

Wahrheit und Methode



Klassiker Auslegen

Herausgegeben von
Otfried Höffe
Band 30

Otfried Höffe ist o. Professor für Philosophie
an der Universität Tübingen.

Hans-Georg Gadamer

Wahrheit und Methode

Herausgegeben von
Günter Figal



Akademie Verlag

Einbandabbildung: Hans-Georg Gadamer, 1999, Foto: Barbara Figal.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN: 978-3-05-004125-4

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2007

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Gesamtgestaltung: K. Groß, J. Metze, Chamäleon Design Agentur Berlin

Satz: Veit Friemert, Berlin

Druck und Bindung: MB Medienhaus, Berlin

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

1.	<i>Wahrheit und Methode</i> zur Einführung	
	<i>Günter Figal</i>	1
2.	Bedeutung der humanistischen Tradition für die Geisteswissenschaften (GW 1, 9–47)	
	<i>Arnd Kerkbecker</i>	9
3.	Aesthetics and subjectivity. Subjektivierung der Ästhetik durch die Kantische Kritik (GW 1, 48–87)	
	<i>Dennis J. Schmidt</i>	29
4.	The Hermeneutics of the Artwork. Die Ontologie des Kunstwerks und ihre hermeneutische Bedeutung (GW 1, 87–138)	
	<i>John Sallis</i>	45
5.	Bild und Sprache: Über die Seinsvalenz des Bildes. Ästhetische und hermeneutische Folgerungen (GW 1, 139–176)	
	<i>Guy Deniau</i>	59
6.	Fragwürdigkeit der romantischen Hermeneutik und ihrer Anwendung auf die Historik (GW 1, 177–222)	
	<i>Luca Crescenzi</i>	75
7.	Auf dem Weg zu einer modernen Epistemologie. Diltheys Verstrickungen in die Aporien des Historismus; Überwindung der erkenntnistheoretischen Fragestellung durch die phänomenologische Forschung (GW 1, 222–269)	
	<i>Michael Steinmann</i>	87
8.	Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip (GW 1, 270–311)	
	<i>Hans-Helmuth Gander</i>	105

9.

Phronesis* als Modell der Hermeneutik.*Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles****(GW 1, 312–329)***Friederike Rese* 127

10.

Schenkung, Entzug und die Kunst schöpferischen Fragens.**Zum Phänomen der Geschichtlichkeit des Verstehens****in Gadammers „Analyse des wirkungsgeschichtlichen****Bewußtseins“ (GW 1, 346–386)***Ralf Elm* 151

11.

Das unendliche Gespräch. Sprache als Medium**der hermeneutischen Erfahrung (GW 1, 387–441)***Donatella Di Cesare* 177

12.

Die Grenze zum Unsagbaren. Sprache als Horizont**einer hermeneutischen Ontologie (GW 1, 442–478)***Damir Barbarić* 199

13.

Wahrheit und Methode* als ontologischer Entwurf.*Der universale Aspekt der Hermeneutik (GW 1, 478–494)***Günter Figal* 219

Auswahlbibliographie 237

Personenregister 245

Sachregister 247

Hinweise zu den Autoren 253

Günter Figal

Wahrheit und Methode zur Einführung

Gadamer's *Wahrheit und Methode* ist ein spätes Werk. Als das Buch erschien, war sein Autor sechzig Jahre alt. Bis dahin hatte er zwar nicht unbedingt wenig veröffentlicht, aber doch kein wirklich bedeutendes Buch. Gadamer's Dissertation mit dem Titel *Das Wesen der Lust in den platonischen Dialogen* (1922) ist bis heute ungedruckt; seine Habilitationsschrift *Platos dialektische Ethik* (1985a) aus dem Jahr 1931, vor *Wahrheit und Methode* sein einziges Buch, ist ein deutlich in der Nachfolge Heideggers geschriebener, sehr bemerkenswerter Beitrag zur Platonforschung. Als Kommentar des Dialogs *Philebos*, dessen Bedeutung für das Platonverständnis Gadamer erst entdeckt hat, ist das Buch immer noch unverzichtbar. Aber daß Gadamer heute als einer der wichtigsten Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts gilt und nicht nur als kundiger Erforscher der antiken Philosophie, nicht nur als umfassend gebildeter Gelehrter mit deutlichem Hang zur Gelegenheitsarbeit, geht allein auf *Wahrheit und Methode* zurück.

Dem Buch folgt kein weiteres nach. Was Gadamer später an systematischen Arbeiten verfaßt hat, ist Ergänzung, Modifikation, in mancher Hinsicht auch Selbstkritik seiner – wie der Untertitel des Buches lautet – *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Die späteren Arbeiten zur Hermeneutik weisen auf den Entwurf von 1960 zurück.

Entsprechend sind eine Reihe von Gadamer's früheren Schriften Vorbereitungen oder, wie er es selbst nennt, „Vorstufen“ (GW 2, V) für das spätere Buch. *Praktisches Wissen*, ein Aufsatz aus dem Jahr 1930 (Gadamer 1985b), entwickelt erstmals Überlegungen, die als Beitrag zur „hermeneutischen Aktualität des Aristoteles“ (GW 1, 317–329) in *Wahrheit und Methode* aufgenommen sind. Gadamer hat als früheste Vorstufe eine Ar-

beit aus dem Jahr 1943 in den zweiten Band seiner *Gesammelten Werke* aufgenommen: *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie* (GW 2, 27–36). Ebenso würden eine Arbeit aus dem Jahr 1939, *Hegel und der geschichtliche Geist* (Gadamer 1987), und ein Text *Über die Festlichkeit des Theaters* (Gadamer 1993) hierher gehören.

Den Impuls, der schließlich zu *Wahrheit und Methode* führte, empfing Gadamer in seinen frühen akademischen Jahren. Gerade promoviert und kaum von einer schweren Polio-Erkrankung genesen, verbrachte Gadamer das Sommersemester 1923 in Freiburg. Der Entschluß, von Marburg nach Freiburg zu wechseln, ging vor allem auf die Lektüre eines Manuskriptes zurück, das dem jungen Gadamer von seinem Doktorvater Paul Natorp zur Lektüre überlassen worden war. Es handelt sich um den Text, mit dem der Freiburger Privatdozent Martin Heidegger sich um eine Professur in Marburg beworben hatte, eine gedrängte programmatische Skizze zu einem Aristoteles-Buch, das nie geschrieben wurde. Stattdessen entwickelte sich aus den für die Einleitung des Aristoteles-Buches vorgesehenen Überlegungen der systematische Kern von *Sein und Zeit* (Heidegger 1977). Gadamer hat dieses 1922 verfaßte Manuskript, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*, den so genannten „Natorp-Bericht“ (Heidegger 2005) zeitlebens hoch geschätzt. Er hat es als ein besonderes Glück empfunden, daß der verloren geglaubte Text schließlich wiedergefunden und 1989 im *Dilthey-Jahrbuch* (Heidegger 1989) veröffentlicht wurde. Zu dieser Veröffentlichung hat Gadamer einen Essay geschrieben und darin seine frühe Leseerfahrung und ihre fortdauernde Wirkung geschildert: „Wenn ich diesen ersten Teil der Einleitung zu den Aristoteles-Studien Heideggers, die *Anzeige der hermeneutischen Situation*, heute wieder lese, so ist es, als ob ich darin den Leitfaden meines eigenen philosophischen Werdegangs wiederfände und meine schließliche Ausarbeitung der philosophischen Hermeneutik wiederholen sollte. Die Wucht des Anstoßes, den ich damals empfing, schlägt mir bei der heutigen Lektüre geradezu entgegen, und ich glaube, es wird manchem Leser meiner eigenen späteren Arbeiten ähnlich gehen“ (Gadamer 2002, 78–79). In Gadamers Freiburger Sommersemester wurde der Eindruck der Lektüre durch einen glücklichen Umstand noch intensiviert. Heidegger las in diesem Semester über *Ontologie und Hermeneutik der Faktizität* (Heidegger 1988). Als Gadamer zum Wintersemester 1923/24 seinem neuen Lehrer folgte und nach Marburg zurückkehrte, hatte er die philosophische Frage seines Lebens gefunden.

