

## **Copyright Acknowledgment**

### **Publication Information**

Hösle, Vittorio. 2004. "Wahrheit Und Verstehen . Davidson , Gadamer Und Das Desiderat Einer Objektiv-idealistischen Hermeneutik". Edited by Wolfgang Neuser. *Logik, Mathematik Und Natur Im Objektiven Idealismus : Festschrift Für Dieter Wandschneider Zum 65. Geburtstag*, 265–83.

This publication is made available in our archive with grateful acknowledgment to the original publisher, who holds the copyright to this work. We extend our sincere appreciation.

The inclusion of this work in our digital archive serves educational and research purposes, supporting the broader academic community's access to the works of Vittorio Hösle.

### **Terms of Use**

Users are reminded that this material remains under copyright protection. Any reproduction, distribution, or commercial use requires explicit permission from the original copyright holder.

We are committed to respecting intellectual property rights and supporting the scholarly publishing ecosystem. If you are the copyright holder and have concerns about this archived material, please contact us immediately.

[obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de](mailto:obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de)

# Logik, Mathematik und Natur im objektiven Idealismus

Festschrift für Dieter Wandschneider  
zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von  
Wolfgang Neuser, Vittorio Hösle  
unter Mitarbeit von Bernd Braßel

In Zusammenarbeit mit dem Istituto Italiano  
per gli Studi Filosofici, Napoli

Königshausen & Neumann

B  
823  
. L64  
2003

*Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek*

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2004

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: Hummel / Lang, Würzburg

Bindung: Buchbinderei Diehl + Co. GmbH, Wiesbaden

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile ist, urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 3-8260-2639-X

[www.koenigshausen-neumann.de](http://www.koenigshausen-neumann.de)

[www.buchhandel.de](http://www.buchhandel.de)

# Wahrheit und Verstehen. Davidson, Gadamer und das Desiderat einer objektiv-idealistischen Hermeneutik<sup>1</sup>

Vittorio Hösle

Wie kann man als Schüler jenen Lehrer ehren, dem man am meisten verdankt? Diese Frage ist besonders schwer zu beantworten, wenn man wie der Verfasser dieses Beitrags das besondere Privileg genoß, einen Doktorvater zu haben, der mit unerschöpflicher Großzügigkeit, was Zeit und Ideen anging, ihn zweimal jede Woche ins Café lud, um mit ihm all die Fragen zu diskutieren, die er im Zusammenhang mit seiner Dissertation und sonst noch haben konnte, und der ihm gleichzeitig jene Autonomie gewährte, die ein junger Wissenschaftler nun einmal braucht, gerade wenn er die Ideenwelt seines Lehrers produktiv weiterführen soll (ein Fortwirken, das tyrannischen Akademikern versagt ist). Sowohl meine Dissertation wie auch meine Habilitationsschrift wären ohne diese selbstlose Unterstützung nie so früh abgeschlossen worden und wären sicher noch viel unbefriedigender ausgefallen, als sie es ohnehin sind. Auch in vielen meiner späteren Schriften ist der Einfluß Dieter Wandschneiders – manchmal mehr als ein Jahrzehnt, nachdem ich ihm ausgesetzt war – offenkundig. Was ich etwa an objektiv-idealistischer Deutung der Biologie versucht habe, ist von Wandschneiders Tübinger Vorlesungen zur Philosophie der Biologie stark geprägt. Heute freilich will ich, als Zeichen einer Dankbarkeit, die mit den Jahrzehnten nur größer geworden ist, ein Thema behandeln, das in enger Beziehung zu meiner Dissertation steht, die das Verhältnis zwischen Wahrheit und Geschichte im Anschluß an Hegels Philosophiegeschichtsphilosophie untersuchte. Es geht mir hier um das generellere Problem der Beziehung von Wahrheit und Verstehen.

Neben dem subjektiven Motiv, daß ich damit an den Beginn meiner Diskussionen mit Dieter Wandschneider (und meinem anderen Tübinger Lehrer Hans Krämer) anknüpfen kann, sprechen drei sachliche Gründe für die Affinität dieses Themas zu dieser Festschrift. Erstens gehört die Hermeneutik zu jenen Disziplinen, die im Rahmen von Hegels System keinen Platz haben und daher für diejenigen besonders faszinierend sein müssen, die wie Wandschneider nicht an einer historischen Rekonstruktion, sondern an

---

<sup>1</sup> Ich danke dem Erasmus Institute der University of Notre Dame für die Gewährung eines Forschungsstipendiums, das mir die Abfassung dieses Textes erlaubte.

einer systematischen Weiterentwicklung von Hegels Ansatz interessiert sind. Da die Hermeneutik als Disziplin von Hegels Zeitgenossen, Kollegen und Gegner Schleiermachers zwar nicht begründet, aber doch auf ein neues Fundament gestellt worden ist – und zwar auf das Fundament, das dem gesamten Unternehmen des deutschen Idealismus gemeinsam ist, ungeachtet aller Differenzen im Detail –, ist das Fehlen dieser Disziplin im Rahmen von Hegels System besonders irritierend. Einerseits scheint die Hermeneutik offenkundig in die Geistphilosophie zu gehören – und damit aus dem Gebiet dieser Festschrift herauszufallen. Andererseits ist die Pointe dieses Aufsatzes, daß eine objektiv-idealistische Hermeneutik in ganz anderer Weise an die Logik zurückgebunden sein muß, als Schleiermachers psychologistische Hermeneutiktheorie unterstellt; und insofern fällt dieser Text eben nicht aus dem Rahmen des Bandes. Denn Wahrheit, die wichtigste Kategorie der Logik, ist auch für die Hermeneutik grundlegend. Diese Überzeugung ist – und damit komme ich zu dem zweiten Grund für meine Wahl – zwei der wichtigsten Hermeneutikentwürfen gemeinsam, die in den letzten Jahrzehnten ausgearbeitet wurden: Ich denke an Donald Davidson und Hans-Georg Gadamer. Die oft bemerkte Konvergenz zwischen diesen methodisch so weit auseinanderliegenden Ansätzen ist nicht nur ein Vorbote der längst gebotenen Überwindung des das 20., aber hoffentlich nicht mehr das 21. Jahrhundert prägenden Gegensatzes von analytischer und kontinentaler Philosophie, sondern auch ein Indiz der Wahrheit, also ein Anzeichen dafür, daß die Beziehung zwischen Verstehen und Wahrheit enger sein muß, als die Hermeneutik seit Spinoza angenommen hat. Da gleichzeitig die Differenzen zwischen Gadamer und Davidson beträchtlich sind, ist die Suche nach einer beide synthetisierenden Theorie naheliegend, und Hegel ist stets ein nützlicher Ausgangspunkt, wenn man sich auf die Suche nach synthetischen Theorien macht. Das gilt um so mehr, wenn eine der zu synthetisierenden Theorien sich virtuos transzendentaler Argumente bedient, die andere hingegen, im Gefolge des späten Heidegger, den Verstehensprozeß ontologisiert: Ruft dies nicht geradezu nach einem transzendental begründeten objektiven Idealismus als dem Rahmen für beide Theorien? Freilich sind die Anforderungen an eine synthetische Theorie der Hermeneutik insofern noch weitergehend, als die These von einem engen Zusammenhang von Wahrheit und Verstehen – drittens – selbst wieder vermittelt werden muß mit der aufklärerischen Trennung des hermeneutischen und des sachlichen Erkenntnisinteresses: Denn ohne Zweifel wäre eine hermeneutische Theorie unzureichend, die uns nicht erlaubte, Irrtümer zu verstehen. Schließlich sind Reflexionen zum Verhältnis von Wahrheit und Verstehen eng verbunden mit solchen zur Beziehung von Subjektivität und Intersubjektivität, jener grundlegenden Frage einer jeden zeitgemäßen Ersten Philosophie, die in Hegels „Wissenschaft der Logik“ ganz anders gelöst ist als in seiner Realphilosophie.

Im folgenden will ich meinen Ausgangspunkt nehmen erstens von Davidsons und zweitens von Gadamers Reflexionen zum Verhältnis von Wahrheit und Verstehen und dann drittens in systematischer Absicht der Frage nachgehen, wie eine an Hegel angelehnte objektiv-idealistische Hermeneutik die Beziehung von Wahrheit und Verstehen deuten sollte. Dabei will ich auch die Frage streifen, was dies für das Verhältnis von Subjektivität und Intersubjektivität bedeutet.

