

Inhalt

Eksistenz, Vol. 2, No. 1, Dec. 2023:

Hermeneutik und Ethik

Vorwort der Herausgeber	7
<i>Hans-Ulrich Lessing</i>	13
Zum Problem der Willensfreiheit in Diltheys Denken	
斯蒂文·克罗威尔/文, 朱锦良/译	33
方法论的无神论——论第二人称的诚意现象学	
托马斯·希恩/文, 邓定/译	63
重释海德格尔	
<i>Hongjian Wang</i>	99
Ethik und Hermeneutik. Über die Interpretation von Aristoteles in <i>Wahrheit und Methode</i>	

VARIA

<i>Deng Xiaomang</i>	125
Auf dem Weg zu einer Metalinguistik. Eine Rekonstruktion der zeitgenössischen Metaphysik	
<i>Wenjun Niu, Jun Wang</i>	135
Romantische Hermeneutik. Von F. Schlegel zu F. Schleiermacher	
何卫平、李成龙	157
解释学在中国——何卫平教授访谈	
Vom „Dialog“ zum „Polylog“?	173
Rezension zu Wang Juns <i>Phänomenologie als Weg</i> aus philosophisch-hermeneutischer Perspektive	

Hongjian Wang

Ethik und Hermeneutik. Über die Interpretation von Aristoteles in *Wahrheit und Methode*

Zusammenfassung: Gadamer's Berufung auf Aristoteles' Ethik im zentralen Teil von *Wahrheit und Methode* zeigt, dass zwischen Hermeneutik und Ethik eine enge Verbindung besteht. Es wird mit Blick auf Gadamer versucht, die aristotelische Ethik, insbesondere das sittlich-praktische Wissen, im Lichte des Grundproblems der philosophischen Hermeneutik, d.h. des Verhältnisses zwischen dem Konkreten und dem Allgemeinen, zu analysieren. Die Allgemeinheit der φρόνησις wird sich als eine konkrete, geschichtliche Allgemeinheit herausstellen, die sich grundlegend von der τέχνη unterscheidet. Allein auf der Grundlage dieser Allgemeinheit ist eine hermeneutische Ethik möglich.

Abstract: Gadamer's appeal to Aristotle's ethics in the central part of *Truth and Method* shows that there is a close connection between hermeneutics and ethics. There is an attempt in Gadamer to analyze Aristotelian ethics, especially moral-practical knowledge, in light of the basic problem of philosophical hermeneutics, i.e., the relation between the concrete and the general. It is noteworthy that the generality of φρόνησις is a concrete, historical generality, which is fundamentally different from τέχνη. It is precisely on the basis of this generality that a hermeneutical ethics is possible.

摘要: 伽达默尔在《真理与方法》的核心部分诉诸亚里士多德的伦理学, 表明诠释学与伦理学之间有着密切的联系。根据哲学诠释学的基本问题, 即具体与普遍的关系问题, 伽达默尔试图分析亚里士多德的伦理学, 尤其是着眼于伦理知识或实践知识。值得注意的是, φρόνησις[实践智慧]的普遍性是一种具体的、历史性的普遍性, 它与τέχνη[技艺]有着本质的区别。正是在这种普遍性的基础之上, 诠释学伦理学才成为可能。

Keywords: Ethik; Hermeneutik; φρόνησις; Gadamer; Aristoteles

Im Unterschied zu seinem Lehrer Heidegger ist zu beachten, dass in Gadammers akademischer Laufbahn Aristoteles deutlich weniger wichtig als Platon war.¹ Allerdings muss man auch einsehen, dass der Autor von *Wahrheit und Methode* noch stark von Heidegger beeinflusst war, was sich auch in seinen Urteilen über Aristoteles niederschlägt. Es ist darauf hinzuweisen, dass Aristoteles' Auftritt in *Wahrheit und Methode* an einer Schlüsselposition liegt, nämlich in der Darstellung der „Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung“.² Dort versucht Gadamer, die Bedeutung der Ethik des Aristoteles für die Hermeneutik zu erhellen. Der rote Faden ist dabei das Verhältnis von Ethik und Hermeneutik, das sich in seinem Vortragsskript *Das Problem des historischen Bewusstseins* widerspiegelt, insbesondere im Kapitel „Das hermeneutische Problem und die aristotelische Ethik“.³ Was genau hat Gadamer also von Aristoteles übernommen? Inwiefern basiert die Ethik auf der Hermeneutik, so dass von einer hermeneutischen Ethik bei Gadamer die Rede sein kann?

In diesem Beitrag wird zunächst das Grundproblem der philosophischen Hermeneutik erörtert, nämlich das Problem der Anwendung oder Konkretion. Anschließend wird das Verhältnis zwischen Wissen und Handeln in der aristotelischen Ethik analysiert, was zu ihrem zentralen Begriff, nämlich dem praktischen oder dem sittlichen Wissen, führt. Es wird dann untersucht, inwieweit die Konkretisierung beim sittlichen Wissen eine Rolle spielt und wie es sich vom technischen Wissen unterscheidet. Schließlich werden die Charakteris-

-
- 1 Die Rolle des Aristoteles war für den späten Gadamer sogar negativ, weil dieser für ihn als der erste Philosoph galt, der Platon im Sinne eines „Platonismus“ interpretierte, und dessen Fehlinterpretation von Platon zur Entstehung der Metaphysik führte. Vgl. D. Di Cesare, *Gadamer – Ein philosophisches Porträt*, Tübingen 2009, 178f.
 - 2 Tatsächlich gab es in der Urfassung von *Wahrheit und Methode* (geschrieben 1956) kein Kapitel über Aristoteles. Stattdessen fügte Gadamer dieses Kapitel dem offiziell veröffentlichten Werk hinzu (das auch eine Diskussion der Begriffe der Anwendung und der juristischen Hermeneutik enthält), was nur zeigt, wie wichtig dieses Kapitel für die Offenlegung der grundlegenden Probleme der philosophischen Hermeneutik ist. Vgl. J. Grondin, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt 1994, 5.
 - 3 H.-G. Gadamer, *Das Problem des historischen Bewußtseins*, üb. von T. N. Klass, Tübingen 2001, 33.

tika von Gadammers hermeneutisch-ethischem Programm auf der Grundlage einer konkreten Allgemeinheit herausgestellt und kritisch diskutiert.

I. Die Grundfrage der philosophischen Hermeneutik

Im abschließenden Teil von Gadammers Aufsatz „Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“, geschrieben 1985, wird an das Problem erinnert, mit dem er von Anfang an gerungen hat: „Was ist praktische Philosophie? Wie kann sich Theorie und Reflexion auf den Bereich der Praxis richten?“⁴ Das Grundproblem, das Gadamer hier leitet, gilt als die aristotelische Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis. Um dieses Problem zu entschlüsseln, wird versucht, das dahinterstehende grundsätzlichere Problem aufzudecken, nämlich das alte metaphysische Problem der „Konkretion des Allgemeinen“⁵. In *Wahrheit und Methode* spiegelt sich dieses Problem in Gadammers Wiederentdeckung des Begriffs der „Anwendung“ wider. Dieser ist in der traditionellen Hermeneutik ein Randbegriff, aber in der philosophischen Hermeneutik wird die Zusammengehörigkeit von Verstehen, Interpretation und Anwendung enthüllt. Tatsächlich besteht Gadammers Einsicht gerade darin, den Begriff der „Anwendung“ gegenüber dem des „Verstehens“ besonders hervorzuheben. Das Verstehen wird dann als ein Spezialfall der „Anwendung“ angesehen:

Wenn das hermeneutische Problem seine eigentliche Spitze darin hat, daß die Überlieferung als dieselbe dennoch je anders verstanden werden muß, so handelt es sich darin – logisch gesehen – um das Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen. Verstehen ist dann ein Sonderfall der Anwendung von etwas Allgemeinem auf eine konkrete und besondere Situation.⁶

