



## Book Reviews / Buchbesprechungen / Comptes rendus de lecture

Stefan Schweizer

### Anthropologie der Romantik

#### Körper, Seele und Geist. Anthropologische Gottes-, Welt- und Menschenbilder der wissenschaftlichen Romantik

Ferdinand Schöningh Verlag,  
Paderborn – München – Wien  
– Zürich

Poesie, nicht zuletzt die romantische, ist nach einer Hauptthese Friedrich Schlegels nicht etwa als das Gegenteil objektiver Erkenntnis, sondern als „Wissenschaft im vollsten Sinne“ zu nehmen. Poesie weiß und erkennt – sie fühlt und meint nicht nur, wie die Menge wohl denkt; sie schließt auf, nicht ein, geht auf das Ganze, nicht etwa auf nur ein Segment unseres inneren Haushalts. Dass sich in einer entsprechend eingeschränkten Poetologie Wechselbeziehungen insbesondere zwischen Literatur und Anthropologie melden könnten, ist in jüngerer Zeit vor allem von Manfred Engel behauptet worden. An ihn anschließend verspricht uns jetzt Stefan Schweizer, Lehrerausbildner in Stuttgart, das gesamte „Gottes-, Welt- und Menschenbild“ der romantischen Literatur anthropologisch zu entschlüsseln – wobei mit dem Titel „Anthropologie“ nicht zuletzt an den medizinisch-psychiatrischen, ja auch den parawissenschaftlichen Zweig der Lehre vom Menschen gedacht ist, wie er in der „Spuk- und Gespensterromantik“ in der Tat nicht ohne greifbare Wirkung geblieben ist. Freilich geht es bei Schweizer schon beim zweiten Blick gar nicht so sehr um konkrete Wechselverweisungen zwischen – wie er sich ausdrückt – „Textkunst“ und „vertexteten wissenschaftlichen Kontexten“. Es werden vielmehr sechs Theorien als Hauptzeugen in Augenschein genommen, die schlicht im Allgemeinen den Horizont romantischen Dichtens bestimmen sollen. Die Auswahl beginnt bei Jakob Friedrich (nicht: Johann Jakob!)

Fries, dem eine „Hybridstellung“ zwischen Aufklärung und Romantik bescheinigt wird, um dann über Johann Christian August Heintze und Carl Gustav Carus, deren Ansätze als „dualistisch“ qualifiziert werden, schließlich zu Gotthilf Heinrich von Schubert (dem Kleistfreund), Johann Michael Leupoldt und Joseph Ennemoser zu führen, deren Anthropologie als „triadisch“ gekennzeichnet wird (wobei Schweizer selber irreführend zumeist von einer „trinitarischen“ Strukturen, gar von einer „trinitarischen Veranlagung des Menschen“ aus Geist, Seele und Leib spricht).

Aber nicht nur diese nur locker an ein literaturwissenschaftliches Interesse anknüpfende Verfahrensweise überrascht, anderes tut es noch mehr. In der Einleitung etwa listet der Verfasser elf nach seinen Begriffen romantische Literaten auf, die als Exempel für den Einfluss der romantischen Anthropologie dienen sollen. In dieser Corona findet man ausgerechnet einen Hölderlin, und zwar mit der Begründung, dass bei ihm die Begriffe „Seele“ und „Geist“ „immer wieder“ zu finden seien, während man sonst so nahe liegende Namen wie Lenau und Mörike, Jean Paul und Kleist, Uhland oder die Droste gänzlich vermisst. Nur: Wer immer sich hier die Augen reibt, wird dies in der Folge stets aufs neue tun – dann etwa, wenn er Kant ohne Grund englisch zitiert findet oder erfährt, dass Kants Philosophie als „Transzendentalphysik“, ja als „Metaphysik der Metaphysik“ angesprochen werden könne, aber auch dann, wenn er hört, dass die romantische Anthropologie (die der Verfasser zwischen 1800 und 1840 platziert) auf den Deutschen Idealismus (der mit Fichtes erster „Wissenschaftslehre“ von 1794 begann und mit Schellings Tod 1854 an sein Ende kam) gefolgt sei. Das vor Reiben bald tränende Auge des Lesers macht demselben bei der raschen Häufung solcher Unfälle bald klar, dass er sich hier leider gänzlich auf den Boden des Dilettantismus verirrt hat. Dafür nur wenige inhaltliche Hinweise! In geistesgeschichtlicher Perspektive entgeht es unserem Autor völlig, dass die Etablierung der neueren Anthropologien zu Beginn des 19. Jahrhunderts an wohl niemandem so sehr

