

**Hermeneutik und Philologie:
„Verständnis der Sachen“, „Verständnis des Textes“¹**

Im Zuge der denkerischen Bemühungen Hans-Georg Gadamer's um eine philosophische Hermeneutik und in deren Rahmen um ein neues Verständnis der Geisteswissenschaften ist die Philologie und ihr Verhältnis zur Philosophie und den Geisteswissenschaften oft Thema seiner hermeneutischen Reflexion gewesen. Neben zahlreichen Hinweisen im Hauptwerk wurde in diesem am ausführlichsten das gewandelte Selbstverständnis der Philologie in der Neuzeit vor allem in ihrem Verhältnis zur Historie erörtert. Aufgrund der Überlegung, daß all ihrer Selbstvergessenheit zum Trotz „beide eine Applikationsleistung vollbringen“ und sich so im wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein „als ihrer wahren Grundlage“ zusammenfinden,² hat Gadamer die innere Einheit beider Disziplinen, Philologie und Historie, auf eine neue Weise zur Geltung gebracht, die unter die Formel gestellt wurde: „Das historische Verstehen erweist sich als eine Art Philologie im Großen“.³ Diese Darstellung hat Debatten und Widerstand in Historikerkreisen ausgelöst, und so sah sich Gadamer veranlaßt, seine Position später etwas zu revidieren bzw. abzumildern: Historie sei doch „nicht nur Philologie im Großen“, heißt es in dem 1985 entstandenen Rückblick, der unter dem Titel „Versuch einer Selbstkritik“ als Einführung zum Band 2 der *Gesammelten Werke* veröffentlicht wurde, da „das Ganze der Überlieferung, die den historischen Gegenstand darstellen mag, [...] nicht in demselben Sinne Text [ist], in dem das einzelne Textgebilde dem Philologen ein solcher ist“.⁴

Aber nicht nur über das Verhältnis zwischen Philologie und Historie, sondern auch und gerade über das zwischen Philologie und Philosophie bzw. Hermeneutik gibt es bei Gadamer durchaus wichtige Überlegungen. Im ersten Teil des vorliegenden Beitrags wird versucht, diesem Verhältnis im Denken Gadamer's rekonstruierend nachzugehen. Darauf folgt im zweiten Teil im Zusammenhang mit der Diskussion einer laufenden Debatte in Ungarn sozusagen eine Fallstudie, wo Gadamer'sche Gedanken in zweifacher Weise anwesend

¹ Überarbeitete und leicht erweiterte Fassung eines Vortrags, gehalten auf dem Symposium „Hermeneutik als Philosophie?“ (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, 2.-4. Juli 1999). *Bibliographischer Hinweis:* Die Bände der *Gesammelten Werke* Gadamer's werden beim ersten Mal mit vollständigen Angaben und fortan unter der Sigle GW mit Angabe der Band- und Seitenzahl zitiert.

² H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Mohr, Tübingen 1990, S. 346.

³ GW 1, S. 345.

⁴ Gadamer: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen – Register.* *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Mohr, Tübingen 1986, S. 20.

sind: als dasjenige, womit der nämliche Fall reflektiert wird, und zugleich als dasjenige, das von ihm betroffen, mithin Gegenstand dieser Reflexion ist.

I.

1. Das Verhältnis von Philologie und Philosophie hat Gadamer eigens in einem im Jahre 1982, 50 Jahre nach dem Tode von Wilamowitz-Moellendorff, gehaltenen Vortrag zum Thema seiner Reflexion gemacht. Er hat hier „den inneren Zusammenhang zwischen den Worten »Philologie« und »Philosophie«“ betont⁵ und mehrfach herausgestellt. Da Philologie bekanntlich bei dem Wort beginne, hat Gadamer bei einer kurzen Erläuterung der betreffenden Wortbedeutungen angesetzt und sie folgendermaßen erörtert: Philologie sei „die Liebe zu den logoi“, und Philosophie meine „die Liebe zum »sophon«“.⁶ Daß die Erörterung des Verhältnisses von Philologie und Philosophie sich wiederum einer der beiden, der Philologie, bedienen und sie in Anspruch nehmen mußte, weist darauf hin, daß es keine höhere Instanz gibt, die ihnen übergeordnet wäre und auf die man bei der Aufgabe, sie in ihrem Verhältnis zueinander zu bestimmen, rekurren könnte. Die innere Zusammengehörigkeit von Philologie und Philosophie zeigt sich nun auf der anderen Seite darin, daß noch vor dieser Wortbestimmung, die sich zunächst als bloß philologisch verstanden wissen wollte, Gadamer über die Begriffe Philologie und Philosophie antizipierend gesagt hat: „Wer etwas von griechischer Sprache und Überlieferung weiß, der *hört* sofort, wie nahe beide Begriffe einander sind oder besser: wie sie ineinanderfließen und nach beiden Seiten überfließen.“⁷ – Wer nun etwas von der hermeneutischen Philosophie oder der philosophischen Hermeneutik weiß, erkennt sofort an, daß „Hören“ für die Hermeneutik innigst mit Verstehen bzw. Interpretation verbunden ist, weswegen die geltend gemachte gegenseitige Nähe von Philologie und Philosophie, ihre innigste Zusammengehörigkeit, sich nicht zuletzt auch darin zeigt, daß in dieser sich zunächst als philologisch verstehenden Erörterung schon Hermeneutik, d.h. Philosophie, am Werke ist. Nicht nur gibt es keine höhere Instanz, die ihnen übergeordnet wäre und auf die man bei der Bestimmung ihres Verhältnisses rekurren könnte: Philologie und Philosophie gehören auch derart innigst zusammen, daß man bei der Bestimmung ihres Verhältnisses nicht nur die eine von beiden, sondern vielmehr beide beanspruchen muß, um der Aufgabe gerecht zu werden.

⁵ Gadamer: Philosophie und Philologie. Über von Wilamowitz-Moellendorff, in: *Griechische Philosophie II, Gesammelte Werke*, Bd. 6, Mohr, Tübingen 1985, S. 271-277, hier S. 277.

⁶ GW 6, S. 272.

⁷ GW 6, S. 272.