# I.

Donald Davidson ist völlig zu Recht mit dem Hegelpreis der Stadt Stuttgart ausgezeichnet worden: Unter den analytischen Philosophen können nur Wilfrid Sellars und die jüngeren John McDowell und Robert Brandom beanspruchen, Gedanken entwikk-

kelt zu haben, die mit den philosophischen Anliegen Hegels derart konvergieren. Davidsons Reflexionen zur Hermeneutik sind entscheidend von zwei Philosophen geprägt – von Alfred Tarski und Willard Van Orman Quine. Sein zentraler Gedanke ist, in einer Situation radikaler Interpretation Tarskis semantische Wahrheitsdefinition gleichsam umzukehren. Der Terminus „radical interpretation“ knüpft natürlich an den Begriff der „radical translation“ in Quines „Word and Object“ an, also das Problem der Übersetzung aus einer noch völlig unbekannten Sprache.<sup>2</sup> „Radical interpretation“ liegt freilich stets vor, auch wenn man eine anscheinend bekannte Sprache interpretiert: „It surfaces for speakers for the same language in the form of the question, how can it be determined that the language is the same? Speakers of the same language can go on the assumption that for them the same expressions are to be interpreted in the same way, but this does not indicate what justifies the assumption. All understanding of the speech of another involves radical interpretation.“<sup>3</sup> Wie kann ich fremden Sprachgebrauch überhaupt verstehen? Offenbar nicht, indem ich aus den Meinungen des anderen die Bedeutung seiner Sätze erschließe, denn – dies Davidsons entscheidende Voraussetzung – ich habe zu jenen keinen Zugang, der unabhängig ist vom Verständnis der Bedeutung seiner Sätze.<sup>4</sup> Davidsons Idee ist, statt wie Tarski den Interpretationsbegriff zur Klärung des Wahrheitsbegriffes vorauszusetzen umgekehrt von diesem aus einen Zugang zur Theorie der Interpretation zu suchen.<sup>5</sup> Ein T-Satz wie „It rains“ ist wahr-auf-Englisch, sofern von  $x$  zum Zeitpunkt  $t$  gesprochen, wenn und nur wenn es in der Nähe von  $x$  zum Zeitpunkt  $t$  regnet“ erhellt ja nicht nur den Wahrheitsbegriff, sondern – zumindest auf ersten Blick – auch die Bedeutung von „it rains“; und es ist die zweite Leistung, an der Davidson, anders als Tarski, interessiert ist. Ich sagte eben „auf den ersten Blick“, weil ein ebenfalls wahrer T-Satz wie „Der Schnee ist weiß“ ist wahr, wenn und nur wenn das Gras grün ist“ uns nicht die Bedeutung von „Der Schnee ist weiß“ gibt. Davidson löst dieses Problem, indem er Tarskis atomistischen Ansatz holistisch umformt und das alternative Kriterium anführt „that the totality of T-sentences should ... optimally fit evidence about sentences held true by native speakers“.<sup>6</sup> Aber was kann als Evidenz für die Wahrheit eines T-Satzes gelten? Nach Davidson ist es ein Argument z.B. für die Wahrheit des anfangs genannten T-Satzes, wenn etwa Jack zur englischen Sprachgemeinschaft gehört und er Samstag Mittag „It rains“ für wahr hält und es Samstag Mittag in der Nähe von Jack regnet. Dies läßt sich für alle Personen und alle Zeitpunkte verallgemeinern: Wenn alle Sprecher der englischen Sprache „It rains“ genau dann für wahr halten, wenn es regnet, dann hat der Interpret sehr gute Gründe, den genannten T-Satz für wahr zu halten.

Um eine Sprache zu interpretieren, müssen wir also erstens unsere elementare Logik auf die neue Sprache projizieren (z.B. indem wir in ihr Tautologien und Kontradik-

---

<sup>2</sup> Word and Object. Cambridge, Mass. 1960, S. 26ff. „Radical translation“ wird erklärt als „translation of the language of a hitherto untouched people“ (28); es scheint ferner vorausgesetzt zu sein, die Sprache sei nicht mit einer der dem Interpreten bekannten verwandt.

<sup>3</sup> Radical Interpretation (1973), jetzt in: Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford 1984, S. 125-139, 125.

<sup>4</sup> Belief and the Basis of Meaning (1974), ebd., S. 141-154, 144.

<sup>5</sup> Radical interpretation, op.cit., S. 134.

<sup>6</sup> Op.cit., S. 139.

tionen daran erkennen, daß sie (fast) immer von (fast) allen für wahr bzw. falsch gehalten werden); alsdann müssen wir Sätze mit Indikatoren analysieren, die je nach dem Zustand der Welt wahr oder falsch sind, um einzelne Prädikate zu interpretieren; drittens müssen wir uns mit den übrigen Sätzen auseinandersetzen. Das setzt freilich erstens voraus, daß wir im Prinzip erkennen können, wann jemand einen Satz für wahr hält. (In diesem Zusammenhang ist Davidsons Auffassung relevant, daß der Indikativ nicht ein Modus neben anderen ist, sondern daß vielmehr die anderen Modi auf indikativische Sätze zurückgeführt werden müssen.<sup>7</sup>) Und es setzt ferner voraus, daß die von dem Benutzer der zu interpretierenden Sprache für wahr gehaltenen Sätze auch wirklich wahr sind – oder, um genauer zu sein: nach der Auffassung des Interpreten wahr sind. Natürlich weiß Davidson, daß diese Bedingung nicht immer erfüllt ist – Menschen irren. Aber er verwendet das transzendente Argument, daß der Irrtum eines anderen als solcher nur erkennbar ist vor dem Hintergrund weitgehender Übereinstimmung. Das principle of charity<sup>8</sup> ist somit eine notwendige Bedingung der Möglichkeit von Verstehen. „The methodological advice to interpret in a way that optimizes agreement should not be conceived as resting on a charitable assumption about human intelligence that might turn out to be false. If we cannot find a way to interpret the utterances and other behaviour of a creature as revealing a set of beliefs largely consistent and true by our own standards, we have no reason to count that creature as rational, as having beliefs, or as saying anything.“<sup>9</sup>

Die transzendente Natur des principle of charity erlaubt Davidson auch die Zurückweisung der Idee Quines und anderer, es könne Begriffsschemata geben, die überhaupt erst festlegen, was als Realität gelten könne, und die voneinander so unterschieden seien, daß eine Übersetzung aus dem einen in das andere unmöglich sei. Auch hier setze die Differenz ein gemeinsames Koordinatenschema voraus, das freilich im Widerspruch stehe zur angenommenen Inkommensurabilität. Unübersetzbarkeiten ließen sich nur feststellen, wenn sie lokal seien. Es gehe nicht darum, Dissens zu bestreiten, sondern zu begreifen, daß Dissens nur möglich sei, wenn ein fundierender Konsens bestehe. „Since charity is not an option, but a condition of having a workable theory, it is meaningless to suggest that we might fall into massive error by endorsing it. Until we have successfully established a systematic correlation of sentences held true with sentences held true, there are no mistakes to make. Charity is forced on us; whether we like it or not, if we want to understand others, we must count them right in most matters. If we can produce a theory that reconciles charity and the formal conditions for a theory, we have done all that could be done to ensure communication. Nothing more is possible, and nothing more is needed.“<sup>10</sup> Davidson setzt dabei keineswegs voraus, daß Konsens ein Kriterium von Wahrheit sei. „And certainly agreement, no matter how wide-

<sup>7</sup> Moods and Performances (1979), ebd., S. 109-121.

<sup>8</sup> Der Terminus geht wohl auf N.L. Wilson zurück, auf den sich jedenfalls Quine beruft, der freilich dem Prinzip nur Wahrscheinlichkeit, keinen transzendentalen Status zuschreibt (op.cit., S. 59f.). In die Vorgeschichte des Prinzips gehört sicher Kant (Logik A 78; Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, A S. 141f.).

<sup>9</sup> Radical interpretation, op.cit., S. 137. Siehe auch: Belief and the Basis of Meaning, op.cit., S. 153; Thought and Talk (1975), ebd., S. 155-170, 168f.

<sup>10</sup> On the Very Idea of a Conceptual Scheme (1974), ebd., S. 183-198, 197.

spread, does not guarantee truth ... Agreement does not make for truth, but much of what is agreed must be true if some of what is agreed is false."<sup>11</sup>

Drei weitere Gedanken Davidsons sind im Zusammenhang meiner späteren Überlegungen wichtig und sollen daher wenigstens genannt werden. Erstens weist Davidson darauf hin, daß sich aus der Voraussetzung der Erlernbarkeit einer Sprache verschiedene Konsequenzen ergeben – so kann eine logische Rekonstruktion der Sprache nicht akzeptabel sein, die impliziert, es gebe eine unendliche Anzahl semantischer Primitiva.<sup>12</sup> Zweitens unterscheidet Davidson – etwa im Rahmen seiner brillanten Metaphertheorie – scharf zwischen der eigentlichen Bedeutung eines Satzes und demjenigen, worauf ein Satz die Aufmerksamkeit lenkt.<sup>13</sup> Drittens ist Davidson skeptisch gegenüber der Auffassung, Sprache sei eine Form von Konvention – umgekehrt setzten Konventionen Sprache schon voraus.<sup>14</sup> In seinem berühmtem Aufsatz „A Nice Derangement of Epitaphs“<sup>15</sup> hat er näher ausgearbeitet, inwieweit jede erfolgreiche Kommunikation eine Anpassung vorgängiger Erwartungen (die er „prior theories“ nennt) an das aktuelle Interpretandum leisten muß (in Gestalt sogenannter „passing theories“, die sich z.B. auf Idiolekte oder Fehler des Gegenübers einstellen). Geglücktes Verstehen setze eine Übereinstimmung nur in den „passing theories“ von Sprecher und Interpret voraus, die nicht gelernt worden seien, jedoch nicht in den aufgrund von Konventionen erlernten vorgängigen Theorien.

## II.

Was Form und Methode betrifft, läßt sich kaum ein größerer Unterschied vorstellen als derjenige zwischen Davidsons „Inquiries into Truth and Interpretation“ und Gadammers „Wahrheit und Methode“. Dort eine Sammlung kurzer, logisch präziser Aufsätze in der Tradition der analytischen Philosophie; hier ein langer, aus Vorlesungen hervorgegangener Traktat, dessen argumentative Unschärfe kompensiert wird durch eine äußerst detaillierte Kenntnis der, zumal deutschen, geisteswissenschaftlichen Tradition, der die moderne Hermeneutik ihren Aufstieg als zentrale philosophische Disziplin verdankt, und durch eine komplexe Architektonik, für die einem Philosophieren in Aufsätzen und Aufsatzsammlungen naturgemäß jeder Sinn abgehen muß. Die Quellen der beiden Werke sind denkbar unterschiedlich: Tarski und Quine finden sich bei Gadamer ebenso wenig wie Schleiermacher, Droysen, Dilthey und Heidegger bei Davidson. Und doch gibt es Überschneidungen nicht nur in den Themen – beide Autoren legen Theorien des Verstehens und der Sprache vor, und selbst an einem Detailphänomen wie der Metapher zeigt sich die Konvergenz ihrer Interessen –; auch und gerade ihre zentrale These ist ähnlich, daß in einer Theorie der Interpretation der Wahrheitsbezug entscheidend sein muß. Diese These ist bei Gadamer deswegen besonders bemerkenswert, weil er – anders als Davidson bestens mit der Geschichte der Hermeneutik vertraut – sehr

<sup>11</sup> The Method of Truth in Metaphysics (1977), ebd., S. 199-214, 200.