wie an Leibniz und dessen Rezeption in der Schulphilosophie hing. Ernst Platners mehrfach aufgelegte „Anthropologie für Ärzte und Weltweise“, die Schweizer nicht zu kennen scheint, ist nicht nur das Buch eines Mannes, bei dem Fries oder auch Heinroth studiert haben, sondern auch das Werk eines Leibniz-Epigonen, der immerhin Herder, Schiller und Fichte zu beeindruckten wusste; ähnlich ist Josef Hillebrands „Anthropologie“, die 1822/23 herauskam, ohne Leibniz, dann auch ohne Jacobi (der bei Schweizer leider ebenfalls keine Rolle spielt) nicht zu denken. Sodann: Dass der Verfasser nicht von den Anthropologien Gottlieb Ernst Schulzes, Ludwig Heinrich Jakobs oder auch Henrik Steffens' spricht, würde man gewiss nicht um jeden Preis fordern wollen – am wenigsten dann, wenn man durch Brillanz und neue Einsichten bei der Behandlung der tatsächlich vorgestellten Autoren entschädigt würde. Jedoch kann gerade davon die Rede nicht sein – der Leser quält sich vielmehr durch viele Hundert Seiten weithin banaler, wenn nicht irreführender Lektürezusammenfassungen, die am Ende nur eine erschreckende Hilflosigkeit im Umgang mit im heutigen Sinne gewiss nicht „standardwissenschaftlichen“ Positionen dokumentieren, dabei aber zu allem Überfluss mit bizarren Stilblüten wie auch groben Grammatik- und Ausdrucksfehlern auf fast jeder Seite gespickt sind. Noch relativ harmlos sind hier Tautologien wie die, dass „im anthropologischen Diskurs“ „Teildisziplinen“ wie die „Anthropologie“ „involviert“ seien. Wir hören ebenso von „Faktoren, sie sich verantwortlich gezeichnet haben“, von „Erkenntnissen, die auf den Menschen verwendet werden“, von der „philosophischen Unterfütterung der Dualisten“, bei der sich „der Name Spinoza aufdrängen“ soll – und werden mit einem Schlusssatz entlassen, der als Krone der Bemühungen unseres Autors die finale „Herstellung des Zusammenhangs von Literatur und Geschichte zu einer gehaltvollen explanativen Erzählung mittlerer Reichweite“ in Aussicht stellt. Was immer das nun meinen und sein mag: Nicht zwar mit Schlegels poetologischen Hoffnungen, wohl aber mit der Euthanasie von Sprachkunst und Wissenschaft dürfte dergleichen sehr viel zu tun haben. Bücher kann man, statt sie zu verbrennen, auch in Parodien auf Bücher ertränken. Es stimmt etwas sehr grundsätzlich nicht, wenn dazu auch die „Wissenschaft“ noch die Eimer trägt.

