

seits darf man m. E. in das „esse commune“ auch noch nicht die ganze Fülle des Seins hineinlegen, die dem Sein in seiner ersten (aber für uns keineswegs erstgegebenen) Verwirklichung zukommt. Gewiß ist der Begriff des Seins, wie er durch formale Abstraktion gewonnen wird, *offen für* eine immer größere Fülle, aber darum *besagt* unser erster Seinsbegriff diese Fülle doch noch nicht. Sonst könnten wir nicht sagen, daß wir selbst oder gar die rein materiellen Dinge „Sein haben“. — So regt das Buch in vielfacher Weise zum Weiterdenken an.

J. de Vries S. J.

Gadamer, G.-H., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 8^o (XVII u. 586 S.) Tübingen 1960, Mohr. 32.50DM, geb. 37.—DM.

Der 1. Teil dieser „philosophischen Hermeneutik“ will die Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst freilegen, der 2. sie auf das „Verstehen“ in den Geisteswissenschaften ausweiten, der letzte die „ontologische Wendung“ der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache darstellen. Erfahrung der Kunst führt zunächst zur „Transzendenz der ästhetischen Dimension“ und ermöglicht so eine eigentliche „Ontologie“ des Kunstwerks. Der Sinn von „Verstehen“ in den Geisteswissenschaften klärt sich durch die Fragwürdigkeit der romantischen Hermeneutik und Diltheys Verstrickung in die Aporien des Historismus hindurch bis zu den neuen Ansätzen bei Husserl, Graf Yorck v. Wartenburg (G. schreibt irrtümlich mehrmals „York“) und vor allem Heidegger; es lassen sich daran die Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung entwickeln, welche die „Geschichtlichkeit des Verstehens“ zum hermeneutischen Prinzip erhebt; dabei tritt als das hermeneutische Grundproblem das der „Anwendung“ (Applikation) eines Textes auf die konkrete Situation des Verstehenden hervor, was eine Analyse des „wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins“ bedingt, aus dem heraus der Interpret einen Text angeht und das den hermeneutischen „Vorrang der Frage“ und Hermeneutik als eine „Logik von Frage und Antwort“ begründet. Die Sprache nun, als Medium der hermeneutischen Erfahrung, erweist sich schließlich als „Horizont einer hermeneutischen Ontologie“, insofern alles Sein für uns von Sprache umgriffen wird, Hermeneutik daher einen universalen ontologischen Aspekt gewinnt.

Es hält schwer, den ganzen Reichtum des Buches, dessen Aufriß eben skizziert wurde, in gebotener Kürze deutlich genug zu entfalten. Zumal auf die geistesgeschichtlichen Analysen, die einen breiten Raum einnehmen, können wir nur hinweisen: Was da zur Geschichte der hermeneutischen Leitbegriffe „Bildung“, „Geschmack“ usw. beigebracht wird, zu Kants Ästhetik, zur Wortgeschichte von „Genie“ oder „Erlebnis“, dann aber vornehmlich zur Entwicklung der Hermeneutik seit der Aufklärung und Romantik, zur Prägung des Begriffs „Sprache“ durch die Denkgeschichte des Abendlandes usw., all das vermag hohes Interesse zu wecken und bezeugt den weitgespannten kulturellen Ausgangsbereich des Philosophierens, der dem Verf. zur Verfügung steht.

Seine entscheidende These läßt sich im Anschluß an den Titel des Werkes etwa folgendermaßen formulieren: Es gibt mehr „Wahrheit“, als einer „Methode“ zugänglich ist; das moderne Methodenbewußtsein, wie es von den Naturwissenschaften auf die Geisteswissenschaften übertragen wurde, versagt gegenüber der Eigenart hermeneutischer Erfahrung. Was aber heißt hier Methode? Es handelt sich um jene Verfahrensweise, die alle subjektiven Faktoren auszuschalten besorgt ist, um so zu „objektiven“ Resultaten zu gelangen. Die „Naivität des Methodenglaubens“, die die eigene Geschichtlichkeit verleugnet (285 341 343), „die Überfremdung mit den objektivierenden Methoden der modernen Wissenschaft“ in der Hermeneutik und Historik des 19. Jahrhunderts (297), jene Forderung nach „Selbstvergessenheit“ des Philologen und Historikers (323), das Ideal „der rationalen Konstruktion“ (432), die „Vorhandenes“ in Maß und Zahl auflöst, der Wille zu jener „Sicherheit, die der Gebrauch wissenschaftlicher Methoden gewährt“ (465), genügen dem Verf. nicht. Das „eigene Sein des Erkennenden“ hat mit ins Spiel zu kommen, wodurch zwar die Grenze der „Methode“ bezeichnet werde, nicht aber die des Wissens, der Wahrheit. Die Struktur der hermeneutischen Erfahrung widerspreche dem Methodengedanken der Wissenschaft (439), denn sie sei Auslegung und Aneignung zugleich, bewahre daher in ihrem Wesen den Bezug auf den Menschen (welchen Bezug die Naturwissenschaften und ihnen analog nachgebildete Verfahrensweisen „objek-

