



University of Zurich
Zurich Open Repository and Archive

Winterthurerstr. 190
CH-8057 Zurich
<http://www.zora.uzh.ch>

Year: 2010

"The Origins of Objectivity in Communal Discussion". Einige Bemerkungen zu Gadamer's und Davidsons Interpretationen des Philebos

Ferber, R

Ferber, R (2010). "The Origins of Objectivity in Communal Discussion". Einige Bemerkungen zu Gadamer's und Davidsons Interpretationen des Philebos. In: Gill, C; Renaud, F. Hermeneutic Philosophy and Plato. Gadamer's Response to the Philebus. St. Augustin, 211-242.

Postprint available at:
<http://www.zora.uzh.ch>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich.
<http://www.zora.uzh.ch>

Originally published at:
Gill, C; Renaud, F 2010. Hermeneutic Philosophy and Plato. Gadamer's Response to the Philebus. St. Augustin, 211-242.

Rafael Ferber

„The Origins of Objectivity in Communal Discussion“. Einige Bemerkungen zu Gadamer und Davidsons Interpretationen des *Philebos*

„Inwendig lernt kein Mensch sein Innerstes /
Erkennen, Denn er mißt nach eigenem Maß...“
J. W. Goethe, *Torquato Tasso*

In memoriam Franco Volpi

Es gehört zu den erstaunlichen Tatsachen der Philosophie des späten 20. Jahrhunderts, dass zwei ihrer herausragenden Repräsentanten ihre lange akademische Laufbahn mit demselben platonischen Spätdialog begonnen haben. Es sind dies Hans Georg Gadamer (1900-2002) mit seiner 1928 angenommenen Marburger Habilitationsschrift *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (1931) und Donald Davidson (1917-2003) mit seiner Dissertation *Platos Philebus* (1949) an der University of Harvard.

„*nisi ad Philebum redieris, prorsus intelligere non possis*“ („wer nicht zum ‚Philebus‘ zurückgeht, dessen Erkennen kann nicht vorankommen“) — diesen Ausspruch Friedrich Adolf Trendelenburgs (1802-1872) in seiner Berliner Antrittsrede *De Platonis Philebi consilio* (1837) scheinen *mutatis mutandis* beide zu bestätigen.¹ Gadamer wurde wohl durch seinen Lehrer Paul Friedländer (1882-1968) auf diesen Dialog gelenkt, Davidson aber durch Raphael Demos (1892-1968). Dessen Werk *The Philosophy of Plato* befand sich seit 1939 im Besitz Davidsons, und er war zusammen mit Donald C. Williams (1899-1983) Davidsons thesis-adviser.² Wir lesen in Demos' heute vergessenem Standardwerk: „In

¹ Trendelenburg (1837), I. Das vollständige Zitat lautet: „Platonis Philebus non, ut alii faciunt dialogi, futurae quaestioni proludit, sed gravissimam pertractat. Unde iam antiquitus illustre philosophiae Platonicae et monumentum et exemplum habuerunt neque quisquam cupidius Proclo, ut, quo vinculo Procli commenta et universa eius procedendi via et ratio cum Platone cohaereant, nisi ad Philebum redieris, prorsus intelligere non possis.“ „Platons *Philebos* bietet nicht, wie andere Dialoge das tun, nur das Vorspiel zu einer zukünftigen Fragestellung, sondern behandelt vollständig eine sehr bedeutende. Daher hielt man ihn schon seit alter Zeit für eine anschauliche Quelle und ein exemplarisches Beispiel der platonischen Philosophie, und keiner eifriger als Proklos, so dass einer, wenn er nicht auf den *Philebos* zurückgreift, überhaupt nicht erkennen kann, wie die Kommentare des Proklos, seine gesamte Vorgehensweise und Theorie mit Platon zusammenhängen.“ Trendelenburg indiziert als Beleg Proklos, *theol. Plat. I.*, c.5. III.c. 13. c21.

² Ich bin für diese Information dem „Reference Staff Harvard University Archive Pusey Library“ verpflichtet: “Two readers are listed on the acceptance certificate of *Plato's Philebus*, the 1949

the *Philebus*, Plato is considerably more explicit concerning the abstract factors of the metaphysical situation than in any other of his writings; in an important sense, *the Philebus is the most important of Plato's dialogues*.³ Eine gemeinsame Quelle dieses gemeinsamen Interesses am *Philebos* ist wohl Werner Jaegers (1891-1961) Buch *Aristoteles. Eine Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin 1923) gewesen, das Gadamer rezensiert hat (GW 5, 1985, 286-294) und das sich in der englischen Übersetzung Richard Robinsons (1902-1996) im Besitz Davidsons befand.⁴ Gadamer hat Jaeger 1928 auch in Berlin aufgesucht.⁵ Davidson hat bei ihm zu Hause in Cambridge, Mass., eine Zeit lang wöchentlich diniert.⁶ Der des Deutschen damals und später kaum mächtige Davidson erwähnt vielleicht auf Anregung Jaegers auch Gadamers Habilitationsschrift bereits in seiner Dissertation als „an important book“.⁷ Gadamer dagegen hat seinen 17 Jahre jüngeren Zeitgenossen wohl erst mit „kontinentaler“ Stilverspätung zur Kenntnis genommen. Doch antwortet er in dem ihm gewidmeten Band

dissertation by Donald Davidson. They are Raphael Demos, Professor of Philosophy and Donald Williams, Associate Professor of Philosophy. As is typically found in acceptance certificates, none of the men are listed as the main advisor; however Professor Demos' signature is placed first.”

³ Demos (1939), 7. Unterstreichung v. Davidson. Das Werk enthält folgende Widmung: „Dear Don, I'm glad Demos wrote this book so I could give it to you, Love, Babbie [oder Bobbie], June 1939.” Privatbibliothek Rafael Ferber. Zit. mit schriftlicher Erlaubnis von Frau Marcia Cavell.

⁴ „Jaeger, W., *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*. Oxford: Clarendon Press, 1948. Brown cloth, spine lettering in gold, 475p., second edition, with new preface correction + additions, Donald Davidson's copy, signed and dated by him. Nice copy.“ Ich bin für diese Information Frau Judith Lentze, Berlin, verpflichtet.

⁵ Zu Gadamers Beziehung zu Jaeger vgl. das ausgezeichnete Buch von Grondin (1999), 139, 144-146, insb. Anm. 34, Brief Gadamers an M. Heidegger vom 2.10.1928: „Im übrigen war unsere Unterredung nicht ohne Ergebnis. Vor allem gelang es mir, ihn [Jaeger] in einigen Einzelpunkten von der Richtigkeit einiger meiner Bemerkungen zu überzeugen, und ich hoffe, mit dieser Verstärkung meiner philologischen Glaubwürdigkeit meinen Einwendungen auch sonst einige Beachtung verschafft zu haben.“ Wichtig dürfte für Gadamer u.a. die These Jaegers, 1923, 248, zit. in Gadamer, GW 5, 1985, 167, gewesen sein: „Die *Entwicklungsreihe Philebos, Protreptikos, Eudemische Ethik, Nikomachische Ethik ist von unwiderleglicher geschichtlicher Logik*.“

⁶ Zu Davidsons Beziehung zu Jaeger vgl. Davidson (1999a), 34: „At some point during this period [1939] Werner Jaeger joined the faculty at Harvard. Used to the ways of German academia, he cast around for someone to become his follower and menial. Who was there who knew Greek and was interested in philosophy? He settled on me, and started inviting me to dinner once a week at his house. I was naturally impressed; he was the man who had written the three volumes of *Paideia*, and revised the accepted chronology for the composition of the *Nicomachean Ethics*.“ In der Bibliothek D. Davidsons befanden sich je ein Exemplar von Jaegers *Aristotle: Fundamentals of the History of his development*, Oxford 1948 und *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, New York/Oxford 1945, 3 vols signed by Donald Davidson. Ich bin für diese Information Frau Judith Lentze, Berlin, verpflichtet. In wessen Besitz diese nach dem Tode Davidsons im Jahre 2003 einem Antiquariat in Berkeley überlassenen Bände inzwischen gelangt sind, ist mir unbekannt.

⁷ Davidson (1990), 36. Davidson hat zwar 1937 in München die Ausgabe von Friedrich Nietzsche: *Werke in zwei Bänden*, ausgewählt und eingeleitet von August Messer, Professor an der Universität Giessen, 2 Bände, Kröner Leipzig, 1930, erworben. Es finden sich darin aber keine Lesespuren. Zu Davidsons Abneigung, fremde Sprachen zu lernen, vgl. Davidson (1999a), 17: „But the burden of memorizing those hundreds of lines of Greek put a serious crimp in my study time and permanently added to my (already not inconsiderable) distaste for the dirty work of mastering a foreign language.“

der „Library of Living Philosophers“ (1997) auf Davidsons Beitrag „Gadamer and Plato’s *Philebus*“ (1997).⁸ Die Gemeinsamkeit von beiden bringt Gadamer in seiner „Reply on Donald Davidson“ (1999) so zum Ausdruck: „[...] the point is that more and more what both of us mean by philosophy is what we find in Plato.”⁹ Auf dieses gemeinsame Philosophieverständnis spielt auch der dem Aufsatz Davidsons, „Gadamer and Plato’s *Philebus*“ (1997), entlehene Titel dieses Beitrages an: „[T]he origins of objectivity in communal discussion“.¹⁰ Danach gelangen wir nicht in einsamen cartesianischen Meditationen, sondern nur durch eine gemeinschaftliche Diskussion von mindestens zwei Personen zu Objektivität. Der Ursprung der Objektivität liegt demnach in der Intersubjektivität. Pointiert und abgekürzt ließe sich statt mit Descartes’ „Je pense, donc je suis“ mit Davidson sagen: „I think, therefore you are“.¹¹ Freilich bedarf es zur Erreichung von „objectivity in communal discussion“ noch eines dritten Faktors. Dafür verwendet Davidson die Metapher der „Triangulation“.¹² Der damit ausgedrückte Leitgedanke ließe sich wiederum abgekürzt so formulieren: „I think, therefore you are, therefore is a world“.

„Objektivität“ entsteht danach erst im „Dreieck“ von mindestens zwei Sprechern und *einem* Objekt. Die zweite und dritte dieser drei „Ecken“ sind freilich nicht aus der ersten abgeleitet, sondern mit der ersten in demselben Prozess der Triangulation gleichursprünglich gegeben. So schreibt Davidson am Ende seines Aufsatzes „Gadamer and Plato’s *Philebus*“ (1997): „Coming to an agreement about an object and coming to understand each other’s speech are not independent moments but part of the same interpersonal process of triangulating the world.“¹³

Im Folgenden soll (I.) kurz der Hintergrund von Gadammers „Phänomenologischen Interpretationen“ in der Philosophie Heideggers (1898-1967) von *Sein und Zeit* (1927) dargestellt werden. Hernach (II.) gehe ich zu Gadammers *Dialektischer*

⁸ Gadamer (1999), 432-435.

⁹ Gadamer (1999), 432.

¹⁰ Davidson (2005b), 262-263: „Gadamer’s book is, as he plainly intended, not only an eye-opening account of what is to be found in Plato, not only a stunning essay on the origins of objectivity in communal discussion: it is a demonstration of what the interpretation of a text can be.“

¹¹ Vgl. Davidson (1999b), 207.

¹² Davidson (2001b), 105: „Our sense of objectivity is the consequence of another sort of triangulation, one that requires two creatures. Each interacts with an object, but what gives each the concept of the way things are objectively is the base line formed between the creatures by languages. The fact that they share a concept of truth alone makes sense of the claim that they have beliefs, that they are able to assign objects a place in the public world.“ Wie Dagfinn Føllesdal (1999), 724, herausarbeitet, geht der Gedanke auf Quine (1969), 28, zurück: „The learner has now not only to learn the word phonetically, by hearing it from another speaker, he also has to see the object; and in addition to this, in order to capture the relevance of the object to the word, he has to see that the speaker also sees the object.“

¹³ Davidson (2005b), 275.