**Thomas Sören Hoffmann**

**John Wrae Stanley**

## **Die gebrochene Tradition**

### **Zur Genese der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer**

**Königshausen & Neumann,  
Würzburg 2005**

Wohl an keine andere Disziplin oder Richtung der Philosophie knüpft sich, zumindest bei ihrer ersten Nennung, so sehr der Name nur eines einzigen ihrer Vertreter, wie der Hans-Georg Gadamer an die Hermeneutik. Dass der daraus erwachsende Eindruck nur Schein, Gadamer also keineswegs als so etwas wie ein Erfinder der Hermeneutik anzusehen ist, weiß im Grunde jeder, der mit der Philosophiegeschichte auch nur ein wenig vertraut ist. Gadamer selbst dürfte das als erster und am ehesten gewusst haben. Jedenfalls erhob er ja nicht diesbezügliche Besitz- oder Entdeckeransprüche, und konnte es auch nicht. Man denke, fürs Erste, nur an die Schrift des Aristoteles *peri hermeneias* oder an Schleiermacher, um nur zwei Namen zu nennen. Die Singularität der Verbundenheit des Namens Hans-Georg Gadamer mit der Hermeneutik beruht auf dem von ihm selbst wohl kaum für möglich gehaltenen Ruhm seines 1960 erschienenen Buches „Wahrheit und Methode“, das vielen Denkenden der damaligen Zeit wie gerufen und erlösend ineins erschienen sein muss, vielleicht deshalb, weil man sich von den „Grundzüge[n] einer philosophischen Hermeneutik“ (so der Untertitel des Werkes) eine grundlegende Wiederbelebung und Erneuerung der Philosophie erhoffte, die zu dieser Zeit der Übermacht positiver Wissenschaften wie dem Verdacht zu erliegen drohte, angesichts des Geschehenen versagt und nichts mehr zu sagen hat.

Doch gleichwohl wäre der Schluss falsch, bei der Sache der Hermeneutik handle es sich um eine längst bekannte Sache, an die es sich nur zu erinnern gälte, so sehr auch Gadamer selbst einer solchen Sicht vorgearbeitet hatte, wenn er die Hermeneutik bestimmt als „[d]ie klassische Disziplin, die es mit der Kunst des Verstehens von Texten zu tun hat“<sup>1</sup>. Denn „das Wort ‚klassisch‘ impliziert“, dass „diese ‚Disziplin‘ Tradition – der allgemeinen Ansicht nach eine lange, bis zur Antike zurückgreifende Tradition“ (11)<sup>2</sup> habe, wie John Wrae Stanley gleich zu Beginn seiner hier zu besprechenden, an der Universität Bonn entstandenen Dissertation hervorhebt und

von einer dementsprechenden „trügerischen Selbstverständlichkeit“ (11) spricht, die dem Wort und der Sache „Hermeneutik“ anhafte. Forscht man nämlich „der Geschichte dieser ‚klassischen Disziplin‘“ nach, „verliert man relativ schnell die Spuren, die zur Antike zurückführen sollten“ (11). Von wenigen Belegstellen des aus ἐρμηνεύω abgeleiteten ἐρμηνευτικά in der Antike abgesehen, findet sich die Transliteration „hermeneutica“ zuerst 1629 bei Johann Conrad Dannhauer. Dieser vielleicht irritierende Umstand ist der Grund, weshalb Stanley nach der „Genese der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer“ fragt. Dass die Sache der Hermeneutik aber erst mit diesem Datum anhebt, behauptet Stanley nicht, und so geht er der Geschichte und Vorgeschichte der Sache in weitausholenden historisch-systematischen Untersuchungen nach.

Da es obiger Definition zufolge Hermeneutik mit dem Verstehen von Texten, also Sprachlichem zu tun hat, versteht es sich geradezu von selbst, dass man ihrer Geschichte oder, besser, Vorgeschichte am Leitfaden der Frage nach der Bedeutung und Stellung der Sprache in der Geschichte der Philosophie nachgeht. Und es versteht sich ebenso fast von selbst, dass dann der Anfang mit Platon gemacht werden muss, dem wir mit seinem Dialog *Kratylos* nicht nur die erste sprachphilosophische Schrift, sondern auch in seinem übrigen Werk dezidiert sprachkritisch gewendete Reflexionen verdanken. Man denke hier nur an seine Dichterkritik oder an seine Abwertung der Schrift und des Schriftlichen im 7. *Brief*. Stanley fasst die unter der Überschrift „Die intelligible Welt Platons: Die Einheit der Idee und das Misstrauen gegen das *oñnoma*“ (45ff.) vorgetragene Sprachansicht Platons wie folgt zusammen: „Die Funktion der Sprache besteht im Wesentlichen im Bezeichnen oder Benennen von Gegenständen. Während die Sprache durchaus in der Lage ist, die weltlichen Gegenstände adäquat zu beschreiben und dadurch ‚Wahres‘ zu sagen, ist sie“, „da in der sinnlichen Welt beheimatet“, „nicht in der Lage, das absolut Wahre zu bezeichnen“ (50). Dieser Sprachkritik gegenüber erfahre die Sprache bei Aristoteles eine „Aufwertung“ insofern, als „beide, Wort und Wahrheit“, „Sprache und die einheitsstiftenden Ideen, in der Sinnenwelt liegen“ (56). Dass dieses Sprachbild dennoch „von dem der heutigen Hermeneutiker weit entfernt“ ist, konstatiert Stanley unter Berufung auf H. E. Hasso Jaeger, nach dem die „hermeneutischen Schriften“ des Aristoteles „nichts mit Auslegung zu tun“ (56) haben. Eine differenziertere Sprachbetrachtung finden wir dagegen bei Augustinus, der zwischen inne-

