

Platon und die Ethik der Interpretation:

Tendenzen neuerer Forschungsliteratur zur philosophischen Hermeneutik Hans–Georg Gadamer.

Günter Figal, Jean Grondin und Dennis J. Schmidt (Hrsg.), Hans–Georg Gadamer zum Hundertsten, J. C. B. Mohr Paul Siebeck Verlag, Tübingen 2000, 356 Seiten, 78.– DM, ISBN 3–16–147291–8

Ben Vedder, Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2000, 194 Seiten, 39,90.– DM, ISBN 3–17–0157765–5

Jean Grondin, Hans–Georg Gadamer. Eine Biographie, J. C. B. Mohr Paul Siebeck Verlag, Tübingen 1999, 437 Seiten, 98.– DM, ISBN 3–16–146855–4

Kai Hammermeister, Hans–Georg Gadamer, Verlag C. H. Beck, München 1999, 142 Seiten, 19,90.– DM, ISBN 3–406–41952–6

Michael Hofer, Nächstenliebe, Freundschaft und Geselligkeit. Verstehen und Anerkennen bei Abel, Gadamer und Schleiermacher, Wilhelm Fink Verlag, München 1998, 293 Seiten, 82.– DM, ISBN 3–7705–3238–4

von [Mirko Wischke](#) (Halle)

Gadamer's Hauptwerk WAHRHEIT UND METHODE gehört zu jenen großen philosophischen Entwürfen, die die geschichtlichen Anknüpfungspunkte ihrer Konzeption hinter einer nur schwer zu entwirrenden Komplexität systematischer Zusammenhänge verbergen. Gadamer's Hinweis auf den für seinen Denkweg bedeutsamen Umgang mit den platonischen Dialogen, in denen er einen kritischen Abstand zu seinem Lehrer Martin Heidegger suchte, löst dieses Problem zunächst ebensowenig auf wie der Verweis auf die ihm seit seinen Lehrjahren bei Paul Natorp und Nicolai Hartmann bewegende Frage, was die seit dem Aufkommen der modernen Naturwissenschaften im 17. Jahrhundert problematisch gewordene Philosophie neben den Wissenschaften überhaupt noch sein kann. Dennoch weist beides in die Richtung, in der man nach einer Lösung des genannten Problems suchen muß. Der Weg dahin ist jedoch alles andere als klar abgesteckt.

Jean Grondin hat in seiner umfangreichen Gadamer–Biographie diesen Weg zurückverfolgt. Sein "leitendes Interesse (...) einer intellektuellen Biographie" – die im Anhang ein Verzeichnis sämtlicher Vorlesungsankündigungen Gadamer's sowie eine Chronik seiner wichtigsten Lebensdaten enthält – ist darauf gerichtet, die Alternative zwischen einer theoretisch werkimmanenten oder biographischen Darstellung (S. 7) zu vermeiden und statt dessen einen Mittelweg zwischen beidem einzuschlagen. Wenn er die entscheidenden Begegnungen und Erfahrungen aufzeigt, die Gadamer intellektuell und philosophisch tief geprägt haben, dann entrollt er vor unseren Augen das Bild einer Generation von Philosophen, für die der Wissenschaftsbegriff der Neuzeit, seine Ausweitung auf die europäische Zivilisation und deren Umgestaltung durch die moderne Wissenschaft ebenso ins Wanken geraten war wie die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts angestrebte (neukantianische) Erneuerung der Philosophie hin zu einer Wissenschaft, die in der Erkenntnis und deren Methode ihr spezifisches Sachgebiet suchte. Indem er dies aufzeigt, macht er dem Leser klar, dass der Schüler Martin Heidegger's, als den Gadamer sich selbst stets empfunden hat, in Wirklichkeit auch anderen Einflüssen nicht verschlossen geblieben ist.

Nun hat Gadamer sich offen zu solchen Einflüssen geäußert, etwa in den PHILOSOPHISCHEN LEHRJAHREN, aber auch in seinen Aufsätzen. Die Frage ist, wie tief er von ihnen geprägt worden ist. Diese Frage soll der Leitfaden meines Literaturberichtes sein. Seine These ist, dass die Philosophie Platons zu den wohl bedeutsamsten geschichtlichen Anknüpfungspunkten der Konzeption von Hermeneutik zählt, die Gadamer in WAHRHEIT UND METHODE entworfen hat. Ich bin mir durchaus bewußt, daß diese These weder der thematischen Breite der Forschungsliteratur, auf die ich eingehen werde, noch dem von den Autoren behandelten Problemspektrum voll gerecht wird. Daß ich mich in meinen folgenden Erörterungen dennoch von dieser These leiten lasse, obwohl mir bekannt ist, daß im angelsächsischen Sprachraum die Wirkung der dialogischen Philosophie Platons auf Gadamer's Hermeneutikkonzeption von verschiedenen

Autoren untersucht worden ist, hat mehrere Gründe: Die Ergebnisse dieser Untersuchungen sind im deutschen Sprachraum bislang kaum diskutiert worden, und da in deutscher Sprache noch keine größere Untersuchung dieser Wirkung vorliegt, konnte es auch noch nicht zu einem produktiven Austausch kommen.

Eine erste Schwierigkeit, vor die uns diese These stellt, ist die Frage, worin die zentrale Bedeutung, die Platon zweifellos für Gadamer besitzt, besteht. Obwohl Gadamers Beschäftigung mit Platon sich über einen langen Zeitraum erstreckt, der mit der ungedruckten Marburger Dissertation zum Begriff der Lust in den platonischen Dialogen von 1922 beginnt und bis zu dem 1991 publizierten Band VII der Werkausgabe unter dem Titel Platon im Dialog reicht, läßt sich ihre Tragweite nur schwer ermessen.

