

Die Wahrheit von Mythos und Logos: Gadamer und die Debatte um die Vernünftigkeit des Menschen*

Rosa Maria Marafioti

Abstract

Die Erfahrung der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts regte eine Debatte über das Wesen des Menschen und den Richtungssinn seiner Geschichte an, in der die gängige Definition des Menschen als „*animal rationale*“ und die aufklärerische Deutung der Geschichte als eines unumkehrbaren entzaubernden Fortschritts entscheidend in Frage gestellt wurden. Denker wie Adorno, Horkheimer, Marcuse und Heidegger hoben hervor, dass sich die Vernunft in der abendländischen Geschichte als ein im Dienste der Technik stehendes Rechnungsvermögen entwickelt habe, das den Menschen seiner selbst entäußert und die Welt ihres innersten Werts entleert habe. Im Anschluss daran arbeitet Gadamer seine Konzeption des Mythos als Ausdruck des tieferen Selbstverständnisses eines Menschen aus, der sich zugehörig zu einer Tradition weiß, die sein eigenes Sein mitkonstituiert und die „geschichtliche“ Wahrheit seiner Welt ausmacht. Nach Gadamer versteht sich der Mythos als eine mit dem Logos zusammengehörende vernünftige Gestaltung der „Lebenskraft“ im ursprünglichen Bezug zu einem sie Umgreifenden. Damit erweist sich der Mensch als ein „Existierender“, der auf ein dialogisches, sinnbildendes Verhältnis mit dem vielschichtigen Sein seiner selbst und der anderen wesenhaft angewiesen ist.

Die Vernunft ist nur der durch die
Phantasie erweiterte Verstand
(Franz Grillparzer)

* Der Beitrag ist erschienen in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch, Bd. 48*, Brill: Leiden/Boston 2022, 3–32. ISBN: 978-90-04-52871-0. Die vorliegende Version entspricht der letzten Korrekturfahne. Sie stimmt in den Seitenzahlen nicht mit der Druckfassung des Brill-Verlags überein.

<https://brill.com/search?level=all&pageSize=10&q1=Perspektiven+der+Philosophie+%3A+Neues+Jahrbuch&sort=datedescending>

1 Vorüberlegung: Das Selbstverständnis des „abendländischen“ Menschen

In der *Einleitung* seiner *Logik* vom Jahr 1800 schrieb Kant, dass alle Fragen der Philosophie, als „Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft“ verstanden, auf diejenige: „Was ist der Mensch?“¹ zurückzuführen seien. Die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vollzogene Umgestaltung des kantischen transzendentalen Idealismus zum hegelschen absoluten Idealismus hatte zur Folge, dass ein Bewusstsein für die Geschichtlichkeit alles Wissens – trotz Hegels Anspruch auf ein absolutes Wissen – entstand. Dies impliziert, dass sich auch das Selbstverständnis des Menschen und mithin die Weise, wie die kantische Frage gestellt und beantwortet wird, in Abhängigkeit vom geschichtlichen Kontext des verstehenden Menschen ändert. Vom historischen Zusammenhang hängt sachlich die „hermeneutische Situation“² ab, d. h. der „Zeit-Spiel-Raum“ des Verstehens, der von der Begrifflichkeit der Vergangenheit und von den auf die Zukunft gerichteten Erwartungen umgrenzt wird, die als ererbte Begriffe und perspektivische Entwürfe jedes „Vor-verständnis“ bedingen.

Der Mensch des „Abendlandes“, der schon im 7. Jahrhundert v. Chr. die Philosophie entwickelte, lebt heute in einer Welt, die von der Erfahrung der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts geprägt ist. Es scheint, als ob er diese noch nicht ganz aufgearbeitet hat und sich deshalb

¹ Immanuel Kant, *Logik* (1800), hrsg. v. G. B. Jäsche, in: ders., *Schriften zur Metaphysik und Logik* 2, hrsg. v. W. Weischedel (*Werkausgabe* 6), Frankfurt a. M. 1977, 417–582, hier 446–447. Diese Frage wird als vierte den drei anderen hinzugefügt, die auch in der *Kritik der reinen Vernunft*, A 805/B 833 (hrsg. v. J. Timmermann, Hamburg 1998, 838) vorkommen: „Was kann ich wissen?“, „Was soll ich tun?“, „Was darf ich hoffen?“.

² Die Kategorie der „hermeneutischen Situation“, von Martin Heidegger eingeführt in *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (vgl. GA 62, 343–399, hier 345–348) und von Hans-Georg Gadamer verwandelt ins Prinzip der „Wirkungsgeschichte“ (vgl. GW 1, 305–312), wird von Paul Ricœur als „Erfahrungsraum“ gedeutet, der mit einem „Erwartungshorizont“ zusammengehöre (vgl. Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung*, übers. v. A. Knop, München, Bd. III: *Die erzählte Zeit*, 1991, 335–371).

nicht mit sich selbst versöhnen kann. Das Aufarbeiten der damals gerade erst geschehenen Ereignisse begann jedoch schon Mitte der 1940er Jahre, als die tiefe geistige und materielle Vernichtung des Zweiten Weltkriegs erneut die Frage stellen ließ, was der Mensch ist.

Damals wurde die bislang gängige Auffassung des Menschen als eines „*animal rationale*“ problematisch wie nie zuvor. Die Intellektuellen versuchten, mit dem Dilemma zurechtzukommen, dass der Mensch, das „vernunftbegabte Lebewesen“ und das „Ebenbild Gottes“, die ganze Welt und sogar sich selbst an den Rand der Zerstörung geführt hatte.³ Die daraus resultierende Infragestellung der Auffassung der Vernunft als *ratio*, die im Laufe der abendländischen Geschichte vorherrschend geworden war, wird im Folgenden skizziert. Die hiermit verbundene Wiederentdeckung der „mythischen“ Dimension der Existenz kann zu einem vertieften Selbstverständnis des Menschen beitragen, insofern dessen Definition seiner ursprünglichen Zugehörigkeit zum Ganzen der Welt wie auch dem dialogischen Charakter seines geschichtlichen Daseins gerecht werden sollte.

2 Zur Widerlegung von Webers These

2.1 Die „Verzauberung“ der Welt durch die „instrumentelle Vernunft“

³ Zur damit zusammenhängenden Krise des für die abendländische Kulturtradition zentralen Begriffs des „Humanismus“, und für Heideggers Antwort an Jean Beaufrets Frage vom Jahr 1946: „Comment redonner un sens au mot ‚humanisme‘?“ (Martin Heidegger, *Brief über den „Humanismus“*, in GA 9, 313–354, hier 315), vgl. Rosa Maria Marafioti, „Wer sind wir? Heideggers Ausarbeitung der Frage nach dem Menschen“, in: *Menschenbilder Ost und West*, hrsg. v. H.-C. Günther, Nordhausen 2018, 107–159. Ab den 1970er Jahren wird Nietzsches Aufwertung der leiblichen Dimension des Menschen von den Philosophen mehr als zuvor gewürdigt. Dies hat auch zu einer Aufwertung der tierischen Züge im Menschen geführt. Vgl. dazu Pierandrea Amato, „Ethos animale. Filosofia e politica nell’ultimo Foucault“, in: *Materiali foucaultiani*, anno IV, n. 7–8 (gennaio-dicembre 2015), 97–121.

Schon im Jahr 1944, als die Folgen einer zuvor für unmöglich gehaltenen Verbindung von Rationalität und Wahnsinn noch nicht weltweit sichtbar geworden waren, veröffentlichten Max Horkheimer und Theodor W. Adorno die *Dialektik der Aufklärung*. Darin deuten sie das damals aktuelle Weltgeschehen als eine „Umkipfung“ der aufklärerischen Tendenz, die der in Griechenland wurzelnden europäischen Kultur seit jeher eigen gewesen sei. Horkheimer und Adorno beschreiben den Gang der abendländischen Zivilisation als das allmähliche Sich-Durchsetzen einer „instrumentellen Vernunft“, d. h. einer Art von Vernunft, die sich im Erfassen und Berechnen der Mittel verwirkliche, die am geeignetsten für die Erfüllung eines bestimmten Zwecks seien, ohne dass sie über den Sinn dieses Zweckes selbst nachdenke.⁴ Während der Mensch durch eine solche „Zweck-Mittel-Rationalität“ zum Endziel der totalen Beherrschung der Natur vorangeschritten sei, habe sich dieser Vorgang gegen ihn selbst zurückgewendet. Adorno und Horkheimer behaupten deshalb, dass die Aufklärung, die den Menschen von der Herrschaft der ihm gegenüber übermächtigen Natur hätte befreien müssen, in den „Positivismus“ – in die Affirmation des bloß Bestehenden – gemündet und damit destruktiv gewirkt habe. Sie stellen fest: „Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt“, die Menschen „als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.“⁵

⁴ Max Horkheimers Analyse ist schlagkräftig zusammengefasst in *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949–1969*, hrsg. v. A. Schmidt (*Gesammelte Schriften* 6), Frankfurt a. M. 1998², 19–186. Horkheimer beruft sich auf den Begriff von „Zweckrationalität“, den Max Weber von der „Wertrationalität“ 1921 unterschieden hatte, obwohl er ihn als entscheidend für die Erfolge der neuzeitlichen Vernunft angesehen hatte (vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, hrsg. v. J. Winckelmann, Tübingen 1990⁵, 9–12).

⁵ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M. 2013²¹, 9. Horkheimer und Adorno übernehmen Descartes' Definition des Menschen als „maître et possesseur de la nature“ (René Descartes, *Discours de la méthode*, hrsg. v. C. Adam [*Oeuvres de Descartes* 6], Paris 1902, 62).

Gegen Max Webers These, nach der die menschliche Geschichte einen Übergang vom Mythos zum Logos, von der mythischen Deutung der Naturvorgänge zu ihrer rationalen Erklärung, darstelle, schreiben Horkheimer und Adorno, dass diese vermeintliche „Entzauberung der Welt“⁶ einen Aufschwung der Mythologie mit sich gebracht habe, sofern der Mythos nichts anderes als ein bildlicher Ausdruck des menschlichen Willens zur Selbstbehauptung sei. Die „Verschlingung von Mythos und Aufklärung“ sei bereits in der Figur des Odysseus ersichtlich, die als „Urbild [...] des bürgerlichen Individuums“⁷ gelte, welches für sich Freude und Macht beanspruche, sich aber zuletzt einer besonderen Herstellungs- und Gebrauchslogik unterwerfe. Die Aufklärung, die laut Kant die Befreiung des Menschen aus der „Unmündigkeit“ durch Kritik gewesen sein sollte,⁸ habe den Menschen vielmehr in den Dienst wirtschaftlicher und politischer Interessen gestellt. Der „Selbsterstörungsprozess“ der Aufklärung habe die Denkweise der

⁶ Dieser Ausdruck wurde von Max Weber im 1917 publizierten Vortrag *Wissenschaft als Beruf* (in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. v. J. Winckelmann, Tübingen 1988⁷, 581–612, hier 593) eingeführt. Zu Webers Analyse der Wirkungen der Entzauberung in Religion, Wirtschaft und Politik vgl. Wolfgang Schluchter, *Die Entzauberung der Welt: Sechs Studien zu Max Weber*, Tübingen 2009.

⁷ Horkheimer, Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 50. Vgl. *Odysseus oder Mythos und Aufklärung*, ebd., 50–87, und dazu Katherine Fleming, „Odysseus and Enlightenment: Horkheimer and Adorno’s ‚Dialektik der Aufklärung‘“, in: *International Journal of the Classical Tradition*, vol. 19, n. 2 (June 2012), 107–128; Jürgen Habermas, *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno*, in: ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1985, 130–157.

⁸ Vgl. Immanuel Kants Aufsatz *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: ders., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, hrsg. v. W. Weischedel (*Werkausgabe* 11), Frankfurt a. M. 1977, 51–61. Das Unzureichende der kantischen Antwort im Kontext der gegenwärtigen Welt wird von Michael Foucault unterstrichen, nach dem jede Kritik von der heutigen biopolitischen Rationalität des Neoliberalismus vorausgesehen und als unsinnig umgedeutet werde. Für Foucaults Auseinandersetzung mit Kants Aufklärungsschrift vgl. seine Vorträge aus den Jahren 1978 und 1984 *Qu'est-ce que la critique?* (Paris 2015) und *Qu'est-ce que les Lumières?* (in: *Dits et Ecrits*, Paris, t. IV, 1984, 562–578).

