem Sinn der Kunst', in: Festschrift: Richard Hamann zum sechzigsten Geburtstag 29. Mai 1939, überreicht von seinen Schülern, Burg bei Magdeburg, August Hopfer, 1939; S. 31-39.

Gadamer 1967a: »Die Grenzen des Expertentums«, in: Karl Schlechta (Hg.), Der Mensch und seine Zukunft. Darmstädter Gespräch (= Darmstädter Gespräch 9). Darmstadt, S. 160–168.

Gadamer 1967b: Kleine Schriften.[Band] 1., Philosophie, Hermeneutik, Tübingen.

Gadamer 1972: Kleine Schriften. [Band] 3, Idee und Sprache. Platon, Husserl, Heidegger, Tübingen.

Gadamer 1976: Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze, 1. Aufl., Frankfurt am Main.

Aristoteles, Gadamer 1976: Metaphysik XII, Aristoteles. Übers. u. Kommentar von Hans-Georg Gadamer, 3.Aufl., Frankfurt am Main : Klostermann

Gadamer, Boehm 1976: Seminar philosophische Hermeneutik, 1. Aufl., Frankfurt am Main.

Gadamer 1980: »Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences«, in: Research in Phenomenology; 1980, S. 74–85.

Gadamer 1983: Lob der Theorie. Reden und Aufsätze, 1. Aufl., Frankfurt am Main.

Gadamer 1984: »Articulating Transcendence«, in: Fred Lawrence (Hg.), The beginning and the beyond. Papers from the Gadamer and Voegelin conferences (= Supplementary issue of the "Lonergan Workshop" journal 4). Chico, Calif., S. 1–12.

Plato, Gadamer 1986: Texte zur Ideenlehre (Griechisch-Deutsch), hrsg. und übers. von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2. Auflage

Gadamer 1989: Philosophisches Lesebuch, hrsg. u. mit Einf. vers. von Hans-Georg Gadamer

Bd 1. Die Philosophie der Vorsokratiker, Die klassische Philosophie Athens, Die Philosophie im Zeitalter des Hellenismus, Die christliche Philosophie des Mittelalters, Frankfurt am Main : Fischer-Taschenbuch-Verl., 19892

Gadamer 1992a: »Interview: Historicism and Romanticism«, in: Dieter Misgeld u. Graeme Nicholson (Hg.), Hans-Georg Gadamer on education, poetry, and history. Applied hermeneutics (= SUNY series in contemporary continental philosophy). Albany, S. 125–131.

Gadamer 1992b: »Interview: The 1920s, 1930s, and the Present:: National Socialism, German History, and German Culture«, in: Dieter Misgeld u. Graeme Nicholson (Hg.), Hans-Georg Gadamer on education, poetry, and history. Applied hermeneutics (= SUNY series in contemporary continental philosophy). Albany, S. 135–153.

Gadamer 1992c: »Interview: The German University and German Politics. The Case of Heidegger«, in: Dieter Misgeld u. Graeme Nicholson (Hg.), Hans-Georg Gadamer on education, poetry, and history. Applied hermeneutics (= SUNY series in contemporary continental philosophy). Albany, S. 3–14.

Gadamer 1992d: »Interview: Writing and the Living Voice«, in: Dieter Misgeld u. Graeme Nicholson (Hg.), Hans-Georg Gadamer on education, poetry, and history. Applied hermeneutics (= SUNY series in contemporary continental philosophy). Albany, S. 63–71.

Gadamer 1993: »Sokrates und das Göttliche«, in: Herbert Kessler (Hg.), Sokrates-Studien. Gestalt und Idee (= Die graue Reihe 11). Heitersheim.

Gadamer 1995: »Vom Wort zum Begriff: Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie«, in: Odo Marquard (Hg.), Menschliche Endlichkeit und Kompensation. Bamberg, S. 111–124.

Gadamer, Hans-Georg u. Carsten Dutt 1995: Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch, 2. Aufl., Heidelberg.

Gadamer 1996: Der Anfang der Philosophie, Stuttgart.

Gadamer 1997: Grondin, Jean (Hg.) Gadamer Lesebuch, Tübingen.

Aristotle, Gadamer 1998: Nikomachische Ethik VI (Griechisch-Deutsch), hrsg. und übers. von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann

Gadamer 1999a: Der Anfang des Wissens, Stuttgart.

Gadamer 2000a: Erziehung ist sich erziehen, 1. Aufl., Heidelberg.

Gadamer 2000b: Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze, Tübingen.

Gadamer 2001: Das Problem des historischen Bewusstseins, Tübingen.

Gadamer, Bubner 2001: "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache". Hommage an Hans-Georg Gadamer, 1. Aufl., Frankfurt am Main.

Gadamer, Dottori 2002: Die Lektion des Jahrhunderts. Ein Interview von Riccardo Dottori, Münster.

Gadamer 2003: »Heideggers theologische Jugendschrift«, Nachwort in: Günther Neumann (Hg.), Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922) Stuttgart, S. 78–86.

Gadamer 2011: »Hegel und die Sprache der Metaphysik«, in: Hans-Georg Gadamer (Hg.), Sprache und Ethik im technologischen Zeitalter. Bamberger Hegelwoche 1990. Bamberg, S. 11–38.

Gadamer 2012: Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau, 3. Aufl., Frankfurt am Main.

