

H.-C. Günther (ed.)

Neoclassicism - What is that?



Poetry, Music and Art
Band 16

Verlag Traugott Bautz

Neoclassicism - What is that?

Poetry, Music and Art

Band 16

hrsg. von

Hans-Christian Günther
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Hubert Eiholzer
Conservatorio della Svizzera italiana, Lugano

H.-C. Günther (ed.)

Neoclassicism - What is that?

Verlag Traugott Bautz GmbH

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.

Coverfoto:

https://de.wikipedia.org/wiki/Apollo_von_Belvedere#/media/File:Belvedere_Apollo_Pio-Clementino_Inv1015.jpg

Bildnachweis:

Apollo Belvedere, ca. 130-140 v.Chr., Vatikanische Museen

Verlag Traugott Bautz GmbH

99734 Nordhausen 2019

ISBN 978-3-95948-429-9

Table of Contents

| | |
|---|-----|
| List of Contributors | 9 |
| Preface of the Editor | 19 |
| Rosa Maria Marafioti | |
| Den Klassizismus weiterdenken. Gadamer und die hermeneutische Reichweite des “Klassischen” | 21 |
| Alessandro Bertinetto | |
| Re-signifying the Classics: Actualizing, Interpreting, Improvising | 117 |
| Carlo Grante | |
| Classical vs. Classic: An Issue of Definition or Aesthetics? | 147 |
| Dorothea Redepenning | |
| Felix Mendelssohns Schauspielmusiken und die Idee der Wiederbelebung der klassischen Antike | 189 |
| Günter Schnitzler | |
| Die Unzuverlässigkeit des Normativen Neoklassizismus bei Hofmannsthal und Strauss im „Ariadne“-Konvolut? | 219 |

| | |
|---|-----|
| Hans-Christian Günther | |
| Was bedeuten absolute Musik und Bearbeitung in der Ästhetik Ferruccio Busonis? | 249 |
| David Khunchukashvili | |
| Ferruccio Busoni. Junge Klassizität und die Sonatinen: Theorie und Praxis | 265 |
| Christopher Walton | |
| (K)ein Schauspiel für Götter. Busoni's Impact on Swiss Music from 1915 to 1920 | 289 |
| Winfried Gruhn | |
| "... der kleine Modernsky" – Anmerkungen zu Igor Stravinskys "Neoklassizismus" | 329 |
| Felix Wörner | |
| Hindemiths Klassizismus. Ein künstlerisches Bekenntnis im Kontext der 1920er Jahre | 349 |
| Christian Berger | |
| Wahnsinn des Krieges im Banne der Quinten Hindemiths "Trompeten" op. 18,8 | 371 |
| Claudia Gandini | |
| Il Foscolo inglese e l'Omero di F.A. Wolf | 387 |
| Anton Reininger | |
| Gottfried Benns Lyrik zwischen ideologischer Auf- und Abrüstung | 435 |

| | |
|---|-----|
| Nicoletta Bruno | |
| L'inverno, l'esilio, il mito: Ovidio nella poesia di Mandel'stam, Tarkovskij e Brodskij | 499 |
| Riccardo Dottori | |
| Giorgio de Chirico: Classico, Neoclassico o Postmoderno? | 535 |
| Gabriele Kiesewetter | |
| Notizen zur neoklassizistischen Malerei der Weimarer Zeit in Deutschland | 563 |
| Seung-Ho Kim | |
| Anselm Kiefers Margarethe- und Sulamith-Landschaftsbil- der als Darstellungstypus nach Auschwitz im Dialog mit Paul Celans Gedicht ‚Todefuge‘ | 593 |
| Thilo Hilpert | |
| Neoklassizismus gegen Bauhaus-Moderne Die Leipziger Oper (1950-1960) und die Anfänge des Bauens im Osten | 625 |
| Paola Crespi | |
| Body Topologies: Process and Form in Rudolf Laban's hand-drawings | 655 |

List of Contributors

Christian Berger received his doctoral degree and his 'Habilitation' in Kiel. Currently he holds the chair for musicology in the University of Freiburg. He works on theory of music in the late Middle Ages, German and Italian instrumental music of the 17th century and French music and theory of music in the 18th and 19th centuries with a special focus on Hector Berlioz.

Alessandro Bertinetto teaches aesthetics at the University of Torino. He has published on aesthetics, philosophy of art and music, theoretical philosophy and history of philosophy. He is a member of the European Society of Aesthetics and collaborates with several journals. He is particularly interested in the aesthetics of improvisation. He has published e.g. 'Eseguire l'inatteso. Ontologia della musica e improvvisazione', 2016 (Ebook)

Nicoletta Bruno completed her PhD in Classics at the University of Bari. She is currently Post-doctoral Fellow at the Thesaurus Linguae Latinae (BAAdW, München). Her main research interests are Latin epic poetry, especially Lucretius and Vergil, reception of classics in the 20th century Russian poetry and Latin lexicography.

List of Contributors

She is about to publish a commentary on Lucretius, *De rerum natura* 5, 1105-1349.

Paola Crespi is a Visiting Research Fellow at the Topology Research Unit at Goldsmiths. She holds an AHRC-funded PhD in Media Studies (Goldsmiths), a MRes in Humanities and Cultural Studies (London Consortium) and a BA (Hons) in Philosophy (University of Padua). Her research covers continental philosophy, media theory, cultural studies and performance studies. Her work has been published in international peer-reviewed journals such as *Theory, Culture&Society*, *Body&Society*, *Subjectivity* and *Theatre, Dance&Performance Training*. She is a member of the editorial board of *Evental Aesthetics: An Independent Journal of Philosophy* and she is section editor for Cultural Studies & Critical Theory for the *Open Journal of the Humanities*.

Riccardo Dottori is Professor of Philosophy at the University Tor Vergata in Rome. He has been an Alexander von Humboldt fellow at Heidelberg University and later was an assistant of Hans-Georg Gadamer. beside his main research interest, hermeneutic philosophy, he is also interested in the fine arts, a field, in which he has not only published scholarly studies, but he has also organized conferences and expositions.

List of Contributors

Claudia Gandini is a PhD student in Classics at the University of Bern (Switzerland). She graduated in Milan in 2015, with a thesis on Crinagoras of Mytilene's funeral epigrams, revised and published in 2018 in *Studia Classica et Mediaevalia*. Her main research interests are Latin and Greek poetry of the late Hellenistic period and the early empire and the history of Classical Studies in the 18th and 19th centuries.

Carlo Grante is an Italian pianist and a prolific recording and performing artist, with one of today's largest and most varied solo repertoires. He recently finished recording the complete works of Scarlatti and is in the process of recording the complete solo works of Brahms, Busoni, Godowsky and Prokofiev. Grante is also a devoted scholar and writer with particular interests in keyboard literature and musical aesthetics, and is currently a professor of Piano Performance at the Bolzano Conservatory in Italy.

Winfried Gruhn, Dr. phil., is professor em. for music education; he taught at the music academies of Saarbrücken, Essen, and until 2003 in Freiburg. He has been a Visiting Professor in the USA, Malaysia and Estonia. From 1996 to 2009 he has been director of the 'Gordon-Institut für frühkindliches Musiklernen' (GIfM),

Freiburg; 2009 – 2013 president of the international Leo-
‘Kestenberg-Gesellschaft’ (IKG). He focuses on historical musico-
logy, cognitive psychology and neurobiological Arbeitsschwer-
punkte in Historischer Musikwissenschaft, Kognitionspsychologie
und neurobiological research of learning.

Hans-Christian Günther is Associate Professor of Classics at the
University of Freiburg. Among his major research interests are
Ancient Philosophy, Greek Tragedy, Augustan Poetry, Modern
Greek Poetry, Intercultural Philosophy and the Dialogue of
Religions. His publications include handbooks and standard works
on Augustan poetry in particular. He is also the author of
numerous verse translations from Chinese, Japanese, Latin, Italian,
Modern Greek, Medieval and Modern Georgian.

Thilo Hilpert, Prof. Dr. habil. Dipl.-Ing. is a historian of
architecture and a urban planner. He has taught in Berlin,
Damaskus and Philadelphia and is Prof. em. of the University of
Wiesbaden. He is the author of books on Le Corbusier (1978,
1984, 1987), Bruno Taut (1980), Mies van der Rohe (2002) and
the ‘Bauhaus’ (1999). Recently his collected writing have been
published under the title ‘Zeitalter der Moderne’ (Springer 2015).

List of Contributors

David Khunchukashvili is a doctoral student in Medieval History in the LMU. In the past he has earned degrees in the Music college in Vologda as a pianist and in the academy of music in Moscow in music management. After this he has studied Catholic Theology, History and Slavonic Studies in the universities of Freiburg and Munich.

Gabriele Kiesewetter, Dr., art historian; lecturer at the Johannes Gutenberg University Mainz; guest professor at Southwest Jiaotong University, Chengdu (VR). She is specialized in the arts of the 19th century, classical modernity, contemporary art, photography and architecture. Since 2006 she regularly stays in China and focuses in her studies mainly on contemporary Chinese art.

Seung-Ho Kim is professor for the history of art and for aesthetics in the Dong-A University, Busan; in his research he focuses on: history of art of the 19th and 20th centuries with special attention to philosophical and aesthetical theories. His publications include: ‘Malerei als bilnerischer Dialog’ (2011), ‘Die dritte Moderne der südkoreanischen Kunst, aber wie?’ (2014); ‘Joseph Beuys: Die Plastische Theorie’, in: *Forschung* 107, Bd.2 (2004); ‘Bild-Text

zwischen abstrakter Malerei und Kunstwissenschaft’, in: *Reviews on the Art History*, Bd.27 (2006); ‘Modern Art and Exhibition: Avantgarde-discourse’, in: *Association of Western Art History*, Bd.35 (2011).

Rosa Maria Marafioti has studied in Messina, Freiburg, Tübingen, Fribourg, Budapest. She earned her doctoral degree with a thesis on the methodology of philosophy and works in the university of Messina and the institute for religious studies of Reggio Calabria. She is a member of the Editorial Advisory Board of ‘Heidegger Studies’; she has published a translation M. Heidegger, *Oltre l’estetica. Scritti sull’arte* (2010). Further publications are ‘La questione dell’arte in Heidegger’ (2008), ‘Il ritorno a Kant di Heidegger. La questione dell’essere e dell’uomo’ (2011), ‘Gli Schwarze Hefte di Heidegger. Un passaggio del pensiero dell’essere’ (2016).

Dorothea Redepenning has studied Musicology, German and Romance Literature in Hamburg, since 1997 she is professor in the University of Heidelberg; member of the ‘Exzellenzcluster’ ‘Asia and Europe in a Global Context’ of the University of Heidelberg since 2008, member of several scholarly societies and of the Editorial Board of international journals such as ‘Opera

List of Contributors

Musicologica' (St. Petersburg, since 2009) and 'Musicology Today' (Bucharest, since 2010). Associate professor in the 'Graduiertenkolleg' 'Europäische Traumkulturen' at the University of the 'Saarland' (since 2015), member of the 'Promotionskolleg' 'Kunst, Kultur und Märkte. Geschichte der europäischen Kulturwirtschaft vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart' (since October 2017). Her research focuses on: the music of Eastern Europe, Russia and the SU in particular, the music of the 19th and 20th centuries, history of symphony and opera, music and politics, film music, intercultural processes, music and literature.

Anton Reininger, born 1941 in Gmünd, Austria, has studied German Literature, History and Philosophy in the University of Vienna, where he earned his doctorate in 1966. He has been a lecturer for German Studies at the Facoltà di Lettere of the University of Torino, later professore incaricato for German Literature in the IULM in Milano and Torino. Since 1984 professore associato at Torino and since 1987 full professor for German Literature in the University of Udine until he retired in 2010. His research interests are centred on German literature of the 19th and 20th centuries, in particular Heimito von Doderer, Adalbert Stifter and experimental literature, but also the German

List of Contributors

classical and romantic literature (Lessing, Goethe, Kleist, Hofmann) and that of the first half of the 20th century with special attention to the lyrical work Gottfried Benn.

Günter Schnitzler, born 1946, studied German Literature, Philosophy, Musicology and History of Art in Cologne, Bonn and Freiburg. Doctorate 1980. 'Habilitation' 1988. 'Privatdozent' in the Albert-Ludwigs-University Freiburg until 1994. Member of the New York Academy of Sciences, founding member of 'Gesellschaft für Musik und Ästhetik'. Since 1994 professor for 'Neuere deutsche Literatur und Musik' in the Albert-Ludwigs-University of Freiburg.

Christopher Walton studied at the Universities of Cambridge, Oxford and Zurich, and was a Humboldt postdoc research fellow at Munich University. He today lectures music history at the Basel University of Music, runs a research project at the Bern University of the Arts, and is an extraordinary professor at Stellenbosch University.

Felix Wörner is 'wissenschaftlicher Mitarbeiter' and lecturer at the department of musicology of the University of Basel and of the 'Max-Planck-Institut für empirische Ästhetik' (Frankfurt a.M.).

List of Contributors

His research focuses on: theory of music, aesthetics and the cultural transfer in central Europe and northern America. He works on musical analysis, tonality, history of musical forms, research on musical sketches. Since 2013 he is co-editor of 'ZGMTH' and of the 'Lexikon Schriften zur Musik' (Bd. 1, Kassel 2017, Bde. 2 and 3 in preparation).

Preface of the Editor

This volume collects most of the papers given in a conference at the Accademia di studi italo-tedeschi in Meran from 12.7. to 14.7. 2018. Thanks go to the Alexander von Humboldt Foundation for the financial support and to the director of the Meran Academy, Dr. Ivo De Gennaro, and Mrs. Verena Pohl for the organization of the event.