Menschen vereinheitlicht und sie zu einer Masse verschmolzen, deren Meinung sich leicht manipulieren lasse.⁹

Die nullifizierende Einebnung der einmaligen Eigenschaften jedes Individuums ist in Herbert Marcuses Wendung vom „eindimensionalen Menschen“ mitgemeint.¹⁰ Für einen solchen Menschen sei nicht nur jede eigentliche Beziehung mit dem anderen unmöglich geworden, sondern auch jedes schöpferische Tun und jeder freier Umgang mit den Dingen. In der Welt des „eindimensionalen Menschen“ spitzt sich ein Zustand zu, den Rainer Maria Rilke in seinem Brief an Witold von Hulewicz bereits am 13. November 1925 beschrieb: das, was den Menschen umgebe, seien nunmehr „leere gleichgültige Dinge [...], Schein-Dinge, *Lebens Attrappen*“ [...], die ihren ursprünglichen „humanen und larischen Wert“¹¹ verloren hätten. Martin Heidegger zieht die letzten Konsequenzen dieser Überlegungen, indem er bemerkt, dass sogar die „Gegenstände“ in unserer technologisierten Welt verschwunden seien: es gebe nichts mehr, das einem Subjekt gegenüber stehe, da alles so hervorgebracht sei, dass das Wirkliche ausschließlich

⁹ Während Hannah Arendt 1951 die Entstehung der Massengesellschaft als Voraussetzung für den Stalinismus und den Nationalsozialismus ansehen wird (vgl. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München/Zürich 1991², 657–723), halten Horkheimer und Adorno bereits 1944 die Aufklärung für den „Betrug“ der „technologisch erzogenen Massen“, die einem „Despotismus“ ausgesetzt seien (vgl. Horkheimer, Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 3, 128–176), dessen Gefahr heute „Technototalitarismus“ zu nennen ist.

¹⁰ Vgl. Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* (1964), übers. v. A. Schmidt, München 2004⁴. Mit dem Titel seines Werkes will Marcuse dem seines freien und schöpferischen Denkens vom fortgeschrittenen Kapitalismus beraubten Menschen den „totalen Menschen“ bzw. das „allseitige Wesen“ gegenübersetzen, das Karl Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* vom Jahr 1944 beschreibt (vgl. Karl Marx, Friedrich Engels, *Schriften bis 1844*, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED [Werke 40], Berlin 1968, 538).

¹¹ Rainer M. Rilke, *Brief an Witold von Hulewicz*, in: ders., *Briefe aus Muzot 1921–1926*, hrsg. v. R. Sieber-Rilke, Leipzig 1935, 330–338, hier 335. Vgl. Heideggers Auslegung dieser Ausdrücke und ähnlicher Verse von Rilke in: *Wozu Dichter?*, in: GA 5, 269–320, hier 291–292.

als etwas Bestellbares für immer weiteres Bestellen erscheine: das Sein der Dinge werde zum „Bestand“ und löse sich in seine immer weitere Verwendbarkeit auf.¹² Heidegger betont, dass der Mensch dieses Prozesses nicht mächtig sei: Er müsse vielmehr als ein „Funktionär der Technik“¹³ bezeichnet werden. Die Technik sei ihrerseits kein bloßes Mittel, sondern ein „Geschick“ des Seins, und zwar diejenige Weise, in welcher das Sein in der Vollendung der Neuzeit geschehe, indem es sich in höchster Weise entziehe und verweigere.

Die sich daraus ergebende Zuspitzung der Vergessenheit der Wahrheit des Seins habe die endgültige Entfesselung des nietzscheanischen Willens zur Macht veranlasst. Dieser, in der Gestalt nur scheinbar unterschiedlicher und gegeneinander kämpfender Ideologien, ziele ausschließlich darauf, sich total und überall durchzusetzen. Der Wille zur Macht berechne das Sein alles Seienden im Voraus, um es unter Kontrolle zu bringen.¹⁴ Heidegger beschreibt dessen Entfaltung als einen Vorgang, der zu demjenigen Phänomen hinleitet, das heute „Globalisierung“ genannt wird. Er versteht dieses Phänomen als eine verdeckte Form des Totalitarismus, indem er es als „Planetarismus“ – als nivellierende Vereinheitlichung von nur scheinbar verschiedenartigen Ereignissen, die sich auf planetarischer Ebene vollziehe – auslegt und in Verbindung mit dem „Idiotismus“ – die einförmige Denk- und Handlungsweise, die jeden identisch mit dem anderen mache –¹⁵ bringt.

¹² Vgl. Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in: GA 7, 5–36; ders., *Das Gestell*, in: GA 79, 24–45.

¹³ Heidegger, *Wozu Dichter?*, 294.

¹⁴ Vgl. Friedrich Nietzsches Fragment 11 [273] über den „Kampf um die Erdherrschaft“ in: *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari (*Kritische Studienausgabe* 9), Berlin/New York 1988², 546; Heideggers Kommentar zu diesem Aphorismus in: GA 6.2, 299–300.

¹⁵ Die Bedeutung des Wortes „Idiotismus“ wird von Heidegger aus dem Griechischen „ἰδιον“ entnommen. Er schreibt, der Idiotismus „denkt das ἰδιον – das Eigene, in dem der heutige Mensch innerhalb der Massenordnung sich selbst findet.“ (GA 96, 265, vgl. 250, 260, 264; GA 69, 74; GA 70, 34–35, 100). Zu Heideggers Kritik an der nivellierenden Weltzivilisation bzw. Globalisierung vgl. Silvio Vietta, *„Etwas rast um den Erdball...“*. *Martin Heidegger: Ambivalente Existenz und Globalisierungskritik*, Mün-

Das Zusammentreffen aller einzelnen unter den Fahnen der von der Kulturpolitik propagierten vorherrschenden Meinung erfolge durch eine Art „Behexung“, die von der Technik verursacht werde. Bereits Mitte der 1930er Jahre hatte Heidegger gegen Max Webers These eingewandt, dass die Neuzeit das Gegenteil eines „Zeitalters der Entzauberung“ sei,¹⁶ obwohl die heutige „Verzauberung“ sich ganz anders als diejenige durch den alten Mythos auswirke. Nach dem Zweiten Weltkrieg fügt Heidegger hinzu, dass die „planetarischen“ Mythen, die die Gefühle der Masse erregen und lenken, von einem „rechnenden Denken“ „erdacht“ werden, das vom griechischen „λόγος“ deswegen am weitesten entfernt sei, weil jener ursprünglich das versammelnde Erscheinenlassen des Seienden in seinem Sein bedeute.¹⁷ Da der „μῦθος“ sich mit der „Sage“ als anfängliches Entbergen des Wesens decke, gehören μῦθος und λόγος zusammen.¹⁸ Sie seien nämlich Erscheinungsweisen des Seins selbst und hätten darum ihren Ursprung nicht im menschlichen Denken. Dieses beruhe vielmehr darauf, dass es beide empfangen könne. Heideggers Auffassung der Neuzeit und deren Denken wird von Hans-Georg Gadamer aufgenommen und weiterentwickelt.

2.2 *Der Durchbruch des (Selbst)bewusstseins und der Verfall*

chen 2015, 148–150, 164–169, 176–181.

¹⁶ Vgl. GA 65, 124. Zu der „Berechnung“ und dem „Aufbruch des Massenhaften“ als Folgen der Seinsvergessenheit vgl. 120–122.

¹⁷ Vgl. Heideggers Mythoskritik, die oft implizit gegen Hitlers Regime gerichtet ist, in: GA 66, 237; GA 94, 62, 88, 408; GA 96, 54, 206; GA 97, 24, 237, 506. Für den ursprünglichen Sinn von „λόγος“ vgl. GA 55, 261–265. Zum „rechnenden Denken“ vgl. *Gelassenheit*, in: GA 16, 517–529, hier 519–520; *Nachwort zu „Was ist Metaphysik“?*, in: GA 9, 303–312, hier 309.

¹⁸ Zur Wesensverwandtschaft von „μῦθος“ und „λόγος“ im frühgriechischen Denken vgl. GA 54, 8, 102–104. Heidegger wendet sich implizit gegen Wilhelm Nestles Buch *Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940.

in „Unvernunft“

Nach Gadamer wird das Selbstverständnis des heutigen Menschen von den „Urgedanken des Abendlandes“ bestimmt, die in der altgriechischen und jüdischen Welt entwickelt wurden. Im Vortrag *Philosophie und Religion des Judentums* (1961) bemerkt er jedoch, dass, auch wenn das Griechentum und das Judentum „die beiden großen getrennten Wurzeln“¹⁹ des Abendlandes verkörperten, der Beitrag des jüdischen Denkens zur europäischen Kultur erst seit dem Hellenismus entscheidend geworden sei. Daher konzentriert sich Gadamer in den meisten Schriften, in denen er eine Auslegung der Gegenwart entwirft, allein auf das „griechische Ur-Wort [...] unseres Säkulums“²⁰, das er mit „Logos“ identifiziert.

Gadamer macht darauf aufmerksam, dass die Griechen den Logos als Universalgesetz aufgefasst hätten, das für den „Kosmos“ – für die kosmische Ordnung – verantwortlich sei und deshalb auch die menschlichen Schicksale regele. In den im Band *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* gesammelten Aufsätzen (1972–1975) hebt Gadamer hervor, dass die Vernünftigkeit bei den Griechen „nicht primär eine Auszeichnung des menschlichen Selbstbewußtseins“ gewesen sei, „sondern eine des Seins selber, das so das Ganze“ war, „daß die menschliche Vernunft weit eher als ein Teil dieser Vernünftigkeit“²¹ zu denken wäre. Außerdem schließe der griechische Begriff von Vernunft nicht nur das theoretische Vermögen des Menschen ein, sondern auch das praktische, da „Praxis“ diejenige das Handeln orientierende Weisheit bedeutet habe, die Aristoteles unter den dianoethischen Tugenden aufgezählt und „φρόνησις“ genannt habe.²² Eine solche Vernünf-

¹⁹ PRJ, 69; vgl. 77.

²⁰ Ebd., 69. Auch Heidegger unterstreicht, dass das Judentum Bestandteil des Abendlandes erst durch Philo von Alexandrien geworden sei (vgl. GA 88, 67).

²¹ VZW, 28–29; vgl. 25.

²² Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VI, 5, 1140a–1140b; 7–8, 1141a–1141b; 12, 1143b–1144a. Für Gadamers Lektüre dieser Textstellen im Aufsatz *Praktisches Wissen* (in:

tigkeit ist nach Gadamer zusammen mit dem Verlust des ursprünglichen Sinnes des Wortes „θεωρία“ verloren gegangen: Während „θεωρία“ heute nicht mehr das Schauen der Götter im Rahmen einer Festgesandtschaft meine, sondern das Verfahren der Wissenschaft als eine anonyme Vergegenständlichung des Seienden zwecks seiner Beherrschung, bedeute die Praxis die Verwirklichung des wissenschaftlichen Entwurfs, und zwar die Anwendung der Theorie durch technische Mittel.²³

Dies habe nicht nur „zum Verfall der Praxis an die Technik“ geführt, sondern auch „zum Verfallen in gesellschaftliche Unvernunft.“²⁴ Denn das Ideal der durchgängigen Natur-Erkenntnis und -Bestimmung sei zum Ziel des gemeinsamen Lebens erhoben worden. Dementsprechend sei der Politiker als erfahrener, seine praktische Vernunft ausübender Mensch durch „den Fachmann“²⁵ ersetzt worden, an den man sich wende, um von praktischen, politischen und ökonomischen Entscheidungen entlastet zu werden. Nichts stehe jedoch in der modernen Industriegesellschaft wirklich zur Auswahl: alles werde wie auf

GW 5, 230–248) vgl. Jean Grondin, „Understanding as practical know-how“, in: *The Cambridge Companion to Gadamer*, hrsg. v. R.J. Dostal, Cambridge 2002, 37–39, hier 38–39. In Nda, 455, verweist Gadamer auf seine Analyse der Phronesis im Aufsatz *Hermeneutik als praktische Philosophie* (in VZW, 78–109). Vgl. dazu GW 1, 317–329; 485 wo Gadamer mitteilt, dass er seine Phronesis-Auffassung ausgehend von Heideggers Übersetzung des Wortes „φρόνησις“ mit „Gewissen“ im Freiburger Seminar vom Jahr 1923 ausarbeitete. Heideggers Auslegung veranlasste tatsächlich die „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ im 20. Jahrhundert. Zum Einfluss von Heideggers Konzept der Phronesis auf Gadamer und Ricoeur und für die Möglichkeit, dass eine „Rehabilitierung“ der Phronesis auf theoretischer und praktischer Ebene dazu führt, die Frage nach der Ethik erneut und anders zu stellen, vgl. David H. Fisher, „Is *Phronēsis* Deion? Ricoeur on Tragedy and *Phronēsis*“, in: *Gadamer and Ricoeur*, hrsg. v. F.I. Mootz III, G.H. Taylor, London/New York 2011, 156–177.