### **C) Briefwechsel zwischen Heidegger und Gadamer**

Aus Jahressgabe Martin-Heidegger-Gesellschaft

### **Werke von Martin Heidegger:**

**A) Martin Heidegger Gesamtausgabe (Abkürzung: GA), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.**

GA 2: Sein und Zeit (1927), ed. F.-W. von Herrmann, 1977

GA 4: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936–1968) Hrsg.: F.W. von Herrmann, 2. Auflage 1996,

GA 5: Holzwege (1935–1946) Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 1977, 2. Auflage 2003

GA 9: Wegmarken (1919–1961) Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 1976, 3. Auflage 2004

GA 12: Unterwegs zur Sprache (1950–1959), Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 1985

GA 18: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924), Hrsg.: M. Michalski, 2002

GA 19: Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/25), Hrsg.: I. Schüssler, 1992

GA 33: Aristoteles Metaphysik IX 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (Sommersemester 1931), Hrsg.: H. Hüni, 2. Auflage 1990

GA 40: Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935), Hrsg. von Petra Jaeger, 1983

GA 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22), Hrsg.: W. Bröcker et K. Bröcker-Oltmanns, 2. Auflage 1994,

GA 62: Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Sommersemester 1922), Hrsg.: G. Neumann, 2005

GA 63: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923), Hrsg.: K. Bröcker-Oltmanns, 74 Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst, Hrsg.: Thomas Regehly, 2010 2. Auflage 1995

GA 74: Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst, Hrsg.: Thomas Regehly, 2010

**B) Materialien außer GA:**

Heidegger und Aristoteles, hrsg. von Alfred Denker, Freiburg i.Br. [u.a.] : Alber, 2007

Übungen für Anfänger: Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen; Wintersemester 1936/37, Martin Heidegger. Seminar-Mitschrift von Wilhelm Hallwachs. Hrsg. von Ulrich von Bülow, Marbach: Dt. Schillergesellschaft, 2005

Heidegger studies = Heidegger-Studien = Etudes Heideggeriennes, Berlin: Duncker & Humblot; Oak Brook, Ill. : Eterna Press [1986-1987] ; Berlin, West : Duncker & Humblot [früher] , 1.1985 -

Darin: der erste Teil: Texts from Heidegger's Nachlass

**Werke von Immanuel Kant**

Grundlegung =Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Mit einer Einl. hrsg. von Bernd Kraft, Hamburg : Meiner, 1999(=Philosophische Bibliothek, 519)

### **Werke von Georg Wilhelm Friedrich Hegel**

Grundsätzlich sind zwei Ausgaben von Hegel berücksichtigt. Die eine(A) ist die letztlich veröffentlichte historische-kritische Ausgabe, die andere(B) ist die von Hoffmeister, die Gadamer selber benutzt und zitiert hat. Selbstverständlich werden Texte in beiden Ausgaben vergleichend studiert, aber NUR werden die entsprechenden Studienausgaben von »Gesammelte Werke« in meiner Arbeit zitiert.

Gesammelte Werke, Hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Hamburg, Meiner, 1968-

Phän= Phänomenologie des Geists

A: Gesammelte Werke, Band 9, Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen, Hamburg: Meiner, 1980

Studienausgabe: Phänomenologie des Geists, herausgegeben von Heinrich Clairmont und Hans Friedrich Wessels, Neuauflage. Mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen, Meiner 1987(=Philosophische Bibliothek 414)

B: Phänomenologie des Geistes, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Nach dem Texte der Orig.-Ausg. hrsg. von Johannes Hoffmeister, Leipzig: Meiner, 1949 (=sämtliche Werke, Band 2)

JS III= Jenaer Systementwürfe III

A: Gesammelte Werke, Band 8, Hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg: Meiner, 1976

Studienausgabe: Jenaer Systementwürfe III Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (Jenaer Realphilosophie) Herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann, Meiner 1987 (=Philosophische Bibliothek 333)

B: Jenaer Realphilosophie: Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805 – 1806, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg: Meiner 1967, Unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. 1931(=Philosophische Bibliothek 67[b])

Wissenschaft der Logik

GW12= Gesammelte Werke, Band 12

A:Wissenschaft der Logik; Bd. 2, Die subjektive Logik: (1816) Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Hrsg. von Friedrich Hogemann, Hamburg: Meiner, 1981

Studienausgabe: Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik. Die Lehre vom Begriff (1816), Herausgegeben von Hans-Jürgen Gawoll und Friedrich Hogemann, Hamburg: Meiner 2003, (=Philosophische Bibliothek 377)

B: Wissenschaft der Logik. Hrsg. v. G. Lasson, Leipzig: Meiner, 1951 (=sämtliche Werke 4)

Nohl 1907: Hegels theologische Jugendschriften, nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin hrsg. von Herman Nohl, Tübingen: Mohr

### **Werke von Wilhelm Dilthey**

GS= Gesammelte Schriften, Wilhelm Dilthey, Leipzig: Teubner (später Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht), 1959-2006, 26 Bände

GS 5= Band 5 Die geistige Welt; Hälfte 1, Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Stuttgart: Teubner [u.a.], 1968

GS 19= Band 19 Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte: Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870 - 1895), Hrsg. von Helmut Johach, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982

### **Werke von Plato und Aristoteles**

#### **A) Griechisch:**

Platonis Opera: Recognovit Brevisque Adnotatione Critica Instruxit (as Ioannes Burnet). Oxford: Oxford Classical Texts, 1900–1907. 5 Bde

Aristotelis Opera Accedunt Fragmenta, Scholia, Index Aristotelicus. Editio altera Hrsg. v. Bekker, Immanuel, Gigon, Olof, 5 Bde

Die OCT Ausgabe, die Gadamer möglicherweise auch berücksichtigt hat:

Aristotelis Ethica Nicomachea: recogn. brevisque adnotatione critica instr. I. Bywater, Oxonii: Clarendon, 1980

Aristotelis Metaphysica: recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxonii: Clarendon, 1957



Aristotelis physica: recogn. brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii: Clarendon, 1950

### **B) Deutsche Übersetzungen (mit Kommentar):**

Außer der Übersetzungen Gadammers habe ich die folgenden Übersetzungen zur Rat gezogen

F. Schleiermachers Übersetzung in Version von WBG

Platon Werke in 8 Bänden (Griechisch – deutsch): Der griechische Text stammt aus der Sammlung Budé (Les Belles Lettres, Paris). Hrsg. und überarb. von Gunther Eigler unter Mitarb. von Heinz Hofmann, Dietrich Kurz, Klaus Schöpsdau, Peter Staudacher und Klaus Widdra. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), 7. Aufl. 2016.