Zu Recht verweist Grondin darauf, daß Gadamers erste Beschäftigung mit Platon auf eine Anregung seines Doktorvaters Paul Natorp zurückgeht, der mit seinem Buch Platons Ideenlehre von 1903 den wohl entscheidenden Anstoß zu einer Diskussion gab, in deren Verlauf sich drei verschiedene Forschungsrichtungen gegenüberstehen sollten: Eine Richtung, die – wie Natorp – Platon im Horizont seiner Erkenntnislehre philosophisch, und eine durch Werner Jaeger repräsentierte Richtung, die Platon in philologischer, aber auch in politischer Hinsicht auslegt. Grondin macht in diesem Zusammenhang auf den Kreis um den Dichter Stefan George aufmerksam (S. 101 ff.), mit dem Gadamer durch Friedrich Wolters, Max Kommerell und seinem altphilologischen Lehrer Paul Friedländer bekannt wurde. Die aus dem George-Kreis stammenden Platoninterpreten, wie beispielsweise Henrich Friedemann, der selbst bei Natorp promoviert hatte, und Kurt Hildebrandt, bilden eine dritte Auslegungsrichtung. Ungeachtet ihrer Differenzen haben die letzten beiden Positionen eines gemeinsam: Sie opponieren gegen die vermessene Modernisierung, als die man Natorps Platonauslegung empfindet. Gadamers Einschätzung des Platonbuches seines Doktorvaters fällt dagegen nicht so klar aus. Denn einmal lobt er Natorps Platonauslegung als "wahrhaft epochemachend", ein anderes Mal kritisiert er Natorp, Platon zum "Kantianer vor Kant" gemacht zu haben, und ein drittes Mal schreibt er Natorp das Verdienst zu, im Nachwort seines Platonbuches von 1921 mit der Sprache den Ort angedeutet zu haben, in dem der "wahre und tiefe Sinn der Ideenlehre seinen Ort finden könnte".

Grondins Darstellung weckt den Wunsch, mehr zu erfahren über die unterschiedliche Wirkung dieser drei Forschungsrichtungen auf Gadamer, der von der philologisch-historischen Platonforschung behauptet hat, die "einheitliche Traditionsfigur des Platonismus zur Auflösung" gebracht zu haben und den "originären" Platon hinter seiner "wirkungsgeschichtlichen Figur" hervortreten zu lassen, ohne eine philosophisch produktive Aneignung geleistet zu haben. Dieser Wunsch wird verständlich, wenn man die von Grondin sehr genau dargestellten Jahre des Zweifels und der Suche verfolgt, die Gadamer durchlebt hatte, bis er in Platon ein Gegengewicht gegen seinen großen Lehrer, Martin Heidegger, finden sollte. Gegen einen solchen Wunsch ließe sich einwenden, dass zu diesem Thema bereits eine Fülle von Studien vorliegen, und zwar von den oben genannten Autoren, die mit ihren Untersuchungen den Gadamerforschungen im angelsächsischen Sprachraum ein starkes Profil verliehen haben. Ich denke, dass dies ein Grund gewesen wäre, Grondins Meinung zu diesem Thema erfahren zu wollen.

Dass die Bekanntschaft mit der eigentümlichen Form des platonischen Philosophierens für Gadamer bedeutsam gewesen war, lässt sich daran erkennen, dass sie ihm zunächst dazu verhalf, kritisch Stellung gegenüber der von Wilhelm Windelband entworfenen und dann von Nicolai Hartmann – Gadamers zweitem neukantianischen Lehrer – ausgearbeiteten Konzeption einer Problemgeschichte zu beziehen. Gegen diese Konzeption wendet der junge Gadamer ein, dass der lineare Entwicklungsgedanke, der ihr zugrunde liegt, ein angemessenes Verständnis der Eigentümlichkeit vergangener Philosophien, insbesondere der platonischen Form des Philosophierens verhindert (S. 100). Damit beginnt Gadamers Kritik an einem Verständnis von Philosophie, das sich an den Naturwissenschaften misst – ein Verständnis von Philosophie, von dem selbst führende Neukantianer sich eingestehen mussten, dass es im Grunde nur noch ein historischer Restbegriff von dem sei, was Philosophie einst einmal gewesen ist. Gadamer wird später gegen ein solches Verständnis einwenden, dass es nicht nur eine Engführung der Philosophie auf Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre sei, sondern darüber hinaus die Andersartigkeit und Fremdheit vergangener Philosophien aus dem Blick verliere, weil man sie allein aus einem solcherart verengten Blickwinkel zur Kenntnis nimmt. Außerdem wird er kritisieren, dass eine Betrachtung der Philosophiegeschichte, die von der Annahme ausgeht, die jeweils "neueste" Philosophie sei den ihr geschichtlich vorangegangenen Philosophien an Problemgehalt und Differenziertheit überlegen, d. h. auf einem theoretisch höheren Niveau, sich der Erfahrung der Endlichkeit und Begrenztheit verschließt, die wir in der Begegnung mit den überlieferten Werken erfahren (sollten). Wie in den platonischen Dialogen Sokrates durch seine eindringlichen Fragen seine Gesprächspartner die Begrenztheit ihrer Ansichten, Meinungen und ihres Wissens erfahren lässt, so ist auch für Gadamer eine, wenn nicht gar die grundlegende Erfahrung, die uns beim Verstehen eines Textes widerfährt, das Innwerden unserer eigenen, unhintergehbaren Endlichkeit. Wenn Grondin betont, dass es Gadamer seit der Diskussion mit Derrida weniger um eine Aneignung des geschichtlich Überlieferten geht, sondern um die Grenzen, die dem Verstehen des uns fremd Gewordenen gesetzt sind, und die Anerkennung des Überlieferten in seinem Anderssein (S. 370), so verweist er auf eine Problemstellung, die die Erörterungen der hermeneutischen Erfahrung, die sich in der Analyse des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins in WAHRHEIT UND METHODE finden, zuspitzen und zugleich ethisch einfärben. Wir werden darauf noch zu sprechen kommen.