<sup>12</sup> Theories of Meaning and Learnable Languages (1965), ebd., S. 3-15.

<sup>13</sup> What Metaphors Mean (1978), ebd., S. 245-264.

<sup>14</sup> Communication and Convention (1982), ebd., S. 265-280.

<sup>15</sup> In: Philosophical Grounds of Rationality, ed. by R.E. Grandy and R. Warner. Oxford 1986, S. 157-174. Der Aufsatz soll in den geplanten fünften Band mit Davidsons Aufsätzen „Truth, Language and History“ aufgenommen werden.

wohl weiß, daß er mit ihr die eigentliche Leistung der modernen Hermeneutik zurückzunehmen und zu den Anfängen der Disziplin zurückzukehren scheint. Denn während die vormoderne Hermeneutik fast ausschließlich Texte zu interpretieren suchte, deren autoritativer Wahrheits- und Richtigkeitsanspruch nicht in Frage stand – also etwa heilige Texte, Rechtsquellen oder philosophische oder literarische Klassiker, deren historische Relativierung den traditionellen Interpreten fernlag –, ist es das eigentliche Anliegen des größten Revolutionärs in der Geschichte der Hermeneutik, Spinozas, den *sensus orationum* der Bibel zu begreifen, der etwas ganz anderes sei als deren Wahrheit.<sup>16</sup> Spinozas Wende von der *veritas* zur *mens auctoris* als dem eigentlichen Inhalt der hermeneutischen Operation wird in der weiteren Entwicklung der Disziplin verschärft: Schleiermachers *Proprium* liegt in der Einführung der psychologischen neben der grammatischen Auslegung, und gar im Historismus des 19. Jahrhunderts, der in Dilthey gipfelt, entfernt das Bewußtsein von einem radikalen Wandel in der Geschichte das Interpretandum immer mehr von dem Interpretieren.<sup>17</sup>

Sicher ist der entscheidende Unterschied zwischen Gadamer und Davidsons Hermeneutik die Zugehörigkeit des Gadamerischen Denkens zur Tradition des Historismus. Daran ändert auch seine Kritik am Historismus nichts; selbst wenn sie schlüssiger wäre, als sie ist – wir werden noch sehen, wie stark Gadamer dem relativistischen Historismus verhaftet bleibt –, bewiese sie doch ebenfalls, wie gründlich sich Gadamer mit jener Tradition auseinandergesetzt hat, die Davidson letztlich fremd geblieben ist. Denn auch wenn Davidson den Gedanken radikaler Interpretation wie keiner vor ihm durchgespielt hat, hat er – trotz seiner Dissertation über Platons „*Philebos*“ – wesentlich weniger Erfahrungen als Gadamer mit demjenigen, was einer radikalen Interpretation in der Realität der hermeneutischen Operationen noch am nächsten kommt: der philologisch geschulten Interpretation der Texte aus einer fremden Kultur. Es entspricht der merkwürdig ambivalenten Stellung Gadamers zwischen dem Historismus und seiner angestrebten Überwindung, daß die zwei ersten Teile seines Hauptwerkes „*Wahrheit und Methode*“ ganz nach Art von Diltheys „*Einleitung in die Geisteswissenschaften*“ mit einer ausführlichen geschichtlichen Vorbereitung beginnen und erst dann in eine systematische Betrachtung nach Art der Phänomenologie Husserls und besonders Heideggers übergehen. (Im kürzesten und unbefriedigendsten dritten Teil bildet der historische Überblick allerdings den zweiten, mittleren Abschnitt.) Und es ist Ausdruck der thematischen Breite seines Verständnisses der Hermeneutik, daß er mit der Frage nach der Kunst beginnt, zu den Geisteswissenschaften übergeht und mit dem Phänomen der Sprache endet. (Letzteres bedeutet freilich zugleich eine gewisse Engführung, da damit Nicht-Sprachliches aus dem Gegenstandsbereich der Hermeneutik wieder herauszufallen scheint.)

<sup>16</sup> Man lese das siebente Kapitel des „*Tractatus theologico-politicus*“.

<sup>17</sup> Meine eigene Rekonstruktion der Geschichte der Hermeneutik an den Beispielen der Bibel bzw. Platons als zentraler Interpretanda findet sich in: *Philosophy and the Interpretation of the Bible* (in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1999/2, S. 181-210; deutsche Fassung in: *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover* 12 (2001), S. 83-114) sowie in: *Platonism and Its Interpretations*, erscheint in: *Eriugena, Berkeley and the Idealist Tradition*, ed. by S. Gersh. Notre Dame 2004.

Die Ambivalenz des Gadamerischen Unternehmens erhellt schon aus seinen Betrachtungen zur Kunst. Denn deren eigentliches Anliegen scheint zunächst, ganz im Gefolge Heideggers, aber auch Hegels, die Zurückweisung der Subjektivierung der Ästhetik nach Art Kants und seiner Nachfolger und die Wiedergewinnung einer Ontologie des Kunstwerks, die in Gestalt großartiger phänomenologischer Analysen zu Spiel und Bild geboten wird. Dieses in der Kritik von Erlebniskunst und ästhetischer Bildung überzeugend geltend gemachte Anliegen vermischt sich jedoch mit einer – von dem ersten Anliegen durchaus unabhängigen – Zurückweisung erstens dessen, was Gadamer die ästhetische Abstraktion nennt, also der Ansicht, das Ästhetische am Kunstwerk sei von demjenigen zu unterscheiden, was an ihm nicht-ästhetisch sei, sowie zweitens der Unterscheidung eines Kunstwerks von seiner Aufführung. Wie die konkrete „Interpretation“ im Sinne der Aufführung zum Sein etwa einer Sonate dazugehöre, so sei die Wirkungsgeschichte eines Werkes Teil seines Wesens. Sie leiste die Vermittlung zwischen Interpretandum und Interpreten. So heißt es im Vorwort, „daß Verstehen niemals ein subjektives Verhalten zu einem gegebenen ‚Gegenstande‘ ist, sondern zur Wirkungsgeschichte, und das heißt: zum Sein dessen gehört, was verstanden wird“.<sup>18</sup> Im Grunde ist es die Faktizität dieser geschichtlichen Vermittlung, die die *quaestio juris*, die Frage der klassischen Philosophie der Geisteswissenschaften nach der Legitimität des geisteswissenschaftlichen Verfahrens, ersetzen soll. Im Nachwort zitiert Gadamer aus einem eigenen Brief an Emilio Betti, dem wir eine der bedeutsamsten Alternativen zu Gadamer's Entwurf und eine seiner profundesten Kritiken verdanken: „Mit anderen Worten, ich halte es allein für wissenschaftlich, *anzuerkennen, was ist*, statt von dem auszugehen, was eben sein sollte oder sein möchte.“<sup>19</sup> Ganz im Sinne seiner Abweisung des Programms einer transzendentalen Rechtfertigung der Geisteswissenschaften ist seine scharfe Ablehnung der Reflexionsphilosophie;<sup>20</sup> der Hegel, auf den sich Gadamer immer wieder beruft – etwa in seiner Kritik an Kants formalistischer Ästhetik –, ist daher ein radikal „enttranszendentalisierter“ Hegel (so wie etwa der Hegel Croces). „Die Aufgabe der philosophischen Hermeneutik läßt sich von hier aus geradezu so charakterisieren: sie habe den Weg der Hegelschen Phänomenologie des Geistes insoweit zurückzugehen, als man in aller Subjektivität die sie bestimmende Substantialität aufweist.“<sup>21</sup> Freilich ist die Substanz, um die es Gadamer geht, nicht die zeitlose eine

<sup>18</sup> Wahrheit und Methode. Tübingen 4 1975, S. XIX.

<sup>19</sup> Ebd., S. 484.

<sup>20</sup> Ebd., S. 324ff., 424. Ich habe schon in meinem ersten Buche (Wahrheit und Geschichte. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, Anm. 268 auf S. 364 ff.) die philosophische Unhaltbarkeit dieser Kritik analysiert, ebenso die philologische Abwegigkeit von Gadamer's dortiger Interpretation von Platon, Ep. 7, 343cf. Immerhin belegt letztere die Richtigkeit von Gadamer's Ansicht, in jeder Interpretation zeige sich das Vorverständnis des Interpreten. Doch nicht alle Vorurteile von Interpreten sind gleichermaßen legitim. – Es ist mir gerade nach dem Tode Gadamer's ein Bedürfnis, ausdrücklich hervorzuheben, daß alle Kritik an Gadamer nichts an meiner Hochachtung für sein Werk ändert, das wahrlich nicht nur wegen seiner Wirkung zu den bedeutsamsten des 20. Jahrhunderts gehört. Nicht geringer ist meine Verehrung für den Menschen, der auch seine Kritiker mit einer Großzügigkeit gefördert hat, die deutlich machte, daß er das Prinzip dialogischer Wahrheitssuche lebte, das er lehrte.

<sup>21</sup> Ebd., S. 286. Immerhin ist sich hier Gadamer bewußt, von Hegel abzuweichen. Manchmal aber projiziert er seine eigene Ablehnung der Methode auf Hegel zurück (S. 439f.), obgleich dieser nur eine zu derjenigen der modernen Wissenschaft alternative Methode sucht, keineswegs Wahrheit als

Substanz Spinozas, sondern – ganz im Sinne von Heideggers radikal historistischer Metaphysik – die Macht der Geschichte.