Rudolf Rufener Übersetzung in Artemis, Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag, Eingel. von Olof Gigon. Übertr. von Rudolf Rufener, 8 Bde

Platon Werke. Übersetzung und Kommentar, hrsg. von Ernst Heitsch, Carl Werner Müller und Kurt Sier, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993-

darin:

Platon, Philebos : Übersetzung und Kommentar, von Dorothea Frede, 1997

Platon, Phaidon : Übersetzung und Kommentar, von Theodor Ebert, 2004

Werke: in deutscher Übersetzungen von Aristoteles, hrsg. von Hellmut Flashar, [Begr.] Grumach, Ernst (manche mit ausführlichen Erläuterungen)

darin

Bd. 1, Tl. 1, Kategorien, übers. und erl. von Klaus Oehler, Berlin : Akad.-Verl., 1984

Bd. 3, Tl. 2, Analytica posteriora, übers. und erl. von Wolfgang Detel, Berlin : Akad.-Verl., 1993

Bd. 5. Poetik, übers und erl. von Schmitt, Arbogast, Berlin: Akad.-Verl., 2008

Bd. 6. Nikomachische Ethik, übers. u. komm. von Franz Dirlmeier, Berlin: Akad.-Verl., 1974

Bd. 13. Über die Seele, übers. von Willy Theiler, Berlin : Akad.-Verl., 1986

### **Die anderen Übersetzungen und Kommentaren:**

Die Briefe Platons, herausgegeben von Ernst Howald, Zürich: Seldwyla, 1923

Theätet : [griechisch-deutsch], Aus dem Griech. von Friedrich Schleiermacher. Übers. durchges. und überarb. von Alexander Becker. Kommentar von Alexander Becker, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007

Sophistes : [Griechisch-Deutsch], Aus dem Griech. übers. von Friedrich Schleiermacher. Auf der Grundlage der Bearb. von Walter F. Otto ... neu hrsg. von Ursula Wolf. Kommentar von Christian Iber, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007

Der Sophist: [Griechisch-Deutsch], Übers. von Otto Apelt. Neu bearb. u. hrsg. von Reiner Wiehl, Hamburg: Meiner, 19852

Der Staat/Politeia: [Griechisch-Deutsch], Übers. v. Rufener, Rüdiger, Einführung, Erläuterungen, Inhaltsübersicht und Literaturhinweise von Thomas Alexander Szlezák, Düsseldorf; Zürich: Artemis & Winkler, April 2014

Der Protreptikos des Aristoteles, Einl., Text, Übers. und Kommentar von Ingemar Düring, Frankfurt am Main: Klostermann, 19932

Die Nikomachische Ethik, Aristoteles. Übers. und mit einer Einf. und Erl. vers. von Olof Gigon, München: DTV, 2006

Aristoteles' "Nikomachische Ethik", Ursula Wolf, Darmstadt: Wiss. Buchges., 20133

Aristoteles' "Metaphysik XII", Michael Bordt, Darmstadt: Wiss. Buchges., 2006

Werke Aristoteles. Neu übers., mit einer Einl. und erkl. Anm. vers. von Olof Gigon

Bd 1. Einführungsschriften, Zürich [u.a.]: Artemis Verl., 1961

Aristoteles' Metaphysik: (griechisch-deutsch) Neubearb. der Übers. von Hermann Bonitz. Mit Einl. und Komm. hrsg. von Horst Seidl, Hamburg: Meiner, Bd 1. 1978, Bd 2. 19842

Aristoteles, Szlezák 2003: Metaphysik, Aristoteles. Übers. und eingel. von Thomas Alexander Szlezák, Berlin: Akademie-Verl., 2003

Aristotle's Physics, a rev. text with introd. and comm. by W. D. Ross, Oxford : Clarendon Press, 1966

Aristotle's Metaphysics, a rev. text with introd. and commentary by W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 2 Bände, 1958

Aristotle's prior and posterior analytics: a revised text, with introd. and commentary by W. D. Ross, Oxford: Oxford Univ. Press, 1957

Aristotlis De anima Ed. with introd. and comm. by David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1961

## Sekundärliteratur

Angehrn 2008: Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken. Emil Angehrn, Würzburg. Königshausen & Neumann.

Angehrn 2010: Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen. Emil Angehrn, Tübingen. Mohr Siebeck.

Aubenque 2007: Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles. Pierre Aubenque, Hamburg. Meiner.

Barbarić 2007: Das Spätwerk Heideggers. Ereignis - Sage - Geviert, Würzburg. Königshausen & Neumann.

Barbarić 2005. Heidegger und Gadamer: »Hörendes Denken«, in: Günter Figal u. Hans-Helmuth Gander (Hg.), "Dimensionen des Hermeneutischen". Heidegger und Gadamer (= Schriftenreihe / Martin-Heidegger-Gesellschaft Bd. 7). Frankfurt am Main, Klostermann, S. 37 - 58.

Barbarić 2009: Annäherungen an Platon. Damir Barbarić, Würzburg. Königshausen & Neumann.

Barthold 2010: Gadamer's dialectical hermeneutics. Lauren Swayne Barthold, Lanham, Md. Lexington Books.

Becker 2008: Grundprobleme existenzialen Denkens. Hrsg. von Carl Friedrich Gethmann, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Beriger 1989: Die aristotelische Dialektik. Ihre Darstellung in der Topik und in den Sophistischen Widerlegungen und ihre Anwendung in der Metaphysik M 1-3. Andreas Beriger, Heidelberg. Winter.

Bilen 2001: The historicity of understanding and the problem of relativism in Gadamer's philosophical hermeneutics. Osman Bilen, Washington, D.C. Council for Research in Values and Philosophy.

Boeder 1959: »Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia«, in: Archiv für Begriffsgeschichte 1959, S. 82–112.

Bormuth 2008: Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise, Göttingen. Wallstein.

Brkic 1994: Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung. Pero Brkic, Mainz. Matthias-Grünwald-Verlag.

Bubner 1970: Hermeneutik und Dialektik: Aufsätze, Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag, hrsg. von Rüdiger Bubner, Tübingen: Mohr, 2 Bände.

Chang 1994: Geschichte, Verstehen und Praxis. Eine Untersuchung zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer unter besonderer Berücksichtigung ihrer Annäherung an die Tradition der praktischen Philosophie. Ting-Kuo Chang, Marburg. Tectum Verlag.

Coltman 1998: The language of hermeneutics. Gadamer and Heidegger in dialogue. Rodney R. Coltman, Albany. State University of New York Press.