Ethik (1931) über, um zuletzt (III.) Davidsons Reinterpretation (1997) von Gadamer's „Dialektischer Ethik“ herauszuarbeiten.¹⁴

I. Der Hintergrund von Gadamer's „Phänomenologischen Interpretationen“ in *Sein und Zeit*

In der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Kant: „[...]“, so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben) bloß auf *Glauben* annehmen zu müssen und, wenn es jemandem einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können“ (KrV, B XL). Heidegger hat bekanntlich in *Sein und Zeit* erwidert: „Der ‚Skandal der Philosophie‘ besteht nicht darin, daß dieser Beweis bislang noch aussteht, sondern darin, daß solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden“ (SuZ, § 43a, 205). Die reale Existenz der Außenwelt ist nämlich auch für Heidegger kein Theorem, das aus dem Axiom „je pense, donc je suis“ und dem Theorem der Existenz Gottes abgeleitet werden kann. Sie ist vielmehr eine Art von Axiom, das es nicht zu beweisen, sondern in seiner Verflechtung mit anderen Grundtatsachen „aufzuweisen“ oder phänomenologisch zu erläutern gilt. Heideggers *Sein und Zeit* lässt sich denn auch als phänomenologische Erläuterung der mit dem Dasein des Menschen gegebenen Grundtatsachen verstehen, die sich sozusagen als Axiome oder erste Prämissen des Menschseins fassen ließen. Der Ausdruck „Dasein“ bedeutet dabei nicht Existenz im uns vertrauten Sinne, sondern das Seiende, das wir selbst sind: „Dieses Seiende fassen wir terminologisch als Dasein“ (SuZ, § 4, 11). Der Mensch ist dementsprechend nicht wie bei Descartes welt- und mitweltlose *Substanz*, sondern Dasein, das sich zu sich selbst so oder so verhalten kann, d.h. *Existenz*. Existenz wiederum bestimmt Heidegger aber folgendermaßen: „Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz“ (SuZ, § 4, 12). In dieser Existenz des Menschen liegt auch sein Wesen: „Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz“ (SuZ, § 9, 42). Damit ist gemeint, dass das Wesen des menschlichen Daseins in seinem Selbstbezug besteht, insofern es meinem Sein um sein Sein geht.

Diese meine Existenz entfaltet Heidegger in den sogenannten „Existenzialien“ (vgl. SuZ, § 9, 44). Dazu gehören mindestens drei: (a) „In-der-Welt-Sein“, (b) „Mitsein“ und (c) „Jemeinigkeit“. Wir können sie auch als drei anthropologische Axiome bezeichnen. Da ich als „Dasein“ schon in der Welt und mit anderen

¹⁴ Erst nach dem Abschluss dieses Aufsatzes ist mir der informative und interessante Aufsatz von Natali (2007) bekannt geworden, der eingehende Werkbeschreibungen der Qualifikationsschriften von Gadamer und Davidson enthält und zusätzlich auch noch kulturgeschichtliche und biographische Momente einarbeitet. Ich möchte hier nachdrücklich auf Natalis Aufsatz hinweisen.

Menschen bin, erübrigt sich ein Beweis für die Existenz der Außenwelt und des Fremdpsychischen. Jeder Beweis würde diese Tatsache schon voraussetzen.

Indem ich ein Sein bin, dem es um sein Sein geht, nehme ich hinsichtlich meines Seins ein Verhältnis ein. So kann ich mein Sein wählen und dabei „gewinnen“ oder „verlieren“ oder nur „scheinbar gewinnen“ (vgl. SuZ, § 9, 42): Entsprechend dieser Wahl kann ich „eigentlich“, „uneigentlich“ oder „scheinbar eigentlich“ sein. Damit versucht Heidegger „hinter“ den cartesischen und auch sokratisch-platonischen Dualismus von Leib und Seele „zurückzugehen“. Doch indem Heidegger mit diesem Begriff von Existenz „hinter“ den Dualismus von Leib und Seele „zurückgeht“, gewinnt er damit wieder das sokratische Anliegen der „Sorge um die Seele“ (*meletê psychês*) (vgl. Apol. 30a-b).¹⁵ Zwar spricht Heidegger nicht von Seele, sondern von „Dasein“. Aber dieses Dasein ist explizit durch die Sorge um sein Dasein charakterisiert (vgl. SuZ., § 41). „Selbstsorge“ dagegen wäre eine Tautologie (vgl. SuZ, § 41, 193); denn „Sorge“ ist in diesem Sinne Selbstsorge (*cura sui*) oder „Sorge um sich“.

Indem es mir um mein Sein geht, stehe ich meinem Sein aber nicht gleichgültig gegenüber. Ich halte mein Sein wie Sokrates seine (und anderer) Seele implizit auch schon für ein „Worumwillen“, einen Zweck oder ein Gut, zu dem ich mich reflexiv verhalte. Veranschaulichen wir dieses „ipsoreflexive“ Verhältnis zu meinem Sein an der auch von Heidegger (vgl. SuZ, § 51, 254, Anm. 1) erwähnten Novelle Leo Nikolajewitsch Tolstois’ *Der Tod des Iwan Iljitsch*:

„Ihm [Iwan Iljitsch] war der Gedanke gekommen, daß jener andere Gedanke, der ihm vormals so völlig unmöglich vorgekommen war, vielleicht doch auf Wahrheit beruhen könnte: daß er nämlich sein Leben nicht in der rechten Art geführt hätte. Und ihm war ferner der Gedanke gekommen, daß vielleicht seine kaum merklichen Versuche, gegen das, was von höhergestellten Personen für gut gehalten wurde, anzukämpfen, daß diese kaum bemerkbaren Versuche, die er jedesmal sofort aufgegeben hatte, daß vielleicht gerade sie das Wahre gewesen seien und alle übrigen nicht das Wahre.“¹⁶

„[D]as Wahre“ ist hier auch das Authentische oder Eigentliche und in diesem Sinne auch ein Gut. Die Frage aber, was gut *für mich* ist, leitet nicht nur zur Frage über, ob das, was gut ist für mich, auch das ist, „was von *höhergestellten*

¹⁵ Vgl. SuZ, § 42, 199, Anm. 1: „Die in der vorstehenden existentialen Analytik des Daseins befolgte Blickrichtung auf die ‚Sorge‘ erwuchs dem Verf. im Zusammenhang des Versuches einer Interpretation der augustinischen — das heißt griechisch-christlichen — Anthropologie mit Rücksicht auf die grundsätzlichen Fundamente, die in der Ontologie des Aristoteles erreicht wurden.“ Die augustinische Anthropologie weist über den *Hortensius*, vgl. Conf. 3. Buch, 4. Abschnitt, auf die sokratische Frage nach dem für den Menschen Guten (*anthrôpinon agathon*) zurück. Der Anknüpfungspunkt ist wohl die Augustinus durch den „Hortensius“ vermittelte Einsicht, Conf., 4. Buch, 16. Abschnitt: „Nam quid mihi proderat bona res non utenti bene.“

¹⁶ Übers. v. Johannes v. Guenther.

Personen für gut gehalten“ wird (Hervorhebung RF). Sie führt weiter zur Frage, was *für den Menschen* gut oder das bonum humanum (*anthrôpinon agathon*) ist. Doch sosehr Heidegger die Dringlichkeit dieser Frage in seiner singulären Terminologie formal angezeigt hat, so hat er doch offengelassen, was das für den Menschen Gute inhaltlich ist. (Ich kann nämlich entschlossen zu meiner Eigentlichkeit dem Jesuitenorden beitreten oder der NSDAP).¹⁷ Wenn ich richtig sehe, könnte Heidegger unter dem Einfluss von Hermann Hesse's *Demian* (1925) gestanden haben:

„Wahrer Beruf für jeden war nur das eine: zu sich selbst zu kommen. Er mochte als Dichter oder als Wahnsinniger, als Prophet oder als Verbrecher enden – dies war nicht seine Sache, ja dies war letzten Endes belanglos. Seine Sache war, das eigene Schicksal zu finden, nicht ein beliebiges, und es in sich auszuleben, ganz und ungebrochen. Alles andere war halb, war Versuch zu entrinnen, war Rückflucht ins Ideal der Masse, war Anpassung und Angst vor dem eigenen Innern. Furchtbar und heilig stieg das neue Bild vor mir auf, hundertmal geahnt, vielleicht oft schon ausgesprochen, und doch erst jetzt erlebt. Ich war ein Wurf der Natur, ein Wurf ins Ungewisse, vielleicht zu Neuem, vielleicht zu Nichts, und diesen Wurf aus der Urtiefe auswirken zu lassen, seinen Willen in mir zu fühlen und ihn ganz zu meinem zu machen, das allein war mein Beruf. Das allein!“¹⁸

Heidegger erwähnt hinsichtlich des inhaltlich Guten nur konditional: „Wenn alles ‚Gute‘ Erbschaft ist und der Charakter der ‚Güte‘ in der Ermöglichung eigentlicher Existenz liegt, dann konstituiert sich in der Entschlossenheit je das Überliefern eines Erbes“ (SuZ, § 74, 383-384). Damit wird dreierlei gesagt: (a) Wenn alles ‚Gute‘ Erbschaft ist, (b) der Charakter oder die Art der Güte in der Ermöglichung eigentlicher Existenz liegt, so gilt es, (c) sich — in der Entschlossenheit zu sich selbst — auch dieses Erbe anzueignen und zu überliefern. Einfacher gesagt: Wir gelangen auch zur Eigentlichkeit durch die entschlossene Aneignung unseres Erbes, und das heißt für Heidegger nicht zuletzt dessen der Griechen. Von der „ursprünglicher“ gefassten und phänomenologisch aufbereiteten Tatsache der Existenz lässt sich jedenfalls auch der Weg zur Frage nach dem bonum humanum (*anthrôpinon agathon*) finden. Das aber ist das Thema und uns überlieferte Erbe des *Philebos*.

Von besonderer Bedeutung für Gadamer ist nun das so genannte „In-Sein als solches“ (SuZ, § 28) geworden. Darunter versteht Heidegger die Selbsterschlossenheit des Daseins. Durch diese Erschlossenheit versteht sich das menschliche

¹⁷ Vgl. zum nationalsozialistischen Engagement von Heidegger die genaue Dokumentation von Leaman, 1993, 47.

¹⁸ *Demian, Die Geschichte von Emil Sinclairs Jugend, 6. Kap. „Jakobs Kampf“*

Dasein immer schon irgendwie. Als „Stimmung“ ist dieses Verstehen zuerst in einer vorsprachlichen Befindlichkeit vorhanden. Die Stimmung erschließt nonverbal und gleichursprünglich Welt, Mitdasein und Existenz: Im Verstehen von Existenz ist schon Welt mitverstanden, im Verstehen von Welt Existenz.

Im Verstehen wiederum gründet die Auslegung (SuZ, § 31). Auslegung heißt, etwas *als* etwas verstehen. Dies muss zuerst nicht durch Aussagen, sondern kann nonverbal geschehen. Doch dazu muss das auszulegende Etwas schon durch „Vorhabe“, „Vorsicht“ und „Vorgriff“ verstanden sein: „Vorhabe“ bedeutet, dass sich die Auslegung als Verständniszueignung schon in einem verstandenen Bewandtnisganzen bewegt; „Vorsicht“, dass das verstandene Bewandtnisganze auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin „angeschnitten“ wird, und „Vorgriff“, dass das verstandene und angeschnittene Bewandtnisganze in eine bestimmte Begrifflichkeit gebracht wird (vgl. SuZ, § 32, 150): *„Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird“* (SuZ, § 32, 151).

Jedes Auslegen bedarf nun der Vorstruktur des Verstehens. Wissenschaftliche Erkenntnis darf jedoch nicht einfach voraussetzen, was sie erst beweisen will. Wenn wissenschaftliche Erkenntnis jedoch Auslegung ist, so setzt sie voraus, was sie erst beweisen will. Sie bewegt sich also in einem Zirkel. Diesem Zirkel gilt es aber nicht auszuweichen. Es gilt vielmehr, in ihn hineinzukommen. Denn in diesem Zirkel geschieht ursprüngliches Erkennen. Ursprüngliches Erkennen wiederum heißt, „sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern“ (SuZ, § 32, 153).

Doch auch wenn die Aussage nur ein abkünftiger Modus der Auslegung ist, so ist sie doch entscheidend für das Verstehen. Heidegger definiert sie wie folgt: *„Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung“* (SuZ, § 33, 156). Die Aussage aber ist zuerst *Rede*. Rede wiederum ist „gleichursprünglich“ mit der vorsprachlichen Befindlichkeit des Verstehens. Das „In-der-Welt-Sein“ spricht sich sozusagen als Rede aus. Die Rede wiederum ist das existenzial-ontologische Fundament der Sprache. Jede Rede ist Mitteilung, d.h. „Teilung“ der Befindlichkeit und des Verständnisses mit dem Mitdasein. Sie hat ferner den Charakter der Hinausgesprochenheit: Sie ist schon bei einer Welt. Zur Rede als bedeutungsmäßiger Gliederung der Verständlichkeit des „In-der-Welt-Seins“ gehören aber auch Hören und Schweigen (SuZ, § 34, 161). Beide setzen die Verständlichkeit des „In-der-Welt-Seins“ voraus. Die Griechen — so Heidegger — haben kein Wort für Sprache, sondern nur ein Wort für Rede: das Wort *logos*. Die Grammatik sucht ihr Fundament in der Logik dieses *logos*. Diese Logik jedoch wurzelt in einer Ontologie des „Vorhandenen“, nicht des „Zuhandenen“.