Müllheim, April 2019

Hans-Christian Günther

Das „Klassische“ als dialogische Wahrheit der Lebenswelten.
Eine Umdeutung des Neoklassizismus ausgehend von Gadamer's
Hermeneutik

Rosa Maria Marafioti

Um den Begriff des Neoklassizismus angesichts der heutigen Herausforderungen weiterzudenken, kann der Versuch unternommen werden, das Klassische anhand der Hermeneutik Gadamer's neu zu bestimmen. Gadamer erhebt das Klassische zur „wirkungsgeschichtlichen Kategorie schlechthin“, da sich in ihm die Vermittlung zwischen Vergangenheit und Gegenwart zuspitzt. Dabei übt ein Traditionsgehalt auf seinen Interpreten eine Wirkung aus, die dessen Sinn aufscheinen lässt und ihn bereichert. Der Klassiker vermag den historischen Abstand zu überwinden, weil er die jeweilige Gegenwart in einer solchen Weise anspricht, als wäre er mit ihr gleichzeitig. Diese „Gleichzeitigkeit“ kommt dem Klassischen jedoch erst dank einer freien Wahl des Interpreten zu, der die Vergangenheit „über-liefert“, indem er seine Zugehörigkeit zur Tradition anerkennt und so die Wahrheit seiner eigenen Lebenswelt hervorscheinen lässt. Insofern unser Horizont heute nicht mehr nur unsere eigene Vergangenheit umfasst, sondern zugleich mit demjenigen der anderen Kulturen verschmolzen ist,

lässt sich der Neoklassizismus als Dialog zwischen verschiedenen Sprachwelten umdeuten, aus dem eine mehrstimmige Überlieferung erwachsen könnte.

*Was du ererbt von deinen Vätern hast,
erwirb es, um es zu besitzen.*

*Was man nicht nützt, ist eine schwere Last;
Nur was der Augenblick erschafft, das kann er
nützen.*

J.W. von Goethe, *Faust I*, Vers 682 ff.

Problemstellung: der Neoklassizismus und die Mehrdeutigkeit des „Klassischen“

Das Wort „Neoklassizismus“ bedeutet im strengen Sinne eine kulturelle Tendenz, die sich stufenweise – je nach Land und Kulturbereich – zwischen dem 18. und dem 19. Jahrhundert, aber auch noch bis in die Nachkriegszeit, Anfang des 20. Jahrhunderts hinein in Europa verbreitete. Der so genannte Neoklassizismus zeichnet sich durch das Streben aus, den „Geist“ des Altertums in verschiedenen Bereichen – vor allem in der bildenden Kunst und

in der Literatur – zum neuen Leben zu erwecken.¹ Wie jede Form von Klassizismus so wendete sich auch der Neoklassizismus bestimmten Autoren oder Werken zu, die er zum „Vorbild“ erhob und denen er stilistische sowie moralische Normen entnahm.

Infolge der archäologischen Studien von Johann Joachim Winckelmann und der Ausgrabungen in Herculaneum und Pompeji (seit 1738 bzw. 1748) verschrieb sich der Neoklassizismus entschiedener als je zuvor der griechisch-römischen Welt und würdigte sie als die höchste Erscheinung der menschlichen Natur.² Er prägte das Ideal von der Harmonie der Formen und der seelischen Ausgeglichenheit, das sich in der paradigmatischen Wendung »Edle Einfalt und stille Größe«³ ausdrückte und die Vorstellung vom Griechentum so entscheidend geprägt hat, sodass sie noch mindestens bis zu Nietzsches Werk

¹ Zur Selbständigkeit der neoklassischen Kunst und zu ihrem wesentlichen Verhältnis zur Antike vgl. Honour 1968. Zur Eigentümlichkeit des Neoklassizismus in der Musik – der nicht an die griechisch-römische Kultur anknüpft, sondern an die Wiener Klassik – vgl. Sannemüller 1966/1967.

² Zu Winckelmanns Reaktion auf die Ausgrabungen in Kampanien sowie zu seiner Auffassung von Griechenland als einem „Kulturentwurf“ vgl. Disselkamp/Festa 2017: 105-112, 165-179. Für die vorbereitende Rolle, die die „*Querelle des Anciens et des Modernes*“ bei der Entstehung des Neoklassizismus spielte, obwohl sie in die Bewusstseinsweckung der historischen Relativität kultureller Normen mündete, vgl. Seeberg 2014: 145-152.

³ Winckelmann 2002: 43. Vgl. dazu Forssmann 2010.

*Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*⁴ (1872) die vorherrschende blieb. Der Neoklassizismus verband das „Klassische“ derart mit der griechisch-römischen Antike, dass das Griechentum und das Römertum für die Ursprungsquelle des Abendlandes gehalten wurden und der Ausdruck „Klassizismus“ in erster Linie auf jene Momente der Kulturgeschichte verwies, die sich als produktive Aneignung der Alten verstanden.

Die Bezeichnung „ein Klassiker“ behält jedoch auch heute noch den ursprünglichen Sinn bei, kraft dessen sie einen Musterautor im Allgemeinen meint.⁵ Das Adjektiv „klassisch“ wird ferner den identitätsprägenden Kulturerfahrungen sowie der historischen Blütezeit einer Nation zugesprochen. Das, was der Bedeutungskern des Begriffes des „Klassischen“ zu sein scheint,

⁴ Nietzsche *KSA* 1. Hier wird das Begriffspaar „apollinisch-dionysisch“ – welches Winckelmann, Schlegel, Creuzer und Schelling allerdings auch schon verwendeten – als musterhaft für die Beschreibung der griechischen Seele gekennzeichnet, da es die Einheit des Prinzips der Form und der Ordnung mit demjenigen der Rauschhaftigkeit und des Schöpfungsdranges am besten ausdrücke. Vgl. Baeumer 1977.

⁵ Während „*classicus*“ im Römertum den Repräsentanten der ersten Bürgerklasse (d.h. einen Römer mit einem bestimmten Renteneinkommen) bezeichnete, wird dieses Wort von Aulus Gellius in der Mitte des 2. Jahrhunderts in die Literatur aufgenommen, um den „erstklassigen“ Schriftsteller zu charakterisieren, der als Maß für die grammatische Sprachrichtigkeit gelten konnte (vgl. Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, XIX, 8, 15). Dem Terminus „*classicus*“ wurde die damit verbundene Bedeutung von Mäßigkeit und einer mustergültigen Lebenshaltung erst später zugeschrieben. Vgl. dazu Fortini 1978.

besteht also aus dem vorbildlichen Charakter, dem Anspruch auf Anerkennung und der Fähigkeit, sich im Laufe der Zeit immer neu zu bewähren. Um zu erfassen, was der „Klassizismus“ als Wiederentdeckung des „Klassischen“ bedeuten kann und damit zu erfahren, welches tiefere Phänomen – außer den historischen Umständen – dem Neoklassizismus des 18. und des 20. Jahrhunderts zugrunde lag, gilt es, den Begriff des „Klassischen“ zu erörtern.

Die Verdeutlichung seiner Wesenszüge kann am Leitfaden der Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer vollzogen werden. Gadamer räumt der Kategorie des Klassischen zwar nicht explizit die zentrale Stellung ein, die sie insbesondere bei den Literaturwissenschaftlern einnimmt;⁶ seine Erläuterung des Klassikers bezieht allerdings alle Aspekte der philosophischen Hermeneutik mit ein. Denn Gadamer weist dem Klassischen die Seinsweise des Geschichtlichen zu, die ihm ermöglicht, die Zeit mittels Auslegungen, die seine Bedeutung bereichern, zu überdauern.

Am Phänomen des Klassischen treten deshalb die Leitgedanken der Hermeneutik Gadamers – der geschichtliche Charakter des Verstehenden und des Verstandenen sowie die

⁶ Vgl. Grondin 1982: 183.

Vollzugsmäßigkeit, die Produktivität, die Sprachlichkeit und die Dialogizität des Verstehens – in Erscheinung. Durch ihre Darstellung kann der Begriff des Klassischen zirkelhaft beleuchtet und so eine Antwort auf die Frage: »Neoklassizismus – Was ist das?« vorbereitet werden. Auch wenn der Fokus auf Gadammers Hauptwerk, *Wahrheit und Methode* (1960), gerichtet werden soll, sind immerhin diejenigen anderen Schriften zu berücksichtigen, welche den Weg für die Behandlung des Klassischen in jener Abhandlung bahnen oder die mit ihm zusammenhängenden Thematiken weiter entfalten.

A. Die Tradition als „Über-lieferung“ und die Maßgeblichkeit der Antike

A.1. Die Vor-Urteile und die „Sache selbst“

Die ausführlichste Stelle, an der Gadamer explizit den Begriff des Klassischen behandelt, befindet sich im zweiten Teil von *Wahrheit und Methode*, der der »Ausweitung der Wahrheitsfrage auf das Verstehen in den Geisteswissenschaften«⁷ gewidmet ist. Um Gadammers Auffassung des Klassischen zu kontextualisieren, ist es angebracht, zunächst auf den allgemeinen Themenbereich

⁷ Gadamer *GW* 1: 175.

einzuwenden, den jenes besagte Kapitel bearbeitet. Derweil Gadamer die »Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung«⁸ skizziert, verweilt er zunächst beim Begriff des „Vorurteils“, um deutlich zu machen, dass die „Vor-urteile“ als vorläufige Urteile „Bedingungen des Verstehens“ sind.

Im Gegensatz zu jener Überzeugung der Aufklärung, nach der Vorurteile mit falschen Urteilen gleichzusetzen und genau wie diese abzuschaffen seien, stellt Gadamer die Unmöglichkeit der Ausrottung aller Vorurteile sowie die Unzweckmäßigkeit ihrer undifferenzierten Überwindung fest. Er selbst greift auf den neutral konnotierten wörtlichen Sinn von „Vor-Urteil“ als „Vormeinung“ zurück. Diesbezüglich ist er der Überzeugung, dass die Vorurteile ein „Vorverständnis“ ausmachen, das das Verstehen der Menschen bedingt, insofern diese sich aufgrund ihrer geschichtlichen Seinsweise immer schon in einer Tradition befinden.⁹ Demzufolge können Verstehen und Erkennen nur mittels eines Weges erreicht werden, der durch den Raum der von der Vergangenheit geerbten Vormeinungen führen muss.

Die Vorurteile sind jedoch der Kritik zu unterziehen: sie müssen bewusst gemacht und dann geprüft werden. Denn erst dank des Zeitabstandes und kraft der Auseinandersetzung mit der

⁸ Ibid. 270.

⁹ Vgl. ibid. 281-289.

„Sache selbst“, auf die sich die Vormeinungen beziehen, können die „berechtigten“ – Verstehen erzeugenden – Vorurteile von den „unberechtigten“ – das zu Verstehende verbergenden – unterschieden werden.¹⁰ Nur die unberechtigten Vormeinungen sind aufzuheben; die berechtigten Vor-Urteile müssen dagegen in wahre Urteile, die das Verständnis fortan ausmachen, verwandelt werden.

Mit dieser „Rehabilitierung“ der die Schwelle der Kritik überstandenen Vorurteile nimmt Gadamer von den beiden einander entgegengesetzten Einstellungen zur Tradition, der Aufklärung und der Romantik, Abstand: Während die Aufklärer die Tradition samt jeder Form von Autorität, die nicht vom

¹⁰ Eine solche „Kritik“ wird von Gadamer „Ausarbeitung“ genannt. Er schreibt: »Es gibt hier keine andere „Objektivität“ als die Bewährung, die eine Vormeinung durch ihre Ausarbeitung findet.« (Ibid. 272). Zum Zeitabstand vgl. 296-305. Während Gadamer in der ersten Auflage seines Werkes (1960) glaubt, dass »[n]ichts anderes als dieser Zeitenabschnitt vermag, [...] die *wahren* Vorurteile [...] von den *falschen* [...] zu scheiden« (304, Fn. 228), mildert er diesen Ausdruck in der fünften Auflage (1986), wo sodann zu lesen ist: »Oft vermag der Zeitabstand [...]«. Nach Gadamer muss die Auseinandersetzung mit dem zu Verstehenden in zweierlei Hinsicht vollbracht werden: durch die »Logik von Frage und Antwort« (vgl. 375-384) und durch den „Teilgewinn“ »an der *Unmittelbarkeit*« (488) des »Hervorscheinen[s]« (486) der Wahrheit. Deswegen nimmt Jean Grondin an, es gebe bei Gadamer zwei einander ergänzende Wahrheitsbegriffe (dialektisch-wirkungsgeschichtlich und noetisch) (vgl. Grondin 1982: 5-8, 122-194). Grondin gibt aber auch zu, dass in Gadamers Wahrheitsauffassung eine gewisse Spannung vorhanden sei: Einerseits gebe es nur eine *geschichtliche* Wahrheit, andererseits aber auch die „Sache selbst“, mit der das Verstehen übereinstimmen solle (vgl. Grondin 2006: 206-211).

„Gericht der Vernunft“ freigesprochen wird, zurückwiesen, hielten die Romantiker diese für eine geschichtliche Gegebenheit ähnlich derjenigen der Natur, die akritisch aufzunehmen sei. Demgegenüber vertritt Gadamer die These, dass die Autorität als solche erst durch einen Akt freier Anerkennung eingesetzt wird, weswegen die Tradition eine „Über-lieferung“ ist, die »der Bejahung, der Ergreifung und der Pflege«¹¹ bedarf.