Daß Gadamer sich erst sehr viel später an die Ausarbeitung des Hermeneutik-Themas machte, mag mit dem übermächtigen Schatten Heideggers zu erklären sein. Es hat jedenfalls dazu geführt, daß *Wahrheit und Methode* bei aller Berufung auf Heidegger in mancher Hinsicht zu einem Gegenentwurf geriet (vgl. Figal 2006, 9–30). Gadamer nimmt Heideggers Einsicht in die konstitutive Bedeutung des Verstehens für das Leben auf, entwickelt aber die Bestimmungen des Verstehens zu einem zwar verschwiegenen, darum jedoch nicht weniger radikalen Einspruch. Während Heidegger das Verstehen erörtert, um die Selbstdurchsichtigkeit des menschlichen Daseins gegen die verdunkelnde und verdeckende Prägung des Lebens durch die Tradition zu stellen, will Gadamer die notwendige Eingebundenheit des verstehenden Lebens in die Tradition erweisen. Heidegger begreift das Verstehen vor allem als Selbstverstehen, für Gadamer ist es das Bewußtsein eines jede Individualität umgreifenden und übergreifenden geschichtlichen Seins. Statt auf einen „Abbau“, eine „Destruktion“ der traditionellen Bindungen hinarbeiten, will Gadamer die Tradition rehabilitieren. Es gehört zu den Grundüberzeugungen von *Wahrheit und Methode*, daß uns „die Begrifflichkeit, in der sich das Philosophieren entfaltet, [...] immer schon in derselben Weise eingenommen“ hat, „in der uns die Sprache, in der wir leben, bestimmt“ (GW 1, 5). Wenn die philosophische Tradition derart bestimmend ist, hat der Versuch ihrer „Destruktion“ keinen Sinn; das Philosophieren kann sich immer nur in den bereits eröffneten Möglichkeiten halten. Dann mag man zwar, wie Gadamer einräumt, „eine Schwäche des gegenwärtigen Philosophierens darin sehen, daß es sich der Auslegung und Verarbeitung seiner klassischen Überlieferung mit solchem Eingeständnis der eigenen Schwäche zuwendet“. Aber es sei „eine noch viel größere Schwäche des philosophischen Gedankens, wenn einer sich einer solchen Erprobung seiner selbst nicht stellt und vorzieht, den Narren auf eigene Faust zu spielen“ (GW 1, 2).

Die „Auslegung und Verarbeitung“ der klassischen Überlieferung, wie Gadamer sie in *Wahrheit und Methode* vollzogen hat, ist freilich eigenständiger als diese Sätze es zu erkennen geben. Gadamers Buch ist nicht zuletzt eine beeindruckende Integrationsleistung, die unter anderem Platon und Aristoteles, Plotin und Augustinus, Thomas von Aquin und Cusanus, Kant, Hegel, Husserl und Heidegger sowie die im engeren Sinne hermeneutischen Autoren wie Schleiermacher und Dilthey unter dem Gesichtspunkt der hermeneutischen Fragestellung zusammenführt.

Auch daß die hermeneutische Tradition im engeren Sinne dabei von untergeordneter Bedeutung ist, markiert den eigenständigen Anspruch des Buches. Gadamer will mehr als eine ins Allgemeine ausgreifende Reflexion der Auslegungskunst, die die Hermeneutik noch für Schleiermacher gewesen ist. Er will nicht nur, wie Dilthey, einen Beitrag zur Selbstbesinnung der Geisteswissenschaften leisten. Sein philosophischer Entwurf ist vielmehr durch die Überzeugung getragen, daß das wissenschaftliche Selbstverständnis der Geisteswissenschaften verfehlt sei. Bereits der im Kontrast vollzogene Vergleich der Geistes- mit den Naturwissenschaften nähert die Geisteswissenschaften nach Gadammers Überzeugung einem Ideal an, das ihnen zutiefst fremd ist. Das vermeintlich geisteswissenschaftliche Tun ist für Gadamer kein wissenschaftliches Erkennen, das durch eine *Methode*, also durch ein mehr oder weniger strikt geregeltes Verfahren geleitet ist. Es ist, genau betrachtet, überhaupt kein Tun, sondern *Erfahrung*, ein Geschehen also, das widerfährt, indem es dem gegenwärtigen Bewußtsein das Überlieferte als seine *Wahrheit* zu spielt. *Wahrheit und Methode* ist wesentlich eine Philosophie der hermeneutischen Erfahrung.

Die Formulierung ist im doppelten Sinne zu nehmen: Einerseits will Gadamer die hermeneutische Erfahrung begrifflich klären, doch andererseits stellt er diese Klärung in die Erfahrung zurück. Philosophische Hermeneutik, das ist keine selbstbewußt und selbstgewiß auftretende Philosophie des Hermeneutischen, sondern eine Ausprägung desselben geschichtlichen Bewußtseins, das in jeder Aufnahme und Weiterführung der Tradition am Werk ist. Und wie jede andere Ausprägung des Bewußtseins, in dem die Geschichte wirkt, ist auch die Philosophie zu ihrer Tradition immer wieder wie zu etwas Fremdem gestellt. Die gegenwärtige Philosophie, wie Gadamer sie versteht, ist keine ungebrochene Erörterung von Fragen, die zum Bestand philosophischen Denkens gehören. Vielmehr ist sie von der früheren Philosophie, die ihr als Geschichte gegenübersteht, in eigentümlicher Weise getrennt. Entsprechend ist die entscheidende Frage, wie diese Trennung zu überwinden sei. Indem Gadamer sie mit dem Gedanken einer „Verschmelzung“ der Horizonte von Gegenwart und Vergangenheit, die immer wieder neu geschehen muß, beantwortet (GW 1, 307–312), gibt er zu erkennen, wie sehr die philosophische Hermeneutik von *Wahrheit und Methode* immer noch durch die Grundsituation der Geisteswissenschaften bestimmt ist (Figal 2006, 5–9). Das zentrale Problem seines Entwurfs ist das eines historischen Bewußtseins, dem die Vergangenheit als Fremdes gegenübersteht und das sich aus dieser Gegenstellung heraus immer wieder

seiner Zugehörigkeit zum Vergangenen versichern muß. Die Hermeneutik muß nach Gadammers Überzeugung „davon ausgehen, daß wer verstehen will, mit der Sache, die mit der Überlieferung zur Sprache kommt, verbunden ist und an die Tradition Anschluß hat oder Anschluß gewinnt, aus der die Überlieferung spricht“. Doch „auf der anderen Seite“ wisse „das hermeneutische Bewußtsein, daß es mit dieser Sache nicht in der Weise einer fraglos selbstverständlichen Einigkeit verbunden sein“ könne, „wie es für das ungebrochene Fortleben einer Tradition“ gelte. In diesem Sinne ist „der wahre Ort der Hermeneutik“ im „Zwischen“ von Vertrautheit und Fremdheit (GW 1, 300).

Der Gedanke einer aufzuhebenden, aber niemals zu beseitigenden Fremdheit läßt ebenso an Hegel denken wie der Gedanke, daß die eigentümliche Lebendigkeit des Bewußtseins Erfahrung sei. Hegel dürfte in der Tat der Philosoph sein, dem Gadammers Hermeneutik am meisten verpflichtet ist. Doch Gadamer ist trotzdem kein Hegelianer. Dem für Hegel zentralen Gedanken einer Bewußtseinsgeschichte, die sich in einem „absoluten Wissen“ (Hegel 1970), für das es nichts Äußerliches und Fremdes mehr gibt, erfüllen könne, steht er skeptisch gegenüber. Die Vermittlung von Gegenwart und Vergangenheit, um die es Gadamer geht, erfolgt nicht als teleologischer Prozeß, sondern als unverfügbares, wie der späte Gadamer mit Schelling sagt, „unvordenkliches“ Geschehen (Gadamer 1995a, 64). Indem Gadamer die hegelsche Bewusstseinsgeschichte in eine Geschehensgeschichte des Bewußtseins übersetzt, macht er sich die von Schelling ausgehende Hegelkritik zu Eigen.