Wichtig ist aber, dass Heidegger mit der Betonung des Logos oder der *Rede* auch dem Gespräch eine besondere Bedeutung gegeben hat. Es ist eine einerseits

abkünftige, andererseits gegenüber der *Sprache* primäre Form, wie sich das Dasein Welt erschließt. Im Unterschied zum Kalauer von Peter Paul Althaus (1892-1965) ist das Heideggersche „Dasein“ also immer schon „ein Dortsein“, d.h. es ist dank der *Rede* schon draußen bei einer Welt: „Dr. Enzian als Existentialist beweist / den Begriff des Daseins, indem er nie verreist./Wenn er reise, sagt er, würd’ er fort sein, / und sein Dasein wäre dann ein Dortsein.“ „Dasein“ aber ist „Dortsein“.

II. Gadammers Dialektische Ethik

„Dasein“ ist „Dortsein“ aber auch in einem konkreteren Sinne: Man musste damals auch zur richtigen *Zeit* am *Ort*, d.h. in Marburg, sein. Es kann denn auch im Rückblick als eine glückliche Konstellation bezeichnet werden, dass Gadamer Heidegger (1889-1976) sowie Paul Friedländer (1882-1968) zu einem Zeitpunkt kennen gelernt hat, als Heidegger an *Sein und Zeit* und Friedländer an seinem *Platon* gearbeitet hat.¹⁹ In der Tat wäre die Habilitationsschrift Gadammers ohne diese beiden Lehrer schwerlich so verfasst worden, wie sie uns vorliegt. Gadamer schreibt denn auch im Vorwort zu *Platos dialektische Ethik*: „Was der Verfasser der Lehre und Forschung Martin Heideggers verdankt, bekundet sich in vieler ausdrücklicher und unausdrücklicher Bezugnahme auf sein Werk *Sein und Zeit*, und mehr noch im Ganzen der methodischen Haltung, die Gelerntes weiterzubilden und vor allem in neuer Ausübung fruchtbar zu machen sucht.“²⁰ Gadamer hat sich auch m. W. im Unterschied zu anderen Schülern nie abfällig über die Person und das Werk seines Lehrers geäußert.²¹ Die Verbundenheit Gadammers mit Heidegger blieb ebenfalls bis zu seinem Tod bestehen.²² Der Einfluss Heideggers zeigt sich über das Terminologische hinaus auch darin, dass Gadamer die so genannte „reine Buchstabenphilologie“ relativierte und seine Interpretation von den Fragen leiten ließ, von denen die „Buchstaben“ selber bewegt wurden.²³ Die Habilitationsschrift handelt eben nicht nur von Platon, sondern von der Sache Platons. Gadamer steht hier aber wie Heidegger im Banne

¹⁹ So richtig Grondin (1999), 142. Eine ausführlichere Schilderung von Heideggers Marburger Jahren gibt Martin (2006), 107-122.

²⁰ Passus aus dem Vorwort von 1931, IV; im Anhang, Aus dem Vorwort zur ersten Auflage, 1931, GW 5, 1985, 159, tel quel abgedruckt.

²¹ Vgl. zur Beziehung Gadammers zu Heidegger vor allem die einschlägigen Stellen bei Grondin (1999), insb. 110-111, 131-134, 178-180, 185.

²² Zwei Tage nach Heideggers Tod, am 26. Mai 1976, schreibt Gadamer an dessen Frau Elfriede Heidegger: „Sie wissen es, wissen, daß kein Mann, selbst mein eigener Vater nicht, so viel für mich war wie Martin Heidegger. Von jenen frühen Jahren der ersten Inspiration und ersten Prägung an war die Präsenz Martin Heideggers für mich eine wahrhafte Frage des Seins oder Nichtseins, und es gehört zu den großen Bereicherungen meines Lebens, daß am Ende zwischen dem bewundernden Schüler und dem bewunderten Lehrer eine gelöste Freundschaft erwuchs.“ Zit. nach Grondin (1999), 332, Anm. 27.

²³ So Grondin (1999), 158.

des Husserlschen Rufes „Zu den Sachen selbst“ aus seiner Programmschrift „Philosophie als strenge Wissenschaft“:

„Aber zu Philosophen werden wir nicht durch Philosophie. Am Historischen hängen bleiben, sich daran in historisch-kritischer Betätigung zu schaffen machen und in eklektischer Verarbeitung oder in anachronistischer Renaissance philosophische Wissenschaft erreichen zu wollen: das gibt nur hoffnungslose Versuche. *Nicht von den Philosophie, sondern von den Sachen und Problemen muß der Antrieb zur Forschung ausgehen*“²⁴.

„Die Sache[n] und das Problem[en]“ aber ist noch für den späten Platon des *Philebos* die sokratische Frage nach dem, was für den Menschen gut oder nun in Heideggers Terminologie „das Eigentliche“ ist. Gadamers Interpretation besteht nun aus zwei heterogenen Teilen: „I. Kapitel. Zur platonischen Dialektik“ und „II. Kapitel. Interpretation des *Philebos*“.²⁵ Ich möchte beim ersten Kapitel dreierlei hervorheben:

(a) Es geht Gadamer um eine „philosophische Interpretation historischer Philosopheme“ (GW 5, 1985, 13). „Philosophische Interpretation“ heißt, das Selbstverständliche zu verstehen, das „sich dem ausdrücklichen Zugriff des Begreifens zu entziehen strebt“ (ebd.). Insbesondere dürfte zu diesem Selbstverständlichen gehören, die platonischen Dialoge nicht als dramatisierte Traktate, sondern als „Einheit von Dialog und Dialektik“ zu lesen (GW 5, 1985, 14). Das versucht zwar auch Friedländer, doch bekennt Friedländer umgekehrt in seinem Habilitationsgutachten, „durch die Analysen des Verfassers [Gadamers] in meiner eigenen Arbeit erheblich gefördert worden“ zu sein.²⁶ Dieses Selbstverständliche zu sehen, ist eine Eigentümlichkeit der philosophisch-phänomenologischen Interpretation, da es als Selbstverständliches meist verborgen ist. „Was sich von selbst versteht“, ist für Gadamer aber auch „eine positive Bestimmung der historischen Meinung eines Textes selbst“ (GW 5, 1985, 13). Die scheinbar selbstverständliche „historische Meinung eines Textes selbst“ entzieht sich in der Tat gerne „dem ausdrücklichen Zugriff des Begreifens“ (GW 5, 1985, 13).

Der Vorgang ist allerdings kompliziert: Es soll nämlich vom eigenen Sachverständnis ausgegangen werden, „aber dies nicht in der Absicht, die Geschichte zu missbrauchen, um diese eigene Sache zu fördern, sondern umgekehrt, durchaus zu verstehen, was da verstanden war“. Es geht sozusagen darum, im Lichte der „Sache selbst“ das „Erkannte zu erkennen“ (A. Boeck) oder nun, mit dem

²⁴ Husserl, 1910/11, 340.

²⁵ Für Inhaltsangaben vgl. Natali (2007), 119-114, sowie insbesondere auch die Beiträge von Lafrance und Szlezák in diesem Band.

²⁶ Vgl. das Habilitationsgutachten, Anhang 2.

späten Gadamer, zugespitzt: „das Verstandene zu verstehen“.²⁷ Faktisch führt das dazu, dass Gadamer Platons *Philebos* im Lichte der Analysen von *Sein und Zeit* zu verstehen sucht.

(b) Weiterhin anerkennt Gadamer, dass „Aristoteles mit seiner Platonkritik nicht ein historisch unbegreifliches Missverstehen seines Lehrers bekundet“ (GW 5, 1985, 9). Er geht vielmehr davon aus, dass die aristotelische Projektion „eine eminent richtige Projektion“ ist. Damit akzeptiert Gadamer auch die Existenz einer „ungeschriebenen Lehre“ (vgl. GW 5, 1985, 224). Allerdings geht er keineswegs so weit wie dann einige Mitglieder der Tübinger Schule, es als einen Notbehelf anzusehen, wenn wir Platons Philosophie aus seinen Dialogen zu erforschen suchen. Wie das Stichwort der „Einheit von Dialog und Dialektik“ (GW 5, 1985, 14) andeutet, ist vielmehr die *dialogische* Entfaltung der platonischen *Dialektik* für Gadamer von ganz besonderem Interesse. Es ist dies ein Interesse, das auch im Titel der ins Englische übersetzten Aufsatzsammlung Gadamers *Dialogue and Dialectic* (1980) zur Sprache kommt.

(c) Offensichtlich ist nun, dass es zu Dialog und Dialektik der Rede bedarf. Die platonische Dialektik ist aus dem sokratischen Dialog entstanden und bereitet die aristotelische Apodeiktik vor. Die Absicht „der folgenden Skizze“ Gadamers ist es nun, „die Herkunft des griechischen Wissenschaftsbegriffs, der in der aristotelischen Apodeiktik zur Reife gelangt ist, aus der platonischen Dialektik dadurch verständlich zu machen, dass ihr sachlicher Ursprung in der spezifischen Form sokratischer Gesprächsführung gezeigt wird“ (GW 5, 1985, 17). Entscheidend ist für Gadamer dabei, dass die Rede „in ausgezeichneter Weise ein Sprechen [ist], das den Anderen mitsprechen läßt“ (GW 5, 1985, 23). Mit dem hervorgehobenen Relativsatz „das den Anderen mitsprechen lässt“ geht Gadamer zumindest andeutungsweise einen Schritt über Heidegger hinaus. Es ist ein Schritt in die Richtung seiner späteren These, wonach die Seele seiner Hermeneutik in der Überzeugung besteht, dass der andere Recht haben könnte.²⁸ (Allerdings würde hier wohl Sokrates einwenden, dass dazu „die Seele“ des anderen zuerst umgewendet werden muss.) Nachdem Gadamer dann in Analogie zu *Sein und Zeit* (vgl. SuZ, § 35-38) Verfallsformen des Sprechens gekennzeichnet hat — er betont im Gegensatz zu Heidegger nicht das „Gerede“, sondern die „Missgunst“ (*phthonos*) —, geht er über zur Charakteristik des sokratischen Dialoges. Sokrates zeige, dass jeder Mensch einen impliziten Anspruch auf ein Wissen um das Gute erhebe, das jedoch im Dialog als Scheinwissen enthüllt werde. Wichtig sei die im *Phaidon* gewonnene Einsicht, dass dazu die Methode der zweitbesten

²⁷ Boeckh (1877), 10f.: „Hiernach scheint die eigentliche Aufgabe der Philologie *das Erkennen* des vom menschlichen Geist *Producirten*, d.h. des *Erkannten* zu sein. — — Sieht man auf das Wesen der philologischen Tätigkeit selbst, indem man alle willkürlich und empirisch gesetzten Schranken wegnimmt und der Betrachtung die höchste Allgemeinheit giebt, so ist die Philologie — oder, was dabele sagt, die Geschichte — *Erkenntniss des Erkannten*.“

²⁸ Grondin (1999), 158.

Seefahrt oder die Methode der Hypothese unumgänglich ist. Für Gadamer spätere Entwicklung ist aber die These entscheidend: „Die Intersubjektivität der Sprache beruht also auf einer Intersubjektivität des Weltverstehens und die Allgemeinbedeutung von Namen auf der Struktur dieses Verstehens als eines von praktischem Interesse geleiteten“ (GW 5, 1985, 53). Das heißt: Es braucht wiederum zumindest dreierlei: *zwei* Sprecher und *eine* Welt, wobei das Verstehen zuerst von praktischem Interesse geleitet ist, somit letztlich von einem Interesse am Guten. Treffsicher charakterisiert Gadamer dann auch die Idee des Guten wie folgt: „Die Idee des Guten ist überhaupt kein Seiendes mehr, sondern letztes ontologisches Prinzip. Sie ist selbst keine sachhaltige Bestimmung des Seienden, sondern das, was alles, was ist, in seinem Sein verstehbar macht (517c)“ (GW 5, 1985, 56). Und weiter: „Die Idee des Guten ist — in dieser Hinsicht — nichts als das Ideal vollendeter [teleologischer] Erkennbarkeit und Erkenntnis“ (GW 5, 1985, 56). Sie ist das, was wir eigentlich wissen oder verstehen wollen. Richtig formuliert denn auch Gadamer das später von Terry Penner so genannte „principle of real reference“ folgendermaßen:²⁹ „Was ihm [dem Menschen] nützen soll, das muss ihm wirklich nützen, nicht nur scheinbar und nach dem Dafürhalten der anderen. Denn er erfährt es als das, was es ist, an sich selbst“ (GW 5, 1985, 58). Ob Platon nach Gadamer tatsächlich das schwierige Problem des „Einen und des Vielen“ im *Philebos* gelöst hat, bleibt freilich angesichts der Forschung der letzten 70 Jahre eine offene Frage.³⁰

Der zweite Teil von Gadamer's Habilitationsschrift *Interpretation des Philebos* sei im Folgenden nicht referiert. Ich beschränke mich auf den Paragraphen 14 „Die Entscheidung der Frage (59e-67b)“ und hebe drei Punkte hervor:

(a) Richtig ist, wenn Gadamer hinsichtlich der letzten schriftlichen Erläuterung der Idee des Guten feststellt: „das Wesen des Guten [wird] in der Dreiheit von Maßhaftigkeit, Schönheit und Wahrheit sichtbar“ (GW 5, 1985, 149). Allerdings bemerkt er auch: „Diese Umschreibungen der einheitlichen *idea* des Guten sind nicht ohne Absicht fern von aller terminologischen Eindeutigkeit“ (GW 5, 1985, 149). Gadamer verweist hier richtig auf Friedländers einschlägige Bemerkungen (GW 5, 1985, 149, Anm. 35).³¹

(b) Nicht richtig ist, wenn Gadamer schreibt: „‘Es selbst’ [das Wesen des Guten] läßt Namen wie Abbild hinter sich und ist nicht im Logos zu erjagen. Es ist unsagbar“ (GW 5, 1985, 130). Das ist insofern falsch, als die Idee des Guten nicht schlechthin unsagbar ist, vielmehr gilt es, sie durch einen „widerlegungsresistenten Logos“ zu bestimmen (vgl. R. 534c3).³² Einen Beweis dafür, dass Platon im *Philebos* seine Meinung in diesem Punkt geändert haben sollte, liefert Gadamer nicht.