Eine solche Aneignung der Tradition vollzieht sich vor allem in den Geisteswissenschaften, die die überlieferte Vergangenheit als etwas betrachten, was jede Gegenwart anspricht. Deswegen ist das Thema der geisteswissenschaftlichen Forschung kein »„Gegenstand“ an sich«¹²: Es konstituiert sich vielmehr ausgehend von den gegenwärtigen Interessen der Forscher, an denen sich Auswahl und Motivation der Fragestellung orientieren.¹³ Demnach verwirklicht sich der Fortgang der Geisteswissenschaften nicht wie bei den Naturwissenschaften, d.h.

¹¹ Gadamer *GW* 1: 286. Vgl. 285.

¹² *Ibid.* 289. Vgl. 287-290.

¹³ Eine ähnliche These wurde aufgestellt in: Croce 1938: 5 (dt. Übers. 1944: 41), wo geschrieben steht: »Das praktische Bedürfnis, auf das sich jedes historische Urteil gründet, verleiht der Geschichte die Eigenschaft, „zeitgenössische Geschichte“ zu sein«. Zu dieser „contemporaneität“ („Gleichzeitigkeit“) der Geschichte sowie zum Einwand, dass Croces Auffassung zum Relativismus führe, vgl. Conte 2007: 87-113. Die Stellungen Gadamers und Croces werden einander angenähert durch Fernand Brunner und verteidigt gegen die „Relativismusanklage“ von A. Waisman in: Gadamer 1972: 61-69.

durch eine Erkenntniserweiterung, sondern durch das Erreichen immer tieferer Ansatzpunkte. Aus diesem Grund behauptet Gadamer, dass die Nachkommen nicht „besser“ als die Früheren verstehen, sondern lediglich „anders“.¹⁴

Es handelt sich jedoch nicht um einen Perspektivenwechsel oder einen Austausch von Begriffsmitteln, sondern um eine Verwandlung des Verstandenen durch das Verstehen selbst. Denn nach Gadamer gibt es keinen abgeschlossenen Sinn, der unklar ausgedrückt und durch deutlichere Begriffe zu ergreifen ist, oder dem Autor unbewusst geblieben ist und zum Bewusstsein durch die Reproduktion des ursprünglichen Schöpfungsaktes gebracht werden muss.¹⁵ Der Sinn entspringt vielmehr der Auslegung und steigert sich unendlich durch die Tradition hindurch, weshalb man »von einer echten Produktivität des Geschehens«¹⁶ sprechen darf.

¹⁴ Vgl. Gadamer *GW* 1: 301-302. Bzgl. der Gegenüberstellung des Prinzips des „Andersverstehens“ mit dem des „Besserverstehens“, welches Gadamer gegen das Ideal einer völligen Bewusstmachung der Autorintention durch den Interpreten formuliert, vgl. Kurz 2004: 53-54.

¹⁵ Gadamer's These unterscheidet sich von derjenigen Kants, nach der »es gar nichts Ungewöhnliches sei, [...] durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte« (Kant 1781, 1787; 1998: A 314, B 370; 421). Gadamer setzt sich mit Schleiermachers Auffassung der Auslegung als »divinatorisches Verhalten« der Bewusstmachung (vgl. Schleiermacher 1835: 355, 358, 364) in *Wahrheit und Methode* auseinander (vgl. Gadamer *GW* 1: 188-201).

¹⁶ Gadamer *GW* 1: 302.

Die „Interpretationsbedürftigkeit“ des „Gegenstandes“ der Geisteswissenschaften heißt andererseits nicht, dass das zu Verstehende eine illusorische Vorstellung seiner Exegese oder eine bloße Summe seiner Deutungen wäre, als ob es und mit ihm die Tradition, der es angehört, der Willkür des Auslegenden völlig ausgesetzt wäre und sich in ein zügelloses Interpretationsspiel auflösen würde. Gadamer übersieht die Verbindlichkeit von dem, worauf sich das Verstehen richtet, so wenig wie dessen Angewiesenheit auf das Verständnis. Gadamers Erachten nach lässt sich die „Autorität“ der von den Geisteswissenschaften zu erforschenden Vergangenheit sowie ihr wesenhafter Bezug zur Gegenwart am besten im Phänomen des „Klassischen“ veranschaulichen.

A.2. Das Klassische als „Gesprächsmodell“ des Abendlandes

Gadamer beschäftigte sich seit 1930 mit dem „Klassischen“, d.h. seit jenem Jahr, in dem er an der Tagung *Das Problem des Klassischen und der Antike*, organisiert von Werner Jaeger, teilgenommen hat.¹⁷ Er setzte sich im Laufe der folgenden Jahre in Form von Rezensionen mit verschiedenen Autoren auseinander,

¹⁷ Verweise auf dieses Symposium finden sich in Gadamer *GW* 1: 291, Fn. 214; Gadamer *GW* 5 ZgÜ: 351, 353; Gadamer *GW* 6 ZAH: 299.

die sich mit diesem Sachfeld befasst hatten. 1935 legt er *Der Begriff des Klassischen in der Antike*¹⁸ von Alfred Körte aus. Gadamer stimmt dem Autor zu, wenn er schreibt, dass die Großen der griechischen Literatur als „Klassiker“ nicht aufgrund der Tatsache, dass sie der damaligen leitenden ästhetischen Stiltheorie entsprochen haben, anerkannt wurden. Indes besaß der Begriff des Klassischen zu Beginn seiner Geschichte tatsächlich einen axiologischen und nicht bloß stilistischen Charakter. Indem Gadamer betont, dass geklärt werden muss, warum das Klassische eine »Wirkungsmacht« hat, »die [...] über das Ästhetische hinausführt«¹⁹, will er ihm einen gewissen geschichtlichen Zug nicht absprechen. Denn er pointiert, dass Körte auf den entscheidenden Punkt kommt, wenn er die Frage nach »dem geschichtlichen Geschehen« stellt, »das die geschichtliche Erscheinung des Klassischen zu einer Mustergültigkeit erhob, die die Geschichte überdauert«²⁰.

Es geht um das Problem »der Verbindung von punktueller Einmaligkeit und dauernder Maßgeblichkeit«²¹, das das Klassische betrifft und im Buch Hans Roses *Klassik als künstlerische*

¹⁸ Körte 1934. Vgl. Gadamer *GW* 5 ZgÜ: 350-351.

¹⁹ Gadamer *GW* 5 ZgÜ: 351.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid. 354.

*Denkform des Abendlandes*²² (1937) sowie in dessen Rezension durch Gadamer erwogen wird. Zum einen erinnert Gadamer daran, dass die Autonomisierung der Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften dazu beigetragen hat, dem Begriff des Klassischen eine Wahrheit zuzusprechen. Zum anderen erwähnt er, dass diese Wahrheit „historisch“ ist, da der normative Gehalt des Klassischen genauso wenig von einer subjektiven Bewertung wie von einem Bezug zu einem ahistorischen Wert abstammt. Gadamer würdigt deswegen Roses Behauptung, dass der Ursprung des Klassischen, verstanden als Normgedanken, im „bestimmten Augenblick“ der bildenden Kunst der Griechen liegt. Somit begreift Rose, dass die Klassik eine eigentliche „Welt“ ist. Das »Anregende« seines Buches wird also darin verortet, »daß es Klassik als Denkform des Abendlandes geschichtlich, und das heißt zugleich in der ständigen Bewegung zum Anderen seiner selbst hin, begreift.«²³

Mit der Feststellung, dass der Verweis auf die Andersheit dem Klassiker eigen ist, erhebt Gadamer das Klassische zum „Gesprächsmodell“ des Abendlandes, das seine Wurzeln im Altertum geschlagen hat. Er ist weiter der Meinung, dass sich die abendländische Welt selbst durch das Gespräch mit ihrem

²² Rose 1937. Vgl. Gadamer *GW* 5 ZgÜ: 353-356.

²³ Gadamer *GW* 5 ZgÜ: 356.

Ursprungsfeld definiert. Im Jahr 1943, das Jahrbuch *Geistige Überlieferung*²⁴ rezensierend, zieht Gadamer die Zweckdienlichkeit der Wissenschaft vom klassischen Altertum für die Entwicklung einer sachgemäßen Einstellung zur Klassik in Zweifel. Zur gleichen Zeit als er den folgenden Satz verfasst, »Der Titel „Geistige Überlieferung“ formuliert nicht so sehr eine Lösung wie ein Problem, die Frage unserer Beziehung zur Vergangenheit, an dem besonderen und ausgezeichneten Verhältnis zur griechischen und römischen Antike«²⁵, arbeitet er an einem Aufsatz, *Hölderlin und die Antike* (1943), in welchem der Umgang Hölderlins mit dem Griechentum und dem Christentum – die zwei „Wurzeln“ des Abendlandes²⁶ – als vorbildlich erachtet wird.

²⁴ Grassi 1940. Vgl. Gadamer *GW* 5 ZgÜ: 357-363.

²⁵ Gadamer *GW* 5 ZgÜ: 357.

²⁶ Im Aufsatz *Philosophie und Religion des Judentums* (1961) bezeichnet Gadamer die griechische und die jüdisch-christliche Welt, d.h. »Logos und Wort Gottes, der Philosoph und der Prophet [...], Kosmos und Heilsgeschichte als [...] die beiden großen getrennten Wurzeln [...] unseres Seins« (Gadamer *GW* 4 PRJ: 69; vgl. 68). Er bestimmt »unser[e] Kultur« ferner als »die Einheit des griechischen und christlichen Erbes« (Gadamer *GW* 4 ZA: 132. Vgl. 122). Gadamer misst dem Judentum (Philo von Alexandrien) eine entscheidende Rolle als Vermittler zwischen dem Griechentum und dem Christentum im Hellenismus durch Ausführungen zu, die denjenigen Heideggers ähneln, welche ihm aus der im 1953 veröffentlichten Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935) bekannt gewesen sein könnten (vgl. Heidegger *GA* 40: 143, dessen Grundgedanke ist auch zu finden in: Heidegger *GA* 65: 211; Heidegger *GA* 88: 67).

Wie schon Heidegger zieht Gadamer vor allem die Hymnendichtung Hölderlins in Betracht, in der der Dichter »das Gespenst des Klassizismus, des bloßen Bildungshumanismus und des fremden Stilzwanges«²⁷ missbilligt. Für ihn sei der Neoklassizismus des 18. Jahrhunderts nur sklavische Nachahmung und klagende Sehnsucht nach dem Alten. Die Griechen könnten ein »lebendig[es] Verhältnis und Geschick«²⁸ für die Deutschen

²⁷ Gadamer *GW* 9 HuA: 5. Gadamer wird zur Auslegung Hölderlins durch Heideggers Vortrag *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936) (in: Heidegger *GA* 4: 33-48) inspiriert. Die wichtigsten Zitate in Gadamers Essay sind aus: *Dichterberuf* (in: Hölderlin *SW* 2: 46-49), *Brot und Wein* (93-98), *Die Wanderung* (133-134, 144-147), *Am Quell der Donau* (129-132), *Der Einzige* (161-163, erste Fassung; 164-167 zweite Fassung; 168-171 dritte Fassung), *Patmos* (172-179), *Germanien* (in: Hölderlin *SW* 3: 156-158). Im Unterschied zu Heidegger betont Gadamer Hölderlins Verbundenheit nicht nur mit dem Griechentum, sondern auch mit dem Christentum. Er betrachtet die Auslegung Hölderlins durch Heidegger im Aufsatz *Denken und Dichten bei Heidegger und Hölderlin* (1988) (in: Gadamer *GW* 10: 76-83) und konzentriert sich auf Hölderlin im ersten Teil von Gadamer *GW* 9: 1-55. Vgl. dazu Kocziszky 2012.

²⁸ Hölderlins Brief an Casimir Böhlendorff vom 04.12.1801, in: Hölderlin *SW* 6: 425. Vgl. Gadamer *GW* 9 HuA: 6, 17, 2, wo Gadamer an Norbert von Hellingraths Einschätzung erinnert, nach der »die Spannung zwischen Hellenischem und Vaterländischem« Hölderlins »eigenst[es] Wesen« ausmache. Gadamer übernimmt das Konzept der wesenhaften Aneignung des griechischen Erbes durch die Deutschen von Heidegger. Heidegger weist darauf hin, dass die Deutschen nach Hölderlin zu ihrem Eigenen – »Die Klarheit der Darstellung« – erst mittels der Reise durch das ihnen Fremde – »Die Feuer des Himmels« –, d.h. vermöge der Auseinandersetzung mit den Griechen, gelangen könnten (vgl. Heidegger *GA* 4: 88; Heidegger *GA* 39: 290-294; Heidegger *GA* 52: 23, 31, 128-132, 144-146, 149, 182, 184, 192; Heidegger *GA* 53: 153-156). Für Gadamers Aufsatz von 1943 sind Heideggers Interpretation der Elegien *Andenken* und *Der Ister* (in: Hölderlin *SW* 2: 195-198, 198-201) sowie die Briefe Hölderlins an

sein, aber nur sofern diese sich aus der Knechtschaft der Alten befreien und doch zugleich mit ihnen als mit ihren „Anderen“ verbunden blieben. Gadamer schreibt: »Eben das zeichnet [Hölderlin] vor dem klassischen Weimar aus, daß ihm die antike Welt nicht als Bildungsstoff, sondern mit der Gewalt eines ausschließlichen Anspruchs begegnet.«²⁹ Durch die Auseinandersetzung mit den Griechen erhalte Hölderlin sein Selbstbewusstsein und erarbeite sich eine eigene Vorstellungsart, die darnach strebe, nicht nur die griechischen Götter, sondern auch Christus in eine »alllebendig[e] Gegenwart«³⁰ zu versetzen.