Es ist innerhalb dieses Rahmens, der an manches an Wittgenstein und Quine erinnert, aber der zu Davidsons transzendentelem Ansatz in Widerspruch steht, daß Gadamer seine Konzeption des Vorgriffs der Vollkommenheit entwickelt, die sich mit Davidsons „principle of charity“ so eigentümlich zu berühren scheint. Im Zusammenhang seiner Verteidigung von Vorurteil, Autorität und Tradition als Voraussetzungen des Interpretierens schreibt Gadamer, Verstehen sei „nicht eine geheimnisvolle Kommunikation der Seelen, sondern eine Teilhabe am gemeinsamen Sinn“.<sup>22</sup> Es ist eben diese Beziehung auf den gemeinsamen Sinn, die den Vorgriff der Vollkommenheit legitimiert: Er „besagt, daß nur das verständlich ist, was wirklich eine vollkommene Einheit von Sinn darstellt. So machen wir denn diese Voraussetzung der Vollkommenheit immer, wenn wir einen Text lesen, und erst wenn diese Voraussetzung sich als unzureichend erweist, d.h. der Text nicht verständlich wird, zweifeln wir an der Überlieferung und suchen zu erraten, wie sie zu heilen ist.“ Eine transzendente Sinnerwartung leite unser Verständnis. „Erst das Scheitern des Versuchs, das Gesagte als wahr gelten zu lassen, führt zu dem Bestreben, den Text als die Meinung eines anderen – psychologisch oder historisch – ‚zu verstehen‘. Das Vorurteil der Vollkommenheit enthält also nicht nur dies Formale, daß ein Text seine Meinung vollkommen aussprechen soll, sondern auch, daß das, was er sagt, die vollkommene Wahrheit ist.“<sup>23</sup> In einer Fußnote dazu geht Gadamer auf den Fall verstellten oder verschlüsselten Schreibens ein, auf den der Vorgriff der Vollkommenheit nicht zuzutreffen scheine. Freilich lasse sich Verstellung oder Ironie nur entschlüsseln, wenn ein sachliches Einverständnis vorliege, das also auch in diesem Falle vom Verstehen vorausgesetzt werde. Es bleibt also dabei: „Was er verstand, ist immer schon mehr als eine fremde Meinung – es ist immer schon mögliche Wahrheit.“<sup>24</sup>

Die Bezugnahme auf den objektiven Sinn statt auf die subjektive Meinung des Autors erklärt Gadammers Ablehnung der Idee, Maßstab der Qualität einer Interpretation sei die *mens auctoris*.<sup>25</sup> Daraus leitet er ab, daß die Ausschöpfung des wahren Sinnes ein unendlicher Prozeß sei. „Es werden nicht nur immer neue Fehlerquellen ausgeschaltet, so daß der wahre Sinn aus allerlei Trübungen herausgefiltert wird, sondern es entspringen stets neue Quellen des Verständnisses, die ungeahnte Sinnbezüge offenbaren.“<sup>26</sup> Dieser Prozeß der Ausschöpfung zeige sich in seiner höchsten Form in der Anwendung des Sinnes des Interpretandums auf die je gegenwärtige Situation, wie etwa in der kirchlichen Verkündigung oder der Rechtsentscheidung. Von besonderer Bedeutung ist Gadammers Analyse der hermeneutischen Erfahrung, deren Formen verschiedenen Arten der Du-Erfahrung entsprechen. Hermeneutische bzw. Du-Erfahrung sei von der Gegenstandserfahrung grundsätzlich unterschieden; innerhalb ihrer könne man

---

Methodenlosigkeit konzipiert: Die „Wissenschaft der Logik“ gipfelt, ganz modern, in einem Methodenkapitel.

<sup>22</sup> Ebd., S. 276.

<sup>23</sup> Ebd., S. 278.

<sup>24</sup> Ebd., 372.

<sup>25</sup> Ebd., S. 127, 280, 355.

<sup>26</sup> Ebd., S. 282.

aber drei Stufen unterscheiden: So gebe es die Menschenkenntnis, die den anderen gleichsam zu berechnen suche; die Absorption des anderen in das eigene Ichbewußtsein nach Art des historischen Bewußtseins, das der Vergangenheit Herr werden wolle; und drittens das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein – „nicht im Sinne einer bloßen Anerkennung der Andersheit der Vergangenheit, sondern in der Weise, daß sie mir etwas zu sagen hat“.<sup>27</sup> Diese Beziehung lasse sich nur nach der Logik von Frage und Antwort fassen, und eine wirkliche Frage setze anders als die pädagogische oder rhetorische Frage voraus, daß das Gefragte noch offen sei, und anders als ein Verhör oder ein therapeutisches Gespräch, daß man von dem anderen, nicht nur über den anderen zu lernen willens sei.<sup>28</sup> Anders als das Meinen lasse sich das Fragen gar nicht verstehen, ohne daß man selbst mitfrage. „Zum Fragen kann es kein bloß probierendes, potenzielles Verhalten geben, weil Fragen nicht Setzen, sondern selbst ein Erproben von Möglichkeiten ist.“<sup>29</sup>

### III.

Eine Synthese der Gedanken Davidsons und Gadamers wird von deren Stärken ausgehen müssen – von Davidsons transzendentaler Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens und von Gadamers Einordnung des Aktes des Verstehens in den ontologisch verstandenen geschichtlichen Prozeß. Denn beide Ansätze sind keineswegs inkompatibel – wenn, und nur wenn, transzendente Reflexion und ontologische Deutung in einer höheren dritten Position kombiniert werden. Wie ist das möglich? Davidsons transzendente Argumente gegen die Möglichkeit radikal unterschiedener Begriffsschemata treffen auch jede Form von Historismus, die von einer Pluralität von Vernunftformen in der Geschichte ausgeht. Sie sind aber kompatibel mit einer Deutung der Geschichte, nach der sich in ihr die eine Vernunft – und das ist natürlich zunächst einmal unsere eigene, uns jetzt zur Verfügung stehende Vernunft – entfaltet. Es ist die Vernunft, die festlegt, was überhaupt als Geschichte denkbar ist – insofern prinzipiiert die Vernunft die Geschichte. Freilich kann und muß man Gadamer ebensowohl zugeben, daß unsere eigene Vernunft Resultat ist einer Geschichte, die aus Traditionen besteht, ohne deren Weiterführung wir uns nie zur autonomen Einsicht in transzendente Argumente erheben könnten. Die beiden Aussagen schließen einander nicht aus, wenn man zwischen einer überindividuellen, zeitlosen Vernunft und unserer eigenen Vernunft unterscheidet, die an jener teilhat, aber selbst ein geschichtliches Resultat ist. Die Selbstbesinnung des Individuums mag zwar nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens sein<sup>30</sup> – aber nur dann, wenn dieser Stromkreis sich aus einer Vernunft-Quelle speist, die selbst nicht geschichtlich ist. (Natürlich gilt ein analoges Argument auch für alle natürlichen und nicht nur für die geschichtlichen Voraussetzungen der Vernunft; doch liegt ein Erweitern der menschlichen Geschichte zur Naturgeschichte Gadamer fern, bei dem sich ein Verständnis des naturwissenschaftlichen Erkenntnisideals ebensowenig findet wie ein solches der Hegelschen Naturphilosophie.)

<sup>27</sup> Ebd., S. 343f.

<sup>28</sup> Ebd., S. 345f., 363.

<sup>29</sup> Ebd., S. 357.

<sup>30</sup> Ebd., S. 261.

Es ist entscheidend zu sehen, daß das, was bei Gadamer als Ersatz transzendentaler Argumente auftritt – nämlich das gelegentliche Hervorheben der Einheit der (Wirkungs-)Geschichte<sup>31</sup> –, keineswegs dieselbe Leistung zu vollbringen mag. Nicht nur löst diese Einheit nicht das Problem, wie wir Kulturen verstehen können, die nicht mit der unseren in einer kontinuierlichen Tradition stehen; sie scheitert an Davidsons Einsicht, daß es sich überall, also auch bei einer vertrauten Sprache, um radikale Interpretation handelt – denn wir können nicht ohne weiteres sicher sein, daß der Sprecher die Termini wirklich so verwendet, wie wir es erwarten. In der Tat ist es ja häufig genug so, daß der Historiker einer fremden Religion weniger hermeneutische Fehler begeht als der Historiker der Frühform der eigenen Religion, weil der zweite wegen der Kontinuität der Sprache eine Kontinuität der Begrifflichkeit voraussetzt, die gar nicht vorliegt. Ein gutes Beispiel wäre die spätere Deutung der frühchristlichen Dreipersonenlehre; aber auch die rein philosophische Begriffsgeschichte, die Gadamer so meisterhaft beherrscht, ist eine Mine für diese These. Sprechen ist „ein ständiger Prozeß der Begriffsbildung, durch den sich das Bedeutungsleben der Sprache selber fortentwickelt“.<sup>32</sup> Daß die Einheit der Wirkungsgeschichte nicht trügerisch ist, ergibt sich aber dann nicht schon daraus, daß Kontinuität herrscht: Die Traditionsbrüche im England des 18. Jahrhunderts waren radikaler als auf dem Kontinent, auch wenn sich die *Formen* und *Namen* des sozialen und politischen Lebens – letztlich sogar bis heute – weniger verändert haben als auf dem Kontinent; und ebensowenig folgt aus der weiterhin geübten Rezitation des Nizänokonstantinopolitanums im westlichen Gottesdienst, daß Christen des 21. Jahrhunderts dasselbe glauben wie Christen des 5. Jahrhunderts.