Besinnen wir uns einen Augenblick auf Gadamers Gesamtwerk, so leuchtet sofort ein, wie eng darin Philologie und Philosophie miteinander verknüpft sind. Was Gadamer einer langen und ehrenvollen Tradition entsprechend Begriffsgeschichte nennt und treibt, ist eben dieses Ineinander von Philologie und Philosophie bzw. Philologie und Hermeneutik. Wird manchmal die Meinung geäußert, im Titel des Hauptwerks habe das „und“ weniger die Bedeutung der Verknüpfung als vielmehr die der Gegenüberstellung, so daß hier Wahrheit gegen Methode ausgespielt werde,⁸ so kann man nicht zu Unrecht darauf hinweisen, daß Methode von Gadamer erst im neuzeitlichen Sinne abgelehnt wird⁹ und daß das Werk in einem ganz bestimmten Sinne doch eine Methode hat: nämlich die Methode der Begriffsgeschichte. Das besagt, daß die Gadamer eigenen Begriffe nicht etwa durch Definitionen, sondern immer wieder, und d.h. ganz methodisch, durch begriffsgeschichtliche Rekonstruktionen und Untersuchungen eingeführt und weiter in dem dergestalt rekonstruierten Sinne in Anspruch genommen werden. Es sind die begriffsgeschichtlichen Rekonstruktionen, die Gadamers eigenen Begriffen ihre spezifische Bedeutung verleihen, und das ist die Aufgabe, die ihnen zugemutet wird. Der Rückgriff auf Begriffsgeschichte nimmt sich auf den ersten Blick als reine Philologie aus, und es steckt in ihr zweifelsohne ein gutes Stück davon; doch geht es immer um interpretierte Geschichte, die vom Horizont der Gegenwart und aus bestimmten Motiven vollzogen wird. Ein Begriff hat keine endgültige Geschichte, die feststünde und die es „objektiv“, sozusagen von oben her, zu rekonstruieren gälte. Der Methode, Begriffsbedeutungen durch begriffsgeschichtliche Analysen einzuführen, liegt eine ganz bestimmte Überzeugung oder genauer eine bestimmte philosophische Position zugrunde, gemäß der philosophische Begriffe „ihre Sinnbestimmtheit nicht durch eine willkürliche Bezeichnungswahl“ erhalten, „sondern aus der geschichtlichen Herkunft“, und „daß es zum legitimen kritischen Philosophieren gehört, über die eigenen Begriffe zugleich geschichtliche Rechenschaft zu geben“.¹⁰ Die rechtverstandene Begriffsgeschichte ist nicht eine „Methode der Geschichtsschreibung oder eine bloße geschichtliche Einleitung zu systematischer Fragestellung [...], sondern ein integrierendes Moment der philosophischen Gedankenbewegung selber, ein Weg, die eigene Begrifflichkeit auszuweisen“.¹¹ In diesem Sinne wurde schon die Aufgabenstellung des

⁸ Siehe z.B. Ernst Tugendhats Rezension *The Fusion of Horizons*, wiederabgedruckt in *Ders.: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main 1992, S. 428.

⁹ S. hierzu z.B. GW 1, S. 13, 29, 463, 467f.; GW 2, S. 37f., 186f.

¹⁰ Gadamer: *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie*, in: *Neuere Philosophie II, Gesammelte Werke*, Bd. 4, Tübingen, Mohr, 1987, S. 78-94, hier S. 79, 91.

¹¹ GW 1, S. 5 (Herf. I.M.F.). Vgl. GW 2, S. 113: „[...] aller philosophischen Arbeit des Begriffs [liegt] eine hermeneutische Dimension zugrunde, die man heutzutage mit dem etwas ungenauen Wort »Begriffsgeschichte« bezeichnet. Sie ist nicht eine sekundäre Bemühung und meint nicht, daß man statt von den Sachen zu reden, von den Verstan-

Hauptwerks im Ausgang wie folgt formuliert: „Die Begrifflichkeit, in der sich das Philosophieren entfaltet, hat uns immer schon [...] in derselben Weise eingenommen, in der uns die Sprache, in der wir leben, bestimmt. So gehört es zur Gewissenhaftigkeit des Denkens, sich dieser Voreingenommenheiten bewußt zu werden. Es ist ein neues, kritisches Bewußtsein, das seither alles verantwortliche Philosophieren zu begleiten hat und das die Sprach- und Denkgewohnheiten [...] vor das Forum der geschichtlichen Tradition stellt [...]. – Die nachfolgenden Untersuchungen bemühen sich, dieser Forderung dadurch nachzukommen, daß sie *begriffsgeschichtliche* Fragestellungen mit der *sachlichen Exposition ihres Themas* aufs engste verknüpfen.“¹²

Das Ineinander von Philologie und Philosophie, ihr gegenseitiges Aneinander-Angewiesensein ist dementsprechend gleichsam das „Element“, oder der „Äther“, in dem sich Gadamer's Werk bewegt.¹³ Es stellt weitgehend die Praxis dieses Philosophierens, seinen Weg oder eben seine Methode, dar und liegt somit auch den gelegentlichen Reflexionen zugrunde. Deswegen gilt es, diese Praxis zu berücksichtigen, ehe man auf die betreffenden Reflexionen kommt. Denn auch hier gilt: „die Praxis war das erste“.¹⁴ Gadamer hat ja neben der Philosophie klassische Philologie studiert und konnte so im Rückblick sagen: „In Wahrheit war ich inzwischen ein Stück klassischer Philologe geworden.“¹⁵ Seine Protzeptikarbeit 1927 und die darin enthaltene Auseinandersetzung mit Werner Jaeger hatten „das

digungsmitteln spräche, die wir dabei gebrauchen, sondern *sie bildet das kritische Element im Gebrauch unserer Begriffe selbst.*“ (Herf. I.M.F.)

¹² Etwa so wie für Hegel „das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein“ der „Äther“ oder „der Grund und Boden der Wissenschaft“ ist. Wenn Hegel so fortfährt: „Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewußtsein sich in diesem Elemente befinde“, so muß man ähnlicherweise, um Gadamer richtig nachzuvollziehen, sich immer schon im Elemente der Begriffsgeschichte befinden. (G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes. Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. 3, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970, S. 29.)

¹³ Etwa so wie für Hegel „das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein“ der „Äther“ oder „der Grund und Boden der Wissenschaft“ ist. Wenn Hegel so fortfährt: „Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewußtsein sich in diesem Elemente befinde“, so muß man ähnlicherweise, um Gadamer richtig nachzuvollziehen, sich immer schon im Elemente der Begriffsgeschichte befinden. (G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes. Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. 3, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970, S. 29.)