Von hier aus läßt sich auch verstehen, warum die beiden anderen großen Themen von *Wahrheit und Methode* neben Geschichte und Überlieferung die Kunst und die Sprache sind. An beiden will Gadamer die „Unvordenklichkeit“ der hermeneutischen Erfahrung deutlich machen. Dabei hat die Erörterung der Kunst im ersten Teil von *Wahrheit und Methode* hinführenden Charakter; sie dient der „Freilegung der Wahrheitsfrage“ (GW 1, 7), die dann zur Erörterung der Geisteswissenschaften und des in ihnen wirkenden historischen Bewußtseins „ausgeweitet“ wird (GW 1, 175). Die Erörterung der Sprache im dritten Teil von *Wahrheit und Methode* versteht Gadamer als „ontologische Wendung“ seiner Hermeneutik (GW 1, 385); mit ihr soll die Möglichkeit des hermeneutischen Erfahrungsgeschehens erwiesen werden.

Der systematische Aufbau und mit ihm der systematische Anspruch von *Wahrheit und Methode* hat für die Wirkung des Buches eine eher marginale Rolle gespielt. Deutlich im Vordergrund stand die Entdeckung des hermeneutischen Themas – sozialphilosophisch wie bei Jürgen Haber-

mas (Habermas 1970), literaturtheoretisch wie bei Hans Robert Jauss (1991) oder bildtheoretisch wie bei Gottfried Boehm (1978 u. 1996) und, vor allem jedoch im Sinne einer nachmetaphysischen, ihre systematischen Ansprüche zurücknehmenden Philosophie wie bei Gianni Vattimo (1985) und Richard Rorty (1979). Für den philosophischen Anspruch von *Wahrheit und Methode* hatten noch am ehesten die radikalen Kritiker von Gadamer Entwurf einen Sinn – wie zum Beispiel Hans Albert, der aus der Sicherheit einer szientistischen Grundüberzeugung im Hinblick auf die „hermeneutische Ontologie“ Gadamer von „Steinzeitmetaphysik“ spricht (Albert 1994, 70).

Gadamer hat die Diskussion seiner philosophischen Hermeneutik mit wachem, stets gesprächsbereitem Interesse begleitet. Besonders herausgefordert hat ihn jedoch das Sprachdenken Jacques Derridas, der wie Gadamer die Endlichkeit jedes Sprachverstehens betont, aber diese Endlichkeit anders, nämlich im Sinne einer Unfaßbarkeit der sprachlichen Bedeutung versteht (Derrida 1967). In zwei späten Arbeiten, *Dekonstruktion und Hermeneutik* (Gadamer 1995b) und *Hermeneutik auf der Spur* (Gadamer 1995c), hat Gadamer die Überlegungen Derridas aufgenommen und hermeneutisch zu reformulieren versucht.

Die spannungsvolle Nähe von Gadamer philosophischer Hermeneutik zum Sprachdenken Derridas ist in den letzten Jahren immer deutlicher gesehen worden. Das hat nicht zuletzt mit der internationalen Wirkung Gadamer zu tun, genauer damit, daß seine Hermeneutik international, vor allem in den USA, zusammen mit den Arbeiten Derridas, mit der Philosophie der Alterität von Emmanuel Lévinas und der kritischen Genealogie Michel Foucaults als die wichtigste Position des nachheideggerischen Denkens wahrgenommen wird. Indem Gadamer Hermeneutik derart im Kontext verstanden wird, tritt sein systematischer Ansatz und Anspruch immer deutlicher hervor. Die mittlerweile selbstverständliche internationale Präsenz von Gadamer Denken bekräftigt dabei seinen Status als Klassiker der Philosophie.

Literatur

- Albert, H. 1994: Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens, Tübingen.
- Blumenberg, H. 1981: Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a. M.
- Boehm, G. 1978: Zu einer Hermeneutik des Bildes, in: Gadamer, H.-G./Boehm, G. (Hrsg.): Seminar: Die Hermeneutik der Wissenschaften, Frankfurt a. M., 444–471.

- 1996: Zuwachs an Sein. Hermeneutische Reflexion und bildende Kunst, in: Gadamer, H.-G. (Hrsg.): *Die Moderne und die Grenze der Vergegenständlichung*, München, 95–125.
- Derrida, J. 1967: *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl*, Paris.
- Figal, G. 2006: *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen.
- Gadamer, H.-G. 1922: *Das Wesen der Lust in den platonischen Dialogen* (ungedruckt). 2002: Heideggers ‚theologische‘ Jugendschrift, in: Heidegger, M./Neumann, G. (Hrsg.): *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Mit einem Essay von Hans-Georg Gadamer*, Stuttgart, 76–86.
- 1985a: *Platos dialektische Ethik* (1931), in: GW 5, 3–163.
- 1985b: *Praktisches Wissen* (1930), in: GW 5, 230–248.
- 1987: *Hegel und der geschichtliche Geist* (1939), in: GW 4, 384–394.
- 1993: *Über die Festlichkeit des Theaters* (1954), in: GW 8, 296–304.
- 1995a: *Hermeneutik und die ontologische Differenz* (1989), in: GW 10, 58–70.
- 1995b: *Dekonstruktion und Hermeneutik* (1988), in: GW 10, 138–174.
- 1995c: *Hermeneutik auf der Spur* (1994), in: GW 10, 148–174.
- Habermas, J. 1970: *Der hermeneutische Ansatz*, in: Ders.: *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*, Frankfurt a. M., 251–285.
- Hegel, G. W. F. 1970: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, *Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden*, Band 3, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. 1977: *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Band 2, hrsg. von F. W. von Herrmann, Frankfurt a. M.
- 1988: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Band 63, hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 2005: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation („Natorp-Bericht“)*, in: Ders.: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Gesamtausgabe, Band 62, hrsg. von G. Neumann, Frankfurt a. M., 343–419 (Separatausgabe: Neumann, G. (Hrsg.): *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Mit einem Essay von Hans-Georg Gadamer*, Stuttgart 2002).
- 1989: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation („Natorp-Bericht“)*, in: Rodi, F./Lessing, H.-U. (Hrsg.): *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 6, Göttingen, 235–274.
- Jauss, H. R. 1991: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt a. M.
- Rorty, R. 1979: *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton 1979 (Deutschsprachige Ausgabe: Ders. 1981: *Der Spiegel der Natur*, übersetzt von M. Gebauer, Frankfurt a. M.).
- Vattimo, G. 1985: *La fina della modernità*, Mailand (Deutschsprachige Ausgabe: Ders. 1990: *Das Ende der Moderne*, Stuttgart).

Arnd Kerkhecker

Bedeutung der humanistischen Tradition für die Geisteswissenschaften (GW 1, 9–47)

Nach einer kurzen Einleitung (GW 1, 1–5) beginnt der Erste Teil: „Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst“. Von der „Erfahrung der Kunst“ war bereits in der Einleitung die Rede (bes. GW 1, 2f.). Dort ist auch ihr Wahrheitsanspruch beschrieben – und gezeigt, daß und warum dieser nicht einfach vorauszusetzen, sondern zu verteidigen und die Wahrheitsfrage allererst freizulegen ist (GW 1, 3).

Diese „Freilegung der Wahrheitsfrage“ beginnt mit: „I. Die Transzendierung der ästhetischen Dimension“. Wieder ergibt sich aus der Einleitung, was damit gemeint ist. Dort war zur Klärung der Wahrheitsfrage eine „Kritik des ästhetischen Bewußtseins“ angekündigt worden (GW 1, 3).