rem und äußerem Wort unterschied, welche Unterscheidung der platonischen von (lautem) Sprechen und (lautlosem) Denken nicht ganz unverwandt, aber doch insofern von ihr verschieden ist, als das innere Wort „nec graecum nec latinum nec linguae alicuius alterius est“<sup>3</sup>; das innere Wort verdient nach Augustinus eher Wort genannt zu werden als das äußere, das ihm „nur“ Zeichen im pejorativen Sinne ist. Stanley bringt in seiner Interpretation das innere Wort in die Nähe der Bedeutung des Herzens und der nur ihm eigenen Fähigkeit der Liebe (66). Vielleicht wäre es nicht ganz abwegig gewesen, hier von Gesinnung oder dem Geist zu sprechen, in dem die äußeren Worte gesprochen werden, die als äußere „nichts lehren“ (70) können und durch die man nichts lernen kann als „immer nur wieder Worte“<sup>4</sup>. Wir werden an einer späteren Stelle in Stanleys Buch sehen, weshalb Gadamer in „Wahrheit und Methode“ auf Augustins Lehre vom inneren Wort Bezug nimmt, obwohl es nach Stanley „für die Entwicklung der Hermeneutik ohne Bedeutung ist“ (61).

Einen großen Schritt weiter in Richtung moderner Hermeneutik gehen wir in dem Abschnitt „Die Entstehung des Subjektbegriffs“ (76ff.), in dem die unumgängliche Relevanz des Individuums und der Subjektivität für das Verstehen sichtbar gemacht wird. Wenn man die Bewegung von Descartes über Leibniz bis Kant nimmt und sie (in Gedanken) bei letzterem enden lässt, so kann man Stanley nur sehr bedingt zustimmen, wenn er schreibt: „Das Subjekt stiftet für Kant die Einheit der Apperzeption, und in dieser Entwicklung auf eine Hermeneutik hin erfüllt es die Funktion eines Surrogats für den christlichen Gott als einheitsstiftendes Moment“ (91). Richtiger schon scheint uns dagegen der Gedanke, dass der neuzeitliche Subjektbegriff und (die damit verbundene) kantische „Trennung des ‚Dinges an sich‘ vom Bereich einer“ uns Menschen „möglichen Erkenntnis“ „den Weg für die Entstehung der Hermeneutik“ „bahnt“ (91) oder eine solche geradezu fordert. Es ist, wenigstens darstellungstechnisch, nicht ganz glücklich, wenn Stanley den Passagen über Kants *Kritik der reinen Vernunft* einen Abschnitt folgen lässt, der eine „Brücke zur Hermeneutik“ schlagen soll und einen Autor, Johann Martin Chaldenius, behandelt, dessen *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* 1742 erschien, auch wenn Stanley in dieser Schrift so etwas wie eine „kopernikanische Wende“ vermutet, die nur „nicht die Radikalität der kantischen“ (93) habe. Dem Gedanken der „Sehe-Punkte“ und der durch sie bedingten Sicht(en) (Verstehen!) der Dinge wie der sich so mehr und mehr bahnbrechenden Forderung einer

Berücksichtigung der „Individualität im Erkenntnisverfahren“ (94) soll mit diesem Hinweis freilich nicht widersprochen werden.