¹⁴ Gadamer, GW 2, S. 492; s. noch ebenda, 493f.: „Was ich lehrte, war vor allem hermeneutische Praxis. Hermeneutik ist vor allem eine Praxis, die Kunst des Verstehens und des Verständlichmachens.“ Wenn Gadamer anschließend sagt, „Was es dabei vor allem zu üben gilt, ist das Ohr, die Sensibilität für die in Begriffen liegenden Vorbestimmtheiten, Vorgreiflichkeiten, Vorprägungen“, so bestätigt dies das, was wir oben über das Hören als eine ausgezeichnet hermeneutische Angelegenheit gesagt haben.

¹⁵ GW 2, S. 488.

unmittelbare Ergebnis“, heißt es in diesem Zusammenhang in der kürzlich erschienenen biographischen Darstellung Jean Grondins, „Gadamer als soliden Klassischen Philologen auszuweisen“.¹⁶

Die innige Zusammengehörigkeit oder Verknüpftheit von Philologie und Philosophie wird am Ende des Wilamowitz-Aufsatzes besonders schön und eindrucksvoll herausgestellt. Es heißt: „Wir wissen alle, daß es auf das »sophon« ankommt, auf das, was eigentlich zu wissen not wäre, und wir wissen zugleich, daß wir Erben sind – wir alle und von jeher – und daß wir damit auf die Logoi verwiesen sind [...]“.¹⁷

2. Neben ihrer innigen Zusammengehörigkeit gibt es gewiß Unterschiede zwischen Philologie und Philosophie, die nicht unwesentlich oder nebensächlich sind und die gelegentlich auch zu Spannungen führen mögen. Gadamer stellt in der Tat eine Reihe solcher Unterschiede heraus. Schleiermachers berühmt gewordene und seither immer wiederholte Formel, „es gelte, einen Schriftsteller besser zu verstehen, als er sich selber verstanden habe“, konnte Gadamer in dieser Form nicht akzeptieren, da in ihr Verstehen als „Reproduktion einer ursprünglichen Produktion“ gedacht worden sei,¹⁸ wo doch die „Aufgabe der Hermeneutik“ angesichts des Gegensatzes zwischen „Rekonstruktion“ und „Integration“ für Gadamer in der „Integration“ besteht.¹⁹ Die im Anschluß an Hegel gewonnene Haupteinsicht, der zufolge „das Wesen des geschichtlichen Geistes nicht in der Restitution des Vergangenen, sondern in der *denkenden Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben* besteht“,²⁰ führte ihn zu seiner eigenen These, „Verstehen ist in Wahrheit kein Besserverstehen“. Es handelt sich vielmehr darum, „daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*“.²¹

Schleiermachers Formel des Verstehens als Besserverstehen läßt Gadamer gleichwohl „als ein Grundsatz aller Philologie gelten“.²² Das bessere Verständnis meint hier jedoch nicht das „*Verständnis der Sachen*, von denen im Text die Rede ist, sondern lediglich das *Verständnis des Textes*, d.h. dessen, was der Verfasser gemeint und zum Ausdruck gebracht hat“, sowie etwa die grammatischen Regeln und die Kompositionsform. Letztere hat wohl „sein Verfasser beachtet, [...] ohne sie zu bemerken, weil er in dieser Sprache [...] lebte“.²³ Sofern für die Hermeneutik „nicht die Individualität und ihre Meinung, sondern die sachliche Wahrheit gemeint ist“,²⁴ sofern für sie dementsprechend „Verstehen primär heißt, sich in der Sache verstehen,

¹⁶ J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen: Mohr, 1999, S. 146.

¹⁷ GW 6, S. 277.

¹⁸ GW 1, S. 195f., 301.

¹⁹ Vgl. GW 1, S. 169ff.

²⁰ GW 1, S. 174; Herv. im Original.

²¹ GW 1, S. 302. Vgl. noch ebenda, S. 314.

²² GW 1, S. 196.

²³ GW 1, S. 196.

²⁴ GW 1, S. 302.

und erst sekundär, die Meinung des anderen als solche abheben und verstehen²⁵ – sofern also die Hermeneutik mit Verstehen der Sache zu tun hat, zeigt dieses einseitig historisch-psychologisch ausgerichtete philologische Verfahren, dem es beim „*Verständnis des Textes*“ hauptsächlich um diesen selbst und nicht durch ihn hindurch um das „*Verständnis der Sachen*“ geht, eine wesentliche Vernachlässigung des hermeneutisch-philosophischen Interesses. Dieser Punkt wird etwas später mit Nachdruck nochmals geltend gemacht: „Wer als Philologe oder Historiker einen Text zu verstehen sucht, bezieht dessen Rede jedenfalls nicht auf sich selber. Er sucht die Meinung des Autors zu verstehen. Er interessiert sich, solange er nur verstehen will, nicht für die sachliche Wahrheit des Gemeinten als solche, auch dann nicht, wenn der Text selbst Wahrheit zu lehren beansprucht. Darin stimmen der Philologe und der Historiker überein.“²⁶

Dieses Mißverhältnis oder diese Spannung zwischen Philosophie und Philologie ist darin begründet oder vorgezeichnet, daß zwar beide auf den Text gerichtet sind, jedoch nicht in derselben Weise. Dieser Sachverhalt tritt im Wilamowitz-Aufsatz prägnanter hervor. „Text« bedeutet für den Philosophen nicht das gleiche wie für den Philologen“, heißt es da ausdrücklich.²⁷ Zwar beschäftigen den Philosophen die philosophischen Texte, es ist aber in einem ganz bestimmten Sinne äußerst fraglich, ob es in der Philosophie Texte in dem Sinne gibt, wie es literarische Texte gibt. Ist Philologie als Liebe zu den Logoi zugleich „Treue zum Text“, so läßt sich sagen: „Der Wortlaut des Textes, die Herstellung des Textes ist für den Philologen mit seiner Interpretation nicht nur verbunden, sondern bleibt in gewissem Sinne im Zielbereich seines Verstehens. Dagegen hat für den Philologen der Wortlaut des Textes kein primäres Interesse; für ihn steht allzu sehr fest, daß Worte und Sätze nach etwas hinlangen und von dem Bereiche dessen entfernt bleiben, dem »die Anstrengung des Begriffs« gilt.“²⁸