²⁹ Penner/Rowe (2005), 205-210.

³⁰ Vgl. zum gegenwärtigen Forschungsstand insbesondere Erler (2007), 256-257.

³¹ Vgl. Friedländer, III, 493, Anm. 77.

³² Vgl. Ferber (2007a), 21, 25, 93.

(c) Richtig ist dagegen wiederum: „Die ganze Fragestellung des *Philebos* beruht auf der Voraussetzung, daß wir nicht göttliche Wesen, sondern Menschen sind“ (GW 5, 1985, 156). Gleichwohl „[ist] auch das Gute des menschlichen Lebens aus der Orientierung an der Idee des Guten [zu] deuten“ (GW 5, 1985, 156). Richtig scheint mir auch die Konklusion: „So erweist sich das Gute des faktischen menschlichen Daseins als eine Modifikation dessen, was eigentlich das Gute ist“ (GW 5, 1985, 157). Zum Guten des faktischen menschlichen Daseins gehört auch die Lust. Die Verbindung aber zwischen dem Guten und der menschlichen Lust ist insofern herausgearbeitet, als die „reinen Lüste“ (vgl. Phlb. 66c4-6) in die Gütertafel am Ende des *Philebos* (Phlb. 66a6-c6) aufgenommen werden. In der Tat hat denn auch Heidegger in seinem Habilitationsgutachten festgehalten: „Der Verf. sucht es [das systematische Zentrum] mit recht in der ‚Dialektik‘ Platos, so zwar, daß er nun auch erkennt, wie diese mit dem Seins-Wahrheitsbegriff der Antike innerlich verklammert ist.“³³ Etwas ergänzend ließe sich sagen: Der Verfasser sucht das systematische Zentrum in der „Dialektik“ Platos, so zwar, dass er nun auch erkennt, wie diese Dialektik mit dem Seins-Wahrheitsbegriff und dem Begriff der wahren Lust verklammert ist.

III. Davidsons Reinterpretation von Gadammers *Dialektischer Ethik*

1992, also mehr als 60 Jahre nach dem Erscheinen von Gadammers Habilitationsschrift, schreibt Davidson im Rückblick auf seine eigene Dissertation: „Some half century ago, when I was writing my doctoral dissertation I discovered that by far the most profound commentary on the *Philebus* was Professor Gadamer’s published dissertation.“³⁴ Dieses Urteil ist aufrichtig, lesen wir doch in der Fußnote zu S. 36 seiner Dissertation:

„An important book on the *Philebus*, *Platos dialektische Ethik* by Hans-Georg Gadamer (Leipzig 1931), also stresses the connection between the dialectical and ethical aspects of the dialogue. Gadamer views dialectic, not as tool or method, but as establishing the ethical hierarchy directly through its relation to the phenomena. He therefore speaks not of Plato’s ethical theory as being dialectical, but of the dialectic being ethical (p. III). This would make the major interest of the dialogue the dialectic, although it would make the ethical content essential to that interest.“³⁵

Der Titel *Platos dialektische Ethik* meint daher — so Davidson — nicht nur, dass die platonische Ethik dialektisch verfährt, sondern auch, dass die Dialektik

³³ Zit. in Grondin (1999), 161. Vgl. zusätzlich den Anhang I.

³⁴ Davidson (2005a), 252.

³⁵ Davidson (1990), 36.

selber ethisch oder eben eine Tugend ist. In seinem Beitrag „Gadamer and Plato’s *Philebus*“ (1997) wiederholt Davidson sein Lob aus dem Jahre 1949: „While he is a superb classicist, and discusses textual problems when they seem important,³⁶ his interest in the *Philebus* is entirely centered on its philosophical content. This makes Gadamer’s book unique.“³⁷

Was konnte nun Davidson mehr als 60 Jahre später noch an Gadamer’s Habilitationsschrift interessieren? Wenn wir Davidsons Dissertation durchblättern, so finden wir zwar Gadamer’s Habilitationsschrift als „important book“ erwähnt.³⁸ Ebenso nimmt Davidson auf die gadamersche Bemerkung Bezug: „[...] alles was durch Logos bestimmt ist und damit im Verfügungsbereich eines Wissens steht, erhält seine verbindende Gewissheit von der Dialektik: *Alle Wissenschaft und alle Techné ist solche positive Dialektik*“ (GW 5, 1985, 17). Alle Wissenschaft und alle Technik enthält nämlich schon das mit dem menschlichen Logos und seiner Subjekt-Prädikat-Struktur gegebene Problem der Verbindung des Einen mit dem Vielen. Das ist ein Punkt, auf den Davidson in seinem Spätwerk *Truth and Predication* (2005) wieder zurückkommt.³⁹

Die philosophische Bedeutung der Habilitationsschrift Gadamer’s und der gadamerschen Hermeneutik scheint Davidson allerdings erst aufgegangen zu sein, nachdem er seine eigene Bedeutungs- und Wahrheitstheorie entwickelt hat. Danach ist Wahrheit im Prinzip Kohärenz: „My slogan is: truth without confrontation.“⁴⁰ Damit ergibt sich aber eine interessante Koinzidenz mit Gadamer und dem Heidegger von *Sein und Zeit*: Die gemeinsame These ist die vom intrinsisch auf Wahrheit bzw. Erschlossenheit bezogenen Charakter unseres Meinens:

„There are very good reasons to suppose that it is not possible that most, or even many of our simplest, and in this sense most basic, beliefs are false; we cannot be wrong in thinking there is a world outside our minds, a world that contains other people, plants and animals, pastures and mountains, buildings and stars. To argue for this view is a large task that I cannot undertake now; ...“⁴¹

³⁶ Man vgl. zu diesem Urteil allerdings Natali, 2007, 121: „La critica posteriore non ha tenuto conto dei suoi interventi, e solo uno studioso [Milgiori, 1993, p. 76, 152, 172, 218, 262] le ha discusse esplicitamente, dandone un giudizio per lo più negativo“.

³⁷ Davidson (2005b), 262.

³⁸ Davidson (1990), 111, Anm. 43. Das Zitat ist allerdings von Davidson fehlerhaft abgeschrieben und die gadamersche Hervorhebung weggelassen. Vgl. für eine Inhaltsangabe Natali (2007), 132-138.

³⁹ Davidson (2005c), 87: „Though Plato was aware of the problem of predication, he did not resolve it to his own satisfaction. He also realized that the problem was of great importance to philosophy; otherwise it would be impossible to understand why he devoted so much space to one aspect or another of the problem in the *Parmenides*, the *Sophist*, the *Politicus*, and the *Philebus*.“

⁴⁰ Davidson (2001a), 137.

⁴¹ Davidson (2005a), 253.

Davidson hat die Argumente dafür in seiner Abhandlung „A Coherence Theory of Truth and Knowledge“ (1983) vorgetragen und 1987 mit einigen Retraktationen versehen. Verkürzt ist Davidsons Argument von der intrinsischen Wahrheit unserer fundamentalsten Meinungen eine *reductio ad absurdum* des skeptischen Argumentes, wonach unsere fundamentalsten Meinungen auch geträumt bzw. falsch sein könnten: Eine erfolgreiche Kommunikation zwischen einem Skeptiker und einem Realisten setzt bereits ein Einverständnis über gewisse Grundstrukturen der Außenwelt voraus. Damit nämlich unsere Gedanken den Inhalt haben können, den sie haben, müssen sie — im Großen und Ganzen — schon auf die Außenwelt zutreffen. Ein globaler Zweifel setzt sich also selber außer Kraft. Das bedeutet aber, dass ein globaler Irrtum etwa hinsichtlich der Realität der Außenwelt und des Fremdpsychischen logisch unmöglich ist.⁴² Wir kommen deshalb auch zur Korrektur unserer Überzeugungen insbesondere hinsichtlich unserer philosophischen Begriffe nicht durch einen Vergleich mit der Wirklichkeit, sondern nur durch einen Vergleich unserer Meinungen untereinander.

Damit ist auch der Anschluss an den sokratischen Elenchos gegeben, den Davidson wie Gregory Vlastos (1907-1991) rekonstruiert.⁴³ Mit der Rekonstruktion von Vlastos übernimmt Davidson aber auch das „Problem des Elenchos“:⁴⁴ Wie gelangen wir von der Widerspruchsfreiheit bzw. Konsistenz unseres Meinungssystems zur objektiven Wahrheit? Die Antwort, die Davidson bei Vlastos findet, gibt er in seinen eigenen Worten folgendermaßen wieder:

„It has been suggested that Socrates was convinced that every man is in possession of certain basic truths, so that wisdom can be achieved by weeding out the beliefs that are inconsistent with the basic truths. Whether or not Socrates believed or assumed this I do not know, but I think something like this is a sound idea.“⁴⁵

Der platonische „Sokrates post Vlastos“ wäre also sozusagen hinsichtlich seiner Wahrheitstheorie ein „Davidson ante Davidson“ gewesen.

Wenn nun Sokrates diese Wahrheiten gekannt hat, warum hat er sie dann nicht einfach in einem Traktat niedergeschrieben und in schriftlicher Form der weiteren Öffentlichkeit mitgeteilt? Hier kommt Davidsons positive Einschätzung von Sokrates' mündlicher Dialektik und Schriftkritik — Davidson verweist auf *Phdr.* 275e — zum Tragen:

⁴² Vgl. Ferber (2003), 137.

⁴³ Vgl. Vlastos (1999).

⁴⁴ Vlastos (1999), 58. Vgl. Ferber (2007a) „116-120. Mit Recht hat bereits Natali (2007), 139, auf den Einfluss von Vlastos' Theorie des Elenchos auf Davidson hingewiesen.

⁴⁵ Davidson (2005a), 253, mit Hinweis auf Vlastos (1983), beifällig registriert von Vlastos (1991), 15, Anm. 62.: „I was pleased to find support for it from Davidson: [...]“

„So there are two vital aspects of the Socratic dialectic which transcend the mere attempt to convict a pretender to knowledge of inconsistency. One is that both participants can hope to profit; the other is that unlike a written treatise it represents a process which engenders change. If it attains its purpose, an elenctic discussion is an event in which the meanings of words, the concepts entertained by the speakers, evolve and are clarified. In this respect it is a model of every successful attempt at communication.“⁴⁶

Ein schriftlicher Traktat dagegen verschleiert den Unterschied zwischen zwei verschiedenen Arten von Disputationen, nämlich einer alltäglichen, worin die involvierten Personen klare Begriffe von alltäglichen Gegenständen wie Stein, Baum, Hund, Stuhl, Tisch, Bett oder Haus besitzen, und einer Diskussion, worin die verwendeten Begriffe selber unklar sind. Das aber ist u.a. in philosophischen Disputationen der Fall:

„A written discussion veils this distinction almost completely. Writing reduces the number of active interpreters to one, the reader, thus eliminating the interaction of minds in which words can be bent to new uses and ideas progressively shaped. Writing may portray, but cannot constitute, the intersubjective exchanges in which meanings are created and firmed. Socrates was right, reading is not enough. If we want to approach the harder wisdom we must talk, and, of course, listen.“⁴⁷

Der Dialog ist also keineswegs nur ein Mittel, um unsere Gedanken auszudrücken. Er ist vielmehr ebenfalls ein Mittel, um unsere Gedanken überhaupt zu bilden und zu verstehen, was wir mit unseren Wörtern eigentlich meinen.⁴⁸ Deshalb ist ein philosophisches Verständnis ohne verbale Verständigung für Davidson eine Fiktion. Nun ist es aber in der Philosophie nicht so, dass es grundlegende definitiva der wichtigsten Begriffe gibt, die sozusagen wie weiße Flecken auf der Landkarte nur darauf warten, von uns entdeckt zu werden. Dank unserer alltäglichen Verwendung dieser ungeklärten Begriffe halten wir uns selber schon in diesen weißen Flecken auf: „Wähn’ ich mich draußen, steh’ ich mitten im Kreise!“⁴⁹ Die philosophischen Grundbegriffe können deshalb nicht explizit und von außen definiert, sondern nur implizit oder von innen oder zirkulär erläutert werden:

„But the words and ideas we seek to define in philosophy, words like ‚justice‘, ‚beauty‘, ‚truth‘, ‚virtue‘, ‚knowledge‘, are as basic as you

⁴⁶ Davidson (2005a), 254.