Mit Schleiermacher befindet man sich nun aber zweifellos im Gebiet der Hermeneutik, die von ihm auch als „Kunst des Verstehens“<sup>5</sup> bestimmt wird. Wir verstehen durchaus, wenn Stanley die schleiermacherschen Bestimmungen des Verstehens als „Umkehrung eines Aktes des Redens“<sup>6</sup>, des menschlichen Individuums als „einen Ort, in welchem sich eine gegebene Sprache auf eigentümliche Weise gestaltet“<sup>7</sup> und die der Aufgabe des Hermeneuten, wonach dieser „das Individuelle unmittelbar aufzufassen“ versuche, „indem man sich selbst gleichsam in den andern verwandelt“<sup>8</sup>, anführt. Gerade letztere lässt schon etwas von der Gadamerischen Idee einer Horizontverschmelzung aufscheinen, um die es der hermeneutischen Bemühung ja geht. Das alles gehört zweifellos in die Darstellung eines Autors, hier Schleiermachers. Was wir nicht verstehen, ist, dass hier die Gelegenheit nicht genutzt wird, diesen Bestimmungen kritisch zu begegnen beispielsweise mit Humboldt, einem Zeitgenossen Schleiermachers, den Stanley an späterer Stelle seines Buches zitiert und dessen Ideen ihm verwandter sein dürften als die Schleiermachers oder Gadamer. Damit sind wir im systematischen Herzen von Stanleys Buch. Denn es geht hier in der Tat um eine massive und u. E. zutreffende Kritik an der Gadamerischen Hermeneutik, um den Nachweis der philosophischen Unhaltbarkeit dieses Projekts, was besonders eindringlich an der Gadamerischen Idee einer Horizontverschmelzung deutlich gemacht werden kann bzw. von Stanley auch deutlich gemacht wird. Und so hätte er schon hier zum Vorteil seines Beweiszieles Wilhelm von Humboldt anführen können – dem Gadamer an einer Stelle in ‚Wahrheit und Methode‘ geschickt aus dem Weg geht<sup>9</sup> –, nach dem „die Sprache“ „[e]rst im Individuum“ „ihre letzte Bestimmtheit“ „erhält“. Das klingt noch nach Schleiermacher, aber es klingt eben nur so. Der Zusatz Humboldts ist wichtig: „und dies erst vollendet den Begriff“<sup>10</sup>. Die Individualität des Individuums ist unaufhebbar und nicht ein defizienter Modus menschlichen Seins, den man interpretierend weg- und abzarbeiten hätte. An einer anderen Stelle bei Humboldt heißt es, die Sprache „baut wohl Brücken von einer Individualität zur andren und vermittelt das gegenseitige Verständnis; den Unterschied selbst aber vergrößert sie eher, da sie durch die Verdeutlichung und Verfeinerung der Begriffe klarer ins Bewusstsein bringt, wie er seine Wurzeln in die ursprüngliche Geistesanlage schlägt“<sup>11</sup>. Diese Stelle verdeutlichend sei noch eine andere Stelle Humboldts

