

# THEOLOGISCHE REVUE

119. Jahrgang

– Dezember 2023 –

---

**Dostal, Robert J.: *Gadamer's Hermeneutics. Between Phenomenology and Dialectic.*** – Evanston (Illinois): Northwestern University Press 2022. (IX) 297 S. (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy), geb. \$ 99,95 ISBN: 9780810144514

Robert J. Dostal ist em. Prof. am Bryn Mawr College und Hg. des 2002 erschienenen, 2021 in erweiterter Form neu aufgelegten *Cambridge Companion to Gadamer*. In seinem neuen Buch ist das erklärte Ziel, Gadamer's Denken gegen Kritik zu verteidigen, deren Plausibilität er allerdings auch in manch unglücklicher theoretischer Entscheidung Gadamer's begründet sieht (3f). Durch eine übermäßige Gleichsetzung von Erfahrung und Interpretation, mithin von *nous* und *logos*, mache Gadamer sein Denken anfällig für die phänomenologische Kritik, er löse die Erfahrung in einen Kampf von Deutungen auf, der nie erlaube, zu den Sachen selbst zu kommen. In dieselbe Richtung zielt die philologisch-hermeneutische Kritik, Gadamer's phil. Hermeneutik biete keine Grundlagen zur Unterscheidung sachgemäßer von unsachgemäßen Interpretationen. Laut D. kennt Gadamer's Denken zwar durchaus entsprechende Kriterien, doch eine übermäßige Gleichsetzung von Interpretation und Anwendung, die auch Gadamer's eigener interpretativer Praxis nicht entspreche, Sorge hier für einige Verwirrung.

D. sieht die Gleichsetzung von Erfahrung und Interpretation, mithin von *nous* und *logos*, zurecht als Mitvollzug der Heideggerschen „Kehre“, die die Sprache nicht mehr – so wie noch in *Sein und Zeit* – dem Verstehen nachordnet. Weder bei Heidegger noch bei Gadamer aber ist der implizite Reichtum des Verstehens jemals völlig explizierbar. Gerade Heidegger ist unentwegt darum bemüht, andeutend etwas zu sagen, das sich offenbar kaum sagen lässt. So ist Verstehen (*nous*) mit Auslegung (*logos*) niemals völlig gleichzusetzen, auch wenn beide voneinander nicht zu trennen sind. Zwar kann gesagt werden, Verstehen sei sprachlich oder eben kein Verstehen. Doch als Sprachliches kann es sehr wohl noch implizit und eben nur erst explizierbar, aber noch nicht explizit sein. „Sprachlichkeit“ in diesem Sinne meint nicht mehr als so etwas wie „sprachliche“ oder „begriffliche Verfasstheit“. *Logos* ist mithin das wie auch immer unvollendete und unvollendbare Explizitwerden von *nous*.

Der *nous* hat nach der Gadamer'schen Aristoteles-Lektüre die Doppelgestalt der bestmöglichen theoretischen Einsicht der *sophia* zum einen und der bestmöglichen praktischen Einsicht der *phronesis* zum anderen. Ist *sophia* das Wissen des sich immer gleichen, ewig Gültigen, so ist *phronesis* die Einsicht, was das Beste in der jeweiligen Situation ist. D. (184) kritisiert die Gadamer'sche Deutung von *phronesis* als *nous* mit Verweis auf Eth. Nic. 1143a25, wo *nous* tatsächlich nur im Sinne der *sophia* verstanden und der *phronesis* entgegengesetzt wird (Gadamer übersetzt hier

*nous* als „Evidenz“). Dass Aristoteles nur kurz darauf (Eth. Nic. 1143a35–1143b3) vom *nous* in einem anderen Sinne spricht, und zwar durchaus so, wie es Gadamer behauptet, nimmt D. nicht zur Kenntnis.

