

Original paper UDC 17(045)

1 Gadamer, Hans-Georg

1 Heidegger, Martin

doi: [10.21464/sp34113](https://doi.org/10.21464/sp34113)

Received: 10 February 2018

Hongjian Wang

Hunan Universität, Yuelu Akademie, Lushan Straße 273, CN-410006 Changsha, Hunan
hongjianhongjian@gmail.com

Tradition, φρόνησις und Praktische Philosophie

Über Gadammers kritische Aneignung von Heidegger

Zusammenfassung

Im Unterschied zum starken ontologischen Interesse Heideggers entwickelt Gadamer die Konzeption der Hermeneutik als praktischer Philosophie. Mit Heidegger schenkt Gadamer dem Begriff φρόνησις bei Aristoteles und dessen Unterschied zu τέχνη große Beachtung, gleichwohl entfernt er sich insofern von seinem Lehrer, als die Momente von σύνεσις und ἦθος, die von Heidegger vernachlässigt werden, wieder einmal freigelegt und betont werden. Darin ist die Vorantreibung der Methodologie charakteristisch, durch die der formale Ansatz bei Heidegger zum geschichtlichen Ansatz transformiert wird. Damit kann Gadamer einen anderen Weg der praktischen Philosophie als Heidegger gehen, wodurch jedoch gerade der von Heidegger beanspruchte vortheoretische Charakter der Philosophie garantiert wird. Auf diese Weise kommt Gadammers kritische Aneignung von Heidegger zustande, die aber eben die Bedeutung des ontologischen Ansatzes Heideggers in unserem Zeitalter bekundet.

Schlüsselwörter

Tradition, Selbst, φρόνησις, praktische Philosophie, Methodologie, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer

Einleitung

In seinem Werk *Wahrheit und Methode* ist Gadamer der Ansicht, dass er Heidegger nicht gegenübersteht, sondern das Denken seines Lehrers folgerichtig vorantreibt, weil er die ontologische Tendenz Heideggers positiv betrachtet. Das bestätigt sich in der Behauptung Gadammers, dass „aus der ontologischen Radikalisierung, die Heidegger gebracht hat, etwas für den Aufbau einer historischen Hermeneutik gewonnen werden kann“.¹ Daraus lässt sich schließen, dass Gadamer die Vereinbarkeit zwischen der Tendenz der Ontologisierung und der historischen Hermeneutik anerkennt, weil die Ontologisierung im Gegensatz zur Theoretisierung die Geschichtlichkeit nicht zu tilgen, sondern

1

Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Hermeneutik I* (GW1), Mohr, Tübingen 1986, S. 267. Hier erwähnt Gadamer die Kritik von Otto Bollnow an Heidegger, der in seinem Buch *Das Wesen der Stimmungen* den Heidegger'schen ontologischen Ansatz

als „eine wesentliche Vereinfachung“ ansieht, die darauf basiert, „daß es solche gleichbleibenden formalen Grundstrukturen des menschlichen Daseins gibt“. – Otto Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1941, S. 12, 13.

zu bewahren sucht. Diese Stellungnahme Gadamers bestätigt auch die folgende Äußerung von Jean Grondin:

„Die Differenzen zwischen Gadamer und Heidegger blieben in *Wahrheit und Methode* noch relativ unentfaltet, wo der Schüler die direkte Auseinandersetzung mit seinem großen Lehrer zu scheuen schien, auch wenn Heideggers Schatten überall zu spüren war.“²

In diesem Sinne ist verständlich, dass der Versuch, Gadamers Gedanken von Heidegger her zum Verständnis zu bringen, eine wichtige Interpretationslinie in der Gadamer-Forschung ausmacht.³ Jedoch wird auch von manchen Forschern darauf hingewiesen, dass Gadamer Heidegger nicht ohne weiteres folgt, sondern seinen eigenen Weg der Hermeneutik anbahnt, d. h. Gadamer ist bei aller Nähe zu Heidegger noch von seinem Lehrer zu unterscheiden.⁴ Ein Beispiel dafür ist, dass Rüdiger Bubner in seiner Studie zum Verhältnis von Heidegger und Gadamer mit den Stichwörtern „Ontologie“ und „Geschichte“ die Grundzüge der beiden Philosophen jeweils zu bezeichnen versucht, um den Gegensatz zwischen beiden hervorzuheben.⁵ Tatsächlich hat Gadamer selbst nach *Wahrheit und Methode* bereits angefangen, bewusst von Heidegger Abstand zu nehmen. In dem 1985 geschriebenen Aufsatz *Zwischen Phänomenologie und Dialektik* hat er die Sprache der Metaphysik Heidegger zugesprochen und diese kritisiert:

„Nun muß ich selbst gegen Heidegger geltend machen, daß es gar keine Sprache der Metaphysik gibt. (...) Es gibt nur Begriffe der Metaphysik, deren Inhalt sich aus der Verwendung der Worte bestimmt, so wie das mit allen Worten ist. Die Begriffe, in denen sich Denken bewegt, sind sowenig wie die Worte unseres alltäglichen Sprachgebrauchs durch eine starre Regel von fester Vorgegebenheit beherrscht. Die Sprache der Philosophie, auch wenn sie noch so schwere Traditionslasten trägt, (...) versucht vielmehr immer wieder eine Verflüssigung aller sprachlichen Angebote.“⁶

Darauf beruhend verweist Gadamer weiter darauf, dass Heideggers Interpretation der Geschichte der Philosophie mit „Sprachgewalt und Gewalttätigkeit“⁷ durchsetzt ist. Im Vergleich zu dieser Herangehensweise Heideggers verhält sich Gadamer sanfter zur Tradition, darunter auch zur Tradition der Metaphysik, und schenkt der Vielfalt der Tradition mehr Beachtung. Darüber hinaus ist Gadamers starkes Interesse an „einer praktischen Philosophie“ oder „einer Ethik“ bemerkenswert, während Heidegger hauptsächlich das ontologische Interesse hat. Erwähnenswert ist hier der Versuch Gadamers, die praktische Philosophie auf Grund der Hermeneutik zu etablieren, indem er „die nachbarliche Verwandtschaft der Hermeneutik mit der praktischen Philosophie“⁸ entdeckt und die folgende Feststellung entwickelt: „Hermeneutik ist Philosophie, und als Philosophie praktische Philosophie“.⁹ Aus diesem Zitat ist der Universalitätsanspruch seiner Hermeneutik abzulesen, der jedoch mit ihrem praktischen Charakter verbunden ist.

Es stellen sich zunächst die folgenden Fragen: Wie sind die beiden Philosophen eigentlich voneinander zu unterscheiden? Worauf basiert der Unterschied? An welchem Punkt fängt Gadamer an, sich von Heideggers Rezeption vom Begriff der φρόνησις bei Aristoteles zu entfernen, wenn sein Verständnis der praktischen Philosophie noch gewissermaßen diese Lektüre aufnimmt?

1. Die Rolle der Tradition. Zwischen Geschichte und Selbst

Es ist nicht schwer, aufzuweisen, dass die Betonung der Geschichte die Gemeinsamkeit beider Denker ausmacht. In einem Vortrag in den 1920er Jahren hat Heidegger die Geschichte mit den Menschen selbst identifiziert: „Wir

sind Geschichte, d. h. unsere eigene Vergangenheit“.¹⁰ Ähnliches hat auch Gadamer geäußert:

„In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr.“¹¹

Bei beiden Zitaten geht es um dasselbe Moment, nämlich um den Bezug zwischen Geschichte und Selbst, dadurch, dass sich die Geschichte in Bezug auf das Selbst zur Bestimmung bringt.

