

Gadamer's Plato
Zum universalen Aspekt des Hermeneutischen

KODAIRA Kenta

Rikkyo University

Abstract: *Im Hauptwerk Wahrheit und Methode (1960) hat Gadamer sein Konzept zur philosophischen Hermeneutik weitgehend ausgearbeitet. Es bleibt jedoch noch offen, aus welchem Zusammenhang das Konzept entworfen und im vollen Umfang weiterentwickelt worden ist. Die Frage nach der Herkunft seines hermeneutischen Konzeptes führt zu einem Knotenpunkt, in dem sich Gadamer's Interpretationen zu Plato und sein Entwurf der philosophischen Hermeneutik miteinander verknüpfen. Im vorliegenden Beitrag geht es darum, den Knotenpunkt darzustellen und damit den philosophischen Ursprung seiner Hermeneutik zu erläutern. Für Gadamer kam es hauptsächlich darauf an, die Erfahrungsweise des Schönen aufzuklären. Nach Plato lässt sich das Schöne eng mit dem Guten verbinden. Diese einzigartige Beziehung zwischen den beiden nahm bei Gadamer allmählich Form an und führte letzten Endes zum ›universalen Aspekt der Hermeneutik‹. Bereits in Platos dialektische Ethik (1931) hat er mittels der phänomenologischen Interpretation zum ›Philebos‹ die engste Verknüpfung zwischen Ethik und Ästhetik herausgefunden. Sie entstand dadurch, dass er die platonische Ethik sozusagen ›ästhetisiert‹ und weiter hiermit den universalen Aspekt des Hermeneutischen eröffnet hat. Der universale Charakter desselben basiert auf dem gesamten Horizont der Erfahrungen, der das Sein des Ästhetischen und das des Ethischen aufgrund seiner metaphysischen und ontologischen Affinität umfasst. Diese ursprüngliche Affinität des Seins kommt als der Knotenpunkt zwischen den beiden Bereichen zum Tragen. Sie ist das Kardinalprinzip, aus dem Gadamer seine philosophische Hermeneutik im vollen Umfang entwickelt hat. Die Auslegung der platonischen Metaphysik spielte also für seine philosophische Hermeneutik eine entscheidende Rolle.*

1. Vorwort: Zur Bedeutung von Geschichte und Tradition in Gadamer's philosophischer Hermeneutik

Eine Geschichte ist für Gadamer keine bloße Sammlung von vergangenen Ereignissen, die sich im Lauf der Zeit aufgehäuft haben. Seine grundlegende Position der ›philosophischen Hermeneutik‹ in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* (1960) besteht weder aus dem einfachen Rückgriff auf verschiedene ideologische Positionen, die jeweils durch die Texte angetroffen werden, noch aus der bloßen Wiederherstellung der Vergangenheit auf die Gegenwart. Sie besteht grundsätzlich in derjenigen ständigen Wechselbeziehung zwischen Gegenwart und Vergangenheit, der das ›wirkungsgeschichtliche‹ Bewusstsein zugrunde liegt. Die Geschichte sowie Tradition bedeuten für Gadamer keine zeitliche Diskontinuität, in der die Objektivität der Erkenntnis beeinträchtigt und die Gültigkeit der Auslegung behindert wird. Sie sind vielmehr die notwendigen Bedingungen dafür, dass die Erkenntnis bzw. die Auslegung erst in Wahrheit möglich ist. Ohne solch einen zeitlichen Abstand wäre es nämlich unmöglich, die hermeneutische Beziehung zwischen Gegenwart und Vergangenheit zu bewahren. Denn *nur* in dieser Beziehung geschieht die Wahrheit.

Gadamer versteht die Geschichte und Tradition als den Ort der gedanklichen Schöpfung und entwickelt daraus seinen eigenen Gedankengang. Dies deutet darauf hin, dass sein Verständnis zur Geschichte bzw. Tradition selbst bereits eine *Philosophie* ist. Es weicht nämlich grundsätzlich von einer historischen Interpretation der Vergangenheit ab. Das Anfangsstadium seiner Hermeneutik ist seine philosophischen Interpretationen von Plato. Gadamer hat als hellenistischer Forscher seine Beiträge zum Verständnis griechischer Philosophie¹ nicht wenig veröffentlicht. Diese philologischen Arbeiten haben die Grundlage für seine philosophischen Untersuchungen gebildet. Die beiden sind daher für ihn sehr eng verbunden. Aufgrund seiner philologischen und philosophischen Forschung hat er seine Idee der philosophischen Hermeneutik konsequent entwickelt.² Beispielsweise wird der Dialog mit Texten einerseits als

¹ Zum Beispiel ist besonders eine Festschrift für Gadamer zum 60. Geburtstag seiner Leistung der griechischen Philosophie gewidmet. Vgl. Dieter Henrich, Walter Schulz, Karl-Heinz Volkman-Schluck, (Herg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken: Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960. Zu den wichtigsten Forschungsbeiträgen zum Denken Gadamer's von Plato, insbesondere im Hinblick auf sein Verständnis des ›Philebos‹ vgl. auch Christopher Gill, François Renaud (eds.), *Hermeneutic Philosophy and Plato: Gadamer's Response to the Philebus*, Studies in Ancient Philosophy 10, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010.

² Vgl. H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretation zum Philebos*, in: *Gesammelte Werke 5: Griechische Philosophie I (=GW)*, Tübingen: J. B. C.

Lektüre innerhalb der abendländischen Tradition der Philosophie, andererseits zugleich im tiefen Reflexionsbewusstsein geführt, um sich besonders an der Gegenwart zu orientieren. Für Gadamer ist der Dialog mit Texten selbst schon eine *Philosophie*.