Zunächst ist festzuhalten, dass sich mit Gadamer's kritischen Einwänden gegen seine ersten philosophischen Lehrer die Komplexität systematischer Zusammenhänge, hinter denen sich die geschichtlichen Anknüpfungspunkte, wie ich eingangs behauptete, seiner Konzeption einer philosophischen Hermeneutik verbergen, zu lichten beginnt. Ihre Grundzüge treten uns um so deutlicher entgegen, wenn wir bedenken, dass Gadamer die Möglichkeit zu einer philosophisch produktiven Aneignung, die die philologische Platondeutung in seinen Augen nicht geleistet hat und auch nicht leisten konnte, in der Anamnesislehre gesehen hat, die Paul Natorp und Nicolai Hartmann in unterschiedlicher Weise ausgelegt haben. Mit dieser platonischen Lehre erhält die alte hermeneutische Grundformel von der Erkenntnis des Erkannten einen völlig gewandelten Sinn.

Dieser Unterschied verschwindet, wenn man Gadamer's Konzeption als eine 'Hermeneutik des Wiedererkennens' charakterisieren will, wie es James Risser in seinem Beitrag in dem von Günter Figal, Jean Grondin und Dennis J. Schmidt herausgegebenen Band: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten, tut. Risser's Vorschlag verwischt den Unterschied zwischen August Boeckhs Bestimmung der Philologie und Gadamer's Hermeneutik, und er lässt völlig unklar, was unter dem Wiedererkennen zu verstehen ist, wenn dieser Begriff nicht mit Boeckhs Definition vom Erkennen des bereits Erkannten zusammenfallen soll.

Risser's Vorschlag ist noch aus einem anderen Grund abzulehnen. Im Kontext der maieutischen, erkenntniserweckenden Kraft des sokratisch-platonischen Dialogs klärt Gadamer die Frage, wie die Denkbewegung eines Textes auf den Leser und Interpreten gleichsam überspringt. Risser überbetont den Gedanken der Anerkennung des Anderen, wenn er schreibt, dass die 'Hermeneutik des Wiedererkennens' das "Fremde als Anderes" etabliert und somit "echte Pluralität" schafft (S. 187). Mir ist nicht nur unklar, was eine 'echte' Pluralität sein soll. Mit Risser's Betonung der Pluralität verbindet sich m. E. auch die Gefahr, dass das Problem der Vielfältigkeit des Verstehens sich in einen Typus von Differenz und Vielheit auflöst, der von der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Interpretationen ausgeht. In diesem Typus würde Gadamer's Grundthese, jedes Verstehen sei immer ein Andersverstehen und damit Weiterbildung wie auch Korrektiv der Überlieferung, zu einer Verkehrung radikalisiert werden. Problematisch erscheint mir schließlich auch, wie die erkenntniserweckende Kraft des Dialogs freigesetzt werden kann, wenn das Andere nicht im Eigenen integrierbar sein soll.

Auf diese Frage lässt sich zunächst negativ antworten: nicht durch ethische Prinzipien oder einen moralisch guten Willen. Eine andere Antwort erhalten wir in Gadamer's Hinweis, dass der Prozess des Verstehens ein "Sprachgeschehen von der Art jenes inneren Gesprächs der Seele mit sich selber (ist), als das Plato das Wesen des Denkens charakterisiert hat". Die Sprache ist das ontologische Fundament, auf dem die maieutische Fähigkeit des Dialogs sich in der Dialektik von Frage und Antwort entfaltet.

Die Sprache und das Wort weisen in sich jene Vieldeutigkeit auf, die uns in den verschiedenen Auslegungen eines Werkes entgegentreten. Dadurch, dass Gadamer erkennt, dass die Worte nicht eindeutig sind, sondern eine schwankende Bedeutungsbreite besitzen, die den Vollzug des Sprechens begrenzt, ohne aber die Vieldeutigkeit des Wortes zu eliminieren, kann er die Mannigfaltigkeit der Auslegungen als die Möglichkeit ausdeuten, die durch ein Werk zur Sprache gebrachte Sache in der Allseitigkeit ihrer Sinnbezüge aufzuzeigen. Das Wort verweist für Gadamer nicht wie ein Zeichen auf etwas anderes, sondern birgt immer mehr Bedeutungen in sich, die durch eine Rede, ihre überzeugende (oder nichtüberzeugende) Weise aus der Geborgenheit herausgeholt und vorgestellt werden. Diese verschiedenen Bedeutungen gewinnen im Zusammenhang einer Rede jeweils ihre eingeschränkte Bestimmung, so dass andere Mitbedeutungen zurücktreten.

Gadamer selbst hat wiederholt darauf aufmerksam gemacht, dass die Wendung der Hermeneutik zur Sprache ihr Vorbild in Platons Flucht in die Logoi hat. Was der platonische Sokrates mit seiner Flucht vornimmt, ist für Gadamer letztlich eine Flucht in die Endlichkeit der Sprache, konkret: in das gesprochene Wort und in die Virtualität der Sprache des Gesprächs. Donatella di Cesare erläutert in ihrem Beitrag über ONOMA UND LOGOS. PLATON, GADAMER UND DIE DIALEKTISCHE BEWEGUNG DER SPRACHE (enthalten in dem von Günter Figal, Jean Grondin und Dennis J. Schmidt herausgegebenen Band; Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten, a. a. O., S. 107–128) die Perspektive, in der Gadamer Platons Flucht deutet. Sie schreibt: "Die sogenannte Flucht in die Logoi, die im PHAIDON nicht zufällig mit der Annahme der Ideen zusammenfällt (96a–99d), markiert eben bei Platon eine Wendung zur Sprache, die sich mit Gadamer als epochale Wendung in der griechischen Philosophie überhaupt interpretieren lässt." (S. 108) Mit gutem Grund kann Cesare behaupten, dass die Flucht in die Logoi für Gadamer nicht nur eine Wendung zur Sprache markiert, sondern auch eine Flucht in die Dialektik ist. Allerdings vergisst sie zu präzisieren, dass Gadamer unter Dialektik die Dialektik des Dialogs versteht, mit der Platon die Konsequenz aus der Schwäche der Schrift gezogen hat. Und sie übersieht, dass Gadamer's Ausführungen auf der Ebene der Sprache aus dem Bereich der philosophischen Hermeneutik herausweisen und den Ansatz zu einer hermeneutischen Philosophie erkennen lassen.

