

reflexiv, jedoch das unreflektierte Verstehen–Wollen reflektiert, das dem Sagenwollen, dem *vouloir dire* widerspiegelnd entspricht. Es ist dann, wie Schleiermacher sagt, eine Frage der „Abstufung“. Das Verstehen–Wollen nimmt die immer schon vorhandene Differenz zwischen demjenigen, der spricht und demjenigen, der versteht, wörtlich, verlangt aber keineswegs, sie aufzuheben.

Die unbegrenzte Bereitschaft zum Gespräch, die die Hermeneutik auszeichnet, ist durch das Vertrauen auf die Sprache und auf deren Fähigkeit zum Gemeinsammachen motiviert. Das bedeutet aber längst nicht, dass das Gespräch gelingt. Das Gespräch kann nie wirklich gelingen, wenn man mit „Gelingen“ das Sich–schließen bzw. das Sich–einschließen in ein stillschweigendes, endgültiges Einverständnis meint. Das heißt aber nicht, dass über seine potentielle Unendlichkeit hinaus, das Gespräch keine gelungene Einheit hat. Diese ergibt sich nicht, wenn man etwas Neues erfährt, sondern wenn das Ich sich durch das Du, das Du aber sich durch das Ich verändert hat. „Das Gespräch verwandelt beide“²⁴. Paradoxerweise gelingt das Gespräch umso mehr, je mehr es sich nicht schließt, nicht zu einem Ende kommt, je mehr das Missverständnis wieder auftaucht.

Jedes Wort eröffnet eine Unendlichkeit weiterer möglicher Worte. Denn es gibt immer noch ein Wort, das zu sagen ist oder sich sagen lässt. Durch seine Virtualität verweist jedes Wort stillschweigend auf die Offenheit, in der man weiter spricht. So geht das Sprechen im Gespräch vor. So hat „jedes Gespräch eine innere Unendlichkeit und kein Ende“²⁵.

Von der Unendlichkeit des Gesprächs ausgehend, beeinträchtigt die sich ergebende Unterbrechung ihre unendliche Offenheit nicht. Die Unterbrechung ist eben nur vorläufig und verweist schon auf die Wiederaufnahme des Gesprächs. Jenseits jeder Unterbrechung ruft deshalb die Hermeneutik immer das ununterbrochene Gespräch an.

²⁴ Ders., „Sprache und Verstehen“. Op. cit., S. 188.

²⁵ Ders., „Mensch und Sprache“. In: GW 2, S. 146–154, hier: S. 152.

FRANÇOIS RENAUD

Universität Moncton, Kanada

Gadamer's Rückgang auf die Griechen

Hans-Georg Gadamer's Studien zur griechischen Philosophie¹ bilden neben der Hermeneutik den zweiten Schwerpunkt seiner Arbeit. In seinen Augen sind diese Studien „der eigenständigste Teil [s]einer philosophischen Arbeiten“². Darüber hinaus stellen sie einen bedeutenden wissenschaftlichen Beitrag zum Studium der Antike als solcher dar. Im Folgenden wird Gadamer's Deutung der griechischen Philosophie in ihren Grundzügen zusammengefasst. Diese synthetische Darstellung beginnt mit Gadamer's ursprünglicher Motivation und dem Zusammenhang der Hermeneutik und konzentriert sich auf die späteren Arbeiten (nach 1960) mit besonderer Berücksichtigung der in Band 7 der GW enthaltenen Studien (1978–1990). Im zweiten Teil erörtere ich – teils kritisch, teils zustimmend – einige Aspekte des Gadamer'schen Ansatzes.

1.1. Das Griechische und die lebendige Sprache

Gadamer's Hermeneutik als Theorie des Verstehens ist von seinem Rekurs auf die griechische Philosophie nicht zu trennen. Sein Interesse für die Griechen ist im Licht von Heidegger's Hermeneutik der Faktizität und seinem Destruktionsprogramm der zwanziger Jahren zu verstehen. Nach dem frühen Heidegger besteht die Aufgabe der

¹ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* [im folgenden im Text zitiert als GW]. Bd. 5–6. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1985; Bd. 7. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1991.

² GW 7, S. 121.

Philosophie darin, die traditionelle philosophische Begrifflichkeit zu destruieren (d.h. abzubauen), um einen Zugang zu der originären Aussagekraft der griechischen Begriffe und damit auch zu den unbegrifflichen menschlichen Grunderfahrungen zu gewinnen. Die griechische Sprache steht für die Untrennbarkeit zwischen Wort und Begriff, und bildet ein Denkmodell von Konkretion und Unmittelbarkeit. Das Heideggersche Destruktionsprogramm macht sich der junger Gadamer zu eigen³. Später lehnt Gadamer jedoch die Heideggersche Rede von der „Sprache der Metaphysik“ und die damit verbundene Verfallsgechichte ab⁴. Die Wörter bleiben nach Gadamer, auch wenn begrifflich gebraucht, stets an die lebendige Sprache gebunden. Der so verstandene Rückgang auf die Griechen sollte ihn zur umfassenden Bedeutung der Sprache führen⁵. Nach Gadamers Hermeneutik ist Verstehen niemals rein begrifflich: theoretische Aussagen sind nur der Extremfall der Sprache⁶. Das hermeneutische Bewusstsein ist vor allem Bewusstsein der Grenzen der Sprache und der Reflexion, kurzum der Endlichkeit. Verstehen geschieht nicht primär durch kontrollierende, methodische Reflexion, sondern ist ein anonymes Geschehen. Daher auch die bedeutende Rolle der Kunst in Gadamers Denken.

Die philosophische Hermeneutik steht im Gegensatz zum modernen Glauben an die Methode als den einzigen legitimen Bezug zu den Dingen. Gadamers Kritik gilt auch spezifischer der Doxographie, dem historisierenden, neutralen Zugang zu den überlieferten philosophischen Werken. Am positivistischen Ansatz fehlt nach Gadamer etwas Wesentliches, nämlich die Reflexion über die Vermittlung zwischen den Griechen und uns, d.h. die Offenheit des Gesprächs⁷. Gadamers hermeneutische Lesart sucht den methodologischen Ansatz durch

³ GW 10, S. 30.

⁴ GW 10, S. 132; siehe: Jean Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

⁵ GW 8, S. 408.

⁶ GW 8, S. 414.

⁷ Hans-Georg Gadamer, „Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie“. In: ders., *Hermeneutische Entwürfe*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 2000, S. 97–111, hier: S. 97–103.

eine Reflexion zu den Möglichkeitsbedingungen geschichtlichen Verstehens im Sinne der Wirkungsgeschichte zu relativieren und mit dem Ernstnehmen des Wahrheitsanspruches der überlieferten Werke zu ergänzen.

1.2. Das griechische Gegenbild

Das griechische Denkmodell wird bei Gadamer zugleich in der Kontinuität der Überlieferung und in seinem partiellen Gegensatz zur Moderne aufgefasst. Die Kontinuität und Relevanz der Grundfragen der Griechen bildet ihre offenkundige Aktualität. Diese Aktualität liegt aber auch darin, dass die Griechen uns helfen können, bestimmte Aspekte der modernen Denkweise, vor allem das Modell der Naturwissenschaften zu korrigieren. Der „eigentliche Drehpunkt modernen Denkens“ ist das Prinzip des Selbstbewusstseins⁸. Der Primat des Selbstbewusstseins als Fundament der Gewissheit und Erkenntnis ist zugleich der Primat der Methode. Die methodische Denkweise impliziert wiederum die Vergegenständlichung, das heisst die Denkart, die das Seiende als einen uns äusserlichen Gegenstand betrachtet und als solchen zu kontrollieren sucht. Seit Nietzsches Kritik am modernen Subjektivismus (ganz zu schweigen von der Ideologiekritik, der Psychoanalyse, oder dem ökologischen Bewusstsein) erscheint uns der Vorrang des Selbstbewusstseins und der Vergegenständlichung immer problematischer. Im griechischen Denken ist der Primat des Selbstbewusstseins und der Methode so nicht zu finden. Das Selbstbewusstsein gilt bei den Griechen als sekundäres Phänomen gegenüber der Welthingegebenheit und Weltoffenheit⁹. Bewusstsein ist für sie immer „Bewusstsein von etwas“¹⁰. Sie wussten, dass wir uns nicht „Gegenstand“ sind, und betrachten alles Seiende im Licht ihrer allgemeinen Vertrautheit. Der Mensch ist kein isoliertes Subjekt, das dem isolierten Objekt der Welt gegenübersteht:

⁸ GW 6, S. 6.