²³ Vgl. VZW, 28, 54. Gadamers Gedankengang ist ähnlich wie derjenige Heideggers (vgl. *Wissenschaft und Besinnung*, in: GA 7, 37–65, hier 46–51; ders., *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, in: GA 16, 107–117, hier 109–110).

²⁴ VZW, 60. Vgl. Nda, 454, und dazu Stefano Marino, *Gadamer and the Limits of the Modern Techno-Scientific Civilization*, Bern 2011, 23–49, 139–175.

²⁵ VZW, 58; vgl. 83.

einem Fließband prädeterminiert, sodass die „Experten“ nur „Funktionäre“²⁶ seien. Diese vermitteln „Informationen“, die kein Wissen bereichern: Die Information diene nur zur Meinungsbildung und je vollständiger sie sei, desto leerer und belangloser erscheine sie dem Einzelnen.²⁷ „Die Steigerung des Informationsgrades“ verursache deswegen eine Schwächung „der gesellschaftlichen Vernunft“²⁸, eine Anpassung an technisch leicht steuerbare Lebensformen, die den Einzelnen zur Ausbildung einer Selbst- und Kollektividentität unfähig machen.

Die Gefahr des „Identitätsverlusts“ des heutigen Menschen wird von Gadamer jedes Mal betont, wenn er einen Vergleich zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit anstellt. In diesem Zusammenhang hebt er hervor, dass es seit dem 19. Jahrhundert keine kulturelle Tradition mehr gebe, die von allen unmittelbar geteilt werde und auf deren Basis sich die abendländische Menschheit wiedererkennen und definieren könne. Da dies besonders deutlich im Bereich der zeitgenössischen Kunst – die „gegenstandslos“, atonal, ohne „Erzähler-Ich“ geworden sei – zu beobachten sei, nimmt Gadamer Hegels These vom „Vergangenheitscharakter“ der Kunst auf²⁹ – die er besonders in zwei

²⁶ Ebd., 60; vgl. 25, 58–59, 121; NW, 429. In PZ, 159–160, nimmt Gadamer Adornos Begriff der „verwalteten Welt“ explizit wieder auf, der die spätkapitalistische Gesellschaft als den Ort der Bürokratisierung, der Entpersonalisierung und der Automatisierung kennzeichnet (vgl. Theodor W. Adorno, *Kultur und Verwaltung* [1960], in: *Soziologische Schriften 1*, hrsg. v. R. Tiedemann [*Gesammelte Schriften* 8], Frankfurt a. M. 1990³, 122–146).

²⁷ Vgl. Gadamers Kritik am kybernetischen Informationsbegriff in *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt a. M. 1993, 44–46. Hier vergleicht Gadamer den Computer mit dem menschlichen Gedächtnis und schließt, dass die Maschine zwar nichts vergisst, doch kann sie sich auch nicht erinnern: „Vergessen ist eben nicht Ausscheiden“, und Erinnerung „ist auch nicht einfach Speicherung.“ (44).

²⁸ VZW, 59. Sich auf dieselbe Situation berufend, hebt Norbert Bolz hervor, dass die sozialen Netzwerke das Gespräch in eine „Autokommunikation“ der Maschinen verwandle (vgl. Norbert Bolz, *Das Gestell*, München 2012, 27).

²⁹ Gadamer beschäftigt sich mit Hegels Überzeugung, dass „die Kunst [...] nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes“ „ist und bleibt“ (*Vorlesungen über die Ästhetik 1*, hrsg. v. H.G. Hotho, [*Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke*

Aufsätzen 1985 und 1986 auslegt – und kommentiert, dass das, was sie ausdrücke, „das Ende der großen Selbstverständlichkeit der christlich-humanistischen Tradition“³⁰ gewesen sei. Er behauptet weiter: „Was damit verloren ging, war der allen gemeinsame Mythos.“³¹ Hier gibt Gadamer dem Wort „Mythos“ den weiteren Sinn dessen, was erzählt wird, „ohne daß jemand auf die Frage gerät, ob das auch wahr sei.“³² Er meint so „die alle verbindende Wahrheit, in der sich alle verstehen.“³³

Dieses Selbstverständnis maße sich jedoch nicht an, eine vollständige Durchsichtigkeit zu schaffen. Solche (verblendende) Erhellung sei

10], Berlin 1835, 16; vgl. 134–135), besonders in den Schriften: *Ende der Kunst? Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-Kunst von Heute* (1985), *Die Stellung der Poesie im System der Hegelschen Ästhetik und die Frage des Vergangenheitscharakters der Kunst* (1986) (in GW 8, 206–231). Nach Gadamer ist die Kunst, die „untergegangen“ sei, nur die alte „Kunstreligion“, die laut Hegel nicht mehr vermag, das Absolute erscheinen zu lassen. Denn Gadamer behauptet, dass sich unter dem vermeintlichen „Ende“ der Kunst ein Übergang von der „Reflexionskunst“ zur „Kunstreflexion“ verberge. Der reflexive Charakter der Kunst habe sich aber nicht in die Philosophie verändert, sondern habe ihr ermöglicht, sich von dem Mythos, der Religion und der Nachahmung der Natur zu befreien (vgl. NdA, 473, 477, und dazu Jay M. Backer, „Lyric as Paradigm: Hegel and the Speculative Instance of Poetry in Gadamer’s Hermeneutics“, in: *The Cambridge Companion to Gadamer*, hrsg. v. Dostal, 143–166, hier 154, 157, 163–165).

³⁰ EK, 209. Vgl. DD, 24; KN, 33; PL, 250; BG, 323–324, 327, wo Gadamer die „Symbolnot“ der Gegenwart als Problem deutet, sich selbst wiederzuerkennen und die These vertritt, dass die alten Mythen heute nur in der Sprache der „Gebärde“ übernommen werden können.

³¹ EK, 209. Zur Rolle, die Hegel der griechischen „Kunstreligion“ für die Selbsterkenntnis des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit zugewiesen hat, vgl. Ulrich Seeberg, „Die klassische Kunstform“, in: *G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik*, hrsg. v. B. Sandkaulen (Klassiker Auslegen 40), Berlin/Boston 2018, 99–124, hier 106–119.

³² EK, 209. Ein Versuch, ausgehend von Gadamers Begriff der Tradition einige Aspekte der Religion zu verdeutlichen, die für die Identität einer Gemeinschaft konstitutiv sind, um die Fruchtbarkeit der gadamerschen Hermeneutik für den Entwurf einer demokratischen Bürgerschaft zu erweisen, findet sich in Darren Walhof, *The democratic Theory of Hans-Georg Gadamer*, Cham 2017, 82–94.

³³ EK, 209.

der Traum des neuzeitlichen Selbstbewusstseins gewesen, der in sein Gegenteil umgeschlagen sei und an den vor allem die Psychoanalyse und die Ideologiekritik noch glaubten. Weil aber das Leben selbst nicht immer dasselbe bleibe und sein Wandel keinen unumkehrbaren Fortschritt darstelle, da vielmehr „die Bewegung des menschlichen Daseins eine unaufhörliche innere Spannung zwischen Erhellung und Verhüllung in sich austrag[e]“³⁴, sei der Mythos eher als die Vernunft imstande, sich einem Lösungsversuch des Rätsels „Mensch“ anzunähern.

In der Tat vermag Gadammers Auffassung des Mythos den Weg zu einer möglichen Antwort auf die Frage „Was ist der Mensch?“ zu bahnen, die angemessen für die heutige Zivilisation des Westens wäre, sofern diese auf ihre Wurzeln zurückgehen muss, um ein Gespräch mit anderen Kulturen zugunsten eines gemeinsamen Reifens in unserer immer stärker „globalisierten“ Welt führen zu können. Denn Gadammers Erläuterung des Verständigungspotentials des Mythos und dessen Verwandtschaft mit dem Logos macht klar, dass die traditionelle Übersetzung des Wortes „λόγος“ mit „ratio“ – die die Verengung der Vernunft auf die Zweckrationalität präfigurierte und die in der abendländischen Tradition ausgearbeitete Auslegung der aristotelischen Definition des Menschen als „ζῷον λόγον ἔχον“ im Sinne des „animal rationale“ orientierte³⁵ – reduktiv ist. Es lohnt sich, Gadammers sowohl philosophische wie auch theoretische Überlegungen zum Mythos näher zu betrachten, da sie dem heutigen Menschen helfen können, sich die seit langem eingeklammerte geschichtliche Pluridimensionalität seiner Existenz anzueignen, ohne den Mythen alter und neuer Ideologien zu verfallen.

³⁴ VZW, 97; vgl. 96.

³⁵ Die Übersetzung der Definition, die sich in Aristoteles, *Politik*, I 2, 1253a findet, wurde schon von Heidegger kritisiert (vgl. GA 2, 65 f.). In PRS, 404 macht Gadamer bekannt, dass Heideggers Interpretation von „λόγος“ im Sinne der Sprache (und nicht ausschließlich der Vernunft) für sein eigenes Verständnis des griechischen Philosophen entscheidend war.

3 Gadamers Auffassung des Mythos

3.1 *Nennkraft und „Spekulativität“ des mythischen Wortes*

In den im Band 8 seiner *Gesammelten Werke* publizierten Aufsätzen, die sich mit dem Mythos und seinem Verhältnis zum Logos, der Wissenschaft und der Religion befassen (1954–1981), rekonstruiert Gadamer die Geschichte der Bedeutungsverschiebung des Wortes „Mythos“, in der die zweideutige Stellungnahme des modernen Denkens, nämlich die Zurückweisung des Mythos durch die Aufklärung und seine verwandelnde Neubelebung durch die Romantik, einen entscheidenden Punkt darstellt.³⁶ Gadamer spricht von drei „Aufklärungswellen“, die vom Anspruch auf Wahrheit in der westlichen Zivilisation ausgelöst wurden: die erste sei mit der Sophistik des späten 5. Jahrhunderts v. Chr. zu identifizieren, die zweite mit dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts und die dritte mit der gegenwärtigen „Religion des Atheismus“, die das Spiegelbild der alten Mythologie ausmache.³⁷ Gadamer erinnert daran, dass vor dem Beginn dieser „Aufklärungsgeschichte“ das Wort „Mythos“ kein bloßes Erzeugnis der Einbildungskraft bedeutete. Es hatte ursprünglich einfach den Sinn einer Rede, die etwas kundgibt, ohne dass sie unbedingt von Göttern handelt. Außerdem wurde der Mythos am Anfang nicht mit dem Ideal einer bewiesenen Erkenntnis verglichen. Mit der Zeit profilierte sich aber die Bedeutung von „Mythos“ als „Sage“, Erzählung von Götter- und Heldengeschichten, welche in Beziehung zu den gewöhnlichen Menschen treten und in der „Vorwelt“ einer unbestimmten Urzeit leben.

Gadamer analysiert die Charakteristika der mythischen Rede in mehreren Schriften schon seit den 1950er Jahren. Er erwähnt sie in der Darstellung seiner hermeneutischen Theorie an zentralen Stellen, nämlich dort, wo er den Mythos als Beispiel der Dichtung und des so-

³⁶ Vgl. MV, 163.

³⁷ Vgl. ML, 170–171.

genannten „eminenten Textes“ bezeichnet. Gadamer bestimmt als „eminent“ denjenigen Text, dem der „Erkenntnisbezug auf Gegebenes [...] verschweb[e]“ und von dem die Referenz zu irgendetwas auch nicht benötigt werde, da seine Sätze wörtlich „Aus-sagen“ seien. Er präzisiert: Die Sätze eines „eminenten“ Textes „sind ‚autonom‘ im Sinne der Selbsterfüllung“ und machen eine „Sage“ aus, die „sich selbst bezeugt und nichts anderes, das sie verifiziert, zulässt.“³⁸ Das, was der Mythos „sagt“, indem er erzählt und wiedererzählt wird, braucht der Sache nach nicht mit einer Wirklichkeit außerhalb seiner Worte verglichen zu werden, um seine Wahrheit zu beweisen. Deshalb schreibt Gadamer, dass das Erzählte „nur im Gesagtsein [sein] Dasein“ hat und „keine andere Beglaubigungsmöglichkeit besitzt und verträgt als nur die des Gesagteins“³⁹.