Gadamer zieht aus Platons Wende zur Sprache und seiner Einsicht in die Schwäche der Schrift die Folgerung, dass die philosophische Hermeneutik nicht an die Tradition der Hermeneutik anschließen soll, sondern auf ihren lebensweltlichen

Grund zurückgehen muss: auf die gesprochene Sprache, die "der wahre Niederschlag der menschlichen Erfahrung und damit auch der bleibende Bestand des Denkens" sei. Von Günter Figal stammt die These, dass sich bei Gadamer Ansätze zu einer hermeneutischen Philosophie finden, obwohl er sich programmatisch auf die Konzeption einer philosophischen Hermeneutik beschränkt hat. In seinem Problemaufriß PHILOSOPHISCHE HERMENEUTIK – HERMENEUTISCHE PHILOSOPHIE (enthalten im Sammelband: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten, a. a. O., S. 335–344) arbeitet er heraus, dass vor allem die mit dem Titel des dritten Teils von WAHRHEIT UND METHODE formulierte Perspektive einer ontologischen Wendung der Hermeneutik so verstanden werden muss, dass Gadamer nicht ohne Grund zwischen einer hermeneutischen Philosophie und einer philosophischen Hermeneutik unterscheidet (S. 341) – auch wenn Gadamer selbst oft nicht hinreichend deutlich macht, wie er diese Differenzierung begründet.

Zwischen philosophischer Hermeneutik und hermeneutischer Philosophie unterscheidet ebenfalls Ben Vedder in seinem Buch WAS IST HERMENEUTIK? EIN WEG VON DER TEXTDEUTUNG ZUR INTERPRETATION DER WIRKLICHKEIT. Allerdings macht er wenig Gebrauch von dieser Unterscheidung. Und wenn, dann ist man sich nicht immer sicher, ob Vedder statt der hermeneutischen Philosophie die philosophische Hermeneutik meint (S. 10 f., 133). Figals Begründung dieser Unterscheidung ist da wesentlich präziser: In der philosophischen Hermeneutik wird "das Verstehen in seinem Vollzug und nur aus dessen Perspektive in seinem Spielraum geklärt", wo hingegen die Aufgabe der hermeneutischen Philosophie darin besteht, "die Welt begrifflich zur Sprache" zu bringen (S. 342). Anders formuliert: Ist es die Aufgabe der philosophischen Hermeneutik, die Möglichkeit des Andersverstehens zu begründen, so die der hermeneutischen Philosophie, zu begreifen, wodurch uns die Welt verständlich ist. Die Welt erschließt sich uns in der Sprache – das ist die bekannte These aus WAHRHEIT UND METHODE. Auch wenn an dieser Stelle kaum eine ausführliche Diskussion von Figals Vorschlag erfolgen kann, die die Probleme, die eine solche Unterscheidung aufwerfen, auch nur annähernd kritisch erörtern kann, soll zumindest angedeutet werden, dass sich aus der These, "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache", nicht auch schon die Grundzüge einer hermeneutischen Philosophie ableiten lassen.

Auch Kai Hammermeister thematisiert den Unterschied zwischen hermeneutischer Philosophie und philosophischer Hermeneutik. Dem Autor gelingt es zweifellos, eine komprimierte Einführung in das Werk eines der bedeutendsten Philosophen des 20. Jahrhunderts und dessen Wirkungsgeschichte zu geben. Gleichwohl müssen Bedenken angemeldet werden, und zwar dort, wo der Autor die Auffassung Gadamers deutet, dass die Philosophie keine eigene Sprache erschafft, sondern diese lediglich gründlich durchdenkt. Er meint nämlich, dass in Gadamers Verständnis der Philosoph "nur an jene zu Boden gesunkenen Bedeutungssegmente der Begriffe" erinnert (S. 100), die in der Sprache, die wir miteinander sprechen, aufbewahrt sind.

In der Tat schließt die philosophische Hermeneutik in Gadamers Selbstverständnis nicht an die Tradition der Hermeneutik an, sondern geht auf ihren "lebensweltlichen Grund" zurück, d. h., sie versteht die Sprache als die "fundamentale Seinsbedingung allen menschlichen Handelns und Schaffens". Bedenkt man diese Auskunft, so ist Grondin zuzustimmen, wenn er auf die hermeneutische Philosophie verweist, die Gadamer in den Augen Heideggers praktiziert habe (S. 316). Da aber Gadamer selbst sowohl die Bezeichnung hermeneutische Philosophie als auch die einer philosophischen Hermeneutik zur Charakterisierung der eigenen Konzeption verwendet hat, ist es schwer abzuwägen, ob er es wirklich nur aus Bescheidenheit vermieden hat, von einer hermeneutischen Philosophie zu sprechen, oder ob die Wendung zur Sprache die Trennlinien zwischen einer hermeneutischen Philosophie und einer philosophischen Hermeneutik in Frage stellt. Ohne Frage finden sich Ansätze zu einer hermeneutischen Philosophie besonders in solchen Aufsätzen, wo sich Gadamer auf Heideggers Entwurf einer Hermeneutik der Faktizität beruft. Demgegenüber beschränkt er sich in WAHRHEIT UND METHODE auf eine Konzeption philosophischer Hermeneutik, die er am Leitfaden der von uns bereits genannten Frage exponiert, wie es möglich ist, dass das zur Schrift erstarrte Wort, wenn wir es neu zum Leben erwecken, den Sinn eines Sachverhalts immer jeweilig und anders zur Sprache gebracht bringt.