Hinter der gemeinsamen Betonung der Geschichte versteckt sich allerdings ein feiner Unterschied. Zu der Tradition, die nach Heidegger eine der sechs Bedeutungen von der Geschichte darstellt, verhält er sich destruktiv und nimmt den „abbauenden Rückgang“¹² in den Ursprung in Anspruch. Obwohl die Destruktion der Tradition nicht mit deren Vernachlässigung gleichzusetzen ist,¹³ muss beachtet werden, dass sich die destruierte Tradition häufig als eine verzerrte und sogar vergewaltigte erweist. Im Gegensatz zu Heidegger betont Gadamer immer wieder seine Absicht, die positive Bedeutung der Tradition *selbst* zu entdecken und zu bewahren. Die Tradition ist Gadamer zufolge

2

Jean Grondin, „Hans-Georg Gadamer. Zur Phänomenologie des Verstehens-Geschehens“, in: Dieter Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, J. B. Metzler, Stuttgart 2003, S. 399–405, hier: S. 401.

3

Nach Grondin kann man Heideggers Hermeneutik in drei Phasen gliedern: die Hermeneutik der Faktizität in den frühen Freiburger Vorlesungen, die Hermeneutik des Daseins in *Sein und Zeit* und die Hermeneutik des Seins vom späten Heidegger. Gemäß dieser Dreiteilung wird dann seine These formuliert, dass es nicht angebracht sei, Gadamer einfach auf eine dieser drei Phasen zurückzuführen, sondern Heideggers Denken in jeder Phase jeweils in gewissem Maß auf Gadamer gewirkt hat. Vgl. Jean Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, S. 91f.

4

In der Forschung wird auch der Versuch unternommen, Gadamer als die Horizontverschmelzung vom frühen und späten Heidegger zu verstehen. Vgl. Wei-Ding Tsai, *Die Ontologische Wende der Hermeneutik. Heidegger und Gadamer*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 2013, S. 199–201, 204–212.

5

Konkret gesagt, betont Heidegger „die ontologische Dimension des Daseins“, während Gadamer „die einheitsstiftende Rolle von Konsens und Traditionsbildung“ hervorhebt. Siehe: Rüdiger Bubner, „Über den Grund des Verstehens“, in: *Verstehen und Geschehen. Symposium aus Anlass des 90. Geburtstages von Hans-Georg Gadamer*, Heilderberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1990, S. 87–103, S. 88.

6

Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register. Hermeneutik II* (GW2), Mohr, Tübingen 1986, S. 11f.

7

Ebd., S. 12.

8

Hans-Georg Gadamer, „Hermeneutik als Praktische Philosophie“, in: Manfred Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Bd. 1, Rombach, Freiburg 1972, S. 325–344, hier: S. 342.

9

Ebd., S. 343.

10

Martin Heidegger, *Vorträge. Teil 1: 1915 bis 1932* (GA80.1), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2016, S. 153.

11

Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I* (GW1), Mohr, Tübingen 1986, S. 281.

12

Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen Ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (GA62), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2005, S. 368.

13

Nach Walter Biemel unterscheidet sich Heidegger so von Husserl, dass Husserl „threw overboard all philosophy heretofore and began to do philosophy from the ground up“, während Heidegger „did not jettison the tradition like excess ballast but rooted himself in the tradition and conceived of it as what has to be mastered“. Siehe: Walter Biemel, „Heidegger and Metaphysics“, in: Thomas Sheehan (Hrsg.), *Heidegger: The Man and the Thinker*, Precedent Publishing, Chicago 1981, S. 50–60, hier: S. 52.

„eine Form der Autorität“, die aber eine der „sachliche[n] Vorurteile“¹⁴ sein kann. An diesem Punkt hat Walter Schulz sogar die Ansicht vertreten, dass bei Gadamer „das geschichtliche Geschehen konkret die Tradition [ist]“.¹⁵

Es steht fest, dass sich Gadamer vor die Aufgabe gestellt sieht, den absoluten Gegensatz zwischen Tradition und Vernunft zu eliminieren, denn die Tradition „ist ihrem Wesen nach Bewahrung“ und „Bewahrung aber ist eine Tat der Vernunft“.¹⁶ Zudem bringt er die Bewahrung mit der auf der Vernunft beruhenden Freiheit in Zusammenhang, indem er behauptet:

„Jedenfalls ist Bewahrung nicht minder ein Verhalten aus Freiheit, wie Umsturz und Neuerung es sind.“¹⁷

Es ist bemerkenswert, dass Heidegger die Wahrheit auch als Bewahrung bestimmt, deren Verwirklichung eben auf der ständigen Neuerung basiert.¹⁸ Diesem folgend versucht Gadamer den oberflächlichen Widerspruch zwischen Bewahrung und Neuerung zu beseitigen, jedoch liegt das, woran er Heidegger übersteigt, darin, dass er sich der unabhängigen Bedeutung der Bewahrung von der Neuerung bewusst ist. Diese lässt sich aber so erklären: Einerseits erweist sich die Neuerung immer als eine Neuerung des Bewahrten, d. h. ohne die Bewahrung als Basis bleibt die Neuerung gar unmöglich; andererseits geht die Bewahrung als die Kehrseite (nicht nur die Gegenseite) der Neuerung immer mit ihr einher und wird nie verschwinden, sofern es die Neuerung gibt.

Jedoch bedeutet die Betonung des Charakters der Bewahrung von der Tradition keineswegs die Forderung, die Tradition zu vergegenständlichen. Die Bedeutung der Tradition liegt nämlich Gadamer zufolge nicht darin, dass sie einen zu betrachtenden Gegenstand darstellt, sondern in ihrem Bezug zur Gegenwart:

„In Gadammers Lehre von der Tradition und Überlieferung geht es nicht nur um die Deutung der Vergangenheit und der Geschichte, sondern auch um die stets neue Vergegenwärtigung der Tradition, damit eine authentisch dauerhafte Kontinuität durch einsetzende Vermittlung gestiftet werden kann.“¹⁹

Um zu beantworten, weshalb die Stelle der Tradition bei Gadamer und Heidegger so unterschiedlich ist, lässt sich das Augenmerk auf „den Wechselbezug von Geschichte und Selbstsein“ richten, der „eine grundlegende Struktur aller Verstehensleistungen“ darstellt und somit „der hermeneutischen Erfahrung“ angehört.²⁰ Bei Heidegger ist von der Geschichtlichkeit des Daseins die Rede, sodass die Geschichte keinen Gegenstand an sich ausmacht, sondern das Dasein selbst ist. Bereits in der Vorlesung aus dem SS 1920 hat Heidegger die ursprüngliche Bedeutung der Geschichte auf die fünfte Bedeutung ausgerichtet, die durch die Betonung der Selbstwelt gekennzeichnet ist.²¹ Daraus geht hervor, dass Heidegger in Anspruch nimmt, die Tradition im Lichte der selbstweltlichen eigentlichen Lebenserfahrung zu destruieren.²² Diese Beanspruchung ist wiederum auf den Unterschied zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit bezogen, insofern als die dritte Bedeutung der Geschichte, die Tradition, mitweltlich orientiert und uneigentlich, während ihre ursprüngliche Bedeutung selbstweltlich orientiert und eigentlich ist. Das führt Heidegger zu der Aufgabe, die Tradition in ihrer Uneigentlichkeit zu überwinden, um dadurch die ursprüngliche Geschichtlichkeit des Daseins freizulegen.