⁴⁷ Davidson (2005a), 255.

⁴⁸ Davidson (2005a), 255.

⁴⁹ Henrik Ibsen, Peer Gynt, 2. Akt

can get. Unless you are going to go in circles, everything can't be defined. These words and the work they do, confused and murky as they may be, are part of the foundations of our thinking. It is a mistake to try to dig deeper. Definition is not the way to make the foundations firm.“⁵⁰

Die Philosophie ist also keine Wissenschaft *more geometrico*, weil wir in der Philosophie nicht wie in der platonischen Mathematik von gewissen klaren Begriffen ausgehen könnten, „als ob wir um sie wüssten“ (*hōs eidotes* R. 510c6):

„[...] Socrates insists, he cannot teach people what virtue or justice are, for he does not know himself. I take this to mean, not that there is a clear concept available, but that the elenchus may, if properly conducted, help participants create a clearer idea.“⁵¹

Der tiefere Sinn der sokratischen Unwissenheit scheint also nach Davidson nicht der gewesen zu sein, dass es ein letztes definitorisches Verständnis der entscheidenden philosophischen Begriffe gibt, das Sokrates nicht hatte. Es gibt vielmehr für uns Menschen überhaupt kein explizites definitorisches Verständnis der letzten Begriffe wie etwa des Guten. Der Elenchus aber kann uns helfen, die von uns im Alltag verwendeten Begriffe besser zu verstehen. Insofern ist nicht ein cartesisches „je pense, donc je suis“ „the foundation[s] of our thinking“. Das Ergebnis eines leicht störbaren Dialogs ist vielmehr unseres Denkens fragiles Fundament. Sokrates scheint sich nun im *Philebus* von einem „foundationalism“ des Guten als „voraussetzungslosem Anfang“ (*anhypothetos archê*) (R.510b7) zu einem proto-davidsonischen „anti-foundationalism“ bekehrt zu haben: er verzichtet dort auf eine Wesensdefinition, wie er sie noch in der *Politeia* von den Philosophenkönigen verlangt hat (vgl.R.534b-c), sondern begnügt sich mit drei Kriterien. (Phlb. 65a).

Damit sind wir auch bei Davidsons Aufsatz über Gadamer's *Philebos*. Ich möchte im Folgenden nicht den Inhalt dieses Aufsatzes wiedergeben, sondern nur auf zwei Punkte aufmerksam machen, nämlich einerseits, worin Davidson mit Gadamer übereinstimmt, und andererseits, worin er seines Erachtens einen Fortschritt über Gadamer hinaus erzielt.

Davidson stimmt darin mit Gadamer überein, dass eine freie Diskussion die Quelle menschlichen Verstehens ist;⁵² Platon habe diese Wahrheit durch die sokratischen Dialoge offenbart und ausgedeutet. Damit unterstellt er aber nicht nur, dass das politische Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit eine *conditio sine*

⁵⁰ Davidson (2005a), 257.

⁵¹ Davidson (2005a), 257.

⁵² Davidson (2005b), 264: „[...] he [Gadamer] never backed away from the thesis that free discussion is the source of human understanding, nor from the recognition that Plato had revealed and exploited this truth.“

qua non dialogischen Philosophierens ist. Er unterstellt Sokrates auch die von Vlastos Sokrates unterlegte Maxime: „Say-what-you-believe“ (vgl. Grg. 506b, Rep. 346a, Cr. 49c-d).⁵³ Sie ist nach Davidson das moralische Moment „in a serious philosophical conversation“,⁵⁴ das er bereits im Titel von Gadamer's „dialektischer Ethik“ bzw. ethischer Dialektik sah (vgl. S. 222). Eine philosophische Dialektik ist also dann ethisch, wenn die Beteiligten darin sagen, was sie meinen, oder wenn sie aufrichtig sind. Platons Dialektik sei ethisch, weil sie aufrichtig sei.

Doch scheint Davidson in Gadamer's Interpretation von 1931 auch seine eigene Theorie der Triangulation hineinzulesen: „I accept Gadamer's demonstration that the *Philebus*, more than any other of Plato's work, both illustrates and describes ‚the way we come to shared understanding‘, ‚the motives of a concern for the facts of the matter in a shared world‘.“⁵⁵ Eine „shared world“ setzt eben das „Dreieck“ von mindestens zwei Sprechern und einem „Gegenstand“, hier dem Begriff des Guten, voraus.

Interessant ist nun aber die Kritik, die Davidson an Gadamer anbringt. Sokrates macht — so Davidson — im *Philebos* zwei Fortschritte, die Gadamer zumindest nicht explizit zu bedenken schien: (a) Einerseits lässt sich nicht nur Protarchos von Sokrates, sondern der (frühe) Sokrates vom (späten) Sokrates widerlegen, und (b) andererseits setzt Davidsons Sokrates nicht mehr voraus, dass es ein festes Definiens des Guten zu entdecken gibt:

(a) „It was always the interlocutor who turned out to have inconsistent opinions, never Socrates. So even though Socrates sometimes seems genuinely to think he may learn something from the discussion, we are shown no real cases where this happens.“⁵⁶ Im *Philebos* widerlegt Sokrates aber nicht nur die These von Philebos bzw. Protarchos, daß das Gute für den Menschen die Lust ist. Er widerlegt vielmehr auch seine eigene, daß das „grösste Gut“ für den Menschen die Einsicht ist (vgl. Ap. 38a), eine These, die er allerdings bereits in der *Politeia*, wenn auch nur kurz durch die Lächerlichkeit des Zirkelargumentes, entkräftet hat (vgl. Rep. 505b).⁵⁷

[Der (späte) Sokrates kritisiert den (frühen) jedoch in mehrfacher Hinsicht: Einmal (a') gibt er die „Goldmedaille“ nicht der Vernunft, sondern dem aus Vernunft *und* Lust ordentlich gemischten Leben. Dagegen (b') erhält die Vernunft nur die Silbermedaille. Schließlich (c') geht die Lust auch nicht leer aus, sondern erhält zumindest die Bronzemedaille, soweit sie rein ist. Zuletzt

⁵³ Vgl. Vlastos (1999), 43.

⁵⁴ Davidson (2005b), 265.

⁵⁵ Davidson (2005b), 273.

⁵⁶ Davidson (2005b), 273.

⁵⁷ Auf diese Selbstkritik des Sokrates hat bereits Frede, 1996, 221, hingewiesen: „But Socrates mitigates his own position too: it is Socrates, after all, who introduces the criteria that determine why knowledge alone cannot be sufficient for a satisfactory human life (21d ff).“

(d') kritisiert der (späte) Sokrates auch den (frühen), indem er „ahnt“, dass es noch besseres als die „Goldmedaille“ gibt, nämlich „das im Ganzen von Natur aus Gute“ (Phlb. 64a1), das absolut Gute oder das „Weltgute“, d.h. wohl die Idee des Guten oder das „Eine selbst“ (vgl. Arist. *Metaph.* N4.1091b13-15),⁵⁸ wie Platons erster Interpret, Aristoteles, dann mitteilt. Das „im Ganzen von Natur aus Gute“ (Phlb. 64a1), d.h. wohl die Sonne selbst, bleibt allerdings in der „zweitbesten Fahrt“ (Phlb.19c2-3) des *Philebos* „für uns“ (Phlb.64e5) nur in der Quasi-Einheit der „Nebensonnen“ von „Schönheit, Symmetrie und Wahrheit“ (vgl. Phlb.65a2) greifbar.⁵⁹

Mit diesen vier Kritikpunkten geht der (späte) Sokrates zweifellos weit über das hinaus, was Platon den (frühen) in der *Apologie* vertreten lässt: „Wenn ich aber sage, dass dies für einen Menschen das höchste Gut ist, sich jeden Tag über die Tugend und über die anderen Dinge, über die ihr mich reden gehört habt, zu unterhalten, indem ich mich und andere prüfe, dass aber ein ungeprüftes Leben für einen Menschen nicht lebenswert ist, dann werdet ihr euch von meinen Worten noch weniger überzeugen lassen“ (Ap.38a1-6).⁶⁰

(b) Entscheidender ist ein zweiter Gesichtspunkt. Zwar wird im *Philebos* auch gesucht, „was wohl das Gute ist“ (vgl. Phlb. 13e5-6), doch wird die Wesensfrage am Schluss nicht beantwortet [auch wenn die oberste Stufe der am Schluss gebotenen Gütertafel mit dem Begriff des „Maßes“ (Phlb. 66a6-8) auf die von Aristoteles überlieferte Identifikation des Guten mit dem „genauesten Maß“ (*akribestaton metron*) (Syrianus. In *Met.* 168, 33-35) anspielen mag].⁶¹ Davidson interpretiert das aber nicht als „Aussparungsstelle“ für eine letzte ungeschriebene Definition des Guten, die uns erst Aristoteles überliefert haben sollte. (Danach ist im Gegensatz zum Homo-Mensura-Satz nicht der Mensch, sondern das Gute das „genaueste Mass aller Dinge“).⁶² Davidson interpretiert die „Aussparung“ dahingehend, dass das Ziel des Dialoges nicht im Voraus fixiert ist. Der Dialog ist also ergebnisoffen, insofern das Ergebnis von der Kunst — und d.h. vom Geist und von den nicht vorhersagbaren Entscheidungen — der Dialogteilnehmer abhängt:

„The goal is not fixed in advance, for the goal is not represented as a matter of finding the nature of some single idea, but rather as knowing the art of discriminating, judging, selecting, and mixing the appropriate elements of a life in a way that exhibits measure, proportion, and stability. The cause of this mixture is not some abstract eternal

⁵⁸ Vgl. Jaeger, 1955², 163, „Platon war vermutlich der erste, der den Begriff des inneren *manteu-esthai*, ..., in philosophischem Sinne umgeprägt hat, als ein Ahnen nicht des Zukünftigen, sondern verborgener, tieferer Zusammenhänge“.

⁵⁹ Vgl. Ferber (2010).

⁶⁰ Übersetzung des Verfassers.

⁶¹ Vgl. Ferber (1995), 71, sowie Ferber, (1998), 55.

⁶² Vgl. Ferber, (1995), 71.

principle, but the mind of the person who lives the life. The goal is in every sense a human goal: an end set by a human being for that human being. This human conclusion, reached in the course of a collaborative dialogue, seems to me what must, in the large part, have attracted Gadamer to the *Philebus* in the first place, and it exudes an attitude we find expressed throughout Gadamer's work.⁶³

Platon scheint — so Davidson — im *Philebos* anzunehmen, dass auch das Gute für den Menschen (*anthrôpinon agathon*) nicht als einzelne Idee existiert, die vom „Auge der Seele“ (R.518c6.533d2) einmal geschaut und — das heißt. — verstanden werden kann.⁶⁴ Sie kann vielmehr erst durch die Tätigkeit des Dialogs gefunden werden. Ein Verständnis des Guten „jenseits des Dialoges“ durch einen „Strahl der Seele“ (R.540a7) (allein) scheint es dagegen — so Davidson — für Platon im *Philebos* nicht mehr zu geben.⁶⁵

„Putting these themes together, we must conclude that it is only in interpersonal communication that there can be thought, a grasping of the fact of an objective, that is, a shared world. Not only is it the case that the aim of conversation is ‚shared understanding‘; we must also acknowledge that without sharing there is no understanding.“⁶⁶

Gadamer soll also im Prinzip die davidsonsche Theorie der „Triangulation“ antizipiert oder zumindest ein implizites Verständnis dieser These in praxi demonstriert haben.

Gegen diese Entwicklung des Sokrates-Bildes bei Platon von einem (frühen) Sokrates, der an feste Definitionen glaubt, zu einem (späten) Sokrates, der diesen Glauben zumindest hinsichtlich des Guten aufgegeben hat, wendet Gadamer allerdings ein:

„I cannot see that the development of the image of Socrates in the early dialogues through the middle period to the later one has a different meaning than merely a dramatological one. The great number of scenes

⁶³ Davidson (2005b), 274.