Obwohl der Erzähler eines Mythos kein Augenzeuge sei, scheine es, als ob er selbst das Gesagte dank der Nennkraft seiner Worte erlebt hätte. Denn seine Sätze seien wie „Anrufungen“, die sich an die Protagonisten der Mythen richten, so dass sie mit Namen gerufen werden, die auf etwas hinweisen, das sich über das vom Menschen Begreifbare hinaus befinde, damit es sichtbar werden könne.⁴⁰ Das Nennen rufe das Genannte in die Gegenwart, weil die Namen Symbole seien: ihr sinnlicher Bestandteil lasse sich von ihrer übersinnlichen Bedeutung nicht trennen, weil ihr Sinn in der Erscheinung des Genannten selbst liege.⁴¹ Das mythische Wort sei aber derart symbolisch, dass es nicht

³⁸ BD, 75. Vgl. WW, 55; ET, 286–287, 291–292; TI, 348, 352–353; NdA, 475–476, und AA, 205, wo Gadamer an das Wort „fiction“ erinnert und seinen Sinn positiv versteht, indem er es zur Bezeichnung der Selbstständigkeit des eminenten Textes verwendet.

³⁹ DD, 22. Vgl. 23; MV, 165; E, 145; PRS, 421, 423. In GW 1, 393, schließt Gadamer aus der eigenartigen Verbundenheit des Mythos mit der Sprachlichkeit, dass er „im eigentlichen Sinne des Wortes Überlieferung“ sei.

⁴⁰ Vgl. WW, 43; E, 147.

⁴¹ Für das Nennen vgl. DH, 78–79; PP, 235; MO, 175; PRS, 408, 411–412. Zum Symbol vgl. GW 1, 79, 82 f. Zu Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen Nennen und Zeigen vgl. PRS, 408–412. Gadamer beruft sich auf Karl Bühlers *Sprachtheorie: die Darstellungsfunktion der Sprache* (1934), Stuttgart 1999³. Er weist das Ideal des Nennens

nur etwas „nenne“, sondern das Genannte gleichzeitig „zeige“: das vom Mythos Erzählte werde nicht „leibhaft“ gegeben, sondern erscheine in seinem unnahbaren Abstand.

Damit hänge zusammen, dass das mythische Erzählen „frei“ sei: Jede Geschichte lasse eine Vielfalt von Varianten zu, ohne damit der Belieblichkeit eines schrankenlosen Interpretierens zu verfallen.⁴² Dies werde dadurch ermöglicht, dass das mythische Wort „spekulativ“ sei: es spiegele den ganzen Sinnzusammenhang bzw. die Weltsicht wider,⁴³ in der das von ihm Erzählte zu kontextualisieren sei. Mithin lasse das mythische Wort diesen Zusammenhang anklingen, indem es die Richtung weise, in welcher sich das unmittelbar Genannte zeigen könne. In die von der mythischen Erzählung hervorgerufene Welt lasse sich der Zuhörer gleichsam entrücken, da sie ihm nicht gänzlich fremd sei. Denn einerseits verkörpern die Protagonisten der Mythen ewige Aspekte von Natur und Leben, menschliche Grunderfahrungen wie Leiden und Leidenschaften, die den sie fühlenden Göttern und Helden unbezweifelbare Wirklichkeit verleihen;⁴⁴ andererseits sei der Kosmos, von dem

als solches zurück und sagt, dass jeder isolierte Name in der dialogischen Bewegung des Denkens einzuholen sei. Vgl. dazu den Brief Heideggers an Gadamer vom 29.02.1972 (in: Riccardo Dottori, *Die Reflexion des Wirklichen. Zwischen Hegels absoluter Dialektik und der Philosophie der Endlichkeit von M. Heidegger und H. G. Gadamer*, Tübingen 2006, 432) und Gadamers Anmerkung in EH, 479 f., Fn. 27.

⁴² Vgl. MO, 176; DD, 22.

⁴³ Zur „Spekulativität“ der Sprache als Verweisungsvermögen des Wortes vgl. GW 1, 460–478; TI, 354, 358; als enthüllende Sprachbewegung, in deren Beschreibung Gadamer die hegelsche Dialektik hermeneutisch umarbeitet, vgl. NdA, 474.

⁴⁴ Vgl. BG, 325. Gadamer verweist auf Walter F. Ottos Auffassung der alten Götterwelt, die er überarbeitet. Nach Otto behalten die Olympier, denen die Griechen eine strahlende Evidenz beigemessen haben, noch heute ihre Wirklichkeit, soweit sie, allgegenwärtig und in den seelischen Erregungen sich zeigend, den unendlichen Seinsreichtum offenbaren (vgl. Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands: das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes* [1929], Frankfurt a. M. 1987⁸; ders., *Theophania: der Geist der altgriechischen Religion* [1956], Frankfurt a. M. 1993³). Gadamer überträgt seine These des symbolischen Gehaltes der alten Göttergebilde auf alle mythischen Figuren. In Bezug auf Hölderlins Symbolik schreibt er, dass sie kein ausdrückliches Begreifen benötigt, weil sie „nur die mythische Gestaltung dessen“

der Mythos erzähle, die Morgenröte der Welt, in der der Zuhörer lebe: die mythische Erzählung verbinde Vergangenheit und Gegenwart, indem sie von Mund zu Mund gehe und überliefert werde.⁴⁵ Dementsprechend erlaube es der Mythos seinem Zuhörer, sich als zugehörig zu einer Tradition zu verstehen und sich dadurch seines geschichtlichen Seins bewusst zu werden. Der Zuhörer selbst wirke an der Bildung dieser Tradition mit, soweit das Erzählen „ein eigentümlicher Wechseltvorgang“⁴⁶ sei: nicht nur der Erzähler brauche einen Zuhörer, an den er seine Rede adressieren könne, sondern das Erzählte fordere ihn selbst.

Der Wesensbezug des Mythos sowohl zum Zuhörer als auch zum Erzähler leuchte ein, wenn man bedenke, dass die Frühgestalten der mythischen Sagen ins rituelle Handeln eingefügt waren.⁴⁷ Dass der Gott im Ritus erst durch die hingebungsvolle Teilnahme von Priestern, Ministranten und Anwesenden bei der Zeremonie vergegenwärtigt werde, ist der Grund, warum Gadamer den Mythos als Beispiel desjenigen Seinsgeschehens in *Wahrheit und Methode* (1960) anführt, das

darstellt, was „von jedem erfahren wird und was eine geheimnisvolle Gegenwärtigkeit begründet.“ (HZ, 36).

⁴⁵ Vgl. MO, 177–178; PRS, 424; GW 1, 138.

⁴⁶ MO, 176.

⁴⁷ Zum Ritus als Gesamtverhalten, das sich vor allem im religiösen Bereich vollziehe und zu dem die Mythen gehören, vgl. PRS, 414–416, 421–423, und dazu Giuliana Gregorio, *Linguaggio e mondo della vita: il rituale nell'ultimo Gadamer*, in: dies., *Linguaggio e interpretazione: su Gadamer e Heidegger*, Soveria Mannelli 2006, 83–123, hier 114. Es sollte dennoch nicht vergessen werden, dass der Kult und der Mythos zwei verschiedene Ausdrücke der Erfahrung des Göttlichen bei den Griechen ausmachten, und dass erst der Mythos es vermag, diese Erfahrung außer den Grenzen einer Kultgemeinschaft mitzuteilen. Trotzdem vertritt Walter F. Otto die These, dass sich Mythos und Kult unter einem gewissen Gesichtspunkt gegenseitigen ergänzen und wesensverwandt sind (vgl. Walter F. Otto, *Das Wort der Antike*, hrsg. v. K. von Fritz, Stuttgart 1962, 364, und dazu Francesco Cattaneo, *La presenza degli dèi. Filosofia e mito in Friedrich Nietzsche e Walter F. Otto tra verità e bellezza*, Napoli/Salerno 2019, 150–156).

sich im Kunstwerk ereigne.⁴⁸ Da Gadamer's Bestimmung des ontologischen Status des Kunstwerkes auch den Mythos betrifft, ist es sachgerecht, deren Kern nun in Erinnerung zu rufen.

3.2 *Hervorhebung einiger Wesenszüge des Mythos am Leitfaden des Kunstwerkes*

In *Wahrheit und Methode* erhellt Gadamer die Seinsweise des Kunstwerkes am Leitfaden des Begriffes des Spiels, den er jedoch „entsubjektiviert“. Gadamer hebt hervor, dass sich die Spielenden des Spielvorgangs nicht bemächtigen, obwohl sie seinen Regeln folgen, da sie in die Spielbewegung ganz involviert seien. Deswegen sei „[a]lles Spielen [...] ein Gespielt-werden“⁴⁹ und bezwecke im Grunde einzig die Darstellung seiner selbst, in der die Darstellung der Spielenden eingeschlossen sei. Eine solche (Selbst)darstellung könne sich nur dank eines Zuschauers ereignen, dem die Spielbewegung als ein geschlossenes Sinn Ganzes, ein „Gebilde“, erscheine.⁵⁰ Jedes Spiel ist deshalb ein „Schauspiel“, kraft dem das, was auf dem Spiel stehe, jedweder situationsgebundenen Zufälligkeit entzogen werde und sich in seinem wahren Sein offenbare.

⁴⁸ Vgl. GW 1, 114, 120.

⁴⁹ Ebd., 112. Vgl. 107–116; SK; AS, 113–122. Zu Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen Gadamer's und Wittgenstein's „Entsubjektivierung“ des Spielbegriffes vgl. Stefano Marino, „Il paradigma del gioco in Hans-Georg Gadamer: tra estetica e filosofia del linguaggio“, in: *Estetica*, 2 (2008), 5–20, hier 14–20. Für die Zugehörigkeit der Spielenden zum Sein des Spieles bzw. der Zuschauer zum Sein des Kunstwerkes, aus der sich die ethische Relevanz des Spiels ergebe, vgl. Monica Vilhauer, *Gadamer's Ethics of Play. Hermeneutics and the Other*, UK 2010, 38–44, 75, 125–126, 129.

⁵⁰ Mit „Gebilde“ meint Gadamer eine in sich strukturierte Einheit, ein geschlossenes Sinn Ganzes, das den Naturgestalten nicht unbedingt ähnlich sein muss (vgl. KN, 35–36; SK, 89; AS, 127). In GW 1, 116–118, 121–122 bestimmt Gadamer die „Verwandlung ins Gebilde“ als eine „Verwandlung ins Wahre“ und führt das Kultbild, die Gestaltung der religiösen Wahrheit, als Beispiel an (vgl. 36–38).

Das Zuschauen sei deshalb kein subjektives Verhalten, sondern „eine echte Weise der Teilhabe“, deren Sinn „vom ursprünglichen griechischen Begriff der Theoria“ ausgedrückt werde und sich im „Theoros“, dem „Teilnehmer an einer Festgesandtschaft“⁵¹ verkörpere. Der Theoros lasse sich von dem hinreißen, was er anblicke und wende sich ihm so ganz zu, dass er sich selbst als Einzelnen vergesse. Insofern aber dem Theoros die Wahrheit seiner religiösen und sittlichen Welt in der Festgesandtschaft offenbart werde, gebe ihm seine Hingabe zum Angeblickten sein eigenes Sein zurück. Gadamer schreibt deshalb, dass „der absolute Augenblick, in dem ein Zuschauer steht, Selbstvergessenheit und Vermittlung mit sich selbst zugleich“⁵² ist.

Die eigentümliche Zeitlichkeit des Schauspiels lasse sich als „absoluter“ Augenblick bezeichnen, insofern sie, „abgelöst“ von allen kontingenten Ereignissen, „ausgedehnt“ sei, indem sie sich durch eine Wiederholung vollziehe, die die Vergangenheit mit sich trage und die Zukunft präfiguriere. Gadamer vertritt die Ansicht, dass diese Zeitstruktur auch dem Kunstwerk anhafte, da seine Seinsweise ähnlich wie diejenige des Spieles sei. Wenn aber die sich wiederholende und sich durch den Beitrag eines Zuschauers verwirklichende Darstellung zum Wesen eines Werkes gehöre, dann habe dieses „den Charakter der Wiederholung des Gleichen“ und der „Gleichzeitigkeit“⁵³. Das Kunstwerk zeige tatsächlich in jeder seiner Darstellungen einen verschiedenen Aspekt des Seins, das durch sie erscheine, wobei alle diese Aspekte, als ob sie gleichzeitig wären, in der Selbigkeit des Werkes zusammengeschlossen seien.

Gadamer verdeutlicht diese Zeitstruktur auch anhand einer tieferen Beschreibung des Festes. Er definiert die charakteristische Zeitlichkeit

⁵¹ GW 1, 129.

⁵² Ebd., 133.