In *Das Problem des historischen Bewusstseins* ist Gadammers Formulierung etwas anders, aber deutlicher: „Logisch betrachtet stellt sich das Problem des Verstehens demnach als ein besonderer Fall von ‚Anwendung‘ von et-

4 H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*. Bd.2, Tübingen 1993, 22.

5 Gadamer, GW2, 22.

6 H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*. Bd.1, Tübingen 1990, 317.

was Allgemeinem (ein und derselben Botschaft) auf eine konkrete und besondere Situation dar.“⁷ Die „Botschaft“ als Verstehensgegenstand bezieht sich hier auf das, was uns überliefert wurde, d.h. auf die Überlieferung. Es ist bemerkenswert, dass das Wort „Anwendung“ hier in Anführungszeichen gesetzt ist, weil es sich in diesem Zusammenhang von der alltäglichen Bedeutung von „Anwendung“ unterscheidet. „Anwendung“ bedeutet, etwas Allgemeines auf etwas Besonderes zu beziehen. Im allgemeinen Verständnis ist das Allgemeine in sich abgeschlossen und unveränderlich, während die Anwendung lediglich das Einsetzen des Allgemeinen in einen konkreten Fall ist.⁸ Sie ist daher sekundär und derivativ. Gadamer spricht hier allerdings von „Anwendung“ in einem ursprünglicheren Sinne. Die wesentliche Veränderung liegt darin, dass das Allgemeine in Bezug auf das Wissen um den Menschen nicht unveränderlich ist, sondern auf die Konkretisierung oder die konkrete Anwendung angewiesen ist. Auf diese Weise kann die Konkretisierung bzw. Anwendung kein unreflektiertes Beiwerk sein, sondern muss in den Kern der Sache eindringen. Die philosophische Grundhaltung, sich ausschließlich mit dem Allgemeinen zu befassen, erfährt hier eine ernstzunehmende Herausforderung.

Die Schwierigkeit besteht jedoch darin, der „Konkretisierung“ eine grundsätzlichere Rolle zu geben. Und das stellt neue Anforderungen an die Methodik der Philosophie. Insofern ist die Frage nach der „Anwendung“ letztlich eine *methodische* Frage. Um diese Frage zu klären, wendet sich

7 Gadamer, *Das Problem des historischen Bewußtseins*, 33.

8 D.J. Schmidt weist darauf hin, dass der traditionelle Rahmen, in dem über die Anwendung gesprochen wird, sich auf die Beziehung zwischen Theorie und Praxis konzentriert, die auch viele andere Namen hat (universell und partikulär, ontologisch und ethisch, Gesetz und Fall, objektiv und subjektiv, abstrakt und konkret usw.), und dass dieser Dualismus eindeutig nicht die Grundlage der Gadamerischen Hermeneutik sei. Siehe D.J. Schmidt, „Hermeneutics and Ethical Life. On the Return to Factual Life“, in: N. Keane / Ch. Lawn (ed.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Chichester 2016, 65-71, 68. In der Tat ist Gadamers Begriff der „Anwendung“ eindeutig nicht gleichbedeutend mit der bloßen Einordnung einzelner Situationen in einen durch ein vorgefertigtes Gesetz festgelegten Rahmen, siehe A. Luckner, *Klugheit*, Berlin/New York 2005, 139.

Gadamer, Heidegger folgend, der aristotelischen Ethik und insbesondere seinem Konzept der φρόνησις zu:

Am Ende ist die aristotelische Tugend der Vernünftigkeit, die Phronesis, die hermeneutische Grundtugend selbst. Sie diene mir als ein Modell für meine eigene Gedankenbildung. So wurde in meinen Augen die Hermeneutik, diese Theorie der Anwendung, das heißt des Zusammenbringens des Allgemeinen und des Einzelnen, eine zentrale philosophische Aufgabe.⁹

Diese Passage scheint auf den ersten Blick rätselhaft zu sein. Erstens wird die Hermeneutik im Allgemeinen als eine Theorie oder Lehre des Verstehens betrachtet, während sie hier von Gadamer direkt als „Theorie der Anwendung“ bezeichnet wird. Das bedeutet, dass die wichtigste Neuerung der philosophischen Hermeneutik gegenüber der traditionellen Hermeneutik die Ausweitung des „Verstehens“ auf die „Anwendung“ ist, woraus eine Erweiterung und Vertiefung ihrer Grundfragen resultiert. Es darf nicht mehr nur noch gefragt werden, wie das Verstehen möglich ist, sondern es muss primär gefragt werden, wie die „Anwendung“ möglich ist.

Damit ist auch die zweite Schwierigkeit, die das obige Zitat aufwirft, beantwortet, nämlich die Frage, warum sich Gadamer auf Aristoteles' Ethik oder praktische Philosophie beruft. Denn der Begriff der φρόνησις erhellt auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Konkreten, d.h. wie die „Konkretisierung“ oder „Anwendung“ möglich ist. Insofern bilden Ethik und Hermeneutik ein analoges Verhältnis¹⁰, sie kreisen nämlich gemeinsam um das grundlegende metaphysische bzw. philosophische Methodenproblem der „Konkretion des Allgemeinen“. Es muss weiter analysiert werden, wie die Ethik des Aristoteles ein Vorbild für die

9 Gadamer, GW2, 328.

10 Die Isomorphie zwischen „Verstehen“ und „Phronesis“, die F. Rese in ihrer Interpretation der entsprechenden Kapitel von *Wahrheit und Methode* vorschlägt, scheint mir sehr erhellend zu sein, und beweist auch die Isomorphie zwischen Hermeneutik und Ethik. Vgl. F. Rese, „Φρόνησις als Modell der Hermeneutik. Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles“, in: G. Figal (Hg.), *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*, Berlin 2007, 127-149.

philosophische Hermeneutik liefern kann und was die beiden methodisch gemeinsam haben.¹¹ Dazu sollen zuerst die Grundfragen und Kernbegriffe der aristotelischen Ethik freigelegt werden, und zwar hinsichtlich der Rolle, die das Problem der „Konkretisierung“ dabei spielt.

II. Die Balance von Wissen und Handeln bei Aristoteles

Um die Ethik des Aristoteles zu verstehen, ist es zunächst notwendig, sein Verhältnis zur platonisch-sokratischen Tradition zu erhellen. Im Allgemeinen wird davon ausgegangen, dass Aristoteles und Platon zwei sehr unterschiedliche philosophische Traditionen vertreten, so dass im Mittelpunkt die Kritik des Aristoteles an seinem Lehrer steht. Diese Kritik kann in folgenden zwei Punkten zusammengefasst werden:

- (1) Platons Idee des Guten ist eine leere Allgemeinheit, während für Aristoteles das Gute das Menschliche ist, und sogar das Individuelle ist;¹²
- (2) Während die traditionelle sokratisch-platonische Tugendlehre die Gleichsetzung von Tugend (ἀρετή) und Wissen (λόγος) betonte, brachte Aristoteles die Tugendlehre durch die Einführung des Begriffs „Ethos“ wieder auf den rechten Weg.¹³

Es ist jedoch erwähnenswert, dass Platon und Aristoteles nach Gadamer Ansicht gar nicht so verschieden sind. In seinem Spätwerk *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles* legt er nahe, dass beide Philosophen

11 In *Wahrheit und Methode* legt uns Gadamer nahe, der „Sachverhalt, der das Wesen der sittlichen Besinnung ausspricht, macht eine philosophische Ethik nicht nur zu einem methodisch schwierigen Problem, sondern *gibt dem Problem der Methode zugleich eine moralische Relevanz*.“ Gadamer, GW1, 318. Die Implikation ist, dass wir uns nicht nur mit dem methodischen Aspekt der philosophischen Ethik beschäftigen sollten (obwohl das schon nicht einfach ist). Die zweite Hälfte dieses Zitats ist jedoch rätselhafter: Was ist mit der moralischen Relevanz vom Problem der Methodik gemeint? Die Entsprechung in *Das Problem des historischen Bewusstseins* ist deutlicher, dass „jede philosophische Methode in sich selbst ein bestimmtes ethisches Problem enthält“. Gadamer, *Das Problem des historischen Bewusstseins*, 34.