⁶⁴ Vgl. Ferber, (2007), 102, Anm. 106.

⁶⁵ Es mag sein, daß hier Davidson noch unter dem Einfluss der von ihm doppelt angestrichenen Zeilen von Demos, (1939), 75, steht: „In fact, whether a man's insight is genuine is proved by the fact that he is able to run the gauntlet of argument. In the *Philebus*, Plato is engaged in displaying the Good through discourse, *logos*.“ Von Davidson nicht mehr unterstrichen ist die Fortsetzung, ebd.: „Discourse reveals only the effects of the Good, for instance, measure, and self-sufficiency. By means of such conceptions the insight into the Good can be effectively employed to validate or criticize our ordinary empirical judgments of value.“

⁶⁶ Davidson (2005b), 274. Vgl. jedoch für eine genaue Analyse der entscheidenden Stelle, Phlb. 65a1-5, Ferber (2010).

in which Socrates presents himself in the magical hand of the writer Plato is certainly overwhelming. But it is still the one Socrates.“⁶⁷

Neuere Forschungen scheinen eher dem „Sokrates-Unitarier“ Gadamer Recht zu geben, — wenn auch nur in dem Sinne, dass Platon zumindest hinsichtlich der sokratischen Paradoxa bis zum Ende seines Lebens Sokratiker blieb.⁶⁸ Doch ist es nicht mehr Sache dieses Aufsatzes, der Frage nachzugehen, ob „Plato’s philosopher“ — Sokrates — sich unter der Zauberhand Platons im Laufe der Zeit vervielfältigt hat in: „Plato’s philosophers“ oder Platons „Sokratesses.“⁶⁹

In einem Vortrag, den Gadamer 1946 als Rektor an der Universität Leipzig gehalten hat, spricht er von drei Charaktereigenschaften des Wissenschaftlers: Sachlichkeit, Entschiedenheit und Bescheidenheit.⁷⁰ Gadamer hat alle diese drei Eigenschaften verkörpert, auch wenn er es vielleicht wie seine Hermeneutik manchmal an Entschiedenheit fehlen ließ. Denn welche Interpretationen werden durch die gadamerschen „Deskriptionen“ und die spätere gadamersche Hermeneutik tatsächlich ausgeschlossen?⁷¹ Hier bleibt Gadamer uns die Antwort schuldig.⁷² Es ist letztlich etwas anderes, was Davidson aus Gadamers Interpretation extrahiert, nämlich, dass sich die Bedeutung von philosophischen Wörtern, d.h. der jeweilige philosophische Begriff, nicht anders als durch einen disziplinierten oder eben dialektischen Dialog im Rahmen einer „Triangulation“ herauskristallisiert. Das ist etwas Tieferes, als was Gadamers Habilitationsschrift leisten konnte, deren „Deskriptionen“ auch zum *Philebos* ich seinerzeit vielleicht unange-

⁶⁷ Gadamer (1997), 434.

⁶⁸ Vgl. weiterführend insbesondere Rowe (2007), sowie mit einer Korrektur an der Ansicht Rowes in Ferber (2007b).

⁶⁹ Ich verdanke den Ausdruck dem Titel von Zuckert (2009).

⁷⁰ Grondin (1999), 271.

⁷¹ Vgl. dazu allgemein die Kritik Krämers (2007), insb. 191-206, etwa 292: „Wer nicht widerlegt sein will, der kann auch nichts beweisen, d.h., für ihn bleiben zuletzt nur dezisionistische Akte und Appelle übrig.“

⁷² Zur damaligen politischen Einstellung Gadamers darf ich aus einem Brief Gadamers vom 20. Oktober 1986 an mich zitieren: „Nun möchte ich die Sache nicht in die Länge ziehen, sondern zu Ihrem freundlichen Brief nur noch eine kleine Information hinzufügen. / ‚Unentschiedenheit‘ ist eine haargenaue Beschreibung der fraglichen Jahre von 1932-34. Wer in Deutschland nicht Kommunist oder Sozialist war, hatte in diesen Jahren keine andere Wahl. Praktisch gab es keine Alternative. Aber man meinte nicht Hitler, wenn man die Deutschnationalen (Hugenberg) meinte, und das taten große Teile des Bürgertums. Übrigens auch der bürgerlichen Presse, einschließlich der deutschschweizerischen. Insofern ist Ihre generelle Beschreibung nicht unzutreffend. Auch die ‚lockere‘ Sympathie meint genau das und gilt auch für die Zeit vor dem 30. Juni 1934. Nachher kam es erst zum Einparteiensstaat. [...] Daß es im Jahre 1933 nicht möglich war, etwa eine Anmerkung zu drucken, die über diese Unentschiedenheit hinausging, die man auch weiterhin einzuhalten hatte, weil man nicht emigrieren wollte, wird Ihnen im Grunde wohl auch einleuchten.“ Zit. mit schriftlicher Erlaubnis von Frau Käthe Gadamer-Lekebusch. Es soll hier jedoch nicht verschwiegen werden, dass ebenfalls Gadamer im November 1933 das „Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat“ unterzeichnet hat, vgl. Leaman, 1993, 100..

messen als „Paraphrasen“ charakterisiert habe.⁷³ Doch darf ich an dieser Stelle noch aus meinem Briefwechsel mit Gadamer aus dem Jahre 1986 zitieren, der sich im Anschluss an eine kleine Besprechung von Band 5 und 6 seiner *Gesammelten Werke* ergeben hat:⁷⁴

„Natürlich kann ich nicht besonders erfreut sein, daß Sie den phänomenologischen Stil meiner Arbeiten als bloße Paraphrase empfinden. (Deskription freilich ist in den Augen eines Phänomenologen schon ein Ehrenwort.) Das sind Wertgesichtspunkte, die zwischen Ihnen und mir, zwischen Philologen und Philosophen, zwischen jungen und sehr alten Gelehrten normal sind und auch von meiner Seite mit ruhiger Zuversicht registriert werden.“⁷⁵ Aber wie Gadamer mir später souverän schreibt: „Im übrigen ist das ganz in Ordnung, wenn jüngere Forscher mit so alten Leuten nicht mehr viel anfangen können — bis man sie wiederentdeckt.“⁷⁶

⁷³ Vgl. Ferber (1986).

⁷⁴ Vgl. Ferber (1986). Da die Rezension schwer zugänglich ist, erlaube ich mir, daraus folgende Passage, ebd. 29, zu zitieren, zu der ich inhaltlich immer noch stehe, die ich aber heute im Ton anders formulieren würde: „Daß gar die Idee des Guten bei Platon unsagbar sei, [—] ‚Diese Unsagbarkeit, dies *arrêton*, sollte man zunächst so nüchtern wie möglich nehmen‘ (ebd. S. 211) [—] kann nicht stimmen, vielmehr deutet eine entsprechende Stelle im *Siebten Brief*, wenn sie sich überhaupt auf die Idee des Guten beziehen lässt, darauf hin, daß die Idee des Guten nicht sagbar wie andere Mathemata sei (vgl. Ep. VII.341c). Sie bedeutet aber noch nicht, daß sie überhaupt nicht sagbar sei, wie sich auch noch vieles andere gegen die z.T. provokativen, aber meist auch zu wenig präzisierten Thesen Gadamers einwenden ließe. Leider gehen auch die meisten der anderen neueren Studien zu Platon kaum über Deskriptionen und Paraphrasen des Inhalts im Stile von Vorlesungen für Hörer aller Fachbereiche hinaus, dies im übrigen unter Vernachlässigung eines großen Teiles der relevanten neueren Literatur.“ Umgekehrt schreibt Gadamer zu meiner Schrift *Platos Idee des Guten* (Ferber, 1984) in einem Brief vom 12.9.1985: „Das Gute als das Dritte — das kommt mir zwar richtig, aber all zu formal vor — mir schien Phlb.65a die weniger formale Deutung auf das in allem Seienden Seiende nahezulegen, der ich selber gefolgt bin. / Aber in der Deutung des Sonnengleichnisses bin ich auf dem gleichen Wege wie Sie — es kann mir nur willkommen sein, wenn scharfsinnige Jüngere in Ihrer Weise weiterarbeiten. Auch Ihre Anerkennung Natorps (meines ersten Lehrers) tat mir gut. Heideggers ‚Ereignis‘ — das ist eine lange Geschichte zwischen Heidegger und mir, die vielleicht später einmal durch Veröffentlichung der Korrespondenz klar wird. Heidegger selber hatte wohl eingesehen, daß seine Verrechnung Platos auf Vorbereitung der Onto-Theologie fehl geht. (Vgl. Platos ungeschriebene Dialektik 1968, jetzt in B/6 meiner Ausgabe).“ Zitiert mit schriftlicher Erlaubnis von Frau Käte Gadamer-Lekebusch.

⁷⁵ Brief vom 6. Oktober 1986. Zit. mit schriftlicher Erlaubnis von Frau Käte Gadamer-Lekebusch.

⁷⁶ Brief vom 20. Oktober 1986. Zit. mit schriftlicher Erlaubnis von Frau Käte Gadamer-Lekebusch.

Anhang 1⁷⁷

Gutachten Martin Heidegger

Gutachten über die Habilitationsschrift von Dr. H. G. Gadamer Interpretationen des platonischen Philebos

Das Problem der vorliegenden Arbeit beschäftigte den Verf. in gewisser Weise schon, wenngleich noch etwas „äußerlich“, in seiner Dissertation „Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen“ (1922), die unter Paul Natorps Leitung entstanden war. Herr Dr. G. wurde durch Hönigswald, Natorp, Nic. Hartmann und schließlich durch den Referenten von ganz verschiedenen Seiten her und unter den mannigfaltigsten systematischen Perspektiven in sein besonderes Forschungsgebiet, die antike Philosophie, eingeführt. Das verschaffte ihm nicht nur eine reiche Übersicht über die herrschenden Probleme sondern auch eine erfreuliche Beweglichkeit des Fragens. Von allen seinen Lehrern hat er auch gelernt, daß sich die geschichtliche Überlieferung aus einem selbst gewonnenen produktiven Problemverständnis erschließt, so daß Herr Dr. Gadamer sich fortwährend um das Eindringen in die systematischen Probleme der Philosophie bemühte. Seine frühen Versuche nach dieser Richtung: „Metaphysik der Erkenntnis zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann“, *Logos XII* (1924) – Zur Systemidee in der Philosophie. Festschrift zu P. Natorps 70. Geburtstag, 1924, zeigen noch die übliche Unterschätzung der Schwierigkeiten und bewegen sich vor allem noch allzu freimütig in leeren formalen dialektischen Argumentationen. Inzwischen wandte sich der Vf. einem konkreten Studium des Aristoteles zu, um dabei erst recht die Schwierigkeiten einer philosophischen Interpretation der antiken Probleme kennen zu lernen. Die Einsicht in die zentrale Ausrichtung der aristotelischen Metaphysik in der abendländischen Philosophie zwang zu einer gründlichen Beschäftigung mit der mittelalterlichen Scholastik, Kant, Hegel. Gleichzeitig wurde der Vf. mit den verschiedenen Richtungen der phänomenologischen Forschung vertraut.

Auf Grund dieser langjährigen und vielfältigen Vorbereitung konnte der Vf. wagen, den schwierigsten platonischen Dialog zum Thema einer Interpretation zu machen. Die Art, wie das in der vorliegenden Untersuchung geschieht, zeigt, daß der Vf. mitten in der heutigen Forschung steht, für die das Verhältnis des Aristoteles zu Plato erneut und in einer umfassenden Fragestellung Problem geworden ist. Herr Dr. G. sieht aber auch, daß das Wesentliche noch nicht getan ist, wenn man sich von den immer noch nicht eindeutig überwundenen Vorurteilen freigemacht hat, wonach Plato, der „Idealist“ identisch sein soll mit dem

⁷⁷ Ich bin für die Kopie dieser Gutachten dem Marburger Universitätsarchiv und für die Maschenschrift der Gutachten Heideggers und Jaenschs Herrn Steffen Arndt verpflichtet.

„neukantisch“ interpretierten Kant und Aristoteles der „Realist“ einem mittelalterlichen Scholastiker nachgeben soll.

Nach Überwindung dieser verwirrten und verwirrenden Vormeinungen gilt es allererst positiv das systematische Zentrum einer angemessenen Interpretation zu gewinnen. Der Verf sucht es mit recht in der „Dialektik“ Platos, so zwar, daß er nun auch erkennt, wie diese mit dem Seins-Wahrheitsbegriff der Antike innerlich verklammert ist.