Im Unterschied zu dieser selbstweltlich orientierten Auffassung der Geschichte versucht Gadamer das Gleichgewicht zwischen Geschichte und Selbstsein zu halten, indem er sich für Dialog und Vermittlung zwischen Tradition und Gegenwart ausspricht. Einerseits muss er gestehen, dass „das Forschungsin-

teresse, das sich der Überlieferung zuwendet, durch die jeweilige Gegenwart und ihre Interessen in besonderer Weise motiviert“²³ ist. Jedoch wird andererseits festgestellt, dass wir „ständig in Überlieferung“ stehen und „dieses Darin stehen kein vergegenständlichendes Verhalten“²⁴ ist. Berücksichtigt man zugleich die beiden Seiten, dann wird die Vermittlung zwischen Geschichte und Selbst, zwischen Vergangenheit und Gegenwart ermöglicht. Dieses „Zwischen“ legt Gadamer folgendermaßen aus:

„Es besteht wirklich eine Polarität von Vertrautheit und Fremdheit, auf die sich die Aufgabe der Hermeneutik gründet. (...) Sie [die Spannung] spielt zwischen Fremdheit und Vertrautheit, die die Überlieferung für uns hat, zwischen der historisch gemeinten, abständigen Gegenständlichkeit und der Zugehörigkeit zu einer Tradition. *In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik.*“²⁵

Im Hinblick darauf entwickelt Gadamer den Begriff des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins und behauptet:

„Verstehen ist seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang.“²⁶

14

„So ist die Anerkennung von Autorität immer mit dem Gedanken verbunden, daß das, was die Autorität sagt, nicht unvernünftige Willkür ist, sondern im Prinzip eingesehen werden kann.“ – H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I* (GW1), S. 285.

15

Walter Schulz, „Anmerkung zur Hermeneutik Gadamer“, in: Rüdiger Bubner (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik*, Mohr, Tübingen 1970, S. 305–316, hier: S. 306.

16

H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I* (GW1), S. 286.

17

Ebd.

18

„Ursprünglich ist ein Vollzug, wenn er seinem Sinne nach als Vollzug eines genuin selbstweltlich zum mindesten mitgerichteten Bezugs immer aktuelle Erneuerung in einem selbstweltlichen Dasein fordert, so zwar, daß diese Erneuerung und die in ihr liegende Erneuerungs ‚notwendigkeit‘ (Forderung) selbstweltliche Existenz mitausmacht.“ – Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (GA59), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1993, S. 75.

19

Ting-Kuo Chang, *Geschichte, Verstehen und Praxis. Eine Untersuchung zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer unter besonderer Berücksichtigung ihrer Annäherung an die Tradition der praktischen Philosophie*, Tectum Verlag, Marburg 1994, S. 51f.

20

Hans-Helmuth Gander, „Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum herme-

neutischen Prinzip“, in: Günter Figal (Hrsg.), *Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode*, Akademie Verlag, Berlin 2007, S. 105–125, hier: S. 119. Siehe auch Hans-Helmuth Gander, „In den Netzen der Überlieferung. Eine hermeneutische Analyse zur Geschichtlichkeit des Erkennens“, in: Günter Figal (Hrsg.), *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, S. 257–267, hier: S. 257, 267.

21

Vgl. Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (GA59), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2007, S. 84.

22

Nach Martin Heidegger ist die Vergangenheit auf die Gegenwart ausgerichtet, wie es im *Natorp-Bericht* gezeigt wird: „Die Geschichte selbst, als im Verstehen zugeeignete Vergangenheit, wächst hinsichtlich ihrer Erfäßbarkeit mit der Ursprünglichkeit der entscheidenden Wahl und Ausformung der hermeneutischen Situation. Vergangenheit öffnet sich nur nach Maßgabe der Entschlossenheit und Kraft des Aufschließenkönnens, über die eine Gegenwart verfügt.“ – Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen Ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (GA62), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2005, S. 347.

23

H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I* (GW1), S. 289.

24

Ebd., S. 286.

25

Ebd., S. 300.

26

Ebd., S. 305.

Mit diesem Begriff ist aber zweierlei gemeint: Zum einen wird die Wirkung der Geschichte auf unsere Gegenwart zum Ausdruck gebracht, zum anderen wird mit dem Ausdruck „Bewusstsein“ in Anspruch genommen, dass wir uns dieser Wirkung bewusst sein sollen.²⁷ Durch die Entwicklung des Anspruchs des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins bestätigt Gadamer die Vereinbarkeit der Wirkung der Tradition mit unserem Bewusstsein dieser Wirkung.²⁸ Er führt weiter aus:

„Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist zunächst Bewußtsein der hermeneutischen *Situation*.“²⁹

Den Begriff der Situation bringt er dann mit dem des Horizonts in Zusammenhang, und „Horizont-haben“ bedeutet die Fähigkeit, über das Nächste hinauszusehen.³⁰ Aufgrund des „Hinaussehenkönnens“ tritt die Konzeption der Horizontverschmelzung hervor:

„Der Horizont der Gegenwart bildet sich also gar nicht ohne die Vergangenheit. Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte.“³¹

Durch diese Konzeption bereitet Gadamer die Grundlage für den Dialog zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Dabei stellt er jedoch die folgende Frage:

„Warum reden wir dann überhaupt von ‚Horizontverschmelzung‘ und nicht einfach von der Bildung des einen Horizontes, der seine Grenze in die Tiefe der Überlieferung zurückschiebt?“³²

Der Grund, die Verschmelzung von den verschiedenen Horizonten zu betonen, liege darin, dass es zwischen Vergangenheit und Gegenwart eine Spannung gibt und „die hermeneutische Aufgabe“ darin besteht, „diese Spannung nicht in naiver Angleichung zuzudecken, sondern bewußt zu entfalten“.³³ Es lässt sich sagen, dass diese Spannung die Voraussetzung der Verschmelzung darstellt. Falls diese Spannung im Vorhinein beseitigt und die Geschichte auf die Gegenwart reduziert worden ist, wird aber die unabhängige Bedeutung der Geschichte von der Gegenwart außer Acht gelassen.³⁴

Tatsächlich kann diese Antwort Gadamers auf die von ihm selbst gestellte Frage als eine implizite Kritik an Heidegger angesehen werden. Während Heidegger betont, die Uneigentlichkeit der Tradition dadurch zu überwinden, dass sie auf das eigentliche Selbstsein reduziert wird, übergeht Gadamer diesen Unterschied zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit. Stattdessen wird der Versuch unternommen, durch die Konzeption der Horizontverschmelzung Vergangenheit und Gegenwart bzw. Geschichte und Selbstsein zu vermitteln.³⁵ Im Folgenden soll gezeigt werden, dass diese Kritik den grundsätzlichen Unterschied zwischen beiden Denkern verkündet und in diesem Sinne zur Weiterentwicklung des Begriffs der φρόνησις bei Gadamer entscheidend führt.