Für die Verständlichkeit eines Interpretandums sind also verbindende Traditionen weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung. Dasselbe gilt für unsere Vorurteile. Sie sind ganz sicher keine hinreichende Bedingung, da Vorurteile oft genug hinderlich sind bei der Einsicht in die Bedeutung und die Wahrheit eines Interpretandums;<sup>33</sup> und sie sind eine notwendige Bedingung nur, wenn man unter „Vorurteil“ alle der Interpretation vorausgehenden Operationen und Erwartungen subsumiert, auch diejenigen Präsuppositionen, die etwa transzendental eingeholt werden können. Gadamer kritisiert in bezeichnender Ambivalenz den historischen Objektivismus der Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts, der seine eigene Geschichtlichkeit übersehe und sich selbst damit das gute Gewissen schaffe, „die unwillkürlichen und nicht beliebigen, sondern alles tragenden Voraussetzungen, die sein eigenes Verstehen leiten, zu verleugnen und damit die Wahrheit zu verfehlen, die bei aller Endlichkeit unseres Verstehens erreichbar wäre“.<sup>34</sup> Ambivalent ist die Stelle, weil sie entweder so gelesen werden kann, daß damit auf die transzendentalen Präsuppositionen des Verstehens angespielt werde, die dem Objektivismus fremd bleiben – oder aber auf die faktischen, geschichtlich gewordenen Vorurteile, die Gadamer nur deswegen als „unwillkürlich“ adelt, weil sie in der intersubjektiven Macht von Traditionen gründen, auch wenn dies

<sup>31</sup> Vgl. S. 195, 288 und besonders 281: „Er ist nicht ein gähnender Abgrund, sondern ist ausgefüllt durch die Kontinuität des Herkommens und der Tradition, in deren Lichte uns alle Überlieferung sich zeigt.“

<sup>32</sup> Ebd., S. 405.

<sup>33</sup> Gadamer erkennt dies selbst an (ebd., S. 515).

<sup>34</sup> Ebd., S. 284f.

sie schwerlich zu etwas Wahrem macht: Kollektive Willkür ist nicht seltener und nicht besser als private. Wer „Wahrheit und Methode“ und Gadamer's andere Werke als Philologe gelesen hat, weiß, daß die zweite Interpretation Gadamer's Intention trifft; wer freilich sich von Gadamer's hermeneutischer Theorie inspirieren hat lassen und in der Transzendentalphilosophie überlegene Wahrheit sieht, wird Gadamer so uminterpretieren, d.h. auf sein eigenes philosophisches Projekt so „anwenden“, daß er die erste Deutung als die philosophisch fruchtbarere verteidigt. Und wer den Menschen Gadamer kannte, wird vermuten, daß er sich über diese Uminterpretation gefreut, sich wenigstens durch sie anregen lassen hätte, auch wenn er seine von Heidegger übernommene Abneigung gegen den Transzendentalismus nicht aufgegeben hätte, die ihn ja erst eigentlich zu Gadamer machte. (Nur im Vorbeigehen kann ich hier anmerken, daß Heidegger wie Gadamer völlig zu Unrecht voraussetzen – wohl aufgrund einer besonderen Interpretation Husserl's –, der Transzendentalismus sei notwendig mit einem subjektiven Idealismus verbunden, gegen den sie sich zu Recht wenden.)

Freilich wird hier klar, daß es eine unabdingbare Aufgabe jeder Hermeneutik sein muß, zwischen dem Verstehen der eigentlichen Autor-Intention und der Feststellung, ob diese wahr sei oder nicht, zu unterscheiden. Etwas zu verstehen kann nicht implizieren, es für wahr zu halten, wie leicht mit transzendentalen Argumenten zu zeigen ist – sonst könnte es keine Kritik geben, die Wahrheitswertdifferenz höbe sich auf (denn alle verstehbaren Sätze wären wahr), die in der Philosophie unverzichtbare Methode des apagogischen Beweises bräche zusammen. Die *de dicto/de re*-Unterscheidung, die Brandom so eindrucksvoll geltend gemacht hat,<sup>35</sup> setzt voraus, daß ich etwa jemandem eine Identifikation zuschreiben kann, die ich selbst nicht teile. An der grundlegenden Einsicht der aufklärerischen Hermeneutik ist nicht zu rütteln; und in der Tat haben dies weder Davidson noch Gadamer getan. Für das principle of charity und den Vorgriff der Vollkommenheit sprechen, so weit ich sehe, vier verschiedene Argumente unterschiedlicher Struktur und unterschiedlicher Tragweite.

So behauptet Davidson erstens, daß jeder Irrtum eines Menschen voraussetzt, daß es etwas gibt, worin er sich nicht irrt. Zwar ist mit diesem Argument Davidsons kompatibel, daß alle Sätze, die jemand ausspricht, falsch sind; allerdings muß es möglich sein, dem sich irrenden Sprecher den impliziten Glauben an Propositionen zu *unterstellen*, die selbst nicht falsch sind. Jemand mag etwa irrtümlicherweise A ein Attribut zusprechen; aber ein solcher Irrtum setzt in der Regel voraus, daß er etwa A korrekt zu identifizieren weiß. Wichtig ist – auch wenn das Davidson nicht klarmacht –, daß dieses Argument keineswegs eine Situation der Interpretation voraussetzt; es gilt ganz unabhängig davon, ob eigener oder fremder Irrtum vorliegt. Ich setze mit dieser Bemerkung übrigens nicht voraus, daß es keine Selbstinterpretation geben könne; denn natürlich gibt es das Phänomen der Selbstinterpretation: Man denke an die Lektüre eigener Aufzeichnungen, die möglicherweise in einer Fremdsprache verfaßt sind oder aus einer Disziplin stammen, mit der man sich nicht mehr befaßt hat, nach vielen Jahren, wenn man sich durchaus Mühe geben muß, den eigentlichen Sinn wieder zu verstehen. (Ja, man mag vielleicht sogar von Selbstinterpretation reden, wenn die zu interpretierende eigene Äußerung – oder der eigene, sprachlich formulierte Gedanke – nur einige Sekunden

<sup>35</sup> Making It Explicit. Cambridge, Mass./London 1994, S. 495ff.

zurückliegt: Man kann sich selbst fragen „Was habe ich denn eigentlich damit gemeint? In welchem Sinne habe ich dieses Wort verwendet?“) Bei meiner Kritik an jenem Argument geht es mir vielmehr darum, daß es auch dann gilt, wenn ich mich nicht in einer Situation der Interpretation befinde, weil ich völlige Klarheit über die Bedeutung der von mir verwendeten Sätze habe: Auch in einer solchen Situation weiß ich, daß ich mich irren kann, aber nur soweit, daß ich den Irrtum *prinzipiell* entdecken könnte, und das setzt voraus, daß ich nicht in allen Präsuppositionen des Irrtums falsch liegen kann. Dieses Argument hat also mit der Struktur von Rationalität als solcher zu tun, die schon monologisch gegeben ist und die ich auch jedem anderen Vernunftwesen unterstellen muß, nicht spezifisch mit Interpretation.

Davon zu unterscheiden ist Davidsons weiteres Argument für das principle of charity, nämlich seine zu Tarski gegenläufige Benutzung der T-Sätze. Zunächst einmal ist das Argument plausibel: Ich kann eine Sprache nur verstehen lernen (und wie wir gesehen haben, ist jedes Interpretieren eine Form von Verstehenlernen), wenn ich davon ausgehe, daß diejenigen, von denen ich sie lerne, in der Regel die Wahrheit sagen. Man denke an die Situation desjenigen, der in ein fremdes Land verschlagen ist und dort die ihm völlig unbekannte Fremdsprache der native speakers verstehen lernen muß, die mit der seinen ebenfalls nicht vertraut sind. Die Situation unterscheidet sich offenbar wesentlich danach, ob er mit diesen Sprechern interagieren kann oder ob er darauf beschränkt ist, ihre Interaktionen untereinander zu beobachten; der zweite Fall nähert sich dem ersten, wenn er beobachten kann, wie die native speakers ihren Kindern die Sprache beibringen. Wenn verschiedene dieser Sprecher immer dann, wenn es zu regnen anfängt, „piove“ sagen, hat er nicht nur einen guten Grund anzunehmen, in deren Sprache bedeute „piove“ dasselbe wie auf deutsch „es regnet“; es ist schwerlich anders vorstellbar, wie er herausfinden könnte, was „piove“ bedeutet.

Allerdings hängt Davidsons Argument an einer Voraussetzung, die in dieser Allgemeinheit nicht zutrifft – daß der Zugang zu den Meinungen eines anderen ausschließlich über das Verständnis der Bedeutung seiner Sätze erfolgen muß. Um an dieser Voraussetzung Zweifel zu haben, muß man keineswegs telepathische Fähigkeiten postulieren. Man muß nur annehmen, erstens daß das außersprachliche Verhalten eines Menschen ein Hinweis auf seine Meinungen ist und zweitens daß sich Meinungen aus anderen Meinungen ergeben. Was den ersten Punkt angeht, so würden wir bei einer fremden menschlichen Ethnie mit unbekannter Sprache zu Recht etwa aus dem Gesichtsausdruck oder der Gestik bestimmte Einstellungen erschließen, denn daß es angeborenes Ausdrucksverhalten gibt, darf als gesichert gelten. Schwieriger wäre die Situation freilich, wenn wir mit Vernunftwesen einer anderen Art konfrontiert wären; denn es ist wesentlich unklarer, ob es Universalien des Ausdrucks gibt, die sich auch bei anderen Evolutionsverläufen durchgesetzt hätten. Was den zweiten Punkt angeht, so denke ich etwa an Dupins Fähigkeit in E.A. Poes „The Murders in the Rue Morgue“, die Gedankengänge seines Gegenübers zu antizipieren. Natürlich ist Dupin zu dieser Leistung nur in der Lage, weil er sein Gegenüber und seine Denkweise gut kennt; und das kann er nur, weil er seine Sprache teilt. Aber wenn es über das erste Moment eine Möglichkeit gibt, punktuell in die Gedankenwelt eines anderen Menschen einzudringen, dann mag psychologisches oder soziologisches Wissen uns helfen, diesen Punkt zu einer breiten Fläche auszubauen. Und zwar könnte das auch dann möglich sein, wenn man zu dem Ergebnis käme, alle mit den beobachteten Sätzen korrelierten Propositionen seien falsch, etwa weil jene Sprecher in jedem Satz eine mythologische Deutung der