Dieser Sachverhalt hängt nun im wesentlichen mit der Sprache zusammen. Es gibt in der Tat einen Wesensunterschied zwischen der Sprache der Kunst oder der Literatur und der Sprache der Philosophie. „Die Sprache der Philosophie überholt sich beständig selbst.“²⁹ Die „beständige Selbstüberholung aller ihrer Begriffe“³⁰ ist dem Philosophieren jedoch nicht nur nicht zufällig, sondern macht sogar ihr Wesen aus. „Deshalb gibt es eigentlich keine Texte der Philosophie in dem Sinne, in dem wir von literarischen Texten sprechen“; „die Philosophen haben keine Texte, weil sie wie Pene-

lope ihr Gewebe immer wieder auftrennen, um sich für die Heimkehr ins Wahre aufs neue zu rüsten“.³¹ Philosophie ist wie ein Gespräch, die „eine ständige Selbstüberholung durch die Antwort des Anderen ist“,³² und „Denken ist dieses ständige Gespräch der Seele mit sich selbst“.³³ Philosophische Texte sind „nur Zwischenreden in dem unendlichen Gespräch des Denkens“,³⁴ „Interventionen in einem ins Unendliche weitergehenden Dialog“³⁵

Das Ausgerichtetsein auf den Text als Text bzw. auf den Text als Vermittler der Sache und ihrer Wahrheit, die ausschließlich durch die Anstrengung des Begriffs zu erreichen ist und der dennoch kein Text oder keine Sprache angemessen ist: so könnten wir aufgrund des Bisherigen das die Philologie und die Philosophie Auszeichnende – das ihnen Gemeinsame und das sie zugleich Trennende – zusammenfassen.

Daß Philosophie keine ihr eigenen Texte und auch keine ihr angemessene oder gemäßige Sprache hat, macht nun verständlich, warum sie als Gespräch (gegenüber der sprachlichen Abgeschlossenheit eines dichterischen Kunstwerkes) immer fortgesetzt wird und sich nie abschließen läßt.³⁶ Es begründet zugleich die Sprachnot des Philosophen – und damit auch die Gadamer's – und macht sie einsichtig. Das Sichbeschränken des Philologen auf den „Wortlaut des Textes“ unter damit einhergehendem Verzicht auf die „Anstrengung des Begriffs“ auf der einen Seite und das umgekehrte Bestehen des Philosophen auf der Sache selbst, die im Text zur Sprache kommt, unter damit einhergehender Vernachlässigung des Textes als Text, d.h. des Textes als eines eigenständigen, in sich abgeschlossenen Wortlauts auf der anderen – dieser Sachverhalt ergibt nun eine Spannung, die oft auch die Form eines Konflikts annehmen kann. Philologen haben Philosophen vorgeworfen, sie hätten wegen ihrer Vernachlässigung des Wortlauts, und d.h. des Textes, philologische Ungenauigkeiten begangen, hierdurch gewaltsame Interpretationen herausgearbeitet und damit auch den Boden der

²⁵ GW 1, S. 299.

²⁶ GW 1, S. 340.

²⁷ GW 6, S. 276. Vgl. auch Hermeneutik auf der Spur (1994), in: *Hermeneutik im Rückblick, Gesammelte Werke*, Bd. 10, Tübingen: Mohr, 1995, S. 148-174; hier S. 173.

²⁸ GW 6, S. 277. (Herf. I.M.F.)

²⁹ Gadamer: *Philosophie und Literatur*, in: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage, Gesammelte Werke*, Bd. 8, Mohr, Tübingen 1993, S. 240-257; hier S. 256. Vgl. Schreiben und Reden, GW 10, S. 354-355; hier S. 355.

³⁰ Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache (1992), GW 8, S. 400-440; Zitat S. 430.

³¹ GW 8, S. 430. Vgl. *Philosophie und Literatur*, GW 8, S. 237: „Die gemeinsame Voraussetzung allen Philosophierens ist, daß die Philosophie als solche keine Sprache hat, die ihrem eigenen Auftrag angemessen ist. Die Form des Satzes, die logische Struktur der Prädikation [...] ist zwar unvermeidbar [...]. Aber sie macht die irreführende Voraussetzung, als wäre der Gegenstand der Philosophie gegeben und bekannt wie die beobachtbaren Dinge und Vorgänge in der Welt. Die Philosophie bewegt sich jedoch ausschließlich im Medium des Begriffs [...]“.

³² Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache, GW 8, S. 430.

³³ *Philosophie und Literatur*, GW 8, S. 257.

³⁴ *Hermeneutik auf der Spur*, GW 10, S. 173.

³⁵ *Philosophie und Literatur*, GW 8, S. 256.

³⁶ Das Thema der Sprachlichkeit in der Philosophie und in der Literatur, wie es sich in der Hermeneutik Gadamer's darstellt, habe ich detaillierter zu diskutieren versucht in István M. Fehér: *Kunst, Ästhetik und Literatur in der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer's*, in: *Epoche – Text – Modalität. Diskurs der Moderne in der ungarischen Literaturwissenschaft*, hrsg. E. Kulcsár-Szabó und M. Szegedy-Maszák. Tübingen: Niemeyer, 1999.

Wissenschaftlichkeit verlassen; und Philosophen haben Philologen vorgehalten, sie seien bei einem verkürzten oder sonstwie reduzierten, allzu engen, d.h. positivistischen Selbstverständnis ihrer Disziplin für die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten ihrer Texte, für die immer schon bestehenden Sinnalternativen derselben, sowie die sogenannten größeren Zusammenhänge und damit für die Sache selbst nicht empfänglich oder einfach blind geblieben.³⁷

Diese Spannung trat vor allem in der Nachfolge Hegels hervor. Hegel war sich indessen dieses möglichen Einwands völlig bewußt. Philosophie ist ja die allgemeine Wissenschaft und muß sich dementsprechend immer wieder gegen den Einwand verteidigen, sie lasse das Besondere zur Seite. Deswegen heißt es gleich am Anfang der Vorrede zur Phänomenologie: „Auch weil die Philosophie wesentlich im Elemente der Allgemeinheit ist [...], findet bei ihr mehr als bei anderen Wissenschaften der Schein statt, als ob in dem Zwecke oder den letzten Resultaten die Sache selbst und sogar in ihrem vollkommenen Wesen ausgedrückt wäre, gegen welches die Ausführ-