⁹ GW 7, S. 273.

¹⁰ GW 7, S. 44.

er lebt immer schon im Gemeinschaftsverband (oder Ethos), bevor er sich als isolierte Existenz erfahren kann. Daher die besondere Bedeutung der Freundschaft für die Griechen als Fundament der Intersubjektivität und des Dialogs, im Gegensatz zur monologischen modernen Wissenschaft¹¹.

Gadamer beschreibt sein Vorhaben als den Versuch,

die griechischen Klassiker des Gedankens einmal anders herum zu lesen, nicht von der kritischen Überlegenheit der Moderne aus [...], sondern von der Überzeugung aus, daß „Philosophie“ ein sich gleichbleibendes Widerfahrnis des Menschen ist, das ihn als Menschen auszeichnet, und daß es darin keinen Fortschritt gibt, sondern nur Teilhabe¹².

Aufgrund seiner Auffassung der Sprache als Gespräch kann es bei Gadamer keine einfache Opposition zwischen der Antike und der Moderne geben, wie etwa bei seinem Zeitgenossen Leo Strauss, sondern geht es um ein auf der Grundlage der kontinuierlichen Überlieferung ermöglichtes Gespräch¹³.

1.3. Mischung von Mythos und Logos

Gadamers Studien untersuchen viele Grundthemen der griechischen Philosophie, vor allem das Verhältnis zwischen Mythos und Logos, Kosmologie und Logos-Metaphysik, Dialog und Ethik. Kennzeichnend ferner für seinen hermeneutischen Zugang ist die ausdrückliche Kritik an bestimmten herrschenden Vorgriffen der modernen Doxographie, etwa dem angeblichen Physisdenken bei Parmenides und Heraklit, der sogenannten Zweiweltenlehre bei Platon und der alten Opposition zwischen Platon dem Idealisten und Aristoteles dem Realisten. Nach seinem Grundprinzip, „in der Diffe-

renz das Gemeinsame sehen“, sucht Gadamer vor allem den Leitfaden von den Vorsokratikern zu Sokrates und Platon und von Platon zu Aristoteles herauszuarbeiten¹⁴. Die bedeutendsten Unterschiede sollen freilich auch berücksichtigt werden. Daher seine Reflexion über die verschiedenen Formen philosophischer Rede, insbesondere Mythos und Logos, Drama und Begriffsarbeit¹⁵. Dazu gehört nach Gadamer auch die Notwendigkeit, unsere überlieferten Vorgriffe soweit möglich bewusst zu machen, damit wir über die Griechen freier und adäquater denken können. Die Aufgabe der Bewusstmachung wird besonders in seinen Arbeiten nach 1960 betont, vermutlich in Reaktion auf Kritiken. Auf diese Weise weist Gadamer einerseits auf die Grenzen der methodologischen Denkweise und andererseits auf die Notwendigkeit – wenn auch immer geboten – der reflexiven Bewusstmachung.

Allgemein müssen wir uns von dem Aufklärungsschema „Vom Mythos zum Logos“ freimachen¹⁶. Der historische Übergang von vorphilosophischen zu philosophischen Denkart ist nicht so antagonistisch wie oft angenommen. Gemeinsames zwischen Mythos und Logos ist am Werk¹⁷. Die von Gadamer vertretene Perspektive wird in der Forschung mehr und mehr angenommen. Zwar hinterfragt die Philosophie mythische Denkformen (hauptsächlich bei Homer und Hesiod), aber sie bleibt auch teilweise auf das Erbe der religiösen Tradition angewiesen. Wie die Dichter, so fragen auch die Vorsokratiker nach dem Anfang und dem Sein im Ganzen, und fassen es als unsterblich und unvergänglich, also als göttlich (*theion*) auf. Die neue Astronomie, auch bei Platon und Aristoteles, bildet zwar eine rationale Theorie, enthält aber zugleich eine religiöse Verehrung des Sternenhimmels, die sich mit dem Volksglauben leicht vereinen liess¹⁸. Außerdem nehmen die Philosophen auch Rekurs auf poetische und literarische Formen wie Gedicht, Gnomische Prosa, Dialog, und somit

¹¹ GW 7, S. 397.

¹² GW 7, S. 130.

¹³ Hans-Georg Gadamer, „Philosophizing in Opposition: Strauss and Voegelin on Communication and Science“. In: Peter Emberley u. Barry Cooper (Hrsg.), *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934–1964*. Übers. v. Peter Emberley u. Barry Cooper. University Park: Pennsylvania State University Press, 1993, S. 249–259.

¹⁴ GW 7, S. 403.

¹⁵ GW 5, S. 162–163; GW 7, S. 390.

¹⁶ GW 7, S. 93.

¹⁷ GW 7, S. 8.

¹⁸ GW 7, S. 100.

auf eine Mischung von Mythos und Argumentation. Zur philosophischen Begrifflichkeit gehört – trotz Reinigungsversuchen – wesentlich die Metaphorik, die ebenfalls von der Zugehörigkeit der Philosophie zur dichterischen Tradition zeugt. Das klarste und wichtigste Spezifikum der Philosophie gegenüber der Dichtung liegt vor allem in der Aufforderung zur argumentativen Rechenschaftsgabe.

1.4. Parmenides und Heraklit: Spekulativer Logos der Endlichkeit

Es muss zuerst betont werden, dass dieser Abschnitt meist auf den zwei ausführlichen Studien Gadamers zu Parmenides und Heraklit in GW 7 fußt, und nicht auf den weniger inhaltsreichen Darstellungen in *Der Anfang der Philosophie* (1996), die ursprünglich auf italienisch gehaltene Vorlesungen sind. Am Anfang der Studien in GW 7 zu Parmenides und Heraklit erörtert Gadamer ausführlich die methodischen Probleme des Zugangs zu den Fragmenten sowie die zweideutige Rolle der Wirkungsgeschichte¹⁹. Platon und Aristoteles werden von Gadamer als Hauptzeugen (freilich mit einigen Aristoteles-Kommentatoren, insbesondere Simplicius) angesehen. Da diese ihre Vorgänger im Hinblick auf ihr eigenes Denken lesen, stellt sich die Frage, wie ein Zugang zu dem authentischen Denken der frühen Philosophen überhaupt denkbar ist. Die Texte Platons und Aristoteles' haben aber den Vorteil, in ihrer Vollständigkeit überliefert worden zu sein, was das Verständnis der Gesamtproblematik ihres Denkens und somit indirekt auch die Interpretation der Vorsokratiker innerhalb ihres Denkens partiell ermöglicht. Die platonischen und aristotelischen Texte gehören darüber hinaus zur selben geistigen Überlieferung wie die Fragmente der Vorsokratiker, und die gemeinsamen Motive und Grundfragen sind es, die den Zugang zu den Vorsokratikern erlauben²⁰. Bei Gadamer erhält Platons als Zeuge den Vorrang vor Aristoteles: Platons Philosophie ist als Antwort auf die

¹⁹ GW 7, S. 3–8, 43–51.

²⁰ GW 7, S. 46.

Fragen vieler Vorsokratiker, insbesondere des Parmenides, zu verstehen²¹. Die platonischen Gegensätze von Aisthesis und Noesis sowie von Physis und Psyche lassen die Besonderheit der eleatischen Frage und Lehre sozusagen negativ erkennen, nämlich gerade das Fehlen dieser Begrifflichkeit, die erst teilweise bei Platon und vor allem bei Aristoteles zu finden ist²². Es besteht bei Parmenides und Heraklit noch nicht die Unterscheidung zwischen intelligibler und sensibler Welt, noch auch die zugrundeliegende abstrakte Begriffsbildung. Daher Gadamers hybrider methodologischer Ansatz, der zugleich mit und gegen die Wirkungsgeschichte Ursprüngliches zu erreichen versucht. Er schreibt:

Ich stelle [...] die Frage, ob man diesem anfänglichen Denken damit gerecht wird und damit auch uns gerecht wird, wenn wir sie im Lichte ihrer Wirkungsgeschichte sehen, die mit Platon und Aristoteles beginnt, und nicht vielmehr *auch* im Lichte von Möglichkeiten, die noch nicht zur Wirkung gekommen sind²³.