Denn Hölderlin lebe in einer »dürftig[en] Zeit«, für die der »Gottes Fehl«³¹ charakteristisch sei. In der Tat gelte für »dieses christlich-abendländische Weltalter [...], daß Christus gerade als der Unsichtbar-Abwesende sein Gott ist.«³² Auftrag des Dichters sei es, das Gedächtnis des Göttlichen zu bewahren und es dadurch

Böhlendorff vom 04.12.1801 und vom 02.12.1802 (in: Hölderlin *SW* 6: 425-428, 432-433) besonders relevant.

²⁹ Gadamer *GW* 9 HuA: 2. Vgl. dazu Honold 2002.

³⁰ Gadamer *GW* 9 HuA: 8.

³¹ Diese Ausdrücke werden aus *Brot und Wein* und aus *Dichterberuf* (in: Hölderlin *SW* 2, 97, 48) zitiert und in: Gadamer *GW* 9 HuA: 13-18 ausgelegt. Gadamer's Lektüre unterscheidet sich von derjenigen Heideggers nicht sonderlich (für diese vgl. den Aufsatz *Wozu Dichter?* (1946), in: Heidegger *GA* 5, 269-320). Trotzdem ist ein direkter Einfluss von Heidegger auf Gadamer's Aufsatz nicht beweisbar.

³² Gadamer *GW* 9 HuA: 11. Zu Hölderlin's Rezeption vom zweifachen Erbe des Westens vgl. Lawitschka 1991.

in seiner Abwesenheit gegenwärtig zu machen. Indem das Gedächtnis das Abwesende erwecke, nehme es den Sinn des Rufes und der Erwartung eines kommenden Gottes an, der Vorbereitung eines neuen Tages. In dieser bestimmten Gegenwart des Abwesenden werde das Heilige der Antike neben den Genius Christi gestellt; infolgedessen werden das Griechentum und das Christentum in der einen Geschichte des Abendlandes zusammengeschlossen. Gadamer macht darauf aufmerksam, dass somit alle drei Zeitdimensionen im Nennen des Dichters hervorgerufen und in einer Art „allumfassender Gegenwart“ vereinigt werden, in der sich dasjenige bewege, was als „Klassisches“ zu bezeichnen sei. Anlässlich der Auslegung eines Klassikers – Hölderlins Werk – deutet Gadamer also einige Eigenschaften des Klassischen an, auf die er ausführlicher in *Wahrheit und Methode* eingeht.

B. Das „Ereignis“ des Verstehens und die Autonomie der Geisteswissenschaften

B.1. Die „Autorität“ des Klassischen nach dem „Ende“ der Kunst

Im Unterparagrafen seines Hauptwerkes, in dem das Klassische in den Vordergrund tritt, beleuchtet Gadamer die dem Klassiker

eigene Zeitlichkeit und das genealogische Verhältnis zwischen den verschiedenen Bedeutungen des Klassischen, indem er die Frage nach ihm im weiteren Spektrum seiner philosophischen Hermeneutik kontextualisiert. Gadamer bemerkt, dass das Gleichgewicht von einem normativen und einem historischen Sinn des Begriffs des Klassischen, das noch von Winckelmann vertreten wurde – für ihn erreichte die menschliche Natur im Altertum ihre vollendete Ausgestaltung –, in Droysens Historismus aufgehoben wurde, der in der Vorstellung von Diltheys „historischem Bewusstsein“³³ gipfelte. Dieses Bewusstsein ist nämlich das Wissen um die Geschichtlichkeit jeder Gegenwart, das sich zugleich anmaßt, sich über sich selbst zu erheben und die Wahrheit einer bestimmten Vergangenheit völlig rekonstruieren zu können.

Der Historismus wandte sich gegen Hegels absolutes Wissen, obwohl er gerade von der Auffassung des Weges des Subjektes zu seinem vollen Selbstbewusstsein vorbereitet wurde, soweit dieser aus Stufen besteht, die den Geist von Mal zu Mal immer mehr erscheinen lassen, bevor sie dann aufgehoben werden. Eine von diesen Stufen ist die künstlerische Gestaltung. Aus

³³ Zu Gadamers Begriff des historischen Bewusstseins vgl. Gadamer *GW* 10 GhV; die im Jahr 1958 an der Universität Leuven gehaltene Vorlesungsreihe, publiziert in: Gadamer 1966 (dt. Übers. 2001); Makita 1993: 317-331. Bzgl. der Kritik an Gadamers Auslegung von Dilthey (die in: Gadamer *GW* 1: 222-246 zusammengefasst ist) vgl. Rodi 1990.

diesem Grund behauptet Gadamer, dass Hegels These vom „Ende der Kunst“ die Voraussetzung für den Vorrang des historischen Sinns des „Klassischen“ und für seine weitere Beschränkung auf einen deskriptiven Stilbegriff gewesen ist.³⁴ In Hegels System besitze zwar die klassische Kunst als „Kunstreligion“ noch einen tiefen Wahrheitsgehalt; doch sei sie nur eine vergangene Gestalt des Geistes, die nicht mehr als ewiges Vorbild gelten könne.

Gadamer ist der Meinung, dass die Philologie nach dem ersten Weltkrieg innerhalb des Versuchs einer Selbstkritik gegen die Historisierung des Begriffs des Klassischen im 19. Jahrhundert zu Felde gezogen ist. Er begrüßt die allmähliche Bewusstwerdung der Unterordnung jeglicher Bedeutung des „Klassischen“ unter seinen normativen Sinn und verweilt bei der Rechtmäßigkeit dieser Hierarchie. Er macht darauf aufmerksam, dass diejenigen Autoren innerhalb einer bestimmten literarischen Gattung als

³⁴ Vgl. Gadamer *GW* 1: 291. Gadamer beschäftigt sich mit Hegels Überzeugung, dass »die Kunst [...] nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes« »ist und bleibt« (Hegel 1835: 16; vgl. 134-135), besonders in den Aufsätzen: *Ende der Kunst? Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-Kunst von Heute* (1985), *Die Stellung der Poesie im System der Hegelschen Ästhetik und die Frage des Vergangenheitscharakters der Kunst* (1986) (in: Gadamer *GW* 8: 206-231). Seiner Meinung nach drücke Hegel nichts »über den Verlauf des Geschehens« aus, »sondern über die Ordnung im philosophischen Nachdenken«, genauso wie im Falle des »Endes der Geschichte« (228). Gadamer wurde zu dieser Interpretation der These Hegels durch Heideggers Auslegung im Essay *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/1936) angehalten (vgl. Heidegger *GA* 5 UK: 68).

„klassisch“ gelten, welche die Blütezeit einer Kultur verkörpern und so zu Bezugspunkten werden, nach denen sich die Bildungsgeschichte richtet: Sie „machen Epoche“. Gadamer fasst zusammen: »So wird der allgemeine Wertbegriff des Klassischen auf dem Umweg über eine besondere historische Erfüllung zu einem wiederum allgemeinen historischen Stilbegriff.«³⁵ Der Normcharakter des Klassikers kann allerdings vom historischen Bewusstsein nicht ganz erfasst werden, weil sich jede vergangene Welt als eine geschlossene und unabhängige Einheit zeigt. Aus diesem Blickwinkel kann das Wirkungsfeld eines Klassikers allein der verschlossene Zusammenhang sein, zu dem er direkt gehört und den es zu rekonstruieren gilt, um ihn zu verstehen.

Gadamer wendet sich gegen die Forderung einer neutralen und durchgängigen Rekonstruktion von Vergangenheitsabschnitten, die die historische Schule erhebt, indem sie dazu neigt, das Modell der Naturwissenschaften auf die Geisteswissen-

³⁵ Gadamer *GW* 1: 294. Die Rückgewinnung des normativen Elementes des Klassischen in *Wahrheit und Methode* zielt nicht auf eine Erhebung des Klassikers zum strengen und festen Gesetz: mit der „Kanonizität“ des Klassischen meint Gadamer schlicht die Maßgeblichkeit der Traditionsgehalte, die sich dem Verstehen als denkwürdig präsentieren. Vgl. dazu Grondin 2000: 155-156.

schaften zu projizieren.³⁶ Seiner Ansicht nach basieren diese „Wissenschaften“ auf einem Verstehen, das nach einer „extramethodischen“ Wahrheit anstrebt,³⁷ d.h. eine Art von Wahrheit, die durch keine erkenntnistheoretische Methode erlangt werden kann, sondern ausschließlich durch eine lebendige Erfahrung empfangen wird.³⁸ Deshalb bezweckt Gadamer in *Wahrheit und Methode*, das Problem der Autonomie der Geisteswissenschaften nicht durch die Entwicklung einer Methodenlehre bzw. einer Hermeneutik als Kunstlehre des Verstehens zu lösen, sondern mit einer vertiefenden Erweiterung des damit verbundenen Fragens.

Die philosophische Hermeneutik zielt nicht auf die unmögliche – aber auch unerwünschte – Errungenschaft einer objektiven Erkenntnis in allen Forschungsgebieten ab, sondern auf die Erörterung des Verstehens, dem Gadamer – wie auch schon

³⁶ Zur Frage nach dem Status der Geisteswissenschaften und ihrer Unabhängigkeit von den Naturwissenschaften vgl. Gadamer *GW* 10 WG; den Unterparagraphen *Das Methodenproblem*, in: Gadamer *GW* 1: 9-15.

³⁷ Vgl. Gadamer *GW* 1: 2-3; Marino 2012a: 7-8, 20-23; den zweiten Paragraphen der Einleitung zur italienischen Ausgabe von *Wahrheit und Methode*, *L'esperienza extrametodica della verità*, in: Vattimo 1997: IV-XII.

³⁸ Gadamers Gegenüberstellung zwischen dieser Art von Wahrheit und jener, die erst durch die Anwendung einer Methode erreichbar ist, zog viel Kritik (u.a. von Jürgen Habermas und Paul Ricœur) und manchmal auch Missverständnisse auf sich. Für einen Überblick über die um dieses Problem entfachte Debatte vgl. Marino 2012b: 38-40. Zu Ernst Tugendhats Vorwurf, Gadamer spiele die Wahrheit gegen die Methode aus (vgl. Tugendhat 1992: 428), und zu Gadamers Selbstverteidigung, vgl. Gadamer/Dutt 1995: 15-17.

Heidegger – einen ontologischen Charakter zumisst und als ein „Ereignis“ – ein geschichtliches Wahrheitsgeschehen – beschreibt. Während Heidegger das endliche Wesen des Menschen als „Dasein“ und seine Seinsweise als „geworfenen Entwurf“ bestimmt, erläutert Gadamer die Geworfenheit als Zugehörigkeit zu einer Tradition und den Entwurf bzw. das Verstehen »als *Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen*, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln.«³⁹ Er ist also davon überzeugt, dass, wenn wir verstehen, wir uns weder an unsere Gegenwart klammern noch den Zeitabstand überspringen, der uns von der Vergangenheit trennt, sondern wir eine Art „roten Faden“ aufrollen, der uns mit dem zu Verstehenden durch die Geschichte hindurch verbindet.

Dies ist am besten am Beispiel des Klassikers aufweisbar. Gadamer schreibt: »Was „klassisch“ heißt, ist nicht erst der Überwindung des historischen Abstandes bedürftig – denn es vollzieht selber in beständiger Vermittlung diese Überwindung«,

³⁹ Gadamer *GW* 1: 295. Zu Heideggers Begriff der „Geworfenheit“ vgl. Heidegger *GA* 2: 180, 192, 197, 378. Zur Auslegung der Geworfenheit von Gadamer vgl. Gadamer *GW* 1: 266-269. Von der Umdeutung der Geworfenheit hängt der Unterschied zwischen der Hermeneutik Heideggers und der Gadamers ab, die Günther Figal mit den Redewendungen »Faktum des Hermeneutischen« und »Hermeneutik des Faktischen« (vgl. Figal 2003: 145-148), »ermeneutica dell'autotrasparenza (Hermeneutik der Selbstdurchsichtigkeit)« und »ermeneutica dell'immemorabile (Hermeneutik des Unvordenklichen)« (vgl. Figal 2005: 137-151) benennt.

indem es »der jeweiligen Gegenwart etwas so sagt, als sei es eigens ihr gesagt.«⁴⁰ Hiermit beabsichtigt Gadamer nicht, den Verzicht auf die Methode als Weg zum Verständnis durch die Setzung der Normativität des Klassischen auszugleichen, als ob man sich der unmittelbar wirkenden „Sagkraft“ eines Klassikers irrational unterordnen und sie als Maßstab der Angemessenheit jeglicher Interpretation schweigend annehmen müsste.⁴¹ Gadamers Auffassung von der „Kanonizität“ des Klassischen impliziert keine substanzialistische Traditionsvorstellung, zumal sie die Idee voraussetzt, dass das Kulturerbe keinesfalls zwanghaft beibehalten und bereichert werden muss.

Davon ausgehend lässt sich die Fähigkeit des Klassischen, den Zeitabstand von selbst zu überwinden, als Symbol jenes Aspektes der Tradition ansehen, der als solcher verständlich und damit auch vernünftig zu sein scheint: Die Inhalte einer solchen Traditionsebene setzen sich fort, ohne es nötig zu haben, ausdrücklich angeeignet zu werden. Durch das Klassische konstituiert sich der Boden, den Gegenwart und Vergangenheit gemeinsam haben und auf dem man aufbauen kann. Daraus ergibt sich, dass wir, sobald wir versuchen, die Welt eines klassischen

⁴⁰ Gadamer *GW* 1: 295.