tivistischer“ Geisteswissenschaft gerade abtöten möchten). Wie ist dies des näheren zu verstehen?

Eben wurde gesagt, Aneignung gehöre zur hermeneutischen Erfahrung. Der Verf. erblickt in der „Anwendung“ eines Textes das Grundproblem der Hermeneutik (290 ff.); was den Sinn eines Textes ausmacht, läßt sich nicht verstehen, wenn der Interpretierende „von sich selbst und der konkreten hermeneutischen Situation, in der er sich befindet“, absehen wollte, er muß ihn „auf diese Situation beziehen, wenn er überhaupt verstehen will“ (307). Es kennzeichnet gerade die Aufgabe einer historischen Hermeneutik, „daß sie das Spannungsverhältnis durchreflektiert, das zwischen der Selbigkeit der gemeinsamen Sache und der wechselnden Situation besteht, in der dasselbe verstanden werden soll“ (292). Die eine Sache, um die es geht, nämlich der Sinn von Texten (und damit schließlich der Sinn des Geschehenen), zeigt sich nur in den vielen möglichen Abschattungen, deren Synthese allein das An-Sich der Geschichte ist; ein unendliches Bewußtsein, das, wie bei Hegel und un- ausgesprochen auch später, besonders bei Schleiermacher und suo modo sogar bei Dilthey, dem Ganzen der Geschichte zugeordnet wird, ist gerade *nicht* ein mögliches hermeneutisches Ideal (448 451 f.). Bedingung von Verstehen ist „die Zugehörigkeit zur Überlieferung“ (312), aus der heraus der einzelne fragt und Antwort sucht; damit unterliegt er dem „wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein“ (284 ff. 323), da er nur nach dem zu fragen vermag, was auf ihn noch einwirkt und ihn so zugleich in seinen Fragestellungen und Vormeinungen bestimmt. Daß geschichtliches Verstehen selbst geschichtlich bedingt ist, also niemals einen übergeschichtlichen Ort beanspruchen dürfe, gilt hiermit als ausgemacht (250 ff. 283 285 329 357 ff.). Heideggers „Zirkelstruktur“ des Verstehens, wonach Verstehen unaufhebbar und unabschließbar Entwerfen und Vor-Meinen ist, wird rückhaltlos bejaht und weitergeführt (250 ff.). Zuletzt ist Verstehen immer ein Sich-Verstehen (246). Die eigene Geschichtlichkeit des Verstehenden muß ohnehin positiv gewertet werden, nämlich als Fähigkeit, überhaupt Geschichtliches aufzufassen (vgl. 247) und, wenn auch notwendig in anderer Auslegung (dieses Je-Anders der Auslegung wird energisch hervorgehoben, vgl. 319 323 448), Vergangenes mit der Gegenwart und Zukunft zu vermitteln.