⁵³ Ebd., 126 f. Gadamer nimmt Kierkegaards Begriff der Gleichzeitigkeit wieder auf. Dies erlaubt ihm, die Gleichzeitigkeit mit dem Zeitcharakter des Augenblicks – den er auch anhand von Bultmanns Auffassung der Glaubensentscheidung präzisiert – in Verbindung zu bringen. Vgl. 131–133; W, 55 f.; KA, 135, 142; NdA, 471 f.; EH, 467; WB, 375.

des Festes als „die *Begehung*, eine Gegenwart sui generis“⁵⁴. Denn das periodische Fest, das jährlich an einem bestimmten Tag wiederkehre, sei gegenwärtig und bleibe immer dasselbe in allen Zeitumständen, in denen es gefeiert bzw. „begangen“ werde. Diese Analyse des Festes wird von Gadamer ab der Mitte der 1950er Jahre in Schriften präzisiert, die im Band 8 seiner *Gesammelten Werke* enthalten sind. Gadamer unterstreicht, dass die „Zeit zum ‚nunc stans‘ einer erhebenden Gegenwart“⁵⁵ in jeder Begehung des Festes werde. Im „gehobenen Augenblick“⁵⁶ des Festes versammeln sich diejenigen, die an ihm teilnehmen, indem sie ihr alltägliches Leben samt allen seinen Zielen einklamern.⁵⁷ Die Zeit, entleert von pragmatischen Zwecken, sei von der Ankunft des Festes erfüllt.⁵⁸ Sie werde zu sich selbst zurückgebracht und zeitige sich als „Eigenzeit“⁵⁹. Die „Weile“ des Festes setze deswegen die leere Zeit aus dem Spiel und bringe den chronologischen Zeitfluss zum Stillstand. Somit veranlasse sie das „Verweilen“ der Zeit selbst und halte die Gemeinschaft zum Verweilen bei dem Sein an, das im Fest durch die Teilnehmer „hervorgebracht“ werde.⁶⁰

⁵⁴ GW 1, 128. Vgl. AS, 131; FT, 297.

⁵⁵ FT, 297.

⁵⁶ Ebd., 298.

⁵⁷ Vgl. ebd.; AS, 131. Für einen Vergleich zwischen diesem Charakter des Festes und der Unterbrechung der pragmatischen Tätigkeiten beim Karneval vgl. Everett Hamner, „Gadamer as literary critic: ‚authentic interpretation‘ of a Rilke sonnet“, in: *Renascence*, Bd. 56, Hft. 4 (Summer 2004), 257–273, hier 269.

⁵⁸ Vgl. AS, 132; FT, 298. Für Gadammers Zeitauffassung vgl. die Sektion *Das Rätsel der Zeit* in GW 4, 119–172, die auch den Aufsatz *Über leere und erfüllte Zeit* (1969) (137–153) enthält. Obwohl Gadamer von Heideggers Begriffen der uneigentlichen und eigentlichen Zeitlichkeit ausgeht (vgl. ebd., 131, 141–143), decken sich diese Zeitformen mit den Konzepten von leerer und erfüllter Zeit nicht. Für einen Vergleich zwischen den Zeitauffassungen Heideggers und Gadammers vgl. Robert J. Dostal, „The experience of truth for Gadamer and Heidegger: taking time and sudden lightning“, in: *Hermeneutics and Truth*, hrsg. v. B.R. Wachterhauser, Evanston 1994, 47–67.

⁵⁹ AS, 132 f. Gadamer zählt unter den Formen der „Eigenzeit“ auch die Zeit der Lebensalter und des Kunstwerkes auf, das mit einem Organismus verglichen wird.

⁶⁰ Vgl. ebd., 133. Zum „Verweilen“ vgl. 136; WB, 387; Hans-Georg Gadamer, Carsten

Eine solche hervorbringende Teilnahme am Fest werde in Riten und Kulturn am besten veranschaulicht. Deshalb stellt Gadamer fest, „daß es der Kult ist, in dem sich [die] Selbsterfüllung des Augenblicks ursprünglich und exemplarisch darstellt. Der erscheinende Gott ist die absolute Gegenwart, in der Erinnerung und Gegenwart zu einer einheitlichen Augenblicklichkeit zusammengehen.“⁶¹ Gadamer macht darauf aufmerksam, dass im „Zeitalter der religiösen Präsenz“⁶², d. h. in der altgriechischen Welt, die Begehung des Festes im Kult so unzertrennlich mit verschiedenen Kunstformen verbunden war, dass die Kunst sich als „Kunstreligion“ verwirklichte. Demzufolge behalte das Kunstwerk noch heute das Zeichen dieser fernen Vergangenheit in einem gewissen „sakralen“ Charakter, in seiner „Aura“, bei.⁶³ Die grie-

Dutt, *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, hrsg. v. C. Dutt, Heidelberg 1995², 63 f. In GW 1, 129, Fn. 125, verweist Gadamer auf Heideggers Auffassung der Weile. Trotzdem lässt er sich vor allem von Friedrich Hölderlin (der wohl die Inspirationsquelle auch von Heideggers Begriff gewesen sein wird) beeinflussen, da er den Vers aus *Brot und Wein* oft (z. B. in AS, 142, und in V, 177) zitiert: „Daß in der zögernden Weile einiges Haltbare sei.“ Hölderlins Vers lautet in Wirklichkeit: „Aber sie muß uns auch, daß in der zaudernden Weile, // Daß im Finstern für uns einiges Haltbare sei.“ (Friedrich Hölderlin, *Brot und Wein*, in: ders., *Gedichte nach 1800*, hrsg. v. F. Beißner [*Sämtliche Werke, Große Stuttgarter Ausgabe* 2], Stuttgart 1953, 90–95, hier 91). Zu Gadamers impliziter Rezeption von Heideggers Konzepten des Augenblicks und der Weile vgl. Daniel L. Tate, „In the Fullness of Time: Gadamer on the Temporal Dimension of the Work of Art“, in: *Research in Phenomenology*, Bd. 42 (2012), 92–113, hier 102–104.

⁶¹ FT, 298. Gadamer fällt in die von ihm kritisierten „Metaphysik der Präsenz“ nicht zurück, da er die Gegenwärtigkeit des Gottes bzw. des Seins im Kult oder im Kunstwerk als eine „Vergegenwärtigung“ beschreibt, soweit sie einerseits sich durch die Teilnehmer am religiösen oder ästhetischen „Spiel“ erfolge, andererseits immer „im Vollzug“ bleibe (vgl. WB, 386–391; Gadamer, Dutt, *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, 63).

⁶² FT, 300.

⁶³ Gadamer greift auf Hegels Begriff der „Kunstreligion“ zurück, die in der *Phänomenologie des Geistes* die (griechische) „Religion des sittlichen Geistes“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. W. Bonsiepen und R. Heede [*Hauptwerke in sechs Bänden* 2], Hamburg 1999, 376; vgl. 376–378), offenbart in der menschlichen Gestalt der Götter, kennzeichnet und in den *Vorlesungen über die*

chischen Feste zeichneten sich besonders durch die Darstellung der alten Mythen im Theaterspiel aus, da die Theateraufführung „eine Miterscheinung des religiösen Festsinnes“⁶⁴ war. Auf Aristoteles' und Nietzsches These einer Geburt der Tragödie aus dem Zug des Dionysos sich berufend,⁶⁵ behauptet Gadamer, dass die Kultgemeinde während des ins Fest eingefügten Theaterspiels „in demselben Grade Mitspieler war wie in dem orgiastischen Kult des Gottes Dionysos“⁶⁶.

Indem Gadamer schlussfolgert, „daß das Theater eine Versammlung bewirkt, in der der Zuschauer nicht weniger bestimmend ist als der

Ästhetik ausführlicher erklärt wird. Da die Religion im hegelschen System als eine Form des absoluten Geistes berücksichtigt wird, kann Gadamer, ausgehend von ihr, die „absolute Gegenwart“ des Kunstwerkes – seine Unabhängigkeit von geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen – erklären und auf den theologischen Ursprung seines Konzepts der „Gleichzeitigkeit“ in demselben Zusammenhang eingehen (vgl. WB, 375 f.). Um den sakralen Zug des Kunstwerkes in Erinnerung zu rufen, erklärt Gadamer den Ausdruck „Kunst-Frevel“ (vgl. GW 1, 155 f.; AS, 124) und verweist auf Walter Benjamins Begriff der „Aura“ (vgl. AS, 124; WB, 378), die von der Reproduktionstechnik aufgelöst würde (vgl. Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in: *Abhandlungen*, t. 2, 435–508 und in: *Nachträge*, t. 1, 350–384, hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser [*Gesammelte Schriften* 1, 7], Frankfurt a. M. 1991).

⁶⁴ FT, 299. Gadamer's Erachten nach klingt der religiöse Ursprung des Theaters in der ihm wesenhaft „zugehörend[en] Festlichkeit“ (297) an. Das Theaterspiel war Bestandteil des Kultus während der ersten der drei Phasen – die der „religiösen Gehobenheit“ (299), die der „moralischen Erhabenheit“ (300) und die des unmittelbaren verwandelten Wechselbezugs von Darstellern und Zuschauern (vgl. 303) –, in denen Gadamer die Theatergeschichte gliedert.

⁶⁵ Vgl. Aristoteles, *Poetik*, IV, 1449a; Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, in: ders., *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften* 1870–1873, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari (*Kritische Studienausgabe* 1), Berlin/New York 1988², 7–156, hier 30–34.

⁶⁶ FT, 300. Gadamer wird offensichtlich von Walter Ottos und Karl Kerényis Auslegung der Figur des Dionysos, dargestellt in den gleichnamigen Büchern (aus 1933 und 1976), beeinflusst. Zu Gadamer's expliziter und impliziter Auseinandersetzung mit Walter Otto vgl. Walter Lammi, *Gadamer and the Question of the Divine*, London/New York 2008, 82–90.

Darsteller⁶⁷, führt er einen Gedanken aus, der bereits in *Wahrheit und Methode* dargelegt wird. Im diesem Werk bezieht sich Gadamer auf Aristoteles' Theorie des Tragischen, nach der das griechische Theater als eine Affirmation der Seinsordnung galt, die für alle verbindlich war.⁶⁸ Diese Ordnung trete durch die Theateraufführung kraft des entbergenden Vermögens des Kunstwerkes in Erscheinung, welches das von ihm Dargestellte in seiner Wahrheit gegenwärtig werden lasse. Aus diesem Grund erkenne der Zuschauer eines Theaterspiels das Dargestellte anders als in der Alltäglichkeit: er „erkenne“ es *als solches* „wieder“.

Diese „Wiedererkennung“ sei ein Akt der Identifizierung, soweit einerseits das Dargestellte mit der Gestalt identifiziert werde, die es in der Aufführung des Theaterstückes durch die Schauspieler erhalte; andererseits vereinigten sich die Schauspieler und der Zuschauer miteinander und mit dem im Spiel Dargestellten, weil dieses Dargestellte die Wahrheit seiner eigenen Welt aufscheinen lasse, nämlich die Welt, an der Schauspieler und Zuschauer als ihrer eigenen Welt im Traditionszusammenhang des Kunstwerks teilhaben. Die „Nichtunterscheidung“⁶⁹ zwischen dem Dargestellten und seiner Darstellung sei der ursprüngliche Sinn des Begriffes von „Mimesis“.

In den im Band 8 seiner *Gesammelten Werke* seit dem Ende der 1960er Jahren erschienenen Schriften vertieft Gadamer die Mimesis-

⁶⁷ FT, 300.

⁶⁸ Vgl. GW 1, 133–139. Zu Gadammers Hinweisen auf die Tragödie vgl. Stefano Marino, *Gadamer's Hermeneutical Aesthetics of Tragedy and the Tragic*, in: ders., *Aesthetics, Metaphysics, Language: Essays on Heidegger and Gadamer*, Newcastle upon Tyne 2015, 85–104.

⁶⁹ Gadamer führt den Begriff der „ästhetischen Nichtunterscheidung“ in GW 1, 122 ein und erweitert seine Bedeutung in KN, 31; DM, 83, 85; AS, 120, 141; E, 146; AA, 203 f.; EK, 210, 212; ET, 294. Zur „Nichtunterscheidung“ zwischen dem Kunstwerk, dem von ihm Dargestellten und dem es Schaffenden/Aufnehmenden, sowie zu den hermeneutischen Folgen dieser „totalen Vermittlung“ (GW 1, 125), vgl. Rosa M. Marafioti, „Das ‚Klassische‘ als dialogische Wahrheit der Lebenswelten. Eine Umdeutung des Neoklassizismus ausgehend von Gadammers Hermeneutik“, in: *Neoclassicism – What is that?*, hrsg. v. H.-C. Günther, Nordhausen 2019, 21–115, hier 69–71.