⁴¹ Zur Idee, dass »die „Sagkraft“ des Klassischen [...] den Ausfall der Methode« kompensiert, vgl. Warning 1987: 85-86.

Werkes zu rekonstruieren, entdecken, dass wir selbst in sie hineingenommen sind, was folglich bedeutet, dass das Werk in unsere Welt gehört. Im „Klassischen“ spitzt sich deswegen das zu, was laut Gadamer als »ein allgemeiner Charakter des geschichtlichen Seins« bezeichnet werden kann, und zwar »Bewahrung im Ruin der Zeit zu sein.«⁴² Das Bewahrte besteht aus etwas, das sich immer wieder bewähren muss, damit es als wahr anerkannt werden kann.⁴³ Seine „Autorität“ setzt sich deshalb nicht „despotisch“ durch, sondern muss von Mal zu Mal frei von denjenigen bestätigt werden, die sich ihr als etwas ihnen nicht Fremdes unterstellen.⁴⁴

⁴² Gadamer *GW* 1: 294. Vgl. 292.

⁴³ Vgl. *ibid.* 294. Gadamer fügt hinzu, dass das Klassische sich bewährt, weil es sich selber bedeutet und deutet – er zitiert aus Hegels *Ästhetik* (vgl. Hegel 1837: 3). Gegen den Vorwurf, Gadamer habe mit der Idee der „Selbstdeutung“ des Klassischen seine Kritik am historischen Objektivismus beiseite gelegt (vgl. Jauß 1970: 187), zeigt Dieter Teichert, dass sich Gadamers eigene Vorgehensweise im Fall klassischer Werke als »kreative Applikation« und Gespräch beurteilen lasse (vgl. Teichert 1991: 138-146).

⁴⁴ Im Vortrag *Autorität und kritische Freiheit* (1983) unterscheidet Gadamer die Adjektive „autoritär“ und „autoritativ“ voneinander, und stellt fest: »So besteht in Wahrheit gar kein Gegensatz von Autorität und kritischer Freiheit [...]. Auf ihr beruht auch die echte Autorität« (Gadamer 1993: 156-157). Nach der Veröffentlichung von *Wahrheit und Methode* betont Gadamer den kritischen Zug seiner Hermeneutik, um sie gegen die Anklagen Habermas' (Autoritarismus und Traditionalismus) zu verteidigen (vgl. z. B. Habermas/Heinrich/Taubes 1971, insb. die Beiträge von Jürgen Habermas: *Zu Gadamers „Wahrheit und Methode“*, 45-55, hier 47-49, und von Hans-Georg Gadamer: *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu „Wahrheit und Methode“*, 57-82, hier 68, 73-74). Indes sieht

Da das Klassische jede Gegenwart anspricht, als ob es mit ihr gleichzeitig wäre, ist es nicht „zeitlos“, sondern zeichnet sich gerade durch eine eigenartige »Gleichzeitigkeit«⁴⁵ aus, auf die Hegels Verortung der Kunst im Werdegang des absoluten Geistes in gewisser Weise schon verwiesen hat. Im Aufsatz *Ende der Kunst? Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-Kunst von Heute* (1986) behauptet Gadamer deshalb, dass Hegel die Kunst »als die Gegenwart der Vergangenheit«⁴⁶ des Geistes schätze, soweit sie als eine seiner möglichen Erscheinungsformen gleichzeitig mit Religion und Philosophie bzw. mit jenen Gestaltungsweisen immer noch bestehen bliebe, die ihm einen geeigneteren Ausdruck verliehen. Das, was sich Gadamer von Hegels These aneignet, ist jedoch nicht die Idee der Minderwertigkeit der Kunst gegenüber der religiösen Vorstellung und dem philosophischen Begriff, sondern die Annahme, es gebe etwas, was der Geschichte überlegen sei, welches indes von einer eigenen Geschichtlichkeit charakterisiert sei.

B.2. Die „Applikation“ als Grenze des historischen Bewusstseins

Paul Ricœur in der vernünftigen Anerkennung der Autorität einen Gegensatz zur instrumentellen Vernunft und darum einen Annäherungspunkt zwischen Hermeneutik und Ideologiekritik (vgl. Ricœur 1986).

⁴⁵ Vgl. Gadamer *GW* 1: 293, 295.

⁴⁶ Gadamer *GW* 8 EK: 208.

Gadamer's Erachten nach wurde Hegels Überzeugung, die Kunst sei etwas Vergangenes, durch die Erfahrung motiviert, dass die Selbstverständlichkeit der überlieferten Werke und der christlich-humanistischen Tradition im Allgemeinen verloren gegangen sei: Während sich das Abendland vor dem 19. Jahrhundert auf dem Boden eines gemeinsamen „Mythos“⁴⁷ – einer kulturellen Tradition, die von allen unmittelbar empfangen wurde – als zusammengehörig erkannte, wurde mit der Erweckung des historischen Bewusstseins der Zeitabstand sichtbar und tauchte die Herausforderung auf, ihn zu überwinden. Bemerkenswert ist aber, dass das letzte Phänomen, in dem sich das gemeinsame Bewusstsein auf eine selbstverständliche Weise ausdrückte, der Klassizismus war. Gadamer hält ihn für den letzten Versuch, eine abendländische Identität zu behaupten, indem er schreibt: »Ob es sich nun um Lebensordnungen des Kultus oder der Herrschaft handelt oder auch nur um das neue Lebensgefühl von Gewerbefleiß und bürgerlicher Tugend – es sind für uns Werke der

⁴⁷ Unter „Mythos“ versteht Gadamer, »daß etwas von schlechthin verbindlicher Sagkraft uns bestimmt« (Gadamer *GW* 10 GhV: 178). Vgl. Gadamer *GW* 8 KuN: 33; Gadamer *GW* 8 EK: 209; die vom Mythos handelnden Aufsätze in: Gadamer *GW* 8: 163-188.

Kunst, aber ehemals waren es zugleich Werke, in denen sich alle wiedererkannten.«⁴⁸

In *Wahrheit und Methode* gibt Gadamer zu, dass es für uns heute »nicht mehr wie für Palladio oder Corneille [gilt], das klassische Vorbild unmittelbar in Anspruch zu nehmen, sondern es als eine geschichtliche Erscheinung zu wissen«⁴⁹, die jedoch unsere eigene Welt mitkonstituiert. Weil die Rezeption klassischer Werke heute nicht mehr im Zeichen einer impliziten und kontinuierlichen Bewahrung steht, da sie einer ausdrücklichen Zuwendung bedarf,⁵⁰ erfolgt sie heutzutage umso mehr vermittelt einer Neuorientierung, an der sich das Phänomen der „*applicatio*“ am deutlichsten veranschaulichen lässt, welches jede Form des Verstehens voraussetzt. In jenem Paragraphen von *Wahrheit und Methode*, der mit der Behandlung des »hermeneutisch[en] Problem[s] der Anwendung«⁵¹ beginnt, geht Gadamer tatsächlich auf die klassische Literatur ein, um das angemessene Verfahren eines Philologen zu klären.

⁴⁸ Gadamer *GW* 8 EK: 209-210.

⁴⁹ Gadamer *GW* 1: 295.

⁵⁰ Mithin gibt Gadamer zu, dass die Tradition auch durch Brüche weitergeführt wird, weswegen die Kritik, nach der Gadamer die Uneinheitlichkeit der Rezeptionsgeschichte eines Werkes übersehe (vgl. Jähnig 1970: 41-43) und er die ausnahmslose Kontinuität des Überlieferungsgeschehens des religiösen Sinnes auch auf Traditionen übertrage, die sich nicht auf heilige Texte gründen (vgl. Auerochs 1995: 295-303), nicht ganz zutreffend ist.

⁵¹ Gadamer *GW* 1: 312.

Er schreibt, dass die Philologie, die auf »das alte Pathos des Humanismus« nicht ganz verzichtet habe und deshalb glaube, dass in der Antike »alles auf vorbildliche Weise gesagt sei«⁵², sich mit der Wiederbelebung einer bloß stilistischen Perfektion nicht begnügen könne. Wenn sie »Vorbildliches als Vorbild gelten«⁵³ lassen wolle, müsse sie die »Texte in Wahrheit nicht bloß auf einen rekonstruierten Adressaten« beziehen, »sondern auf sich selbst«⁵⁴. Durch diese Beziehung ereignet sich das Verstehen als »eine ständig neue Form der Begegnung«, die eine »Applikation«⁵⁵ – eine Anwendung des vom Text Gesagten auf die gegenwärtige Situation des Philologen – einschließt. Es gilt nicht, zuerst einen allgemeingültigen vorgegebenen Sinn des Klassikers zu rekonstruieren und dann kodifizierte Regeln anzuwenden, um die so erfassten objektiven Bedeutungen auf die besondere Gegenwart des Philologen zu applizieren, zumal Rekonstruktion immer schon Integration ist. Infolgedessen wird der Sinn des Textes in jeder konkreten Situation neu und anders erschlossen.⁵⁶

Gadamer ist der Ansicht, dass die vermeintliche Spannung zwischen Philologie und Historie überwunden werden könnte, falls

⁵² Ibid. 343.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid. Vgl. 329; Warning 2012.

⁵⁵ Gadamer *GW* 1: 343.

⁵⁶ Vgl. *ibid.* 314.

das historische Verstehen als »eine Art Philologie im Großen«⁵⁷ verwirklicht werden würde. Um von der historischen Schule dennoch Abstand zu nehmen, präzisiert Gadamer, dass die vergangenen Welten nicht für vollkommene, ein für alle Mal erklärbare Sinngestalten gehalten werden dürfen. Er schreibt: »Was [...] für jeden Leser gilt, das gilt auch für den Historiker«, der sich mit dem Text der Weltgeschichte befasst, »in dem jeder überlieferte Text nur ein Sinnbruchstück, ein Buchstabe ist«⁵⁸. Daher muss der Historiker die Vergangenheit »mit der Gegenwart seines eigenen Lebens vermitteln«, d.h. sie auf die Gegenwart anwenden, um das Gewesene »in die Zukunft hinein offen«⁵⁹ zu halten.

⁵⁷ Ibid. 345. Zu Gadamers Bestimmung der Philologie und ihres Spannungsverhältnisses zur Philosophie bzw. zur Hermeneutik vgl. Fehér 1999a. Auf S. 19-25 belegt István Fehér, dass Gadamers Begriff der Anwendung nicht denselben Sinn habe wie das Konzept der „*applicatio*“ im Pietismus, obwohl Gadamer sich auf ihn berufe. Daraus lässt sich schließen, dass die Hauptinspirationsquelle Gadamers die aristotelische Phronesis ist, welche als praktisches Wissen der Situation und der zweckmäßigen Mittel die sittlichen Entscheidungen leitet, die in den Einzelfällen zu treffen sind. Gadamer selbst bringt den Vollzug der Anwendung mit der Phronesis in Verbindung (vgl. Gadamer *GW* 1: 317-329) und berichtet über die richtungsweisende Bedeutung, die die Abgrenzung der Phronesis von der Techne sowie die Auslegung des praktischen Wissens als „Gewissen“ durch Heidegger im Jahr 1923 für ihn hatten (vgl. Gadamer *GW* 2 S: 485).

⁵⁸ Gadamer *GW* 1: 345-346.

⁵⁹ Ibid. 346. Zur Distanz der Stellungnahmen zur Vergangenheit zueinander, Gadamer auf einer Seite, Habermas, Apel und Ricœur auf der anderen Seite (für die Letzteren muss die Aneignung des Gewesenen nicht durch eine

Ausgehend von einer Analyse der Art und Weise, wie der Philologe einen Klassiker liest, gelangt Gadamer also zum Ausweis des allgemeinen Modus, in dem sich der Mensch als situiertes Seiende den Überlieferungsgehalt anverwandeln kann. In dem der Erläuterung des Klassischen gewidmeten Unterparagrafen macht Gadamer bereits klar, dass die »geschichtliche Vermittlung der Vergangenheit mit der Gegenwart, wie sie den Begriff des Klassischen prägt, allem historischen Verhalten als wirksames Substrat zugrunde«⁶⁰ liegt. Darum kommt er zu dem Schluss, dass die Erörterung jenes Begriffes »keine selbständige Bedeutung« beansprucht, »sondern« die »allgemeine Frage« nach dem Verstehen eines geschichtlich Seienden »wecken«⁶¹ möchte. Dies ist der erste Schritt zu einer Neubegründung der Geisteswissenschaften, die sich der neukantischen und historizistischen bzw. erkenntnistheoretischen gegenüberstellt.

„Anwendung“ erfolgen, sondern durch die Erfahrung seines Abstandes, die die Ergänzung des „Verstehens“ durch ein gewisses „Erklären“ benötigt), vgl. Lembo 2012: 62-63. Im dritten Band von *Zeit und Erzählung* (1985) interpretiert Ricœur Gadamer jedoch kaum kritischer als zuvor und versucht stattdessen, einen „Mittelweg“ zwischen der „Hermeneutik der Tradition“ und der „Ideologiekritik“ zu finden (vgl. Ricœur 1985: 325-329; dt. Übers. 1991: 363-367).

⁶⁰ Gadamer *GW* 1: 295.