zitiert: „Keiner denkt bei dem Worte gerade das, was der andre, und die noch so kleine Verschiedenheit zittert, wenn man die Sprache mit dem beweglichsten aller Elemente vergleichen will, durch die ganze Sprache fort. Bei jedem Denken und Empfinden kehrt, vermöge der Einerleiheit der Individualität, dieselbe Verschiedenheit zurück, und bildet eine Masse aus einzeln Unbemerkbarem. Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen, eine Wahrheit, die man auch im praktischen Leben trefflich benutzen kann, alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen. Dies wird nur da nicht sichtbar, wo es sich unter der Allgemeinheit des Begriffs und Empfindung verbirgt“.<sup>12</sup> Dass zwei Menschen einander (dennoch) verstehen, lässt sich durch keine Kunst erzwingen, sondern geschieht (oder geschieht nicht). Und wenn es geschieht, so haben sie nur das hierzu genügende „Ja“<sup>13</sup> des gegenseitigen Verstehens oder Einnehmens, nicht dieselben Begriffe oder Vorstellungen, genauer: Sie haben keinen Begriff von der Identität ihrer Vorstellungen und wissen folglich auch nicht, ob sie dieselben haben. Es verschmelzen im Verstehen nicht zwei verschiedene Horizonte zu einem, und wo eine Differenz besteht – und die besteht ja nun einmal bei verschiedenen Individuen und den ihr je individuellen entsprechenden Horizonten –, kann es nicht darum gehen, den anderen auf die eigenen standpunkt- und horizontbedingten Vorstellungen und Begriffe zu bringen. Ganz am Schluss seines Buches kommt John Wrae Stanley auf diesen Punkt zu sprechen. Auch ohne die Gadamerische Lehre von der Notwendigkeit bzw. Unvermeidbarkeit des Vorurteils hier aufzurollen, kann man seine folgenden Sätze gut verstehen: „Da die Hermeneutik sich mit Inhaltsfragen beschäftigt, lässt es sich nicht vermeiden, dass das ‚Sehen-Als‘ der ‚Vorurteile‘ für die Synthese verantwortlich gemacht wird, die die Rückverwandlung in Sinn ermöglicht[t]. Aber die Annahme der Rationalität entlastet die Vorurteile als die alleinigen Träger des Verstehens, sofern die Rationalität eine zusätzliche Grundlage für Kommunikation bietet – auch wenn sie eine dünne, auf die eingegrenzte Spontaneität des Denkens basierende Grundlage bleibt. Diese Annahme hält einen Respekt vor dem Anderen – sei es ein Text oder sei es ein tatsächliches ‚Du‘ – aufrecht, welcher es einem geradezu verbietet, den Anderen in den eigenen Verstehenshorizont einzuholen. So wird dem hermeneutischen Optimismus eine Grenze gesetzt, ohne aber, dass das Verstehen damit preisgegeben werden muß“ (365).

Es ist aber dennoch ebenso interessant wie lehrreich zu sehen, wie Gadamer zur Idee

einer Horizontverschmelzung gelangte. (Nur vollständigshalber weisen wir hier darauf hin, dass Gadamer seinen Begriff des Horizontes nicht von Kant<sup>14</sup> übernahm oder durch ihn dazu inspiriert wurde.) Stanley spricht vom „exegetischen Ansatz Heideggers als einer neuen exegetischen ‚Tradition‘“ und meint damit „die Tendenz Heideggers, in seiner jeweiligen Auslegung seinen eigenen Horizont so sehr mit dem Horizont der Vergangenheit zu verschmelzen, daß die Besucher seiner Vorlesungen zum Beispiel über Aristoteles nicht mehr wussten, ob Heidegger ‚in eigener Sache oder in der Sache des Aristoteles (ob man dies verallgemeinern könnte)?‘ (Gadamer, Gesammelte Werke, Bd. 3, 266) sprach“ (282). In dieser „Methode“ „sieht Gadamer“ „ein Vorbild hermeneutischer Horizontverschmelzung“ (Gadamer, Gesammelte Werke, Bd. 3, 286) (282). Seine philosophische Hermeneutik verstand Gadamer als den Versuch, „diese große hermeneutische Wahrheit“ „theoretisch“ zu „rechtfertigen“<sup>15</sup>. Nach unseren bisherigen Ausführungen wird man zweifeln können und dürfen, ob in den Heideggerschen Vorlesungen über Aristoteles wirklich „Horizontverschmelzungen“ stattfanden oder ob Heidegger nicht „nur“ dachte, er dächte wie Aristoteles. Dass der eine oder andere Zuhörer das dachte (und selbst wenn alle so dachten), wird man schwerlich als Beweis dafür ins Feld führen können, dass die Idee einer Horizontverschmelzung ein *fundamentum in re* habe. Wie Aristoteles über diese Vorlesungen gedacht haben würde, bleibt, aus erfindlichen Gründen (Nietzsche), unendlich dahingestellt. Aber wie beinahe jede philosophische Idee ihren Feind hat, gegen den sie erst erfunden und erdacht wurde, so auch die hier zur Rede stehende einer Horizontverschmelzung. Stanley nennt diesen unumwunden beim Namen: „Das Phänomen der Horizontverschmelzung war deshalb von Interesse, da es versprach, förderlich in der Überwindung des Relativismus zu sein“ (339). Diesem Feind oder Angstgegner sitzt Gadamer aber selbst auf, wie man an seiner Zuwendung zu Augustinus sehen kann. Hier relativiert Gadamer nämlich die Augustinische Verbumlehre auf seine Version von Verstehen. Sie ist für ihn „ein Beleg dafür, dass ‚die Sprachvergessenheit des abendländischen Denkens keine vollständige‘ (Gadamer, Wahrheit und Methode, 422) ist“ (283). Genauer geht es darum, dass Gadamer in Augustinus einen „Gewährsmann“ für seine Ansicht von der „Sprachgebundenheit des Denkens“ (286) findet. (Auch das übrigens keine neue oder genuin Gadammersche Einsicht! – Hamann, Humboldt, Hegel lehrten nichts anderes.) Nur ist, wie Stanley überzeugend nachweisen kann, gerade die Augustinische Unterschei-