Die „mögliche“ Lesart Gadamers sieht in den beiden Denkern ein anschauungskräftiges Denken, eine Mischung von Mythos und Logos, die Zusammengehöriges zu sehen vermag²⁴.

Gadamer bekämpft vor allem die aristotelische physiologische Konstruktion der Vorsokratiker, die noch die moderne Doxographie beeinflusst. Insofern grenzt sich sein Ansatz von Heidegger ab, dessen Interesse auch dem Begriff der Physis gilt. Die milesische Kosmologie entspricht nach Gadamer nicht dem Anliegen vieler anderer frühen Denker, einschliesslich Heraklit und Parmenides. Heraklit war kein Rivale der ionischen Physik, sondern ein Kritiker derselben²⁵. Die physische Feuerlehre ist eine stoische Umdeutung. Bei Heraklit geht es nicht um Kosmologie, sondern um Metaphysik, genauer um das spekulative Logos-Denken. Die Lehre Heraklits ist das Zugleich der Gegensätze, die Paradoxie des Umschlages und damit das Eins-

²¹ GW 6, S. 60.

²² GW 7, S. 15; GW 6, S. 66–68.

²³ GW 7, S. 14; Hervorhebung von F.R.

²⁴ GW 7, S. 15, 18, 31.

²⁵ GW 7, S. 51.

sein des Seins (*hen to sophon*, GW 7, S. 63–68). Diese Lehre ist aber nicht so sehr die Erklärung als die Erkenntnis des Rätsels des Seins als des Wechselsein selber²⁶. Während Gadamer Parmenides und Heraklit in Opposition zur ionischen Physik darstellt, sieht er bei den beiden grossen Denkern grundsätzliche Einigkeit: Heraklit teilt mit Parmenides das Denken des Seins als Ganzen, als Eins gedacht. Parmenides' Seinslehre muss aber im Licht ihrer literarischen Darstellung gesehen werden. Gadamer macht darauf aufmerksam, dass diese Seinslehre von einer Göttin verkündet wird. Es geht hier nicht um eine eigentliche Offenbarung, sondern um eine literarische Fiktion, die darin begründet ist, dass Parmenides die notwendigen Begriffe fehlen²⁷. Die göttliche Figur soll den Kontrast zwischen göttlicher logischer Konsequenz und der Konfusion menschlicher Abirrungen veranschaulichen. Die Menschen lassen sich stets von den Ungedanken der Meinungen (*doxai* – im Plural, betont Gadamer), das heisst durch den Ungedanken des Nichts blenden, weil sie nicht imstande sind, die innere Konsequenz des logischen Denkens einzuhalten²⁸. Die „andere“ Welt des Seins bleibt also die Perspektive der Götter. Wie bei Heraklit ist das eigentliche Thema bei Parmenides nicht die *Physis*, sondern die unvermeidlichen Verirrungen der Menschen. Ihr Denken ist in dem religiösen Bewusstsein menschlicher Endlichkeit verwurzelt und somit präfiguriert den Sokratismus²⁹. Hier ist eine gewisse Distanz zu Heidegger zu erkennen: nicht die Seinsfrage, sondern die menschliche Welt „diesseits des Seins“ oder die Endlichkeit sei das Thema. Andererseits aber bleibt Gadamers Deutung Heidegger insofern verpflichtet, als er meint, dass Heraklit und Parmenides „der Sache des Denkens“ (die Nachbarschaft *to eon* und *mê eon*, von Sein und Nichtsein) näher seien als von der metaphysischen Tradition angenommen³⁰.

²⁶ GW 7, S. 75.

²⁷ GW 7, S. 24.

²⁸ GW 7, S. 9.

²⁹ Siehe: Jean Grondin, „Gadamers sokratische Destruktion der griechischen Philosophie“. In: ders., *Der Sinn für Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, S. 54–70, hier: S. 62.

³⁰ GW 7, S. 14, 16, 27, 29.

1.5. Der sokratische Dialog: Logos und Ergon

Es ist zuerst darauf hinzuweisen, dass Gadamer die „sokratische Frage“ (ob und inwiefern Platon in den sogenannten „sokratischen Dialogen“ die Meinungen des historischen Sokrates wiedergibt) als ein falsches Problem der modernen Doxographie ansieht. Alle platonischen Dialoge gehören nach ihm zur literarischen Gattung der „sokratikoi logoi“ und sind als solche primär als Fiktion des Portraitisten und Dichters Platon zu lesen. So bilden die Dialoge die Darstellung des lebendigen Gesprächs und somit eine Mischung von Kunst (oder Mythos) und Philosophie³¹. Gadamers Platoninterpretation bietet wertvolle Beiträge zu Hauptfragen der gegenwärtigen Platonforschung, nämlich die unitäre Lesart gegen die Entwicklungstheorie, die Untrennbarkeit zwischen dramatischer Form und philosophischem Inhalt und die Dialektik als dialogische, nicht dogmatische Wissensform.

Der Sokratismus stellt nach Gadamer eine Wende in der Geschichte der griechischen Philosophie durch die Abwendung von der Kosmologie und die Hinwendung zur Ethik dar. In seinen letzten Arbeiten (vor allem in GW 7) betont Gadamer die Kontinuität der sokratischen Neuorientierung mit Heraklit, Parmenides und anderen frühen Denkern hinsichtlich dem religiösen Bewusstsein der menschlichen Endlichkeit. Die sokratische Abwendung von den Milesiern ist Wendung zur Sprache³². Gadamer übersetzt *logoi* (im Plural, betont er wieder) nicht etwa durch „Theorien“, sondern durch „die Art und Weise, wie wir von den Dingen reden“³³. Der textuelle Zusammenhang gilt zwar der Unterscheidung zwischen Sensiblem und Intelligiblem. Nach Gadamer ist der Weg zum Intelligiblen zugleich der der Sprache, verstanden als die Einheit und Stabilität des Wortes. Wir leben in einer durch die Sprache vermittelten Wirklichkeit: die „zweitbeste Fahrt“ ist ironischerweise die eigentlich allein mögliche³⁴.

³¹ GW 7, S. 374.

³² *Phaid.* 99a–101b.

³³ Hans-Georg Gadamer, *Plato. Texte zur Ideenlehre* [Übersetzung u. Kommentar]. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1976, S. 21.

³⁴ GW 5, S. 53.

Das eigentliche Novum bei Sokrates ist nach Gadamer die Methode von Frage und Antwort. Diese Methode ist nicht rein elenktisch oder negativ, wie manchmal angenommen wird. Denn durch die Widerlegung wird vor allem die gemeinsame Suche nach wirklichem Wissen gefordert. Damit enthält das sokratische Fragen nach dem Guten auch eine Ethik. Das Nichtwissen ist die eigentliche Antwort auf die sokratische Frage: das nicht beständig geprüfte Leben ist nicht lebenswert, das heisst die philosophische Suche konstituiert selbst das höchste Gut³⁵. Insofern ist Philosophie nicht nur das Bemühen um argumentative Rechenschaftsgabe, sondern auch Grundlage einer Lebensform. Im Gegensatz zum sophistischen technischen Wissenwollen zielt das sokratische Gespräch auf die Einheit von Reden und Tun, von Wissen und Sein, oder was Gadamer zu nennen liebt: die „Harmonie von Logos und Ergon“, die Harmonie von Wort und Tat³⁶.

Dieses Harmonieideal spiegelt sich bereits im Wesen des platonischen Dialogs wider. Dieser stellt immer konkrete Situationen dar, wobei die Reden und Gedanken der Teilnehmer von ihrem Charakter und Handeln nicht zu trennen sind. Die Auffassung des platonischen Dialogs als literarische Fiktion, die auf einer dialogischen und praktischen Philosophiekonzeption beruht, hat nach Gadamer direkte Konsequenzen darauf, wie man Platon lesen soll: der argumentative Inhalt ist von der dramatischen Form (Inszenierung, Handlung, Charakter) nicht zu trennen³⁷. So wird die dialektische Methode nicht nur mit Ethik, sondern auch mit Rhetorik verknüpft: die Argumentation des Sokrates variiert je nach den intellektuellen und moralischen Dispositionen der Gesprächspartner. Deshalb geht es weniger um logische Schlüssigkeit als um menschliche Überzeugungskraft³⁸. Philosophie nach Platon lässt sich zwar nie auf Rhetorik reduzieren, ist aber nie ohne eine rhetorische Dimension, da Philosophie bei ihm nicht nur um Wissen bemüht ist, sondern auch um die Forderung nach Wissen und dessen Verwurzelung im praktischen Leben. Diese dialogische und ethische Orientie-

³⁵ GW 7, S. 106; *Apol.* 38a.