Davey 2000: »Mnemosyne und die Frage nach dem Erinnern in Gadamer's Ästhetik«, in: Günter Figal, Jean Grondin, Dennis J. Schmidt u. Friederike Rese (Hg.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Tübingen, Mohr Siebeck, S. 35–62.

Denker 2005: *Heidegger und Nietzsche*, Alfred Denker(Hg.), Freiburg. Karl Alber.

Denker 2007: *Heidegger und Aristoteles*, Alfred Denker(Hg.), Freiburg. Karl Alber.

Di Donatella 2000. *Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten: »Zwischen Onoma und Logos: Platon, Gadanken und die dialektische Bewegung der Sprache«*, in: Günter Figal, Jean Grondin, Dennis J. Schmidt u. Friederike Rese (Hg.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Tübingen, Mohr Siebeck, S. 107–128.

Di Donatella 2009: *Gadamer. Ein philosophisches Porträt*. Cesare Di Donatella, Tübingen. Mohr Siebeck.

Di Donatella 2011: »Das unendliche Gespräch«, in: Günter Figal (Hg.), *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode (= Klassiker auslegen 30)*, 2. Aufl. Berlin, Akademie Verlag Berlin, S. 155–173.

Dostal 2002: *The Cambridge companion to Gadamer*, Robert J. Dostal (Hg.), Cambridge, New York, NY. Cambridge University Press.

Dottori 2003: *The legitimacy of truth: proceedings of the III Meeting Italian American Philosophy - Rome 2001*, Riccardo Dottori u. Meeting Italian American Philosophy, Münster/ Hamburg/ London. Lit.

Dottori 2012: *50 Jahre "Wahrheit und Methode" : Beiträge im Anschluss an H.-G. Gadamer's Hauptwerk*, Riccardo Dottori (Hg.), Zürich. Lit.

Dottori 2006: *Die Reflexion des Wirklichen*. Riccardo Dottori, Tübingen. Mohr Siebeck.

Dottori 2012: »DIE HERMENEUTISCHE ERFAHRUNGZWISCHEN WELTOFFENHEIT UND DIALOG«, in: *Analiza i Egzystencja*. Riccardo Dottori (2012/19), S. 177–198.

Dudley 1982: *Gott und Theōria bei Aristoteles. Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik*. John Dudley, Frankfurt am Main. P. Lang.

Ebert 1974: *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum 'Charmides', 'Menon' und 'Staat'*. Theodor Ebert, Berlin. de Gruyter.

Eckl 2003: *Sprache und Logik bei Platon*. Andreas Eckl, Würzburg. Königshausen & Neumann.

Eidam 2004: *Metaphysik und Hermeneutik. Festschrift für Hans-Georg Flickinger zum 60. Geburtstag*, Eidam, Hermenau, Frank, Souza, Draiton Gonzaga de u. Flickinger, Hans Georg (Hg.) Kassel. Kassel University Press.

Elliott 2002: *Anfang und Ende in der Philosophie. Eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der aristotelischen Philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens*. Brian Elliott, Berlin. Duncker & Humblot.

Elm 2011: »Schenkung, Entzug und die Kunstschöpferischen Fragens«, in: Günter Figal (Hg.), Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode (= Klassiker auslegen 30), 2. Aufl. Berlin, Akademie Verlag Berlin, S. 133–154.

Espinet 2011: Heideggers Ursprung des Kunstwerks. Ein kooperativer Kommentar, Espinet u. Keiling, Tobias (Hg.), Frankfurt, M. Klostermann.

Falkenhayn 2003: Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers. Katharina von Falkenhayn, Berlin. Duncker & Humblot.

Feher 2005. Heidegger und Gadamer: »Verstehen bei Heidegger und Gadamer«, in: Günter Figal u. Hans-Helmuth Gander (Hg.), "Dimensionen des Hermeneutischen". Heidegger und Gadamer (= Schriftenreihe / Martin-Heidegger-Gesellschaft Bd. 7). Frankfurt am Main, Klostermann, S. 89–116.

Figal 1992: »Die praktische Vernunft des guten Lebens und die Freiheit des Verstehens: Die hermeneutische Fassung der «Idee des Guten» im Anschluß an Hans-Georg Gadamer«, in: Antike und Abendland. 1992, S. 67–81.

Figal 2000: Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten, Figal, Grondin, Jean, Schmidt, Dennis J. u. Rese, Friederike (Hg.), Tübingen. Mohr Siebeck.

Figal 2001. Zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer: »Platonforschung und hermeneutische Philosophie«, in: Hans Joachim Krämer, Karl Albert, Thomas Alexander Szlezák u. Karl-Heinz Stanzel (Hg.), Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer (= Spudasmata Bd. 82). Hildesheim/New York, G. Olms, S. 19–30.

Figal 2002: Interpretationen der Wahrheit, Figal u. Rebbmann, Frank (Hg.), Tübingen. Attempto Verlag.

Figal 2005: "Dimensionen des Hermeneutischen". Heidegger und Gadamer, Figal u. Gander, Hans-Helmuth (Hg.), Frankfurt am Main. Klostermann.

Figal 2006a: Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie. Günter Figal, Tübingen. Mohr Siebeck.

Figal 2006b: »Scheu vor der Dialektik: Zu Heideggers Platoninterpretation in der Vorlesung über den Sophistes (Winter 1924/25)«, in: Hans-Christian Günther u. Antonios Rengakos (Hg.), Heidegger und die Antike (= Zetemata : Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft Band 126). München, C. H. Beck, S. 219–235.

Figal 2007a. Ereignis - Sage - Geviert: »Heidegger und die Phänomenologie«, in: Damir Barbarić (Hg.), Das Spätwerk Heideggers. Ereignis - Sage - Geviert. Würzburg, Königshausen & Neumann, S. 9–18.

Figal 2007b: »Heidegger als Aristoteliker«, in: Alfred Denker (Hg.), Heidegger und Aristoteles (= Heidegger-Jahrbuch 3). Freiburg, Verlag Karl Alber, S. 53–76.

Figal 2009a: Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie. Günter Figal, Tübingen. Mohr Siebeck.