Ohne auf die Differenz zwischen philosophischer Hermeneutik und hermeneutischer Philosophie hier näher eingehen zu können, möchte ich doch auf einen Aspekt in Gadamers Überlegungen aufmerksam machen, der diese Differenz aufzuheben scheint. Dieser Aspekt betrifft den Umstand, dass der philosophischen Hermeneutik aus der Erweckung der sprachlich abgelagerten lebensgeschichtlichen Erfahrung eine Aufgabe erwächst, über die sie der platonische Dialog zwar lehrt, ohne sie jedoch von ihm gelehrt zu bekommen; dass das philosophische Denken immer schon unter der Leitung steht, im Weiterdenken der "ursprünglichen Welterfahrung die Begriffs- und Anschauungskraft der Sprache zu Ende zu denken, in der wir leben". Diese Aufgabe scheint über die für die Konzeption philosophischer Hermeneutik bestimmende Grundfrage hinauszugehen. Aber Gadamer versteht unter einem solchen Weiterdenken nicht nur ein Freilegen von verschütteten Bedeutungen, die durch Begriffe (und die Schrift) sedimentiert worden sind. Denn diese Fähigkeit des platonischen Dialogs legt Gadamer als die Fügung der Worte und Begriffe zu immer wieder neuen Sinnzusammenhängen aus. Und er betont, dass das, was in der sprachlich aufgespeicherten Erfahrung vorliegt, ebensowenig im Verstehen ausschöpfbar und im Verstandenen erschöpfbar ist, wie das, was in einem Schriftwerk liegt und durch das Wiedererkennen (Anamnesis) an einem bestimmten Punkt in seinem Wesen neu erfasst werden kann. Die Substantialität der Überlieferung, so kann mit Michael Hofer gesagt werden, kann nie völlig aufgelöst werden in einer

"reflexiv herzustellenden Identität von Verstehendem und Verstandenem" (S. 189). Aber es muss hinzugefügt werden, dass es seine Unauflösbarkeit der Potentialität des Andersseins des überlieferten Schriftwerks verdankt, die über das Gemeinsame einer jeden Verständigung auch aus dem Grund hinausgeht, weil der Gebrauch der Sprache, den sie gleichsam in uns findet, beständig eine Konkretion des Allgemeinen leistet. Diese Überlegung ist nicht unproblematisch.

Wenn Gadamer einmal behauptet hat, nicht anders von seinem Entwurf einer philosophischen Hermeneutik reden zu können, als von den Fragen aus, die ihn selbst bewegt haben, und wir nach den Fragen forschen, die ihn bewegten, dann stoßen wir auf Fragen, die sich auch uns stellen, wenn wir überlieferte philosophische Texte verstehen wollen. Um solche Texte verstehen zu können, gilt es diese laut Gadamer nicht in ihrem ursprünglichen Wortlaut zu rekonstruieren; vielmehr müssen die sachlichen Erkenntnisse, die in solche Texte eingegangen sind, in unserer eigenen Sprache und unseren heutigen Begriffen ausdrücklich nachvollzogen werden, sollen diese auch für uns zu Erkenntnissen werden. Da es nicht um die bloße Kenntnisnahme der Texte gehen soll, sondern um deren Verstehen, müssen die in überlieferten philosophischen Texten sedimentierten Erfahrungen und diskutierten Probleme wieder zum Sprechen gebracht werden. Ohne eine solche "Übersetzungsleistung" aus der Sprache des Autors, der etwas erkannt hat, in unsere eigene Sprache, würden wir nur paraphrasieren und nacherzählen, aber nicht verstehen, was erkannt worden ist und auf welche Weise. Jede solche "Übersetzung" ist immer schon eine Auslegung, lässt sie doch am Text hervortreten, was dieser von sich aus nicht ohne weiteres sagt, aber doch in sich birgt. Wir "überhellen" den Text, wie Gadamer es (mit Heidegger) auch nennt. Somit ist aber jede "Übersetzung" potentiell der Gefahr ausgesetzt, falsch zu übersetzen und den Text misszuverstehen. Deshalb sind der "Übersetzung", die das Verstehen leisten soll, in der Vergangenheit entweder moralisch–normative Prinzipien oder aber methodologische Richtlinien zur Seite gestellt worden. Ein richtiges Verstehen ist ohne Billigkeit und Ehrfurcht nicht möglich, so kann man bei Alexander Gottfried Baumgarten und seinem Schüler Georg Friedrich Meier erfahren, weil dem zu interpretierenden Autor eine Klarheit der Gedanken so lange zu unterstellen sei, bis das Gegenteil erwiesen ist. Damit sind wir beim Thema der Untersuchung von Michael Hofer.

Der Titel, den er seiner Arbeit gegeben hat, erweckt den Eindruck, einen wenn auch interessanten, so doch sehr spezifischen Untersuchungsgegenstand gewählt zu haben. Dieser Eindruck täuscht, geht es ihm doch mit der Nächstenliebe, Freundschaft und Geselligkeit bei Abel, Gadamer und Schleiermacher um jene ethischen Voraussetzungen des Verstehens, unter denen sich uns Sinn und Bedeutung des mit dem Text überlieferten Sachverhalts erschließt. Was zunächst als ein äußerst spezielles Thema erscheinen könnte, zählten ältere Hermeneutiken zu einem der wichtigsten Bestandteile ihrer Theorie. Sie verstanden hermeneutische Maximen, wie die Billigkeit und das Wohlwollen, als Antworten auf die Frage, wie ein richtiges Verstehen des im Text schon Verstandenen möglich ist. Dass das nicht nur auf ältere Hermeneutiken zutrifft, dies zeigt Hofer mit aller nötigen Klarheit. Dabei weist er in dem Teil seiner Arbeit, die Gadamer gewidmet ist, nach, dass sich dieser in seinen späten Texten immer mehr der Frage nach der Andersheit des zu Verstehenden und seiner Bewahrung zuwendet. Was könnten die Motive einer solchen Verschiebung sein? Warum misst Gadamer der Bewahrung der Andersheit eine solche Bedeutung bei? Die Akzentuierung dieser Problemstellung soll deutlich machen, dass ich mich im folgenden auf Hofers Gadamer–Darstellung beschränken werde.