Wirklichkeit anbrächten oder diese sonst irgendwie verzerrten. (Ich denke an eine Sprache, nach der Zeus oder sonst ein Gott es nicht nur wie im Griechischen regnen ließe, sondern alles verursachte, die also gar nicht in der Lage wäre, „ $2+2=4$ “ zu formulieren, sondern nur „Zeus macht  $2+2$  zu  $4$ “. In einer solchen Sprache wäre, wenn Zeus gar nicht existierte, keine mit einem geäußerten Satz korrelierte Proposition wahr (wohl aber wären Propositionen wahr, die von den geäußerten Sätzen impliziert würden), und auch wenn jene Formulierung schließlich erstarren und nicht mehr als solche intendiert sein könnte, müßte dies nicht der Fall sein, wenn nur die ideologische Indoktrination richtig funktionierte.) Sicher stellt sich bei diesem Modell die Frage, wie jenes für die Erweiterung notwendige psychologische oder soziologische Wissen gewonnen worden wäre, und es versteht sich, daß dazu Introspektion schwerlich ausgereicht hätte. Insofern müßten interpretierende Aktivitäten schon vorausgesetzt werden, bei denen der Theoretiker von anderen, nicht über sie gelernt und also ihren Wahrheitsanspruch geteilt hätte. Allerdings, und darauf allein kommt es mir an, ist eine derartige Einstellung nicht notwendig mit Bezug auf die Fremdsprache, die er gerade zu interpretieren sucht.

Entscheidend ist die Einbruchsstelle. Gestik und Mimik sind nur ein Beispiel gewesen, und zwar keineswegs ein besonders gutes. Ein viel besseres ist das zweckrationale Wissen, das sich etwa in bestimmten Techniken manifestiert, die in der Regel auf bestimmte Annahmen über die Natur schließen lassen – und zwar auch dann schließen lassen, wenn der Beobachter zu dem Ergebnis kommt, diese Annahmen seien nach dem Stand seines Wissens ungenau und insofern im strengen Sinne falsch. Oder nehmen wir etwa an, die native speakers jener zu interpretierenden Sprache würden stets vor Blindschleichen davonrennen und etwa Kindern zurufen „sono pericolosi“. Der Interpret wäre dadurch berechtigt anzunehmen, jener Satz bedeute so etwas wie „Man muß sich vor ihnen hüten“, „sie sind gefährlich“ (ggf. „sie sind giftig“ oder was auch immer die konkrete Gefahr sei, die von ihnen ausgehe), und zwar auch dann, wenn er sich aufgrund überlegenen zoologischen Wissens sicher wäre, Blindschleichen seien für Menschen nicht gefährlich. Denn das Verhalten jener Sprecher ließe sich ja nur *verstehen*, wenn man annähme, sie hielten Blindschleichen für gefährlich; und diese Verständnisleistung setzt gerade nicht voraus, daß man die konkrete Ansicht der Sprecher für wahr hält.

Freilich ist dieses Gegenbeispiel keine Widerlegung des ersten Arguments; ganz im Gegenteil, der Interpret erschlosse die Bedeutung doch nur, weil er den Sprechern erstens die rationale und wahre Meinung unterstellte, es sei, einen Willen zur Selbsterhaltung vorausgesetzt, klug, vor gefährlichen Wesen davonzurennen, und zweitens auch die Annahme, die Kinder teilten diese Meinung. Vermutlich vermöchte er ihnen aufgrund seines eigenen zoologischen Wissens und seiner Beobachtungen ihres zoologischen Wissens, das sich ebenfalls in außersprachlichen Erfahrungen niederschlagen könnte, zwei weitere wahre Meinungen zu unterstellen: Giftige Schlangen seien gefährlich, und Blindschleichen seien giftigen Schlangen ähnlich. (Der Terminus „ähnlich“ ist zugegebenermaßen so vage, daß die meisten Propositionen, die Ähnlichkeit aussagen, wahr sind; käme es auf das konkrete Beispiel an, sollte man daher jene wahren Propositionen anführen, die diese Ähnlichkeit konkretisieren.) Gadamer und Davidson haben recht, daß die Suche nach einer gemeinsam anzuerkennenden Wahrheit der Erklärung von Irrtümern vorausgehen muß. Während die *Erklärung* eines Irrtums nach dem Hempel-Oppenheim-Schema auf psychische oder ggf. sogar physische Ursachen zu-

rückgreifen muß, heißt einen Irrtum *verstehen* im Grunde gar nichts anderes als ihn Wahrheiten anzunähern oder ihn folgerichtig aus Irrtümern abzuleiten.

Verallgemeinernd läßt sich sagen, daß jede Sprache per definitionem an der Rationalität teilhaben muß – sonst handelte es sich eben um ein kausal zu erklärendes gesetzliches, nicht um ein zu verstehendes regelgeleitetes Phänomen. Aber man kann sehr wohl rational sein und sich irren – ja sogar in allen Sätzen, die man äußert, nicht freilich in allen, die man implizit glaubt, falsch liegen –, sofern nur z.B. logische Folgebeziehungen zwischen den eigenen Irrtümern bestehen. Ja, selbst Irrtümer hinsichtlich logischer wahrer Propositionen zerstören nicht die Rationalität einer Person: Wenn A entsprechende logische Axiome und Deduktionsregeln annimmt, mag sein Glaube an die logische Wahrheit einer Proposition auch dann von B für rational gehalten werden, wenn er selbst ihn nicht teilt. Von Sellars und Brandom, aber auch von Hegel ist zu lernen, daß Rationalität mit Begründung zu tun hat, und wo Begründungszusammenhänge existieren, stellt die Falschheit der Urteile noch nicht die Verstehbarkeit in Frage. Das bedeutet aber nicht, daß ein Vernunftbegriff akzeptabel ist, in dem, wie im mathematischen Formalismus, Wahrheit durch bloße Konsistenz ersetzt wird.

Die Unterstellung grundsätzlicher Rationalität impliziert in der Tat, daß Verstehen nicht möglich ist, wenn der Interpret sich nicht auf die Sachlogik des Gebietes einläßt, auf das sich das Interpretandum bezieht. In einer Interpretation geht es auch um das Noema, nicht nur die Noesis, den Gedanken, nicht nur die Vorstellung, die Welt 3, nicht nur die Welt 2 – um in Husserls, Freges und Poppers Terminologie zu reden. Um z.B. griechische Mathematik- oder römische Rechtsgeschichte zu betreiben, muß man jeweils zwei Kompetenzen haben: im Griechischen und in der Mathematik bzw. im Lateinischen und in der Jurisprudenz. Allerdings ist diese Auffassung kompatibel mit der Annahme kulturell oder individuell bedingter Trübungen dieser Rationalität. Der Interpret mag zu Recht eine Annahme As antizipieren, die zwar sachlich mit As anderen Annahmen nicht vereinbar ist, aber sich etwa assoziationspsychologisch aus ihnen oder einer bestimmten Situation ergibt, und danach seine Äußerungen interpretieren.<sup>36</sup> In der Tat hat Schleiermacher vernünftigerweise neben der grammatischen die psychologische Seite der Interpretation hervorgehoben (wobei sein Begriff allgemeiner ist, als ich ihn hier verwende, da er die Sachdimension mit umfaßt). Sprache ist nicht nur langue, sondern stets auch parole; und sowohl bei dem *Verstehen* der mit der parole verbundenen Intentionen als auch bei der *Erklärung*, warum sich die langue als gerade diese parole manifestiert, ist neben Sachwissen psychologisches und soziologisches Wissen nützlich, ja unabdingbar. Wir verstehen einen Sprecher auch deswegen, weil wir bestimmte Erwartungen hinsichtlich dessen hegen, *was* er denken und *wie* er es sagen wird, und auch wenn wir im Normalfall annehmen, daß er etwas sprachlich Korrektes, Wahres und der Situation Angemessenes sagen wird, gibt es genug Fälle, wo wir bildungs-, intelligenz- und charakterbedingte Abweichungen von dem, was wir für korrekt, wahr und angemessen halten, einrechnen. Weil wir jemanden für sprachlich gebildet und intelligent halten, sehen wir in einem seiner Lapsus den Ausdruck mechanischer Assoziationsgesetze oder vielleicht unbewußter Wünsche, aber eben nicht ein Zeichen dafür, daß er die Bedeutung von Wörtern verwechselt; weil wir Mrs. Malaprop für ungebildet,

<sup>36</sup> Dies räumt auch Gadamer in seiner Kritik an Leo Strauss ein: Widersprüche in einem Autor wiesen nicht notwendig auf eine überlegene Ironie (ebd., S. 506, 510).

aber nicht dumm halten, sind wir bereit, in ihren Fremdwörtersalat Sinn zu bringen, indem wir „Epitaph“ als „Epitheton“ verstehen; weil wir einen Schizophreniker für sprachlich gebildet halten, tendieren wir eher dazu, ihm unsinnige Ansichten zuzuschreiben, als anzunehmen, seine Worte bedeuteten etwas anderes als das, was im Wörterbuch zu ihnen erklärt ist. Bei der ersten Begegnung mit einem Menschen wird die „prior theory“ im Sinne Davidsons mehr aus grammatischen denn aus psychologischen Annahmen im Sinne Schleiermachers bestehen (auch wenn die Physiognomie, die Kleidung usw. der Person schon manche psychologische Annahme nahelegen); je mehr Interaktionen mit dieser Person erfolgt sind, desto mehr werden psychologische Annahmen in die prior theory eingehen. Diese wird aber nur in Ausnahmefällen mit der passing theory koinzidieren, weil unsere Erwartungen fallibel sind und getäuscht werden können, in radikalem Maße wenn unser Gesprächspartner sich verstellt hat, aber auch sonst: Denn auch wenn die Faktoren, die die Bildung potentiell unendlich vieler Sätze determinieren – etwa frühere Sprechakte der Gesprächspartner des zu interpretierenden Sprechers –, endlich sein müssen, sind sie doch in den meisten Fällen unabsehbar groß.