⁶¹ *Ibid.*

C. Die „Horizontverschmelzung“ als hermeneutisches Gespräch

C.1. Die „Wachheit“ des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins

In den dem Abschnitt über das Klassische nachfolgenden Paragraphen beantwortet Gadamer die Frage nach dem Verstehen, indem er den Vorzug eines „wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins“ vor dem „historischen Bewusstsein“ aufweist. Er führt aus, dass das Verstehen sich immer aus einer „Applikation“ ergibt. Es ist deshalb »eine Weise von Wirkung«⁶², für die ein besonderes Bewusstsein geweckt und „wach“ gehalten werden muss.⁶³ Gadamer übernimmt die Metapher der „Wachsamkeit“ von Heidegger (der sie seinerseits dem ersten Brief von Paulus an die Thessaloniker entnimmt)⁶⁴, um die Leistung des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins von der Folge der Entscheidung eines Subjektes zu unterscheiden, das zuerst den zu verstehenden Sinn hervorbringt und dann, kraft eines

⁶² Ibid. 346.

⁶³ Vgl. ibid. 312; Gadamer *GW* 4 MpE: 180.

⁶⁴ Vgl. Paulus von Tarsus, *Erster Thessalonikerbrief*, 5, 6, ausgelegt in: Heidegger *GA* 60: 104-105, 125. Für die „Wachsamkeit als innovative, vom frühen Christentum geprägte Metapher in synoptischer und paulinischer Bearbeitung“ vgl. Jacobi 2015: 165-173.

selbstreflektierenden Aktes, sich dieses Sinnes und seiner selbst völlig bewusst wird.

Gadamer ist der Ansicht, dass das Bewusstsein, welches die Bedeutung eines Werkes oder eines vergangenen Ereignisses erfasst, sich deren Sinn öffnet, indem es „wach“ für die Wirkungen wird, die sie durch die Geschichte hindurch ausgeübt haben. Somit lässt das Bewusstsein das Werk oder das vergangene Ereignis eine weitere Wirkung – auf es selbst – ausüben⁶⁵ und fügt sich in ihre Wirkungsgeschichte ein, die sich als die Geschichte einer Sinnbereicherung vollzieht. Der Sinn entspringt nämlich einem „bewussten“ Verstehen bzw. einer Auslegung, die sich jedoch nicht willkürlich vollziehen darf, insoweit das Werk und jegliches vergangene Ereignis »einen Spielraum« »für jeden« öffnet, »der es aufnimmt«⁶⁶, damit er ihn ausfüllt. Demzufolge lässt sich der Sinn nie ganz vergegenwärtigen und vom wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein begreifen, zumal dieses nur ausgehend von einem bestimmten Zeitraum am Sinngeschehen teilhaben kann: Das von

⁶⁵ Davon ausgehend spricht Paul Ricœur von einem »Affiziert-sein durch die Geschichte« (Ricœur 1998: 17; dt. Übers. 2004: 39). Zur Idee vom »Affiziertwerden durch die Vergangenheit«, welche den Akzent auf die „Passivität“ der stetigen Rezeption einer Tradition legt und durch die der Begriff des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins explizit überarbeitet wird, vgl. auch den gleichnamigen Paragraphen im letzten Kapitel von Ricœur 1985: 313–332 (dt. Übers. 1991: 349–371).

⁶⁶ Gadamer *GW* 8 AS, 117.

Gadamer beschriebene „Bewusstsein“ kann weder die Wirkungsgeschichte, die es begrenzt, noch seine „hermeneutische Situation“⁶⁷ – der Ort, der durch die „Vor-Urteile“ umgrenzt wird, die den Wirkungen der Geschichte entstammen – völlig durchdringen.

Der Umstand, dass das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein dem (Selbst)bewusstsein der Reflexionsphilosophie nicht ähnelt⁶⁸, rechtfertigt den Vorwurf, es könnte nur nach einer relativen Wahrheit streben, überhaupt nicht, da es kein absolutes „Reich des Sinnes“ gibt, von dem aus das Verstehen gemessen

⁶⁷ Dieser Ausdruck kommt im sogenannten „Natorpbericht“ Heideggers vor (vgl. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*), in: Heidegger *GA* 62: 343-399), von dem Gadamer 1922 tief getroffen wurde, da er in ihm bereits den Kern der Hermeneutik Heideggers fand, die in *Sein und Zeit* (1927) erarbeitet wurde (vgl. Heidegger *GA* 2: 199-204). Gadamer verweist auf Heideggers »Vor-Struktur des Verstehens«, die der »Vor-Struktur des Daseins selbst« entspricht, in: Gadamer *GW* 1: 270-271. Vgl. dazu Fehér 2016: 281-285.

⁶⁸ Zur *Grenze der Reflexionsphilosophie* vgl. Gadamer *GW* 1: 346-352. Auf S. 307 steht geschrieben: »Geschichtlichsein heißt, nie im Sichwissen Aufgehen.« Die philosophische »Hermeneutik habe den Weg der Hegelschen Phänomenologie des Geistes insoweit zurückzugehen, als man in aller Subjektivität die sie bestimmte Substantialität aufweist.« Gegen Heidegger, der ihn einen »Rückfall in das Bewusstsein« während des Heidelberger Seminars vom 11.02.1970 zum Vorwurf machte (vgl. Dottori 2006: 561-562), betont Gadamer, »[d]as wirkungsgeschichtliche Bewußtsein ist [...] „mehr Sein als Bewußtsein“« (Gadamer *GW* 2 PD, 11). Gadamer verweist auf das Kapitel über das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein in *Wahrheit und Methode* und zitiert aus *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik* (in: Habermas/Heinrich/Taubes 1971: 78), ohne jedoch die bibliographischen Angaben bekannt zu geben. Vgl. auch Gadamer *GW* 3 KW: 221.

werden müsste.⁶⁹ Der „Maßstab“ befindet sich vielmehr im Vollzug des Verstehens selbst, soweit die es ermöglichende „Anwendung“ der Vergangenheit auf die Gegenwart denjenigen, der versteht, in die Lage versetzt, seine eigenen Vorurteile zu prüfen. Denn die Vorurteile, die den Gegenwartshorizont begrenzen, sollen an der von der Vergangenheit geerbten „Sache selbst“ erprobt werden, die jedoch durch diese Prüfung in einem neuen Licht erscheint.⁷⁰

Mit der Beschreibung der vom wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein realisierten Anwendung wirft Gadamer ein neues

⁶⁹ Vgl. Gadamer *GW* 2 KPH: 103. Jean Grondin betont, dass Gadamer es nicht nötig habe, den Relativismus zu widerlegen, sondern ihn nur zu »destruieren«; er erledige diese Aufgabe, indem er aufweise, dass wir ausschließlich innerhalb eines Horizontes verstehen können (vgl. Grondin 2000: 178-186). Damit lässt sich auch der Relativismusvorwurf von Karl Otto Apel zurückweisen (vgl. Apel: 1998, 569-607). Zur Debatte um die Möglichkeit einer „ewigen Wahrheit“, die sich doch durch die Akte der Menschen in der Geschichte zeige, vgl. die diesbezüglichen Ausführungen im Beitrag Gerhard Hubers in: Gadamer 1972: 75-79.

⁷⁰ Vgl. Gadamer *GW* 1: 476. Gadamer entwickelt hier einen Gedankengang, der sich schon in Hegels *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes* (1807) findet, wo die »Erfahrung« als die »dialektische Bewegung« des Bewusstseins beschrieben wird, die die Prüfung des Wissens anfangen lässt, innerhalb der sich sowohl der Maßstab als auch der Gegenstand des Wissens verändern (vgl. Hegel 1970: 76-78). An einer anderen Stelle (Gadamer *GW* 1: 369) verweist Gadamer auf Heideggers Auslegung von Hegels *Einleitung* im Aufsatz *Hegels Begriff der Erfahrung* (Heidegger *GA* 5: 115-208). Francesco Cattaneo hebt hervor, dass die Analyse der hermeneutischen Erfahrung es Gadamer ermögliche, die „Sache selbst“ anders als Husserl zu denken und eine „Logik der Offenheit“ auszuarbeiten, die die metaphysische „Logik der Übereinstimmung“ überwinden könne, ohne dass die Wahrheit auf relativistische oder gar nihilistische Weise preisgegeben werden müsste (vgl. Cattaneo 2014: 87-89).

Licht auf das Phänomen des „hermeneutischen Zirkels“, den er als einen Wesenswandel der ganzen „Konstellation des Verstehens“ neu bestimmt.⁷¹ Das Verständnis der Überlieferungsgehalte, das aufgrund der Vorurteile bzw. der Sinn-Antizipationen erfolgt, die sich wegen der Zugehörigkeit des Verstehenden zur Tradition bilden, schlägt auf das Verständnis dieser Tradition selbst zurück und ermöglicht die Ausarbeitung der Vorurteile. Die Anwendung löst deshalb eine Art von „Wechselwirkung“ aus, deren Resultat Gadamer „Horizontverschmelzung“ – Ineinanderverfließen der Strömungen der Vergangenheit und der Gegenwart, Einholung des vergangenen und des gegenwärtigen Horizontes in einen weiteren Gesichtskreis – nennt.

Gadamer denkt, dass die Horizontverschmelzung, die ständig implizit stattfindet, ans Licht gebracht werden muss, um mit der eigenen geschichtlichen Lage „kritisch“ umgehen und die unrechtmäßigen Vorurteile von den legitimen unterscheiden zu können.⁷² Eine solche „Ausarbeitung“ der hermeneutischen

⁷¹ Vgl. den Paragraphen *Der hermeneutische Zirkel und das Problem der Vorurteile* in: Gadamer *GW* 1: 271-281. Zu einem Vergleich zwischen den Auffassungen Heideggers und Gadamer hinsichtlich des „Zirkels des Verstehens“ vgl. Grondin 2000: 125-134; Grondin 2017: 13-15.

⁷² Vgl. Gadamer *GW* 1: 304, 311-312. Dadurch lassen sich die fruchtbaren Vorurteile von den ideologischen Vorstellungen abheben, die sich unter Habermas' Gesichtspunkt zu überschneiden scheinen. Zur Fraglichkeit von

Situation ist die Aufgabe des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins, das die Angleichung von Vergangenheit und Gegenwart vermeidet, indem es aus dem einen Horizont, der die ganze Überlieferung umfasst, einen „historischen“ Horizont „ausschneidet“ und ihn von seinem Gegenwartshorizont vorübergehend abhebt. Im Unterschied zum historischen Bewusstsein täuscht sich das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein nicht darin, dass es sich in den Vergangenheitshorizont hineinversetzen könnte, sondern es ist sich bewusst, dass jener Horizont aufgehoben wird, sobald er entworfen ist. Denn die Horizontverschmelzung führt die Tradition weiter und erhebt sie zu einem höheren „geschichtlichen“ Horizont, der »die Geschichtstiefe unseres Selbstbewußtseins umfaßt«⁷³ und sie zugleich vermehrt.

Das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein, das sich mit sich selbst durch die Horizontverschmelzung vermittelt, wird daher modifiziert. Daraus folgt, dass einerseits die Vermittlung eines solchen Bewusstseins mit sich selbst – die das Selbstbewusstsein erbringt – nie zu einer totalen Durchsichtigkeit führen kann;

Habermas' Vorwurf, die philosophische Hermeneutik akzeptiere das Vorhandene akritisch, vgl. Aguirre Oraa 1998.

⁷³ Gadamer *GW* 1: 309.

andererseits, dass etwas „Unvordenkliches“⁷⁴ in der Tradition immer bleiben muss, weswegen eine absolute Vermittlung von Geschichte und Wahrheit nie möglich sein wird.⁷⁵ Die »Wachheit des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins«, die Gadamer mit dem »kontrollierten Vollzug«⁷⁶ der Horizontverschmelzung zusammenfallen lässt, ist anders als das absolute Wissen, das der Geist am Ende seiner Erfahrungen laut Hegel erreiche. Sie ist eher diejenige »Offenheit für die Überlieferung«⁷⁷, die eine Erfahrungsweise charakterisiert, welche das eigentliche Verstehen ermöglicht und deshalb als „hermeneutisch“⁷⁸ zu bezeichnen ist. In

⁷⁴ Gadamer übernimmt diesen Ausdruck aus Schellings Werken *Weltalter* (1811-1813) und *Philosophie der Offenbarung* (1841-1842), um auf diejenigen Realitätsdimensionen hinzuweisen, die sich jeglichem menschlichen Versuch der Durchdringung entziehen (vgl. Gadamer *GW* 8 PH: 63; Gadamer *GW* 8 VRW: 162). Er verwendet die Kategorie der Unvordenklichkeit auch in Bezug auf die „Faktizität“ des frühen Heideggers (vgl. Gadamer *GW* 2 KPH: 103; Gadamer *GW* 10 HoD: 63-64), das Unfassbare der Sprache (vgl. Gadamer *GW* 8 HS: 367; Gadamer *GW* 10 PW: 369), das Mythische (vgl. Gadamer *GW* 8 MZW, 184). Vgl. dazu Grondin 2001a: 118-125.

⁷⁵ Vgl. Gadamer *GW* 1: 347, 351. Nach Ricœur handelt es sich um eine »unvollkommen[e] Vermittlung« (Ricœur 1985: 301; dt. Übers. 1991: 334), die er als ein Netz sich überkreuzender Perspektiven zwischen der Erwartung der Zukunft, der Rezeption der Vergangenheit und dem Erlebnis der Gegenwart versteht, ohne Aufhebung in einer Totalität, in der die Vernunft der Geschichte mit ihrer Wirklichkeit zusammenfielen.