Gadamer selbst legt eine auffallende Zurückhaltung an den Tag, wenn es darum geht darzulegen, wie die Voraussetzung des "Gesprächs" – als das er bekanntlich das Verstehen fasst, um den dialogischen Charakter seines Vollzugs deutlich werden zu lassen –, den anderen reden zu lassen und ihm zuhören können, erfüllt werden kann. Auch wenn er zuweilen darauf verweist, dass ein "Gespräch" sich nicht auf überlegene Weise meistern und kritisch beherrschen lässt und die "wohlwollenden Argumentationen" betont, von denen unser "Gespräch" mit der Überlieferung abhängig sei, bleibt doch im engeren Umkreis der mit diesen Gedanken verbundenen Überlegungen unklar, worin die Voraussetzung dafür liegt, in den Gesprächsteilnehmern keine "Adressaten", sondern die Partner eines Gesprächs zu sehen. Worauf es Gadamer ankommt, ist die für das Auslegen und Verstehen notwendige Voraussetzung, dass der Andere als der Partner des Gesprächs im Gespräch mitgeht, statt darauf aus zu sein, nach den geeigneten Mitteln einer Gegenargumentation zu suchen, mit denen er das Gesagte entweder begrenzen oder widerlegen kann. Hofer spricht zu recht von einem Lernprozeß (S. 192), der das "Gespräch" mit der Überlieferung auszeichnen soll.

Meine These ist, dass Gadamers Auffassung vom dialogischen Charakter des Verstehens auf einer Bedingung beruht, die mit der aus Platons Schriftkritik sich ableitenden Aussage zusammenhängt, dass kein Text sich selbst expliziert. Sucht man die Bedingungen zur Sprache zu bringen, unter denen der Vollzug des Verstehens zu denken ist, so sieht man sich auf eine Fähigkeit verwiesen, der der platonische Dialog laut Gadamer seine einzigartige Aktualität verdankt: Die Kunst, die Sache, die der Dialog thematisiert, dadurch offen zu legen und ins Offene zu stellen, dass die Einwände von der Sache her stärker gemacht werden. Dazu ist der platonische Dialog aber nur unter einer Voraussetzung fähig, die zugleich die Bedingung seines Zustandekommens impliziert: Verständigung im Gespräch setzt voraus, so lässt uns Platon im Siebenten Brief 344a wissen, sich der Sache wohlwollend verbunden zu wissen.

Nun hat Gadamer gute Gründe anzunehmen, dass das Gespräch keine ethischen Voraussetzungen hat, löst sich ihm doch das Geheimnis des Gesprächs, von dem er Platons Bemühen in der "Dialog–Dialektik" umgeben sieht, in der Fassung der Sprache als dem Ineinander des Vollzugs von Verständigung und Welterschließung auf. Und seine gegen Derrida

gerichtete These, die Hofer als eine Problemverlagerung im Denken Gadamer deutet, auch unmoralische Wesen würden einander zu verstehen bemüht sein, scheint auf der Ebene der welterschließenden Funktion der Sprache durchaus berechtigt zu sein. Der Wille und die Bereitschaft zur Verständigung, die er in jedem Gespräch voraussetzt, ergeben sich notwendigerweise aus der sprachlichen Verfasstheit unserer Lebensform. Man kann mit Hofer sagen, dass die "Ethik der Interpretation" bei Gadamer "quasi anthropologische fundiert" ist .

Gadamer's These, dass auch unmoralische Wesen verstehen wollen, lässt sich auf der Ebene der hermeneutischen Philosophie verifizieren. In der Sprache erfahren wir Sachverhalte, deren Kenntnisnahme keine ethischen Einstellungen voraussetzt. "Unmoralische Wesen" müssen einander verstehen wollen, weil die Welt, in der sie leben, sprachlich verfasst ist. Demgegenüber setzt Gadamer's These sich auf der Ebene der philosophischen Hermeneutik dem Einwand aus, dass der "innere" Verstehensvollzug des Interpretieren voraussetzt, mit dem Text in ein wirkliches Gespräch kommen zu wollen. Um die Bedingungen für einen wirklichen Gedankenaustausch mit dem Text zu benennen, der einer Korrektur des lebendigen Gesprächs entbehrt, reicht es nicht aus, auf den guten Willen zur Verständigung zu verweisen. Der Vergleich der Sprachlichkeit des im Verstehen erneut "Zursprachekommens" der Überlieferung mit der Sprachlichkeit menschlicher Welterfahrung täuscht darüber hinweg , dass der Dialog ohne ein gewisses Maß an Wohlwollen seine maieutische Qualität nicht entfalten kann.

Beziehen wir diese Überlegungen auf die Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit, so müssen wir beachten, dass Gadamer den Anderen als den anderen unserer selbst deutet. Applizieren wir dies auf seine insbesondere gegen Natorp gerichtete Kritik, das eigene philosophische Selbstverständnis in die Philosophiegeschichte zu projizieren und diese damit auf einen bestimmten Problembereich, wie der Erkenntnistheorie, zu reduzieren, so öffnet sich uns ein Aspekt, der uns die Frage sinnvoll beantwortet, warum wir die Andersheit des zu Verstehenden anerkennen sollten.