Diese Kritik setzt ein mit: „1. Bedeutung der humanistischen Tradition für die Geisteswissenschaften“. Auch der Blick auf die Geisteswissenschaften und der Rückgriff auf die Tradition sind nach der Einleitung leicht zu verstehen. Die Problematik des Methodenideals sollte über die Geisteswissenschaften in den Bereich der Wissenschaft selbst zurückgetragen werden (GW 1, 1f.). Diese Ankündigung trat weiterhin unter den Auftrag begriffsgeschichtlicher Durchleuchtung (GW 1, 4f.).

Von „*humanistischer* Tradition“ aber ist hier zum ersten Mal die Rede. Das ist eine Überraschung – und zwar nicht nur, weil man einen Hinweis in der Einleitung durchaus hätte erwarten können. Die Überraschung ist besonders groß, da eben erst der Name Heidegger gefallen ist (GW 1, 5). In Heideggers *Brief über den Humanismus* erscheint der Humanismus als Hauptexponent jener selbstgemachten Welt, der auch Gadamer in seinem als Motto vorangestellten Rilke-Zitat (GW 1, XII) und in seiner Zurückweisung des Methodenideals eine Absage zu erteilen scheint. Wird hier der Humanismus als Eideshelfer zitiert? Unternimmt Gadamer am An-

fang von *Wahrheit und Methode* eine Verteidigung des Humanismus gegen Heideggers Verdikt? Findet er in der humanistischen Tradition eine Philosophie der Unverfügbarkeit, ein Wissen um das eingangs benannte „hermeneutische Universum“ (GW 1, 4), um jenes „Ganze einer Welterfahrung“ (GW 1, 3), das über den Bereich des bloßen Ausdenkens und Machens hinausreicht?

Doch zunächst geht es noch nicht um die Analyse „Humanistischer Leitbegriffe“. Davor steht I.1.a): „Das Methodenproblem“. Wieder lohnt es sich, die Wahl des Einsatzpunktes genauer zu betrachten.

Die thesenhaft skizzierte Problemanzeige der Einleitung wird jetzt als Diagnose des „hermeneutischen Problems“ (GW 1, 1) im einzelnen ausgeführt. Dort wurden Verstehen und Auslegen von einem „Spezialproblem der geisteswissenschaftlichen Methodenlehre“ (GW 1, 1) über den Methodenbegriff der modernen Wissenschaft hinaus in den Raum „menschlicher Welterfahrung insgesamt“ (GW 1, 1) hineingetragen. Somit handelt es sich vorrangig gar nicht um ein Methodenproblem, ja, diese Verlagerung der Problemstellung ließ sich auch in der Wissenschaft selbst beobachten (GW 1, 1f.). Andererseits war sogar im Verständnis der Kunst die Wirkung des Methodenideals zu konstatieren (GW 1, 3). So wurde eine „Kritik des ästhetischen Bewußtseins“ erforderlich, um auf diesem Wege zum „Ganzen unserer hermeneutischen Erfahrung“ vorzudringen (GW 1, 3). So sollten auch die Geisteswissenschaften über die methodische Erkenntnis ihres Gegenstandes hinaus zur Einsicht in die Wahrheit geschichtlicher Überlieferung gelangen (GW 1, 3). Gadammers Ziel ist damit nicht eine Methodenlehre, sondern „das Ganze unserer Welterfahrung“ (GW 1, 3). Trotzdem steht jetzt „das Methodenproblem“ am Anfang. Warum?

1. Was in der Einleitung behauptet wurde, ist jetzt auszuführen. Am Anfang stand die These: „Das hermeneutische Phänomen ist ursprünglich überhaupt kein Methodenproblem“ (GW 1, 1). Das ist jetzt zu zeigen.

2. Dieser Aufweis wäre besonders überzeugend, wenn die These in ihrer stärksten Form bestätigt werden könnte – wenn also gezeigt werden könnte, daß das hermeneutische Phänomen *nicht einmal in der Wissenschaft* ein reines Methodenproblem darstellt (GW 1, 1). So kommen die Geisteswissenschaften in den Blick.

3. Am Methodenproblem in den Geisteswissenschaften zeigt sich, daß es diesen unter dem Primat der Methode nicht gelingt, ein überzeugendes Selbstverständnis zu entfalten (GW 1, 3). Hier ist mit dem Problem zugleich ein Lösungspotential gegeben. Die Spannung zwischen methodischer Erkenntnis und Wahrheit der Überlieferung (I.1.) bereitet die

Kritik des ästhetischen Bewußtseins (I.2. und I.3.) vor: den Schritt von der ästhetischen Theorie zur Wahrheit der Kunst – und darüber hinaus zur Wiedergewinnung der hermeneutischen Erfahrung insgesamt.

4. So ist die Diagnose des Methodenproblems in den Geisteswissenschaften der Kritik des ästhetischen Bewußtseins sinnvoll vorgeordnet und zugleich über die „Wiedergewinnung der Frage nach der Wahrheit der Kunst“ (I.3.) sinnvoll eingeordnet in jenes „Ganze unserer Welterfahrung“ (GW 1, 3).

5. Auch die Forderung nach „geschichtlicher Selbstdurchsichtigkeit“ (GW 1, 4) legt es nahe, zunächst die Herkunft des Problems in Augenschein zu nehmen – um so einen begründeten Eindruck davon zu gewinnen, in welchem Bereich der Tradition nach Mitteln zu seiner Überwindung zu suchen wäre. Konkret: erst in der Artikulation des Methodenproblems durch die Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts läßt sich erkennen, daß und in welchem Sinne die humanistische Tradition ein Potential zu seiner Lösung birgt.

Ebendies wird nun gezeigt. „Die logische Selbstbesinnung der Geisteswissenschaften, die im 19. Jahrhundert ihre tatsächliche Ausbildung begleitet, ist ganz von dem Vorbild der Naturwissenschaften beherrscht“ (GW 1, 9). Das wird schon durch die Pluralform des Wortes nahegelegt. Es bestätigt sich im Rückgang auf seine Verwendung in Schiels Übersetzung von Mills Logik. Hier werden die *moral sciences* („Geisteswissenschaften“) wie die anderen *sciences* auf die Grundlage der Induktionslogik gestellt. Die Möglichkeit einer „eigene[n] Logik der Geisteswissenschaften“ (GW 1, 9) kommt nicht in den Blick.

Das kann nicht befriedigen. Während die Naturwissenschaften sich darum bemühen, „Gleichförmigkeiten, Regelmäßigkeiten, Gesetzmäßigkeiten zu erkennen, die die einzelnen Erscheinungen und Abläufe voraus sagbar machen“ (GW 1, 9), geht es den Geisteswissenschaften keineswegs darum, „die konkrete Erscheinung als Fall einer allgemeinen Regel zu erfassen“ (GW 1, 10). Sie zielen nicht auf Gesetze und ihre praktische Anwendung. Ihnen liegt daran, „die Erscheinung selber in ihrer einmaligen und geschichtlichen Konkretion zu verstehen“ – zu erfassen, „wie es kommen konnte, daß es so ist“ (GW 1, 10).

„Was ist das für eine Erkenntnis, die versteht, daß etwas so ist, weil sie versteht, daß es so gekommen ist? Was heißt hier Wissenschaft?“ (GW 1, 10). Diese Fragen sind nicht beantwortet, wenn man die Geisteswissenschaften „als die ‚ungenauen Wissenschaften‘ lediglich privativ charakterisier[t]“ (GW 1, 10f.). Eine solche negative Kennzeichnung findet Gadamer bei Hermann Helmholtz, der die Geisteswissenschaften

– zwar unter „besonderen psychologischen Bedingungen“ (GW 1, 11; Taktgefühl, Kenntnis der Überlieferung, Sinn für Autoritäten), damit aber letztlich doch wieder „an den ihm durch die Millsche Logik vertrauten Begriff der Induktion“ (GW 1, 11) bindet. Ähnlich Droysen und Dilthey. Zwar geht es ihnen ausdrücklich um „die methodische Selbständigkeit der Geisteswissenschaften“ (GW 1, 12); doch worin diese bestehen könnte, wird nicht deutlich.