Zuerst stellt sich folgende Frage: Wie hat Gadamer die platonischen Dialoge sowie die Idee seiner dialektischen Ethik verstanden? Daraus folgt die zweite Frage: In welchem Punkt lässt sich seine Auslegung zu Plato mit seinem Entwurf der philosophischen Hermeneutik gedanklich verknüpfen? Diese Verknüpfung, anders formuliert, der Knotenpunkt zwischen den beiden schafft die Grundlage für sein jeweiliges Verständnis zum Guten und dem Schönen, um dessen Erfahrungsweise es für Gadamer hauptsächlich ging. Diese Verknüpfung nahm bei ihm allmählich Form an und führte letzten Endes zum ›universalen Aspekt der Hermeneutik‹. Im zweiten Abschnitt werde ich auf die einigen Untersuchungen zur philosophischen Bedeutung des ›Dialogs‹ sowie auf die innere einheitliche Beziehung zwischen Ethik und Ästhetik innerhalb der Interpretation Gadamers zum ›Philebos‹ eingehen. Dann wird im dritten Abschnitt versucht, diese einzigartige Beziehung im Vergleich mit dem Standpunkt der philosophischen Hermeneutik in *Wahrheit und Methode*, nämlich im Zusammenhang mit der Ästhetik bzw. dem Humanismus, rekonstruierend aufzuklären. Im vierten Abschnitt ist die Rede von dem universalen Aspekt der Hermeneutik, der auf der Ontologie als der allgemeinen Metaphysik basiert. Schließlich zeigt sich das Gesamtbild der philosophischen Hermeneutik Gadamers, wobei sich das ›Hermeneutische‹ erst herausstellt.

2. Gadamers Deutung zum Werk von Plato

2.1. Platonischer-sokratischer Dialog und dialektische Ethik

Gadamer hat im Hauptwerk *Wahrheit und Methode* die Ontologie Heideggers übernommen und ist anlässlich der Veröffentlichung dieser Schrift eine der Hauptfiguren der Philosophie im 20. Jahrhundert geworden. Er führte seine Marke ›Philosophische Hermeneutik‹. Bereits in der früheren Phase seines Denkens

Mohr (Paul Siebeck), 1999, S. 3–163 (=1931, *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretation zum Philebos*, Leipzig: Felix Meiner Verlag).

befasste er sich mit der Problematik der Dialektik Hegels,³ weil er sich seit seinem Studium an der Universität Marburg für die dialektische Philosophie stark interessierte. Darüber hinaus hat ihn auch die Philosophie Platons interessiert, weil ihm Plato mit der engsten Verknüpfung zwischen dem philologischen und dem philosophischen Denken den richtigen Weg für seine Gedankenbildung gebahnt hat. Während Heidegger damals in Anlehnung an Aristoteles⁴ seinen Gedankenweg wesentlich bestimmt hat, hat sich Gadamer auf Plato stützt. Gadamer hat in seiner Habilitation *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretation zum Philebos* (1931) mithilfe von der Phänomenologie als *Leitfaden* die bemerkenswerte Interpretation geliefert, um sowohl die philosophische Bedeutung des Dialogs als auch das dialektische Wesen der Wissenschaft (bes. der Ethik) aufzuklären. Heidegger deutet das ›Phänomen‹ (φαινόμενον) als das „Sich-zeigende“ im ursprünglichen Sinne und den ›Logos‹ (λόγος) als „das Sich-an-ihm-zeigende“. ⁵ Dieser Idee der Phänomenologie Heideggers entsprechend hat Gadamer versucht, die eigentliche Erfahrungsweise des Wissens im platonischen Dialog aufzudecken.

Gadamer versteht die Textinterpretation als Dialog mit Texten und sieht sie stets als Erfahrung des Logos selbst an. Für ihn ist die philosophische Deutung zum Werk Platons von der Erläuterung der Bedeutung dessen nie zu trennen, was Platons Philosophie als ›Dialog‹, d. h. ›indirekte Überlieferung‹ hat. Er hat nämlich die Überlegenheit des Dialogs als solches gegen einfach direkte literarische Form darin anerkannt, dass „die literarisch gestalteten Dialoge ein eigenes Ganzes von Rede sind“. ⁶ Um diese Überlegenheit handelt es sich bei ihm als hermeneutisches Problem nicht nur in dem Sinne, dass das Ganze von Rede aus dem Dialog im Grunde besteht,

³ Vgl. H.-G. Gadamer, *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, in Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), S. 5. Zum konkreten Sachverhalt dieser Arbeit vgl. auch id., „Hegel und die antike Dialektik“, in: *Gesammelte Werke 3: Neuere Philosophie I* (=GW), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, S. 5–28.

⁴ Vgl. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1922), Günter Neumann (Herg.), Stuttgart: Philipp Reclam jun, 2003. Es ist schon eine bekannte Tatsache, dass diese Schrift als ‚Natorps Bericht‘ die Grundlage für die Berufung Heideggers nach Marburg wurde, die im Sommer 1923 erfolgte, und dass sich Gadamer damit entschieden hat, bei Heidegger zu studieren. Hierzu vgl. H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, S. 23f. Zur konkreteren Beschreibung davon vgl. auch id., Heideggers ‚theologische‘ Jugendschrift, in: Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S. 76–86.

⁵ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 7. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001 [1927], S. 30ff.

⁶ H.-G. Gadamer, Platons ungeschriebene Dialektik, in: *Gesammelte Werke 6: Griechische Philosophie II* (=GW), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), S. 129–153, bes. S. 132.

sondern auch, dass es als unabschließbares Ganzes, d. h. das für Interpretationen *offene* Ganze ist. Die unabschließbare Offenheit, die zur Form des Dialogs gehört, deutet weiter auf folgenden Punkt hin: Sie schließt bei seiner Interpretation von Plato weder die Möglichkeit seiner systematischen Deutung noch die eindeutige Feststellung der platonischen Lehre aus.⁷ Hierbei wird also die prinzipielle bzw. hermeneutische Überlegenheit der Offenheit der Interpretation gegenüber dem Relativismus immer wieder neu vergegenwärtigt.