³⁶ Siehe: z.B. *Charm.* 173e.

³⁷ GW 7, S. 273.

³⁸ GW 7, S. 274.

rung ist nach Gadamer für Platons literarisches Gesamtwerk, ja für seine Philosophieauffassung überhaupt gültig: Philosophie ist nicht nur eine intellektuelle, sondern eine praktische oder „existenzielle“ Tätigkeit. Daher seine nachhaltige Bestimmung der *philosophia* gerade nicht als Weisheit, sondern als das Verlangen danach³⁹. Die platonische Dialektik bleibt insofern aporetisch oder offen, als sie Probleme vorstellt und untersucht, ohne je zu beanspruchen, endgültige Lösungen anzubieten. Mit einem Wort: Platon ist immer Sokratiker geblieben⁴⁰.

Gadamer's Rehabilitation Platons geht einher mit seiner eigenen Rehabilitation der praktischen Philosophie und der Rhetorik. Nach Gadamer ist das sokratisch-platonische Gespräch das Paradigma des Gesprächs überhaupt als der Dialektik von Frage und Antwort⁴¹. Das platonische Gespräch zielt auch darauf ab, eine Wirkung auf den Leser auszuüben. Dieser wird aufgefordert, an dem Dialog teilzunehmen: „Philosophischer Dialog ist nicht nur zu betrachten, sondern auch mitzuvollziehen“⁴². Der Leser soll demnach über den Dialog hinausgehen, und die endlosen Folgen der Frage verfolgen. Gadamer's sokratische Interpretation Platons und der Philosophie überhaupt findet interessante Parallelen in etwa Pierre Hadots' Konzeption der (griechischen) Philosophie als Lebensweise⁴³.

1.6. Das Gute: Grenzen der Vergegenständlichung

Die letzten philosophischen „Intentionen“, d.h. Fragestellungen Platons sind nach Gadamer nicht nur durch die Harmonie von Logos und Ergon des sokratischen Dialogs, sondern auch aus den aristotelischen Zeugnissen zur meist ungeschriebenen Prinzipienlehre (das *hen*

³⁹ GW 7, S. 26; *Symp.* 203e–204a; *Phaidr.* 278d.

⁴⁰ Siehe: François Renaud, *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer's*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1999.

⁴¹ GW 1, S. 368–375.

⁴² GW 5, S. 223.

⁴³ Pierre Hadot, *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?* Übers. v. Heiko Pollmeier. Frankfurt a. Main: Eichborn Verlag, 1999 [Übers. von *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995].

und die *aoristos dyas*, das Eine und die unbestimmte Zweiheit) zu erkennen⁴⁴. Gadamers Platoninterpretation „von Aristoteles her“ impliziert eine neue Interpretation der aristotelischen Kritik an der Ideelehre und der Prinzipienlehre selbst.

Die aristotelische Platonkritik ist nach Gadamer aus den verschiedenen Denkmodellen der beiden Denker zu erklären. Während Platons Modell die Zahl (*arithmos*) ist, ist das des Aristoteles die Physis oder das Lebendige. In den Ethiken identifiziert er die Idee des Guten mit der Eins der Prinzipienlehre. Aristoteles' Hinweis auf das mathematische Modell bei Platon und insbesondere auf die Prinzipien ist nach Gadamer für das Verständnis Platons entscheidend. Die Mathematik gilt Platon als die nicht-empirische, rationale Wissenschaft schlechthin⁴⁵. Die wichtigsten Analogien zwischen Idee und Zahl sind folgende: die Zahl ist rein noetisch; als konstituierte Einheit ist sie mehr als die Summe ihrer Teile; da es immer möglich ist, neue Zahlen zu schöpfen, ist die Reihe solcher Zahlen oder Einheiten demnach unendlich. Gadamer interpretiert die Modellfunktion der Mathematik dialektisch als Illustration einer Relationstheorie. Die Existenz der Idee wird von Platon als notwendiges Postulat für alles Verstehen einfach vorausgesetzt. Das für ihn eigentliche Problem ist das Verhältnis zwischen den Ideen untereinander – nicht die Existenz der Ideen, noch die Trennung (*chorismos*) zwischen Idee und deren sensiblen Erscheinungen. „Plato war kein Platoniker“⁴⁶. Er denkt die Mischung von Sensiblem und Intelligiblem. Davon zeugt nach Gadamer die Prinzipienlehre. Die Lehre des Einen und der unbestimmten Zweiheit (als Vielheit gedeutet) meint die Gleichursprünglichkeit von Wesen und Wirklichkeit⁴⁷. Das Eine wird nicht über die Zweiheit erhoben, wie die Tübinger Schule meint. Die Methode der *Dihairesis* der späteren Dialoge führt eben nicht zu einem metaphysischen System, sondern zur Lehre der Unabschließbarkeit der Dialektik. Denn die *Dihairesis* kann niemals eine Gesamtschau erlauben und ist des-

⁴⁴ GW 5, S. 160.

⁴⁵ GW 6, S. 77.

⁴⁶ GW 7, S. 281, 331.

⁴⁷ GW 6, S. 80.

halb notwendig unvollendbar⁴⁸. Die Lehre von der Unabschließbarkeit der Dialektik zieht Platon als die sachgerechte Konsequenz aus der Grunderfahrung des frühen griechischen Denkens⁴⁹.

Die gegen die Sophistik gerichtete Idee des Guten geht zwar über die rein menschlichen Konventionen hinaus, kann aber nicht als solche begrifflich erkannt werden. Das Gute lässt sich „in keiner Weise wie andere Kenntnisse fassen“⁵⁰. Das Wissen des Guten ist weder Verallgemeinerung aus empirischen Gegenbenheiten noch Anwendung von allgemeinen Regeln. Sokrates gibt keine begriffliche Erklärung des Guten: es ist einfach „jenseits des Seins“ (*epekeina tês ousias*, Rep. 509b9). Das Gute ist jenseitig und als solches ungreifbar. Es kann dafür weder einen wissenschaftlichen Beweis geben noch eine unmittlere (intellektuelle oder mystische) Einsicht desselben. Die Bestimmung des Guten bringt sowohl begriffliche als auch moralische Schwierigkeiten mit sich: einerseits bleibt die Dialektik stets der Gefahr der Sophistik ausgesetzt; andererseits muss auch der Philosoph beständig die Anziehungskraft der Macht bekämpfen. Insofern schließt die Bestimmung des Guten immer eine unvollendbare Harmonie von Logos und Ergon ein und setzt eine grundsätzliche Wahl der Lebensweise voraus⁵¹. Das Gute hat etwas von dem Charakter der Gegenwärtigkeit des Neutrums, das im griechischen Denken oft für das Göttliche gebraucht wird: es ist zugleich Umfassendes und Unbestimmtes, dessen Wesen aber jeder als gegenwärtig weiß⁵². Gadamer interpretiert also das Gute als ein Kantisches Moment bei Platon. Nach Gadamer ist der Aufstieg, wie Jean Grondin schreibt, „weniger ein Weg zu einem besonderen Gegenstand oder Ideenreich als ein Weg von den Abirrungen ab“⁵³.

⁴⁸ GW 6, S. 112–113.

⁴⁹ GW 6, S. 79.

⁵⁰ Siebter Brief 341c–d; GW 7, S. 243.

⁵¹ GW 7, S. 182–185; siehe: Christopher Gill, „Critical response to the hermeneutic approach from an analytic perspective“. In: Giovanni Reale u. Samuel Scolnicov (Hrsg.), *New Images of Plato: Dialogues on the Idea of the Good*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002, S. 211–222, hier: S. 213–219.

⁵² GW 7, S. 87.

⁵³ J. Grondin, „Gadamers sokratische Destruktion der griechischen Philosophie“. Op. cit., S. 66.