³⁷ Die Interpretationsblindheit des Philologen, d.h. die Annahme, im Text bzw. in dessen Wortlaut etwas Handfestes, eindeutig Festgelegtes, nicht mehr Interpretationsbedürftiges oder nicht einmal Interpretationsfähiges zu besitzen, ist das geisteswissenschaftliche Komplementum des Naturwissenschaftlers, der davon ausgeht, im Gegebenen, in meßbaren Erfahrungstatsachen der Natur die Wirklichkeit mit Händen zu greifen. In der Tat gibt es Parallelen zwischen der positivistischen Einstellung des Naturwissenschaftlers und der des Philologen in der Wissenschaftsgeschichte und –entwicklung dieser Disziplinen in der Neuzeit. Auf diese Parallele hat auch Gadamer hingewiesen. Er hob nämlich hervor, „daß zwischen der Philologie und der Naturwissenschaft in ihrer früher Selbstbesinnung eine enge Entsprechung besteht, die einen doppelten Sinn hat. Einmal soll die »Natürlichkeit« des naturwissenschaftlichen Verfahrens auch für die biblische Überlieferung gelten – und dem dient die historische Methode. Aber auch umgekehrt weist die Natürlichkeit der in der biblischen Exegese geübten philologischen Kunst [...] der Naturerkenntnis die Aufgabe zu, das »Buch der Natur« zu entziffern. Insofern ist das Modell der *Philologie* für die naturwissenschaftliche Methode leitend“ (GW 1, S. 185). – Diese Charakterisierung geht möglicherweise auf Heidegger zurück. Die Mitte des 19. Jahrhunderts ausgegebene Losung des neuen wissenschaftlichen Geistes lautete – führte z.B. Heidegger in seiner Vorlesung 1925 aus –: wir wollen „Erfahrungstatsachen, nicht Spekulation und leere Begriffe“. Die Wissenschaften konzentrieren sich auf die Erfahrungssphären und aus der traditionellen Philosophie bleibt nur ein „öder und grober Materialismus“, die sogenannte „wissenschaftliche Weltanschauung“ erhalten. Auch die Geschichtswissenschaften verzichten auf philosophische Besinnung, und widmen im Geiste Goethes und Lessings den Tatsachen ihre Aufmerksamkeit: im imposanten Tempo entfalten sich die Quellenforschung und die philologische Kritik. Hinter diesem Zeitgeist, den man im breiten Sinne Positivismus zu nennen pflegte, steht eine bestimmte Deutung der Wirklichkeit: als diese kommen nur Tatsachen „als zähl-, wäg- und meßbare, das im Experiment Bestimmbare“ in Betracht – „bzw. in der Geschichte die in den Quellen zunächst zugänglichen Vorgänge und Geschehnisse“ (Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe*, Bd. 20, hrsg. S. Jaeger. Frankfurt/Main: Klostermann, 1979, S. 13ff.).

ung eigentlich das Unwesentliche sei.“³⁸ Diese Auffassung sei aber, so Hegel, völlig irreführend und falsch. „Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt, und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen.“³⁹ Daß es hier um Prinzipielles, um den innersten Kern der Dialektik Hegels geht, ist jedem Hegelkenner offensichtlich. Dennoch hat es nicht lange gedauert, bis man gegen Hegels sogenannte aprioristische Konstruktionen Einspruch erhob und sich gegen sie auflehnte. Die Alternative stellte eben die Philologie dar. „Der Widerstand gegen die Philosophie der Weltgeschichte trieb“, wie eben Gadamer darauf hingewiesen hat, die historische Schule „in das Fahrwasser der Philologie.“⁴⁰ „Indessen ist auch die Leugnung eines [...] apriorischen [...] Maßstabs“, so Gadamer weiter, „die am Anfang der historischen Forschung des 19. Jahrhunderts steht, nicht so frei von metaphysischen Voraussetzungen, wie sie sich glaubt und wie sie behauptet, wenn sie sich als wissenschaftliche Forschung versteht.“⁴¹

II.

Das soeben geschilderte spannungsvolle Verhältnis von Philologie und Philosophie ist nun Thema einer laufenden Debatte in Ungarn, die 1998 Jahr aufgeflammt und bis heute nicht abgeschlossen worden ist. Zur Diskussion steht das Verhältnis von Philologie und Philosophie bzw. Philologie und Hermeneutik, wobei nicht nur einschlägige Gedanken Gadamers herangezogen werden: die Hermeneutik Gadamers ist vielmehr auch dadurch betroffen, daß man in *Wahrheit und Methode* eine philologische Ungenauigkeit entdeckt zu haben und daraus gleich durchaus kritische Konsequenzen für die ganze Hermeneutik ziehen zu können meinte.

Ausgangspunkt und Textgrundlage der Diskussion ist Gadamers Hinweis auf den Pietismus und namentlich Rambach in *Wahrheit und Methode*. Das Kapitel, das die Überschrift *Das hermeneutische Problem der Anwendung* trägt, beginnt wie folgt:

In der älteren Tradition der Hermeneutik [...] hatte dieses Problem noch seinen systematischen Ort. Das hermeneutische Problem gliederte sich folgendermaßen: Man unterschied eine *subtilitas intelligendi*, das Verstehen, von einer *subtilitas explicandi*, dem Auslegen, und im Pietismus fügte man dem

³⁸ Hegel: *Phänomenologie des Geistes. Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*, Bd. 3, S. 11.

³⁹ Ebenda, S. 13.

⁴⁰ GW 1, S. 202.

⁴¹ GW 1, S. 205.

als drittes Glied die *subtilitas applicandi*, das Anwenden, hinzu (z.B. bei J. J. Rambach). Diese drei Momente sollen die Vollzugsweise des Verstehens ausmachen. Alle drei heißen bezeichnenderweise »*subtilitas*«, d.h. sie sind nicht so sehr als Methoden verstanden, über die man verfügt, wie als ein Können, das besondere Feinheit des Geistes verlangt.⁴²

Gadamer sagt in der zugehörigen Anmerkung, Rambachs Werk *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723) sei ihm durch die Zusammenfassung von Morus bekannt, und bringt ein Zitat von ihm, in dem wohl von *subtilitas*, nicht aber eigens von *subtilitas applicandi* die Rede ist. Gemeint ist die *applicatio*, die gegen Ende des vierten Buches des genannten Werks Rambachs abgehandelt wird,⁴³ so läßt sich der Ausdruck *subtilitas applicandi* selbst hier nicht auffinden. Abwesend ist ferner der Ausdruck auch in einem späteren Text von Rambach, der in den von Gadamer und Gottfried Boehm herausgegebenen Band *Philosophische Hermeneutik* aufgenommen wurde. So konnte die Frage entstehen, ob und inwiefern es berechtigt sei, von *subtilitas applicandi* im Zusammenhang mit Rambach oder dem Pietismus zu sprechen. Daraus meinte man in der Debatte, gravierende Konsequenzen ziehen zu können: Da für Gadamers Hermeneutik der Begriff der Anwendung zentral ist und dieser seine geschichtliche Wurzel laut Gadamer im Pietismus hat, so argumentierte man, werde durch die Infragestellung der *subtilitas applicandi* im Pietismus auch die Plausibilität der eigenen Anwendungstheorie Gadamers in Frage gestellt.