Figal 2009b: Zu Heidegger. Antworten und Fragen. Günter Figal, Frankfurt, M. Klostermann.

Figal 2011a: »Wahrheit und Methode als ontologischer Entwurf: Der universale Aspekt der Hermeneutik (GW 1, 478 – 494)«, in: Günter Figal (Hg.), Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode (= Klassiker auslegen 30), 2. Aufl. Berlin, Akademie Verlag Berlin.

Figal 2011b: »Wahrheit und Methode zur Einführung«, in: Günter Figal (Hg.), Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode (= Klassiker auslegen 30), 2. Aufl. Berlin, Akademie Verlag Berlin.

Fresco 1989: Heideggers These vom Ende der Philosophie. Verhandlungen des Leidener Heidegger-Symposiums April 1984, Fresco, Dijk, Rob J. A. van u. Vijgeboom, H. W. Peter (Hg.), Bonn. Bouvier.

Friedländer 1964: Platon I. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit. Paul Friedländer, 3. Aufl., Berlin. de Gruyter.

Fritz 1963: Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles. Kurt von Fritz, 1938. Aufl., Darmstadt. WBG.

Gaiser 1963: Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Konrad Gaiser, Stuttgart. Klett.

Gama 2006: Erfahrung, Erinnerung und Text. Über das Gespräch zwischen Gadamer und Hegel und die Grenzen zwischen Dialektik und Hermeneutik. Luis Eduardo Gama, Würzburg. Königshausen & Neumann.

Gander 2002: »Die Wahrheit des Verstehens«, in: Günter Figal u. Frank Rebmann (Hg.), Interpretationen der Wahrheit (= Tübinger phänomenologische Bibliothek). Tübingen, Attempto Verlag, S. 60–81.

Gerigk 1989: Unterwegs zur Interpretation. Hinweise zu einer Theorie der Literatur in Auseinandersetzung mit Gadamer's Wahrheit und Methode. Horst Jürgen Gerigk, Hürtgenwald. Pressler.

Gethmann 1993: Dasein. Erkennen und Handeln : Heidegger im phänomenologischen Kontext. Carl Friedrich Gethmann, Berlin/ New York. Walter de Gruyter.

Gigon 1966: Seele, Entwicklung, Leben. In der Perspektive der Geschichte, Altertumswissenschaft, Biologie, Psychiatrie, Theologie, Religionsgeschichte, Psychologie und Philosophie. Olof Gigon, Bern. Francke.

Gigon 1968: Der Ursprung der griechischen Philosophie. Olof Gigon, 2. Aufl., Basel. Schwabe.

Gill 2010: Hermeneutic philosophy and Plato. Gadamer's response to the Philebus, Gill, Christopher u Renaud, François (Hg.), 1. Aufl, Sankt Augustin. Academia.

- Gjesdal 2007: »Reading Kant Hermeneutically: Gadamer and the Critique of Judgment«, in: Kant-Studien 98, S. 351–371.
- Gjesdal 2009: Gadamer and the legacy of German idealism. Kristin Gjesdal, Cambridge, UK, New York. Cambridge University Press.
- Glasmeyer 2003: Platons Sophistes. Zur Überwindung der Sophistik. Christian Glasmeyer, Heidelberg. Winter.
- Gonzalez 2009: Plato and Heidegger: a question of dialogue. Francisco J. Gonzalez, University Park Pa. Pennsylvania State University Press.
- Grätzel 2007: Der Ernst des Spieles: Vorlesungen zu einer Philosophie des Spiels. Stephan Grätzel, Turnshare, 2 erw.Auflage.
- Graeser 1969: Probleme der platonischen Seelenteilungslehre. Überlegungen zur Frage der Kontinuität im Denken Platons. Andreas Graeser, München. C. H. Beck.
- Grondin 1992: »The Task of Hermeneutics in Ancient Philosophy«, in: Proceedings of the Boston Area Colloquium in ancient Philosophy. Jean Grondin (1992/8), S. 211–230.
- Grondin 1993: Zur Komposition von Wahrheit und Methode," Dilthey Jahrbuch 8 (1993): 57-74.
- Grondin 1994a: Der Sinn für Hermeneutik. Jean Grondin, Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Grondin 1994b: Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers. Jean Grondin, 2. Aufl., Weinheim. Beltz Athenäum Verlag.
- Grondin 2000: Einführung zu Gadamer. Jean Grondin, Tübingen/ Stuttgart. Mohr Siebeck; UTB.
- Grondin 2001: Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik. Jean Grondin, Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Grondin 2012: Hans-Georg Gadamer - Eine Biographie. Jean Grondin, 2. Aufl., Tübingen. Mohr Siebeck.
- Grondin, Plant 2003: The philosophy of Gadamer. Jean Grondin u. Kathryn Plant (Hg.), Montreal. McGill-Queen's University Press.
- Grünwald 1993/4: »Der Erfahrungsbegriff der dialektischen Hermeneutik H.-G.Gadamers und die Möglichkeit der Geisteswissenschaften«, in: Logos, Neue Folge Bd 1, S. 152–183.
- Gundert 1967: »Wahrheit und Spiel bei den Griechen: Homer-Tragedie-Platon«, in: Werner Marx (Hg.), Das Spiel, Wirklichkeit und Methode. Freiburg [Breisgau], Hans Ferdinand Schulz, S. 13–34.
- Günther 2006: Heidegger und die Antike, Günther u. Rengakos, Antonios (Hg.), München. C. H. Beck.

Halliwell 2002: *The aesthetics of mimesis. Ancient texts and modern problems.* Stephen Halliwell, Princeton, N.J. Princeton University Press.

Heidemann 1968: *Der Begriff des Spieles und das ästhetische Weltbild in der Philosophie der Gegenwart.* Ingeborg Heidemann, Berlin. de Gruyter.

Heinemann 2004: »Deduktion und Dialog: Überlegungen zu Platons Schriftkritik (Phdr. 274 ff.)«, in: Heinz Eidam, Frank Hermenau, Souza, Draiton Gonzaga de u. Hans Georg Flickinger (Hg.), *Metaphysik und Hermeneutik. Festschrift für Hans-Georg Flickinger zum 60. Geburtstag (= Kasseler philosophische Schriften 38).* Kassel, Kassel University Press, S. 155–164.