Ein weiterer Vorwurf D.s betrifft, was er Gadamers Zurückweisung des ersten interpretativen Kanons der Philologie des 19. Jh.s nennt, und zwar der Unterscheidung zwischen Interpretation und Anwendung. Dieser Kanon fordere, auf die Entstehungssituation eines Textes zu reflektieren, von daher zu rekonstruieren, was er sagen wolle, und erst dann zu überlegen, was er uns zu sagen habe oder nicht (162). D. sieht bei Gadamer eine schlichte Gleichsetzung von Interpretation und Anwendung und einen Widerspruch zu Gadamers eigener interpretativer Praxis, in der er sich sehr wohl an diesen Kanon halte (164). D. stellt zwar eine Unterscheidung von phil. und philologischer Hermeneutik in den Raum (165), die aber nicht erläutert wird und die schon deswegen nichts helfen könnte, da der „erste Kanon“ nichts Geringeres als das hermeneutische Situationsbewusstsein zum Inhalt hat und damit eben jene *phronesis*, in der Gadamer den Kern seiner ganzen phil. Hermeneutik sieht. Was Gadamer tatsächlich sagt, ist, „daß im Verstehen immer so etwas wie eine Anwendung des zu verstehenden Textes auf die gegenwärtige Situation des Interpreten stattfindet“ (GW I, 313). Wenn das, was hier mit „Anwendung“ gemeint ist, *immer schon* geschieht, wo ein Text verstanden wird, dann muss es etwas Grundsätzlicheres sein als die Anwendung eines Gesetzes, das gelten kann oder nicht, anwendbar sein kann oder nicht. Gemeint ist hier, dass das Verstehen selbst geschichtlich situiert ist, so dass jedes Verstehen ein Verstehen der eigenen Situation einschließt, und ein Verstehen, dass diese sich von der Entstehungssituation des Textes unterscheidet, weshalb ein Text „in jedem Augenblick, d. h. in jeder konkreten Situation, neu und anders verstanden werden muß“ (GW I, 314). Damit lehnt Gadamer allenfalls die Vorstellung ab, erst rekonstruiere man die Entstehungssituation eines Textes, und dann reflektiere man auf die eigene Situation. Alles andere am „ersten Kanon“ aber lehnt er schon deswegen nicht ab, weil er damit den Kern des eigenen Denkens ablehnen würde. D. kann hier nur deswegen einen Selbstwiderspruch Gadamers sehen, weil er dessen Rede von der Interpretation als Anwendung völlig missversteht.

Insbes. will D. gegen Gadamers Kritiker zeigen, dass dessen Denken in der Tat Kriterien biete für die Unterscheidung sachgemäßer von unsachgemäßen Interpretationen. Mit diesen beiden Kriterien geschieht jedoch nicht mehr, als dass sie erwähnt werden (160f). Anstatt sie zu explizieren und zu diskutieren, biegt D. zu der Diskussion von Gadamers vermeintlicher Zurückweisung des „ersten Kanons“ ab. Das ist umso bedauerlicher, als die betreffenden Vorschläge Gadamers rätselhaft sind. Zum einen sollen die Begriffe hinter dem „verschwinden, was sie auslegend zum Sprechen bringen. Paradoxaerweise ist eine Auslegung dann richtig, wenn sie derart zum Verschwinden fähig ist“ (GW I, 402). Zum anderen heißt es: „Einstimmung aller Einzelheiten zum Ganzen ist das jeweilige Kriterium für die Richtigkeit des Verstehens“ (161). Kann eine Auslegung als solche aber nicht auch dann verschwinden, wenn sie völlig falsch ist, doch in ihrer Falschheit nicht durchschaut wird? Und stimmen nicht in schizoiden Wahnsystemen alle Einzelheiten wunderbar zum Ganzen? Hier ist nicht der Platz, um dies zu diskutieren, doch in D.s Buch hätte es geschehen müssen. Anders wird sich Gadamers Kritikern nicht begegnen lassen. Insofern verfehlt das Buch sein Ziel.