⁷⁶ Gadamer *GW* 1: 312.

⁷⁷ Ibid. 367.

⁷⁸ Zur „hermeneutischen Erfahrung“, deren Begriff Gadamer nicht wie Kant und der Neukantianismus erkenntnistheoretisch definiert, sondern mit Berufung auf Aristoteles und Hegel, vgl. ibid. 352-368. Für Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Gadamer und Hegel vgl. Marafioti 2011b: 173-176; für

der hermeneutischen Erfahrung kann man das Erfahrene (was so viel heißt wie die Überlieferung) nur überliefern: Ein solches Erfahrenes entkommt jedem Versuch, es zu vergegenständlichen und unter eine allumfassende Kontrolle zu bringen. Um die Unerschöpflichkeit des Sinnes hervorzuheben, dessen Bedeutsamkeit anerkannt werden und auf den man Rücksicht nehmen muss, schreibt Gadamer, dass die Überlieferung »*Sprache* [ist], d.h. sie spricht von sich aus so wie ein Du.«⁷⁹

C.3. Die sinnschöpferische „Spekulativität“ der Sprache

Im dritten Teil von *Wahrheit und Methode*, der mit *Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache* betitelt ist, zieht Gadamer die Schlussfolgerung, dass sich die Zugehörigkeit des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins zur Tradition als ein »*Hören*« auf die »*Anrede*«⁸⁰ von ihr verdeutlichen lässt. Das

den Einfluss von Heideggers Konzept der Erfahrung auf Gadamer vgl. Cattaneo 2011.

⁷⁹ Gadamer *GW* 1: 363-364. Vgl. 393.

⁸⁰ Ibid. 466-467; vgl. 462. Wie Aristoteles so weist auch Gadamer dem Hören einen Vorrang vor dem Sehen zu (vgl. Gadamer *GW* 2 NdA: 473-474) und bezieht ihn auf die Universalität des Logos. Dies ist einer der Gründe, warum die philosophische Hermeneutik nach Derrida vom „Logophonozentrismus“ der Metaphysik nicht abweicht. Gadamer betrachtet Derridas Auffassung des Logozentrismus und kritisiert sie in: Gadamer *GW* 2: 333, 368-371; Gadamer *GW* 10: 80-82, 125-128, 138-142, 150-154, 172.

„hermeneutische“ Bewusstsein versteht die Tradition – und somit *gehört* es ihr an –, wenn es die Frage beantwortet, auf die schon der überlieferte Text oder das zu verstehende Ereignis eine Antwort gegeben haben. Die Abhebung des historischen Horizontes, die sich in der Applikation als Horizontverschmelzung realisiert, erweist sich deshalb als der Entwurf des Horizontes, innerhalb dessen sich diejenige Frage stellt, auf die der zu verstehende Traditionsgehalt zu antworten versucht. Dieser Horizont gehört zum »*Fragehorizont*, innerhalb dessen sich die Sinnrichtung des« uns ansprechenden Überlieferten (»der Text, das Werk, die Spur«)⁸¹ bestimmt.

Die Horizontverschmelzung geschieht, alsbald das hermeneutische Bewusstsein beginnt, sich selbst zu befragen, um die ursprüngliche Frage zu rekonstruieren. Hiermit nimmt es an der Erweiterung des Horizontes des Sinnes teil. Gadamer, der Robin Collingwoods *logic of question and answer* nach dem Modell der platonischen Dialektik umarbeitet, stellt die These auf, dass die Logik der Geisteswissenschaften diejenige „von Frage und Antwort“ ist, da die Horizontverschmelzung »*die Vollzugsform des Gesprächs*«⁸² hat. Im Verlauf des

⁸¹ Gadamer *GW* 1: 375, 379.

⁸² Ibid. 392; vgl. 304, 375, 368. Gadamer gesteht, seine eigene Logik auf Anregung von derjenigen Robin Collingwoods ausgearbeitet zu haben, *ibid.*

»hermeneutischen Gespräch[s]«⁸³ hat keiner der Diskutanten die Absicht, den anderen zu überreden, um Macht über ihn zu gewinnen; zumal dies auch keiner vermag, da die Gesprächspartner von der Bewegung der Sprache zu einem höheren Gesichtspunkt entrückt und sogar in ihrem Sein verwandelt werden.⁸⁴ In der Horizontverschmelzung bildet sich bereits eine gemeinsame Sprache heraus⁸⁵, die die zu verstehende „Sache selbst“ so zum Ausdruck bringt, dass sich die Gesprächspartner als in ihrer Wahrheit verbunden vorfinden. Gadamer schreibt: »Verständigung im Gespräch ist nicht ein bloßes Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes,

376-378, und in: Gadamer *GW* 2 PD: 6. Er verweist auf Collingwood 1955: 30 ff. Für die Gegenüberstellung der „Logik von Frage und Antwort“ zur traditionellen „Aussagenlogik“ vgl. Grondin 2001b: 164-167.

⁸³ Gadamer *GW* 1: 391.

⁸⁴ Die Anerkennung der verwandelten höheren „Macht“ der Sprache könnte Gadamer von der Anklage Derridas freisprechen, nach der jeder Gesprächsteilnehmer unter einem anscheinend „guten Willen“ zum Verstehen einen eigentlichen „Willen zur Macht“ verberge. Für die Stellungnahmen Gadamers und Derridas, die an die Pariser-Debatte von 1982 anschließend weiter ausgeführt werden, vgl. die Beiträge beider Philosophen in: Forget 1984: 24-55 (*Text und Interpretation*), 59-61 (*Und dennoch: Macht des guten Willens*) (Gadamer); 56-58 (*Guter Wille zur Macht I*), 62-77 (*Guter Wille zur Macht II*) (Derrida). Zur Entwicklung der Meinung Derridas über Gadamers Gesprächstheorie vgl. Derrida/Gadamer 2004. Ein Versuch, ausgehend von dieser Auseinandersetzung das Prinzip der Selbstlegitimation im Gespräch als Voraussetzung für das soziale Leben aufzustellen, findet sich in: Dottori 1996/1997, 9-37.

⁸⁵ Vgl. Gadamer *GW* 1: 383, 391-392.

sondern eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war.«⁸⁶

Der „Zirkel des Verstehens“ zeichnet sich also durch das ontologische Vermögen aus, alle Lebensverhältnisse sowie die Welterfahrung und die Welt selbst, die erfahren wird, zu verändern. Angesichts seines sprachlichen Zugs bemerkt Gadamer weiterhin, dass das »*Sein, das verstanden werden kann, [...] Sprache*«⁸⁷ ist. Mit dieser Feststellung, die Heideggers Auffassung der Sprache als »Haus des Seins«⁸⁸ „hermeneutisch“ wendet, möchte Gadamer die Universalität der Hermeneutik rechtfertigen. Er belegt sie auf der Basis der »spekulativ[en] Einheit«⁸⁹ der „Sache selbst“ mit der Sprache: zwei „Elemente“, die nicht „an sich“, d.h. unabhängig voneinander bestehen, aber sich auch nicht ineinander auflösen. Ihre Einheit verdankt sich dem Verstehen,

⁸⁶ Ibid. 384.

⁸⁷ Ibid. 478. Gadamer kommt auf diesen oft missverstandenen Satz zurück in: Gadamer *GW* 2 VZA: 445-446; Gadamer *GW* 2 TI: 334. Zur Auslegung seiner These im Sinne eines „linguistic idealism“ („Idealismus der Sprachlichkeit“), die von Habermas' Interpretation vorbereitet wurde und der Gadamer wohl nicht zugestimmt haben würde, vgl. Rorty 2004.

⁸⁸ Dieser Ausdruck findet sich in Heideggers *Brief über den „Humanismus“* (1946) (Heidegger *GA* 9: 313-364, hier 333), und wird von ihm erneut aufgegriffen in *Aus einem Gespräch von der Sprache* (1953/1954) (Heidegger *GA* 12: 79-146, hier 107). Für die Unterscheidung zu Gadamers Auffassung, nach der die Sprache vielmehr die zu gewinnende Behausung des Menschen ist, vgl. Gadamer 1989: 172; Di Cesare 2009: 198-199.

⁸⁹ Gadamer *GW* 1: 479.

welches sprachlich verfasst ist, sofern es einen Sinn artikuliert.⁹⁰ Da das Verstehen nicht nur rekonstruktiv, sondern sinnschöpferisch ist – es lässt jeden Überlieferungsgehalt »[e]ines und dasselbe und doch ein anderes [...] sein«⁹¹ –, gehören Verständnis und Auslegung zusammen.

Diese Zusammengehörigkeit basiert auf der „Spekulativität“ der Sprache, d.h. auf der Fähigkeit eines jeden Wortes, den ganzen Sinnzusammenhang, den es auf endliche Weise ausdrückt, widerzuspiegeln, d.h. in seiner virtuellen Unendlichkeit anklingen zu lassen. Gadamer schreibt, dass der Augenblick des Geschehens jedes Wortes »das Ganze der Sprache, der es angehört, antönen und das Ganze der Weltansicht, die ihm zugrunde liegt, erscheinen«⁹² lässt. Diese auszufaltende Sinn Ganzheit konkretisiert sich in den Überlieferungsgehalten und wird von ihren Auslegungen, die in der Geschichte aufeinander

⁹⁰ Vgl. *ibid.* 393. Diesbezüglich spricht Jean Grondin »von einer verdoppelten Verschmelzung [...], da sie sowohl die der Sprache mit den Sachen als auch die der Sprache und des Denkens ist« (Grondin 2000: 192). István Fehér macht darauf aufmerksam, dass die Einheit des philosophischen Wortes mit der Sache laut Gadamer nie vollkommen sein könne: Dies mache die Hermeneutik notwendig, aber auch möglich (vgl. Fehér 2004: 95-97).

⁹¹ Gadamer *GW* 1: 477.

⁹² *Ibid.* 462. Zur »*spekulativ[en] Struktur*« der Sprache vgl. 460-478; Gadamer *GW* 2 TI: 354, 358. Gadamer beginnt bei Hegel, nach dem die Dialektik die Darstellung des Spekulativen sei, und „wendet“ diese Theorie auf seine Hermeneutik „an“, deren Kernbegriffe die „Dialektik“ von Frage und Antwort und die Sprache sind, welche »auf endliche Weise unendlich« ist (Gadamer *GW* 3 PB: 141).

folgen und sich wechselseitig aufheben, dialektisch dargestellt. Davon ausgehend werden sowohl die Identität des „Gegenstandes“ der Auslegung – der »sprachlicher Natur ist«⁹³ – als auch die Unerschöpflichkeit seines Sinnes ersichtlich.

Gadamer's Sprachauffassung stellt sich offenbar der neuzeitlichen „Zeichen-“ bzw. „Instrumentaltheorie“ der Sprache entgegen, die das Wort für ein Zeichen oder ein bloßes Kommunikationsmittel hält. Mit Heidegger betrachtet Gadamer sie als abkünftig und identifiziert das Wesen der Sprache mit der Dichtung.⁹⁴ Wenn er im letzten Teil von *Wahrheit und Methode, Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie*, nach der Beschreibung der spekulativen Spiegelung schreibt: »In einem gesteigerten Sinne begegnet all dies im dichterischen Wort«⁹⁵, das auf eine Sinnanzheit verweist und »ein eigenes Verhältnis zum Sein ausspricht«⁹⁶, kommt er zum Ende eines Weges, der entlang der Überlegungen über das Klassische »als die

⁹³ Gadamer *GW* 1: 393.

⁹⁴ Vgl. Gadamer *GW* 8 *WW*: 53. Gadamer greift auf Heideggers Dichtungsauffassung zurück in: Heidegger *GA* 5 *UK*: 59, zu der vgl. Marafioti 2015: 43-49. Gadamer nimmt jedoch Abstand vom Ideal des „Nennens“, da er überzeugt ist, dass jeder isolierte Name in der dialogischen Bewegung des Denkens eingeholt werden muss. Vgl. dazu den Brief Heideggers an Gadamer vom 29.02.1972 (in: Dottori 2006: 432) und die Anmerkung Gadamer's zu ihm (in: Gadamer *GW* 4 *EH*: 479-480, Fn. 27).

⁹⁵ Gadamer *GW* 1: 473.

⁹⁶ *Ibid.* 474.

wirkungsgeschichtliche Kategorie schlechthin⁹⁷ führte und mit der Ausarbeitung einer »Ontologie des Kunstwerks« im Hinblick auf »ihre hermeneutische Bedeutung«⁹⁸ begonnen hatte. Denn das Hauptanliegen von *Wahrheit und Methode*, das in seinem Untertitel offenbar wird, besteht gerade im Entwurf der »Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik« vermöge eines ursprünglichen Begriffes des Verstehens.

D. Der Wechselbezug von Ästhetik und Hermeneutik: Die „Vollzugswahrheit“

D.1. Das Hervorscheinen des Seins in der künstlerischen Verwandlung

Da Gadamer die Kunst als »ein[en] ausgezeichnete[n] Fall von Verstehen«⁹⁹ erachtet, analysiert er zuerst die Kunsterfahrung, um sodann die gewonnenen Ergebnisse »auf das Verstehen in den Geisteswissenschaften«¹⁰⁰ auszuweiten. Schon im ersten Teil von

⁹⁷ Gadamer *GW* 2 NdA: 476.

⁹⁸ Gadamer *GW* 1: 107.

⁹⁹ Ibid. 171. Zur Auslegung der Kunsterfahrung als Ausgangspunkt der Hermeneutik Gadamers vgl. Gadamer *GW* 2 PD: 8; Gadamer *GW* 2 VZA: 441; Gadamer *GW* 2 S: 495; Gadamer *GW* 8 WB: 373.