Mittlerweile muß man sich indessen auch die Frage stellen und damit die rein philologische Frage in eine hermeneutische umwandeln, worum es hier wirklich geht bzw. was genau zur Frage steht. Geht es um das Auffinden eines Ausdrucks dem Wortlaut nach oder aber um die Anwesenheit bzw. Bestätigung der Sache selbst, sei diese durch jenen Ausdruck oder eine andere sprachliche Formulierung angesprochen? Sollte sich herausstellen, daß der Ausdruck nicht auftaucht: besagt dies auch schon, daß die Wichtigkeit der *applicatio* für Rambach und den Pietismus – denn darum geht es in Wahrheit – widerlegt wird? Daß dem Pietismus der affektive Charakter der Rede im Vordergrund steht, d.h. ihre Eingebettetheit in die jeweilige Situation ihres Ausgesprochenwerdens, und daß somit das richtige Verstehen der Bibel davon abhängt, ob man den zu den bestimmten Stellen zugehörige Affekt zu entdecken und nachzuvollziehen vermag – die Betonung dieses affektiv-applikativen Elementes des Verstehens ist auf jeden Fall eben das den Pietismus Auszeichnende. Darauf weist Gadamer in seiner Einführung zu dem mit Boehm herausgegebenen Sammelband mit Nachdruck hin,⁴⁴ es

⁴² GW 1, .

⁴³ Siehe Joannes Jacobus Rambachius: *Institutiones hermeneuticae sacrae variis observationibus copiosissime exemplis biblicis illustratae*. Ienae: Sumptibus Ioan. Wilh. Hartungii 1752, S. 804-822.

⁴⁴ Gadamer: Einführung, in *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, hrsg. H.-G. Gadamer und G. Boehm, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1976, S. 7-40, hier S. 21.

war aber früheren Autoren wie Dilthey⁴⁵ ebenso bekannt. In Diltheys großem Werk über Schleiermacher findet sich z.B. ein Kapitel mit dem Titel *Die hermeneutische Lehre des Pietismus von den Affekten*,⁴⁶ und es ist auch in Joachim Wachs dreibändigem „bekannt[n] Standardwerk“⁴⁷ vielmals von Pietismus und Applikation die Rede.⁴⁸

Daß Anwendung für Gadamers Verstehensbegriff und damit für seine ganze Hermeneutik zentral ist, wird man indes mit Sicherheit keineswegs in Frage stellen wollen. Immerhin ist es irreführend, wenn man glaubt, sofern sich die *subtilitas applicandi* bei Rambach dem Wortlaut nach nicht auffinden lassen sollte, habe man hierdurch auch schon Gadamers eigenem Konzept der Anwendung die Grundlage entzogen oder auch die Wichtigkeit der *applicatio* im Pietismus in Frage gestellt.

Man kann sich nämlich auch nicht davon dispensieren – und hier kommt wohl Hermeneutisch-Philosophisches ins Spiel –, den genauen Stellenwert der Behauptung Gadamers, den Kontext, in dem sie in den Gedankengang eingefügt wird, näher ins Auge zu fassen. Und das erfordert wiederum Interpretation. Der geschichtliche Rückblick dient nun Gadamer auch hier, wie an manch anderen Stellen, dazu, seine eigene Problematik (auf begriffsgeschichtlichem Wege, wie bei ihm üblich und wie bereits diskutiert) einzuführen. Die Knappheit und die mögliche Mangelhaftigkeit dieser Hinweise waren auch ihm selbst bewußt. Im Nachwort zur 3. Auflage von *Wahrheit und Methode* sagte Gadamer über das, was er im Werk im Zusammenhang mit der Geschichte der Hermeneutik geschrieben hatte: „In meinem eigenen Versuch hatte ihre Behandlung im wesentlichen eine vorbereitende und hintergrundbildende Aufgabe.“⁴⁹ Gewisse Einseitigkeiten, vor allem im Zusammenhang mit der Schleiermacher-Darstellung, werden auch

⁴⁵ Vgl. ebenda, S. 25.

⁴⁶ Vgl. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Bd. XIV, S. 618. Siehe noch ebenda, S. 620: „Einen bemerkenswerten Versuch, mit der Orthodoxie und Gelehrsamkeit der alten Hermeneutik diese pietistische Theorie zu verknüpfen, machte Rambach, dessen System bereits durch geschlossene Ordnung das des Jacob Baumgarten vorbereitete“ (für einen weiteren Hinweis auf Rambach siehe noch ebenda, S. 735).

⁴⁷ GW 2, S. 463. Siehe noch GW 1, S. 186.

⁴⁸ J. Wachs: *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, Bde I-III. Tübingen: Mohr, 1926, 1929, 1933. 2. reprographischer Nachdruck Hildesheim: Olms, 1984. Siehe z.B. Bd. I, S. 15: „Am großartigsten, strengsten und systematischsten stellt Rambach diese Lehre vom Verstehen dar in seinen berühmten *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723), einem außerordentlich interessanten Werk, das in vier große Teile zerfällt“ Siehe noch ebenda, Bd. I, S. 69, 92; Bd. II, S. 75f., 110, 121, 156, 184; bes. im Zusammenhang mit der Anwendung-Aneignung siehe Bd. II S. 19f., 196. In Heideggers kurzer Darstellung der Geschichte der Hermeneutik, mit der er seine berühmte Vorlesung 1923 über die Hermeneutik der Faktizität (wohlgemerkt die erste, die Gadamer hörte) eingeführt hat, wird Rambachs Werk verhältnismäßig eingehend diskutiert, wobei auch die *applicatio* erwähnt ist. Vgl. Heidegger: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, hrsg. K. Bröcker-Oltmanns, *Gesamtausgabe*, Bd. 63, Frankfurt/Main: Klostermann, 1988, S. 13.

⁴⁹ GW 2, S. 462.

zugegeben; wichtig für uns ist aber der Befund, daß es sich hier um Vorbereitung und Hintergrundbildung und nicht um etwa die Entfaltung eines eigenen Konzeptes handelt.