D.s Schreibstil ist von angenehmer Nüchternheit, doch bleibt sein Zugriff auf Gadamers Denken oft zu oberflächlich, um durch kritischen Dialog mit ihm seine etwaige Aktualität zeigen zu können. Das gilt auch im Hinblick auf Kunst und Religion. Im Anschluss an Aristoteles' Rede von *eleos* und *phobos* macht Gadamer das selbstvergessene Ergriffensein des:der Zuschauers/Zuschauerin zum Wesenszug ästhetischer Erfahrung. Das hat wahrlich seinen Sitz im Leben und ist in der Kunsttheorie

von den 1960er Jahren bis heute noch im besten Sinne unzeitgemäß. Freilich geht hier Gadamer so weit, das Kunstwerk als Offenbarung des Wahren, Schönen, Guten zu betrachten und – im Anschluss an Heidegger – als Ding *par excellence*. Zum einen wird die Kunst so ontologisch überfrachtet und zum Religionsersatz; zum anderen aber inspiriert dies Gadamer zu theol. Begriffsanleihen – etwa „Gleichzeitigkeit“ und „Kommunion“ –, die durchaus nicht trivial, hochinteressant für eine Reflexion auf das Verhältnis von Religion und Kunst und seit 1960 kaum gewürdigt sind. D.s Betrachtung hingegen geht nur angesichts der großen Bedeutung der platonischen Rede vom Bild in Gadamers Ästhetik auf die Frage der Nichtgegenständlichkeit moderner Kunst ein (115f), und das ist viel zu wenig. Zumindest hätte (etwa mit Adorno) hier gefragt werden müssen, inwiefern angesichts des modernen Bewusstseins für die reale Nicht-Idealität unseres Daseins die Kunst als Offenbarerin des Wahren, Schönen, Guten mehr als schöner Schein sein könne.

Die von Teresa Orozco thematisierte etwaige Nähe von Gadamers Humanismus zum faschistoiden „Dritten Humanismus“ wird bei D. ebenfalls so oberflächlich diskutiert (74–76), dass nicht einmal das Stichwort „Dritter Humanismus“ oder der Name Werner Jaegers fallen. Gadamers an Heidegger anschließende Rede vom Spiel, mit der er seine Ontologie des Kunstwerkes eröffnet, wird völlig ignoriert, was freilich in der Gadamer-Rezeption die Regel ist. Am nächsten kommt D. ihr der Sache nach, wenn er feststellt, der dialektische Charakter des *nous* verdanke sich jenem des Seins selbst (185), denn das besagte Spiel besteht im Sichenthüllen und zugleich -verbergen des Seins selbst, wodurch das Spiel der Interpretationen so notwendig wie unabschließbar wird.

Schließlich wäre auch eine großzügigere Einordnung Gadamers im Hinblick auf jüngere phil. Debatten hilfreich gewesen, wenn es darum gehen soll, die Aktualität seines Denkens aufzuzeigen. Dies gilt insbes. für die Phänomenologie, da D. Gadamers Zugehörigkeit zu dieser stark herausstellt. Dass die erläuterte Zuordnung von *nous* und *logos* als eine phänomenologisch-hermeneutische Entsprechung zu der postanalytischen Kritik des *myth of the given* verstanden werden kann (134f), ist schon deswegen nicht so erstaunlich, weil sie beide *footnotes to Aristotle* sind.

Darum sei mehr als die Lektüre dieses Buches jene Gadamers empfohlen. Dessen Stärke liegt nämlich viel weniger im großen systematischen Entwurf, der sich auf einen Kerngehalt von Thesen reduzieren ließe, als in der scharfsinnigen, stilistisch brillanten Einzelanalyse. Als großer Essayist, ja Moralist verdient er neu entdeckt zu werden.

#### Über den Autor:

Thorsten Gubatz, Dr., Münster (t\_guba01@uni-muenster.de)