Das dritte Argument für den Zusammenhang zwischen Verstehen und Wahrheit hat mit der Weise zu tun, wie wir Menschen die Welt erkennen; es ist also genetischer, nicht geltungstheoretischer Art. Das Kind lernt Sprache und Welt gleichzeitig kennen; wenn die Eltern ihm ein Tier als „Hund“ bezeichnen, lernt es zugleich, daß es sich dabei um einen Hund handelt und daß dieses Tier in der Sprache der Eltern „Hund“ heißt. Zwar zeigt das Phänomen der Mehrsprachigkeit kleiner Kinder, daß sie schon früh über die implizite Fertigkeit verfügen müssen, zwischen der Sachfrage und der Bezeichnungsfrage zu unterscheiden; aber bewußt trennen sie nicht zwischen beiden. Denn um dies zu tun, müßten sie schon über eine hochentwickelte Sprache verfügen, während sie doch nach Voraussetzung erst am Anfang des Spracherwerbs stehen. Würden die Eltern die Katze „Hund“ nennen und dann dem Kinde erklären „Hunde miauen“, würde die Wiederholung dieses Satzes durch das Kind bei anderen Kindern Widerspruch auslösen, und zwar sachlichen, nicht terminologischen Widerspruch, denn die Wahrnehmung der Wirklichkeit ist primär gegenüber derjenigen der Sprache. Zeigte das Kind auf eine miauende Katze und sagte „Aber dieser Hund miaut doch“, würden die anderen Kinder entgegnen: „Aber siehst du denn nicht, daß es sich um eine Katze handelt?“ Und das Kind hätte keine Möglichkeit zu sagen: „Aber in der Sprache meiner Eltern heißt, was ihr ‚Hunde‘ nennt, ‚Katzen‘“, weil es dazu über eine wesentlich komplexere mit den anderen Kindern gemeinsame Sprache verfügen müßte als diejenige, in der es über miauende Katzen reden kann. Würden hingegen die Eltern die Katze „Katze“ nennen und dem Kind erklären, Katzen miauten, ihm dann aber irrtümlicherweise einen Hund als „Katze“ bezeichnen, könnte das Kind kaum umhin, das Bellen dieses Hundes für ein Miauen zu halten.

Aber nicht nur die Sprache, auch eine umfassendere Form der Welterfahrung kann das Kind nur erwerben, wenn es sich auf den Erfahrungsvorsprung der Eltern, also auf ihre Autorität verläßt. Dies ist eine offenkundige anthropologische Wahrheit. Aber sie bedeutet nicht, daß die Vernunft geltungstheoretisch von Autoritäten oder Traditionen abhängt. Denn erstens ist es angesichts jenes Erfahrungsvorsprungs für das Kind *an sich* vernünftig – auch wenn es selbst darum nicht weiß –, den Erwachsenen zu vertrauen, und zweitens ist der Wert einer Erziehungskultur danach zu bemessen, wie schnell und wie gründlich sie dem Kind zu jener Autonomie verhilft, die ihm dann auch

erlaubt, jene Autoritäten und Traditionen zu kritisieren. Aber letztere bleiben eine genetische Voraussetzung der Autonomie eines jeden Menschen.

Analoges scheint nicht nur für die Ontogenese, sondern auch für die Phylogenese des Menschen zu gelten. Die Dichter der archaischen Völker, die ihnen den unschätzbaren Dienst geleistet haben, ihre Ausdrucksmöglichkeiten zu erweitern, mußten als paradigmatische Wahrheitssager verehrt werden: Die Musen wissen für die archaischen Griechen alles, und noch heute wird ein gläubiger Moslem den Wahrheitsanspruch des Koran u.a. mit der Vollkommenheit seiner Sprache begründen. Man muß eine reichere Sprache zu beherrschen gelernt haben, bevor man sich erlauben kann, sie zu kritisieren, und man wird sie nicht zu beherrschen lernen, wenn man nicht zuerst die Aussagen in dieser Sprache für wahr gehalten hat. Daraus folgt, daß die ursprüngliche Hermeneutik sich nicht anders verstehen konnte denn als Interpretation für wahr gehaltener Sätze: Auch wenn dieses Verständnis von Hermeneutik einseitig ist, ist es für endliche Wesen anfangs unvermeidlich. Dies ist im übrigen ein Beispiel für ein Entwicklungsgesetz des menschlichen Geistes, das der moderne Interpret anwenden kann, wenn er frühere Erzeugnisse des menschlichen Geistes – in diesem Falle hermeneutischer Natur – interpretiert, und das ein psychologisch-kulturwissenschaftlicher Ersatz ist für die Annahme, das Interpretandum sage die Wahrheit. Freilich ist es, zumindest in der Interpretation, die ihm im Rahmen dieses Aufsatzes zuteil geworden ist, ein Ersatz besonderer Art: Denn auch wenn jene primitive Hermeneutik die aufklärerische Trennung von Verständlichkeit und Wahrheit unterbietet, ist sie doch erstens ein notwendiger Schritt in der Entwicklung der Hermeneutik, und zweitens eignet ihr in der Tat ein Kern Wahrheit, wie wir bei der Rekonstruktion der beiden ersten Argumente gesehen haben.

Es ist diese Weise, in der archaischen Hermeneutik einen tieferen Sinn zu erkennen, die im eigentlichen Sinne Hegelsch ist.<sup>37</sup> Denn ein früheres Interpretandum wird dabei als defizient erkannt, gleichzeitig aber als notwendig in der Entwicklung des Geistes. Aber ist dies nicht ein Beispiel für jenen primitiven Evolutionismus, den Gadamer so verabscheut? Keineswegs, denn die vergangene Position wird nicht einfach als überholt angesehen; es wird anerkannt, daß ihr eine Wahrheit eignet, die die aufklärerische Hermeneutik vergessen hatte und die wieder geltend zu machen ist. Gewiß ist diese Wahrheit nur partiell, und insofern wird auch dem Evolutionismus partiell recht gegeben. Doch dagegen sollten sich Gadamerianer nicht sträuben, wenn es denn gilt, von jeder Position etwas zu lernen: Warum gerade dem Evolutionismus dieses sachorientierte Interesse versagen? Eine wichtige Voraussetzung einer derart integrativen Deutung der Geistesgeschichte ist im übrigen, daß die Zahl der zu einer Synthese zu vereinigenden Momente begrenzt sein muß, wenn denn eine Synthese möglich sein soll.

Es gibt schließlich ein viertes, ganz anderes Argument für das principle of charity und den Vorgriff der Vollkommenheit, und das ist ein im strengen Sinne ethisches. Innerhalb seiner kann man zwei gegenläufige Varianten unterscheiden. Wenn es eine Pflicht gibt, sich um Wahrheit zu bemühen, dann sollte man sich nach denkbaren Alternativen zu der eigenen Position umsehen, solange diese noch nicht unumstößlich begründet ist, und jede Ansicht, die von der eigenen abweicht, möglichst gründlich auf ihren Wahrheitsgehalt untersuchen. Daher hat man in der Tat eine Pflicht, einen Text

<sup>37</sup> Vgl. Gadamers kontrastierenden Vergleich von Schleiermacher und Hegel (ebd., S. 157ff.).

so zu befragen, daß man möglichst viel von ihm lernen kann. Allerdings setzt dies gerade voraus, daß man die fremde Position nicht der eigenen assimiliert, sondern die Differenz aushält; und wenn der Vorgriff der Vollkommenheit mit der These verbunden wird, es sei gar nicht möglich, fremde Autorintentionen zu begreifen, dann wird jenem Anliegen ein Bärendienst erwiesen. So wie man zwischen Euripides' „Bakchen“ und Luca Ronconis genialer Aufführung derselben unterscheiden muß, so muß man etwa in der Lage sein, zwischen Platons „Parmenides“ und seiner Interpretation durch Proklos zu unterscheiden, gerade wenn man von möglichst vielen Ansätzen lernen möchte. In einer wirkungsgeschichtlichen Nacht, in der das Interpretandum mit seinen Interpretationen zusammenschmilzt, verlernt man, klar zu sehen. In der Position des anderen eine mögliche Wahrheit zu sehen heißt ferner auch: in ihr eine mögliche Unwahrheit zu sehen, und wenn man sich von allen Kriterien verabschiedet, die uns erlauben, zwischen Wahrheit und Unwahrheit, wie provisorisch auch immer, zu unterscheiden, wird es ebenfalls unklar, warum man sich überhaupt um fremde Positionen kümmern sollte. Allerdings ist zuzugeben, daß schon etwas gewonnen ist, wenn man verschiedene Positionen auf ihre Konsistenz hin vergleichen kann, selbst wenn die Wahrheitsfrage offen bleiben muß. Ein kontrafaktisches Fragen ist übrigens, anders als Gadamer meint, durchaus möglich und oft intellektuell fruchtbar; man mag etwa den Konsequenzen von Voraussetzungen nachgehen, die man nicht für gegeben hält, sei es um Argumente gegen diese Voraussetzungen zu finden, sei es um für den Fall des Änderns der eigenen Ansicht über Theorie auf Vorrat zu verfügen.