dung von innerem und äußerem Wort hierfür denkbar ungeeignet. Denn „die Abspaltung des inneren Wortes vom äußeren und die Abwertung des letzteren“ „führt“ „zu einer grundsätzlichen Trennung des inneren Wortes von der Sprache“ und „letzten Endes zu einer fundamentalen Trennung des Denkens von der Sprache überhaupt“ (284). Der Umstand, dass Gadamer für seine Hermeneutik in der Tradition Gewährsmänner sucht und doch nur vermeintlich findet, lieh dem engagiert geschriebenen Buch wohl seinen Titel: „Die gebrochene Tradition“.

1  
Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, in: Gesammelte Werke, Bd. 1, Tübingen 1990, S. 169.

2  
Seitenangaben im Text beziehen sich auf das Buch von John Wrae Stanley.

3  
Augustinus, De trinitate, XV, X, 19.

4  
Augustinus, De magistro, XI, 36. – Dafür, dass das äußere, gesprochene Wort bei Augustin derselben Skepsis begegnet wie bei Platon, sei nur eine weitere Stelle aus *De magistro* (X, 34) in der von Stanley herangezogenen Übersetzung von Carl Perl angeführt: „Mit all dem versuche ich, so gut ich kann, dich zu überzeugen, daß wir mit Hilfe der Zeichen, die wir Wörter nennen, nichts erlernen, denn, wie schon gesagt, wir lernen eine bestimmte Sache niemals durch ihre wörtliche Bezeichnung kennen, sondern erfassen den Wert eines Wortes, das heißt die im Ton der Stimme verborgene Bedeutung erst dann, wenn die dadurch bezeichnete Sache bereits bekannt ist.“

5  
F. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, hrsg. mit einer Einleitung von Manfred Frank, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1993, S. 75.

6  
A. a. O., S. 76.

7  
A. a. O., S. 78.

8  
A. a. O., S. 169.

9  
Nach seiner Würdigung: „Humboldt weiß noch in der als Form gefaßten Sprache das geschichtliche Leben des Geistes zu gewahren. Die Begründung des Phänomens der Sprache auf den Begriff der sprachlichen Kraft gibt dem Begriff der inneren Form eine eigene Legitimation, die der geschichtlichen Bewegtheit des Sprachlebens gerecht wird“, fährt Gadamer im nächsten Satz fort: „Gleichwohl stellt ein solcher Begriff der Sprache eine Abstraktion dar, die wir für unsere Zwecke rückgängig machen müssen. *Sprachliche Form und überlieferter Inhalt lassen sich in der hermeneutischen Erfahrung nicht trennen*“ (Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 445). Hatte Humboldt das behauptet?

10

Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*,  
Akademie-Ausgabe, VI, 1, S. 182.

11

A. a. O. VII, 1, S. 169.

12

A. a. O. VI, 1, S. 183.

13

Vgl. hierzu das „versöhnende Ja“ der gegenseitigen  
Anerkennung als das Dasein des absoluten Geistes  
(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie  
des Geistes*, *Gesammelte Werke*, IX, S. 362).

14

Zu Immanuel Kants Horizontbegriff vgl. *Kritik der  
reinen Vernunft*, *Methodenlehre*.

15

Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, S. 266.

**Axel Hesper**