Im Zusammenhang mit dem Gadamer eigenen Begriff der Anwendung muß man auch ein weiteres bedenken. Der geschichtliche Rückgriff als Vorbereitung zum Eigenen ist nicht etwas, dem einfach eine problemlose Entfaltung eines geschichtlich schon Dagewesenen folgt. Es ist nicht einfach so, daß man in der Vergangenheit etwas zu entdecken glaubt, an das man dann schlicht anknüpft, anschließt, d.h. es aktualisierend restituiert. Wie wir gesehen haben, schließt vielmehr Gadamers Verstehen der Hermeneutik eben jedwede Restitution des Vergangenen aus. Die Integration, die Gadamer da bevorzugt, ist *eo ipso* auch Um- und Neuformulierung (oder, mit einem Gadamerschen Wort gesagt, eben Anwendung). Um nur ein berühmtes Beispiel anzuführen: Wenn es Gadamer um die Rehabilitierung der Vorurteile und der Autorität geht, so werden diese eben nicht in demselben, pejorativen Sinne rehabilitiert, in dem sie von der Aufklärung verworfen wurden. Im Gegenteil: Wenn die Aufklärung sie, um sie diskreditieren oder diffamieren zu können, in ihrem Begriff vorgängig deformiert oder zumindest verwandelt hatte (Vorurteil sei jetzt „unbegründetes Urteil“, Autorität fordere von uns „blinden Gehorsam“⁵⁰), so muß die Rehabilitierung denselben Weg der Neuformulierung gehen. Ebenso verhält es sich mit der Anwendung. Sie wird für das hermeneutische Phänomen des Verstehens in einem weit breiteren und radikal geänderten Sinne in Anspruch genommen. Ihre Auszeichnung kommt nicht etwa darin zum Ausdruck, daß sie angesichts des Verstehens und des Auslegens nun zu einer besseren Position avanciert, sondern daß sie von Grund auf verwandelt und mit ihnen (gadamerisch gesagt) verschmolzen wird. „Applikation ist keine nachträgliche Anwendung von etwas gegebenem Allgemeinen, das zunächst in sich verstanden würde, auf einen konkreten Fall, sondern ist erst das wirkliche Verständnis des Allgemeinen selbst, das der gegebene Text für uns ist. Das Verstehen erweist sich als eine Weise von Wirkung und weiß sich als eine solche Wirkung.“⁵¹ Und an einer anderen Stelle heißt es noch ausdrücklicher: „Nun haben uns unsere Überlegungen zu der Einsicht geführt, daß im Verstehen immer so etwas wie eine Anwendung des zu verstehenden Textes auf die gegenwärtige Situation des Interpretieren stattfindet. Wir werden also gleichsam einen Schritt über die romantische Hermeneutik hinaus benötigt, indem wir nicht nur *Verstehen* und *Auslegen*, sondern dazu auch *Anwenden* als in einem *einheitlichen Vorgang* begriffen denken. Wir kehren damit nicht etwa zum traditionellen Unterschied der drei gesonderten »Subtilitäten« zurück, von denen der Pietismus sprach. Denn wir meinen im Gegenteil, daß Anwendung ein ebenso integrierender Bestandteil des her-

⁵⁰ GW 1, S. 275, 284.

⁵¹ GW 1, S. 346.

meneutischen Vorgangs ist wie Verstehen und Auslegen.“⁵² – Hier wird besonders klar, daß nicht zu den drei gesonderten „Subtilitäten“ zurückzukehren beansprucht wird, daß also die Vorhandenheit der *subtilitas applicandi* neben den zwei anderen Subtilitäten an Gadamers eigenem Verstehen der Anwendung wohl nichts ändert.⁵³

Aber wenn es schon um den Wortlaut geht: zwar läßt sich „subtilitas applicandi“ nicht, wohl aber „sapienter applicare“ oder „applicare“ bei Rambach durchaus finden. Als sich Gadamer an einer früheren Stelle von *Wahrheit und Methode* auf Rambachs Werk im Zusammenhang der applicatio bezog,⁵⁴ dürfte er wohl diese Rambach – Passage vor Augen gehabt haben. Auf diese Passage hat zuvor schon Friedrich Lücke, Schüler Schleiermachers und erster Herausgeber seiner Hermeneutik, in einer Anmerkung seiner Edition von Schleiermachers Werk hingewiesen. Nachdem er von Ernesti einige Sätze im Zusammenhang mit der *subtilitas intelligendi* und der *subtilitas explicandi* zitiert hat, fährt er wie folgt fort: „Früher fügte J. Jac. Rambach insitutions hermen. sacrae. p. 2. noch ein drittes hinzu, das

⁵² GW 1, S. 313. (Herv. I.M.F.) Vgl. noch ebenda, S. 314: „Verstehen ist hier immer schon Anwenden.“ Siehe auch Gadamers späteren Rückblick: „Man darf sich die Sache [...] nicht so vorstellen, als ob die auslegenden Begriffe zum Verstehen nachträglich hinzutreten, indem man sie gleichsam aus einer sprachlichen Vorratskammer herbeizieht und an das »Verstandene« nach Bedarf heranzuführt. [...] Nicht nur das Verstehen und das Auslegen, sondern auch das Anwenden, das Sich-selbst-Verstehen, ist Teil des einen hermeneutischen Vorgangs.“ An diesem Punkt des zusammenfassenden Rückblicks folgt eine wichtige selbstkritische Bemerkung: „Ich gebe gerne zu, daß der zufällige, sich geschichtlich anbietende Begriff der Applikation künstlich und irreführend ist.“ (*Hermeneutik – Ästhetik – Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, hrsg. C. Dutt, Heidelberg 1993, S. 10; vgl. ebenda, S. 24f.)