Das Hauptanliegen der Interpretation Gadamer's zu Plato ist es, nicht einen im Dialog von Sokrates bloß geredeten Sachverhalt zu klären, sondern aus dem Dialog die innere Bewegung des Logos selbst herauszunehmen. Das heißt mit anderen Worten die Miterfahrung der Bewegung des Logos selbst, indem man sich im inneren Spielraum der Rede verweilt. Dabei gilt es für Gadamer, dass der Dialog, der sich als eigenes Ganzes in der Offenheit zeigt, die Seinsweise des Logos selbst verkörpert. Dies entsteht dadurch, dass uns der Logos die Erscheinungen des Wissens nicht von außen her betrachten, sondern von innen her mit erfahren lässt. Die Seinsweise des Logos selbst bildet prinzipiell auch die Idee der dialektischen Ethik derart, dass sie als die Idee des Guten mithilfe von der Verständigung des Wissens im Dialog geschieht.⁸ In seinem Beitrag *Platos ungeschriebene Dialektik* (1968), der als eine neue Arbeit *Platos dialektische Ethik* ergänzend erweitert wurde, betont Gadamer nochmals den Punkt folgendermaßen: „Aber der philosophische Gegenstand ist nicht wie der der Erfahrungswissenschaft gegeben, sondern er wird immer erst und immer aufs neue aufgebaut, wenn man ihn denkend zu vollziehen versucht“.⁹ Darin scheint es mir eben bemerkenswert zu sein, dass er in der technischen und pragmatischen Hinsicht der modernen Wissenschaften noch die Möglichkeit der platonisch-dialogischen Ethik sieht. Die Ethik in ›Philebos‹ ist zwar seiner Ansicht nach kein Gegenstand zur Erkenntnis der Wahrheit, die jedoch naiv den Naturwissenschaften zugrunde liegt. Doch sie bleibt immer noch ein ›Gegenstand von Denken‹ selbst, weil man durch die Beziehung *an sich* zwischen Denken und Gegenstand auf das Wissen des Logos eingehen kann. Hierin funktioniert die Offenheit durch den Dialog als ein ontologischer Begriff in entscheidender Weise. Dies kommt dadurch zu Stande, dass sich die *sachliche*

⁷ Vgl. *Ibid.*, GW6, S. 130.

⁸ Hierzu vgl. Donatella Di Cesare, *Zwischen Onoma und Logos: Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache*, in: Günter Figar, Jean Grondin und Dennis J. Schmidt (Herg.), *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2000, S. 107–128.

⁹ H.-G. Gadamer, *Platos ungeschriebene Dialektik*, GW6, S. 132.

Auffassung zum Gegenstand durch den Dialog ermöglichen lässt. Dabei wird jede moderne Denkweise, wie z. B. das Subjekt-Objekt-Schema, aufgehoben. So sieht Gadamer die Bedeutung der dialektischen Ethik gerade darin, dass in ihr die einheitliche Beziehung zwischen ›Wissen‹ und ›Logos‹ als die Idee der Verständigung durch den Dialog erscheint. Für die dialektische Ethik ist also das Wissen gerade die Beziehung zum Logos selbst, insofern sich die Idee der Verständigung selbst zugleich in der solchen Zirkelstruktur des Wissens und des Logos verkörpert.

2.2. Logos als ›Relation‹ im Dialektike (διαλεκτική) in ›Philebos‹

Dabei nimmt Gadamer seine eigene Interpretationsstellung zum Problem der Methexis (μέθεξις) ein. Dieses Problem heißt das der Teilhabe der vielen Dinge an dem einen Eidos. Um das Problem aufzulösen, stützt sich Plato in ›Philebos‹ auf die Untersuchung zum Gegensatz zwischen Lust und Unlust, wie noch Einheit und Vielheit, dem Begrenzten und dem Unbegrenzten. Auf diese Weise hat er die Dialektik zum ersten Mal in ›Phaidros‹ eingeführt und weiter in ›Sophistes‹ und ›Politikos‹ die Synagoge (συναγωγή) und die Dihairesis (διαίρεσις) mit vielen Beispielen konkret erläutert.¹⁰ Wie das Eine zugleich Vieles in Rede selbst sein kann, ist allerdings nicht einfach zu verstehen. Die Dialektik bestimmt zwar von Anfang bis Ende das Denken von Plato, aber sie wurde nicht eindeutig gebraucht. Nach Gadamer besteht sie darin, „die Seinsweise von ›Mischung‹“¹¹ als „die Fixierung des μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἐνός“¹² herauszuheben. Im Gegensatz zur Kritik an dem Hedonismus im früheren Dialog ›Gorgias‹ hat Plato absichtlich die Dialektik in ›Philebos‹ eingeführt. Der Hauptzweck dieser Einführung der Dialektik liegt darin, die gesamte Wirklichkeit in folgende vier Gattungen einzuteilen: das Begrenzte, das Unbegrenzte, das aus beiden Gemischte und die Ursache der Mischung. Dabei gilt es für Gadamer, dass sich eine Kongenialität der Erkenntnis des Guten bzw. des Logos zeigt. Dies entsteht dadurch, dass die Problematik zur Relativität der

¹⁰ Zum methodologischen Unterschied der Dialektik zwischen ›Philebos‹ und ›Sophistes‹ oder ›Politikos‹ vgl. Donald Davidson, Gadamer and Plato's *Philebus*, in: *The Philosophy Of Hans-Georg Gadamer*, edited by Lewis Edwin Hahn, Illinois: Open Court Publishing Company, 1997, S.421–432, bes., S. 424f.

¹¹ H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, GW5, S, 94.

¹² H.-G. Gadamer, *Platos ungeschriebene Dialektik*, GW6, S. 139; Plato, *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit, Ioannes Burnet, tomvs II, New York: Oxford University Press, 1967, 16E.

Sinneswahrnehmung hier mithilfe von der *Dihairesis* in die vier Gattungen über ein dualistisches Schema von Einheit und Zweiheit (oder Vielheit) hinaus „*anders*“ eingestellt wird.¹³ Bedeutsam ist für ihn außerdem, dass hier die Seinsweise des Guten als ›Mischung‹—oder die bezeichnet Gadamer oft auch als ›Mitte‹ in demselben Sinne—aufgefasst wird. Anderes formuliert, wird die Rede selbst als Vielheit von Einheit (oder Einheit von Vielheit), d.h. als Wesen des Logos¹⁴ verstanden.