Henrich 1960: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag,* Dieter Henrich(Hg.), 1. Aufl., Tübingen. Mohr Siebeck.

Henrich 2008: *Hans Georg Gadamer. Splitter eines Gedenkens.* Dieter Henrich, Warmbronn. Keicher.

Herrmann 1985: *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit".* Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2. Aufl., Frankfurt am Main. Klostermann.

Herrmann 1994: *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung "Der Ursprung des Kunstwerkes".* Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2. Aufl., Frankfurt am Main. Klostermann.

Herrmann 1994: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie".* Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main. V. Klostermann.

Hölscher 1976: *Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie.* Uvo Hölscher, Heidelberg. Winter.

Hyland 2004: *Questioning Platonism. Continental interpretations of Plato.* Drew A. Hyland, Albany, NY. State University of New York Press.

Huber 1964: *Anamnesis bei Plato.* Carlo E. Huber, München: Hueber.

Imdahl 1997: *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen, 1919 bis 1923.* Georg Imdahl, Würzburg. Königshausen & Neumann.

Kamlah 1963: *Platons Selbstkritik im Sophistes.* Wilhelm Kamlah, München. Beck.

Kelly 2004: »A Critique of Gadamer's Aesthetics«, in: Bruce Krajewski (Hg.), *Gadamer's repercussions. Reconsidering philosophical hermeneutics.* Berkeley, Calif, University of California Press, S. 103–120.

Kim 2001: *Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers.* Jae-Chul Kim, Würzburg. Königshausen & Neumann.

Klein 1936: *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra.* Jacob Klein, Berlin. Springer.



- Kobusch 1997: Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus, Kobusch u. Mojsisch, Burkhard (Hg.) Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Koller 1954: Die Mimesis in der Antike: Nachahmung, Darstellung, Ausdruck, Hermann Koller, Bern: Francke, 1954
- Koselleck, Gadamer 1987: Hermeneutik und Historik. Vorgelegt am 6. Dezember 1986. Reinhart Koselleck u. Hans-Georg Gadamer, Heidelberg. C. Winter Universitätsverlag.
- Krajewski 2004: Gadamer's repercussions. Reconsidering philosophical hermeneutics, Bruce Krajewski, Berkeley, Calif. University of California Press.
- Krämer 1993: »Thesen zur philosophischen Hermeneutik«, Hans Joachim Krämer, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1993, S. 173–188.
- Krämer 2014: »Gesammelte Aufsätze zu Platon«, Hans Joachim Krämer, Hrsg. v. Mirbach, Dagmar, Berlin: De Gruyter, 2014.
- Lawrence 1984: The beginning and the beyond. Papers from the Gadamer and Voegelin conferences, Fred Lawrence (Hg.), Chico, Calif. Scholars Pr.
- Löwith 2013: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen: ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme, Karl Löwith, Freiburg [u.a.]: Alber.
- Luh 1998: Gadamer's Hermeneutik. ihre Entwicklung, ihre systematische Bedeutung und ihr Verhältnis zu Hegels Dialektik. Jing-Jong Luh, Köln.
- Maraldo 1974: Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger. John C. Maraldo, Freiburg. K. Alber.
- Marx 1972: Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden. Werner Marx, Freiburg. Rombach.
- Mesch 2010: »Falsche Lust als grundlose Hoffnung. Gadamer und die neuere Philebos-Interpretation«, in: Christopher Gill u. François Renaud (Hg.), Hermeneutic philosophy and Plato. Gadamer's response to the Philebus (= Studies in ancient philosophy v. 10), 1. Aufl. Sankt Augustin, Academia, S. 121–137.
- Minca 2006: Poiesis. Zu Martin Heideggers Interpretationen der aristotelischen Philosophie. Bogdan Minca, Würzburg. Königshausen & Neumann.
- Mouroutsou 2010: Die Metapher der Mischung in den platonischen Dialogen Sophistes und Philebos. Georgia Mouroutsou, 1. Aufl., Sankt Augustin. Academia.
- Müller 2004: »Verfehlendes Verstehen: Hermeneutische Spielräume nach Gadamer«, in: Heinz Eidam, Frank Hermenau, Souza, Draiton Gonzaga de u. Hans Georg Flickinger (Hg.), Metaphysik und Hermeneutik. Festschrift für Hans-Georg Flickinger zum 60. Geburtstag (= Kasseler philosophische Schriften 38). Kassel, Kassel University Press, S. 165–182.

- Natorp 1961: Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus, Paul Natorp, 3. Aufl.; Unveränd. Nachdr. d. 2., durchges. u. um e. metakrit. Anh. verm. Aufl. von 1922. Darmstadt: Wiss. Buchges
- Nohl 1907: Hegels theologische Jugendschriften, nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin hrsg. von Herman Nohl, Tübingen: Mohr
- Oehler 1985: Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike. Klaus Oehler, 2. Aufl., Hamburg. F. Meiner.
- Oliva 2009: Das innere Verbum in Gadammers Hermeneutik. Mirela Oliva, Tübingen. Mohr Siebeck.
- Olay 2007: Hans-Georg Gadamer : Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge, Csaba Olay, Würzburg : Königshausen & Neumann, 2007
- Palmer 1969: Hermeneutics. Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer. Richard E. Palmer, Evanston. Northwestern University Press.
- Pausch 1995: Wahrheit zwischen Erschlossenheit und Verantwortung. Die Rezeption und Transformation der Wahrheitskonzeption Martin Heideggers in der Theologie Rudolf Bultmanns. Eberhard Martin Pausch, Berlin/ New York. W. de Gruyter.
- Pelliccia 1995: Mind, body and speech in Homer and Pindar, Hayden Pelliccia, Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht.
- Peron 2008: Mit Aristoteles zu Platon. Heideggers ontologische Ausdeutung der Dialektik im "Sophistes". Barbara Peron, Frankfurt am Main. Peter Lang.
- Plieger 2000: Sprache im Gespräch. Studien zum hermeneutischen Sprachverständnis bei Hans Georg Gadamer. Petra Plieger, Wien. WUV.
- Pöggeler 1983: Heidegger und die hermeneutische Philosophie. Otto Pöggeler, Freiburg. Alber.
- Pöggeler 1997: »Ein Streit um Platon: Heidegger und Gadamer«, in: Theo Kobusch u. Burkhard Mojsisch (Hg.), Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 241–254.
- Przyłębski 2006: Das Erbe Gadammers. Andrzej Przyłębski, Frankfurt am Main/ New York. P. Lang.
- Rainer Marten 1965: Der Logos der Dialektik. Eine Theorie zu Platons Sophistes. Rainer Marten, Berlin. de Gruyter.
- Rehn 1982: Der logos der Seele. Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie. Rudolf Rehn, Hamburg. Meiner.
- Renaud 1999: Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadammers. François Renaud, Sankt Augustin. Academia.