2. Von φρόνησις zu σύνεσις und ἦθος.

Gadamer's Weiterinterpretation des Begriffs der φρόνησις

In ihrer Lektüre von *Wahrheit und Methode* verweist Friederike Rese darauf, dass Gadamer die φρόνησις als das Modell der Hermeneutik erachtet:

„Indem Gadamer die φρόνησις und damit das praktische Wissen als Modell der Hermeneutik wählt, grenzt er die Hermeneutik also indirekt von einer Kunstlehre (τέχνη), einer Wissenschaft,

aber auch dem Wissen der philosophischen Weisheit ab, und das heißt bei Aristoteles: der Metaphysik.²⁷

Daraus geht hervor, dass Gadamer's Analyse der φρόνησις von Aristoteles eine wichtige Rolle in der Entwicklung seiner Hermeneutik gespielt hat. Die zentrale Stelle der φρόνησις in dessen Denken wird auch von J. D. Caputo aufgewiesen:

„The originality of Gadamer's conception lies in his insistence that both practical reason and scientific reason need to be understood in terms of φρόνησις.“²⁷

Im Rückblick auf seinen eigenen philosophischen Weg erkennt Gadamer selbst die Bedeutung der φρόνησις und ihre Herkunft aus den frühen Vorlesungen Heideggers an:

„Damals wurde für mich die ‚φρόνησις‘, die Arete der ‚praktischen Vernunft‘, (...) ein wahres Zauberwort.“²⁸

27

Ebd., S. 306. Vgl. Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2012, S. 161. Es ist deutlich, dass Gadamer das Wort *Bewusstsein* nicht im Husserlschen Sinne gebraucht. Dieses Wort wird aber insofern verwendet, um zu betonen, dass das Bewusstsein der Wirkung der Geschichte selbst ein Moment dieser Wirkung ist. Um das mögliche Missverständnis zu vermeiden, hebt Gadamer hervor, dass das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein „mehr Sein als Bewußtsein“ ist. – H.-G. Gadamer, *Hermeneutik II* (GW2), S. 247.

28

Außerdem bringt der Ausdruck der Wirkungsgeschichte die Pluralität der Geschichte zum Vorschein, die nicht einmal nach einer einheitlichen Verfassung läuft, wie Heidegger es durch die Zurückführung der Geschichte der Metaphysik auf die Seinsgeschichte anschaulich macht, sondern immer vielfältige Möglichkeiten in sich schließt. Vgl. H.-H. Gander, „In den Netzen der Überlieferung“, S. 261, 263.

29

H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I* (GW1), S. 307.

30

Ebd.

31

Ebd., S. 311.

32

Ebd.

33

Ebd.

34

Vgl. H.-H. Gander, „Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip“, S. 123 f.

35

Walter Lammi vertritt die Ansicht, dass der Unterschied zwischen „Gadamer's orientation toward the historical past versus Heidegger's orientation toward the future (...) the most fundamental difference between Heidegger and Gadamer“ ist. – Walter Lammi, „Hans-Georg Gadamer's ‚Correction‘ of Heidegger“, in: *Journal of the History of Ideas* 52 (1991) 3, S. 487–507, S. 501, doi: <https://doi.org/10.2307/2710048>. Auf diesen Unterschied verweist auch István M. Fehér, siehe: István M. Fehér, „Verstehen bei Gadamer und Heidegger“, in: Günter Figal, Hans-Helmuth Gander (Hrsg.), „*Dimension des Hermeneutischen*“. *Heidegger und Gadamer*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2005, S. 89–115, S. 103.

36

Friederike Rese, „φρόνησις als Modell der Hermeneutik. Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles“, in: G. Figal (Hrsg.), *Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode*, S. 127–149, S. 127.

37

John D. Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington 1987, S. 210.

38

H.-G. Gadamer, *Hermeneutik II* (GW2), S. 485. Gadamer übersetzt das Wort φρόνησις üblicherweise als „Vernünftigkeit“ oder „praktische Vernünftigkeit“, was auch in seinem Kommentar von *Nikomachische Ethik* von Aristoteles zu finden ist. Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik VI*, Hrsg. und übers. von Hans-Georg Gadamer, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1998, S. 29.

Es soll zunächst gezeigt werden, an welchem Punkt Gadamer bei der Behandlung der φρόνησις mit Heidegger übereinstimmt. Dann ist das diesem Eigentümliche darzutun, um so den Unterschied zu Heidegger ans Licht zu bringen.

a) φρόνησις und τέχνη.

Gemeinsamer Ausgangspunkt von Heidegger und Gadamer

Die Texte, in denen die φρόνησις von Gadamer behandelt wird, stellen der 1930 geschriebene Aufsatz *Praktisches Wissen* und der *Aristoteles-Paragraph* in *Wahrheit und Methode* dar. In jenem Aufsatz wird die φρόνησις als „das vernünftige Nachdenkenkönnen“ bestimmt, und zwar als „ein Für-sich-Wissen des Guten“. ³⁹ Ausgehend von Heidegger schenkt Gadamer dem Unterschied zwischen τέχνη und φρόνησις große Beachtung, um gegen „de[n] Verfall des Begriffs von Praxis“ ⁴⁰ Stellung zu nehmen. Gadamer macht darauf aufmerksam, dass die τέχνη eine ἀρετή hat, während „eine ἀρετή der φρόνησις“ nirgendwo zu finden ist, sondern „sie ist selbst schon ἀρετή“. ⁴¹ Eine ähnliche Behauptung über Aristoteles wurde in der *Sophistes-Vorlesung* von Heidegger entwickelt und macht einen wichtigen Beleg für den Unterschied zwischen τέχνη und φρόνησις bei Heidegger sowie für seine unübersehbare Prägung auf Gadamer aus. ⁴²

In dem dreißig Jahre später entstandenen Buch *Wahrheit und Methode* wird dieser Unterschied thematisiert und weiterentwickelt. Zunächst einmal wird gemäß der alltäglichen Erfahrung aufgewiesen, dass „der Mensch nicht dergestalt über sich verfügt, wie der Handwerker über den Stoff verfügt, mit dem er arbeitet. Er kann sich offenbar selber nicht so herstellen, wie er etwas anderes herstellen kann.“ ⁴³ Dieses Wissen, das anders ist als das technische Wissen, wird von Aristoteles „ein Sich-Wissen“ oder „ein Für-sich-Wissen“ ⁴⁴ genannt. Der Unterschied zwischen τέχνη und φρόνησις lässt sich unter die folgenden drei Aspekte ans Licht bringen:

- (1) Man kann eine τέχνη lernen und verlernen, während man das sittliche Wissen nicht lernen oder verlernen kann;
- (2) In Gegenüberstellung zu einer τέχνη verlangt das sittliche Wissen stets das Mitsichzuragehen;
- (3) Das sittliche Wissen kann sich auf den Bereich des Anderen erstrecken; dementsprechend steht das Verständnis (als Einverständnis) neben der φρόνησις. ⁴⁵