Man kann aber „mit Helmholtz fragen, wieviel Methode hier bedeutet, und ob die anderen Bedingungen, unter denen die Geisteswissenschaften stehen, für ihre Arbeitsweise nicht vielleicht viel wichtiger sind als die induktive Logik“ (GW 1, 13). Helmholtz hatte die Rolle von „Gedächtnis und Autorität“ betont und von „psychologischem Takt“ gesprochen. „Worauf beruht solcher Takt? Wie wird er erworben? Liegt das Wissenschaftliche der Geisteswissenschaften am Ende mehr in ihm als in ihrer Methodik?“ (GW 1, 13).

Dies ist ein wichtiger Schritt. Der Anspruch der Wissenschaftlichkeit wird klar und deutlich festgehalten, zugleich aber aus seiner Bindung an das Methodenideal gelöst (vgl. GW 1, 1f.; 3). Das geschieht (ganz im Sinne des begriffsgeschichtlichen Programms: GW 1, 4f.) mit den Mitteln der Tradition. Helmholtz wird stärker gemacht, als er je war: seine Intuitionen gewinnen systematische Tragkraft. Ja, man kann sagen: am Ende dieses Abschnitts zeigt Gadamer, wie Helmholtz in der Nachfolge Kants und Mills der Kraft seiner eigenen Einsichten erliegt (GW 1, 13f.).

Dieses Ergebnis wird durch das Selbstverständnis der Geisteswissenschaften bestätigt. Es ist keinesfalls das einer defizitären Naturwissenschaft. „In der geistigen Nachfolge der deutschen Klassik entwickelten sie vielmehr das stolze Selbstgefühl, die wahren Sachwalter des Humanismus zu sein“ (GW 1, 14). Darauf also lief die Einführung des Humanismus-Begriffs hinaus: auf den Gegensatz Humanismus – Historismus; auf den mehr als positivistischen Anspruch humanistischer Wissenschaft; mit einem Wort: auf den „*Begriff der Bildung*“ – „das Element, in dem die Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts leben, auch wenn sie das erkenntnistheoretisch nicht zu rechtfertigen wissen“ (GW 1, 15).

Mit großer Entschiedenheit stellt sich Gadamer von Anfang an der Forderung seines begriffsgeschichtlichen Programms nach „geschichtlicher Selbstdurchsichtigkeit“ (GW 1, 4). Am Begriff, an der Wortform „Geisteswissenschaften“ wird zunächst die Abhängigkeit von den Naturwissenschaften erschlossen und dann auf Schiels Übersetzung von Mills Logik zurückgeführt. Was damit gewonnen ist, läßt sich an der Komposition dieses Abschnitts zeigen: der Bezug auf Mill bestimmt

und gestaltet das Ganze der Exposition – Helmholtz und Mill (GW 1, 11), Dilthey und Mill (GW 1, 12), wieder Helmholtz und Mill (GW 1, 14). So wird Wortgeschichte zu Literaturgeschichte, Literaturgeschichte zu Problemgeschichte. Das wird besonders in der zweiten Konfrontation von Helmholtz und Mill (GW 1, 14) deutlich. Helmholtzens Intuitionen haben sich als förderlich erwiesen. Wie konnte er selbst sie so falsch einschätzen? Ihre wahre Bedeutung war für ihn verstellt – verstellt durch Mill. Also muß diese Verstellung überwunden werden. Das kann nur gelingen, wenn sie zuvor durchschaubar gemacht ist. Die Befreiung von Mill geht notwendig über den Rückgriff auf Mill. So wird begriffsgeschichtliche Achtsamkeit, Empfindlichkeit und Sorgfalt zur Grundlage einer „Gewissenhaftigkeit des Denkens“ (GW 1, 5), die ihre Sprache nicht einfach handhabt und zurechtmacht, sondern ins Bewußtsein hebt.

Die Kritik an Helmholtz gründet sich also auf eine Diagnose mangelnder geschichtlicher Einsicht. Gadamers Programm trägt erste Früchte. So hat er allen Grund, den Weg historischer Problemerkhellung fortzusetzen. Den Ansatzpunkt zu einer positiven Charakterisierung der Geisteswissenschaften sucht er in der „humanistischen Tradition“, zuerst im „Begriff der Bildung“. Mit „Humanismus“ ist hier zunächst der sogenannte „Zweite Humanismus“ gemeint, die „Epoche der deutschen Klassik“. Später werden auch der Humanismus der Renaissance und die Antike in den Blick kommen.

Das Methodenproblem hat sich verwandelt. Vielleicht läßt sich das, was die Wissenschaftlichkeit der Geisteswissenschaften ausmacht, gar nicht in erster Linie als Methodik erfassen. Über diesen Widerstand gegen das Methodenideal, wie er sich im Selbstverständnis der Geisteswissenschaften zeigt, soll jetzt sichtbar gemacht werden, wie in ihnen Erfahrung von Wirklichkeit ans Licht kommt, „die den Kontrollbereich wissenschaftlicher Methodik übersteigt“ (GW 1, 1). Das geschieht in I.1.b): „Humanistische Leitbegriffe“. Dies ist der abschließende Hauptteil der Ausführungen zur „humanistischen Tradition“. In vier Abschnitten werden vier Begriffe untersucht: α) Bildung, β) *sensus communis*, γ) Urteilskraft, δ) Geschmack. Wenn diese Analysen ihr Ziel erreicht haben, ist der Grund gelegt für die Kritik des ästhetischen Bewußtseins in I.2. und I.3.

Zunächst also α): „Bildung“. „An dem Begriff der *Bildung* wird am deutlichsten fühlbar, was für ein tiefgreifender geistiger Wandel es ist, der uns mit dem Jahrhundert Goethes noch immer wie gleichzeitig sein, dagegen selbst schon mit dem Zeitalter des Barock wie mit einer geschichtlichen Vorzeit rechnen läßt“ (GW 1, 15). Beiläufig fließt hier ein

wichtiger Gedanke ein: es gibt die Möglichkeit, mit der Vergangenheit „wie gleichzeitig“ zu sein.

Diese Auffassung ist durch die Einleitung vorbereitet. Dort wurde die „beständige Überreizung unseres historischen Bewußtseins“ kritisiert,¹ der „Kurzschluß“ auf eine geschichtslose „Natürlichkeit des Menschen“ abgewehrt und die geschichtlich-natürliche Einheit des „hermeneutischen Universums“ formuliert (GW 1, 4). An die Stelle historistischer Atomisierung tritt die „Einheit der Welt [...], in der wir als Menschen leben“ (GW 1, 4). Die Methode verurteilt uns zu einem Robinson-Dasein auf der einsamen Insel unseres historischen Augenblicks. Die Hermeneutik befreit uns zur Erfahrung der Zeitgenossenschaft.

Wie aber wird solche Zeitgenossenschaft wirklich? Wo wird sie sichtbar? Woran ist sie erkennbar? – An der Sprache: „Entscheidende Begriffe und Worte, mit denen wir zu arbeiten pflegen, empfangen damals ihre Prägung“ (GW 1, 15). Wieder nimmt Gadamer „von einer Frage der Wort- und Begriffsgeschichte“ (GW 1, 15) seinen Ausgang.

Die vorklassische Wort- und Begriffsgeschichte der „Bildung“ wird nur knapp skizziert. Mystik in Mittelalter und Barock, Klopstock und Herders „grundlegende Bestimmung als ‚Emporbildung zur Humanität‘“ (GW 1, 15f.) werden lediglich genannt. „Die Bildungsreligion des 19. Jahrhunderts hat die Tiefendimension dieses Wortes in sich aufbewahrt, und unser Begriff der Bildung ist von da bestimmt“ (GW 1, 16). Gerade diese „Tiefendimension“ aber wird nicht recht deutlich.