12 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1096a11ff.

13 Gadamer, GW1, 317.

gemeinsame Verfechter der Logos-Philosophie waren.¹⁴ Der Zweck jener Arbeit liegt darin, Platon zu verteidigen, indem für die innere Einheit von Platon und Aristoteles argumentiert wird. In *Wahrheit und Methode* hingegen steht die Neufassung von Platon noch nicht im Vordergrund, eher geht es darum, die wesentlichen Züge der praktischen Philosophie des Aristoteles aufzuzeigen. Dennoch bleibt Gadamer auch hier darauf fokussiert, das Erbe der sokratisch-platonischen Tradition bei Aristoteles aufzuzeigen:

Aristoteles bleibt soweit Sokratiker, daß er das Wissen als ein Wesensmoment des sittlichen Seins festhält, und eben der Ausgleich zwischen dem sokratisch-platonischen Erbe und dem von ihm geltend gemachten Moment des „Ethos“ ist es, der uns interessiert.¹⁵

Mit anderen Worten: Aristoteles stellt sich nicht direkt gegen die philosophische Behauptung des Sokrates, dass die Tugend Wissen sei, sondern revidiert oder interpretiert sie um. Mit der Äquivalenz von Tugend und Wissen wird das sittliche Sein auf das Wissen (oder den Logos) reduziert. Der Punkt ist, wie man „Wissen“ hier versteht. Wenn Wissen im wissenschaftlichen oder mathematischen Sinne gemeint ist, ist es klar, dass diese Gleichsetzung bei Sokrates problematisch ist. Sokrates könnte dann für seinen Intellektualismus kritisiert werden und dafür, dass er mit der Logik die Sittlichkeit zerstörte. Jedoch entstand nach Gadamer diese Kritik nur, „weil man der Bedeutung dessen sicher zu sein meinte, was Wissen für Sokrates war.“¹⁶ Aristoteles hingegen versucht, das Ethos einzuführen und eine „andere Art von Wissen“ vorzuschlagen, wodurch Logos und Ethos wieder ins Gleichgewicht kommen. In dieser Hinsicht zielt Aristoteles darauf ab, sowohl die sokratisch-platonische Tradition der „Logos-Philosophie“ zu bewahren als auch sie gegen die übliche Kritik des Intellektualismus resistent zu machen.

Es werden in der Ethik des Aristoteles zwei wichtige Begriffe eingeführt,

14 H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*. Bd.7, Tübingen 1991, 129, 131.

15 Gadamer, GW1, 319.

16 H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*. Bd.5, Tübingen 1985, 231.

nämlich ὄρεξις und ἔξις. Heidegger konzentriert sich auf ὄρεξις,¹⁷ während Gadamer mehr Wert auf ἔξις legt. Der Begriff ἔξις bezeichnet relativ stabile Denk- und Handlungsweisen und -tendenzen des Menschen. Gadamer erklärt ihn näher durch Übung und Ethos¹⁸. Dies wird deutlicher, wenn man es mit der Formulierung in *Das Problem des historischen Bewusstseins* vergleicht. Dort stellt Gadamer fest, dass die Grundlage der Tugend die Wiederholung, die Gewöhnung bzw. die Gewohnheit ist. Das bedeutet, dass ἔξις oder ἦθος nicht etwas im Voraus Gegebenes sind, sondern im konkreten Handeln allmählich gebildet, gepflegt und fixiert werden. In dieser Hinsicht muss Ethos von Physis unterschieden werden, die von Gesetzen bestimmt wird, während es sich bei Ersterem um „die Wandelbarkeit und begrenzte Regelmäßigkeit menschlicher Satzung und menschlicher Verhaltensweisen“¹⁹ handelt.

Für Aristoteles ist die wesentlichste Frage, welche Rolle das Wissen im menschlichen sittlichen Handeln spielt. Mit anderen Worten: Wie ist das Verhältnis zwischen Wissen und Handeln zu bestimmen? Um diese Frage zu beantworten, stellt Gadamer zwei entsprechende Behauptungen auf: (1) Das sittliche Wissen muss dem Beachtung schenken, was die konkrete Situation von ihm verlangt, d.h. der Handelnde muss die konkrete Situation mit Blick auf die allgemeinen Anforderungen betrachten; (2) Das allgemeine Wissen ist bedeutungslos, wenn es nicht weiß, wie es auf die konkrete Situation anzuwenden ist, und es kann sogar die konkreten Anforderungen aufgrund der Situation verdecken.²⁰ In diesem Sinne lässt sich sagen, dass Aristoteles eine Balance zwischen dem sittlichen Wissen und dem ethischen Handeln vorschlägt, weil beide untrennbar miteinander verbunden sind.

Es ist jedoch nicht einfach, dieses Gleichgewicht zu gewährleisten. Der

17 Durch Volpi's Forschungen erfahren wir, dass der aristotelische Begriff ὄρεξις bei Heidegger durch den Begriff der Sorge transformiert wird. Vgl. F. Volpi, „Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik?“, in: *Philosophisches Jahrbuch*. Bd. 96, München 1989, 225-240, 233.

18 Gadamer, GW1, 317.

19 Gadamer, GW1, 318.

20 Vgl. Gadamer, GW1, 318.

Schlüssel ist, inwieweit das „Wissen“ in dem ethischen Feld, das nur eine „begrenzte Regelhaftigkeit“ hat, wirksam sein kann. Aristoteles’ Antwort ist, dass es hier gilt, „die Dinge im Umriß sichtbar zu machen und durch diese Zeichnung des Umrisses dem sittlichen Bewußtsein eine gewisse Hilfe zu leisten“²¹. Als etwas Allgemeines kann das sittliche Wissen das konkrete ethische Handeln in seiner Gesamtheit nicht vorzeichnen und vorherbestimmen, sondern es kann dieses nur anleiten und regeln. In diesem Sinne ist dieses Wissen „eine andere Art von Wissen“, das sich vom theoretischen Wissen unterscheidet. Es wird auch als praktisches Wissen bezeichnet, das in Aristoteles’ Konzept der φρόνησις verkörpert ist. Im Folgenden wird nun Gadamer’s Verständnis dieses aristotelischen Konzepts und sein Verhältnis zur Hermeneutik dargestellt.

III. Φρόνησις oder sittlich-praktisches Wissen

Unter dem Einfluss Heideggers hat sich Gadamer schon früh mit dem Begriff der φρόνησις befasst, was aus einer frühen Rezension ersichtlich wird: „Der aristotelische ‚Protrephtikos‘ und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik“. Dort analysiert Gadamer die Begriffsgeschichte der φρόνησις und betont, dass sie „eine Vollzugsweise des νοῦς, des Göttlichen in uns“ wie die σοφία sei.²² Das bedeutet, dass das praktische Wissen neben dem „theoretischen Wissen“ eine „andere Art von Wissen“ ist, die nicht abgeleitet, sondern eigentlich und ursprünglich ist.

Es ist erwähnenswert, dass Gadamer in diesem Text bereits auf die Bedeutung des Problems der „Anwendung“ oder der Konkretisierung für das Verständnis der φρόνησις hinweist. Gadamer bemerkt, dass bei Platon – dessen Philosophie an dieser Stelle noch keine große Bedeutung beigemessen wird – „ein wirkliches Problem der Anwendung“ noch nicht aufgetaucht sei, gemeint ist „das Problem, wie das Wissen ‚des‘ Guten in der praktischen Entscheidung konkret werde“; im Gegensatz dazu steht die Ethik des Aristoteles.

21 Gadamer, GW1, 318.

22 Gadamer, GW5, 172.

teles genau vor diesem Problem, denn für Aristoteles ist es entscheidend, „zu fragen, wie und was für ein λόγος der konkreten Aufgabe, jeweils das Rechte zu treffen, zu dienen vermag.“²³ Ein solcher Logos ist, so führt Aristoteles diesen Begriff ein, die φρόνησις.