Die ersten zwei Aspekte finden sich schon bei Heidegger und werden von Gadamer so zusammengefasst, dass sich die mit dem praktischen Wissen zusammenhängenden Begriffe und Ideen „immer erst in der konkreten Situation des Handelnden“ ⁴⁶ konkretisieren. Wegen der Besonderheit der jeweiligen Situation kann es kein allgemeines Vorwissen geben, das für jede Situation gilt. Stattdessen ist die Konkretisierung der Begriffe und Ideen immer notwendig und sie verkörpert sich im Prozess des Mitsichzuragehens, das den Grundzug der φρόνησις zum Ausdruck bringt. Jedoch liegt das, worin Gadamer seinen Lehrer übersteigt, im dritten Punkt. Dort wird der von Aristoteles betonte, jedoch von Heidegger beiseitegeschobene Begriff σύνεσις ⁴⁷ wiedereingeführt, der dem Bereich des Miteinanderseins entspricht. Dadurch wird zu zeigen versucht, dass das praktische Wissen auch im Bereich vom Mitsein möglich ist. Das kann sich darin verkörpern, dass der Umgang mit den Anderen nicht unbedingt ausschließlich eine technische Interaktion dar-

stellt, sondern das Miteinandersein mit der Eigentlichkeit des Daseins einhergehen kann. Gerade hier nimmt Gadamer es in Angriff, den Heidegger'schen Ansatz weiterzuentwickeln. In Wahrheit findet sich seine Kritik an Heidegger, die allerdings nur implizit ist, bereits im Schlussteil des Aufsatzes *Praktisches Wissen*:

„Es [das Bewußtsein im Bereich menschlicher Sittlichkeit] ist nicht die unendliche Angst des Gewissens, sondern lebt in der beruhigenden Gewißheit verständlich vor ihm stehender menschlicher Gestalt. Das ist das ‚Schöne‘. Dessen konkrete Erfüllung ist es allein, die es sich zur wachsamem Aufgabe setzt.“⁴⁸

Aus dem Zitat ist zu folgern, dass Gadamer mit dem von Heidegger in der zweiten Hälfte von *Sein und Zeit* vorgenommenen Versuch, die φρόνησις als das Gewissen des isolierten Daseins zu interpretieren, nicht zufrieden ist. Dann ist zu fragen, wodurch sich seine eigene Interpretation des Begriffs der φρόνησις bei Aristoteles auszeichnet und in welchem Sinne diese Interpretation seine Distanzierung von Heidegger anzeigt.

b) φρόνησις und σύνεσις.

Zwischen dem Selbst und dem Anderen

Angedeutet wurde: In der Analytik der φρόνησις bei Heidegger fehlt die Behandlung des Begriffs der σύνεσις, der bei Aristoteles selbst doch von der φρόνησις nicht zu trennen ist. Dagegen schenkt Gadamer diesem Begriff eigens Beachtung.⁴⁹ Bei ihm sind φρόνησις und σύνεσις „verschwistert“ und es wird von der „komplementäre[n] Betätigung von σύνεσις und φρόνησις“⁵⁰ gesprochen.

39

Hans-Georg Gadamer, *Griechische Philosophie I* (GW5), Mohr, Tübingen 1985, S. 241.

40

„So hat der Begriff der Technik den der Praxis (...) an den Rand gedrängt.“ – H.-G. Gadamer, *Hermeneutik II* (GW2), S. 454. Vgl. auch Hans-Georg Gadamer, *Neuere Philosophie II* (GW4), Mohr, Tübingen 1987, S. 216ff.

41

H.-G. Gadamer, *Griechische Philosophie I* (GW5), S. 241f.

42

Vgl. Robert Bernasconi, „Heidegger's Destruction of φρόνησις“, in: *The Southern Journal of Philosophy* 28 (1989) S1, S. 127–147, S. 136ff, doi: <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1990.tb00571.x>.

43

H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I* (GW1), S. 321.

44

Ebd.

45

Ebd., S. 322–329.

46

Ebd., S. 326.

47

In der *Sophistes-Vorlesung* unterschlägt Heidegger in seiner Lektüre des sechsten Buches der *Nikomachischen Ethik* das elfte Kapitel des Buches, in dem eben der Begriff σύνεσις behandelt wurde. Vgl. Martin Heidegger, *Platon. Sophistes* (GA19), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1992, S. 144ff.

48

H.-G. Gadamer, *Griechische Philosophie I* (GW5), S. 248.

49

In seiner Abhandlung *Platos Dialektische Ethik* versucht Gadamer mittels der Ethik des Dialogs von Platon die Interpretation des Begriffs der φρόνησις bei Heidegger voranzutreiben. Ebd., S. 39–41.

50

Manfred Riedel, „Hermeneutik und Gesprächsdialektik. Gadamers Auseinandersetzung mit Heidegger“, in: ders., *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, S. 96–130, hier: S. 103. Manfred Riedel, „Heidegger und der hermeneutische Weg zur praktischen Philosophie“, in: ders., *Für eine zweite Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, S. 171–196, hier: S. 195.

Ähnlich wie die φρόνησις erweist sich die σύνεσις als „kein theoretisches Wissen oder Meinen“; deshalb wird sie nicht als „gleichgültig-objektive Verständigkeit“,⁵¹ sondern als Verständnis interpretiert. Freilich bedeutet das auch nicht, dass φρόνησις und σύνεσις einfach subjektiv sind; sondern es lässt sich erkennen, dass sich die φρόνησις „durch die σύνεσις, die hermeneutische Grundtugend des auf Einverständnis hinzielenden Verstehens“,⁵² ergänzt. Diese Betonung der komplementären Betätigung von σύνεσις und φρόνησις ermöglicht die Abwehr des Subjektivismus.

Es ist darauf zu verweisen, dass die φρόνησις zwar die Grundlage für die σύνεσις bildet, jedoch kein Ersatz für diese ist. Bei der σύνεσις handelt es sich eher darum, dass der Verständnisvolle „seine eigene φρόνησις zum praktischen Urteil gebrauchen“⁵³ muss. So gesehen stellt die σύνεσις bei Gadamer die konkrete Anwendung der φρόνησις dar, nämlich ihre Konkretisierung. Dagegen wird in der Analytik Heideggers der konkrete Vollzug der φρόνησις als das βουλευεσθαι, das Überlegen bestimmt.⁵⁴ Dabei kommt es darauf an, auf die jeweiligen unterschiedlichen Situationen zu reagieren. Hier spielt jedoch eigentlich nur die φρόνησις die entscheidende Rolle, „denn die Handlung ist ein Seiendes, das jeweilig anders sein kann; entsprechend ist die φρόνησις mit dabei, so daß sie die πράξις selbst mit ausmacht“.⁵⁵ Im Vergleich zur φρόνησις ist bei Heidegger jedoch ihre Konkretisierung, nämlich das βουλευεσθαι, weniger von Belang.

Es ist anders bei Gadamer, der das Moment der σύνεσις wiederentdeckt:

„Verständnis‘ meint dann eine Modifikation der praktischen Vernünftigkeit, die einsichtsvolle Beurteilung der praktischen Erwägungen eines anderen.“⁵⁶

Auf den ersten Blick stellt die σύνεσις die Ausweitung der φρόνησις auf den Bereich des Anderen dar und ist somit nichts anderes als eine abgeleitete Form der φρόνησις, die ausschließlich zur Vergrößerung der Tragweite der φρόνησις dient. Gleichwohl muss zugleich beachtet werden, dass sich die σύνεσις insofern von der φρόνησις unterscheidet, als sie sich auf einen andersartigen Ort bezieht, nämlich auf den Ort des Miteinanderseins oder Zusammenlebens, auf den die φρόνησις allein nicht bezogen ist. Dadurch hat Gadamer eine andersartige Perspektive als Heidegger entwickelt.