Auffassung, die er in *Wahrheit und Methode* ausgearbeitet hatte. Er hält an der These fest, dass Mimesis nicht für eine verblasste Verdoppelung des Wirklichen gehalten werden dürfe. Deswegen distanziert er sich von diesem vermeintlich platonischen μίμησις-Konzept zugunsten der Auslegung des mimetischen Grundzugs der Kunst, den Aristoteles in seiner Theorie der Tragödie ausführt und die er mit dem platonischen Begriff der ἀνάμνησις als Wiedererkenntnis des Wesens charakterisiert.⁷⁰ Gadamer stellt die These auf, dass in der Mimesis keine „Nachahmung“, sondern eine Verwandlung geschehe, weil „Mimik“ ein „Zeigen“ sei, dass die gewöhnlich verborgenen Möglichkeiten des Gezeigten sehen und mithin verwirklichen lasse.⁷¹ Das mimetische „Urverhältnis“ führe zu einer „Steigerung“, einem „Zuwachs an Sein“⁷² des Dargestellten, indem es in der Darstellung zu einer neuen Gestalt gebracht werde.

Um verständlich zu machen, dass der griechische Begriff der Mimesis auch noch heute, nämlich in einer Welt gelte, wo die Kunst nichts mehr nachzuahmen habe, befreit Gadamer das Mimische vollständig von der klassizistischen Nachahmungstheorie, und zwar indem er den Sinn der Gestalt, die das Dargestellte annimmt, mit dem allgemeinen Konzept der „Ordnung“ erläutert.⁷³ Die Mimesis sei auf einen Ord-

⁷⁰ In GW 1, 119 verweist Gadamer auf Aristoteles, *Poetik*, 4, 1148b und auf Platon, *Phaidon*, 72e–78a. Für Gadamers Auslegung der Mimesis vgl. KN, 31 f.; WW, 45; DM, 83; WB, 381, und István M. Fehér, „Kunst, Ästhetik und Literatur in der philosophischen Hermeneutik Gadamers“, in: *Epoche, Text, Modalität. Diskurs der Moderne in der ungarischen Literaturwissenschaft*, hrsg. v. E. Kulcsár-Szabó/M. Szegedy-Maszák, Tübingen 1999, 1–49, hier 31–34. Zu Platons und Aristoteles Mimesis-Auffassung vgl. Stephen Alliwel, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton/Oxford 2002, 1–259; Lidia Palumbo, μίμησις. *Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli 2008.

⁷¹ Vgl. DM, 82–85; SK, 91; FT, 302–303; NdA, 478. Gadamer erklärt das Mimische auf der Basis des sakralrechtlichen Begriffs der „Repräsentation“ (vgl. GW 1, 146 f.).

⁷² GW 1, 145; AS, 126; FT, 303. Vgl. DM, 85, und dazu Gottfried Boehm, „Zuwachs an Sein. Hermeneutische Reflexion und bildende Kunst“, in: *Die Moderne und die Grenze der Vergegenständlichung*, hrsg. v. H.-G. Gadamer, München 1996, 95–125.

⁷³ Gadamer erhebt die Mimesis zu einem universalen ästhetischen Grundbegriff, der

nungsprozess zurückzuführen, der die „Einheit des in sich Verspannten“ gewährt und so „die geistige Ordnungskraft bezeugt, die die Wirklichkeit unseres Lebens ausmacht.“⁷⁴ Diese Ordnungskraft zeigte sich in den Gestalten der alten Götter und machte ihre Wahrheit aus, offenbart in der mythischen Überlieferung und wirksam in den Kult-handlungen und Riten, die bei den Festen durchgeführt wurden, deren Wiederkehr den Quell- und Knotenpunkt der Zeit und des Lebens der Gemeinschaft ausmachte.⁷⁵ Aus den überlieferten Mythen stammte diejenige epische Dichtung, die die griechische *παιδεία* begründete und die erste Form der schriftlichen Sprache in Griechenland war.

4 Mythos *und* Logos als eigentliche Chance der Vernunft

4.1 *Die Vernünftigkeit des Mythos und seine philosophische Anerkennung*

Um die Eigenart des griechischen Mythos ans Licht zu bringen, konzentriert sich Gadamer auf die Umstände seiner Verschriftlichung im Epos und in der Tragödie, und auf den Unterschied zwischen dem Text, in welchem der Mythos fixiert wurde, und dem Buch, in welchem die Lehre der Offenbarungsreligion zu lesen war. Insofern er dem Wort „Literatur“ den engeren Sinn eines ganz autonomen, sich selbst zusammenhaltenden Textes zumisst, kann Gadamer feststellen, dass der Schritt zur „Literatur“ durch die Übertragung der alten Sage in die Schrift nicht ganz vollzogen wurde.⁷⁶ Denn zum einen blieb das dichte-

die Kategorien von Nachahmung, Ausdruck und Zeichen in sich schließt, mit denen die Kunst in der abendländischen Tradition ausgelegt wurde. Er kann es tun, weil er die Mimesis als „Ordnung“ (in KN, 35 f.), „Urverhältnis“, das das Dargestellte „dasein lässt“ (in DM, 83, 85), Eröffnung des Möglichen (in NdA, 478) umdeutet.

⁷⁴ KN, 36.

⁷⁵ In PRS, 415 bemerkt Gadamer, dass „die Bräuche des sakralen Lebens von ihrem religiösen Ursprung aus verbreiten und ein gesellschaftliches Nachleben führen.“

⁷⁶ Vgl. E, 145–149; PRS, 421 f.; WW, 42–44, wo Gadamer drei Grundweisen von Texten aufzählt, die drei Grundformen des Sagens entsprechen: Zusage, Ansage und Aussage

rische Werk immer eine religiöse Rede und als solche auf die Praxis des Kultus angewiesen; zum anderen wählten die Dichter diejenigen Mythen der religiösen Tradition aus, die sich von den bloßen Erdichtungen der Einbildungskraft unterscheiden ließen⁷⁷ und die sie in immer neuen Formen schriftlich wiedergaben.

Eine solche Freiheit im Erzählen wurde den griechischen Dichtern, aber nicht den Propheten und Evangelisten gestattet, die nur Vermittler Gottes gewesen seien. Daraus aber folgte, dass die „Scripture“ – das Alte und das Neue Testament – kanonische Geltung erlangte: Sie erhob einen absoluten Wahrheitsanspruch, indem sie das Wort des einen wahren Gottes sein sollte.⁷⁸ Die mythischen Texte basierten dagegen auf der menschlichen religiösen Erfahrung. Darum äußerte sich in ihnen das sterbliche Leben selbst, dem eine andere Art von Wahrheit eigen sei. Daraus kam das beständige „Hin und Her zwischen Entdeckung und Verhüllung, zwischen ehrfurchtsvoller Scheu und geistiger Freiheit“, das „die gesamte Geschichte des griechischen Mythos beglei-

im engeren Sinne. Er rechnet die heiligen Schriften der Zusage, den Rechtstext der Ansage und die Verschriftlichung des Mythos der Aussage zu, die jedoch (im Unterschied zur „*poésie pure*“) „an und für sich“ nicht zu stehen vermöge (vgl. ebd., 43, 149).⁷⁷ Vgl. GW 1, 278 f., wo Gadamer das mythische Bewusstsein im Gegensatz zur Aufklärung als eine spezifische Art von Wissen würdigt; 336–338 und SE, 127 f., wo er auf Bultmanns Versuch, die biblische Tradition vom Mythos zu „reinigen“, kritisch eingeht und einen Vergleich zwischen der Bibelauslegung der Theologen und dem Umgang des Dichters mit den alten Sagen zieht. Zu Bultmanns Interpretation des Neuen Testaments und zur Aneignung von Gadamers Kategorien zwecks der neutestamentarischen Exegese vgl. Anthony C. Thiselton, *The two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*, Grandrapids (Michigan) 1980, 40–47, 252–292, 314–319.

⁷⁸ Vgl. E, 145, 150; MO, 174, 178. Unter „Buchreligionen“ versteht Gadamer die jüdische, die christliche und die islamische Religion, obwohl er vom Islam „absehe“, da er zu seiner „Urkunde“ deswegen keinen direkten Zugang haben könne, weil er „des Arabischen nicht mächtig“ (E, 149) sei.

tet⁷⁹ und aus dem ersichtlich werde, warum „Wahres“ und „Falsches“ in den von den Musen inspirierten Werken unlösbar verknüpft waren.

Trotzdem behielt das von den Dichtern Erzählte die Gewissheit einer eindeutigen Realität, wohingegen die „heiligen Schriften“ „geglaubt“ werden mussten: Während die jüdisch-christliche Botschaft dem Menschen ein ewiges Leben versprach und ihm damit zugesagt wurde, dass er durch sein Handeln und kraft der göttlichen Gnade über sich selbst hinaus gehen könne, erlaubte es der Mythos dem Menschen, die Möglichkeiten dieser Welt „wiederzuerkennen“ und in ihr immer heimischer zu werden.⁸⁰ Nach Gadamer ist es deshalb unzutreffend, von „Glauben“ bezüglich des Gehaltes eines Mythos zu sprechen,⁸¹ dessen Wirklichkeit und Vernünftigkeit vielmehr diejenigen der menschlichen Erfahrung seien, welcher die Mythologie Ausdruck verleihe. Aufgrund ihrer Vernunftgemäßheit konnten die alten Mythen weiterleben, auch nachdem sie nicht mehr in die religiöse Ordnung der griechischen Welt eingefügt waren.⁸² Sie konnten sogar von der Philosophie aufgenommen werden, trotz ihrer expliziten Zurückweisung jeder poetisch-mythischen „Lehren“ zugunsten der Beweiskraft des Logos.⁸³

⁷⁹ SE, 127.

⁸⁰ Vgl. E, 153–155, wo Gadamer den Unterschied zwischen dichterischer (mythischer) und religiöser (christlicher) Rede auf die verschiedene Funktion des Symbols und des Zeichens zurückführt: Während das Symbol das Wesen des Menschen offenbare, weise das Zeichen darüber hinaus.

⁸¹ Vgl. AA, 205; RW, 158; MO, 178 f.; SE, 127. Ebenso ist es nach Gadamer irreführend, die Dichtung und die Kunst im Allgemeinen von allem Wahrheitsanspruch infolge des Vergleiches mit der Religion oder mit der Wissenschaft abzudrängen (vgl. E, 155; GW 1, 279).

⁸² Unter den alten Mythen, auf die Gadamer sich beruft, um die Vollzugsweisen des menschlichen Lebens zu veranschaulichen, schenkt er demjenigen von Prometheus eine besondere Beachtung, den er für den „Schicksalsmythos des Abendlandes“ (PT, 151; vgl. 158–160) hält. Vgl. dazu Rosa M. Marafioti, „Il necessario oblio e la libertà dei mortali. La questione della morte in Gadamer“, in: *Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti*, Bd. LXXXVII (2011), 241–254, hier 241–264.

⁸³ Vgl. VZW, 113; PD, 193, wo Gadamer betont, dass Platons Verurteilung der Dichter

Die Motivation von Gadammers Überlegungen zum Verhältnis von philosophischem Logos und Mythos im Entstehen der Philosophie ergibt sich aus einer Diskussion, die vor allem seit den 1960er Jahren geführt wurde. Hierfür waren Forschungen entscheidend, die in der Pariser „École des hautes études en science sociales“ betrieben wurden und deren bedeutendste Vertreter Jean-Pierre Vernant und Marcel Detienne waren. In *La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque* (1957) und *Les Origines de la pensée grecque* (1962) schlägt Vernant einen „Mittelweg“ zwischen John Burnets „diskontinuierlicher“ und Francis Macdonald Cornfords „kontinuierlicher“ These zur „Geburt“ der Philosophie ein: Während Burnet von einem „griechischen Wunder“ spricht und damit einen Sprung vom Mythos zum Logos meint, behauptet Cornford, dass die ionischen Philosophen die alten Kosmogonien lediglich anders dargestellt hätten.⁸⁴

Vernant ist der Ansicht, dass sich die Philosophie von den Mythen unterscheide, sofern sie die mythische Sage zwar aufnehme, aber die Fragen, die in ihr implizit seien, explizit stelle und sie rational beantworten wolle. Vernants Erklärung der Entstehung der Philosophie aus dem neuen sozio-politischen Zusammenhang der Polis⁸⁵ wird von Marcel Detienne weiter ausgeführt. In *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque* (1967) analysiert Detienne die Auswirkung der neuen Sozial- und Wertordnung, die im 6. Jahrhundert vor Chr. eintrat, auf das Verständnis der Wahrheit. Er bietet eine detaillierte Rekonstruktion der Vorgeschichte des abendländischen Begriffes der Wahrheit als

in der *Politik*, 595a–608c, in Wirklichkeit gegen die Sophistik und zugunsten der Einführung eines neuen Erziehungsmodelles gerichtet sei.