So ist es denn eines der Hauptergebnisse der vorliegenden Interpretation des „ethischen“ Dialogs, daß Ethik, Logik, Metaphysik in eins zusammenfallen, daß Plato ebenso wie Aristoteles bei jeder scheinbaren Einzelfrage immer sokratisch aus dem Ganzen und auf das Ganze philosophieren.

Dieses Ergebnis kommt weder zu einer klaren systematischen Ausdeutung noch zu einer allseitigen Verwertung, was freilich eindringlichere systematische Überlegungen erforderte. Stattdessen versucht der Vf. mit gutem Blick und unter Beziehung der Hauptstudien der platonischen Dialektik den inneren Zusammenhang zwischen Ontologie und Dialektik ans Licht zu bringen. Wichtig ist die Herausstellung des Wesenszusammenhangs zwischen *synthesis* und *diairesis*, jede dialektische Ausweisung verlangt beide. Durchschlagend zeigt der Vf. daß die Idee der *diairesis* keine Theorie der „absteigenden Methexis“ darstellt, d. h. keine Theorie der Individuation. Dieses Problem wird in der antiken Theorie des *logos* der klassischen Zeit überhaupt nicht gestellt. Der *logos* begreift das Seiende nicht in seiner jeweiligen konkreten Vereinzelung, sondern je nur in dem, was es – als Seiendes dieser Art – immer ist.

Eines der in metaphysischer Hinsicht wichtigsten Lehrstücke des *Philebos* ist: die Lehre von den vier Gattungen des Seienden (23b-27b) [zgl. S. 106-120]. Sie ergeben sich als die ontologischen Strukturelemente des „Gemischten“ als solchen und bestimmen so die formale Verfassung des „Guten“ als „Mischung“. Zwar muß der Verfasser zugeben, daß Plato den ontologischen Charakter dieser „Gattungen“ noch nicht sieht, daß andererseits aber nur bei einer ontologischen Interpretation ein philosophischer Sinn in die platonischen Überlegungen zu bringen ist.

Das positive Zentrum des *Philebos* liegt in der Analyse der Arten der „Lust“ [zgl. S. 126-182]. In ihr kommen stillschweigend die grundsätzlichen Überlegungen über die Dialektik (14c-19b) zur Anwendung.

Sofern nun das Zumischende als Gutes „wahr“ sein muß, gibt die Wahrheit die leitende Hinsicht her, durch die die Analyse der Lüste geführt wird.

Die phänomenologischen Interpretationen des Vf. sind eindringend und neuartig. Sie stellen einen wertvollen Beitrag dar zur Geschichte der Affektenlehre, deren zentrale Bedeutung für die Anthropologie durch Dilthey gezeigt wurde.

Die vorliegende Arbeit ist nicht nur als Interpretation eines platonischen Dialogs von großem Wert sondern ebenso sehr mit Beziehung auf die dem Vf.

als weitere Aufgabe vorschwebende Durchdringung der Hauptprobleme der aristotelischen Ethik.

Eine historisch-systematische Untersuchung von dieser Qualität gibt immer auch, zumal wenn sie die antike Philosophie betrifft, ein sicheres Vertrauen für den Ernst und das Niveau des Philosophierens.

Soweit ich die innere Entwicklung des Vf. in den letzten fünf Jahren durchschauen kann, sofern sich gerade in der „Philosophie“ überhaupt etwas daraus sagen läßt, darf Herr Dr. G. jetzt schon unter die hoffnungsvollsten Forscher auf dem Gebiete der antiken Philosophie gerechnet werden.

Seine Mitarbeit bei der unumgänglichen und schwierigen Einführung in die antike Philosophie ist besonders zu begrüßen, da er dabei jederzeit den rechten Weg der konkreten Interpretation einschlagen wird.

Sein vornehmes gediegenes Wesen verbürgt eine sichere Wirkung als Lehrer.

Todtnauberg (Schwarzwald), Anfang August 1928
Heidegger

Güterförm
etc

Die Antithetendialektik von W. G. Gadamer.

Interpretation der dialektischen „Phänomene“.

Das Problem der endgültigen Arbeit befähigte den Vf. in gewisser Hinsicht, vornehmlich nach dem „ästhetisch“, in seiner Dissertation „Das Wesen der Kunst nach dem dialektischen Dialektismus“ (1922), die rechte Paul Natorps Lesart aufzuweisen. Hier W. G. nicht die Homologation, Natorp, Nr. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

Die offeneren als je zuvor Fortschritt verbietet.

Auf Grund dieser langfristigen = einflussreichen Überwachungs Macht der Uf.
 wegen, den wesentlichen historischen Bedarf zum Thema seiner Fortschritts-
 tion zu messen. Die Uf., rein weil sie die entscheidenden Fortschrittsfortschritt,
 zeigt, dass die Uf. mitten in der fortwährenden Fortschrittsfortschritt, für die die Uf.
 fortwährend der Fortschrittsfortschritt zu Platte kommt sind sie immer unerschütterlich
 Problem geworden ist. Das Uf. zeigt aber auf, dass die Uf. fortwährend auf
 nicht gehen ist, wenn man sich von dem immer noch nicht mindert, aber
 wiederum überwinden freigewahrt hat, wenn Platte, die "Fortschritt"; "Fortschritt"
 sein soll mit dem "Fortschritt" interpretierten Kunst und Fortschrittsfortschritt,
 die "Fortschritt", wenn man überwinden die Fortschrittsfortschritt nicht aufgeben soll.
 Das Überwinden diese erwidern sind wiederum überwinden die Uf.
 und allwissend fortwährend der Fortschrittsfortschritt Fortwährend immer unerschütterlich
 Fortschrittsfortschritt zu gewinnen. Die Uf. zeigt nicht nur Platte in der "Fortschritt"
 Platte, sondern, dass es nicht auf Fortwährend, rein diese mit dem Fortschritt.
 Fortschrittsfortschritt die Fortwährend immer noch unerschütterlich ist.

Es ist nicht nur die Fortschrittsfortschritt die Fortwährend die Fortschrittsfortschritt
 der "Fortschritt" Fortwährend, dass Uf., zeigt, Fortschrittsfortschritt in nicht Fortschritts-
 fallen, dass Platte Fortwährend rein Fortschrittsfortschritt die Fortwährend Fortschrittsfortschritt
 immer Fortschrittsfortschritt auf dem Fortwährend sind auf dem Fortwährend Fortschrittsfortschritt.
 Diese Fortschrittsfortschritt Fortwährend nicht zu immer Platte Fortschrittsfortschritt Fortschrittsfortschritt
 auf zu immer Fortschrittsfortschritt Fortwährend, weil Fortschrittsfortschritt Fortschrittsfortschritt
 Fortschrittsfortschritt Fortwährend. Hatte Fortschrittsfortschritt Fortwährend die Uf. nicht Fortschrittsfortschritt
 nicht Fortschrittsfortschritt Fortwährend die Fortschrittsfortschritt die Fortschrittsfortschritt die
 immer Fortschrittsfortschritt Fortwährend Fortschrittsfortschritt Fortschrittsfortschritt und Fortschrittsfortschritt
 Fortwährend. Fortschrittsfortschritt ist die Fortschrittsfortschritt die Fortschrittsfortschritt Fortschrittsfortschritt
 und Fortschrittsfortschritt, jede Fortschrittsfortschritt Fortwährend Fortschrittsfortschritt Fortschrittsfortschritt
 Fortwährend die Uf., dass die Fortwährend die Fortschrittsfortschritt Fortwährend die "Fortschrittsfortschritt"
 Fortschrittsfortschritt Fortwährend, z. B. Fortwährend die Fortschrittsfortschritt Fortwährend Fortschrittsfortschritt
 in die Fortwährend Fortwährend die Fortschrittsfortschritt Fortwährend Fortschrittsfortschritt Fortschrittsfortschritt
 die Fortschrittsfortschritt Fortwährend Fortschrittsfortschritt Fortwährend Fortschrittsfortschritt Fortschrittsfortschritt,

funden ja nicht in ihm, und als einmündel diese Art - immer: ja.
 sind es in nachforschlicher Hinsicht nichtigen Hinsichten der Plethore: ja
 die lufte von dem eine Gutheigen der taunsten (296 - 298) [vgl. S. 106-120].
 ein gegeben ist als die ontologischen Markierungsmomente der „Zurückführung“ als
 gegeben sind bestimmend für die fernere Ursprung der „Guthe“ als „Kritik“:
 was nicht die lufte gegeben, der lufte den ontologischen Ursprung dieser
 Gutheigen“ nun nicht ist, der anders ist aber nicht bei mir ontologi-
 schen Interpretation, die epistemologische Gründe in die gläubigen Überzeugungen
 zu bringen: ja.

Der spätere Zustand der Plethore liegt in der Analyse der Arbeit
 der „Kritik“ [vgl. S. 126 - 182]. Ja: ja Markierungsmomente der zeit-
 lichen Überzeugungen in die Richtlinie (14c - 196) zu Anmerkung.
 Sofern die der Zurechtweisung als Guthe „reife“ sein mag, gibt die „Kritik“
 die bestimmte Hinsicht für, die in der Analyse der lufte gegeben sind.
 die spürbaren der lufte Interpretationen der lufte sind nichtig sind
 nichtig. In Stellen mit welchem Bezug der die lufte der Affek-
 tion, dem gesamte Bedeutung für die Antropologie der lufte gegeben
 nicht.

Die folgende Arbeit ist nicht nur als Interpretation eines gläubigen Die-
 beth von Gruppen Arbeit sondern auch als mit Bezug auf die von lufte als weiter
 Aufgabe markierende Übergang der Hauptproblem der epistemologischen lufte.

Im epistemologischen Hinsicht ist nichtig sind immer auf, gemein
 wenn für die antiken Philosophie bezieht, die lufte Kriterien für den lufte sind der
 Marxi der Philosophie.

Denn: ist die immer Markierung der lufte in dem letzten fünf Jahren
 der lufte Marxi: Jafern ist nicht in der „Philosophie“ ausgeht nicht nur.
 Jafern lufte, der der lufte ist nicht die lufte-lufte lufte auf
 dem Gebiet der antiken Philosophie gegeben sind.

Ein Mittelteil bei der einmündigen sind lufte in die antiken
 Philosophie ist lufte der lufte, die die lufte in lufte der ersten lufte der

Methoden fortgeschritten einfließen sind.

Kein Anspruch: geht um die Fragen um die eigene Methode, die ich habe.

Posthumus (Kopie) , Anhang, August 1928

Herr Heidegger.

Anhang 2

Gutachten Paul Friedländer

Ich füge als Philologe dem Gutachten des Herrn Heidegger einiges hinzu. Dr. Gadamer hat sich, nachdem er früher wohl in einem allzu *eng* begrenzten und ausschliesslichen Sinne „philosophiert“ hatte, in den letzten Jahren einen soliden fach-wissenschaftlichen, nämlich philologischen Unterbau geschaffen. Er hat weit über das philosophische Gebiet hinaus, z.B. an antiker Dichtung, interpretieren gelernt. Er bewährt diese Fähigkeit in der vorliegenden Arbeit vorzüglich. Freilich bin ich überzeugt, daß die in der Einleitung mit voller Einsicht in den besonderen Charakter dieses platonischen Spätwerks skizzierte Aufgabe nicht so weit geführt ist, wie sie geführt werden kann. Die eigentliche Sprunghaftigkeit des Dialoges ist noch nicht überall scharf genug herausgearbeitet und damit zum Problem gemacht. Übersehen oder nicht deutlich gesehen sind mannigfache Fingerzeige des Dialoges, die über dessen eigentliches Thema hinausweisen. Die Interpretation — so frei und eindringlich sie sich vor allem in den phänomenologischen Partien bewegt — dringt doch an anderen Stellen nicht hinter das, was ich die Spielformen des Werkes nennen möchte.

Aber es wäre natürlich unbillig, wenn ich das, was ich selbst mich gerade zu leisten bemühe, und was immer nur annäherungsweise zu leisten ist, von dem Habilitanden forderte, und ich gestehe gern, daß ich durch die Analysen des Verfassers in meiner eigenen Arbeit erheblich gefördert worden bin. Ich kann das erweitern: die Zusammenarbeit mit Dr. G. ist mir und meinem Seminar in den letzten Jahren überhaupt mannigfach zugute gekommen. So schließe ich mich den Erwartungen des Herrn Heidegger und seinem Votum durchaus an.

Anhang 3

Gutachten Erich Jaensch

Das Arbeitsgebiet der Philosophie ist heute so umfassend geworden, daß sich ihre verschiedenen Kreise nur noch teilweise überdecken. Dem nicht wesentlich von der Philosophiegeschichte ausgehenden Systematiker liegt dieser rein historische Gegenstand zu fern, als daß er sich ein Urteil hierüber erlauben könnte. Ich besitze die hierfür erforderlich klassisch-philologische und historische Schulung nicht und werde eines dilettantischen Urteils um so eher entoben werden können, als wir nun an Herrn Kollegen Frank noch einen weiteren ausgezeichneten Kenner dieses Gebietes erhalten haben.