Während die φρόνησις in der obigen Rezension nur ansatzweise erwähnt wird, wird sie in dem darauf folgenden wichtigen Text „Praktisches Wissen“ klar definiert und vollständig erforscht. Es zeigt sich, dass in diesem im Jahr 1930 geschriebenen Text die Ausführung der φρόνησις in *Wahrheit und Methode* (die erst 30 Jahre später veröffentlicht wurde) bereits in großen Zügen vorweggenommen wurde: oder besser gesagt, dass die Ideen in *Wahrheit und Methode* ihre Entsprechung in diesem Text finden können. Der wichtigste Punkt ist hier die Unterscheidung zwischen dem praktischen und technischen Wissen: Sie ist sowohl ein Leitfaden im Text „Praktisches Wissen“²⁴ als auch der dominierende Standpunkt in den entsprechenden Kapiteln von *Wahrheit und Methode*.

In *Wahrheit und Methode* hat Gadamer zwar auch die Unterscheidung zwischen φρόνησις und ἐπιστήμη erwähnt, diese aber viel weniger ausführlich erläutert als die Unterscheidung zwischen φρόνησις und τέχνη.²⁵ Zum Verständnis dieses Ansatzes von Gadamer ist es wichtig, das Problem zu erkennen, das er damit zu überwinden versucht. Es zeigt sich, dass die Unterscheidung zwischen praktischem und theoretischem Wissen bereits vor Gadamer als solche erkannt wurde. Dagegen ist die Unterscheidung zwi-

23 Gadamer, GW5, 173.

24 Es ist erwähnenswert, dass die erste Hälfte dieser Abhandlung über praktisches Wissen dem technischen Wissen (τέχνη) gewidmet ist. Dann wird das praktische Wissen vom technischen Wissen unterschieden: Beide erscheinen zunächst als einander sehr ähnlich, sind aber grundlegend verschieden.

25 Außerdem ist zu erkennen, dass Gadamer den Begriff der σοφία bei Aristoteles kaum erwähnt. Im Gegenteil ist bei Aristoteles selbst die σοφία das Ursprünglichste und bildet die Grundlage der φρόνησις. E. Berti vermutet, dass Gadamer bewusst Aristoteles' Sophia-Konzept ignoriert und damit die Priorität des theoretischen Lebens bei Aristoteles verschleiert habe, um es an unser heutiges ethisches Leben anzupassen. Siehe E. Berti, „Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues“, in: *Revista Portuguesa de Filosofia* 56 (3/4), 345-360.

schen praktischem und technischem Wissen so sehr in Vergessenheit geraten, dass das praktische oder sittliche Wissen immer in Anlehnung an das technische Wissen verstanden wurde. Gadamers Denkbemühen war es deshalb, dieses vergessene praktische Wissen an die Oberfläche zurückzubringen, indem er auf die grundlegende Unterscheidung zwischen φρόνησις und τέχνη aufmerksam machte.

In *Wahrheit und Methode* beginnt Gadamer mit der Feststellung, dass die φρόνησις als eine bestimmte Art von „Sich-Wissen“ oder „Für-sich-Wissen“ verstanden werden könne²⁶ und sich daher von der τέχνη unterscheide. Im Einzelnen weist Gadamer auf drei Unterscheidungen zwischen beiden hin:

- (1) Man lernt und verlernt eine τέχνη, während das sittliche Wissen nicht gelernt oder verlernt wird;
- (2) Das sittliche Wissen betrifft das Richtigeleben im Ganzen und es verlangt stets das Mitsichzuragehen;
- (3) Das sittliche Wissen ist mit dem Verstandnis (σύνεσις) verbunden, bei dem es nicht um ein Wissen im Allgemeinen geht, sondern um die Konkrektion im Augenblick. Dieses Wissen ist also in keiner Weise ein technisches Wissen oder die Anwendung eines solchen.²⁷

Diese drei Aspekte kreisen tatsächlich um einen einzigen Punkt, also um die Neubestimmung des Verhältnisses zwischen dem Konkreten und dem Allgemeinen. Dies betrifft das zentrale Problem der Hermeneutik – nämlich das der Anwendung. Da die Ausführungen in *Wahrheit und Methode* stark verdichtet sind, ist es hilfreich, sie mit dem früheren Text *Praktisches Wissen* zu vergleichen und zu ergänzen. Dort führt Gadamer zunächst den Begriff des „Nützlichen“ ein, dessen Wesen darin besteht, dass „es sein Sein nicht an sich, sondern an einem anderen hat, wozu es nützlich ist“²⁸. Dabei handelt es sich um Mittel, deren Existenz nicht unabhängig ist, sondern vom Zweck,

26 Gadamer, GW1, 321.

27 Vgl. Gadamer, GW1, 322-329.

28 Gadamer, GW5, 232.

d.h. dem „Wozu“, abhängt. Das Wissen um das Nützliche, also die τέχνη, ist „ein für alle mögliches Wissen, da ja für den allgemeinen Gebrauch.“²⁹ Zusammenfassend kann man sagen, dass die τέχνη ein Wissen um die Mittel und ein Wissen für alle ist. Könnte man also sagen, dass die φρόνησις im Gegensatz dazu ein Wissen um den Zweck selbst und ein Wissen für sich sei?

Diesbezüglich muss eine genauere Abgrenzung vorgenommen werden. In *Wahrheit und Methode* hat Gadamer diesen Punkt bereits in Frage gestellt und argumentiert, dass die τέχνη in gewisser Weise auch eine Art Wissen „für sich“ sei.³⁰ Eine detailliertere Darstellung dieses Zusammenhangs findet sich im Text *Praktisches Wissen*, wo Gadamer feststellt, dass das Wissen des Nützlichen immer auf ein „Wissen des für Jemanden in bestimmter Hinsicht Nützlichen“³¹ hindeutet. Das heißt, dass die τέχνη einerseits allgemeingültig ist, andererseits aber auch auf jeden Einzelnen, auf jede spezifische Situation umgesetzt werden muss.³² In diesem Sinne gilt die τέχνη auch als ein „Wissen für sich selbst“. Das heißt letztendlich, dass der Begriff „für sich“ genauer definiert werden muss. Das praktische Wissen wird insofern als „für sich“ bezeichnet, als es nicht direkt verallgemeinerbar ist und keine direkte „Allgemeingültigkeit“ besitzt. Gerade hier zeigt sich der wesentliche Unterschied zwischen dem praktischen und dem technischen Wissen.

Gadamer erläutert die Merkmale dieses Wissens am Beispiel der σοφροσύνη: „Sophrosyne sei, das Seine (genauer: das Gute) tun. Aber sie ist Wissen.“³³ Dieses Wissen um das Gute könne, weil es mit der konkreten

29 Gadamer, GW5, 233.

30 „Wer etwas herzustellen weiß, weiß damit etwas Gutes, und er weiß es in der Weise ‚für sich‘, daß er es, wo die Möglichkeiten gegeben sind, auch wirklich herstellen kann.“ Gadamer, GW1, 322.

31 Gadamer, GW5, 233.

32 Die „Anwendung“ des allgemeinen Wissens der τέχνη auf spezifische Situationen ist nicht genau dasselbe wie die „Anwendung“ im hermeneutischen Sinne von Gadamer. Es muss betont werden, dass Gadamer zwischen zwei Arten der „Anwendung“ unterscheidet, die jeweils der τέχνη (technisches Wissen) und der φρόνησις (ethisches Wissen) entsprechen. Vgl. Gadamer, GW1, 320.

33 Gadamer, GW5, 235.

Praxis zu tun hat, diejenige Art von Allgemeingültigkeit nicht erreichen, die die τέχνη besitzt. Es zeigt sich, dass in der τέχνη die „Praxis“ subsidiär und sekundär ist, und dass sich die Partikularität und Differenz der Praxis in der Universalität dieses Wissens auflöst. Im Gegenteil ist für die σοφοσύνη die konkrete Situation nicht zu ignorieren, so dass dieses Wissen nur in der jeweiligen Situation gültig sein kann. Daher ist es „Wissen für sich selbst“.