Rese 2003: Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in Nikomachischer Ethik, Rhetorik und Politik. Friederike Rese, Tübingen. Mohr Siebeck.

Riedel 1990: Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik. Manfred Riedel, 1. Aufl., Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Ries 2009: Hans-Georg Gadamer's "Wahrheit und Methode". Wiebrecht Ries, Darmstadt. WBG

Risser 2003: »Gadamer's Plato and the Task of Philosophy«, in: Mirko Wischke u. Michael Hofer (Hg.), Gadamer verstehen. Understanding Gadamer. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 87–100.

Rodi 1984: Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys, Rodi u. Lessing, Hans-Ulrich (Hg.), 1. Aufl., Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Ruin 2000: »Einheit in der Differenz- Differenz in der Einheit: Heraklit und die Wahrheit der Hermeneutik«, in: Günter Figal, Jean Grondin, Dennis J. Schmidt u. Friederike Rese (Hg.), Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten. Tübingen, Mohr Siebeck, S. 87–106.

Sallis 1990. „Echoes after Heidegger“, John Sallis, Bloomington, Indiana University Press

Sallis 2011: »The Hermeneutics of the Artwork«, in: Günter Figal (Hg.), Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode (= Klassiker auslegen 30), 2. Aufl. Berlin, Akademie Verlag Berlin, S. 43–53.

Schmid 1999: Kunst des Hörens. Orte und Grenzen philosophischer Spracherfahrung. Holger Schmid, Köln. Böhlau.

Schmidt 1995: The specter of relativism. Truth, dialogue, and phronesis in philosophical hermeneutics. Lawrence K. Schmidt, Evanston, Ill. Northwestern University Press.

Schmidt 2005: »Einige Betrachtungen zu Sprache und Freiheit aus einem hermeneutischen Blickwinkel«, in: Günter Figal u. Hans-Helmuth Gander (Hg.), "Dimensionen des Hermeneutischen". Heidegger und Gadamer (= Schriftenreihe / Martin-Heidegger-Gesellschaft Bd. 7). Frankfurt am Main, Klostermann, S. 59–72.

Schmidt 2006: Understanding hermeneutics. Lawrence K. Schmidt, Durham [U.K.]. Acumen.

Schmitt 2012: »Phronesis eine andere Art des Erkennens«, in: Gyburg Uhlmann (Hg.), Phronesis. Die Tugend der Geisteswissenschaften ; Beiträge zur rationalen Methode in den Geisteswissenschaften (= Studien zu Literatur und Erkenntnis Bd. 3). Heidelberg, Winter, S. 31–77.

Seebohm 1984. »Boeckh and Dilthey: The Development of Methodical Hermeneutics«, in: Man and World 17 (3-4):S325-346.

Sehuchman 1979: »Aristotle's 'phronesis' and Gadamer's hermeneutics«, in: Philosophy Today 1, S. 41–50.

Shapiro, Sica 1988: *Hermeneutics. Questions and prospects*. Gary Shapiro u. Alan Sica, 1. Aufl., Amherst. University of Massachusetts Press.

Shikaya 2004: *Logos und Zeit. Heideggers Auseinandersetzung mit Aristoteles und der Sprachgedanke*. Takako Shikaya, Würzburg. Königshausen & Neumann.

Sichirrollo 1966: *Dialegethai: von Homer bis Aristoteles*. Livio Sichirrollo, Hildesheim. Olms.

Silverman 1991: *Gadamer and hermeneutics*, Hugh J. Silverman (Hg.), New York. London; Routledge.

Smith 1991: »Plato as Impulse and Obstacle in Gadamer's Development of a hermeneutical Theory«, in: Hugh J. Silverman (Hg.), *Gadamer and hermeneutics*. New York, London; Routledge, S. 23–41.

Snell 1984: *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 6., durchges. Aufl.

Stenzel 1959: *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Stenzel, Julius, Darmstadt: Wiss. Buchges.

Stenzel 1962: *Platon der Erzieher*, Stenzel, Julius, Mit einer Einführung von Konrad Gaiser, Hamburg: Meiner.

Steiner 1992: *Psyche bei Platon*. Peter M. Steiner, Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht.

Steinmann 2007: *Heidegger und die Griechen*. Michael Steinmann, Frankfurt am Main. Klostermann.

Štěpán 2003: »"Plato im Dialog": Hans-Georg Gadamer als Interpret der platonischen Dialektik«, in: Mirko Wischke u. Michael Hofer (Hg.), *Gadamer verstehen. Understanding Gadamer*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 120–137.

Stoller 2012: *Entgrenzungen der Phänomenologie und Hermeneutik : Festschrift für Helmuth Vetter zum 70. Geburtstag*. Silvia Stoller (Hg.), Traugott Bautz

Stolzenberg 2005. *Heidegger und Gadamer: »Hermeneutik der praktischen Vernunft. Hans-Georg Gadamer interpretiert Martin Heideggers Aristoteles-Interpretation«*, in: Günter Figal u. Hans-Helmuth Gander (Hg.), "Dimensionen des Hermeneutischen". Heidegger und Gadamer (= Schriftenreihe / Martin-Heidegger-Gesellschaft Bd. 7). Frankfurt am Main, Klostermann, S. 133–152.

Sullivan 1989: *Political hermeneutics. The early thinking of Hans-Georg Gadamer*. Robert R. Sullivan, University Park. Pennsylvania State University Press.