Renaissance und Antike kommen immerhin später (kurz) zur Sprache. Hier wäre es jedoch hilfreich, Näheres über Ursprung und Geschichte der *humanitas*-Vorstellung zu erfahren. Auch der Dritte Humanismus und seine ganz vom Bildungsgedanken bestimmte Sicht der Antike verdienen einen Hinweis. Vor allem aber könnte die Sprache der Mystik weiteren Aufschluß geben. Ein-Bildung ist zunächst Arbeit am Bilde Gottes im Menschen, Dienst an der Gottesebenbildlichkeit (vgl. GW 1, 16). Wie dieser Bildungsbegriff zerfällt, läßt sich an der Wortgeschichte von Ein-Bildung und *in-formatio* ablesen. Hier faßt man gleichsam seine subjektive und seine objektive Schwundstufe. Dieses Zerbrechen eines Begriffs und die Konturen seiner Bruchstücke sind nicht ohne Folgen für den Bildungsbegriff der deutschen Klassik und der Geisteswissenschaften.

Gadamer beginnt mit einer Analyse des Wortgebrauchs. Bildung als „äußere Erscheinung“ und „von der Natur erzeugte Gestalt“ (GW 1, 16)

1 Vgl. „das historische Fieber“ bei Nietzsche 1980, 246; 305; 329.

wird abgelöst durch einen Begriff von Bildung als Kultivierung. Die Bedeutungsentwicklung vollzieht sich unter dem Einfluß Herders zwischen Kant und Hegel und erreicht ihren Abschluß bei Wilhelm von Humboldt. Für ihn bezeichnet Bildung „etwas zugleich Höheres und mehr Innerliches“. „Bildung meint hier mehr als Kultur, d.h. Ausbildung von Vermögen oder Talenten“ (GW 1, 16). Diese Verinnerlichung des Bildungsbegriffs erinnert (wie gesagt) an die Lehre der Gottesebenbildlichkeit, „wonach der Mensch das Bild Gottes, nach dem er geschaffen ist, in seiner Seele trägt und in sich aufzubauen hat“ (GW 1, 16).

„Bildung“ bezeichnet zunächst den Vorgang, dann aber vor allem dessen Ergebnis: „Die Übertragung ist hier besonders einsichtig, weil ja das Resultat der Bildung nicht in der Weise der technischen Abzweckung hergestellt wird, sondern dem inneren Vorgang der Formierung und Bildung entwächst und deshalb in ständiger Fort- und Weiterbildung bleibt.“ (GW 1, 17)² Hier wird deutlich, was in der Humboldt'schen Unterscheidung erreicht ist. Die Kultivierung einer Anlage bedient sich ihrer Mittel zu einem Zweck; am Ende steht ein Können. Die Gegenstände der Bildung hingegen werden am Ende nicht funktionslos; sie sind keine Mittel, sie dienen keinem Zweck, sie gehen auf und werden aufbewahrt „in der erworbenen Bildung“. „Bildung ist ein echter geschichtlicher Begriff, und gerade um diesen geschichtlichen Charakter der ‚Aufbewahrung‘ geht es für das Verständnis der Geisteswissenschaften“ (GW 1, 17). Es geht darum, „wie es kommen konnte, daß es so ist“ (GW 1, 10). Am Ende stehen nicht Können und Tun, sondern Verstehen und Sein.

Dieser Bildungsbegriff wird jetzt auf den Spuren Hegels genauer entwickelt. – Im Geist liegt der „Bruch mit dem Unmittelbaren und Natürlichen“ (GW 1, 17). Er bedarf der Anstrengung der Bildung. So gelingt ihm „die Erhebung zur Allgemeinheit“ (GW 1, 18). Diese begegnet in jeder Form theoretischer und praktischer Vernünftigkeit. Sie erlaubt dem Menschen, „sich zu einem allgemeinen geistigen Wesen zu machen“ (GW 1, 17): seine Partikularität zu überwinden; im Absehen von sich selbst, im Hinsehen auf ein Anderes die Freiheit zur Selbstbestimmung zu erlangen. Am anderen entsteht ein selbständiges Bewußtsein; am Können wächst ein eigenes Selbstgefühl; in der Erhebung zur Allgemeinheit bildet der Mensch sich selbst.

So zeigt sich schon an der praktischen Bildung „die Grundbestimmung des geschichtlichen Geistes: sich mit sich selbst zu versöhnen, sich selbst zu erkennen im Anderssein“ (GW 1, 19). Das gilt erst recht für die

2 Vgl. Nietzsche 1980, Kap. 7, bes. 299; 300f.

theoretische Bildung: „Sie besteht darin, auch anderes gelten lassen zu lernen und allgemeine Gesichtspunkte zu finden, um die Sache [...] ohne eigennütziges Interesse zu erfassen“ (GW 1, 19). Daher „führt aller Erwerb von Bildung über die Ausbildung theoretischer Interessen“ (GW 1, 19). Auch in der praktischen Bildung ist es ein theoretisches Moment, dem sich ihre Bildungskraft verdankt. Auch dort geht es um das Geltenlassen eines Anderen. Und in diesem Anderen zeichnet sich nun auch die besondere Bedeutung ab, die den Geisteswissenschaften unter einem solchen Bildungsbegriff zukommt. Denn mit der „Aufopferung der Besonderheit für das Allgemeine“ (GW 1, 18) ist natürlich nicht der Verzicht auf das Verstehen des Einzelnen zugunsten naturwissenschaftlicher Erkenntnis von Regel- und Gesetzmäßigkeiten gemeint – sondern die Offenheit für ein Anderes, das ich nicht methodisch beherrschen und mit den Mitteln der Wissenschaft nicht einholen kann; in Rilkes Worten: die Fähigkeit, den Ball zu fangen, den ich nicht selbst geworfen habe.

Insbesondere treten damit „Welt und Sprache der Alten“ (GW 1, 19) auf den Plan. Diese Welt ist uns „fern und fremd genug“, um jene Abstandnahme von uns selbst herbeizuführen – „aber sie enthält zugleich alle Ausgangspunkte und Fäden der Rückkehr zu sich selbst, der Befreundung mit ihr und des Wiederfindens seiner selbst, aber seiner nach dem wahrhaften allgemeinen Wesen des Geistes“ (GW 1, 19). – Ausdrücklich wendet sich Gadamer hier gegen „das klassizistische Vorurteil“ „des Gymnasialdirektors Hegel“ (GW 1, 19). Eine Berufung auf Über- oder Ungeschichtliches wird im Keim erstickt. Wie in der Einleitung (GW 1, 3f.), so hält Gadamer auch hier an der Geschichtlichkeit unseres Verstehens mit Nachdruck fest. Das klingt nicht nach Klassizismus, Kanongläubigkeit, Verdinglichung der Tradition. Überlieferung ist ein Geschehen, bisweilen revisionsbedürftig, aber auch revisionsfähig – freilich nur aus dem Mitvollzug dieses Geschehens, aus dem geschichtlichen Verstehen heraus.

„Aber der Grundgedanke bleibt richtig. Im Fremden das Eigene zu erkennen, ist die Grundbewegung des Geistes, dessen Sein nur Rückkehr zu sich selbst aus dem Anderssein ist“ (GW 1, 19f.). Und so grundlegend ist diese Bewegung, daß jeder Einzelne auch vor aller Bemühung um „fremde Sprachen und Vorstellungswelten“ (GW 1, 20) bereits in Sprache, Sitte, Einrichtungen der eigenen Welt immer schon auf dem Weg ist, sich am Anderen zu sich selbst zu bilden.³ Wichtig ist der Gedanke der „Rückkehr zu sich selbst“: „daß nicht die Entfremdung als solche, son-

3 Hier ist die Nähe zum Dritten Humanismus besonders groß: vgl. etwa Jaeger 1960, 150f.

dern die Heimkehr zu sich, die freilich Entfremdung voraussetzt, das Wesen der Bildung ausmacht“ (GW 1, 20). Bildung ist nicht die Unterwerfung unter die Diktatur der Zwecke; sie hat ihr Leben und ihre Wahrheit nicht in der Befolgung einer Methode.