Genau aus diesem Grund besteht die grundlegende Eigenschaft der τέχνη darin, dass sie „vermittelbar“, also lehrbar ist. Diese Vermittelbarkeit basiert auf ihrer Allgemeingültigkeit, womit zugleich gesagt wird, dass das Wissen, welches in einer Situation (Zeit oder Raum) erworben wurde, auch auf die anderen Situationen anwendbar ist, so dass für es Veränderungen der Situation weitestgehend gleichgültig sind. Nach Gadamer sei das „Eidos“ dessen, was der Handwerker herstellen will, völlig vorherbestimmt und vorgegeben.³⁴ Im Gegensatz dazu ist bei der φρόνησις das Gesetz bzw. der Zweck selbst unbestimmt bzw. unbestimmbar. Sie entwickeln sich vielmehr in Beziehung zu den Situationen, was zugleich heißt, dass das sittlich-praktische Wissen nicht direkt vermittelbar ist. Es wird daher von Gadamer als ein Mitsichzuragehen bezeichnet. Dieses Wissen ist grundsätzlich variabel und aktualisierbar, womit gleichzeitig betont wird, dass für es Interaktion und Dialog erforderlich sind.

Im selben Zusammenhang spricht Gadamer von einer weiteren Unterscheidung zwischen τέχνη und φρόνησις, die mit der Neudefinition des Verhältnisses von Mittel und Zweck durch die Einführung des Begriffs der φρόνησις zu tun hat. Die τέχνη ist das Wissen um die Mittel, was bedeutet, dass bei der τέχνη der Zweck selbst im Voraus gegeben ist, so dass man nicht über diesen nachdenken muss, sondern nur darüber, wie man einen gegebenen Zweck erreicht. Im Gegensatz dazu geht es bei der φρόνησις ebenso sehr um die Mittel wie um den Zweck selbst.³⁵ Das heißt, der Zweck selbst

34 Vgl. Gadamer, GW1, 322f.

35 Es ist bemerkenswert, dass das Wissen um das Gute das Wissen um das Nützliche nicht ausschließt, obwohl es grundsätzlich von der τέχνη (Wissen um das bloß Nütz-

ist zu suchen und festzustellen, denn „es gibt keine vorgängige Bestimmtheit dessen, worauf das rechte Leben im ganzen gerichtet ist“³⁶.

Es ist bemerkenswert, dass sich die *φρόνησις* sowohl mit der Übereinstimmung der Mittel mit dem Zweck als auch mit der Angemessenheit des Zwecks selbst befasst. Die *τέχνη* hingegen berücksichtigt nur, ob die Mittel mit dem Zweck übereinstimmen, weil der Zweck bereits gegeben ist. In diesem Sinne behauptet Gadamer, dass für das praktische Wissen „die Erwägung der Mittel selbst eine sittliche Erwägung [sei] und erst ihrerseits die sittliche Richtigkeit des maßgebenden Zweckes [konkretisier]“, und dass diese sittliche Richtigkeit „wesenhaft zum sittlichen Wert der Zwecke beiträgt“.³⁷

Wie also hängt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Mittel und Zweck mit der Frage nach der „Anwendung“, also nach dem Verhältnis zwischen dem Konkreten und dem Allgemeinen zusammen? Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die *τέχνη*, als „Wissen für alle“, allgemeingültig und vermittelbar ist, während die *φρόνησις*, als „Für-sich-Wissen“, konkret (situationsspezifisch) und nicht *direkt* vermittelbar ist. Das bedeutet natürlich nicht, dass die *φρόνησις* keine allgemeine Dimension hat, sondern vielmehr, dass ihr allgemeiner Charakter uns nicht in Form einer *τέχνη* (entsprechend der wissenschaftlichen oder der begrifflich-abstrakten Allgemeinheit) präsentiert werden kann.

Wie ist diese besondere Allgemeinheit also überhaupt möglich und wie manifestiert sie sich? Meines Erachtens liegt einer der Schlüssel zum Problem darin, wie man die Unbestimmtheit des „Zwecks“ selbst versteht. Diese Unbestimmtheit steht für den Einfluss, den die konkrete Situation auf den

liche) unterschieden wird. Nach Gadamer ermöglicht Aristoteles den Ausgleich der beiden einander entgegengesetzten Möglichkeiten, „das Gut zu bestimmen“, nämlich „Nützlich und Schönes“. Gadamer, GW5, 247. Das Wissen um das Gute geht, obwohl es vom Schönen (den Zweck selbst betreffend) geführt wird, niemals auf Kosten des Nützlichen (die Mittel betreffend), sondern ermöglicht ein Gleichgewicht zwischen den beiden.

36 Gadamer, GW1, 326.

37 Gadamer, GW1, 327; Gadamer, *Das Problem des historischen Bewußtseins*, 39.

Zweck selbst hat, aber sie bedeutet nicht, dass der zu suchende Zweck willkürlich sein kann. Nach Aristoteles muss ein Mann mit φρόνησις im Lichte des guten und rechten Lebens im Ganzen überlegen, wie er auf die jeweilige Situation reagiert.³⁸ Die Berücksichtigung des rechten Lebens im Ganzen macht gerade den universellen Anspruch der Ethik aus. Wichtig ist aber auch, dass dieser universelle Anspruch nicht das Ganze vorschreibt, sondern nur die Richtung vorgibt und den Ton angibt.

Die Unbestimmtheit des Zwecks gilt als das Grundmerkmal des sittlichen Wissens. Für die τέχνη ist der Zweck vorgängig und vorhanden, und braucht daher nicht berücksichtigt zu werden, während bei der φρόνησις „die Ziele selbst niemals als eindeutig bestimmte gegeben sind“³⁹. In diesem Sinne wird die φρόνησις als eine unbestimmte bzw. unbestimmbare Bestimmtheit dargestellt. Erst im konkreten Vollzug der φρόνησις, d.h. in der Überlegung und Erwägung, bildet sich allmählich der „Zweck“ für eine bestimmte Situation. Er entwickelt sich mit dem Geschehen in der Situation. Auf dieser Grundlage kann auf folgende zwei weitere Merkmale der φρόνησις hingewiesen werden.

Erstens: Die φρόνησις geht notwendigerweise mit der Autonomie des Handelnden einher. Gadamer betont, dass das grundlegende Merkmal des praktischen Wissens darin besteht, dass es eine bestimmte Art von „Selbst-Wissen“ ist, was gleichzeitig impliziert, dass der Akteur autonom sein muss. Das heißt, dass der Akteur in einer bestimmten Situation nicht nur reagieren und Entscheidungen treffen muss, sondern auch die Gründe kennen und verstehen muss, warum er auf diese Weise handeln soll. Solche Entscheidungen und Kenntnisse sind unersetzbar, d.h. der Handelnde kann „sich durch nichts dies abnehmen lassen“⁴⁰. Dies ist etwas ganz anderes als das technische Wissen, das als vermittelbares und allgemeingültiges Wissen nicht vom Urteil des Einzelnen abhängt.

38 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1140a25-29.

39 Gadamer, *Das Problem des historischen Bewusstseins*, 39.

40 Gadamer, *GW1*, 318.

Zweitens: Die φρόνησις ist offen und zukunftsorientiert.⁴¹ Die τέχνη ist ein wiederholbares Wissen, daher ist die Dimension der Zeit für sie irrelevant; stattdessen muss sich die φρόνησις irreduziblen Situationen stellen, wobei zukünftige, neue Situationen immer eine entscheidende Rolle spielen werden. Praktisches Wissen betrifft also das Unvorhersehbare, das Außergewöhnliche und sogar das Überraschende. Es ist keineswegs ein abgeschlossenes Wissen, sondern offen und kreativ. Hier weist Gadamer auf die Erfahrungsrelevanz der φρόνησις hin: „Es handelt sich dabei um eine ganze eigene Form von Erfahrung, und vielleicht stellen alle anderen Erfahrungen in bezug auf diese nur sekundäre, abgeleitete Formen dar.“⁴² Es wird deutlich, dass das, was Gadamer Erfahrung nennt, nicht wiederholbare Erfahrung als Grundlage von Technik oder Wissenschaft ist, sondern Erfahrung im eigentlichen Sinne, nämlich schöpferische, ständig aktualisierte Erfahrung, deren Paradigma die hermeneutische Erfahrung ist.⁴³ Die Offenheit und der zukunftsorientierte Charakter der φρόνησις können nur im Lichte dieser neuen Konzeption von Erfahrung verstanden werden.