Szlezák 2001: *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer*, Szlezák, Thomas Alexander u. Stanzel, Karl-Heinz (Hg.)Hildesheim/ New York. G. Olms.

Szlezak 2010: »Gadamer und die Idee des Guten im Philebos«, in: Christopher Gill u. François Renaud (Hg.), *Hermeneutic philosophy and Plato. Gadamer's response to the Philebus* (= *Studies in ancient philosophy* v. 10), 1. Aufl. Sankt Augustin, Academia, S. 157–171.

Teichert 1991: Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis: Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamers. Dieter Teichert, J.B. Metzler.

Tugendhat 1970: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Ernst Tugendhat, 2. Aufl., Berlin. de Gruyter.

Uhlmann 2012: Phronesis. Die Tugend der Geisteswissenschaften ; Beiträge zur rationalen Methode in den Geisteswissenschaften, Gyburg Uhlmann (Hg.), Heidelberg. Winter.

Viemann 1998: Hans-Georg Gadamers Denken zwischen Plato und Aristoteles zum Versuch einer Überwindung des Chorismos. Helmut Viemann, Hannover Universität.

Wachter 2008: Das Spiel in der Ästhetik. Systematische Überlegungen zu Kants ""Kritik der Urteilskraft"". Alexander Wachter, Berlin, New York. Walter de Gruyter.

Waldenfels 2003: Spiegel, Spur und Bild : zur Genese des Bildes. Bernhard Waldenfels, Köln. Salon Verl.

Walter 1961: »Eine Übersetzung Hegels zu De anima«, in: Hegel Studien. Kern S. J. Walter (1961/1), S. 49–88.

Wandschneider 1997: Das Problem der Dialektik. Dieter Wandschneider, Bonn. Bouvier Verlag.

Warnke 1987: Gadamer. Hermeneutics, tradition, and reason. Georgia Warnke, Cambridge/ Oxford. Polity Press; in association with B. Blackwell.

Weidemann 1975: Metaphysik und Sprache. E. sprachphilos. Unters. zu Thomas von Aquin u. Aristoteles. Hermann Weidemann, Freiburg [Breisgau]/ München. Alber.

Weinsheimer 1985: Gadamer's hermeneutics. A reading of Truth and method. Joel Weinsheimer, New Haven. Yale University Press.

Wentzer 2000: »Das Diskriminieren der Frage«, in: Günter Figal, Jean Grondin, Dennis J. Schmidt u. Friederike Rese (Hg.), Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten. Tübingen, Mohr Siebeck, S. 219–240.

Marx 1961: Heidegger und die Tradition; eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins. Werner Marx, Stuttgart,. W. Kohlhammer.

Marx 1967: Das Spiel, Wirklichkeit und Methode, Werner Marx (Hg.) Freiburg [Breisgau]. Hans Ferdinand Schulz.

Wey 2014: Logos und ousia. Sein und Sprache bei Aristoteles. Lis Wey, Berlin. Logos.

Wierciński 2011: Gadamer's hermeneutics and the art of conversation, Wierciński, Andrzej (Hg.), Berlin, Piscataway, NJ. Lit; Distribution in North America by Transaction Publishers.

Wischke 2001: Die Schwäche der Schrift. Zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer. Mirko Wischke, Köln. Böhlau Verlag.

Wischke 2003: Gadamer verstehen. Understanding Gadamer, Wischke u. Hofer, Michael (Hg.) Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Yfantis 2009: Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles. Ihre Entstehung und Entfaltung sowie ihre Bedeutung für die Entwicklung der frühen Philosophie Martin Heideggers (1919-1927). Dimitrios Yfantis, Berlin. Duncker & Humblot.

Zuckert 1996: Postmodern Platos. Catherine H. Zuckert, Chicago. University of Chicago Press

## **Nachschlagewerke**

ÄGB= Ästhetische Grundbegriffe: historisches Wörterbuch in sieben Bänden, Barck, Karlheinz; Wolfzettel, Friedrich 7 Bde., Stuttgart. Metzler 2000-2005.

Beekes 2010: Etymological dictionary of Greek. R. S. P. Beekes, Leiden [u.a.]. Brill.

Beinert 2012: Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, hrsg. von Wolfgang Beinert, Freiburg im Breisgau. Herder.

Brandwood 1976: A word index to Plato. Leonard Brandwood, Leeds. W.S. Maney and Son.

Cobben 2006: Hegel-Lexikon. Paul Cobben, Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Feick, Ziegler 1991: Index zu Heideggers "Sein und Zeit". Hildegard Feick u. Susanne Ziegler, 4. Aufl., Tübingen. M. Niemeyer Verlag.

Frisk 1973-1979: Griechisches Etymologisches Wörterbuch. Hjalmar Frisk, Heidelberg. Carl Winter.

Gemoll, Aigner, Oswald, Vretska 2011: Gemoll, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch. Wilhelm Gemoll, Therese Aigner, Renate Oswald u. Karl Vretska, 10. Aufl., München/ Wien. Oldenbourg; Hölder-Pichler-Tempsky.

Höffe 2005: Aristoteles-Lexikon, 1. Aufl., Stuttgart. Kröner.

Lawn u. Keane, Niall 2011: The Gadamer dictionary, London, New York. Continuum.

Liddell, Scott 1996: A Greek-English Lexicon. Henry George Liddell u. Robert Scott, 9. Aufl., Oxford. Clarendon.

Makita 1995: Gadamer-Bibliographie (1922-1994). Etsurō Makita, Frankfurt am Main u.a. Lang.

Online Version [http://www.rs.tus.ac.jp/makita/gdmhp/ghp\\_gabi\\_d.html](http://www.rs.tus.ac.jp/makita/gdmhp/ghp_gabi_d.html) (GaBi)

HWPB= Historisches Wörterbuch der Philosophie, Ritter, Gründer, Karlfried u. Gabriel, Gottfried, 13 Bde., Basel. Schwabe. 1971-2007

Schäfer 2013: Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition. Christian Schäfer, 2. Aufl., Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Unruh 2017: Register zur Martin Heidegger Gesamtausgabe. Patrick Unruh, Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.