Diesen Aspekt greift Vedder auf, ohne ihn konkretisieren zu können, wenn er darauf verweist, dass das, was man versteht, "auch eine Bedeutung für die Selbsterkenntnis" hat (S. 120). Hofer erkennt die Problemlage weitaus klarer als Vedder: "Der Vorwurf gegenüber der Hermeneutik ist bekannt: Sie bringe in ihrer Bemühung um Verstehen die Andersheit des zu Verstehenden zum Verschwinden und sei letztlich im schlechtesten Sinne aneignend." Folgt man Vedders Ausführungen, unterliegt Gadamer's Entwurf einer philosophischen Hermeneutik, wie bereits Hans Robert Jauss zu bedenken gegeben hat, einer Hermeneutik der Alterität . Ungewollt gibt Vedder so letztlich all jenen Kritiken recht, die in Gadamer's Begriff der Überlieferung ein autoritäres Element argwöhnen und es damit begründen, dass das Prinzip eines "Vorgriffs auf Vollkommenheit" einen "Wahrheitsvorsprung" für die Überlieferung beansprucht , der nicht vereinbar ist mit den Bedingungen eines wohlmeinenden, aber kritischen Dialogs. Gadamer's Interpretation der "Vollkommenheit (...) als Vorrang des Überlieferungszusammenhangs klassischer Texte" wird als eine Rücknahme der dialogischen Methode oder gar als eine Verabsolutierung der Überlieferung und Immunisierung gegen Kritik gedeutet , ohne zu erkennen, dass Gadamer mit diesem Prinzip die Konsequenz aus der Anerkennung des Anderen zieht.

Ein zweiter Aspekt, der uns die Frage sinnvoll beantworten hilft, warum wir die Andersheit des zu Verstehenden anerkennen sollten, ist sicherlich die bereits genannte Begrenztheit und Endlichkeit, der wir in der Begegnung mit der Überlieferung innewerden – eine Erfahrung, die bereits die platonischen Dialoge vermitteln und von Gadamer in der Analyse des Ich–Du–Verhältnisses, die sich in WAHRHEIT UND METHODE findet, fortgeführt wird. Ein Rückblick auf frühere Texte zeigt zudem, dass es in Hinblick auf die Anerkennung und Bewahrung der Andersheit nicht unproblematisch ist, von einer Problemverlagerung im Denken des späten Gadamer auszugehen. Mit Blick auf Gadamer's Beitrag für die Festschrift für Natorp von 1924 und seiner Habilitationsschrift über PLATON'S DIALEKTISCHE ETHIK von 1931 lässt sich unschwer zeigen, dass die Andersheit des Anderen kein Gedanke ist, der erst mit den späten Schriften aufkommt. Allerdings ist davon in WAHRHEIT UND METHODE, darin stimme ich Grondin und Hofer zu, nicht viel zu spüren.

Wenn Hammermeister Gadamer's Konzeption von Hermeneutik vornehmlich in der Perspektive von WAHRHEIT UND METHODE rekonstruiert, finden die Akzentverschiebungen im Begriff des Verstehens keine Beachtung, die sich, wie Grondin (S. 370 f.) und Hofer nachgewiesen haben, in Gadamer's späten Texten mit der Anerkennung des Anderen abzeichnet. Ebenso wenig Beachtung findet Platons dialogische Philosophie, deren Wiederentdeckung durch die von uns bereits erwähnte Platondiskussion für den jungen Gadamer von einer außerordentlichen Bedeutung war. Über die formulierten kritischen Einwände soll und darf jedoch nicht vergessen werden, welches Ziel Hammermeister sich gesetzt hat: eine Einführung in das Werk eines der bedeutendsten Philosophen des 20. Jahrhunderts und dessen Wirkungsgeschichte zu geben. Um so mehr ist zu kritisieren, dass Hammermeister dieser Bedeutung systematisch nicht gerecht wird, was sich einmal darin niederschlägt, dass er die Diskussion zwischen Gadamer und Derrida rekonstruiert, ohne einen Zusammenhang zwischen Gadamer's Bezug auf Platon (S. 124) und seiner Konzeption der philosophischen Hermeneutik erkennen zu können. Und zum anderen vergisst er über die Grundlegung der Geisteswissenschaften, deren Ziel Gadamer in WAHRHEIT UND METHODE verfolgt habe und in der von Jean Grondin und Hans–Ulrich Lessing herausgegebenen sogenannten Urfassung (ca. 1956) m. E. weitaus klarer herausgearbeitet worden ist , die nicht minder interessante Frage, wie es um die philosophische Grundlegung der Hermeneutik bestellt ist.

Für diese Grundlegung ist ein weiteres Denkmotiv Platons aufschlussreich, das sich Gadamer angeeignet und in den mit WAHRHEIT UND METHODE konzipierten Grundzügen einer philosophischen Hermeneutik aufgenommen hat. Dieses Motiv begegnet uns in seiner Auffassung von der Aufgabe der philosophischen Hermeneutik, das zur Schrift erstarrte Wort neu zum Leben zu erwecken und es dabei immer nur jeweilig und anders zur Sprache zu bringen. Über die Voraussetzungen dieser Auffassung äußert sich Gadamer in der Kritik an der Ansicht vom Schriftwerk als etwas unumstößlich Vorhandenem und in der Kritik an der Vorstellung, etwas einmal Erkanntes sei gleichsam als ein Bestand zu betrachten, der zwar besser verstanden werden kann, als es derjenige vermocht hat, der es ursprünglich erkannte, aber nicht an dem zu zweifeln erlaubt, was vorausgesetzt ist: dass das auszulegende Werk fertig gegeben vorliegt. Beide Aspekte zehren von Platons sogenannter Schriftkritik, sofern sie nicht in schematisierender Verkürzung als äußerliche Konfrontation von geschriebener und gesprochener Rede betrachtet wird, sondern als Skepsis gegenüber jener Einstellung, die über das in einem Schriftwerk sedimentierte Wissen wie über einen Besitz zu verfügen meint und aus Schriftwerken unmittelbar Erkenntnis gewinnen zu können glaubt. Inwiefern beide Kritikpunkte aus ihr schöpfen, mit welcher Intention und mit welchem Resultat, dies kann zwar an dieser Stelle nicht geleistet werden. Es soll jedoch zumindest auf die Frage aufmerksam gemacht werden, die für eine entsprechende Erörterung unverzichtbar sein dürfte. Diese Frage zielt auf die Lösung, die Gadamer für das Problem sieht, wie sich rechtfertigen und erklären lässt, dass der Gegenstand der Auslegung mehr als nur eine Deutung zulässt, ohne die vom Verfasser einer schriftlichen Rede abweichende oder anders lautende Auslegung auf die gegen das Prinzip der Billigkeit und wohlwollenden Interpretation verstoßende Einstellung des Auslegers gegenüber dem Auszulegenden zurückzuführen. Das ist auch der Grund, warum ich es vorziehen würde, von einer ethischen Haltung (Ethos) sprechen zu wollen, die Gadamer (mit Platon) voraussetzen scheint, und nicht das Verstehen als ein primär moralisches Phänomen zu betrachten, als das es Wilhelm Dilthey einer hermeneutischen Analyse unterzogen hat. Wenn James Risser die Offenheit gegenüber dem Anderen damit begründet, dass "both partners (...) must have 'a good will' to try to understand another", so ist mit Hofer zu kritisieren, dass Gadamer selbst sich dagegen ausgesprochen hat, den "guten Willen moralisch zu verstehen; dieser sei die 'Grundbedingung' des Verstehens".