Die Rede zum Ding trifft zwar auf das Ding an sich nicht unmittelbar zu. Doch kommt es eben darauf an, dass sie sich in der Relation mit ihm öffnet. Diese Offenheit der Relation ist für Gadamer von hermeneutischer Bedeutung, um die ontologische Funktion des Logos zu verstehen:

„Nur in der Verflechtung von Selbigkeit und Verschiedenheit ist jedwede Aussage überhaupt möglich. In ihr wird etwas, was als es selbst mit sich selbst identisch ist, mit etwas anderem verknüpft, ohne durch diese Verschiedenheit von anderem seine eigene Selbigkeit zu verlieren. Als die Struktur des Logos lässt sich also die Mischung von Sein mit solchen logischen Bestandteilen, wenn auch metaphorisch, gut verstehen“.¹⁵

Das ist der Punkt, von dem aus Gadamer oben den Logos ›Mischung‹ oder ›Mitte‹ nennen kann. Für ihn ist also der Logos diejenige Relation, die als das „Mit-Sein“ der einen Idee mit der anderen oder das „Zusammen-Da-Sein“ erscheint.¹⁶ Das Wort ›Zusammen‹ heißt hier, dass das Eine als Vieles, aber zugleich auch als die *Relation* ›da ist‹. Die Erkenntnis des Guten wird also als Offenheit der Relation aufgefasst. In dieser Hinsicht identifiziert Gadamer die Erscheinung des Guten mit der des Seins. Dazu hat er auch es als haltlos herausgestellt, die Idee als absolutes Eines aufzufassen. Zwar ist unsere menschliche Erkenntnis der Idee bzw. des Logos begrenzt. Aber Gadamer schätzt diese Begrenztheit unserer menschlichen Erkenntnis als ontologischen ›Horizont‹ durchaus positiv, weil sie erst in ihm möglich ist. Wenn nicht von etwas Sinnlichem, sondern von dem Guten als etwas Intelligiblem geredet wird, bedeutet es also keine negative Beschränkung, dass es als Vieles aufgefasst werden muss, wenn es in verschiedener Beziehung wahrgenommen wird. Für die dialektische Ethik ist also der Logos vielmehr von

¹³ H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, GW5, S. 71.

¹⁴ Vgl. H.-G. Gadamer, *Platos ungeschriebene Dialektik*, GW6, S. 143.

¹⁵ *Ibid.*, GW6, S. 144.

¹⁶ *Ibid.*, GW6, S. 148.

überlegener Bedeutung, insofern er die Offenheit der menschlichen Erkenntnis für das Wissen bewahrt.

Von diesem Standpunkt Gadamer's aus gesehen, ist es also eine ungerechte Denkweise, dass man das Gute—das Eine—als absolute Idee ansieht und den Standpunkt der menschlichen Erkenntnis auf den des Gottes überträgt, um zur Erkenntnis des Guten erreichen zu können. Denn diese verkehrte Denkweise macht die eigentliche Relation des Seins zum Logos unmöglich. Sie meint nach Gadamer „die Erblast des Platonismus“,¹⁷ aus der die herrschende Entwicklung der modernen Wissenschaften durch die Begriffe von ›Technik‹ oder ›Methode‹ usw. entstammt. Die Konzeption von ›Sinnlichkeit‹ und ›Verstand‹, ja sogar von ›Subjekt‹ und ›Objekt‹ folgt aus dem Gegensatz zwischen ›Idee‹ und ›Erscheinung‹. Doch sie wurde aus dem Bann der technisierten Zivilisationsgesellschaft seit langem belastet. Gegenüber dem solchen herrschenden Rahmen der modernen Denkweisen sieht Gadamer noch im platonischen Dialog einen Vorteil, die Erscheinung des Guten in der eigentlichen Relation zwischen Wissen und Logos verstehen zu können. Und dieses Verstehen wird nach Plato nur im Rahmen der Seinsweise des menschlichen Denkens geführt. Das wäre ein großes Vermächtnis von Plato.

Nach diesem Verständnis Gadamer's liegt es nahe, dass seine Interpretation die platonische Ethik sozusagen ›ästhetisiert‹, weil er hier das Gute mit dem Schönen in ontologischer Hinsicht gleichzusetzen scheint.¹⁸ Gadamer sieht die Erfahrung des Guten, wie wir schon oben gesehen haben, als die ›Mischung‹ oder ›Mitte‹ zwischen Idee und Erscheinung an. Dabei wird die Vermittlung zwischen den beiden als ontologische Funktion aufgefasst, die auch auf die Erfahrung der Liebe zum Schönen wie in ›Phaidros‹ zutrifft. Gadamer verleiht durch die platonische Dialektik dem Menschen eine Fähigkeit, Mannigfaltigkeit der Erfahrung zum selbigen Eines zusammenzusehen. Dies bedeutet nun also, dass er einerseits die platonische Ethik als die Fortführung zur praktischen Philosophie versteht¹⁹ und

¹⁷ H.-G. Gadamer, Anschauung und Anschaulichkeit, in: *Gesammelte Werke 8: Ästhetik und Poetik I Kunst als Aussage* (=GW), Tübingen: J. B. C. Mohr (Paul Siebeck), 1993 [1982], S. 189–205, bes., S. 191.

¹⁸ Zur Einsicht dieser ›Ästhetisierung‹ (aestheticize) vgl. Robert Dostal, Gadamer's Platonism and the *Philebus*. The Significance of the *Philebus* for Gadamer's Thought, in: *Hermeneutik Philosophy and Plato: Gadamer's Response to the Philebus*, Studies in Ancient Philosophy 10, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010, S. 23–41.

¹⁹ Hierzu vgl. Petra Plieger, *Sprache im Gespräch: Studien zum hermeneutischen Sprachverständnis bei Hans-Georg Gadamer*, S. 62ff. Zum Verständnis der Relation zwischen Plato und Aristoteles in Gadamer vgl. auch Thomas Gutschker, *Aristotelische*

andererseits ihre ontologische Affinität zwischen dem Ethischen und dem Ästhetischen heraushebt. Diesem Verständnis nach lässt es sich offenbaren, dass eine gewisse *versteckte* Absicht bezüglich der Verknüpfung ebenso zwischen Idee und Erscheinung wie Ethik und Ästhetik in Gadammers Interpretation zum ›Philebos‹ liegt. Gadammers Überlegungen, dass der Logos als Relation verstanden wird und die Endlichkeit des Menschen als eine ontologisch notwendige Bedingung der Erfahrung angesehen wird, werden als die Problematik des Schönen in *Wahrheit und Methode* weiter fortgeführt. Und in dieser Schrift eröffnet sich der universale Bereich der hermeneutischen Erfahrung.²⁰