Schließlich lässt sich mit Blick auf die φρόνησις die Beziehung zwischen Tugend und Wissen neu beleuchten. Nach Gadamer ist die Tugend nicht mehr nach (κάτα) dem rechten Logos, sondern zusammen mit (μετά) dem rechten Logos. Das bedeutet, dass für die Tugend der Logos, d.h. hier die φρόνησις, das Führende ist.⁴⁴ Die Führung des Logos bedeutet hier nicht, dass er die Tugend in ihrer Gesamtheit beherrscht und vorschreibt (deshalb kann die Tugend nicht ein für alle Mal durch die Aneignung des Logos erworben werden). Vielmehr gibt der Logos nur eine allgemeine Orientierung und die Tugend muss unter der Führung des Logos allmählich kultiviert werden. Ein interessantes Beispiel ist hier: Wie genau erlernen wir die Ethik von

41 Vgl. J. Backman, „Hermeneutics and the Ancient Philosophical Legacy. Hermeneia and Phronesis“, in: N. Keane / Ch. Lawn (ed.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Chichester 2016, 22-33, 27.

42 Gadamer, *Das Problem des historischen Bewußtseins*, 40.

43 Vgl. Gadamer, GW1, 359, 363ff.

44 Vgl. Gadamer, GW5, 247.

Aristoteles? Offensichtlich erlernen wir sie nicht, wenn wir sie als theoretisches Wissen zur Verfügung haben; vielmehr müssen wir sie in der konkreten sittlichen Praxis immer wieder kultivieren, uns in sie einüben und so in der Bestätigung und Revision eine relativ stabile Gewohnheit, d.h. Tugend, herausbilden. In diesem Prozess spielt das sittliche Wissen eine entscheidende Rolle, aber es kann die Tugend niemals ersetzen.

IV. Ethik und Hermeneutik

Kehren wir zu der in der Einleitung gestellten Frage zurück: Wie ist das Verhältnis zwischen Ethik und Hermeneutik bei Gadamer zu verstehen? ⁴⁵ Nach dem oben Ausgeführten lässt sich festhalten, dass Ethik nur auf der Grundlage der φρόνησις möglich ist. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass diese Konzeption ursprünglich von Heidegger stammt und es gilt deswegen zu klären, was Gadamer von Heidegger übernommen und wo er sich gleichzeitig von seinem Lehrer distanziert hat. Der späte Heidegger hat eine Art „ursprüngliche Ethik“ vorgeschlagen, mit der man sich der Tendenz zur Normalisierung und Theoretisierung ethischen Wissens widersetzen sollte.⁴⁶ Dies wiederum lässt sich zweifellos auf die Unterscheidung zwischen ethischem und theoretischem Wissen beim frühen Heidegger zurückführen. Auf der Grundlage dieser Unterscheidung führte er die φρόνησις als eine andere Art von Wissen ein und machte sie zum Grundmodell der Philosophie. Das hat Gadamer zutiefst beeinflusst und die Grundlage für seine Lektüre der aristotelischen Ethik gebildet.⁴⁷

45 Tatsächlich ging das Interesse an der Ethik in Gadamers akademischer Laufbahn sogar der Hermeneutik voraus. Neben dem bereits erwähnten Aufsatz *Praktisches Wissen*, der sich mit der Ethik des Aristoteles beschäftigt, hatte Gadamer bereits in seiner Habilitation den Versuch unternommen, die Ethik Platons, die er als dialektische Ethik bezeichnete, zu erforschen. Vgl. Gadamer, GW5, 3-163. Insofern war das Interesse an der Ethik ein philosophisches Interesse, das schon früh entstand und sich durch sein gesamtes Leben zog.

46 M. Heidegger, *Wegmarken*. GA9, Frankfurt am Main 1976, 356.

47 Vgl. H. Wang, „Tradition, φρόνησις und Praktische Philosophie. Über Gadamers kritische Aneignung von Heidegger“, in: *Synthesis Philosophica*, no. 67 (1/2019),

Jedoch muss trotz diesem Grundkonsens auch auf die Unterschiede zwischen beiden aufmerksam gemacht werden. In einem späten Interview hat Gadamer einmal darauf hingewiesen, dass Heidegger die φρόνησις gar nicht schätze.⁴⁸ Diese Behauptung mag einem auf den ersten Blick als unwahr vorkommen und sogar überraschend, denn Gadamers Betonung der φρόνησις ist genau das, was Heidegger ihn lehrte. Was ist also der Grund für Gadamers Behauptung? Meines Erachtens hat Gadamer damit gemeint, dass sich Heideggers umgewandelter Begriff der φρόνησις bereits sehr von der ursprünglichen Intention von Aristoteles unterscheidet. Es ist zu beachten, dass Gadamers vollständige Übersetzung von φρόνησις „die Tugend der praktischen Vernünftigkeit“ ist. Er betont insbesondere, dass die φρόνησις, obwohl „intellektuelle Tugend“, letztlich immer noch eine „Tugend“ sei. Im Gegensatz dazu ignoriert Heidegger die Tugenddimension der φρόνησις. In ähnlicher Weise kritisiert Gadamer seinen Lehrer in der Einleitung zu dem sogenannten *Natorp-Bericht*, einem wichtigen Text vom frühen Heidegger, in dem dieser seinen Entwurf für die Interpretation des Aristoteles darlegt. Dort wird auf das „Übergewicht des ontologischen Interesses“ bei Heidegger hingewiesen, das zugleich zur Vernachlässigung des Ethos-Begriffs führe.⁴⁹

In dieser Hinsicht lässt sich sagen, dass Heideggers ursprüngliche Ethik darauf abzielte, die metaphysischen Grundlagen der traditionellen Ethik zu zerstören, während Gadamer versuchte, die Ethik auf der Grundlage von Heideggers Philosophie wieder aufzubauen – und zwar als hermeneutische Ethik. Damit ist ein weiteres Problem verbunden, mit dem sich die Ethik befasst, nämlich das der Beziehung zum Anderen. Im Gegensatz zu Heidegger räumt Gadamer dem Anderen einen viel wichtigeren Platz in seiner Philosophie ein. Dies spiegelt sich in seiner Lektüre der aristotelischen Ethik in der Bedeutung wider, die er dem Begriff σύνεσις und seiner Verbundenheit

191-206, 197.

48 H.-G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts – Ein Interview von Riccardo Dottori*, Münster 2001, 23.

49 H.-G. Gadamer, „Heideggers ‚theologische‘ Jugendschrift“, in: F. Rodi (Hg.), *Dilthey-Jahrbuch*. Bd.6, Göttingen 1989, 228-234, 233.

mit der φρόνησις beimitst, was in Heideggers Lektüre gerade vernachlässigt wird.⁵⁰

In *Wahrheit und Methode* wird genau dieses Verhältnis der φρόνησις zur σύνεσις untersucht. Die σύνεσις, von Gadamer als „Verständnis“⁵¹ übersetzt, steht für das Vermögen, den Anderen verstehen zu können. Sie bezieht sich somit auf „die Fähigkeit des sittlichen Beurteilens“⁵². Sittliches Urteilsvermögen ist in diesem Zusammenhang demnach die Fähigkeit, sich in die konkreten Situationen Anderer hineinzuversetzen und entsprechende Überlegungen und Urteile zu treffen, die die Anderen miteinbeziehen. Für Gadamer ist die σύνεσις für die φρόνησις unabdingbar, d.h. bei der φρόνησις geht es nicht nur um das Mitsichzurategehen, sondern auch um das Miteinanderzurategehen. M. Riedel betont deshalb, dass bei Gadamer φρόνησις und σύνεσις komplementär und sogar homogen seien.⁵³ Darin zeigt sich die konstitutive Bedeutung der σύνεσις für den Begriff der φρόνησις.