⁵³ Anwendung ist offensichtlich Gadamers – etwas verwandelte, gemäßigte – Variante der Heideggerschen Destruktion. Denn sie stellt ein immer schon auf die eigene Situation bezogenes Verstehen und Auslegen dar, wobei der Akzent zugeständenermaßen auf das je Eigene, das jeweilige Heute gelegt wird. Ob nicht die Gleichsetzung des Verstehens mit einer auf diese Weise aufgefaßten Anwendung schon einer Aneignung des Anderen, d.h. der Preisgabe seiner Ansprüche, gleichkommt? Diese Frage entsteht vor allem vor dem Hintergrund der Debatte Gadamer – Derrida und wurde aus der Sicht der Dekonstruktion gegenüber der Hermeneutik geltend gemacht (vgl. Jean Grondin: *La définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction*, *Archives de Philosophie*, 62, 1, January-March 1999, S. 5-16, bes. S. 14f.). Daß er das hermeneutische Verstehen den Anderen zu respektieren beanspruchte und auch einzigartig wußte, kann dabei kaum bezweifelt werden; dafür gibt es zahlreiche Belege nicht nur im Spätwerk, sondern auch im Hauptwerk. In einem bestimmten Sinne ist es eben das die Hermeneutik Gadamers Auszeichnende, den Aspekt des Mitseins, die menschliche Solidarität wieder einmal zur Geltung gebracht zu haben. Zu einer eingehenden Erörterung dieser Frage wären die komplexen Zusammenhänge zwischen der Heideggerschen Destruktion, der Gadamerschen Anwendung und der Derrida'schen Dekonstruktion in ihrem jeweiligen Verhältnis zum Mitsein im einzelnen zur Diskussion zu stellen.

⁵⁴ GW 1, S. 188.

sapienter applicare, was die Neuern leider wieder hervorheben.“⁵⁵ Könnte es sein – auch angesichts der Ähnlichkeit des Wortlauts –, daß es diese Formulierung Lückes war, die Gadamer zur Niederschrift der nämlichen Passage über *subtilitas applicandi* veranlaßt hat?

Wir kennen eine Anekdote über Heidegger, die Gadamer mehrmals erzählt hat. Im Seminar über das sechste Buch der Nikomachischen Ethik stand im Zusammenhang der *phronesis* die Übersetzung folgenden Satzes zur Aufgabe: *phroneseos de ouk esti lethe* (in der Vernünftigkeit gibt es keine Vergeßlichkeit). Als die Studenten hilflos herumrätselten, gab Heidegger brüsk die Erklärung: „Das ist das Gewissen“. Dies war, wie Gadamer schrieb, eine „pädagogisch spontane Übertreibung“.⁵⁶ Nun fragt es sich: sofern sich der Ausdruck *subtilitas applicandi* im Pietismus oder Rambach nicht auffinden lassen sollte, könnte die nämliche Passage Gadamer's ihrerseits nicht auch als eine solche „pädagogisch spontane Übertreibung“ verstanden werden? Dazu eine solche, wo der Begriff Anwendung schon am Werke ist. Wenn man philologische Genauigkeit fordert, so könnte man dann den Satz „[...] und im Pietismus fügte man dem als drittes Glied die *subtilitas applicandi* [...] hinzu“ vielleicht so umformulieren oder verstehen: „[...] und im Pietismus fügte man dem das, was als drittes Glied die *subtilitas applicandi* genannt werden könnte, hinzu“.

Was nun das Verhältnis von Philologie und Philosophie angeht, so läßt sich als Fazit im Lichte von Gadamer's eigenen Erörterungen, die sicherlich Einsicht in die Sache gewähren, folgendes feststellen: Es kommt weniger auf den Wortlaut als vielmehr auf die Sache an. Soll die genannte „pädagogisch spontane Übertreibung“ richtig bestehen, so läßt sie sich auch mit Gadamer'schen Mitteln erklären; wie wir gehört haben, hat die Philosophie keine ihr eigene Sprache. Für den Philosophen ist der Wortlaut des Textes nicht von primärem Interesse, hieß es des weiteren. Worum es Gadamer in Wirklichkeit geht, ist die Präsenz der *applicatio* im Pietismus, sei sie als *subtilitas applicandi* angesprochen oder auch als *sapienter adplicare*. Der Begriff Anwendung wird von Gadamer gleichwohl nicht im Sinne des Pietismus in Anspruch genommen, nämlich als drittes gesondertes Glied des Verstehensvorgangs. Aber auch philologisch ist es nicht unmöglich, zwischen *sapienter* und *subtilitas* eine Brücke zu schlagen (vermittels einer Art „feinen Geschmacks“ oder des von Gadamer verwendeten Ausdruck „Feinheit“⁵⁷). Und damit wäre die Übertreibung nicht so groß und würde die Verknüpfung von Philologie und Philosophie wieder hergestellt.⁵⁸

⁵⁵ F.D.E. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. M. Frank, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977, S. 99.

⁵⁶ GW 2, S. 485.

⁵⁷ Siehe hierzu auch Hans Robert Jauf: *Wege des Verstehens*, München 1994, S. 13: „Der Zusammenhang von sinnlicher und geistiger Anschauung wird von dem lat. Synonym *sapere* und der deutschen Entsprechung *schmackhaft verstehen* bewahrt. Ein Beispiel aus

der Dichtung: »Denn werdet ihr wohl recht schmecken und verstehen / was Liebe für ein Labsal sei« (Lohenstein).“

⁵⁸ Wenn man gegen Gadamer philologische Einwände gemacht hat, so hat man allerdings in der Debatte eben die richtige philologische Aufgabe verfehlt. Man ist nämlich dem nicht nachgegangen, wie der Wortlaut des Textes Gadamer's selbst in den verschiedenen Auflagen des Werks gestaltet wurde. Dann hätte man erkennen können, daß der Wortlaut des Textes von der ersten bis zur 4. Auflage nicht derselbe geblieben ist, daß die Textgestaltung eben in den wichtigen Fußnoten einige Änderungen erfahren hat. Daß im Text gewisse Anomalien zurückgeblieben sein mögen, ist nicht auszuschließen. Ein Vergleich der verschiedenen Editionen zeigt jedenfalls, daß in der ersten Auflage an den Namen Rambach eine Fußnote angeschlossen war, die auf eine Heidelberger Dissertation verwies. Diese Fußnote ist in den späteren Auflagen gestrichen worden. Die darauffolgende, am Ende des Absatzes stehende Fußnote, die auch in den späteren Auflagen beibehalten worden ist, hat in der ersten Auflage nur das Morus-Zitat enthalten; als die ihr vorangehende Fußnote gestrichen wurde, wurde dieser Fußnote ein neuer erster Satz vorangestellt: „Rambachs Institutiones ... sind mir durch die Zusammenfassung von Morus bekannt, dort heißt es, usw.“ Dabei konnte der Anschein erweckt werden, das darauffolgende Morus-Zitat stelle eine Zusammenfassung (oder ein Zitat) von Rambach dar, während in der ersten Auflage dieser Eindruck noch nicht aufkommen konnte. Hätte man diesen philologischen Sachverhalt berücksichtigt, wäre die Vermutung nicht aufgekomen, das Morus-Zitat solle eben die im Zusammenhang mit Rambach gemachte Behauptung belegen.