Gadamer zufolge liegt der Kernpunkt der σύνεσις darin, dass man sich in die Situation des Anderen hinein versetzt und von dort aus Überlegungen anstellt und Entscheidungen trifft, um dem Anderen Beratung zu geben. Dabei ist aber zu betonen:

„Nur Freunde können einander raten, bzw. nur ein Rat, der freundschaftlich gemeint ist, hat für den Beratenen einen Sinn.“⁵⁷

Die Beschränkung der Anderen auf die Freunde bedeutet, dass das von Gadamer eingeführte Andere keineswegs ein unabhängiges absolutes Anderes und Fremdes ausmacht, sondern ein Anderes, das mit dem Selbst noch im Zusammenhang steht.⁵⁸ Es lässt sich sagen, dass Gadamer sowohl dem absoluten Selbst als auch dem absoluten Anderen entgegensteht. Stattdessen wird der Dialog zwischen dem Selbst und dem Anderen gefordert, der das Zusammenspiel von φρόνησις und σύνεσις zum Ausdruck bringt.

c) φρόνησις und ἦθος.

Die Entwicklung des geschichtlichen Ansatzes bei Gadamer

Der andere wichtige Unterschied zwischen beiden Philosophen liegt in ihren Einstellungen zum ἦθος. In Heideggers Interpretation der *Nikomachischen*

Ethik wird die φρόνησις formalisiert, neutralisiert und ontologisiert, und damit wird das Moment ἦθος vernachlässigt. Dazu hat Gadamer sich in seiner Rezension des erst 1989 veröffentlichten *Natorp-Berichts* folgendermaßen geäußert:

„Was mir im Ganzen am meisten auffiel, ist das Übergewicht des ontologischen Interesses, das sich auch noch in der gesamten φρόνησις-Analyse zeigt, so daß der Begriff ‚ἦθος‘ in der Programmschrift überhaupt kaum eigens erwähnt wird. ἦθος ist aber gerade das, was nicht Erhellung ist, sondern Gewöhnung. Die Gewöhnung hat Heidegger gewiß in seiner Analyse der Faktizität des Lebens als konstruktiv erkannt, aber als die Verfallensgenietheit des Lebens charakterisiert.“⁵⁹

Gadammers Behauptung, dass Heidegger den Begriff ἦθος überhaupt außer acht läßt, ist nicht völlig zutreffend. Diesen hat er nicht vergessen, sondern verwandelt und auf seine eigene Weise weiterentwickelt. In der existenzialen Analytik Heideggers wird das ἦθος nicht, wie Gadamer meint, auf Gewöhnung bezogen, die mit Verfallenheit und Geworfenheit zusammenhängt, sondern eher auf das Seinkönnen, das den Entwurf ermöglicht. Gleichwohl trifft Gadamer insofern zu, als die ethische Implikation des ἦθος von Heidegger beiseite geschoben wird. Die Vernachlässigung vom ἦθος in seiner ethischen Bedeutung verschärft sich beim späten Heidegger, indem die ursprüngliche Bedeutung des ἦθος als Aufenthalt freigelegt wird. Demnach kann man nach Heidegger ausschließlich von einer ursprünglichen Ethik⁶⁰ sprechen.

Im Gegensatz dazu bleibt Gadamer an diesem Punkt immer skeptisch: „Trotzdem ist es ein bloßer Schein, wenn ἦθος und φρόνησις in ein zeitliches Nacheinander auseinandertreten.“⁶¹ Zum Verhältnis zwischen φρόνησις und ἦθος bei Aristoteles weist er auf Folgendes hin:

„Seine Analyse der ‚φρόνησις‘ erkennt im sittlichen Wissen eine Weise des sittlichen Seins selbst, die entsprechend nicht ablösbar ist von der ganzen Konkretion dessen, was er ἦθος nennt.“⁶²

51

H.-G. Gadamer, *Griechische Philosophie I* (GW5), S. 245.

52

M. Riedel, „Heidegger und der hermeneutische Weg zur praktischen Philosophie“, S. 193.

53

H.-G. Gadamer, *Griechische Philosophie I* (GW5), S. 245.

54

„Die Vollzugsart der φρόνησις ist das βουλευέσθαι.“ – M. Heidegger, *Platon. Sophistes* (GA19), S. 144.

55

Ebd., S. 147.

56

H.-G. Gadamer, *Hermeneutik II* (GW2), S. 315.

57

H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I* (GW1), S. 328.

58

Demnach ist die folgende Bemerkung von Bernhard Waldenfels nicht ohne Recht: „Es gehört zu den Grundvoraussetzungen einer hermeneutischen Philosophie, daß Fremdheit nicht unüberwindlich ist. Es handelt

sich lediglich um eine relative Fremdheit für uns, nicht um eine Fremdheit in sich selbst.“ – Bernhard Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999, S. 71. Aus diesem Zitat ist zumindest zu folgern, dass sich Gadamer nach der Ansicht von Waldenfels noch nicht von Heidegger entfernt, sondern die beiden bezüglich der Vernachlässigung des absoluten Anderen miteinander übereinstimmen.

59

Hans-Georg Gadamer, „Heideggers ‚theologische‘ Jugendschrift“, in: Frithjof Rodi (Hrsg.), *Dilthey-Jahrbuch*. Bd. 6, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, S. 228–234, S. 233.

60

Vgl. Martin Heidegger, *Wegmarken* (GA9), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, S. 356f.

61

H.-G. Gadamer, *Griechische Philosophie I* (GW5), S. 246.

62

H.-G. Gadamer, *Neuere Philosophie II* (GW4), S. 183.

Nach Gadamer ist das ἦθος „nicht primär und wesentlich durch das Wissen um es bestimmt, sondern gerade durch Tun und Gewöhnung des eigenen Lebens“.⁶³ Während die φρόνησις als das praktische Wissen gilt, geht es beim ἦθος eher um das praktische Verhalten selbst. Da φρόνησις eine Vollzugsweise von λόγος ist,⁶⁴ wird die Untrennbarkeit zwischen φρόνησις und ἦθος auch als die „Vermittlung zwischen λόγος und ἦθος“⁶⁵ zum Ausdruck gebracht.

Es ist darauf aufmerksam zu machen, dass das ἦθος selbst geschichtlich ist und deshalb als ein Sich-aus-der-Geschichte-Wissen⁶⁶ gilt. Die Betonung des ἦθος bei Gadamer stammt vermutlich aus seiner Beachtung der Geschichte und Tradition. Dabei unterscheidet er zwischen zwei Arten von Geschichtlichkeit: die eine aus dem ἦθος und die andere aus der φρόνησις.⁶⁷ Es ist zu beachten, dass Heidegger zwar das ethische ἦθος abzulehnen und dementsprechend die Tradition zu destruieren sucht, aber die Geschichtlichkeit des Daseins nicht verneint. Diese beruht auf der Geschichtlichkeit aus der φρόνησις, eine Art von Geschichtlichkeit, die auf das Selbstsein ausgerichtet ist. Dagegen wendet sich Gadamer der Geschichtlichkeit aus dem ἦθος zu; bei ihm bedeutet die Einheit zwischen ἦθος und φρόνησις den Dialog zwischen Geschichte und Selbst, also zwischen Vergangenheit und Gegenwart.