Interessanterweise ist die σύνεσις als Verstehen des Anderen eindeutig ein „Wissen des Anderen“. Daher stellt sich hier die Frage, ob die φρόνησις noch Für-sich-Wissen oder Sich-Wissen genannt werden kann, sofern die konstitutive Rolle der σύνεσις für die φρόνησις gesehen wird. Auf den ersten Blick scheint es keinen Widerspruch zwischen diesen beiden Aspekten zu geben: Für-sich-Wissen kann gleichzeitig Wissen um den Anderen sein. Man könnte sogar sagen, dass das Sich-Wissen nur über den Umweg des Wissens um den Anderen möglich ist. Es bleibt jedoch die Frage offen: Ist

50 Heideggers Lektüre von Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* und dessen Konzept der φρόνησις findet sich in seiner sogenannten „Sophistes-Vorlesung“, wo Heidegger direkt den Teil überspringt, in dem Aristoteles die σύνεσις diskutiert. Vgl. M. Heidegger, *Platon. Sophistes*. GA19, Frankfurt am Main 1992, 144ff.

51 In *Wahrheit und Methode* erwähnt Gadamer die σύνεσις lediglich in einer Fußnote, vgl. Gadamer, GW1, 328. Im Aufsatz *Praktisches Wissen* hingegen wird diese genauer definiert. Sie gilt als „das Verständnis, mit dem wir einem anderen folgen, der von sich und seinen Erwägungen des für ihn Besten erzählt“. Gadamer, GW5, 245.

52 Gadamer, GW1, 328.

53 Vgl. M. Riedel, „Heidegger und der hermeneutische Weg zur praktischen Philosophie“, in: *Für eine zweite Philosophie*, Frankfurt am Main 1988, 171-196, 193.

der Andere nur ein unverzichtbarer Vermittler und somit ein Instrument des Sich-Wissens und Selbstverständnisses oder stellen das Verstehen des Anderen und das Sich-Verstehen gemeinsam gleichursprüngliche Elemente im Prozess des Verstehens dar?

Schauen wir uns zunächst einmal Gadammers eigene Erklärung dazu an. Er betont, dass das Verstehen des Anderen kein objektiviertes, gegenständliches Verstehen ist, „sondern aus einer spezifischen Zugehörigkeit mitdenkt, die ihn mit dem anderen verbindet, als wäre man mitbetroffen.“⁵⁴ In diesem Sinne beschränkt Gadamer die *σύνεσις* auf Freunde, die uns selbst nahestehen: „Nur Freunde können einander raten, bzw. nur ein Rat, der freundschaftlich gemeint ist, hat für den Beratenen einen Sinn.“⁵⁵ In seinen Augen ist der Andere der enge Freund, während der Fremde von seiner Betrachtung ausgeschlossen wird. Diese Eingrenzung der Anderen auf die Freunde ist im Wesentlichen eine Reduzierung der Anderen auf einen selbst, oder besser gesagt, eine Reduzierung der Anderen auf den Selbstbezug. Bei Gadamer wird eine ambivalente Haltung erkennbar: Einerseits versucht er, die konstitutive Bedeutung des Anderen im Selbstverständnis aufzudecken, andererseits reduziert er das Fremdverstehen wiederum auf das „Sich-Wissen“.⁵⁶

Es muss allerdings eingeräumt werden, dass Gadammers Position, wenn auch nicht radikal, so doch ein wichtiger Schritt nach vorne ist, nämlich ein Schritt auf den Anderen zu. Dieser Schritt ist die notwendige Voraussetzung, um über Ethik sinnvoll sprechen zu können. Es ist deutlich, dass für Gadamer die hermeneutische Erfahrung vom ethischen Verständnis des Anderen und der Andersheit nicht getrennt werden kann.⁵⁷ Diese Betonung

54 Gadamer, GW1, 328.

55 Gadamer, GW1, 328.

56 Waldenfels zufolge ignoriert Gadamer immer noch den Anderen: Der eigentliche Andere sei eine anti-hermeneutische Kraft, ohne die die Hermeneutik zu einer Hegemonie, d.h. zu einer bloßen Selbstbezüglichkeit werden könnte. Vgl. B. Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Frankfurt am Main 1999, 87.

57 N. Davey, *Unquiet Understanding. Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany 2006, 9.

des Anderen entwickelt sich dann zur Betonung des Gemeinsamen. Damit tritt die Ethik in den Bereich der Politik ein, was für Gadamer ein zentrales Anliegen ist. Erwähnt wurde, dass Gadamer die φρόνησις zunächst im Zusammenhang mit der Ausarbeitung des Begriffs der σωφροσύνη eingeführt hat, eine Tugend im Leben der Polis. Wenn das Wissen um das Gute ein praktisches Wissen ist, dann muss es nicht nur das Gute für den Einzelnen, sondern auch das gemeinsam Gute, also „das Gute für alle“ berücksichtigen. Hier kann die Frage gestellt werden, wie das Gute für alle auf einem „Für-sich-Wissen“, also der φρόνησις, beruhen kann. Diese Frage, leicht abgewandelt, lautet: Wie kann die φρόνησις die Gemeinsamkeit sicherstellen und somit allgemeingültige Normen und sogar Werte für das öffentliche Leben liefern?

Aus der Unterscheidung zwischen technischem und praktischem Wissen, die wir im vorangegangenen Abschnitt getroffen haben, lässt sich zweifellos schließen, dass die Verwendung der τέχνη als Modell zur Gewinnung von allgemeingültigen Normen nicht funktioniert und dass eine andere Art von Allgemeinheit gefunden werden muss. Man könnte sogar sagen, dass die Absicht Gadamers gerade darin liegt, die Politik vom technischen Wissen zu befreien und ihr den Charakter eines praktischen oder sittlichen Wissens zu geben. So wird „das Gute für alle“ zum „Guten für sich selbst“, das durch die φρόνησις geleitet wird. Natürlich muss das Individuum, während es das Gute für sich selbst in Betracht zieht, auch das Gute für die Gemeinschaft in Betracht ziehen – genau dies ist die universelle Anforderung des praktischen Wissens. Auf dieser Grundlage wird die Allgemeingültigkeit der τέχνη durch die Konkretheit und die konkrete Allgemeinheit der φρόνησις ersetzt, die ein anderes Bild zum Verständnis des gemeinsamen Lebens bietet.

So weit könnte man Gadamer zustimmen, doch das Problem liegt darin, ob die „Normen“ des gemeinsamen Lebens ganz abgeschafft und vollständig durch die φρόνησις des Einzelnen ersetzt werden könnten. Genauer gesagt, handelt es sich um einen Widerspruch zwischen den universellen Normen und der für eine jeweilige Situation relevanten φρόνησις. Dies hat zum Vor-

wurf des Relativismus gegenüber Gadammers hermeneutischer Ethik geführt. Für G. Figal sind die Schwächen der Gadammerschen Ethik offensichtlich: „So ist sie wie eine Ethik, die sich ins Ethische der gelebten Tradition zurücknimmt, statt die Möglichkeit des Guten und Richtigen aus einer Bestimmung der menschlichen Natur zu begründen.“⁵⁸ Im Gegensatz zu Heideggers zu stark ontologischem Interesse wird Gadamer ein übermäßiges Interesse an der Geschichte nachgesagt, und diese Überbetonung der Geschichtlichkeit neigt dazu, in Historismus und Relativismus abzugleiten.