¹⁰⁰ Gadamer *GW* 1: 175. Im Unterschied zu einigen Forschungstexten zu Gadamers Hauptwerk, berücksichtigt István Fehér die eigenständige Reichweite seines ersten Teils in aller seiner Breite, da er in ihr auf eine

Wahrheit und Methode nimmt die „Wortkunst“ eine Sonderstellung ein. Sein ontologischer Rang wird ersichtlich als Gadamer, im Rahmen einer Erörterung des Wesens- und Wahrheitscharakters des Bildes, dem Wort eine Seinsverfassung ähnlich derjenigen des Bildes zuspricht. Er schreibt: »Wort und Bild sind nicht bloße nachfolgende Illustrationen, sondern lassen das, was sie darstellen, damit erst ganz sein, was es ist.«¹⁰¹

Gadamer hebt die Seinsverfassung des Ästhetischen in der bildenden Kunst (dem Gemälde) und in der Dichtkunst (der Tragödie) hervor.¹⁰² Sofern er das Bild eher als religiöses „Ur-Bild“ denn als „Abbild“ ansieht, weist er die klassizistische sowie die platonische Nachahmungstheorie zurück. Gadamer knüpft an Aristoteles Mimesis-Begriff und nicht an Plato an, da er die Mimesis nicht für eine verblasste Verdoppelung des Wirklichen hält, sondern für die Darstellung des Wesens. Nichtsdestotrotz misst Gadamer der Nachahmung die Bedeutung der platonischen Anamnesis als Wiedererkenntnis bzw. Reminiszenz des Seins zu,

erkenntnistheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften verzichte und die Wahrheit der Kunst „wiedergewinne“, um eine »ontologische Wende« der Hermeneutik zu ermöglichen (vgl. Fehér 1999b: 1, 20-21).

¹⁰¹ Gadamer *GW* 1: 148; vgl. 420-421. Auf den S. 143-144 führt Gadamer als Beispiel für die Seinsweise des Bildes das Spiegelbild an, um damit auf das Spekulative der Sprache anzuspielen. István Fehér unterstreicht, dass laut Gadamer dem Wort nur im Gespräch ein ontologischer Status zukomme (vgl. Fehér 2000: 63-69).

¹⁰² Vgl. Gadamer *GW* 1: 133-149.

das im alltäglichen Leben unbeachtet bleibt.¹⁰³ Er behauptet, dass das Sein im Kunstwerk zur Selbstdarstellung gelangt.¹⁰⁴

In einem späteren Aufsatz, *Wort und Bild – ›so wahr, so seiend‹* (1992), einen berühmten Ausdruck von Goethe interpretierend, präzisiert Gadamer, dass dem künstlerisch Hervorgebrachten eine ontologische Wahrheit im Sinne der griechischen „A-letheia“ – Un-verborgenheit des Wesens – anhaftet. Es kommt darauf an, dass sich gegenüber einem Bild oder beim Hören eines Gedichtes sagen lässt: »So wahr, so seiend.«¹⁰⁵ Dieser Ausruf wird dadurch veranlasst, dass die

¹⁰³ Gadamer verweist auf Aristoteles, *Poetik*, 4, 1148b, und auf Plato, *Phaidon*, 72e-78a (vgl. Gadamer *GW* 1: 119). Zur Mimesis vgl. Gadamer *GW* 8 KuN: 30-36; Gadamer *GW* 8 DM: 83-85; Gadamer *GW* 8 WB: 381. Donatella Di Cesare führt auf den Einfluss Heideggers Gadamers Idee zurück, dass die Kunst imstande sei, »uns aus dem ontischen Schlaf« zu reißen, obwohl Gadamer Heideggers Konzept der metaphysischen Seinsvergessenheit nicht teile (vgl. Di Cesare 2009: 64-66). Zum »Stoß«, den das Kunstwerk erteilt, dank dessen es uns vom Gewohnten befreit, vgl. Gadamer *GW* 8 ÄuH: 8; Gadamer *GW* 8 AS: 128.

¹⁰⁴ Vgl. Gadamer *GW* 1: 146, 165. Um die Seinsweise des Kunstwerks zu klären, hatte Gadamer das Spiel in Erwägung gezogen, weil es »als *Darstellung für den Zuschauer* erscheint, d.h. „Schauspiel“ ist« (115). Zur Bedeutung des Spieles für die Verwindung des subjektiven Ansatzes vgl. Di Cesare 2004: 113-114. Zum zweifachen möglichen Sinn der Darstellung des Seins – als *genitivus subiectivus* und als *genitivus obiectivus* – vgl. Olay 2007: 109-117.

¹⁰⁵ Dieser Spruch Goethes ist im *Tagebuch der italienischen Reise IV* (vom 09.10.1786) zu finden (Goethe 1956: 276). Er wird zitiert und kommentiert in: Gadamer *GW* 8 WB: 383, 390. Hierbei erwähnt Gadamer die griechische „Aletheia“, die er wie auch Heidegger im Sinne der Wahrheit als Unverborgenheit versteht, deren Geschehenscharakter er bezüglich Heideggers Kunstwerkaufsatz betont (vgl. Gadamer 2003: 109). Dass sich Heideggers und

„Nachahmung“ eine Verwandlung mit sich bringt, dank der das Nachgeahmte einen »*Zuwachs an Sein*«¹⁰⁶ erfährt, d.h. sein „wahres“ Sein erlangt. Eine solche »Verwandlung ins Wahre« – welches sich als Schönheit offenbart – geschieht kraft der »Verwandlung ins Gebilde«¹⁰⁷ des in der Kunst Dargestellten.

Während Gadamer den Ausdruck „Gebilde“ in *Wahrheit und Methode* anhand des griechischen Begriffes „Ergon“ verdeutlicht, um zu betonen, dass sich das Werk als ein geschlossenes und deswegen „autonomes“ Sinn Ganzes konstituiert,¹⁰⁸ zieht er es in *Wort und Bild – ›so wahr, so seiend‹* vor, sich auf den Begriff der „Energieia“ zu berufen. Mit dieser Akzentverschiebung möchte er unterstreichen, dass sich der Sinn des Ästhetischen – der im Gebilde zum Vorschein kommt – immer „im Werden“ hält¹⁰⁹: Das ästhetische Sein ist zwar von der

Gadamer's Auffassungen von der Wahrheit der Kunst jedoch nicht völlig decken, wird aufgezeigt in: Sallis 2011: 55-56.

¹⁰⁶ Gadamer *GW* 1: 145; Gadamer *GW* 8 AS: 126. Vgl. Gadamer *GW* 8 DM: 85; Gadamer *GW* 8 FT: 302-303; Boehm 1996: 95-125.

¹⁰⁷ Gadamer *GW* 1: 118, 116; vgl. Gadamer *GW* 8 WW: 53. Zum Zusammenhang Wahrheit-Schönheit vgl. Gadamer *GW* 1: 488; Gadamer *GW* 8 ET: 286; Gadamer *GW* 8 WB: 380-381. Gadamer eignet sich Hegels These des sinnlichen Scheinens der Idee im Kunstwerk an (vgl. Gadamer *GW* 1: 149; Gadamer *GW* 2 TI: 360) sowie Heideggers Auffassung der „Feststellung“ der Wahrheit in die Gestalt und ihre Erscheinung als Schönes (vgl. Heidegger *GA* 5 UK: 43, 51-52, 59, 72). Zur Weiterentwicklung von Heideggers „Philosophie der Kunst“ durch Gadamer vgl. Fehér 2014b: 550-556.

¹⁰⁸ Vgl. Gadamer *GW* 1: 116, 123; Gadamer *GW* 8 AS: 124.

¹⁰⁹ Vgl. Gadamer *GW* 8 WB: 386-391.

Vergänglichkeit ausgenommen, doch bleibt es auf die Darstellung – auf das Schaffen des Künstlers oder auf das Verstehen bzw. die Auslegung des Aufnehmenden – angewiesen. Dieser „vollzugshafte“ Charakter der Kunst hat diejenige wesentliche Zusammengehörigkeit von dem Kunstwerk, seinem Dargestellten und seinem Schaffenden/Aufnehmenden zur Folge, die Gadamer seit *Wahrheit und Methode* „ästhetische Nichtunterscheidung“ nennt.¹¹⁰

Er führt diesen Begriff ein, um der „Subjektivierung“ der Kunsterfahrung entgegenzutreten, die mit Kants *Kritik der Urteilskraft* (1790) eingesetzt und ihren Gipfel in der Zurückführung des Ästhetischen auf die Erlebnisse eines „ästhetischen Bewusstseins“ erreicht habe. Durch ein solches Bewusstsein wird das Werk seiner Welt beraubt und in eine illusorische Traumdimension versetzt, zu der Stätten wie die „Universalbibliothek“ oder das Museum einen Zugang bieten, indem sie alles „simultan“ vorhanden sein lassen für diejenigen,

¹¹⁰ Vgl. Gadamer *GW* 1: 122, 125, 144. Damit übernimmt Gadamer Heideggers Gedanke, dass »[s]owenig ein Werk sein kann, ohne geschaffen zu sein, so wesentlich es die Schaffenden braucht, so wenig kann das Geschaffene selbst ohne die Bewahrenden seiend werden.« (Heidegger *GA* 5 UK, 54). Gadamers Auffassung des sinnerschöpfenden Vermögens der Horizontverschmelzung bietet die Antwort auf eine Frage, die in Heideggers Besinnung auf die Kunst offen geblieben ist, indem sie erläutert, was die Bewahrung (das Verstehen bzw. die Aufnahme des Kunstwerkes) von der Schaffung unterscheidet.

die die Kunst als eine Flucht vor der Wirklichkeit auffassen. Die Isolierung des Werkes, seines Erzeugers und seines Genießenden nennt Gadamer „ästhetische Unterscheidung“, die die Kunst jeglichen Wahrheitsgehaltes entleert und eine mehrfache Entfernung bewirkt, welche nichts anderes als die Punktualität des Erlebnisses zulässt, »die die Einheit des Kunstwerkes ebenso« aufhebt, »wie die Identität des Künstlers mit sich selbst und die Identität des Verstehenden bzw. Genießenden.«¹¹¹

D.2. Die „totale Vermittlung“ und der „eminente“ Text

Um die ursprüngliche Kunsterfahrung zurückzugewinnen, unternimmt Gadamer am Anfang von *Wahrheit und Methode* eine „Destruktion der Ästhetik“, d.h. eine begriffsgeschichtliche Zerlegung, die die leitenden ästhetischen Kategorien „abbaut“, um die Wahrheit der Kunst durch und über sie hinaus erscheinen zu lassen.¹¹² Dadurch tritt augenscheinlich hervor, dass das eigentliche Kunstgeschehen die Bildung der Identität des Werkes

¹¹¹ Gadamer *GW* 1: 101. Vgl. 91-92, 101, 137.

¹¹² Vgl. dazu Fehér 1998: 25-29. Gadamer greift auf den Entwurf zurück, die Ästhetik zu „dekonstruieren“, den Heidegger bereits realisiert hatte, obwohl er, im Unterschied zu Heidegger, die „Destruktion der Ästhetik“ nicht mit derjenigen der Metaphysik in Verbindung bringt. Für Heideggers Auseinandersetzung mit der Ästhetik vgl. Marafioti 2008: 51-68.

und seines Künstlers bzw. des Aufnehmenden mit dem von der Kunst Nachgeahmten, das in seinem wahren Sein erscheint, veranlasst. Diese Identität bzw. „Nichtunterscheidung“ wird von Gadamer anhand des Theaterspiels geklärt und als »eine doppelte Mimesis« erläutert. Er schreibt: »[D]er Dichter stellt dar und der Spieler stellt dar. Aber gerade diese doppelte Mimesis ist *eine*. Was in der einen und in der anderen zum Dasein kommt, ist das gleiche.«¹¹³

Auf diesem gemeinsamen Grund finden sich die Teilnehmer an der Kunsterfahrung so vereinigt, dass sie sich selbst als selbständige Subjekte überwinden: in der Vermittlung, durch die das Sein des Nachgeahmten zum Vorschein kommt, hebt der Vermittler sich selbst auf, sodass seine Aufgabe in einer „totalen Vermittlung“ ihre Erfüllung findet.¹¹⁴ Die Aufhebung des Vermittlers als eines solchen ist jedoch der Weg, auf dem die Teilnehmer an der Kunsterfahrung zu ihrem wahren Sein

¹¹³ Gadamer *GW* 1: 122. Vgl. Gadamer *GW* 8 KuN: 31; Gadamer *GW* 8 ET: 294, wo die »Weise des Wahrseins« der Kunst in »der Nichtunterscheidung des Gesagten vom Wie des Gesagteins« erblickt wird; Gadamer *GW* 8 AS: 120, wo die »ästhetische Nichtunterscheidung« als »de[r] eigentliche[] Sinn des Zusammenspiels von Einbildungskraft und Verstand« ausgelegt wird, »das Kant im „Geschmacksurteil“ entdeckte.« Zur besonderen Erläuterungsrolle, die Gadamer der Tragödie zuteilt, vgl. Marino 2015: 85-104. Gadamer wird wohl an seine Auseinandersetzung mit der „*Querelle des anciens et des modernes*“ anknüpfen, die die Vorbildlichkeit der griechischen Tragödie für die Gegenwart anfangs in den Vordergrund rückte.

¹¹⁴ Vgl. Gadamer *GW* 1: 125.