Trotz seiner Kritik teilt Aristoteles mit Sokrates und Platon die Grundorientierung am Logos. Nach Aristoteles ist das Wirkliche stets ein Partikuläres (*tode ti*), eine Mischung von Idee und Materie, kein Universale. Das Partikuläre wird jedoch im Licht der verständlichen Universalität des Logos verstanden. Insofern ist die Logos-Philosophie (oder die Wendung des *Phaidon* zur Sprache) auch für Aristoteles bezeichnend: man muss sich immer zuerst reflexiv fragen, wie wir zu wissen kommen und so uns über die Art und Weise, wie wir von den Dingen reden bewusst werden (*endoxa, pōs legetai*⁵⁴). Die Gemeinsamkeit zwischen Platon und Aristoteles in der Logos-Philosophie schließt die Ethik (Ethos) ein: man denke an die Orientierung an dem Guten als *telos* und an die Phronesis, die schon im *Philebos* und im *Politikos* zu finden ist. So ist die aristotelische Ethik als Erfüllung der sokratischen Frage nach dem Guten zu betrachten⁵⁵.

Im Verhältnis zu Aristoteles' Begriffsbildung im ethischen sowie im theoretischen Bereich mögen Platons Einsichten begrifflich unscharf erscheinen. Andererseits aber macht Gadamer auf die Grenzen dieser Begriffsbildung aufmerksam. Aristoteles' feine begriffliche Unterscheidungen zwischen ähnlichen Wissensformen (*technê, epistêmê, sophia, nous* und *phronêsis*) stellt zwar offenkundig einen Gewinn an Klarheit dar. Sie schließt aber auch Verluste ein, indem sie deren innere Zusammengehörigkeit, den Horizont der sprachlichen Lebenswelt, in der diese teilweisen Synonyme eingebettet sind, klammert⁵⁶. Der höchste Preis der Begriffsbildung ist eine Art Hypostasierung, eine begriffliche Abtrennung des Sensiblen vom Intelligiblen. Insofern erweist sich Aristoteles' Denkweise gewissermaßen als begrifflicher „Dualismus“ gegen die originäre Mischung. Die Sonderstellung Platons gegenüber Aristoteles bei Gadamer liegt eben an der Verwandtschaft zwischen Mythos und Logos, Dichtung und Philosophie, die im sokratischen Dialog bewahrt wird. Deshalb, wie Gadamer selbst schreibt, blieb Platon „im Zentrum [s]einer Studien“⁵⁷.

⁵⁴ GW 6, S. 83–87.

⁵⁵ GW 7, S. 121.

⁵⁶ GW 7, S. 377, 388.

⁵⁷ GW 2, S. 487.

2.1. Methode, Aneignung und Kritik

Gadamer's Hermeneutik ist oft dafür kritisiert worden, dass sie nicht genügend die geschichtliche Andersheit anerkennt. Bezeichnend für seine Arbeiten zu den Griechen, besonders nach 1960 (in denen das Wort „Methode“ oft positiv gebraucht wird), ist aber gerade die Betonung der Notwendigkeit methodologischer Reflexion. Die Vorurteile der Wirkungsgeschichte, die in *Wahrheit und Methode* meist als Bedingungen für das Verstehen bezeichnet werden, werden in Gadamer's späteren Arbeiten zu den Griechen eher als zu überwindendes Hindernis betrachtet⁵⁸. Mit dem zunehmenden Bestehen auf der Bewusstmachung will Gadamer zeigen, dass es in der Hermeneutik doch darauf ankommt, sich der eigenen Vorurteile bewusst zu werden, damit der Text in seiner Andersheit seine Wahrheit gegen unsere Vorurteile stellen kann⁵⁹. Somit wird eine der Hauptthese von Gadamer's *magnum opus* umakzentuiert. Bereits 1960 wurde immerhin zwischen zwei Arten von Urteilen unterschieden: einerseits die Vorurteile oder überlieferten Meinungen, die bewahrt worden sind und die das Verstehen ermöglichen, und andererseits die Vorurteile, die das Verstehen behindern, das heißt zwischen legitimen und illegitimen Vorurteilen⁶⁰. Es wird darauf im Folgenden zurückzukommen sein.

Nach Gadamer ist die historische Methode zwar unerlässlich, sie kann aber nicht von der philosophischen Aufgabe getrennt werden. Die Untrennbarkeit liegt einerseits in der Kontinuität der Überlieferung, die das Verstehen überhaupt ermöglicht, und andererseits im Wahrheitsanspruch der philosophischen Werke, der gewürdigt werden soll. Um etwa Platon zu verstehen, muss das Gesagte im unmittelbaren textuellen und breiteren geschichtlichen Zusammenhang studiert, und seine Konsistenz mit anderen Passagen geprüft werden.

⁵⁸ Z.B. GW 7, S. 65.

⁵⁹ GW 1, S. 274; siehe: Günther Figal, „Platonforschung und hermeneutische Philosophie“. In: Thomas A. Szlezák, Karl-Heinz Stanzel (Hrsg.), *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer*. Hildesheim – Zürich – New York: G. Olms, 2001, S. 19–29, hier: S. 26.

⁶⁰ GW 1, S. 275.

Zur hermeneutischen Aufgabe gehört aber nach Gadamer ebenfalls die Frage nach der Wahrheit, was wiederum ein größeres philosophisches Engagement am Text verlangt. Wie Gadamer selbst zu leisten sucht, muss man Platons Einsichten weiter entwickeln, als er es tat oder hätte tun können. Diese philosophische Auffassung der Aufgabe entspricht wohl Platons Erwartungen an den Leser⁶¹. Um die überlieferten philosophischen Texte verstehen zu wollen, müssen wir sie, wie Gadamer betont, als Antworten auf Fragen auffassen. Und um diese Fragen verstehen zu können, müssen wir unsere eigene Denkweise in Frage stellen. Anders formuliert: um unseren Horizont erweitern zu können, genügt es nicht, die Unterschiede zwischen uns und den überlieferten Werken einfach festzustellen, sondern müssen wir auch diese Differenzen in unser Verständnis zu integrieren suchen. Das ist eben, was mit dem Gadammerschen Begriff „Horizontverschmelzung“ gemeint ist. Gadammers Forderung nach der Reflexion des Lesers über die eigenen Voraussetzungen entspricht der sokratischen Forderung nach Selbstbesinnung und Rechenschaftsabgabe. Allgemeiner entspricht diese Konzeption dem Verstehensbegriff der meisten griechischen Philosophen. Soweit wir sehen können, gelten den antiken Philosophen (und ihren Kommentatoren) die zu entdeckenden philosophischen Wahrheiten nicht als Eigentum des Autors (oder *mens auctoris*), und der Akt des Interpretierens ist vom Akt des Philosophierens nicht zu trennen⁶². Insofern lehnt die antike Wahrheits- und Interpretationsauffassung, ähnlich wie die Gadammersche, die gewöhnliche moderne Unterscheidung zwischen historischer Wahrheit und philosophischer Wahrheit ab.

Wenn Platon lesen heißt: mit ihm philosophieren, wie Gadamer betont, dann müssen Kritik, Einwände usw. eingeschlossen sein. Offene Kritik ist aber bei Gadamer selten. Dieser meint, das Starkmachen sei produktiver und philosophischer, weil begründet in der gemeinsamen Suche nach der Sache. Platon sei wieder dafür das

⁶¹ Siehe: Myles Burnyeat, „Plato“. In: *Proceedings of the British Academy* 111, 2002, S. 1–22, hier: S. 3–7.

⁶² Siehe: Harold Tarrant, *Plato's First Interpreters*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2000, S. 66–67.

Vorbild: „Das große Vorbild allen echten Gespräches, den Anderen nicht in seinen Schwächen, sondern in seinen Stärken zu nehmen und produktiv weiterzuführen, ist ja gerade Plato“⁶³. Die Praxis, die die kritische Dimension des Gesprächs auszuschließen tendiert, ist auch in der Gadammerschen Theorie begründet, welche in dieser Hinsicht – wie auch manche Schüler Gadammers erkannt haben – korrekturbedürftig ist⁶⁴. Gadammers alleiniger Begriff von Anwendung (oder Aneignung) ist nämlich zu differenzieren. Es muss zwischen zwei verschiedenen Applikations- oder Aneignungsmomenten unterschieden werden: dem Moment der Rezeptivität, wenn wir von einer Frage angesprochen werden, und dem Moment der eigentlichen Reflexion, wenn wir versuchen, die Frage selbst zu beantworten. Auf diese Weise ist es möglich, der Kritik als einem von der Aneignung verschiedenen Moment in einer vollständigeren Hermeneutik gerecht zu werden.