Worin aber dann? Was ist das für ein „Element“ der Bildung, in dem das Geschehen der Bildung (die „Erhebung des Geistes ins Allgemeine“; GW 1, 20) vor sich geht? Hier trennt sich Gadamer von Hegel und kehrt zu Helmholtz zurück, um in dessen Hinweis auf Takt und Gedächtnis Aufschluß für seine Frage zu suchen.

In der Tat ist es die Bildung, woraus Takt und Gedächtnis ihre Sicherheit im Unterscheiden gewinnen. Darauf ruht, darin bewegt sich „die Urteilsbildung und die Erkenntnisweise der Geisteswissenschaften“ (GW 1, 20) wie in einem Element. Keine Geisteswissenschaften ohne Bildung. Gerade ihre Wissenschaftlichkeit gründet sich auf Takt und Gedächtnis. Beide schützen das Ideal des wissenschaftlichen Bewußtseins (seine Strenge) vor der Beliebigkeit bloßer Kenntnishaufung.

Daß der Takt urteilt, ist leicht einzusehen. Aber auch was hier mit „Gedächtnis“ gemeint ist, hat unterscheidende Kraft. Es ist durchaus nicht bloße Fertigkeit der Erinnerung. „Das Gedächtnis muß gebildet werden. Denn Gedächtnis ist nicht Gedächtnis überhaupt und für alles“ (GW 1, 21). Es unterscheidet, es ist kritisch, es kann und muß zum Urteil gebildet werden. Gegen die „vermögenspsychologische Nivellierung“ (GW 1, 21) nimmt Gadamer das Gedächtnis ausdrücklich in Schutz – gegen Helmholtz, der in ihm lediglich eine psychologische Sonderbedingung geisteswissenschaftlichen Schlußfolgerns erblickt.

So wäre ein gebildetes Gedächtnis (wozu auch die Gabe des Vergessens gehört – Gadamer verweist dafür auf Nietzsche: GW 1, 21, Anm. 22) eine „Lebensbedingung des Geistes“ (GW 1, 21) – und ein Lebenselement des kritischen Bewußtseins. Und das gilt natürlich auch für den Takt. Er ist eine Empfindungsfähigkeit, die im Unausdrücklichen und Unausdrückbaren Kenntnis und Kenntlichkeit ermöglicht. Er schafft Abstand und mit ihm die Freiheit, Anstößiges zu meiden und zu übergehen. „Übergehen heißt aber nicht: von etwas wegsehen, sondern es so im Auge haben, daß man nicht daran stößt, sondern daran vorbei kommt“ (GW 1, 22). Er bildet sich im kritischen Bewußtsein, indem sich dieses an ihm bildet.

Der Takt ist also – im Umgang mit Menschen wie in der Wissenschaft – nicht nur „ein Gefühl und unbewußt“, sondern „eine Erkenntnisweise und eine Seinsweise zugleich“ (GW 1, 22). „Man muß für Ästhetisches wie für Historisches Sinn haben oder den Sinn gebildet haben, wenn man sich auf seinen Takt in der geisteswissenschaftlichen Arbeit soll verlassen

können“ (GW 1, 22). Ein solches „Bewußtsein“ (wie man es hier nennen wird) „weiß im einzelnen Falle sicher zu scheiden und zu werten, auch ohne seine Gründe angeben zu können“ (GW 1, 22). Dieses Urteilen ist aber „nicht eine Frage des Verfahrens oder Verhaltens, sondern des gewordenen Seins“. „Genauer Betrachten, gründlicher eine Überlieferung Studieren tut es nicht allein, wenn nicht eine Empfänglichkeit für das Andere des Kunstwerks oder der Vergangenheit vorbereitet ist“ (GW 1, 22).

Hier führt die Analyse des Takts zurück auf den Begriff der Bildung: die Offenheit für das Andere, für allgemeinere Gesichtspunkte. Und hier wird nun auch die oben angedeutete Grenze zu den Naturwissenschaften deutlich gezogen: „Diese Allgemeinheit ist gewiß nicht eine Allgemeinheit des Begriffes oder des Verstandes. Es wird nicht aus Allgemeinem ein Besonderes bestimmt, es wird nicht zwingend bewiesen. Die allgemeinen Gesichtspunkte, für die sich der Gebildete offenhält, sind ihm nicht ein fester Maßstab, der gilt, sondern sind ihm nur als die Gesichtspunkte möglicher Anderer gegenwärtig“ (GW 1, 23).

Für die Geistes- und Kulturwissenschaften liegt hierin eine Herausforderung. Bildung als Lebelement des Geistes und der Geisteswissenschaften – damit tritt das Zuhause-Sein im Anderen wieder in den Mittelpunkt der Wissenschaft. Empfänglichkeit und Fähigkeit zur Aufnahme treten an die Stelle der Fertigkeit im Konstruieren. Wenn Wissenschaft der Versuchung widerstehen soll, ihren Gegenstand nach ihrem eigenen Bilde zurechtzumachen, so ist sie angewiesen auf einen offenen Sinn für das Unerwartete: auf Abstand und Distanz; auf Bildung. So gewinnt sie eine Freiheit des Urteils, die in der Abweisung der Wahrheitsfrage aus methodischen Gründen auf dem Altar der Beliebigkeit geopfert wird.

In seiner Offenheit „hat das gebildete Bewußtsein in der Tat mehr den Charakter eines Sinnes“ (GW 1, 23). Und wie ein jeder Sinn auf seinen Bereich hin offen ist „und innerhalb des ihm so Geöffneten die Unterschiede erfaßt“ (GW 1, 23), so übertrifft das gebildete Bewußtsein jeden der natürlichen Sinne, indem es sich „in allen Richtungen“ betätigt: „Es ist ein *allgemeiner Sinn*“ (GW 1, 23).

So ergibt sich aus dem Bildungsbegriff über die Zurückweisung seiner vermögenspsychologischen Reduktion der für das Folgende so wichtige Begriff des *sensus communis*. Er weist weit zurück in die „*humanistische Tradition*“ – weit hinaus auch über den Zweiten Humanismus der deutschen Klassik bis in die Renaissance und die Antike. Im Widerstand des Bildungsbegriffs gegen die „Methodenidee der modernen Wissenschaft“ (GW 1, 23) wird ein geschichtlicher Zusammenhang kenntlich, der es erlaubt, „das Problem, das die Geisteswissenschaften für die Philosophie

darstellen, aus der künstlichen Enge zu befreien, in der die Methodenlehre des 19. Jahrhunderts befangen war“ (GW 1, 22).

„Wir müssen diesem Zusammenhang ein paar Schritte folgen“ (GW 1, 23) – das heißt: die vier gewählten „Humanistischen Leitbegriffe“ (Bildung, *sensus communis*, Urteilskraft, Geschmack) sind kein bunter Strauß, keine Blütenlese repräsentativer Lehrstücke, sondern Schritte auf einem Weg der Argumentation. Wie der Bildungsbegriff auf den *sensus communis* führt, ist bereits deutlich geworden. Für die folgenden Schritte von *sensus communis* zu Urteilskraft und von Urteilskraft zu Geschmack wird Ähnliches zu zeigen sein.

Es folgt also β): „*Sensus communis*“. Eingeführt wurde dieser Begriff im vorhergehenden Abschnitt zur Bestimmung des gebildeten Bewußtseins: „Es ist ein *allgemeiner Sinn*“ (GW 1, 23). Der anschließende Blick zurück in die Tradition diente dem Neueinsatz. Zuletzt ging es um die humanistische Opposition gegen die Methodenlehre des 17. Jahrhunderts. „[B]ei dieser Sachlage“, heißt es jetzt, liegt es nahe, „sich auf die humanistische Tradition zu besinnen und zu fragen, was für die Erkenntnisweise der Geisteswissenschaften aus ihr zu lernen ist“ (GW 1, 24). Der knappe Rückblick war also problemgeschichtlich bestimmt. Die begriffsgeschichtliche Durchleuchtung hat jetzt zu erfolgen.