⁸⁴ Vgl. Jean-Pierre Vernant, *The Formation of Positivist Thought in Archaic Greece*, in: ders., *Myth and Thought among the Greeks*, übers. v. J. Lloyd, New York 2006, 371–397, hier 371–381; ders., *The Origins of Greek Thought*, New York 1982, 102–107. Vernant setzt sich auseinander mit John Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1975⁴, und mit Francis M. Cornford, *Principium sapientiae. The Origins of Greek philosophical Thought*, Oxford 1952.

⁸⁵ Vgl. Vernant, *The Formation of Positivist Thought*, 386–397; ders., *The Origins of Greek Thought*, 49–101.

Übereinstimmung des Denkens mit der Wirklichkeit und den logischen Grundsätzen, und zwar im Ausgang von der Bedeutung, die die Griechen dem Wort „ἀλήθεια“ im mythologischen, religiösen und philosophischen Bereich gaben.⁸⁶

Obwohl sich Gadammers Ausführungen kaum von den Thesen Vernants und Detiennes zu unterscheiden scheinen,⁸⁷ lehnt er entschieden die Idee ab, dass der Mythos in der Philosophie durch den Logos ersetzt wurde. In den Schriften seit der Mitte der 1950er Jahre, in denen er die Veränderung des Verhältnisses von Mythos und Logos behandelt, behauptet Gadamer eine Verwandtschaft von mythischer Rede und logischer Sprache, die in ihrem gemeinsamen Grund liege, nämlich der „Aletheia“ des Wortes.⁸⁸ Mit diesem Ausdruck möchte Gadamer auf die Fähigkeit des Wortes verweisen, das Sein zu entbergen und somit „wahr“ in einem ursprünglichen – ontologischen und nicht bloß erkenntnistheoretischen – Sinn zu sein. Im Ausgang hiervon versteht Gadamer die Entstehung der Philosophie als einen Vorgang, bei dem jeder Schritt die Spuren seiner Vergangenheit bewahre und sie fruchtbar für die Zukunft mache.

Das entbergende Vermögen, das sowohl dem philosophischen als auch dem mythischen Wort zukomme, hat nach Gadamer zunächst den stufenlosen Übergang der dichterischen Rede von Parmenides ins logische Denken und dann die Verwendung der Mythen in den Dialo-

⁸⁶ Vgl. Marcel Detienne, *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 2006. Im vorletzten Kapitel seines Buches *L'invention de la mythologie* (Paris 1981), betitelt mit *Le grec à deux têtes*, fasst Detienne die Ausführungen derjenigen Autoren zusammen, die Mythos und Logos, griechische Religion und Philosophie entgegenstellen, um sie zu widerlegen.

⁸⁷ Gadamer setzt sich aber mit Vernant und Detienne nicht direkt auseinander, obwohl er „Lévi-Strauss und sein[e] Freund[e]“ in MZW, 188 erwähnt, weil es ihnen gelungen sei, „eine generative Grammatik des mythischen Bewußtseins zu konstruieren.“ Zum Einfluss von Lévi-Strauss und Émile Durkheim auf Jean-Pierre Vernant, die Vernants Kritik an Max Weber mitveranlasst habe, vgl. Kenneth W. Yu, „From *Mythos* to *Logos*: Jean-Pierre Vernant, Max Weber, and the Narrative of occidental Rationalization“, in: *Modern Intellectual History*, Bd. 14, Hft. 2 (2017), 477–506.

⁸⁸ Vgl. DH, 80.

gen Platons dort erlaubt, wo die Möglichkeiten der rationalen Dialektik nicht ausreichten. Aristoteles habe die Dichtung dann sogar über die Historie erhoben und einige Eigenschaften der alten Götter in der Beschreibung des ersten (unbewegten) Bewegers implizit aufgenommen.⁸⁹ Gadammers Ansicht nach ist also das mythische Weltbild im Hintergrund des griechischen Denkens immer lebendig geblieben, was sich nicht zuletzt darin zeige, dass dieses das Sein auch als „das Göttliche“ bezeichnete.

4.2 „Aufklärungswellen“ und ihre Wirbel

Gadamer vertritt jedoch zugleich die Ansicht, dass die enge Verknüpfung von Dichtung/Religion (die ihre gemeinsame Wurzel im Mythos hatten) und Philosophie/Wissenschaft (die als argumentierendes Wissen galten) bereits ziemlich früh auseinanderzubrechen begann. Dies geschah, als die Pythagoräer die Ordnung des Kosmos auf Zahlenverhältnisse zurückführten und damit die mathematische Basis für das schufen, was sich in der Neuzeit als methodische Wissenschaft entwickelte.⁹⁰ Zudem schlossen die Sophisten alle Kenntnisse, die nicht rational begründet werden können, aus dem Bereich des „Wahren“ (sei es auch in einem relativen Sinn) aus. Die folgende Abwertung der Dichtung – besonders derjenigen, die die alten Götter in anthropomorpher Weise beschrieb – kulminierte in der Herabwürdigung des Mythos zur „Fabel“⁹¹ im Sinne des bloß Fabulierten. Nach der Abtrennung der Phi-

⁸⁹ Vgl. SE, 126; DH, 80 f.; ML, 172 f.; MZW, 187; GG, 154 f.; GW 1, 351, 460 f. Zu Gadammers Auffassung der Beziehung des Mythos zum Logos und zur Wesensnähe von Religion und Kunst vgl. Donatella Di Cesare, *Gadamer. Ein philosophisches Porträt*, Tübingen 2009, 80 f.

⁹⁰ Vgl. ML, 171; PRS, 431.

⁹¹ Vgl. ML, 171. Zum Unterschied zwischen Mythos und Märchen – nur der Mythos vermöge es, die Einheit der gegensätzlichen Elemente des Lebens auszudrücken, ohne dass dessen Zweideutigkeit aufgehoben werde – vgl. Ulrich Seeberg, „Philosophy – The narrow door to the teaching of wisdom: A Kantian position“, in: *Dialogue*

losophie und der Wissenschaft von der Dichtung wurde die Poesie auch von der Religion unterschieden und der Mythos, mit dem Aufkommen des Christentums, endgültig „verdammt“.

Gadamer erklärt, dass die Differenzierung zwischen Dichtung und Religion – denen zwei verschiedene Erfahrungen, die ästhetische und die religiöse, zugrunde liegen – die abendländische Tradition von der ostasiatischen unterscheidet. Er führt diese Differenzierung auf das Entstehen von Philosophie und Wissenschaft in Griechenland zurück, wobei sich das philosophische Denken nicht direkt gegen die Wesenseinheit von Dichtung und Religion wandte, sondern nur dadurch, dass seine „logische“ Einstellung vom jüdisch-christlichen Monotheismus aufgenommen wurde. Denn nach Gadamer liegt das Auszeichnende des Christentums eben in der Verbindung von „jüdische[r] Personalität und griechische[r] Rationalität“⁹².

Das griechische Erbe des Christentums enthielt das Vorbild einer rational beweisbaren Wahrheit. Daher bestimmte das Christentum seine religiöse Wahrheit einerseits durch den Glauben im Unterschied zur wissenschaftlichen Wahrheit – was den griechischen religiösen Lebensformen fremd war –, und versuchte andererseits, sich der Wahrheit Gottes mit der Vernunft anzunähern. Das „Verhältnis von Credo und Intellectus, Pistis und Gnosis“, das „der jüdisch-christlichen Tradition inhärent“⁹³ sei, war einer der Gründe, weswegen sich das Christentum gegen die religiöse Erfahrung der Griechen wandte. Es übte eine radikale Kritik am Mythos, weil dieser die Welt vergöttert habe, statt

and Universalism, no. 1–2 (2005), 141–156, hier 143–147.

⁹² RW, 158; vgl. 175; E, 143. Hier unterstreicht Gadamer die Sonderstellung der abendländischen Kultur, die von der Entwicklung eines rationalen Denkens abhängt. Er scheint, sich implizit auf Edmund Husserls Beschreibung der Entstehung der Philosophie als Wissenschaft vom Weltall in Griechenland, der „Geburtsstätte“ des „geistigen Europas“, zu beziehen (vgl. Husserls „Wiener Vortrag“ vom Jahr 1935 *Die Krisis des europäischen Menschentums*, in: ders., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. v. W. Biemel [*Husserliana* 6], Den Haag/Dordrecht/Boston/Lancaster 1976², 314–348, hier 321).

⁹³ RW, 157.

sie als unwahre, der Erlösung bedürftige Dimension im Vergleich mit dem einen jenseitigen Gott zu verstehen.⁹⁴

Nach Gadamer fiel jedoch die Entschlossenheit, mit der das Christentum die aus dessen Sicht „heidnische“ Weltanschauung kritisierte, auf es selbst zurück. Denn sie bereitete „die einzigartige Radikalität der modernen Aufklärung vor, die sich darin scharf von der griechischen Aufklärungsbewegung“⁹⁵ unterschied, dass diese in Form der mathematischen Begründung der Naturwissenschaften und als Anspruch auftrat, demzufolge das Selbstbewusstsein der „Gerichtshof“ der Wahrheit sei. Während die „Vernunftreligion“ der *philosophes* die Glaubensgewissheit nicht als Wissen anerkannte und die biblischen Erzählungen (das „Mythische“ der Heilsgeschichte) ebenso wie die griechischen Göttersagen verwarf, wertete schließlich die Romantik den Mythos wieder auf, indem sie – z. B. bei Schelling und dem frühen Hegel – eine Synthese von Religion und Philosophie und damit eine „Mythologie der Vernunft“ samt der ihr entsprechenden Volksreligion forderte.⁹⁶

Gadamer selbst stimmt der romantischen Zuwendung zum Mythos ebensowenig wie dessen aufklärerischer Missachtung zu. Denn die Romantik teilt für ihn mit der Aufklärung dieselbe Voraussetzung, nämlich die Erhebung des künstlichen Schemas einer Überwindung des Mythos durch den Logos zum Universalgesetz. Indem die Romantiker die Frühzeit, die mythische Welt, als ein „verlorenes Paradies“ auffassten, zu dem es zurückzugelangen gelte, kehrten sie die Werte der Aufklärung lediglich um und blieben so in dessen abstraktem Dogmatismus gefangen.⁹⁷ Außerdem zielten sie – paradigmatisch sind

⁹⁴ Vgl. MV, 164; MO, 179; DH, 82.

⁹⁵ MO, 179. In RW, 158 stellt Gadamer heraus, dass die neuzeitliche Reduktion des Religiösen auf die innere Glaubensgewissheit „mit dem Subjektivitätsdenken der Moderne“ im Grunde übereinstimme.

⁹⁶ Vgl. MZW, 182–184.

⁹⁷ Vgl. GW 1, 278. Hierbei eignet Gadamer sich Heideggers These an, nach der jede Gegenbewegung das verstärke, gegen was sie sich richten wolle (vgl. z. B. GA 65, 411). Er bedient sich dieser Argumentation implizit auch bezüglich der Ablehnung der

hierfür Nietzsche⁹⁸ und Wagner – auf die Geburt eines neuen Mythos. Der hiermit betretene Weg habe in die Führerkulte totalitärer Staaten und dann in den heutigen „Atheismus der Indifferenz“ gemündet, d. h. in die „Aufklärungsbewegung unseres Jahrhunderts“, die davon überzeugt sei, dass „es menschliches Leben ohne Religion“⁹⁹ bzw. Mythen geben könne.

Diese Überzeugung sei in Wirklichkeit vom Glauben an eine Vernunft durchdrungen, die sich nicht mehr, wie noch bei Kant, als das Vermögen der Ideen, nämlich als „das Vernehmen der letzten unbedingten Zwecke“ bestimmen lasse: Die Vernunft sei heute zur „Findung der rechten Mittel zu gegebenem Zwecke“¹⁰⁰, zu einer „Technik“ geworden. Diese letzte Abwertung des Vernunftbegriffes zeige, dass jede „Aufklärungswelle“ eine entgegengesetzte Reaktion hervorgerufen habe. Daraus könne man herleiten, dass der Richtungssinn der Geschichte kein eindeutiger und überhaupt nicht derjenige einer absoluten, entzaubernden Vernunft sei.

Gadamer bekräftigt, dass die Vernunft weder der Natur noch ihrer selbst mächtig sei. Denn die heutigen „Probleme der Ökologie, der Energiewirtschaft, der Welternährung“ ließen die Grenzen des den Wissenschaften zugrunde liegenden Vermögens aufscheinen, das „von

Religion durch Nietzsche, Freud und die Ideologiekritik, die das Prinzip des Selbstbewusstseins nicht wirklich verlassen hätten (vgl. RW, 158 f.).