Das soll nun nicht heißen, hier werde der endlichen Subjektivität des Menschen das Wort geredet. Alles Verstehen wird zwar als „Geschehen“ bewußt (293), indem der Verstehende selbst den Bezug auf das Zuverstehende einhält und damit einen Text überhaupt erst in seinem Sinn „vollendet“; der Text ist ja für ihn bestimmt, meint ihn in seiner konkreten Situation. So hatte der Verf. in breiten Ausführungen von der Erfahrung der Kunst ausgehen können; das Kunstwerk vollendet sich selbst erst im Aufnehmenden, Darstellenden, Aufführenden usw., und diese „Ontologie“ des Kunstwerkes konnte für alle Hermeneutik paradigmatisch werden. Es zeigt sich aber sofort, wie sehr der aufnehmende, der verstehende Mensch, gerade weil er in das Zuverstehende einbezogen ist, nicht etwa nur seine Subjektivität dem Objekt gegenüber auslebt, sondern zum Objekt gehört, es selbst integriert. „Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln“ (274 f.), mithin als Eingehen in die Sache selbst, nämlich in die durch die Texte sich bezeugende und im Verstehen sich selbst weiterzeugende Geschichte. An dieser Stelle unterstreicht G. nochmals, daß diese Einsicht in der hermeneutischen Theorie, die bisher viel zu sehr „von der Idee eines Verfahrens, einer Methode, beherrscht ist“, zur Geltung gebracht werden müsse. Es dürfte unbedenklich sein, die Intention des vorliegenden Werkes hier zentriert zu finden, was uns — wir müssen manches überspringen — erlaubt, die Schlußkapitel des Buches hier anknüpfen zu lassen.

Es geht da um die Sprache, die „Sprachlichkeit“, als das allbedingende, universale Medium der hermeneutischen Erfahrung. Sprache kann nicht wie ein fertiges, zuhandenes Werkzeug betrachtet werden, das von Fall zu Fall angewandt wird, vielmehr bildet sie sich erst im Gespräch, in der Auseinandersetzung mit „Gemeintem“, mit den Aussagen, mit den Texten. „Die Sprachlichkeit des Verstehens ist die Konkretion des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins“ (367). Nachdem der Verf. den Weg der abendländischen Prägung des Begriffs der Sprache nachgezeichnet hat, wobei er der hochmittelalterlichen Sprachphilosophie und -theologie größte Bedeutung

beimißt (395 ff.), wendet er den Gedankengang scharf in die Richtung der *ontologischen* Relevanz, die das Phänomen der Sprache unzweifelhaft besitze: Über W. v. Humboldts These von der Sprache als „Weltansicht“ hinaus behauptet er, Sprache sei allem Sein zugeordnet, gewissermaßen ein *transcendentale*. Sie erschöpfe sich nicht darin, Ausdruck menschlicher Subjektivität zu sein, in ihr gelangten Welt und Sein zur Selbstdarstellung, zur „Erscheinung“, indem in ihr „das Seiende, wo es sich dem Menschen als seiend und bedeutend zeigt, zu Worte kommt“ (432). Wie Erkenntnis letztlich „als ein Moment des Seins selbst und nicht primär als ein Verhalten des Subjekts“ gedacht werden müsse (434), so ist das hermeneutische Geschehen nicht einfach ein subjektives Sichverhalten, „unser Tun an der Sache“, sondern es ist „das Tun der Sache selbst“ (439). Daher enthüllt sich hermeneutische Erfahrung, im Gegensatz zum „Methodologismus“ der modernen Geisteswissenschaften (452), als ein Tun, das „ein Erleiden, (als) ein Verstehen, das ein Geschehen ist“ (441). „So reden wir ja nicht nur von einer Sprache der Kunst, sondern auch von einer Sprache der Natur, ja überhaupt von einer Sprache, die die Dinge führen“ (450); „alles Seiende, sofern es verstanden werden kann“, ist Sprache (452), denn „Sein“ ist „Sprache, d. h. Sichdarstellen“ (461). Der „ontologische Horizont der hermeneutischen Welterfahrung“ läßt sich nicht übersehen (459).

„Kein Ding sei, wo das Wort gebriert“: diesen George-Vers zitiert G. zum Schluß, wie auch Heidegger es tut, dessen Buch „Unterwegs zur Sprache“ (1959) er merkwürdigerweise nicht einmal erwähnt, obwohl es nicht wenig von dem, was er ontologisch im Blick hat, vorwegnimmt. Sogar die Redewendung, in Wahrheit spreche eigentlich die Sprache selbst (439 464), ist gut heideggerisch. (Es verwundert einen ebenfalls, daß Heideggers Abhandlung über den „Ursprung des Kunstwerks“ in „Holzwege“ mit Schweigen übergangen wird, wo doch manche Parallelen zu Teil I und auch Späterem zu ziehen wären.) Nebenbei bemerkt, eine gewisse Spärlichkeit der Hinweise auf einschlägige sprachphilosophische Literatur, auch höchsten Ranges, läßt sich kaum bestreiten: Warum kein Wort zu Jaspers oder Merleau-Ponty, oder auch zu Brice Parain, nicht zu reden von Wittgenstein und der englischen sprachanalytischen Philosophie?