3. Ein Motiv der philosophischen Hermeneutik und ihre Kunstlehre

3.1. Gadammers Kritik an Kant und die Tradition des Humanismus

Gadamer behält diesen Standpunkt der Interpretation von Plato folgerichtig auch in *Wahrheit und Methode*. Denn der Entwurf der philosophischen Hermeneutik setzt die einheitliche Beziehung zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen grundsätzlich voraus. Das wird dadurch deutlich, dass Gadamer besonders im ersten Teil in *Wahrheit und Methode* die Kritik an Kants Ästhetik geführt und die rationale Erkenntnistheorie des Schönen grundsätzlich zu überwinden versucht. Der Versuch beruht einerseits auf der Bestimmung der Zeitlichkeit des Daseins in *Sein und Zeit*, in der die Frage nach dem Sinn des Seins geschieht. Andererseits stützt sich dieser Versuch auf die „neue Konzeption“ in *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36), wo Heidegger sie gegenüber den bisherigen metaphysischen Begriffen entworfen hat.²¹ Und indem Gadamer die von ihm übernommene Einsicht nicht nur auf die

Diskurse: Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 2002, S. 189–254, bes., S. 203–206.

²⁰ Joseph Marc Philippe Lamontagne betont auch in seinem Beitrag, dass die enge *Verknüpfung*, die bei Plato zwischen der *Idee* des Schönen und der des Guten behauptet wurde, gerade die Endlichkeit des menschlichen Anspruchs auf Sichwissen in der Seinsweise des Schönen darstellt, welche sich das Gute reflektierend *nach Gadamer* wieder in der Sprache ergibt. Hierzu vgl. id., *Das Werden im Wissen: Entwicklungsgeschichtliche Ausdeutung der philosophischen Hermeneutik Gadammers*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2012, bes., S. 98.

²¹ Siehe auch H.-G. Gadamer, Die Wahrheit des Kunstwerks, in: *Gesammelte Werke 3: Neuere Philosophie I* (=GW), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, S. 249–261, bes., S. 252f.

Problematik der Ästhetik, sondern auch die der Historik anwendet, versucht er die Aporie des Historismus in seinem eigenen Ansatz der Hermeneutik aufzulösen. Diesem Punkt dient seine eigene Begriffsbildung ›Horizontverschmierung‹ in entscheidender Weise.

Um die Aporie der Erfahrung im Objektivismus zu vermeiden, wird die Subjektivität des Verstehens der Sprache selbst erteilt. Dadurch wird der Sprache erst die eigentliche Aufgabe des *Verstehens* gegeben, Inhalte des Denkens im Logos verfügbar zu machen. Um den Zweck zu erfüllen, erklärt Gadamer die Struktur des reflexiven Sich-Wissens des Verstehens. Sie bedeutet, dass in diesem faktischen Fortgang desselben die Bewegtheit seines eigenen Horizontes selbst für sich ausgelegt wird. Für Gadamer geht es nicht um die Objektivität des Verstehens, sondern die jeweilige Bewegtheit desselben. Aus diesem Grunde wird von ihm die ontologische Zirkelstruktur des Verstehens mit Recht entdeckt, und die Endlichkeit des Verstehens als der vorausliegende Horizont der Erfahrung angesehen. In dieser Hinsicht ist besonders die Problematik des Ästhetischen von entscheidender Bedeutung, falls er die Ontologie des Verstehens entwickelt.

Bedeutsam ist außerdem, dass er trotzdem im Gegensatz zu Heidegger die Rehabilitierung des Humanismus neben der Kritik an der modernen Ästhetik versucht.²² In der gesamten Diskussion im ersten Teil in *Wahrheit und Methode* soll dieser Versuch mit der Absicht folgerichtig entwickelt werden, den herrschenden Denkrahmen der Moderne hermeneutisch aufzulösen. Um das genug zu vollziehen, ist nicht nur die Ontologie, sondern auch der Humanismus nötig. Doch ist es für Gadamer gerade die *Ästhetik*, die den Versuch schon seit langem versteckt hat. „Wenn wir das Unzureichende einer solchen Selbstinterpretation der Geisteswissenschaften erweisen und ihnen angemessenere Möglichkeiten eröffnen wollen, werden wir daher den Weg über die Probleme der *Ästhetik* gehen müssen“.²³ Damit meint Gadamer, dass durch Kants transzendente Fragestellung zur methodischen Eigenart der Geisteswissenschaft ihre Legitimation im Grunde

²² Zur Beziehung zwischen Hermeneutik und Humanismus vgl. Jean Grondin, *Source of Hermeneutics*, Albany: State University of New York Press, S. 111–141. Dort scheint es mir besonders wichtig, dass Grondin hinsichtlich des Verständnisses Gadamer's über den Humanismus auf einen ideologischen Unterschied zwischen Gadamer und Heidegger hinweist. Siehe auch *ibid.*, bes., S. 119ff; id., Gadamer on Humanism, in: *The Philosophy Of Hans-Georg Gadamer*, edited by Lewis Edwin Hahn, Illinois: Open Court Publishing Company, 1997, pp. 157–170.

²³ H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: *Gesammelte Werke I* (=GW), Tübingen: J. B. C. Mohr (Paul Siebeck), 1999, S. 47.

verloren ging. In der modernen Ästhetik beschränken sich die ästhetischen Begriffe auf die Rationalisierung, doch sie würde eigentlich der Tradition des Humanismus angehören. Es handelt sich bei Gadamer darum, diese Begriffe von der modernen Ästhetik besonders nach Kant um die Wiederherstellung des eigenen Wahrheitsanspruchs der Geisteswissenschaften willen zu befreien. Das ist ein Grundmotiv in *Wahrheit und Methode*, von dem aus Gadamer seinen Ausgang nimmt.