Der Unterschied beider liegt darüber hinaus in der Methodologie. In der formalen Anzeige bei Heidegger ist der zu entfaltende Ansatz, die φρόνησις, durchaus formal und leer, während bei Gadamer auch das ἦθος zum Ansatz gehört: „ἦθος ist für ihn die *arche*, das ‚Daß‘, von dem aus alle praktisch philosophische Aufklärung auszugehen hat“.⁶⁸ Diese Weiterentwicklung hat zur Folge, dass der Ansatz, der in der Methode eine ganz wichtige Rolle spielt, auch konkret und geschichtlich sein kann. Mit dieser Geschichtlichkeit ist nicht nur gemeint, dass der Ansatz unter der Möglichkeit von Konkretisierung und Geschichtlichkeit steht, sondern sie besagt auch, dass er selbst geschichtlich ist, und zwar im Sinne der Geschichtlichkeit aus dem ἦθος. Auf diese Weise wird „der formale Ansatz“ Heideggers in „den geschichtlichen Ansatz“ Gadamers transformiert.⁶⁹

Der geschichtliche Ansatz verkörpert sich zudem in der Überlegung Gadamers zum hermeneutischen Moment *der Anwendung*. Gadamer zufolge ist im Hinblick auf die Momente der Hermeneutik nicht nur die Einheit zwischen Verstehen und Auslegen zu betonen, sondern ist eine Dreifaltigkeit zu entdecken, nämlich die Einheit von Verstehen, Auslegen und Anwenden. Die Anwendung bedeutet beispielsweise in der Interpretation eines Textes „den Versuch, das Verstandene und in eigenen Worten Reformulierte auf die konkrete Situation des Hörers zu beziehen“.⁷⁰ So gesehen ist die Anwendung immer derart, dass das Allgemeine auf die jeweilige konkrete Situation angewendet wird, und in diesem Sinne gilt sie im Grunde als die Konkretisierung des Ansatzes, die das Allgemeine und das Konkrete miteinander verbindet. Wichtig dabei ist, dass die Verbindung vom Konkreten und Allgemeinen nicht durch die Verallgemeinerung, sondern durch die Konkretisierung ermöglicht wird.

Gadamer unterscheidet sich darin von Heidegger, dass bei ihm die Konkretisierung nicht als eine nachträgliche, vom formalen Ansatz getrennte Tätigkeit, sondern als ein konstruktiver Teil des Ansatzes vom Geschehen des Verstehens erachtet wird. Gerade in diesem Sinne ist von der Einheit von Verstehen, Auslegen und Anwenden die Rede, da die Anwendung nicht ein nachträgliches Moment ausmacht, sondern „ein ebenso integrierender Bestandteil des hermeneutischen Vorgangs ist wie Verstehen und Auslegen“.⁷¹ Dadurch vermag Gadamer den geschichtlichen Ansatz anstelle des formalen Ansatzes zu entwickeln und Heidegger zu forcieren.

3. Der vortheoretische Charakter der Philosophie. Gadamer's kritische Aneignung von Heidegger

Obwohl Gadamer den Unterschied zwischen φρόνησις und praktischer Philosophie tatsächlich nicht vernachlässigt,⁷² steht in seinem Gedanken von der praktischen Philosophie die φρόνησις im Mittelpunkt. Deshalb ist aus seiner andersartigen Lektüre von φρόνησις als Heidegger der grundlegende Unterschied zwischen beiden Arten von der praktischen Philosophie auszumachen.

Bei Heidegger stellt sich die praktische Philosophie als ontologisch dar. Vor allem betont Heidegger die Rolle des formalen Ansatzes, während bei ihm die Konkretisierung dieses Ansatzes von weniger Bedeutung ist, obwohl dieser Ansatz der Konkretisierung nicht nur nicht gegenübersteht, sondern sogar sie verlangt. In diesem Sinne stellt Heideggers Konzeption tatsächlich nur einen Versuch dar, für die praktische Philosophie eine Grundlage zu bereiten. Außerdem muss auf den formalen Charakter Heideggers Ansatzes aufmerksam gemacht werden. Heidegger bestimmt die Lebenspraxis des Menschen als Dasein und führt in seiner Daseins- sowie Weltanalytik die vieldimensionale Umwelt auf das Selbstsein zurück. Dementsprechend verleiht er in seiner Aristoteles-Lektüre der φρόνησις Bedeutung, die ontologisiert und vom ethischen ἦθος getrennt wird. Die Ontologisierung von Leben und Praxis vereinbart sich mit seinem formalen Ansatz und ist ausschließlich im Hinblick auf diesen verständlich.

Gadamer's Kritik an Heidegger entfaltet sich unter zweierlei Aspekte. Erstens spricht Gadamer von der komplementären Betätigung von φρόνησις und σύνεσις, also von Mitsichzurategehen und Miteinanderzurategehen. Das trägt zur Überwindung des Subjektivismus von Heidegger bei. Der ethisch-politische Bereich, dem die σύνεσις entspricht, ist gerade der eigentliche Ort der praktischen Philosophie. Gadamer zufolge sind Ethik und Politik miteinander untrennbar, indem er behauptet:

63
H.-G. Gadamer, *Griechische Philosophie I* (GW5), S. 247.

64
„In ihr selbst ist Logos führend, nämlich die φρόνησις.“ – Ebd.

65
H.-G. Gadamer, *Neuere Philosophie II* (GW4), S. 183.

66
Vgl. Thomas Gutschker, *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag, Stuttgart 2002, S. 212.

67
„Die φρόνησις ist eine dauernde Hexis des praktischen Wissens. Nicht nur ist ihr ihr Horizont, das Gewollte oder Gehörige, als die Richtigkeit und Richtung seines Wollens durch ἔθος und ἦθος geschichtlich vorgegeben, sondern das in diesem Horizont je neue Wissen des Guten ist selbst ein eminent geschichtliches.“ – H.-G. Gadamer, *Griechische Philosophie I* (GW5), S. 242.

68
H.-G. Gadamer, *Hermeneutik II* (GW2), S. 315.

69
H.-H. Gander hat in ähnlicher Weise den Unterschied zwischen historischem und formalem Apriori betont: „Ein Mißverständnis wäre es allerdings, dieses historische Apriori seinerseits als ein formales Apriori aufzufassen, dem zusätzlich noch eine Geschichte angehängt wäre, was hieße, die Gleichung aufzumachen: historisches Apriori = formales Apriori + Geschichte.“ – H.-H. Gander, „In den Netzen der Überlieferung“, S. 265.

70
Friederike Rese, „φρόνησις als Modell der Hermeneutik“, S. 130.

71
H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I* (GW1), S. 313.

72
Vgl. Enrico Berti, „Aristotle's Intellectual Virtues in Gadamer“, in: Riccardo Pozzo (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, Catholic University of America Press, Washington 2004, S. 285–300, S. 286.

„Die Ethik erweist sich als ein Teil der Politik.“⁷³

Zudem versucht Gadamer die Sozialität der Praxis selbst hervorzuheben, was in seiner Definition der Praxis deutlich zu sehen ist:

„Praxis ist Sich-Verhalten und Handeln in Solidarität. Solidarität aber ist die entscheidende Bedingung und Basis aller gesellschaftlichen Vernunft.“⁷⁴

Daraus geht hervor, dass das Politische und Soziale erst bei Gadamer seine positive Bedeutung findet, die durch die Einführung des Momentes der σύνεσις bestätigt wird.