Ein weiterer Grund, warum ich es vorziehe, von einer ethischen Haltung zu sprechen, lässt sich Gadamers Haltung gegenüber der Rhetorik entnehmen, an der er eine Fähigkeit anerkennt, die sie für die begriffsgeschichtliche Aufklärung, die die philosophische Hermeneutik leisten soll, zum Vorbild werden lässt. Denn auch wenn selbst jene "echte", die Technik der Redekunst übersteigende Rhetorik, nach der Platon zum Beispiel im GORGIAS sucht, nicht die Sache selbst aufzeigt, wie sie der Redner sieht, sondern sie den "Hörern als etwas auf(gibt), was sie nicht ist", so ist sie doch für Gadamer immer noch von der Absicht geleitet, die Anderen von etwas zu überzeugen und zu etwas zu überreden, woran ihm liegt, das sich jedoch nicht einfach so zeigen lässt, wie es ist. Es ist die Fähigkeit, dieselbe Sache auf vielfältige Weise wiedergeben zu können, die Gadamer an der Rhetorik hervorhebt und als Aufgabe der begriffsgeschichtlichen Aufklärung bezeichnet, am philosophischen Begriff neu zur Aussage zu bringen, was an ursprünglicher Erfahrung in ihm aufbewahrt ist. Platons These aus dem PHAIDROS 235b und 236b, um eine geschriebene oder gesprochene Rede übertreffen zu können, müsse dem diskutierten Sachverhalt zu einem anderen und besseren Inhalt verholten werden können, versteht Gadamer in dem Sinne, mit Hilfe der Vieldeutigkeit des geschriebenen Wortes die verschiedenen Sichtweisen auf diesen Sachverhalt freizulegen – und damit eben diesen Sachverhalt selbst so angemessen wie nur möglich in den Blick zu bekommen.

In diesem Zusammenhang ist auf eine Problematik in Gadamers Begründung des Andersverstehens aufmerksam zu machen, die Figal zu unterschätzen scheint, wenn er auf die "Platonische Erörterung des Zusammengehörens von Rhetorik und Dialektik" als der philosophischen Konzeption verweist, an die Gadamer sich – neben dem "Entwurf einer praktischen Philosophie bei Aristoteles" – orientiert habe (S. 338). Diese Problematik ergibt sich aus Gadamers Annahme, es gebe keine wahren oder falschen Interpretationen, sondern allein überzeugende und weniger überzeugende Auslegungen. Gadamer nimmt mit dieser Annahme Platons Bestimmung der Rhetorik auf, wonach diese eine Kunst des Überredens sei, die sich am Grad der Überzeugungskraft einer Darlegung misst und stets überboten werden kann. Zwar macht jedes neue, d. h. andere Verstehen einer neuen Wahrheitserfahrung Platz. Über die Frage jedoch, welche Interpretation als angemessen (oder unangemessen) sich durchsetzt, entscheidet laut Gadamer die "bloß innere Evidenz des Verstehens (...), die plötzlich aufleuchtet, zum Beispiel, wenn ich einen Satzzusammenhang, eine Aussage von irgend jemandem in einer bestimmten Situation plötzlich verstehe". Problematisch erscheint die Parallele zwischen Rhetorik und Hermeneutik, weil über die Frage, welche Interpretation als angemessen (oder unangemessen) sich durchsetzt, das Überzeugende, Wahrscheinliche und Einleuchtende entscheidet, und zwar "ohne eines Beweises fähig zu sein". Das Einleuchtende könne ebenso wenig bewiesen werden wie es schlechthin gewiss sei. Man kann über diese Problematik hinwegsehen, indem man – wie Vedder – behauptet, dass eine Wahrheit, die nicht überzeugend wirkt, niemanden anspricht (S. 134). Was aber heißt überzeugen? Meint Vedder, dass mich eine Argumentation durch ihre schöne Vortragsweise oder durch die guten Gründe überzeugt? Vedder scheint zu verkennen, dass die Leistung der Rhetorik sich am Grad der Überzeugungskraft einer Darlegung misst, die sich durch wohlgeformte Worte und die Kunst des sprachlichen Vortrages auszeichnet. Die Rhetorik kennt nicht das Problem, das Gadamer an der neukantianischen Konzeption der Problemgeschichte, insbesondere an Natorps Platonauslegung bewusst geworden ist: dass nämlich die Freiheit des Verstehens ihre Grenzen hat.

Privatdozent Dr. phil. habil. Mirko Wischke, Institut für Philosophie, Martin–Luther–Universität Halle–Wittenberg,
Schleiermacherstr. 1, 06114 Halle/S.