Hierin ist es für uns besonders relevant, dass er gegenüber dem seit Decartes wissenschaftlichen Methodenprinzip die Gültigkeit des ›Wahrscheinlichen‹ (sensus communis) gegen das ›Wahre‹ hervorhebt. Seine Absicht hier ist es gerade, der Reduzierung des Begriffs *Wahrheit* nur auf die Rationalität den eigentlichen Gebrauch des Verstandes überhaupt entgegenzusetzen. Damit hält er in seiner Hermeneutik die Überlegenheit der praktischen Vernunft gegen die theoretische fest. Diese Position teilt auch der große Humanist Giambattista Vico. Er hat die Notwendigkeit der alten *Topica* gegen die *Critica* des Cartesianismus in *De nostri temporis studiorum ratione* (1709) betont.²⁴ Hier ist es eben für uns bemerkenswert, dass Gadamer den Zusammenhang des Begriffsgegensatzes von *sophia* und *phronēsis*, die Aristoteles ausgearbeitet hat, auch in der Tradition des Humanismus findet. Was Gadamer in seinem Entwurf des ersten Teils begreifen wollte, ist kein Maßstab für die Bestimmung des Unterschiedes zwischen der Entwicklung der Naturwissenschaften und der Tradition der Rhetorik im Humanismus. Vielmehr wollte er eben im Spannungsfeld zwischen den beiden diejenige Beziehung der beiden selbst begreifen, in der die wissenschaftliche Erkenntnis erst in Wahrheit gebildet werden soll. Hier geht es also für ihn nicht um die Ausarbeitung der Methodologie der Geisteswissenschaften gegen die modernen Naturwissenschaften, sondern darum, was der Methodologie vorausliegt und sie zu ihrem Teile möglich macht, aufzudecken und bewusst zu machen.²⁵ In dieser Hinsicht stellt er die Bedeutung des Wahrscheinlichen wieder heraus, das schon vom Maßstab des Wissens in den modernen rationalen Wissenschaften ausgeschlossen wurde. Daher gilt es, das Motiv der Rehabilitierung der Tradition des Humanismus im Hintergrund der Kritik an der modernen Ästhetik nicht aus den Augen zu verlieren, wenn man

²⁴ Vgl. Giambattista Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* (1709), in: *Opere di Giambattista Vico*, Vol. I, Leipzig: Deutschen Demokratischen Republik, 1970, S. 205.

²⁵ Vgl. H.-G. Gadamer, Vorwort zur 2. Auflage (1965), in: *Gesammelte Werke* (=GW), Bd. 2: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode Ergänzungen Register, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, S. 439.

sich die systematische Bedeutung des ersten Teils und die Beziehung zwischen Ästhetik und Hermeneutik überlegt.

3.2. Die Bedeutung der Metaphysik des Schönen in *Wahrheit und Methode*

Im letzten Abschnitt des dritten Teils in *Wahrheit und Methode* hebt Gadamer ausdrücklich hervor, dass wir nun ganz nah am metaphysischen Begriff der Schönheit stehen.²⁶ Die Hermeneutik hat nämlich in seiner eigenen Entwicklung die ›ontologische Wendung‹ genommen. Bezüglich des Verhältnisses zwischen Ästhetik und Hermeneutik meinte er, dass wir den Weg wieder einschlagen können, zur philosophischen Betrachtung über die Schönheit im metaphysischen Sinne zurückzukehren. Dies war dadurch möglich, dass der Rahmen der konventionellen rationalen Ästhetik insbesondere aufgrund der Ontologie im heideggerischen Sinne überwunden worden ist. Gegenüber dem Laufe des 19. Jahrhunderts des Begriffs des Schönen richtet Gadamer seine Aufmerksamkeit darauf, dass der Begriff des Schönen bekanntlich ehemals als universaler metaphysischer Begriff verstanden wurde. Innerhalb der Metaphysik, d. h. der allgemeinen Lehre vom Sein, hatte der Begriff des Schönen eine Funktion, die sich keineswegs auf das Ästhetische im engeren Sinne beschränken lässt.²⁷ Sein Rückgang auf Plato zeigt uns nicht nur seine eigentliche Denkweise über das Schöne, sondern auch seine Grundauffassung zur Hermeneutik, dass der alte Begriff des Schönen auch in der umfassenden Hermeneutik verwendet werden kann, wie sie aus der Kritik an dem Methodologismus der Geisteswissenschaften entstand.²⁸ Damit versucht Gadamer in der Grundlegung der allgemeinen Aspekt der Hermeneutik im letzten Abschnitt, seine eigene grundsätzliche Aufgabe—eigene Rechtfertigung der *Wahrheit* in den Geisteswissenschaften—noch wieder im Zusammenhang mit dem Schönen zu erfüllen. Im Zusammenhang mit dem ›Hermeneutischen‹ deutet dies weiter auch darauf hin, dass Gadamer eine völlig andere Genealogie als moderne rationalistische Ästhetik verfolgt. Seine größte Absicht im letzten Abschnitt liegt daher eben darin, sich mit der platonischen Metaphysik des Schönen zu befassen.²⁹ „Der Rückgang

²⁶ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW1, S. 481.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Zur Bedeutung dieser gesamten Struktur des *Wahrheit und Methode*, insbesondere der Bedeutung des Schönen im Hinblick auf den universalen Aspekt der Hermeneutik vgl. Joseph Marc Philippe Lamontagne, *Das Werden im Wissen: Entwicklungsgeschichtliche Ausdeutung der philosophischen Hermeneutik Gadamer's*, bes., S. 97–106.

auf Plato läßt vielmehr noch eine ganz andere Seite am Phänomen des Schönen kenntlich werden, und diese ist es, die uns für unsere hermeneutische Fragestellung interessiert“.³⁰

Im dritten Abschnitt erklärt Gadamer zunächst einen *Vorzug des Schönen* gegenüber dem Guten anhand des Dialogs ›Phaidros‹: „Offenbar ist es die Auszeichnung des Schönen gegenüber dem Guten, dass es sich von sich selbst her darstellt, sich in seinem Sein unmittelbar einleuchtend macht“.³¹ „Es ist ›Idee‹, ganz gewiß, d. h. es gehört einer Ordnung des Seins an, die sich als ein in sich Beständiges über das Dahinfluten der Erscheinung erhebt“.³² Aus den Zitaten liegt es nun nahe, dass Gadamer die wichtigste ontologische Funktion, nämlich die der *Vermittlung* zwischen Idee und Erscheinung heraushebt. Dazu hat er immer wieder aufmerksam auf einen Zusammenhang zwischen dem Schönen und der Liebe in ›Phaidros‹ gemacht. In ›Phaidros‹ erklärt Plato die Erfahrung der Liebe und des Schönen, indem er in der Form eines großen Mythos die Bestimmung des Menschen, seine Begrenztheit gegenüber dem Göttlichen schildert. Damit zeichnet Gadamer die Schönheit derart aus, dass sie im Unterschied zum Guten *unmittelbar* unsere Wahrnehmung *ansprechen* kann. „Denn »der Schönheit allein ist dies zuteil geworden, daß sie das am meisten Hervorleuchtende (*ekphanestaton*) und Liebenswertes ist“.³³ Daher ist es für Gadamer das Schöne, das nicht nur die Idee an sich, sondern auch die *Vermittlung* selbst als selber einleuchtend und hervorleuchtend ist, besser formuliert, das das Bedürfnis nach dem intelligiblen Sein als die Liebe in der Erscheinung fördert.