⁹⁸ Gadamer gibt zu, dass „[m]it dem Namen Nietzsche [...] das Stichwort gefallen [ist], unter dem das Thema ‚Mythos und Wissenschaft‘ eine völlig neue Dimension gewann“ (MZW, 184), da Nietzsche den Mythos vor den Logos gerückt habe. Überdies würdigt Gadamer Nietzsches Unterscheidung zwischen den Adjektiven „mythologisch“ (negativ, gleichbedeutend mit phantastisch) und „mythisch“ (positiv, Synonym von der Lebenskraft einer Kultur). Er schließt dennoch daraus, dass Nietzsches „Bekanntnis zum Mythos auf eine fatale Weise zweideutig [ist], wenn es sich [...] mit der Preisung des neuen Mythos verbindet, den Richard Wagner für ihn darstellt und der in Nietzsches Vision die tragische Kunst der Griechen in unserem Jahrhundert erneuern sollte.“

⁹⁹ RW, 156; ML, 170.

¹⁰⁰ MV, 167.

überlegener wirtschaftlicher, gesellschaftlicher, staatlicher Macht¹⁰¹ abhängig sei. Außerdem gelinge es einer Vernunft, die sich tatsächlich eben nicht selbst setzen kann, auch nicht, ein absolutes Wissen von der Natur, der Geschichte und ihrer selbst zu erreichen. Das, was sie jedoch begreifen könne, sei, dass sie eine Geschichte durchlaufen und darin „nur eine geschichtliche Möglichkeit“¹⁰² verwirklicht habe.

Indem Gadamer hinzufügt, dass die Vernunft auch zu einer „Chance“¹⁰³ werden könne, weist er auf ein „demütigeres“ und dennoch „vernünftigeres“ Vorstellungsvermögen hin, das kein Selbstbewusstsein, sondern ein Selbstverständnis ermögliche und darin ein Wissen beinhalte, auf Traditionen angewiesen zu sein. Die Stärke des Menschen bestehe darin, dass er nur dann, wenn er Traditionen gehorche, um sein Eigenes wisse und sich selbst so gehorchen könne, dass er Entscheidungen treffen könne, die Geschichte machen,¹⁰⁴ ohne dass diese sich vom Geist „erzeugen“ ließe. Der Mythos sei besser als die Vernunft imstande, die eigentliche Kraft der Geschichte zu offenbaren, weil er eine „extramethodische“¹⁰⁵ Erfahrung der Wahrheit anbiete – eine tie-

¹⁰¹ RW, 160 f.; MV, 167. Gadamer kritisiert Webers These des einseitigen Übergangs vom Mythos zum Logos in MV, 164; RW, 161.

¹⁰² PG, 36. In MV, 168 f. schlussfolgert Gadamer aus der Geschichtlichkeit der Vernunft, dass sowohl die Vernunft als auch der Mythos lediglich zwei der möglichen Antworten seien, „in denen sich das menschliche Dasein dauernd versteht.“ Zu Gadamers Aufwertung einer geschichtlichen Vernunft, zur entsprechenden Kritik an der Aufklärung und zur Kritik dieser Kritik vgl. Kristin Gjesdal, *Gadamer and the Legacy of German Idealism*, Cambridge 2009, 119–135.

¹⁰³ PG, 36. Im Unterschied zu Heidegger ist Gadamer viel eher bereit, das Positive in der Vernunft und sogar im Technischen nicht zu verschweigen, zumal er die Kulturkritik für „unaufrichtig“ und nicht radikal genug hält (vgl. PZ, 159, 171).

¹⁰⁴ Vgl. GhV, 178. Hier sieht Gadamer mit Nietzsche den geschichtlichen Horizont als von Mythen umgrenzt an und definiert den Mythos als „etwas“, das „von schlechthin verbindlicher Sagkraft uns bestimmt.“

¹⁰⁵ Mit diesem Adjektiv definiert Gadamer die Erfahrungsweise einer Wahrheit, die sich nicht durch die Anwendung einer Methode als Erkenntnisteknik ergreifen lässt. Vgl. dazu GW 1, 2–3; die Einleitung zur italienischen Ausgabe von *Wahrheit und Methode*: Gianni Vattimo, *L'esperienza extrametodica della verità*, in: H.-G. Gadamer,

ferre als diejenige der zur Technik gewordenen neuzeitlichen Wissenschaft. Gerade indem sie sich allen Deutungsversuchen der Vernunft entziehen, helfen die Mythen, das innere Wesen des Vernunftvermögens zu verstehen.¹⁰⁶ Als „Urgedanken der Menschheit“¹⁰⁷ wagen sie eine Antwort auf die Kardinalfrage: „Was ist der Mensch?“, ohne dass sie sich jedoch anmaßen, das darin aufbewahrte Rätsel zu entschlüsseln. Denn das „Vernünftige“ am Mythos sei gerade, dass er den Menschen sich selbst entrücke, indem er auf etwas verweise, das ihn übersteige, obwohl es ihm nicht fremd sei.

Gadamer's Definition der Mythen als „Symbole der Unkenntlichkeit“¹⁰⁸, d. h. der menschlichen Lebenskraft in ihrem ursprünglichen Bezug zu einem sie Umgreifenden, beinhaltet also, dass der Mythos die Unerschöpflichkeit des Menschen als eines vernünftigen wie auch „symbolbildenden“¹⁰⁹ Wesens zeige. Dessen Sein sollte weniger als „Lebewesen“ denn als „Ex-sistenz“ bestimmt werden, die immer neu auf sich zurückkommen könne und müsse. Denn „Ex-sistieren“ bedeute,

Verità e Metodo, übers. v. G. Vattimo, Milano 1997¹¹, X–XLII, hier IV–XII.

¹⁰⁶ Vgl. PG, 36; PT, 150. In MZW, 182, 185–188, rekonstruiert Gadamer die verschiedenen Phasen der Mythenforschung und formuliert seine Skepsis gegenüber einer „Wissenschaft vom Mythos“.

¹⁰⁷ PT, 150. Gadamer ist im Allgemeinen vorsichtig, wenn er das Wort „Gedanke“ hinsichtlich des Mythos verwendet, da er dem Mythos einen vom Denken unabhängigen Wert beimessen möchte. Deswegen zieht er es vor, auf Hegels und Heideggers Wort „Andenken“ statt auf Schellings Ausdruck „Unvordenkliches“ zurückzugreifen (vgl. RW, 162). Zu Gadamer's verwandelter Wiederaufnahme der Kategorie des „Unvordenklichen“ vgl. Jean Grondin, *Spiel, Fest und Ritual. Zum Motiv des Unvordenklichen beim späten Gadamer*, in: ders., *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt 2001, 118–125.

¹⁰⁸ BG, 330; vgl. 324, 329.

¹⁰⁹ Die Definition des Menschen als „animal symbolicum“, d. h. als das Lebewesen, dessen Wesensunterschied nicht die Vernunft, sondern ein symbolschaffendes Vermögen sei, weswegen er „in einem symbolischen Universum“ lebe, deren „Bestandteile“ Sprache, Mythos, Kunst und Religion seien, findet sich in Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt a. M. 1990, 51. Vgl. dazu Ralf Becker, „Symbol und Bild – der Mensch als kulturelles Wesen“, in: *Menschenbilder*, hrsg. V. W. Theobald, H. Rosenau, Münster/Berlin 2012, 27–43.

auf ein Anderes wesenhaft angewiesen zu bleiben, zumal jegliche Art von Sinn nur in einem dialogischen Verhältnis, geschichtlich mitkonstituiert, empfangen und weitergegeben werden könne.

Siglenverzeichnis

Die Abkürzung „GW“ bedeutet Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Tübingen; die darauffolgende Zahl verweist auf einen entsprechenden Band der GW.

GW 1	<i>Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik</i> , 2010 ⁷
GW 2	<i>Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register</i> , 1993, darin enthalten:
PG	<i>Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie</i> , 27–36
W	<i>Was ist Wahrheit?</i> , 44–56
SE	<i>Zur Problematik des Selbstverständnisses. Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der Entmythologisierung</i> , 121–132
KA	<i>Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz</i> , 133–145
PZ	<i>Über die Planung der Zukunft</i> , 155–173
TI	<i>Text und Interpretation</i> , 330–360
NdA	<i>Nachwort zur 3. Auflage</i> , 449–478
S	<i>Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer</i> , 479–508
GW 4	<i>Neuere Philosophie II: Probleme, Gestalten</i> , 1987, darin enthalten:
PRJ	<i>Die Philosophie und Religion des Judentums</i> , 68–77
EH	<i>Das Erbe Hegels</i> , 463–483
GW 5	<i>Griechische Philosophie I</i> , 1985, darin enthalten:
PD	<i>Plato und die Dichter</i> , 187–211
GW 6	<i>Griechische Philosophie II</i> , 1985, darin enthalten:
GG	<i>Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen</i> , 154–170
GW 7	<i>Griechische Philosophie III. Plato im Dialog</i> , 1991, darin enthalten:
NW	<i>Natur und Welt. Die hermeneutische Dimension in Naturerkenntnis und Naturwissenschaft</i> , 418–442
GW 8	<i>Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage</i> , 1993, darin enthalten:
DD	<i>Dichten und Deuten</i> , 18–24
KN	<i>Kunst und Nachahmung</i> , 25–36
WW	<i>Von der Wahrheit des Wortes</i> , 37–57

BD	<i>Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit,</i> 70–79
DM	<i>Dichtung und Mimesis,</i> 80–85
SK	<i>Das Spiel der Kunst,</i> 86–93
AS	<i>Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest,</i> 94–142
E	<i>Ästhetische und religiöse Erfahrung,</i> 143–155
RW	<i>Reflexionen über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft,</i> 156–162
MV	<i>Mythos und Vernunft,</i> 163–169
ML	<i>Mythos und Logos,</i> 170–173
MO	<i>Mythologie und Offenbarungsreligion,</i> 174–179
MZW	<i>Der Mythos im Zeitalter der Wissenschaft,</i> 180–188
AA	<i>Anschauung und Anschaulichkeit,</i> 189–205
EK	<i>Ende der Kunst? Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-Kunst von Heute,</i> 206–220
PP	<i>Philosophie und Poesie,</i> 232–239
PL	<i>Philosophie und Literatur,</i> 240–257
ET	<i>Der „eminente“ Text und seine Wahrheit,</i> 286–295
FT	<i>Über die Festlichkeit des Theaters,</i> 296–304
BG	<i>Bild und Gebärde,</i> 323–330
WB	<i>Wort und Bild – „so wahr, so seiend“,</i> 373–399
PRS	<i>Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache,</i> 400–440
GW 9	<i>Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug,</i> 1993, darin enthalten:
HZ	<i>Hölderlin und das Zukünftige,</i> 20–38
PT	<i>Prometheus und die Tragödie der Kultur,</i> 150–161
V	<i>Vergänglichkeit,</i> 171–179
GW 10	<i>Hermeneutik im Rückblick,</i> 1995, darin enthalten:
DH	<i>Denken und Dichten bei Heidegger und Hölderlin,</i> 76–83
GhV	<i>Die Grenzen der historischen Vernunft,</i> 175–178
VZW	Hans-Georg Gadamer, <i>Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft,</i> Frankfurt a. M. 1991 ³

Die Abkürzung „GA“ bedeutet: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M.;
die darauffolgende Zahl verweist auf einen entsprechenden Band der GA.

GA 2	<i>Sein und Zeit</i> , hrsg. v. F.-W. von Herrmann, 2018 ²
GA 5	<i>Holzwege</i> , hrsg. v. F.-W. von Herrmann, 2003 ²
GA 6.2	<i>Nietzsche</i> , hrsg. v. B. Schillbach, 1997

- GA 7 *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann 2000
- GA 9 *Wegmarken*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann 2004³
- GA 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*,
hrsg. v. H. Heidegger, 2000
- GA 54 *Parmenides*, hrsg. v. Manfred S. Frings, 2018³
- GA 55 *Heraklit*, hrsg. v. M. Frings 1994³
- GA 62 *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter
Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*,
hrsg. v. G. Neumann 2005
- GA 65 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*,
hrsg. v. F.-W. von Herrmann 2003³
- GA 66 *Besinnung*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann 1997
- GA 69 *Die Geschichte des Seyns*, hrsg. v. Peter Trawny 2012²
- GA 70 *Über den Anfang*, hrsg. v. P.-L. Coriando 2005
- GA 79 *Bremer und Freiburger Vorträge*, hrsg. v. P. Jaeger 2005²
- GA 88 *Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42*, hrsg. v. A. Denker, 2008
- GA 94 *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*,
hrsg. v. P. Trawny, 2014
- GA 96 *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*,
hrsg. v. P. Trawny 2014
- GA 97 *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*,
hrsg. v. P. Trawny, 2015