Ganz anderer Art ist folgendes Argument. Wenn man sich sicher ist – und es gibt Situationen, in denen man das sein kann, z.B. pädagogische –, daß die eigene Position die richtige ist, kann man den anderen gegen seine Intention so uminterpretieren, daß er der Wahrheit nähergebracht, auf ein höheres Niveau gehoben wird: ein Verfahren, das etwa der Platonische Sokrates meisterhaft beherrscht. „Du meinstest damit doch sicher dies“, kann man dem Gesprächspartner sagen und damit durchaus recht haben, wenn man auf den angezielten Gegenstand seiner Aussage, nicht diese sich bezieht. Denn da jeder Sprecher Wahrheit intendiert, ist es legitim, ihn so umzudeuten, daß er etwas Wahres sagen wollte, auch wenn die konkrete Aussage, die er im Auge hatte, eine andere war, die von der wahren abwich. (Dieses Verfahren ist im Grunde nur eine Stufe über der stillschweigenden Korrektur von Sprechfehlern angesiedelt.) So vorzugehen ist nicht immer sinnvoll, weil es den Educandus davon abbringen kann, unterschiedliche Positionen zu kontrastieren und eigene Irrtümer klar einzusehen; aber es kann ihm eine Demütigung ersparen und das Gefühl vermitteln, er sei von selbst auf die Wahrheit gekommen. Allerdings ist dieses Verfahren auch paternalistischer, weil es gerade nicht mit der Möglichkeit rechnet, das unmittelbar Intendierte lohne eine explizite Auseinandersetzung; gegenüber der einen Wahrheit werden individuelle Differenzen vernachlässigt. Aber indem es seinen Wahrheitsanspruch ernst nimmt, ehrt es den Interpretierten auch. Bei dem Umgang mit Autoren der Vergangenheit, bei denen es auf Symmetrie und Takt nicht, oder nicht in gleichem Maße, ankommt, ist das angemessene Verfahren dies, daß man streng zwischen der Meinung des Autors unterscheidet und demjenigen, was in ihr bloß angelegt, aber sachlich fruchtbar ist. Wer diese Unterscheidung nicht vollzieht, ist ein schlechter Philologe; aber wer das bloß Angelegte nicht weiterdenkt, wird dem Sachgebiet nicht dienen, um das es doch dem zu interpretierenden Autor gegangen war. Somit werden neue Entwicklungen des Sachgebietes oft genug den Autor neu zu interpretieren erlauben – wir werden besser verstehen, mit welchen Proble-

men er gekämpft hat, wenn uns selbst diese klarer geworden sind, und da spätere Sachentwicklungen nie auszuschließen sind, werden wir nie über eine endgültige Theorie bededender Autoren verfügen.

Dies auch aus einem anderen Grunde, der nicht mit dem Noema, sondern der Noesis zu tun hat. Denn eine weitere Unterscheidung ist in diesem Zusammenhang wichtig. Von dem, was in einem Text implizit ist, kann manches gegen die eigentliche Autorintention oder über sie hinaus eruiert werden; in anderen Fällen freilich zeigt sich etwa aufgrund der Entwicklung neuer Entschlüsselungstechniken, daß es dem Autor gerade auf das Implizierte ankam. Zwar mag man Davidson zugeben, daß eine Metapher meist etwas Unwahres oder etwas trivialerweise Wahres sagt, aber er kann nicht recht haben, wenn er ihre Fähigkeit, uns auf etwas zu verweisen, mit einem „bump on the head“ vergleicht.<sup>38</sup> Denn die Beziehung zwischen diesem Stoß und möglichen Einsichten ist rein kausal und hat nichts mit Intentionen zu tun, während der Autor, der Metaphern verwendet, damit etwas ausdrücken will. Nun hat auch darin Davidson recht, daß das, was der Autor einer Metapher ausdrücken will, meist vage und unbestimmt ist. Deswegen ist die Interpretation eines Kunstwerks gerade nicht an die Autorintention gebunden. Wie Handlungen haben auch Äußerungen unbeabsichtigte Nebenfolgen, und diese interessieren den Literaturwissenschaftler (anders als den Literaturpsychologen) besonders. Nicht was sich der Dichter dachte oder vielleicht unbewußt erstrebte, ist für jenen das entscheidende Kriterium seiner Interpretation, sondern was das Kunstwerk sagt, also was es an Gedanken und Assoziationen in einem gebildeten Leser bewirkt.

Aber es gibt Fälle sowohl literarischer als auch nicht-literarischer Rede, wo der Autor selbst ganz offenkundig eine Bedeutung intendiert, die von der üblichen des Satzes abweicht. Ich denke an indirekte, z.B. ironische Mitteilungen. Derartige Aussagen zu verstehen, heißt sowohl ihre normale Bedeutung zu verstehen (was Davidson „first meaning“ nennt) als auch diejenige, die sich über dieser erhebt und die durchaus zur Autorintention gehört. Swifts „Modest Proposal“ würde nicht richtig verstanden, wenn man dem Autor die Absicht zuschriebe, durch Kannibalismus die ökonomische Lage Irlands zu heben. Ja, auch das in der Hermeneutik so beliebte Problem der Ambivalenz einer Rede oder eines Textes muß danach differenziert werden, ob die Ambivalenz nicht intendiert ist – in diesem Falle mag es in der Tat unmöglich sein, festzustellen, was der Autor sagen wollte – oder ob sie im Gegenteil beabsichtigt ist. In diesem Falle ist die Autorintention sonnenklar – er will zwei Dinge gleichzeitig sagen. Die Möglichkeit zur Ambivalenz hängt an der Grammatik einer Sprache, ihre Ausnutzung an der psychischen Struktur der Benutzer dieser Sprache. Je sprachbewußter ein Autor, desto wahrscheinlicher ist es, daß er die Ambivalenz intendiert hat; und wenn sich gar die Ambivalenzen ein ganzes Werk lang durchhalten – wie in jenen indischen kāvya, die aufgrund des Sandhi auf zwei verschiedene Weisen gelesen werden können<sup>39</sup> –, dann ist es offenkundig, daß es sich hier um ontologische, nicht epistemologische Ambivalenz handelt.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Op. cit., S. 262.

<sup>39</sup> Siehe V. Pisani, *Storia delle letterature antiche dell'India*. Milano 2 1959, S. 222.

<sup>40</sup> Die hermeneutische Herausforderung ist am größten, wenn sowohl ein äußerst schwieriges Sachgebiet als auch ein Kunstwerk, das sich virtuos komplexer indirekter Mitteilungstechniken bedient,

Aus dem Gesagten erhellt, daß die Hermeneutik keinen Verzicht auf Objektivität oder Methodenstrenge verlangt. Zwar sind unterschiedliche Methoden erforderlich, wenn es darum geht, die mens auctoris zu eruieren bzw. das Sachverständnis voranzutreiben; aber in beiden Fällen gibt es Methoden, sei es philologisch-psychologische (die Kanones, die Schleiermacher entwickelt hat, bleiben äußerst nützlich), sei es solche der sachgeleiteten Explikation von Impliziertem, also im wesentlichen diejenigen der Logik. Da die beiden Formen von Interpretation auf Unterschiedliches abzielen, besteht auch keine Konkurrenz zwischen den verschiedenen Methoden. In beiden Fällen gibt es bessere und schlechtere Interpretationen und ist ein rational einholbarer Wahrheitsanspruch mit der eigenen Methode verbunden. Der Wahrheitsanspruch ist universaler als der Anspruch zu verstehen – denn es gibt auch nicht-verstehende Theorien –, ja als der Anspruch auf Verständlichkeit für andere, wenn es denn auch einsame Wahrheitserkenntnis geben kann. Unsere Analysen haben nun gezeigt, daß die Hermeneutik keineswegs eine solche monologische Wahrheitserkenntnis bestreiten muß, und erst recht ist sie nicht zu der Auffassung genötigt, der Konsens sei eine notwendige oder gar hinreichende Voraussetzung für Wahrheit. Davidsons erstes Argument gilt für jede Wahrheitserkenntnis, auch für die eigene monologische, von der es dann freilich auf andere verallgemeinert wird. Sein zweites Argument setzt nur voraus, daß die Meinungen von Vernunftwesen als schlüssig zu rekonstruieren sind, wenn sie verstehbar sein sollen (nicht notwendig, daß sie wahr sind). Aber setzt nicht das Sich-Einlassen auf andere Meinungen die Realität eines anderen Subjektes voraus? Selbst das ist nicht notwendig, denn auch ein einsames Subjekt kann kontrafaktischen Annahmen nachgehen und ihre Konsequenzen durchdenken, selbst wenn es sie nicht teilt. Es braucht allerdings dazu eine Theorie möglicher Welten, und es bleibt ein Mangel der Hegelschen Fundamentalphilosophie, eine solche nicht zur Verfügung zu stellen. Insofern ist diese in der Tat nicht ausreichend für eine Grundlegung der Hermeneutik.

Sie ist aber auch deswegen nicht ausreichend, weil sie nichts Affirmatives in der Pluralität der Subjekte zu erkennen vermag, die nun einmal die endliche Welt charakterisiert. Daß die *conditio humana*, die Weise, in der wir in die Welt treten, uns zu hermeneutischen Wesen macht, ist nicht nur ein *brutum factum*; es hat seine tiefste Rechtfertigung in der Erweiterung der moralischen Pflichten, die sich aus unserer konstitutiven Intersubjektivität ergibt. Aber der Intersubjektivität und der Welterkenntnis ist gedient, wenn jeder einzelne von uns weiß, daß er eigenen Rechts an einer Vernunft teilhat, die ihn, wo erforderlich, auch vor kollektivem Irrtum zu bewahren vermag – jedenfalls nachdem er durch die Gemeinschaft zur Autonomie erzogen worden ist.

---

vorliegen. Platons Werk ist das herausragende Beispiel für ein derartiges Interpretandum, und die hermeneutischen Leistungen, die Hans Joachim Krämer bei seiner Deutung vollbracht hat, gehören zu den größten in der Geschichte der Interpretationen. Wir haben daher auch jeden Anlaß, von ihm eine grundlegende und integrative hermeneutische Theorie zu erwarten.