In dieser Hinsicht ist es uns von entscheidender Bedeutung, dass Gadamer es besonders in Bezug auf die Problematik der *Methexis* versteht, dass das Schöne die ontologische Begriffsfunktion der *Vermittlung* besitzt. „Die Idee des Schönen ist wahrhaft anwesend in dem, was schön ist, ungeteilt und ganz. Am Beispiel des Schönen läßt sich daher die ›Parousie‹ des Eidos, die Plato meint, einleuchtend machen und gegenüber den logischen Schwierigkeiten der Teilhabe des ›Werdens‹ an ›Sein‹ die Evidenz der Sache aufbieten“.³⁴ Bereits in *Platos dialektische Ethik* hat Gadamer analysiert, dass solche Theorie der Dialektik in ›Phaidros‹ den ursprünglichen Vollzugsmodus der Verständigung expliziert hat.³⁵ Die Teilhabe des

³⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW1, S. 481.

³¹ *Ibid.*, GW1, S. 485.

³² *Ibid.*, GW1, S. 491.

³³ Plato, *Phaidros*, 250d7; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW1, S. 485.

³⁴ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW1, S. 485.

³⁵ H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, GW5, S. 61–66, bes., S. 61f.

›Werdens‹ an ›Sein‹ ist also für ihn sowohl ein Grundmodell der Verständigung als auch eine Art von der Auflösung des Problems der Methexis, worin das Sein des Schönen als der Abglanz von der Idee im Sichtbaren erscheint. In dieser Erfahrung des Schönen gilt es entscheidend, dass hier der Hiat zwischen Sinnlichem und Ideellem durch die Dialektik geschlossen ist.

4. Ontologische Affinität zwischen dem Schönen und dem Verstehen

4.1. Lichtmetaphorik in *Wahrheit und Methode*

In der ontologischen Erfahrung des Schönen, die zwischen Idee und Erscheinung vermittelt, sieht Gadamer einen allgemeinen Zusammenhang mit der Erfahrung des *Verstehens*. In dieser Hinsicht spielt für ihn die Lichtmetaphorik, die der Ideenlehre Platons entstammt, eine hervorragende Rolle, um das ›Hermeneutische‹, als was sowohl das Sprachliche als auch das Schöne umfassen soll, aufzudecken.

„Scheinen aber heißt: auf etwas scheinen und so an dem, worauf der Schein fällt, selber zum Erscheinen kommen. Schönheit hat die Seinsweise des *Lichtes*“.³⁶

Gadamer hat in seiner Interpretation zum ›Phaidros‹ die ontologische Funktion des Schönen ausfindig gemacht und weiter sie in dieser Stelle als „Seinsweise des *Lichtes*“ erläutert. Das Licht lässt anderes sichtbar sein, indem es sich selber zur Erscheinung bringt, wie die Sprache in ihr selbst anderes ›einleuchtend‹ machen lässt, indem sie sich selber zur Darstellung bringt. „Das Licht, in dem sich nicht nur das Sichtbare, sondern auch der intelligible Bereich artikuliert, ist nicht das Licht der Sonne, sondern das Licht des Geistes, des *Nous*“.³⁷ Aus dieser Stelle lässt sich erkennen, dass Gadamer die Erfahrungsweise des Schönen als des Lichtes, das nicht nur selber erscheint, sondern auch andere *vermittelt*, im Zusammenhang mit der sprachlichen Verständigung auffasst. Daher können das Licht und die Sprache in einen allgemeinen und ontologischen Zusammenhang gebracht werden: „Im Gebrauch von Worten ist das anschaulich Gegebene nicht als Einzelfall eines

³⁶ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW1, S. 486.

³⁷ *Ibid.*, GW1, S. 486f.

Allgemeinen verfügbar gemacht, sondern im Gesagten selber gegenwärtig geworden —so wie die Idee des Schönen in dem, was schön ist, gegenwärtig ist“.³⁸

In dieser Hinsicht ist es für uns besonders wichtig, dass Gadamer auch in der Tradition der Rhetorik steht, wenn er sich auf diesen Zusammenhang stützt. Wir haben schon oben gesehen, dass er den Vorzug des Schönen gegenüber dem Guten derart versteht, dass das Schöne sich selber unmittelbar in seinem Sein einleuchtend macht. Unter dem Ausdruck ›ein-leuchtend‹ versteht Gadamer die *Lichtmetaphorik*, d. h. seinen *metaphorischen* Sinn, wie das ›Wahr-scheinliche‹ im Latein *verisimilie* die Entsprechung hat.³⁹ In *Wahrheit und Methode* hat Gadamer eine sprachliche Idee des Gemeinsinnes (*sensus communis*) bei Vico mit der Idee des Verstehens in seiner Hermeneutik verknüpft.⁴⁰ Dort hat er die rhetorische Grundlage des Verstehens, die sich auf das Wahrscheinliche (*sensus communis*) berufen soll, gegenüber dem Wahren im naturwissenschaftlichen Methodenprinzip seit Descartes zu rechtfertigen versucht. Sein Vermächtnis war für Gadamer die Grundlage dafür, unter dem Gesichtspunkt der Rhetorik den Begriff des Wahrscheinlichen zu begründen. Dabei gilt es, dass hier das Verstehen sich selbst als das zeigt, was etwas in seinem Sein selbst einleuchtend macht, ohne sich wissenschaftlich als *Wahrheit* zu erweisen. Für ihn ist die Lichtmetaphorik daher systematisch relevant. Dank ihr verknüpfen sich nämlich die ontologische Einsicht und die humanistische miteinander, sodass die Kohärenz zwischen dem Verstehen und dem Schönen besteht.