Was ich mir durch die Lektüre der Arbeit allein verschaffen konnte, ist ein allgemeiner Eindruck der darin zu Tage tretenden Art. Und dieser Eindruck ist, wie alles, was mir bisher von H. G. G. bekannt geworden ist, fast restlos günstig. Es besteht zwischen der Arbeitsrichtung, die er gewählt hat und der von mir an unserer Hochschule vertretenen – trotz der großen Verschiedenheit der Gegenstände – eine tiefe Gemeinsamkeit. Sie liegt in der Ehrfurcht vor den Tatsachen, die den letzten Generationen in der Philosophie in vieler Hinsicht gefehlt hat. Wie nun in einer vielfach willkürlich, ohne rechtes Handwerkszeug immer gleich zum Letzten vordringenden Bewußtseinswissenschaft die eratische [sic] Wirklichkeit vergewaltigte [sic], so auch die historische. Es ist ein Zeichen der zunehmenden Ehrfurcht vor dem Gegebenen, daß – ebenso wie die Bewußtseinsforschung ihr weites Gebiet nur glaubt schrittweise und allmählich erobern zu können – so auch der Philosophiehistoriker, wie in vorliegender Arbeit hervortritt, heute eine gute Strecke mit dem Philologen zusammen geht, dessen Handwerkszeug nicht verschmäht und mit vorsichtigen Interpretationen beginnt.

Der von der Geschichte ausgehende Philosoph sollte allerdings ebenso wenig im Philologen aufgehen wie der an Psychologie und moderner Einzelforschung orientierte Systematiker reiner Sozialforscher sein darf. Aber im Gegensatz zum Schellingschen Zeitalter, wo man in noch jüngeren Jahren große Systeme aufstellen konnte, wäre heute ein Systematiker im Alter des Habilitanden beinahe eine komische Figur. Bei der Fülle der vorher zu bewältigenden Einzelarbeit gibt es in der systematischen Philosophie heute keine Frühreife, sondern durchaus nur Spätreife. Das Einzige, was in dieser Hinsicht verlangt werden kann, aber allerdings auch verlangt werden muß, ist das, daß der Zug zum Systematischen in der Einzelarbeit, von der der jüngere Forscher heute auszugehen verpflichtet ist, bemerkbar wird. Soweit ich sehen kann, befriedigt auch der Habilitand, auch [sic] in dieser Hinsicht. Seine Arbeit scheint mir Gewähr dafür zu geben, daß er dieses höhere Ziel, dem in der Philosophie das Historische – wie auch das Psychologische und überhaupt alle unsere Einzelarbeit – dient, fest im Auge behalten wird.

Erich Jaensch

Anhang 4

Brief Georg Gadamer an Rafael Ferber (zitiert mit schriftlicher Erlaubnis von Frau Käte Gadamer-Lekebusch)

„Professor DR. DRs. hc. Hans Georg Gadamer, 6100 Heidelberg, Am Büchsenackerhang 53

12. 09.85

Sehr geehrter Herr Kollege,

Für die Übersendung Ihres Platonbuches danke ich Ihnen sehr. Eine scharfsinnige Arbeit. Das Gute als das Dritte — das kommt mir zwar richtig, aber all zu formal vor — mir schien Phlb.65a die weniger formale Deutung auf das in allem Seienden Seiende naheulegen, der ich selber gefolgt bin. / Aber in der Deutung des Sonnengleichnisses bin ich auf dem gleichen Wege wie Sie — es kann mir nur willkommen sein, wenn scharfsinnige Jüngere in Ihrer Weise weiterarbeiten. Auch Ihre Anerkennung Natorps (meines ersten Lehrers) tat mir gut. Heideggers 'Ereignis' — das ist eine lange Geschichte zwischen Heidegger und mir, die vielleicht später einmal durch Veröffentlichung der Korrespondenz klar wird. Heidegger selber hatte wohl eingesehen, daß seine Verrechnung Platons auf Vorbereitung der Onto-Theologie fehl geht. (Vgl. Platons ungeschriebene Dialektik 1968, jetzt in B/6 meiner Ausgabe). Mit Dank und Gruß, HGGadamer“

PROFESSOR DR. DRs. hc. HANS-GEORG GADAMER 6100 HEIDELBERG 1 AM BÜCHSENACKERHANG 53

12.9.85

Ihrem sehr geehrten Herrn Kollegen,

für die Übersendung Ihres Platonbuches danke ich Ihnen sehr.
Eine scharfsinnige Arbeit. Das Gute als das Dritte — das kommt mir zwar richtig, aber all zu formal vor — und Platon 65a die weniger formale Deutung auf das in allem Seienden Seiende nahe zu legen. In ich selber gefolgt bin.
Aber in der Deutung des Sonnengleichnisses bin ich auf dem gleichen Wege wie Sie — es kann mir nur willkommen sein, wenn scharfsinnige Jüngere in Ihrer Weise weiterarbeiten. Auch Ihre Anerkennung Natorps (meines ersten Lehrers) tat mir gut. Heideggers 'Ereignis' — das ist eine lange Geschichte zwischen Heidegger und mir, die vielleicht später einmal durch Veröffentlichung der Korrespondenz klar wird: Heidegger selber hatte wohl eingesehen, daß seine Verrechnung Platons auf Vorbereitung der Onto-Theologie fehl geht. (Vgl. Platons ungeschriebene Dialektik 1968, jetzt in B/6 meiner Ausgabe)

Mit Dank und Gruß

HGGadamer

Literatur

- Boeckh, A., „Die Idee der Philologie oder ihr Begriff, Umfang und höchster Zweck“, in: E. Bratuscheck (Hg.), *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig 1877 = Boeckh (1877).
- Davidson, D., *Plato's Philebus*, New York/London 1990 [= Diss. Harvard 1949] = Davidson (1990).
- Davidson, D., „An intellectual autobiography“, in: *The Philosophy of Donald Davidson* (Series: *The Library of Living Philosophers*, vol. 23), ed. by L.E. Hahn, Chicago/La Salle 1999, 3-70 = Davidson (1999a).
- Davidson, D., „Reply to Thomas Nagel“, in: *The Philosophy of Donald Davidson* (Series: *The Library of Living Philosophers*, vol. 23), ed. by L.E. Hahn, Chicago/La Salle 1999, 207-209 = Davidson (1999b).
- Davidson, D., „A Coherence Theory of Truth and Knowledge“ (1983), in: D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford 2001, 137-153 = Davidson (2001a).
- Davidson, D., „Afterthoughts“ (1987), in: D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford 2001, 154-157 = Davidson (2001b).
- Davidson, D., „Dialectic and Dialogue“, in: D. Davidson, *Truth, Language and History*, Oxford 2005, 251-259 = Davidson (2005a).
- Davidson, D., „Gadamer and Plato's *Philebus*“, in: D. Davidson, *Truth, Language and History*, Oxford 2005, 261-276 = Davidson (2005b).
- Davidson, D., *Truth and Predication*, Cambridge/London 2005 = Davidson (2005c).
- Demos, R., *The Philosophy of Plato*, New York 1939 = Demos (1939).
- Erler, M., *Platon*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 2/2*, Basel 2007 = Erler (2007).
- Ferber, R., *Platos Idee des Guten*, St. Augustin 1984 = Ferber (1984).
- Ferber, R., „Phänomenologische Interpretationen antiker Autoren“ (R. Ferber über Band 5 und 6 von Gadamer's *Gesammelten Werke*)n, in: *Information Philosophie*, 14, 1986, Heft 2, 28-30 = Ferber (1986).
- Ferber, R., „Für eine propädeutische Lektüre des *Politicus*“, in: *Reading the Statesman, Proceedings of the III Symposium Platonicum*, ed. by Ch.J. Rowe, St. Augustin 1995, 63-75 = Ferber (1995).
- Ferber, R., „Did Plato ever Reply to those Critics, who Reproached him for 'Emptiness of the Platonic Idea or Form of the Good'?", in: *Essays on Plato's Republic*, ed. by E.N. Ostenfeld, Aarhus 1998, 51-58 = Ferber (1998).
- Ferber, R., *Philosophische Grundbegriffe 2, Mensch, Bewusstsein, Leib und Seele, Willensfreiheit, Tod*, München 2003 = Ferber (2003).
- Ferber, R., *Warum hat Platon die „ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben?*, München 2007 = Ferber (2007a).
- Ferber, R., „Was und wie hat Sokrates gewusst?“, in: *Elenchos*, (2007), 28, 5-39 = Ferber (2007b).
- Ferber, R., „Platons Nebensonnen: Schönheit, Symmetrie und Wahrheit. — Einige Bemerkungen zum semantischen Monismus und Pluralismus des „Guten“ im „Philebos“ (65a1-5)“, in: *Plato's Philebus — Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*. ed. by J. Dillon and L. Brisson, in: *International Plato Studies*, 26, St. Augustin 2010 = Ferber (2010).

- Føllesdal, D., „Triangulation“, in: *The Philosophy of Donald Davidson* (Series: *The Library of Living Philosophers*, vol. 23), ed. by L.E. Hahn, Chicago/La Salle 1999, 3-70, 719-728 = Føllesdal (1999).
- Frede, D., „The Hedonist’s Conversion: The Role of Socrates in the *Philebus*“ in: *Form and argument in late Plato*, ed. by Ch. Gill and M.M. McCabe, Oxford 1996, 213-248 = Frede (1996).
- Friedländer, P., *Die Platonischen Schriften. Zweite und dritte Periode*, Berlin 1975 = Friedländer (1975).
- Gadamer, H.G., *Dialogue and Dialectic*, New Haven 1980 = Gadamer (1980).
- Gadamer, H.G., *Platos Dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*, Hamburg 1931. Repr. in: Hamburg 1983, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg 1968, XI-XIV, 1-178. Nachdruck in: H.G. Gadamer, *Gesammelte Werke, 5, Griechische Philosophie* (=GW), Tübingen 1985, I, 3-163 = Gadamer (1985).
- Gadamer, H.G., „Reply to Donald Davidson“, in: L.E. Hahn (Hg.), *The Philosophy of Donald Davidson* (Series: *The Library of Living Philosophers*, vol. 23), Chicago/La Salle 1997, 432-434 = Gadamer (1997).
- Grondin, J., *Hans-Georg Gadamer: Eine Biographie*, Tübingen 1999 = Grondin (1999).
- Hahn, L. E. (Hg.), *The Philosophy of Hans Georg Gadamer* (Series: *The Library of Living Philosophers*, vol. 24), Chicago/La Salle 1997 = Hahn (1997).
- Hahn, L. E. (Hg.), *The Philosophy of Donald Davidson*, (Series: *The Library of Living Philosophers*, vol. 23), Chicago/La Salle 1999 = Hahn (1999).
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 8, 1927. Zit. nach der 11., unveränderten Auflage, Tübingen 1967 = Heidegger (1967).
- Husserl, E. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: *Logos*, 1, 1910/1911, 289-341 = Husserl (1910/11).
- Krämer H., *Kritik der Hermeneutik. Interpretationsphilosophie und Realismus*, München 2007 = Krämer (2007).
- Leaman, G., *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*, Hamburg 1993 = Leaman (1993).
- Martin, B., „Heidegger zwischen Marburg und Freiburg“, in: *Die Philipps-Universität Marburg zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*, hg. v. Verein für hessische Geschichte und Landeskunde e.V., Red. G. Hollenberg/A. Schwersmann, Kassel 2006, 107-222 = Martin (2006).
- Migliori, M., *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene. Commentario storico-filosofico al ‚Filebo‘ di Platone*, Milano 1993.
- Natali, C., „Due dissertazioni scritte in fretta. Gadamer e Davidson sul *Filebo* di Platone“, in: *Methexis*, 20, 2007, 113-143 = Natali (2007).
- Penner, T./ Rowe, Ch., *Plato’s Lysis*, Cambridge 2005 = Penner/Rowe (2005).
- Quine, W.V.O., *Ontological Relativity and other Essays*, New York/London 1969 = Quine (1969).
- Rowe, Ch., *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge 2007 = Rowe (2007).
- Trendelenburg, F.A., *De Platonis Philebi consilio*, Berlin 1837 = Trendelenburg (1837).
- Vlastos, G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991 = Vlastos (1991).
- Vlastos, G., „The Socratic Elenchus“, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1983, 27-58. Repr. in: G. Fine (ed.), *Plato I, Metaphysics and Epistemology*, Oxford 1999, 36-63 = Vlastos (1999).
- Zuckert, C.H., *Plato’s Philosophers. The Coherence of the dialogues*, Chicago/London 2009 = Zuckert (2009).