Gadamer beginnt bei Vico. Bei ihm findet er eine Verteidigung des Humanismus unter Berufung auf den *sensus communis* und auf „das humanistische Ideal der *eloquentia*“ (GW 1, 25). Beide Momente führt er zurück auf das antike Ideal vom „Gut-Reden“: darin liegt nicht nur „die Kunst der Rede“, sondern auch „das Sagen des Richtigen“ (GW 1, 25).

Vico steht also „in einer aus der Antike kommenden humanistischen Tradition“ (GW 1, 25). Im Streit zwischen Rhetorik und Philosophie steht er auf Seiten der Rhetorik: gegen Platon und gegen „den antirhetorischen Methodologismus der Neuzeit“ (GW 1, 25). Im Streit zwischen „dem Schulgelehrten und dem Weisen“ gibt er vor „dem theoretischen Ideal der *Sophia*“, in der Nachfolge des Peripatos, „dem praktischen Ideal der *Phronesis*“ den Vorzug (GW 1, 25; die Verschmelzung dieser doch recht disparaten Elemente wird im einzelnen nicht gezeigt). Vico kritisiert den Dogmatismus der Stoiker, er preist die Skepsis der Akademie (wie aber verhält er sich zur Gefahr eines dogmatischen Skeptizismus und skeptischen Methodenideals?).

Die moderne Wendung dieser traditionellen Position liegt darin, daß Vico sich nicht mehr gegen die „Schule“, sondern gegen die moderne Wissenschaft wendet. Deren Vorzüge werden nicht bestritten, „sondern in ihre Grenzen gewiesen“ (diese Haltung ist auch für Gadamer selbst

charakteristisch: GW 1, 1f.; 3; 13). Daneben soll der Überlieferung ihr Recht werden – zur Bildung des *sensus communis*: des Sinnes, „der Gemeinsamkeit stiftet“ (GW 1, 26).

Vicos Verteidigung des Humanismus stellt dem neuen Wahrheitsbegriff das Wahrscheinliche (*verisimile*) zur Seite – keinen eigenen Begriff von Wahrheit. Genau darum aber geht es hier der Sache nach. „Das praktische Wissen, die Phronesis, ist eine andere Art Wissen“ (GW 1, 27). Es ist nicht nur nicht-rational, auf das Konkrete gerichtet, ein Subsumtionsvermögen namens „Urteilkraft“. Die Phronesis ist vielmehr eine Haltung, eine „geistige Tugend“. Sie ist keine bloße „Findigkeit“: „Ihr Unterscheiden des Tunlichen und Untunlichen umfaßt immer schon die Unterscheidung des Schicklichen und Unschicklichen und setzt damit eine sittliche Haltung voraus, die es seinerseits fortbildet.“ (GW 1, 27)⁴

Darin ist Vicos „Sinn für das Rechte und das gemeine Wohl“ (GW 1, 28) der Sache nach gegeben. Ausdrücklich wendet sich Gadamer gegen den „naturrechtlichen Klang“ dieser Bestimmung (vgl. GW 1, 4; 30) und trennt sie von stoischen und Aristotelischen Begriffen, die eine solche Auffassung nahelegen könnten. Den wahren historischen Ursprung sucht er im „altrömischen Begriff des *sensus communis* [...], wie ihn insbesondere die römischen Klassiker kennen, die gegenüber der griechischen Bildung an dem Wert und Sinn ihrer eigenen Traditionen staatlichen und gesellschaftlichen Lebens festhalten“ (GW 1, 28). So wird wieder „ein kritischer Ton, ein gegen die theoretische Spekulation der Philosophen gerichteter Ton“ (GW 1, 28) hörbar, den Vico aus der Tradition empfängt.

Zweierlei ist hier festzuhalten. 1. Die Leistung der Methode wird nicht bestritten, ihre Geltung nicht geleugnet. Gadamers Angriff gilt ihrem „universalen Anspruch“ (GW 1, 1). Er bestimmt und begrenzt ihren Geltungsbereich und verteidigt die Möglichkeit von Erkenntnis und den Anspruch auf Wahrheit auch jenseits dieser Grenzen. Es geht um das Verhältnis von Wahrheit *und* Methode, nicht um eine Entscheidung für Wahrheit *oder* Methode. 2. Für die Geisteswissenschaften, für Philosophie, Kunst und Geschichte erhebt Gadamer einen Anspruch auf *Wahrheit* – nicht auf irgendetwas anderes, das dieselbe Hochschätzung verdiente. Er vindiziert ihnen keine Freiheit vom Wahrheitsanspruch. Beliebigkeit wird weder eingeräumt noch zugestanden, sie wird nicht gerechtfertigt oder verteidigt und schon gar nicht gefeiert.

⁴ Hier wird deutlich, was es mit dem „aufbewahrenden“ Charakter der Bildung auf sich hat: vgl. GW 1, 17.

Denn auch wenn man zögern mag, den *sensus communis* ganz allgemein dem Erbe der römischen Klassiker zuzuschlagen: daß auch bei Vico eine Wahrheit und ein Wissen in Rede stehen, wird davon nicht berührt. Daß aber dieser Anspruch bei Vico selbst latent bleibt und gerade nicht explizit benannt wird, macht Gadamers Analyse ganz besonders einleuchtend. Zeigt sich doch so in der harmlos-selbstverständlichen Berufung auf das *verisimile* ein Widerstand, den die *critica* nie ganz überwinden konnte.

Es überrascht nicht, daß Gadamer hier den Bogen zu den Geisteswissenschaften schlägt. Wie ihr Gegenstand, „die moralische und geschichtliche Existenz des Menschen“ (GW 1, 28), so ruht auch ihre Arbeitsweise auf dem dargelegten Begriff des *sensus communis*. Sie bewährt sich am Einzelfall und hat ihre eigene Wahrheit im Blick. Sie ist eine „*alia ratio philosophandi*“ (vgl. GW 1, 2; 3).

Das bleibt freilich noch zu zeigen. Über „die von Aristoteles erkannte Seinsweise des sittlichen Wissens“, über Vicos Rückgriff auf „den römischen Begriff des *sensus communis* und seine Verteidigung der humanistischen Rhetorik gegen die moderne Wissenschaft“ soll „ein Wahrheitsmoment der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis“ ans Licht kommen, „das für die Selbstbesinnung der Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert nicht mehr zugänglich war“ (GW 1, 29). Die Frage ist: Warum nicht? Kann man zeigen, „wie es zur Verkümmern dieser Tradition kam und wie damit der Wahrheitsanspruch geisteswissenschaftlicher Erkenntnis unter das ihm wesensfremde Maß des Methodendenkens der modernen Wissenschaft geriet“ (GW 1, 29)?

Eine Erklärung findet Gadamer in Eigenart und Einfluß der deutschen „historischen Schule“. Für ihre Entwicklung spielt aber Vico keine entscheidende Rolle. Als ein Kapitel seiner Wirkung läßt sich das fragliche Geschehen also nicht beschreiben. Statt dessen bietet sich Shaftesbury an, „dessen Einfluß auf das 18. Jahrhundert gewaltig gewesen ist“. – „Shaftesbury stellt die Würdigung der gesellschaftlichen Bedeutung von *wit* und *humour* unter den Titel *sensus communis* und beruft sich ausdrücklich auf die römischen Klassiker und ihre humanistischen Interpreten“ (GW 1, 29f.). Wieder wünschte man sich die Aufhellung dieses Zusammenhangs, der hier lediglich zweimal festgestellt wird – doch der gesellschaftliche und vergesellschaftende Charakter jener Lehre vom Gemeinsinn, die sich Shaftesbury aus der humanistischen Tradition zu eigen macht, steht außer Zweifel. Seine moralische und metaphysische Basis ist als nächstes offenzulegen.

Dies geschieht über „den Begriff des *common sense* in der Philosophie der Schotten“ (GW 1, 30). Ihre polemische Wendung gegen die philoso-