4.2. Der universale Aspekt des Hermeneutischen

Aus dieser Verknüpfung ergibt sich nun nach Gadamer das ›Hermeneutische‹, das etwas Sinnliches und Intelligibles im Grunde umfasst. Von dem Standpunkt der philosophischen Hermeneutik aus gesehen, stehen sowohl die Erfahrung des Schönen als die des Verstehens ursprünglich auf derselben Grundlage. „*Die Ästhetik muß in der Hermeneutik aufgehen*“,⁴¹ so hat Gadamer deshalb in *Wahrheit und Methode* erwähnen können, weil er diese gemeinsame Grundlage im allgemeinen Aspekt des ›Hermeneutischen‹ schon herausgefunden hätte. In diesem Punkt lässt sich nun erkennen, dass in diesem „*Aufgehen*“ die Verknüpfung zwischen Ästhetik

³⁸ *Ibid.*, GW1, S. 493.

³⁹ *Ibid.*, GW1, S. 26.

⁴⁰ Hierzu vgl. Donald Phillip Verene, Gadamer and Vico on Sensus Communis and the Tradition of humane Knowledge, in: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Lewis Edwin Hahn (ed.), Illinois: Open Court Publishing Company, 1997, S. 137–155.

⁴¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW1, S. 170.

und Ethik für den Entwurf der philosophischen Hermeneutik unerlässlich vorausgesetzt wird. Ein Schwerpunkt im Verständnis Gadamer's von platonischer Ethik liegt darin, dass er die Erscheinung des Logos in der Idee der Verständigung durch den Dialog begründet hat. Dabei hat er in die Denkweise der modernen Wissenschaften als der „Erblast des Platonismus“ zu geraten vermieden und den Plato davon befreit, indem Gadamer das Gute als die Offenheit der Relation dort verstanden hat. Dadurch hat er diesen spekulativen Charakter des Logos in *Wahrheit und Methode* übernommen, um zur Verallgemeinerung der hermeneutischen Probleme zu dienen, anders formuliert, alle historische, ästhetische und ethische Vorgänge mit dem Logos erfahren zu lassen. Um diese Struktur der Erfahrungen genug in Wahrheit zu rechtfertigen, hat zunächst die Aufgabe des Rückgangs auf platonische Metaphysik als eine dringende Angelegenheit in *Wahrheit und Methode* gestellt werden müssen. Dieser Rückgang ist über das Erkenntnisschema der modernen Wissenschaften hinaus ausgeführt worden, das die eigentliche Beziehung zwischen dem Schönen und dem Logos vergessen hat. *Etwas*, das sich einseitig auf das Sein des Intelligiblen (d.i. des Ethischen) oder auf das Sein des Sinnlichen (d.i. des Ästhetischen) keineswegs reduzieren lässt, ist gerade das Sein des ›Hermeneutischen‹, i.e. ein Subjekt der Hermeneutik, die auf ihrer Einbeziehung in die Ästhetik besteht, sofern sie das Sein des Schönen in beiden Beziehungen erfragt.

Fazit

Als Fazit können wir festhalten, dass das Streben nach dem Hermeneutischen im Entwurf Gadamer's ursprünglich aus seinen Interpretationen zum Werk von Plato entstammt, weil das selbst für ihn seit langem den Vollzug der *Philosophie* verkörpert hat. Dabei hat Gadamer die philosophische Bedeutung des Dialogs als die Bewegtheit der Interpretation selbst in ihrer Offenheit analysiert und damit entdeckt, dass die einheitliche Beziehung zwischen Wissen und Logos durch die Dialektik erscheint. In seiner Interpretation von Plato wird die Idee des Guten als die Mischung oder Mitte verstanden, sodass die Begrenztheit oder die Endlichkeit der Menschen doch zum Erkenntnis positiv zu bestimmen ist. Dabei liegt der Schwerpunkt des Verständnisses Gadamer's in der Gleichsetzung des Guten mit dem Schönen innerhalb seiner Interpretation zum ›Philebos‹, womit die platonische Ethik ästhetisiert wird. In der Tat scheint Gadamer zwar einerseits in *Wahrheit und Methode* auf Aristoteles zu beruhen, aber andererseits muss es in dem Fall nicht

vergessen werden, dass die Gleichsetzung der beiden grundsätzlich auch von der Interpretation von Plato getragen ist. In dieser Hinsicht spielte die phänomenologische Interpretation zum ›Philebos‹, insbesondere das damit entwickelte Verständnis der Dialektik, in der Entwicklung von Gadamer's Philosophie eine herausragende Rolle.

Zweitens können wir nun festhalten, dass die Deutung Gadamer's zum Werk von Plato völlig zur Aufdeckung des ›Hermeneutischen‹ beiträgt, insofern Gadamer den Begriffsfunktion der ›Ästhetisierung‹ folgerichtig auch in *Wahrheit und Methode* behält und weiter entwickelt. Dabei war es besonders wichtig, das Motiv der Rehabilitierung der Tradition des Humanismus im Hintergrund der Kritik an der modernen Ästhetik nicht aus den Augen zu verlieren. Denn hier ist die humanistische Einsicht an der Verallgemeinerung der hermeneutischen Problematik in großem Maße beteiligt. Und indem sie sich zugleich mit der ontologischen Einsicht am engsten verknüpft, lässt sich die metaphysische Affinität zwischen dem Schönen und dem Verstehen erkennen. Dabei liegt dieser Affinität die Leistung jener Ästhetisierung grundsätzlich zugrunde, in der sich der allgemeine Aspekt des ›Hermeneutischen‹ eröffnet. Damit hat Gadamer ästhetische Phänomene im eigentlichen Sinne hermeneutisch verstehen können, dass sie keineswegs in das Erkenntnisschema der modernen Wissenschaften in eingeschränkter Weise reduziert werden. Es ist also für ihn eine unrechte sekundäre Abstraktion im modernen ästhetischen Bewusstsein, die das Ästhetische von dem ursprünglichen Zusammenhang mit dem *Verstehen* ausschließen wollte. Demgegenüber hat Gadamer seit langem unter dem Gesichtspunkt des Hermeneutischen gestrebt, diesen Zusammenhang wieder nach der Dialektik Platos aufzubauen.