Indes besagt das wenig gegenüber der wesentlichen Absicht des Werkes, die „Wahrheit“, der wir im Verstehen der geschichtlichen Zeugnisse teilhaft werden, neu zu begründen. Alle Subjekt-Objekt-Philosophie sei hier fehl am Platze. Das verstehende Subjekt gehöre nicht auf die eine, das zu verstehende Objekt auf die andere Seite; beide gehören so sehr zueinander und „einander“, daß alle Subjektivität nur ein Moment am Objekt, alle Objektivität ein Moment am Subjekt bedeute. Das Objekt, die Geschichte in ihren Zeugnissen, sei ein Geschehen und auf Aktuation durch eine Subjektivität bezogen. Das Subjekt selbst hingegen vollende sich erst im Eingehen in das Objektive. Wahrheit der hermeneutischen Erfahrung liege daher in diesem Prozeß, in dem endliche Subjektivität sich immer mehr in Objektivationen anderer endlicher Subjektivität hinein überwindet, um dergestalt alles zu werden, was überhaupt „für sie“ ist. Die Sprache als universales Medium solcher Wahrwerdung bleibe freilich etwas vom „Allerdunkelsten, was es für das menschliche Nachdenken gibt“ (359).

Der Verf. hat zweifellos gesehen, daß über alle „Sicherheit“ hinaus, die eine wissenschaftliche Methode gewährleistet, ein Mehr an Wahrheit möglich ist, nämlich jenes Angeglichensein und Sichangleichen an den Gegenstand, die geschichtliche Welt, das im Verstehen auf Grund einer wesenhaften *connaturalitas*, wie die thomistische Philosophie wohl sagen würde, zum Ausdruck kommt. Wahrheit hat hier einen existentialen und existentiellen Sinn: sie gewährt dem Menschen das Bewußtsein seiner Vergangenheit in ihrer Vermittlung mit der Gegenwart (und Zukunft) als Realisation seiner eigenen Möglichkeiten, wie sie andererseits die Geschichte sich bewähren und bewahrt sein läßt in konkreter Subjektivität, die alle geschichtlichen Zeugnisse letztlich ansprechen. Was Überlieferung, was ein Text wirklich meint, was also Geschichte eigentlich bedeutet, das kommt erst im verstehenden und verstandenen Bezug auf Gegenwart und Zukunft zum Austrag. Nur ist nicht recht ersichtlich, inwiefern Sprachlichkeit gleichsam zu einem *Transcendentale* erhoben werden könne. Alles, was für den Menschen verstehbar sein soll, geht zwar notwendig in Sprache ein; gleichwohl müßte man um der Reinheit und Strenge der Worte willen den Eindruck vermeiden, als setzte man Sein-für-den-Menschen und Sein einfachhin

gleich; der Satz, Sein sei „Sprache, d. h. Sichdarstellen“, klingt nun einmal mißverständlich, legt jedenfalls das Bedenken nahe, der Verf. scheidet die Möglichkeit eines anderen als des menschlichen Bewußtseins im Ernst a priori aus: „Es gibt kein mögliches Bewußtsein, und wäre es noch so sehr ein unendliches, in dem die Sache, die überliefert wird, im Lichte der Ewigkeit erschiene“ (448).