Die so dargestellte philosophische Orientierung soll nicht als antithetisch zur historischen Methode angesehen werden. Im Gegenteil kann und muss der Vorteil der kritischen Aufgabe die historischen und sachlichen Unterschiede zwischen dem Text und dem Interpretieren zum Vorschein bringen. Gadammers vor allem bekräftigende oder aneignende Hermeneutik der Griechen tendiert unvermeidlich dazu, die Gemeinsamkeiten zwischen Text und Interpret hervorzuheben, ja überzubetonen. Problematisch ist dabei seine Neigung, die Griechen allzusehr aus der eigenen Perspektive zu lesen und so ihre geschichtliche Andersheit zu unterschätzen⁶⁵. Im Folgenden möchte ich einige Einseitigkeiten oder „Überhellungen“ bei Gadammers Lektüre aufweisen, jedoch nicht ohne dabei auch einige ihrer Stärken zu erwähnen.

⁶³ GW 7, S. 380.

⁶⁴ Siehe: Andrzej Przyłębski, „Die Grenzen der hermeneutischen Vernunft. Über die vermeintliche und die wirklichen Begrenzungen der Hermeneutik Gadammers“. In: Wolfram Högbe (Hrsg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie*. Bonn: Sinclair Press, 2002, S. 221–228, hier: S. 224–226.

⁶⁵ Siehe: Yvon Lafrance, „Notre rapport à la pensée grecque: Gadamer ou Schleiermacher?“. In: Catherine Collobert (Hrsg.), *L'avenir de la philosophie grecque est-il grec?*, Montréal 2002, S. 39–64, hier: S. 44–54.

2.2. Das Theoretische und Kosmologische

„Auf der anderen Seite sollte man nie vergessen, daß griechische Philosophie nicht Philosophie in jenem Sinn meint, den wir heute mit dem Wort verbinden. Philosophie meint das Ganze theoretischen und damit wissenschaftlichen Interesses“⁶⁶. Gadamer betont hier zurecht das spekulative Element in der griechischen Philosophie. Ihr Ziel ist *sophia*, verstanden als das theoretische Wissen um das Ganze und den Menschen als dessen Teil. Der Philosoph liebt, wie Platon sagt, nicht einen Teil der Weisheit, sondern „die ganze Weisheit“ (*sophias pasês*⁶⁷). Selbst wenn sie sich als unerreichbar erweist, bleibt *sophia* das Ziel. Darin liegt eben die Weltgegebenheit und -offenheit des griechischen Denkens, die Gadamer der modernen Subjektivität entgegensetzt.

Es ist allerdings fraglich, ob Gadamers Lesart den theoretischen und kosmologischen Dimensionen des griechischen Denkens völlig gerecht wird. Zwar erkennt Gadamer prinzipiell, im Gegensatz zu den meisten zeitgenössischen Denkern, die Relevanz der griechischen metaphysischen Grundfragen. Seine weitgehend Kantische Deutung dieser Fragen führt jedoch zu unvermeidlichen Umdeutungen. Philosophie als *Theoria* wird außerdem nicht nur durch ihre Tätigkeit, sondern auch durch ihre Gegenstände bestimmt. Die einzigen Gegenstände, die wir nach Platon wirklich wissen können, sind unveränderlich und ewig. Die Welt der Praxis ist ihrerseits von dem betroffen, was auch anders sein kann⁶⁸. Gadamer erkennt die Ideen als rein noetisch an, aber seine Darstellung lässt die Frage nach der Existenz ewiger Wahrheiten oder Ideen beiseite. Denn er glaubt, sich nicht in die Frage nach dem Inhalt der theoretischen Philosophie hineinziehen lassen zu müssen. Zurecht betont Gadamer dabei, wie Theorie und Praxis in der philosophischen Lebensweise zusammenkommen: Philosophie ist vor allem eine Tätigkeit (oder Praxis), im Unterschied zu Doktrinen als Resultat dieser Tätigkeit. Es muss aber auch hervorgehoben werden, dass Philosophie eine Tätigkeit ist, die ihren Zweck in sich selbst hat. Dagegen kann Gadamer wiederum gelten lassen, dass

⁶⁶ GW 6, S. 3.

⁶⁷ *Rep.* 475b8–9.

⁶⁸ GW 7, S. 225.

das Ideal der *Theoria* bei Platon und Aristoteles stets Teilhabe, das heisst Zugehörigkeit zum Ethos, voraussetzt, und dass *Theoria* nie wertneutral ist: sie ist selbst an dem Guten orientiert⁶⁹. Daher das einheitliche Weltbild der Griechen (im Gegensatz zu dem der modernen Naturwissenschaften), die das Ganze und dessen Teile im Lichte des Guten, das heißt teleologisch gedacht haben. Unklar aber ist, wie die „diesseitige“ Hermeneutik – und das gegenwärtige Denken überhaupt – dieses allumfassende teleologische Weltbild integrieren kann⁷⁰.

Gadamer verweist allerdings auch einsichtsvoll auf das Bewusstsein der Endlichkeit menschlichen Lebens als gemeinsames Fundament der religiösen Überlieferung und der Philosophie. Der berühmte delphische Spruch „Erkenne dich selbst“ soll ja an die Begrenztheit und Hinfälligkeit des Menschen, im Gegensatz zur göttlichen Beständigkeit und Vollkommenheit, erinnern. Die Sokrates-Gestalt weist auch oft auf die geistige Begrenztheit des Menschen und seines Wissens und bleibt insofern auf altgriechische Vorstellungen angewiesen⁷¹. Andererseits aber besteht bei Platon und Aristoteles eine weitere, bekräftigere Deutung des Spruches: der Mensch soll sein Ich (oder sein Oberes Ich) in seinem Vernunftvermögen sehen und demnach bestrebt sein, seine geistige Natur voll zu realisieren, ja dem Göttlichen gleich zu werden⁷². Durch seine Auffassung des Verhältnisses von Theorie und Praxis tendiert Gadamers Lesart dazu, nicht nur die Erreichbarkeit, sondern auch die Relevanz des theoretischen Ideals abzulehnen.

2.3. Eigentümlichkeiten des sokratischen Gesprächs

Nach Gadamer ist der sokratische Dialog nicht nur für die „Frühdialoge“, sondern für Platons Gesamtwerk bezeichnend. Wie die „sokratische Frage“ spielt auch das Problem der Chronologie (Datierung

⁶⁹ *Rep.* 505d–e.

⁷⁰ Siehe: Catherine H. Zuckert, „Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy“. In: Robert J. Dostal (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, S. 201–224, hier: S. 220.

⁷¹ *Apol.* 23b; *Charm.* 164c–172c.

⁷² *Alcib.* I 129b–133c; *Theat.* 176a–b; Arist., *Nik. Eth.* 1177b.

und Reihenfolge der Dialoge) bei Gadamer kaum eine Rolle. Er sieht zwar die traditionelle Chronologie in großen Zügen als etabliert an, hinterfragt aber zurecht ihre Bedeutung für das Verständnis der Dialoge. Diese Skepsis wird von einer zunehmenden Anzahl von Platonforschern geteilt. Wenn die Argumentation des Sokrates in den „Frühdialogen“, und womöglich auch in den anderen Dialogen, weitgehend situationsgebunden, das heißt an den Gesprächspartner gerichtet ist, dann müssen die Unterschiede oder Widersprüche zwischen den Dialogen, wie es noch häufig angenommen wird, nicht unbedingt Entwicklung bei Platon bedeuten. Außerdem versteht es sich nicht von selbst, dass Platon alles, was er im Moment des Schreibens wusste oder dachte, niedergeschrieben hat. Im übrigen wissen wir auch nichts Sicheres über die Bedingungen und Formen der Publikation der platonischen Dialoge. Die These von wiederholten Revisionen der Dialoge über einen bedeutenden Zeitraum hinweg kann kaum ausgeschlossen werden. All dies relativiert die Bedeutung der Chronologie und spricht eher für das Ernstnehmen einer unitären Lesart Platons in der Form, wie sie Gadamer vertritt, oder in weniger radikalen Varianten⁷³.