Zweitens ist bei Gadamer die Einheit zwischen φρόνησις und ἦθος aufzuweisen. Die ontologisierte φρόνησις wird als der formale Ansatz angesehen, der den Ausgangspunkt von Heideggers Methode ausmacht, während Gadamer bei der Weiterentwicklung der Methode den geschichtlichen Ansatz dadurch heranzieht, dass das geschichtliche ἦθος in seiner ethischen Bedeutung wieder freigelegt und zum Ansatz gemacht wird. Diese Transformation versucht das zu stark erscheinende ontologische Interesse Heideggers zu überwinden, indem sie die Tradition belebt und den Dialog zwischen Vergangenheit und Gegenwart ermöglicht. Ausgerechnet in diesem Sinne vermag Gadamer seinen Lehrer zu übersteigen, sodass er die philosophische Hermeneutik mit der praktischen Philosophie in Zusammenhang bringt und die andere Dimension der praktischen Philosophie als Heidegger darstellt.

Gleichwohl ist dabei zu bemerken, dass Gadamer, wie anfangs dieser Untersuchung gezeigt, die ontologische Wende der Hermeneutik auch für positiv hält, was bedeutet, dass er der Ontologisierung der Praxis bei Heidegger nicht direkt gegenübersteht. Daher stellt sich die Frage, inwiefern sich die praktische Hermeneutik Gadamers von Heidegger entfernt. Es gilt in erster Linie die ontologische Wende der Hermeneutik bei Gadamer näher zu erklären und zu verorten. Es ist zu zeigen, dass die ontologische Wende dem „Universalitätsanspruch der Hermeneutik“ entspricht, jedoch keine „letztthinnige Allgemeingültigkeit“ oder „Absolutheit“ in Anspruch nimmt.⁷⁵ Vielmehr meint die Universalität der Hermeneutik, „den Horizont der Hermeneutik so über die Enge der Geisteswissenschaften zu erweitern, daß es ein zentrales Anliegen der Philosophie wird“.⁷⁶ Durch diese Erklärung wird ans Licht gebracht, weshalb und inwiefern Gadamer die ontologische Wende befürwortet.

Das Grundlegende ist, dass Gadamer auf der Einsicht Heideggers besteht, dass mit der praktischen Philosophie nicht eine Disziplin, die im Gegenüber zur theoretischen Philosophie steht, gemeint wird, sondern es vielmehr um die Bestimmung der Philosophie selbst geht. Es lässt sich zeigen, dass die Philosophie praktischer resp. vorthoretischer Natur ist. Wenn Gadamer von der Einheit zwischen der praktischen Philosophie und der Hermeneutik spricht, stellen die beiden Namen Beschreibungen der Philosophie aus verschiedenen Perspektiven dar. Daraus ist naheliegend, dass das Heidegger und Gadamer Gemeinsame ist, die Umbestimmung der Philosophie in Angriff zu nehmen und den vorthoretischen Charakter der Philosophie festzustellen, obgleich Gadamer die beiden Elemente hinter der φρόνησις, nämlich σύνεσις und ἦθος, zur Entdeckung bringt und somit in seinem Verständnis von der φρόνησις und der praktischen Philosophie von Heidegger bestimmten Abstand nimmt. Am Beispiel von Gadamer wird verdeutlicht, dass der ontologische Ansatz Heideggers weiterentwickelt werden und damit eine wichtige Rolle in der Rehabilitierung der praktischen Philosophie in unserem Zeitalter spielen kann.⁷⁷

Hongjian Wang

Tradicija, φρόνησις i praktička filozofija
O Gadamerovu kritičkom usvajanju Heideggera

Sažetak

U razlici spram Heideggerova snažnog ontološkog interesa, Gadamer razvija koncepciju hermeneutike kao praktičke filozofije. Na Heideggerovu tragu, Gadamer poklanja veliku pažnju pojmu φρόνησις kod Aristotela i njegovoj razlici spram τέχνη, ali se ipak udaljava od svoga učitelja utoliko što momente σύνεσις i ἦθος, koje je Heidegger zanemario, iznosi na vidjelo i naglašava. U tome je karakteristično razvijanje metodologije kojom se Heideggerov formalni pristup transformira u povijesni pristup. Zahvaljujući tome, Gadamer može poći drugačijim putem praktičke filozofije negoli Heidegger, čime se ipak jamči predteorijski karakter filozofije, koji je zahtijevao Heidegger. Na taj se način ostvaruje Gadamerovo kritičko usvajanje Heideggera, koje ipak očituje značenje Heideggerova ontološkog pristupa u našem vremenu.

Ključne riječi

tradicija, sebstvo, φρόνησις, praktička filozofija, metodologija, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer

Hongjian Wang

Tradition, φρόνησις and Practical Philosophy
On Gadamer's Critical Inclusion of Heidegger

Abstract

In contrast to Heidegger's strong ontological interest, Gadamer conceptualises hermeneutics as practical philosophy. Following Heidegger, Gadamer pays much attention to Aristotle's notion of φρόνησις and its difference from τέχνη. Nonetheless, Gadamer distances himself from his teacher in the sense that it emphasises σύνεσις and ἦθος, which Heidegger did not do. Here lies the characteristic development of a methodology which transforms Heidegger's formal approach into a historical. Thanks to that, Gadamer can go down a path of practical philosophy different from that of Heidegger, which ensures the pre-theoretical character of philosophy, something that Heidegger demanded. Gadamer's critical inclusion of Heidegger becomes fulfilled, and it reflects the meaning of Heidegger's ontological approach in our time.

Keywords

tradition, selfhood, φρόνησις, practical philosophy, methodology, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer

73

H.-G. Gadamer, *Neuere Philosophie II* (GW4), S. 185.

74

Ebd., S. 228.

75

J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, S. 168.

76

Ebd., S. 169.

77

Es ist darauf zu verweisen, dass der Gadamer'sche Weg zur Weiterentwicklung des ontologischen Ansatzes Heideggers nicht

den einzigen Versuch ausmacht, Heideggers ontologisches Interesse mit der Möglichkeit einer praktischen Philosophie zu vereinbaren. Während Gadamer das ethische ἦθος bei Aristoteles wiederentdeckt, die Einheit zwischen ἦθος und φρόνησις betont und damit auf den Dialog zwischen Vergangenheit und Gegenwart abzielt, kann in einer anderen Richtung auf Heideggers Lektüre des ἦθος aufbauend eine Ethik oder eine praktische Philosophie entwickelt werden, die das zukünftige ἦθος in sich schließt und eine zukünftige Gemeinschaft in ihrer Eigentlichkeit impliziert. Diese Interpretationsrichtung wird aber in der vorliegenden Untersuchung nicht ausgeführt.

Hongjian Wang

Tradition, φρόνησις et philosophie pratique

A propos de l'appropriation critique de Heidegger par Gadamer

Résumé

Contrairement au fort intérêt ontologique de Heidegger, Gadamer développe la conception de l'herméneutique en tant que philosophie pratique. D'après Heidegger, Gadamer accorde une grande attention à la notion φρόνησις chez Aristote et à sa différence avec τέχνη, mais en même temps il se démarque de son professeur dans la mesure où les instances de σύνεσις et ἦθος, négligés par Heidegger, sont à nouveau exposés et soulignés. Cela caractérise l'avancement méthodologique qui transforme l'approche formelle de Heidegger en une approche historique. Ainsi, Gadamer peut prendre un autre chemin de la philosophie pratique que celui de Heidegger, par lequel toutefois reste garanti le caractère pré-théorique de la philosophie de Heidegger. De cette manière, l'appropriation critique de Heidegger par Gadamer est apparue, tout en exprimant l'importance de l'approche ontologique de Heidegger à notre époque.

Mots-clés

tradition, soi, φρόνησις, philosophie pratique, méthodologie, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer