

Interpretation und Evidenz

Autor(en): **Carr, David**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **23 (1976)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761354>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DAVID CARR

Interpretation und Evidenz

Die philosophische Hermeneutik hat mit anderen Erscheinungen der europäischen Philosophie der Nachkriegszeit, z. B. mit dem Existentialismus und auch mit dem Strukturalismus, eine gemeinsame Wurzel in der Husserlschen Phänomenologie. Das erklärt sich nicht nur durch den Zusammenhang zwischen Husserl und Heidegger, sondern auch allgemein durch die Stellung der Phänomenologie als einer der Hauptströmungen des europäischen Geisteslebens in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts. Allerdings sind, wie im Falle des Existentialismus, die Wurzeln der philosophischen Hermeneutik auch weiter ins 19. Jahrhundert zurückzuverfolgen, in diesem Falle auf solche Figuren wie Schleiermacher und Dilthey. In den Werken von Gadamer und besonders von Ricœur ist jedoch der Einfluß von Husserl besonders stark zu spüren. Dieser Einfluß ist aber nicht nur positiv. Einerseits sehen zwar beide Hermeneutiker bei Husserl eine erste, wenn auch unvollständig ausgearbeitete Version von vielen Begriffen, die in der Hermeneutik eine zentrale Stelle einnehmen. Andererseits aber scheint die Husserlsche Phänomenologie in ihrer Gesamtstruktur gerade *die* philosophische Haltung am deutlichsten zu vertreten, *gegen* welche die philosophische Hermeneutik von Grund auf gerichtet ist.

Im folgenden möchte ich einige Grundthesen der philosophischen Hermeneutik in Betracht ziehen, und zwar im Lichte ihrer Opposition zu der klassischen Position Husserls (etwa derjenigen der «Ideen»). Meiner Ansicht nach sind viele hermeneutische Einwände gegen Husserl berechtigt, viele aber nicht. Es ist jedoch nicht meine Absicht, zwischen zwei philosophischen Schulen zu entscheiden; noch weniger ist es meine Absicht, aus diesen zweien eine dritte, zusammengebastelte Position zu entwickeln. Vielmehr geht es mir darum, die Grundlagen der philosophischen Hermeneutik von einer bestimmten Perspektive her zu unter-

suchen, denn ich glaube, daß auf diese Weise gewisse Voraussetzungen zum Vorschein kommen, die bisher unbemerkt geblieben sind. Wir werden unter anderem sehen, daß die Hermeneutik mit der Phänomenologie, ja mit der modernen Philosophie insgesamt, einen Grundbegriff gemein hat, der bisher verborgen geblieben ist und der zu vielen ausdrücklich vertretenen hermeneutischen Thesen im Gegensatz steht.

Die Phänomenologie Husserls wird von hermeneutischer Seite in erster Linie als Erbin der Cartesianischen Tradition angegriffen. Nach dieser Auffassung ist die Phänomenologie trotz aller Kritik, die Husserl an Descartes geübt hat, im Grunde eine Art Cartesianismus. Diese Charakterisierung der Phänomenologie beruft sich auf zwei verschiedene, aber eng verbundene Grundansichten Husserls: erstens seine hohe, ja hochmütige Auffassung vom menschlichen Erkenntnisvermögen, ausgedrückt im Begriff der Philosophie als strenger Wissenschaft; und zweitens sein Absehen auf Subjektivität als Anfang und Ende allen echten Erkennens. Demgegenüber betont die hermeneutische Philosophie vor allem die Endlichkeit des menschlichen Daseins und die daraus folgende Endlichkeit aller Erkenntnis, auch der menschlichen Selbsterkenntnis.

Diesen Finitismus und diesen Anti-Subjektivismus hat die hermeneutische Philosophie mit anderen wichtigen Strömungen der Philosophie des 20. Jahrhunderts gemein, die man alle unter den gemeinsamen Titel des Anti-Cartesianismus bringen kann. Ähnliche Gedanken werden sowohl in Wittgensteins Sprachspielen als Lebensformen als auch in der «ontologischen Relativität» eines Quine ausgedrückt. Es ist überhaupt eine interessante historische Beobachtung, daß die wichtigsten Philosophen der Mitte des 20. Jahrhunderts ihre Hauptaufgabe darin sehen, die menschliche Erkenntnissucht einzudämmen und Erkenntnismöglichkeiten, wenigstens philosophische, zu bezweifeln. Und die Botschaft bleibt dieselbe, ob die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens auf die Sprache oder auf die Zugehörigkeit zu einer historischen Tradition zurückgeführt werden.

Wir wollen uns hier aber auf die hermeneutische Kritik an der Phänomenologie beschränken. Suchen wir uns zunächst die Momente der klassischen Husserlschen Position aus, die für diese Kritiker als zentral und als bedenklich gelten. Wir sprachen schon von zwei solchen Momenten. Erstens bringt Husserl eine Theorie des Erkennens, deren Schlußstein der Begriff der *Evidenz* ist. Maßstab und Ziel der Erkenntnis in ihrer höchsten Form, der Wissenschaft, ist die Begründung aller

Urteile, und Evidenz ist das, was ein Urteil begründet. «Statt in der Weise des bloß sachfernen Meinens ist in der Evidenz die Sache als *sie selbst*, der Sachverhalt als er selbst gegenwärtig, der Urteilende also seiner selbst inne»¹. «Evidenz ist in einem allerweitesten Sinne eine Erfahrung von Seiendem und So-Seiendem, eben ein Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen»². Der gemeinte Gegenstand ist hier gegeben, und zwar genau so gegeben, wie er gemeint ist. Das evident Gegebene wird ferner zu einem «bleibendem Erwerb oder Besitz», auf den der Erkennende immer wieder zurückkommen kann³.

Das zweite, für den Hermeneutiker bedenkliche Moment der Phänomenologie bezieht sich auf den Ort, sozusagen, wo die Evidenz anzutreffen ist, die für eine philosophische Erkenntnis oder Wissenschaft geeignet ist. In der äußeren Erfahrung z. B., auf der alle empirischen Wissenschaften aufbauen, ist das Ideal der Evidenz nie erfüllt. Dort, wie auch in anderen Erkenntnisphären, ist die Evidenz mit Einseitigkeit, Unvollkommenheit und Ungewißheit behaftet, die sie zu einer bloßen Präsumption machen. Vor allem ruht jede solche Evidenzmöglichkeit auf ungeklärten Voraussetzungen, d. h. Vorurteilen. Allein im Bereich der Reflexion, also im Falle der Selbsterkenntnis des Erkennenden, sind diese Defekte zu vermeiden, jedenfalls sind sie dort nicht prinzipiell vorhanden. Nur dort ist das Ideal der Evidenz im Prinzip erfüllbar. Ferner ist in diesem Bereich die Struktur aller anderen Bereiche, und damit auch der Grund ihrer Defektheit bezüglich der Evidenz evident zu erkennen.

Mit diesen beiden Momenten der Husserlschen Theorie setzt sich die Hermeneutik auseinander. Der phänomenologischen Erkenntnistheorie stellt sie den Begriff des Verstehens gegenüber, der von Heidegger und Dilthey stammt, wobei der Terminus Bewußtsein, etwa bei Heidegger, fast völlig verschwindet. Das Verstehen ist nach dieser Auffassung weder eine Art von Erlebnis oder Bewußtseinsakt noch ein menschliches «Vermögen», sondern eine eigene Dimension des Menschen, nach Heidegger ein «Existential» des Daseins. Und die Endlichkeit des Daseins ist auch in seinem Verstehen manifest. Es ist nach dieser Auffassung ein Fehler zu glauben, daß die Einseitigkeit, Unvollkommenheit und Ungewißheit unseres Verstehens zu überwinden wären. Diese Züge, die Husserl mit

¹ Edmund HUSSERL, *Cartesianische Meditationen* (Husserliana Bd. 1). Den Haag 1950, S. 51.

² A. a. O., S. 53.

³ A. a. O., S. 51.

Recht gesehen und identifiziert hat, sind nicht als Schönheitsfehler, sondern als grundwesentliche Charaktere unserer Begegnung mit der Welt zu betrachten. Vor allem gilt das für die Voraussetzungs- oder Vorurteilshaftigkeit unseres Verstehens. Es liegt in der Natur unseres Verstehens, daß es sich immer voraus, «sich vorweg» ist, daß es an die Welt mit einer Vorstruktur, einem Vor-Urteil im strengen Sinne herangeht⁴. Husserl hat zwar die Quelle dieser Struktur erkannt, als er von der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Bewußtseins sprach⁵. Es ist ihm aber nach hermeneutischer Auffassung nicht gelungen, die richtigen Konsequenzen zu ziehen. Die Husserlsche Theorie der Evidenz ist mit dem hermeneutischen Begriff des Verstehens nicht vereinbar.

Gegen das zweite Moment der klassischen phänomenologischen Position macht die Hermeneutik geltend, daß die Selbsterkenntnis *keine Ausnahme* zu den allgemeinen Bedingungen des menschlichen Verstehens darstellt. Ja, im Sinne Heideggers ist alles Verstehen ein Selbstverstehen als Entwerfen der eigenen Zukunft⁶. Die angebliche Selbstdeckung und Durchsichtigkeit des cartesianischen Cogito ist eigentlich nichts als ein auf eine abstrakte und sinnlos-leere Identität reduziertes Selbstverstehen. Echtes Selbstverständnis ist nach dieser Auffassung möglich, aber es ist nicht weniger historisch und endlich als jedes andere.

Wir wollen uns jetzt etwas näher mit dieser Theorie des Verstehens befassen, die der hermeneutischen Kritik zugrunde liegt und in den Begriff der Endlichkeit mündet. Verteidiger dieser Theorie machen immer geltend, daß die oben genannte Vorstruktur des Verstehens auf keinen Fall als eine Schranke oder ein Hindernis zu betrachten sei, das zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten stehe. Diese Beteuerung finden wir schon bei Heidegger, und zwar in Verbindung mit seinem Begriff der Auslegung. Diese «wirft nicht gleichsam über das nackte Vorhandene eine 'Bedeutung'»⁷. Durch die Auslegung, in der etwas als etwas verstanden wird, wird dieses «etwas» nicht verhüllt, sondern gerade erst für unsern Blick freigelegt⁸. «Im Entwerfen des Verstehens ist Seiendes in seiner Möglichkeit erschlossen ...»⁹. «Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, d. h. zu Verständnis gekom-

⁴ *Sein und Zeit*, Tübingen 1956, S. 150.

⁵ Vgl. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, S. 500.

⁶ *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 144.

⁷ A. a. O., S. 150.

⁸ A. a. O., S. 149.

⁹ A. a. O., S. 151.

men ist, sagen wir, es hat Sinn. Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein»¹⁰. Der Sinn ist also nicht etwa ein «Zwischenreich»¹¹ zwischen mir und dem Gegenstand meines Verstehens; vielmehr ist dieser Gegenstand als Sinn-habend allererst zugänglich, als sinn-los wäre er völlig verborgen.

Hier wiederholt Heidegger, mit anderer Terminologie, einen Hegelschen Gedankengang. Ich meine jene berühmte Stelle in der Einleitung zu der «Phänomenologie des Geistes», an der Hegel in wunderbarer Weise einen leitenden Gedanken der ganzen neuzeitlichen Philosophie auf eine Absurdität reduziert. Wenn wir nämlich das Erkenntnisvermögen als eine Art Werkzeug betrachten, mit dem wir an den Gegenstand herankommen, oder als ein Medium, durch das wir den Gegenstand erblicken, so entstehen Zweifel über die Zweckmäßigkeit dieses Vermögens. Denn ein Werkzeug verändert das, worauf es angewendet wird, und ein Medium kann die Erscheinung des Gegenstandes verzerren. Mit diesen Zweifeln entsteht auch der Wunsch, ohne dieses Werkzeug bzw. Medium auskommen zu können oder wenigstens vom Ergebnis seine verzerrende Wirkung abzuziehen. Aber, so erinnert uns Hegel, das Instrument, von dem die Rede ist, ist gerade die Erkenntnis, und wenn wir auf sie verzichten, oder ihre Wirkung abziehen, ist uns der Gegenstand nunmehr unerkannt. Statt eines direkten, ungestörten Zugangs zum Gegenstand, haben wir überhaupt keinen Zugang, jedenfalls keinen erkenntnismäßigen Zugang mehr. Das Bild, von dem man ausgegangen ist, erweist sich als falsch: «wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt»¹².

Ähnlich äußern sich auch die Vertreter der philosophischen Hermeneutik, wie z. B. Ricœur. Der Begriff der Endlichkeit, der eine negative Bedeutung hat, ist aus einem «durchweg positiven» Begriff abzuleiten, nämlich der Idee der «ontologischen Bedingungen des Verstehens»¹³. Diese Bedingungen sind am besten zu verstehen durch den Begriff der Zugehörigkeit (*appartenance*), den Ricœur von Gadamer übernimmt, der ihn wiederum vom Grafen York von Wartenburg hat¹⁴. Bei York han-

¹⁰ A. a. O.

¹¹ A. a. O.

¹² G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952 (Philosophische Bibliothek), S. 65.

¹³ Paul RICŒUR, *Phenomenology and Hermeneutics*, in *Nous* (vol. IX no. 1) 1975, S. 88.

¹⁴ GADAMER, *Wahrheit und Methode*, a. a. O., S. 247.

delt es sich um unsere Erkenntnis der Geschichte, und er meinte, wir interessierten uns für die Geschichte und wir könnten um sie wissen, weil wir selbst zum Geschichtlichen gehörten. Auf diese Auffassung bezieht sich bekanntlich auch Heidegger in seinen eigenen Ausführungen über Geschichte, Geschichtlichkeit und Historie. Aber weder bei Heidegger noch bei Gadamer und Ricœur ist der Begriff der Zugehörigkeit auf den Bereich der Geschichte beschränkt. Vielmehr wird Geschichtserkenntnis zum Paradigma für alle Erkenntnis. Eine merkwürdige Umkehrung findet statt: die naturwissenschaftliche Erkenntnis, die für die ganze Neuzeit als Modell gedient hatte, wird jetzt als eine bloße «Abart des Verstehens» (Heidegger) angesehen¹⁵.

Der Begriff der Zugehörigkeit deutet, wie Ricœur betont, nicht auf ein bloßes Subjekt-Objekt-Verhältnis hin¹⁶. Er besagt vielmehr, daß Subjekt und Objekt in denselben Rahmen gehören: Für den Erkennenden gehört der zu erkennende Gegenstand im voraus in einen Bekanntheithorizont. Durch diesen Horizont, diesen Vorgriff, mit dem der Erkennende in eine neue Situation eintritt, wird ihm der Gegenstand überhaupt erst zugänglich; ohne ihn wäre der Gegenstand völlig fremd, von vornherein sinnlos. Weil für ihn aber der Gegenstand im voraus schon Sinn hat, kann der Erkennende sinnvolle Fragen an ihn stellen und so zum eigentlichen Verständnis des Gegenstandes gelangen.

So weit, in kurzen Zügen, der positive hermeneutische Begriff des Verstehens, von dem der negative Begriff der Endlichkeit angeblich nur die Kehrseite ist. Hier drängen sich aber schon einige Fragen auf, und zwar bezüglich dieses Verhältnisses Vorderseite-Kehrseite. Inwiefern impliziert die Auffassung des Verstehens, die wir hier kurz skizziert haben, tatsächlich den Begriff der Endlichkeit, der von den hermeneutischen Philosophen meist damit verbunden wird? Der Anklang an Hegel stimmt uns schon bedenklich, denn Hegel ist alles andere als ein Philosoph der Endlichkeit. Und wenn wir uns die Idee der Zugehörigkeit sowie die des Bekanntheithorizonts etwas näher ansehen, finden wir in der Geschichte mehrere Parallelen, die diese Ideen etwas weniger neu erscheinen lassen, als wir angenommen hatten. Vor allem wird aber dadurch die Verbindung mit dem Begriff der Endlichkeit in Frage gestellt.

Schon in der Platonischen Erkenntnistheorie finden wir einen Begriff der Zugehörigkeit. Aber gerade weil die Seele des Menschen zum selben

¹⁵ A. a. O., S. 245. Vgl. *Sein und Zeit*, S. 153.

¹⁶ RICŒUR, *Phenomenology and Hermeneutics*, a. a. O., S. 88.

Bereich gehört wie die Ideen, und nicht nur zum Bereich der bloßen Erscheinung, kann der Mensch die Ideen erkennen. Die Endlichkeit oder Begrenzung des menschlichen Erkenntnisvermögens stammt nicht von seiner Zugehörigkeit zum Bereich des zu Erkennenden. Im Gegenteil: der Mensch ist nur begrenzt, solange er sich noch außerhalb dieses Bereiches aufhält. So etwas wie einen Bekanntheithorizont gibt es auch bei Platon, nämlich in seinem Begriff der Anamnesis. Der Mensch hat Zugang zu den wahren Gegenständen der Erkenntnis, weil sie ihm im voraus schon vertraut sind.

Einen solchen Begriff der Zugehörigkeit, frei von allen skeptischen oder finitistischen Implikationen, findet man an mehreren Stellen in der Philosophiegeschichte. Bei Vico, z. B., findet er seine Anwendung gerade im Bereich der Geschichte. Über die Geschichte, und eigentlich nur über sie können wir nach Vico zu wahrer Erkenntnis gelangen, und zwar weil wir die Geschichte selbst geschaffen haben. Im Gegensatz zur Natur gehört sie zur menschlichen Sphäre, ihr Triebwerk ist uns vertraut.

In der modernen Philosophie ist es allerdings der Apriori-Begriff, der dem Begriff der Vorstruktur oder des Vorgriffs am nächsten kommt, wie das selbst Heidegger an einer Stelle anzuerkennen scheint¹⁷. Kant sagt über die Natur beinahe dasselbe, was Vico über die Geschichte sagt: daß wir sie erkennen können, weil wir sie selbst machen. Allerdings sind wir nicht die Schöpfer der Natur, wohl aber ihre Gesetzgeber. Gewiß spielt die Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen in der Philosophie Kants eine große Rolle, aber sie betrifft nicht das, was zum menschlichen Bereich gehört, nämlich die Natur: Diese können wir im echten Sinne erkennen, in der Form der Mathematik und der Naturwissenschaft; die Begrenztheit betrifft vielmehr das, was jenseits dieses Bereiches liegt.

Diese Betrachtungen legen den Gedanken nahe, daß der Übergang vom Begriff der Zugehörigkeit zu dem der Endlichkeit oder Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens kein notwendiger ist. Es müssen andere Überlegungen hinzugezogen werden, um diesen Übergang in der Weise zu machen, wie es die Hermeneutiker wollen. Gewiß ist uns der Gegenstand – sei es ein Mensch, ein sozialer Vorgang, ein Text oder ein Naturereignis – nur dadurch überhaupt zugänglich, daß er zur selben Sphäre gehört wie wir, mit andern Worten, daß er sich innerhalb unseres Horizontes befindet. Soll unser Zugang aber begrenzt, einseitig, unvollkommen genannt werden, so kommt es daher, daß auch eine *andere*

¹⁷ *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 150.

Sphäre möglich ist, ein anderer Horizont zu dem der Gegenstand auch gehört, wir aber nicht. Der Terminus «Horizont» deutet natürlich auf Perspektive hin, und wir können sagen: hinsichtlich dieses Gegenstandes ist eine andere Perspektive möglich. Einfacher ausgedrückt, eine andere Interpretation ist möglich, und zwar eine, die uns (mir) irgendwie unzugänglich ist. Der Vorgriff, den ich oder wir in die Situation mit hineinbringen, schließt einen anderen Vorgriff aus, der möglicherweise von anderen oder unter anderen Bedingungen hineingebracht werden könnte. Um beim räumlichen Bild zu bleiben: Unser Standort bestimmt unsere Perspektive und schließt gleichzeitig für uns eine andere Perspektive aus, die aber immerhin eine mögliche ist.

Der Begriff der Endlichkeit des menschlichen Verstehens ist also nicht allein aus dem Begriff der Zugehörigkeit oder dem des Bekanntheithorizontes oder der Vorstruktur des Verstehens abzuleiten, sondern aus dem Begriff einer *Mehrheit* von sich eventuell gegenseitig ausschließenden Zugehörigkeitssphären oder -horizonten. Aber nicht nur das. Soll der Endlichkeitsbegriff einen Sinn haben, so muß es *derselbe Gegenstand* sein, der verschiedenen Interpretationen oder Perspektiven unterworfen ist. Unser – oder mein – Zugang zu diesem Gegenstand erweist sich als begrenzt durch den Hinweis auf einen anderen, mir nicht gegebenen Zugang zum selben Gegenstand. Denn wäre die andere Perspektive einfach mit einem anderen Gegenstand beschäftigt, so hätte ihre Möglichkeit keine Bedeutung für die Bewertung von meiner Erfassung von diesem Gegenstand. Um uns den Übergang zum Begriff der Endlichkeit des Verstehens zu sichern, brauchen wir also noch den Begriff des gemeinsamen Gegenstandes, von dem verschiedene, aber gleichberechtigte Auffassungsweisen möglich sind.

Wir sind also bei einem formalen Begriff des Gegenstandes des Verstehens angelangt, der für den hermeneutischen Ansatz unentbehrlich ist. Der Gegenstand ist nämlich nicht erschöpft durch meinen oder unseren jeweiligen Zugang zu ihm. Er besitzt eine Identität und mögliche Bestimmungen, die meinen Horizont überschreiten, die aber anderen, unter anderen Bedingungen, eventuell zugänglich sind. *Was* diese anderen Bestimmungen sind, unter welchen Bedingungen sie erkannt werden, können *wir* allerdings, von unserer Perspektive aus, nicht sagen. In diesem Sinn dient der Gegenstand, wie das Noumenon bei Kant, dem Zweck, die Präntionen unseres Verstandes einzudämmen.

Wie bei Kant geht auch dieser Begriff vom Gegenstand Hand in Hand mit dem einer möglichen anderen Perspektive. Bei Kant heißt

diese andere Perspektive allerdings *intellectus archetypus*, der unbegrenzte Intellekt, der den Gegenstand nach allen möglichen Bestimmungen erkennt. Der endliche Intellekt wird am unendlichen gemessen. Für den Hermeneutiker dagegen ist die Alternative zu meiner oder unserer Perspektive eher eine andere, ebenfalls endliche Perspektive, ebenso historisch situiert und voraussetzungsbeladen wie die unsere.

Wie groß ist aber eigentlich der Unterschied zwischen dieser Konzeption und der Kants? Für den Finitisten genügt keine einzige Perspektive, um den Gegenstand völlig zu bestimmen. Dies läßt aber zwei Möglichkeiten zu. Entweder ist der Gegenstand völlig bestimmbar durch eine gewisse Anzahl Perspektiven, die, zusammengenommen, eine vollkommene Erkenntnis des Gegenstandes bilden würden; oder aber der Gegenstand ist unerschöpflich, d. h., er läßt unendlich viele Interpretationen zu. Diese unendlichen Interpretationen würden aber dem unendlichen Intellekt entsprechen, von dem Kant sprach. Freilich würde in beiden Fällen eine idealiter zu Ende gedachte Reihe von Interpretationen nicht in der Einheit eines einzigen Bewußtseins oder Intellekts zusammengebracht werden, wie das beim einzelnen Erkenntnissubjekt der Fall ist. Trotzdem muß man sagen: Die These des Finitismus kann nicht einmal formuliert werden ohne Bezug auf einen Gegenstand, der (1) in seiner Totalität für den endlichen Intellekt unerreichbar ist, der (2) einem Inbegriff von möglichen Interpretationen entspricht, und an dem (3) jede einzelne Interpretation gemessen wird, um für unzureichend erklärt zu werden.

Ein solcher Gegenstandsbegriff ist, sage ich, eine Implikation oder Voraussetzung der hermeneutischen Theorie des Verstehens, obwohl das von den Vertretern dieser Theorie meist nicht eingesehen oder zugegeben wird. Gadamer, z. B., schreibt:

*Während der Gegenstand der Naturwissenschaften sich idealiter wohl bestimmen läßt als das, was in der vollendeten Naturerkenntnis erkannt wäre, ist es sinnlos, von einer vollendeten Geschichtserkenntnis zu sprechen, und eben deshalb ist auch die Rede von einem Gegenstand an sich, dem diese Forschung gilt, im letzten Sinn nicht einlösbar*¹⁸.

Gadamer müßte aber eigentlich einsehen, daß ohne einen solchen Gegenstandsbegriff die Rede von einer «unvollkommenen», einer «einseitigen», «situationsbedingten», «relativen» oder «endlichen» Erkenntnis

¹⁸ *Wahrheit und Methode*, a. a. O., S. 269.

ihrerseits völlig sinnlos wäre. Es gäbe dann nur eine Reihe nebeneinanderstehender Interpretationen, und nichts, an dem man sie messen könnte. Es hätte in diesem Fall genau soviel Sinn, sie vollkommen wie unvollkommen zu nennen.

Durch diese Überlegungen läßt sich, wie ich glaube, einsehen, daß die Hermeneutik mit der Phänomenologie, ja mit der neuzeitlichen Philosophie als ganzer eine Grundauffassung teilt, die so tief liegt und so allbestimmend ist, daß man sie fast als eine Grundmetapher oder Mythos bezeichnen muß. Diese Auffassung ist viel wichtiger als der Begriff der Erkenntnis als Medium, der schon von Hegel kritisiert worden war. Es handelt sich um nichts Geringeres als um den Begriff des letzten Maßstabes. Dieser Maßstab kann am Anfang der Erfahrung stehen, wie das bei den Empiristen und Rationalisten der Fall ist, entweder als unvermitteltes Sinnesdatum oder als *clara et distincta perceptio*; oder er kann am Ende eines Erfahrungsprozesses stehen, wobei dieser Prozeß entweder als individuell oder als weltgeschichtlich aufgefaßt wird, wie im vollen Hegelschen Idealismus die sogenannte «totale Vermittlung». Und nach einer anderen, vielleicht noch wichtigeren Spaltung in der modernen Philosophie, nämlich derjenigen zwischen den Gnostikern und Skeptikern, kann der Maßstab entweder erreichbar, ja vielleicht sogar schon erreicht, oder aber unerreichbar sein. Hinter all diesen Streitigkeiten und Verschiedenheiten ist aber der gemeinsame Grundsatz zu erkennen, ohne den die Artikulation jeder Position unmöglich wäre. Die hermeneutische Position ist in diesem Zusammenhang vielleicht die subtilste. Gerade das, was uns den Gegenstand allererst vermittelt – die Vorstruktur des Verstehens – hindert gleichzeitig eine volle Vermittlung. Trotzdem bleibt der Gegenstand das, worum es im Verstehen gerade geht. Die Vermittlung, auch wenn sie nie totalisierbar ist, ist notwendig Mittel zum Gegenstand.

Die Abhängigkeit der hermeneutischen Position von diesem Gegenstandsbegriff ist, wie gesagt, meist unartikulierte. Trotzdem ist sie spürbar. Bei Heidegger findet man sie z. B. im Schlüsselausdruck seiner Theorie der Auslegung, nämlich «etwas als etwas verstehen». Von Heidegger und seinen Nachfolgern wird unsere Aufmerksamkeit verständlicherweise auf das zweite «etwas» gerichtet, und zwar vor allem auf das «als». Die Als-Struktur des Verstehens wird in den Mittelpunkt gerückt. Aber das *erste* «etwas» ist genau so wichtig. Ohne es hätte der Interpretationsbegriff keinen Sinn. Diesem «etwas» wenden wir uns in der Auslegung in erster Linie zu, dieses «etwas» wird erschlossen und ans Licht gebracht,

wenn wir es *als* etwas verstehen. In diesem Sinn liegt es unserem Verstehen voraus, es ist das Vorgegebene des Auslegungsvorgehens. Dieses «etwas» ist es aber auch, das gegebenenfalls *als etwas anderes* aufgefaßt werden kann, also einer anderen Interpretation unterworfen werden kann, wobei es trotzdem irgendwie dasselbe «etwas» bleibt.

Demzufolge scheint dieses erste «etwas» sowohl vor meinem Verstehen wie auch jenseits meines Verstehens von ihm zu liegen. So scheint es auch ohne Sinn und Inhalt zu sein, wenn wir meinen, Sinn und Inhalt kämen erst mit dem interpretativen «als» zustande. Es entsteht eine Paradoxie, die mit dem berühmten Rätsel in Platons «Menon» eng verbunden ist: Wenn dieses «etwas» für mich völlig sinnlos ist, wie kann es da zum Gegenstand meiner Zuwendung werden? Diese Paradoxie ist vielleicht zu vermeiden, wenn wir mit Heidegger sagen, daß uns niemals ein nacktes, uninterpretiertes «etwas» begegnet, daß uns jeder Gegenstand mit einer schon gegebenen Interpretation in den Gesichtskreis kommt, und daß es uns dann freisteht, diese Interpretation entweder passiv zu akzeptieren, einfach aufzunehmen, oder aber sie zu verwerfen, um eine neue zu schaffen. In diesem Falle bleibt aber doch das erste «etwas» als das, was identisch bleibt zwischen der alten und der neuen Interpretation, als das, was durch die neue Interpretation irgendwie besser, gerechter oder eigentlicher erschlossen wird als durch die alte.

So behält dieses erste «etwas» – um mit Kant zu sprechen, könnten wir es ein «x» nennen – so etwas wie einen unentbehrlichen Stellenwert, und wir können genausowenig auf es verzichten, wie wir etwas Positives über es sagen können.

Wie beurteilen wir nun dieses «x», diesen Maßstabsbegriff, der, wie wir behaupten, der ganzen modernen Philosophie implizite oder explizite zugrunde liegt und auch für die hermeneutische Philosophie als unartikulierte Prinzip fungiert? Es ist interessant, daß dieser Begriff nach dem oben Gesagten als ein Vorurteil, als eine uneingesehene Voraussetzung anzusehen ist. Können wir über ihn nichts weiter sagen? Oder ist er im Gegenteil ein Vorurteil, das man auf seine Berechtigung hin untersuchen kann?

Dieser Begriff des Gegenstandes als Maßstab ergibt sich, sagten wir, aus der einfachen Feststellung, daß für jeden Gegenstand eine Interpretation möglich ist, die (1) anders ist als die unsere, die (2) irgendwie gleichberechtigt ist, und die (3) mit der unseren nicht vereinbar ist. Diese Feststellung wollen wir als erste untersuchen. Wenn der hermeneutische Philosoph dies behauptet, woher weiß er es, zumal diese andere Inter-

pretation ihm nicht zugänglich sein soll? Ist seine Behauptung nichts als eine unberechtigte, dogmatische Aussage?