Eine bedeutende Stärke der Gadamerschen Lektüre liegt gerade in seinem literarischen Ansatz: die sokratische Methode und überhaupt die Darstellung Platons lässt sich nicht auf die explizite Argumentation reduzieren. Diese Methode operiert sogar häufig mit Unausgesprochenem, nämlich mit Suggestion und Allusion. Es genügt nicht, die logische Frage zu stellen, ob das Argument gültig ist oder nicht, sondern es muss die hermeneutische Frage mitbedacht werden, warum Platon in einem bestimmten Moment einem Dialogpartner ein bestimmtes Argument in den Mund legt, sei dieses Argument gültig oder nicht.

Darüber hinaus betrachtet Gadamer den sokratischen Dialog, wie gesehen, als Paradigma des Gesprächs und überhaupt aller vernünftigen Rechtfertigung. Diese aneignende Auffassung ist auch bei anderen zeitgenössischen Denkern zu finden, etwa bei Hannah Arendt und Karl-Otto Apel⁷⁴. Auf einige wichtige Einschränkungen dieser

⁷³ GW 7, S. 280.

⁷⁴ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*. 2 Bde. New York: Harcourt, 1978, S. 166–181; Karl-Otto Apel, „Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation

enthusiastischen Identifikation zwischen sokratischem Dialog und Dialog überhaupt muss allerdings hingewiesen werden. Es geht hier um einige wichtige formale – bisher wenig beachtete – Eigentümlichkeiten des sokratischen Gesprächs, wie es insbesondere in den „Frühdialogen“ Platons dargestellt wird. Gadamer's Interpretation weist – wenn auch unabsichtlich – auf die Ungleichheit des Sokrates gegenüber seinen Gesprächspartnern, sowie auf dessen argumentative Strategien. (Die problematisch klingenden Wörter „Ungleichheit“ und „Strategie“ werden in diesem Zusammenhang von Gadamer nicht verwendet.) Diese beiden Aspekte sind mit der Gleichsetzung von sokratischem Dialog und Gespräch überhaupt schwer vereinbar. Gewiss bestimmt Sokrates den Logos als das alleinige Kriterium der Diskussion, als die überlegene Instanz, der man überall folgen muss, wohin er uns führt⁷⁵. Dieses Bestehen auf der überpersönlichen oder überindividuellen Dimension des sokratischen Dialogs darf jedoch nicht die Bedeutung der Strategien des Sokrates aus dem Blick geraten lassen. Diese Strategien sind am besten im Zusammenhang der „Regeln“ des Gesprächs zu verstehen. Die meist unausgesprochenen Regeln setzen die klare Unterscheidung zwischen der Rolle des Fragenden und der des Antwortenden voraus. Bekanntlich spielt Sokrates fast ausschließlich die Rolle des Fragenden, weil er nicht wissen und von den anderen lernen wolle. Der Antwortende muss seinerseits die Fragen genau wie formuliert beantworten. Er hat zwar prinzipiell das Recht, die Rolle des Fragenden zu übernehmen, aber das geschieht eigentlich selten: zum Teil weil dieser zu wissen glaubt, aber auch weil Sokrates auf Strategien rekurriert, die ihm erlauben, die Rolle des Fragenden zu behalten und so das Gespräch weiter zu führen, oft bis zur erhofften Widerlegung des Gesprächspartners. Zu diesen Strategien gehören die (teilweise) ironischen Bekenntnisse des Nichtwissens, die oft an kritischen Momenten des Gesprächs geschehen, nämlich wenn der Gesprächspartner aus Angst oder Ungeduld im Begriff ist, die Diskussion aufzugeben. Abgesehen von den disjunktiven Fragen (a oder b; ja oder nein), nimmt Sokrates auch auf

der Philosophie“. In: Dieter Krohn, Detlef Horster u. Jürgen Heinen-Tenrich (Hrsg.), *Das Sokratische Gespräch – Ein Symposium*. Hamburg: Junius, 1989, S. 55–77.

⁷⁵ Z.B. *Men.* 74d.

fiktive Fragen Rekurs (z.B. „wenn Du mich fragen würdest...“, „wenn jemand uns fragen sollte...“, etc.). Durch diese Fragen trägt Sokrates konstruktiv zum Gang und zur Struktur des Gesprächs bei. Immerhin ist es unleugbar, dass Sokrates als Fragender (insbesondere durch die fiktiven Fragen) eine gewisse Unabhängigkeit und Überlegenheit gegenüber dem Gesprächspartner genießt⁷⁶. Insofern ist der sokratische Dialog pädagogisch orientiert, was keine wahrhafte Symmetrie zwischen den Teilnehmern zulässt. Die volle philosophische Bildung des Gesprächspartners (vermutlich das letzte Ziel des Dialogs), wird nie dargestellt⁷⁷. Der Gesprächspartner wird zwar widerlegt, die „Harmonie zwischen Logos und Ergon“ aber nie erreicht.

Gadamer erkennt indirekt diese Schwierigkeit in seinem Vergleich zwischen Platon und Xenophon. Xenophon stellt ausschliesslich die günstige Wirkung des Sokrates dar: das bei ihm didaktische Gespräch endet immer im Guten. Platons Dialoge hingegen dienen der Bloßstellung der Unwissenheit vieler Sophisten und haben fast immer einen aporetischen Ausgang, wodurch die Unbeliebtheit und der Hass gegen Sokrates, von denen in der *Apologie* die Rede ist, verständlich werden⁷⁸. Trotz diesem treffenden (aber einmaligen) Vergleich scheint Gadamer die Positivität der sokratischen Dialoge zu überschätzen. Die Harmonie von Logos und Ergon ist bei Platon die Voraussetzung des idealen, nicht des von ihm dargestellten tatsächlichen Gesprächs. Die ethische Dimension des sokratischen Gesprächs liegt nach Gadamer in der angestrebten Selbstentdeckung und Selbstbildung: durch die Dialektik sollen wir entdecken, wer wir sind und was für uns gut ist. „Dialektik ist nicht so sehr eine Techne, ein Können und Wissen, als ein Sein, eine Haltung (*hexis* im aristotelischen Sinne), die den echten Philosophen gegenüber dem Sophisten auszeichnet“⁷⁹. Dialektik zielt nicht so sehr auf ein spezifisches Wissen als auf die Bildung des Charakters. Dies impliziert

⁷⁶ Angela Longo, *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*. Pisa 2000, S. 93–140.

⁷⁷ Siehe: Thomas A. Szlezák, „Platons 'undemokratische' Gespräche“. In: *Perspektive der Philosophie* 13, 1987, S. 347–368, hier: S. 366.

⁷⁸ GW 7, S. 104–106.

⁷⁹ GW 7, S. 148 f.

wiederum, dass der Gesprächspartner stets seine eigene Meinung zur Sprache bringt⁸⁰.

Unklar aber ist, wie breit die so verstandene ethische Basis des sokratischen Dialogs eigentlich ist. Abgesehen von den oben erwähnten problematischen Strategien ist es nicht leicht auszumachen, inwiefern von Sokrates die ethische Regel, nach der der Gesprächspartner seine persönliche Meinung ausdrücken soll, berücksichtigt wird. Denn es kommt manchmal vor, dass ein Gesprächspartner des Sokrates diese Forderung ignoriert (wie Kallikles, Thrasymachos oder Protagoras⁸¹), ohne dass Sokrates dagegen protestiert oder dadurch die Fortsetzung des Gesprächs kompromittiert wird. Da die ethische Dimension des sokratischen Gesprächs überwiegend auf dieser Regel beruht, drängt sich somit die Frage auf, inwiefern die These von der ethischen (oder gar existentiellen) Dimension aufrechtzuhalten ist.