Weiterhin — um aus der Fülle der anregenden Problematik noch den einen Punkt herauszugreifen — bleibt zu fragen, ob die „Methode“ der modernen Geisteswissenschaften tatsächlich als Objektivismus und Methodologismus zu brandmarken und so stark abzuwerten sei, wie G. es dem Buchstaben nach tut. Daß sie „Sicherheit“, „Gewißheit“ will und durch methodische Bedingungen zu garantieren sucht, von da aus aber zugleich Analogien zum Methodenideal der Naturwissenschaften aufweist, ist doch ein berechtigtes, sehr humanes Anliegen. Wie wenig alle subjektiven Faktoren auszuschalten sind, wie sehr der Mensch selbst, der Forscher und Beobachter, in den Prozeß der wissenschaftlichen Erfahrung einzuschalten ist, das stellen ja auch die Naturwissenschaften immer deutlicher heraus. Der Verf. ist auf diese Parallele nicht eingegangen. Jedenfalls weiß Wissenschaft sich an die Forderung möglicher Methode gebunden, und die Aussage, Grenze der Methode bezeichne nicht ebenso Grenze der Wissenschaft (465), dürfte auf entschiedenem Widerspruch stoßen. Daß Wissenschaft nicht eo ipso „objektive Wissenschaft“ im Sinne des neuzeitlichen, an der Naturwissenschaft ausgebildeten Wissenschaftsbegriffs heißen müsse, dafür ist schon Husserl eingetreten (vgl. „Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“). Doch Methode gehört zu Wissenschaft überhaupt. Wahrheit dagegen, das sei gerne zugegeben, begegnet dem Menschen nicht notwendig nur auf dem Wege wissenschaftlicher Methode. H. O g i e r m a n n S. J.

Newald, R., *Nachleben des antiken Geistes im Abendland bis zum Beginn des Humanismus. Eine Überschau.* 80 (XIII und 454 S.) Tübingen 1960, Niemeyer. 32.— DM.

Fast drei Jahrzehnte ging der bekannte Literarhistoriker der Frage nach, in welchem Maße abendländische Kultur von antikem Geistesgut durchdrungen wird. In einem zweibändigen Werke sollte das Ergebnis dieser Forschungsarbeit zusammengefaßt werden. Der im Jahre 1954 verstorbene Verf. hinterließ das Manuskript des ersten Bandes druckfertig (vgl. Vorwort). Nach dem Untertitel will das Werk alle Sonderfragen beiseite lassen und eine großzügige Zusammenschau geben vom Nachwirken antiken Geistesgutes.

Im Abschnitt „Grundlagen“ (1—45) untersucht der Verf. zunächst jene Faktoren, welche die jeweils verschiedene Reaktionsart auf das antike Geistesgut bestimmen. Dieses bleibt tote Masse, wenn es nicht zum geistigen Erlebnis wird. Die einem solchen historisch bedingten Erlebnis zugrunde liegenden Faktoren werden aus dem Wesen des Individuums und der Gemeinschaft erschlossen. Die nähere Bestimmung dieses Vorganges, der sich jenseits der Ratio abspielt, ist begrifflich mehr andeutbar denn faßbar. Das griechische Wort *Kairos*, bezeichnend den günstigen Zeitpunkt, das Aufgehen und Keimen eines fruchtverheißenden Samenkornes, ist einer jener charakteristischen Begriffe, die in den geistigen Lebensvorgang vom Nachleben der Antike hineinführen. Mit dem Kairosproblem ist das der *Fortuna* verbunden, da der Erfolg zum Maßstab wird. Das Geheimnis des Erfolges für den Kairosmenschen liegt darin, daß er den Ruf der Zeit versteht und die gegebenen Verhältnisse ausnützt. Ausdruck der stilbestimmenden Macht des Kairos sind jene Worte, die die einzelnen Epochen der Literaturgeschichte kennzeichnen (Renaissance, Humanismus, Klassik usw.). Wenn auch der Kairos gleichsam den Schatten aus dem Totenreiche Leben und Gestalt verleiht, dann bleibt dennoch viel Unerfülltes übrig, weil Antike nicht so erlebt werden kann, wie sie das Altertum erlebte. Diesem Nacherleben dienen die Übersetzungen, die das zeitlose Original dem Zeitgenossen verlebendigen wollen. Eine solche Phase in der Geschichte des Nacherlebens ist abhängig vom Kairos, von der Kongenialität zwischen Autor und Übersetzer, von dem Mitschwingen des Zeit- und Formgefühles, vom gleichgerichteten Stil. Als „gesunkenes Kulturgut“ lebt Antike weiter in der langsam sich bewegendem Unterschicht von Brauch, Sitte, Mimus und Märchen. Hierbei umfaßt Antike Römertum, Griechentum und Spätantike. Letztere ist Mittlerin zwischen klassischer Antike und den späteren Jahrhunderten. Spätantike