Gegen diesen Vorwurf kann man auch entsprechende Verteidigungen Gadammers finden. R. Beiner argumentiert beispielsweise, dass zwischen der Theorie der praktischen Vernunft und ihren spezifischen Anforderungen selbst unterschieden werden müsse. Für die praktische Vernunft selbst sei die bloße Theorie nicht ausreichend; sie würde ihren wesentlichen Inhalt noch nicht berühren. Stattdessen sei die philosophische Ethik Gadammers bei der Erklärung spezifischer menschlicher Praktiken vorteilhafter.⁵⁹ Beiners Verteidigung beschränkt sich jedoch darauf, die Stärken von Gadammers Lehre hervorzuheben, während ihre Schwächen ausgeblendet werden.

Eine andere mögliche Verteidigung stammt von R. Dottori. Er argumentiert nachdrücklich, dass das, was Gadamer in Aristoteles' Ethik vorfindet, „eine Wissenschaft, nicht bloß Erfahrung“ sei, und zwar „eine Wissenschaft der Prinzipien“.⁶⁰ Auf diese Weise versucht er, die Spannung zwischen normativer Ethik und Tugendethik aufzulösen. Dottori weist uns insofern in die richtige Richtung, als Gadamer die „Wissenschaft“ nicht aufgibt, sondern versucht, die Bedeutung von Wissenschaft auf der Grundlage der Unterscheidungen des Wissensbegriffes zu erweitern. Wissen oder Wissenschaft

58 G. Figal, „Ethik und Hermeneutik“, in: *Hermeneutik als Ethik*, München 2004, 117-133, 131.

59 R. Beiner, „Do We Need a Philosophical Ethics? Theory, Prudence, and the Primacy of Ethos“, in: *Action and Contemplation. Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Albany 1999, 37-52.

60 R. Dottori, „The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy“, in: *Etica & Politica*, XI, 2009, 1, 301-310, 307.

ist nicht notwendigerweise theoretisch oder technisch, sondern es gibt auch praktisches Wissen und praktische Wissenschaft. Das bedeutet, dass Gadamer auch im praktischen und ethischen Bereich nicht darauf verzichtet, einen Anspruch auf Wissen, d.h. einen allgemeinen Anspruch, zu erheben. Die Verwendung des Begriffs „Erfahrung“ durch Dottori entspricht jedoch nicht Gadamers ursprünglicher Absicht. Denn Gadamer verwendet den Begriff der Erfahrung eindeutig nicht mehr im traditionellen Sinne, sondern hebt hervor, dass dieser Begriff „zu den unaufgeklärtesten Begriffen gehör[t], die wir besitzen“⁶¹. Es ist daher wichtig, zu klären, was genau eine solche Art von „Erfahrung“ bedeutet und welche Art von „Wissenschaft“ der Allgemeinheit dieser Erfahrung entspricht.

In diesem Zusammenhang möchte ich auch versuchen, Gadamers Ethik gegen den Vorwurf des Relativismus zu verteidigen. Angezeigt wurde: Der rote Faden dieser Arbeit ist das hermeneutisch-methodische Problem der Beziehung zwischen dem Konkreten und dem Allgemeinen. Die Einführung des aristotelischen Konzepts der *φρόνησις* ist als Antwort auf das oben genannte Problem gedacht, mit der zugleich weitere Probleme sichtbar werden. Die Tatsache, dass die *φρόνησις* auf die vorgegebene Allgemeinheit der traditionellen Philosophie verzichtet und der Konkretheit und Partikularität mehr Aufmerksamkeit schenkt, befreit die Ethik von den Fesseln der Theoretisierung und von dem Drang des technischen Verfügenwollens. Aber wie könnte praktisches und ethisches Wissen eine universelle und verlässliche Grundlage für unser öffentliches Leben sein, wenn es im Gegensatz zur *τέχνη* nicht direkt vermittelbar und allgemeingültig wäre? Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Gadamers Betonung der *φρόνησις* nicht darauf abzielt, die Allgemeinheit gänzlich aufzugeben, sondern darauf, eine neue Art von Allgemeinheit zu stiften, eine geschichtliche und konkrete Allgemeinheit. Das bedeutet, dass sich die *φρόνησις* über sich selbst hinaus zum Anderen, zur Öffentlichkeit hin bewegen muss. Die Schwierigkeit besteht jedoch darin, ob diese konkrete Allgemeinheit ausreichend universell ist,

61 Gadamer, GW1, 352.

um die Grundlage für universelle Normen und für ein gelingendes soziales Miteinander zu bilden. Mit anderen Worten: Wie kann die φρόνησις Öffentlichkeit und Allgemeinheit gewährleisten, ohne damit zugleich ihre eigene Endlichkeit und Spezifität zu schwächen – einschließlich der Individualität, Situiertheit, Geschichtlichkeit und Differenz?

Zweifellos ist die Beziehung zum Anderen nicht nur das Hauptproblem der Ethik, sondern auch das zentrale Problem der Hermeneutik selbst. Nach Gadamer „besteht wirklich eine Polarität von Vertrautheit und Fremdheit, auf die sich die Aufgabe der Hermeneutik gründet.“⁶² Man könnte entsprechend sagen: Die σύνεσις, also die Überlegung und Beurteilung der Situation des Anderen, ist ein zentrales Element der φρόνησις. Ohne das Komplement der σύνεσις wird die φρόνησις zu einem unmittelbaren jeweiligen Wissen und kann nicht die Grundlage der hermeneutischen Erfahrung bilden, die in dem von Gadamer angedeuteten „Zwischen“ liegt. Später hat Gadamer dieses hermeneutische Konzept des „Zwischen“ mit Hilfe des Modells des „Ich-Du-Dialogs“ weiter ausgearbeitet. Unser Gesprächspartner ist weder „Ich“ selbst noch ein fremder „Er“, der nichts mit mir zu tun hat, sondern „Du“, ein Freund, mit dem ich in Beziehung stehe.⁶³ In diesem Sinne wird das zentrale Thema der Hermeneutik zum „Dialog“.⁶⁴

Bei dem Dialog geht es auch um die Festlegung von Normen. Die φρόνησις betont die Destruktion etablierter Normen, zu der zur selben Zeit die Freiheit, Offenheit und Zukunftsfähigkeit gehört. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie völlig von Normen isoliert ist; vielmehr ist für die φρόνησις auch die Rekonstruktion von Normen, die inmitten von Entwicklung und Wandel sind, notwendig. Das Verhältnis zwischen allgemeinen Normen und konkreten Fällen

62 Gadamer, GW1, 300.

63 Vgl. Gadamer, GW1, 364.

64 Dementsprechend wendet sich Gadamer schließlich der Dialektik von Frage und Antwort bei Platon zu, auf deren Grundlage er seine Theorie der sprachlichen Ontologie vorstellt. Man könnte sagen, dass Gadamers Studie über Platon tatsächlich um seine weiteren Antworten auf das Problem der φρόνησις kreist, die er von Aristoteles gewonnen hat.

entspricht dem Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Konkreten. In diesem Prozess ist nicht nur die Anwendung bzw. „Konkretisierung“ des Allgemeinen im Spiel, sondern auch die „Verallgemeinerung“ der konkreten Erfahrungen (natürlich nicht im Sinne von „Abstraktion“), bei der es um die Rekonstruktion der Allgemeinheit geht. Im Prozess der dialogischen Interpretation werden Konkretisierung und Verallgemeinerung miteinander verschränkt, wodurch der gemeinsame und universelle Raum der Hermeneutik gebildet wird. Dies ist zweifelsohne auch die Grundlage für die Allgemeinheit der Ethik. In diesem Sinne kann man der hermeneutischen Ethik nicht vorwerfen, die Allgemeinheit der Ethik aufzulösen und sich einem Relativismus auszuliefern. Ihr muss stattdessen zu Gute gehalten werden, dass durch sie die Ethik auf einer hermeneutischen Allgemeinheit gegründet wird – auf einer geschichtlichen, konkreten Allgemeinheit. Es zeigt sich, dass die Rekonstruktion der Allgemeinheit sowohl eine grundlegende Forderung der Hermeneutik als auch ein zentraler Anspruch der Ethik ist. Gerade auf dieser Basis kommen Ethik und Hermeneutik zusammen.

Hongjian Wang
Hunan University