Diese Beobachtung führt zu einem anderen, für unsere Diskussion letzten Aspekt, den Gadamer hervorhebt, ohne alle seine Implikationen zu besprechen. Er geht davon aus, dass Sokrates' pädagogische Argumentation viele beabsichtigte logische Fehler (Beweisfehler, logische Ungenauigkeiten, *argumenta ad hominem*) enthält. Das stellt für ihn insofern keine Schwierigkeit dar, als Sokrates' eigentliche Absicht ja darin bestehe, nicht das Wissen mitzuteilen, sondern dem Gesprächspartner sein Scheinwissen, das heißt vor allem die bei ihm mangelnde Harmonie von Logos und Ergon zu offenbaren⁸². Dabei setzt Gadamer voraus, dass die logischen Fehler absichtlich sind. Das Grundinteresse an den Vorurteilen der Person entspricht, meint er, der Verflechtung von Rhetorik und Dialektik, wie sie im *Phaidros* dargestellt wird⁸³. Die Frage nach dem ethischen Maßstab solcher absichtlicher Fehler wird von ihm nicht gestellt. Diese Frage drängt sich umso mehr auf, als Sokrates' pädagogisches Ziel mit einer lo-

⁸⁰ Lach. 187e–188a; siehe: Gregory Vlastos, „The Socratic Elenchos“. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 1983, S. 27–58, hier: S. 36 f. [wiederabgedruckt als „The Socratic Elenchos: Method is all“. In: ders., *Socratic Studies*. Hrsg. v. Myles Burnyeat. Cambridge 1994, S. 1–37].

⁸¹ *Gorg.* 505d–e, *Rep.* 350d, *Prot.* 333c–d.

⁸² GW 7, S. 114–117.

⁸³ GW 7, S. 110.

gisch korrekten Argumentation völlig vereinbar bliebe, oder ihm gar dadurch besser gedient wäre. Einen Teil der Antwort, wie ich meine, liefert indirekt Gadammers literarische und philosophische Lesart, und zwar durch die treffende (aber in der Forschung noch häufig nicht berücksichtigte) Unterscheidung zwischen dem, was Sokrates sagt und dem, was Platon selbst dadurch zu sagen sucht: das geschriebene Gespräch ist letztlich für den Leser bestimmt, der diese Fehler allein merken kann. So wird der Fehler im immanenten Dialog ein maieutisches Mittel zur Bildung des Lesers⁸⁴.

PAWEŁ DYBEL

Polnische Akademie der Wissenschaften, Warschau

Die neoplatonische Metapher der Quelle und das Konzept der Geschichtlichkeit des Verstehens in der Hermeneutik Gadammers

1.

Der Begriff der Geschichtlichkeit des Verstehens gehört zu den Schlüsselbegriffen der philosophischen Hermeneutik Gadammers. Er impliziert, dass die Geschichtlichkeit kein Merkmal des Verstehens darstellt, sondern in gewissem Sinne mit ihm gleichgesetzt werden soll. Es ist also nicht so, dass im Verstehen selbst zuerst eine ungeschichtliche ontologische Struktur auszusondern ist, auf welcher sich erst dann seine geschichtliche Dimension als etwas Veränderliches und Flüchtiges nebst anderen sekundären Attributen aufbaut, sondern diese ontologische Struktur schon von sich selbst aus geschichtlich ist. Streng gesagt, die Ontologie des Verstehens, die durch Gadamer als geschichtlich aufgefasst wurde, soll eher als eine Pre-Ontologie betrachtet werden. Denn diesem Konzept gemäß ist das Verstehen als der permanente Prozess des Sich-selbst-Differenzierens und gleichzeitig der Verschmelzung seiner entfremdeten Teilen („Horizonte“) zu verstehen im Bezug worauf erst seine ungeschichtliche Ontologie (oder die Ontologien) im traditionellen metaphysischen Sinne aufgebaut werden kann¹. Mit anderen Wor-

¹ In *Wahrheit und Methode* legt Gadamer besonders Nachdruck auf das geschichtliche Verstehen als einem Vorgang der Verschmelzung der Horizonte der Gegenwart und Vergangenheit. Gleichzeitig setzt er voraus, dass diesem Vorgang die ständige

⁸⁴ Thomas Zinsmaier danke ich sehr herzlich für Hinweise zur Verbesserung des Textes.

Dia-Logos

Schriften zu Philosophie und Sozialwissenschaften
Studies in Philosophy and Social Sciences

Herausgegeben von/Edited by
Tadeusz Buksiński und Piotr W. Juchacz

Bd./vol. 8



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

*F. Renaud
21 juin 2006
Mirechy*

Andrzej Przylebski (Hrsg.)

Das Erbe Gadammers



PETER LANG

Europäischer Verlag der Wissenschaften

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

Gedruckt mit finanzieller Unterstützung der
Alexander von Humboldt-Stiftung.

Gedruckt auf alterungsbeständigem,
säurefreiem Papier.

ISSN 1619-005X
ISBN 3-631-55195-9

© Peter Lang GmbH
Europäischer Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 2006
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany 1 2 3 4 5 7

www.peterlang.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort des Herausgebers (Andrzej Przyłębski)	7
Andrzej Przyłębski Aus dem Gespräch, das wir sind, philosophieren. Der denkerische Beitrag Hans-Georg Gadamers zur Entwicklung der Gegenwartphilosophie	9
Reiner Wiehl Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers jenseits von Erkenntnistheorie und Existenzphilosophie	33
Andrzej Wierciński Die ursprüngliche Zugehörigkeit von Denken und Sprechen	65
Donatella Di Cesare <i>Átopos</i> . Die Hermeneutik und der Außer-Ort des Verstehens	85
François Renaud Gadamers Rückgang auf die Griechen	95
Paweł Dybel Die neoplatonische Metapher der Quelle und das Konzept der Geschichtlichkeit des Verstehens in der Hermeneutik Gadamers ...	119
Mirko Wischke Zur Phänomenologie des Kunstwerks bei Hans-Georg Gadamer ...	137
Andrzej Bronk Hans-Georg Gadamers Kritik der wissenschaftlichen Vernunft ...	155
Franz Josef Wetz Der schwierige Dialog zwischen Hermeneutik und Naturwissenschaft	173
Georg W. Bertram Sprache und Verstehen in Hermeneutik und Dekonstruktion	205

Jaromir Brejda	
Der hermeneutische und der differentielle Begriff des Verstehens: Gadamer – Luhmann	227
Hans Ineichen	
Gadamer über praktische Philosophie. Einige kritische Bemerkungen	247
Riccardo Dottori	
Welche philosophische Lektion kommt aus dem 20. Jahrhundert auf uns zu?	255

Vorwort des Herausgebers

Trotz des kaum hoch genug zu veranschlagenden Einflusses seiner Hermeneutik auf die Philosophie und die Wissenschaften der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts blieb das Werk Hans-Georg Gadamer zeit seines Lebens im Schatten seines Lehrers Martin Heidegger. Die vielfältige Rezeption seines Hauptwerks *Wahrheit und Methode*, all die Auseinandersetzung seit dessen erstmaligem Erscheinen vor nunmehr viereinhalb Jahrzehnten, hat daran nur zum Teil etwas geändert. Wenig beachtet wurde, daß Gadamer schon damals seit langem, ja vielleicht schon immer, mit eigener Stimme sprach und in eigenem Namen philosophierte. Das bekundete sich unter anderem in seiner grundlegenden Einstellung zur Metaphysik (Kritik an Heideggers These von der „Seinsvergessenheit“), seiner Bezugnahme auf die Griechen (Verteidigung Platons) und seinem Verhältnis zur Hermeneutik und deren Tradition (Beibehaltung des Namens und des Programms, was der späte Heidegger abgelehnt hatte).

Hans-Georg Gadamer, an der Zeitenwende im Jahre 1900 geboren und 2002 in seinem 102. Lebensjahr gestorben, hat mit seinem Denken eine ganze Epoche des Philosophierens begleitet – bis zum Schluß mit wacher und engagierter Anteilnahme. Das vorliegende Buch möchte einer Diskussion um die Impulse, die Philosophie und Wissenschaften dem Denken Gadamer zu verdanken haben, den Weg bereiten. Es geht zurück auf eine internationale Gadamer-Tagung, die im Herbst 2003, ein Jahr nach dem Tod Gadamer, an der Universität Poznań veranstaltet wurde. Teilgenommen haben etwa fünfzehn Kenner der Philosophie Gadamer aus Polen sowie Freunde und Kollegen aus dem Ausland (Deutschland, Vereinigte Staaten, Frankreich, Italien, Schweiz), darunter einige direkte Schüler Gadamer – so