Es scheint uns absurd, die einfache Behauptung, daß für einen jeden Gegenstand eine andere Interpretation möglich sei, als dogmatisch zu bezeichnen. Dies scheint absurd, weil uns diese Möglichkeit tagtäglich begegnet. Vielleicht gibt es so etwas wie eine naive und direkte Erfassung des Gegenstandes, derart, daß keine Alternativauffassung in Frage kommt, ja derart, daß von Auffassung keine Rede sein kann, da der Gegenstand einfach vor uns steht mit einem eindeutigen und unfraglichen Sinn. In den meisten Fällen ist es aber anders, und wir brauchen uns nicht von Philosophen sagen zu lassen, daß eine andere Interpretation möglich ist. Wir sehen dies z. B. direkt ein, wenn der erfaßte Sinn eines erlebten Erlebnisses, der Bemerkung eines Bekannten, einer gelesenen Mitteilung plötzlich fraglich wird und überlegt werden muß. Manchmal präsentiert sich der Gegenstand sogar von vorneherein als vieldeutig: Er führt seine Alternativauffassung sozusagen schon mit sich in unsere Erfahrung hinein. Solche Alternativen stellen sich innerhalb der Erfahrung des Einzelnen, und sie stellen sich umso mehr im sozialen Kontext. Selbst die Mitglieder der engsten Gemeinschaft sind sich nicht immer über die Bedeutung eines gemeinsam erlebten Vorgangs einig. Hier kann sich die Begegnung mit Alternativauffassungen in Diskussion, Überredung, politischen Manövern oder sogar Gewalt auswirken.

So gehört die Berührung mit anderen Interpretationen zur Alltagserfahrung. Freilich gibt es einen Unterschied zwischen den geschilderten Situationen und der These der Hermeneutiker. Während uns nämlich die anderen Interpretationen, von denen wir eben gesprochen haben, innerhalb unserer eigenen Erfahrung begegnen, spricht die Hermeneutik von solchen Interpretationen, die von außerhalb unseres Erfahrungsbereiches kommen oder kommen könnten. Ich kann den Interpretationen der anderen begegnen, weil ich ihnen (den andern) begegnen kann und mit ihnen in einem kommunikativen Verhältnis stehe. Diese Kommunikation setzt etwas Gemeinsames voraus, eine gemeinsame Vorstruktur als Bedingung dafür, daß wir unsere Uneinigkeit überhaupt erkennen können. Trotzdem kann sich die hermeneutische Philosophie mit Recht auf diese Erfahrung der Uneinigkeit berufen. Sowie es andere Interpretationen tatsächlich gibt, mit denen ich direkt in Berührung komme, so mag es auch noch weitere geben, zu denen ich auf Grund meiner geschichtlichen Situation überhaupt keinen Zugang habe. So sind zum Beispiel die Interpretationen zukünftiger Generationen bezüglich der Ereignisse der

Gegenwart mir, uns Zeitgenossen, prinzipiell unzugänglich. Und zur Begründung der hermeneutischen These gehört nicht die Wirklichkeit, sondern nur die Möglichkeit von weiteren Auslegungen, die außerhalb unseres Gesichtsfeldes liegen.

Aber es gibt einen weiteren Aspekt der hermeneutischen Situation, der genauso wichtig ist, dem aber von den Hermeneutikern meines Erachtens zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die Begegnung mit einer anderen Interpretation stiftet eine gewisse Spannung, ein zu lösendes Problem. Die Sache ist am einfachsten, wenn ich die Interpretation des andern schlechthin ablehne und behaupte, ich habe einfach Recht. Sobald ich aber der Interpretation des andern eine gewisse, wenn auch noch so geringe Berechtigung beimesse, so wird meine eigene Auffassung abgewertet zu einer «bloßen» Interpretation, und mit dieser Situation kann ich nicht zufrieden sein. Ein besonderes Problem entsteht. Eine Art Spalte hat sich eröffnet zwischen dem Gegenstand für mich, um in Hegelscher Sprache zu reden, und dem Gegenstand, wie er an sich selbst ist. Plötzlich wird der Gegenstand etwas für sich, in Abhebung von meiner Auffassung von ihm. Jetzt will ich den Gegenstand mit meiner Auffassung von ihm irgendwie vergleichen, und dieser Vergleich hat den Zweck, die direkte, ungespaltene Gegebenheit des Gegenstandes wiederherzustellen, d. h. den Zustand, der gegeben war, bevor mir der Gegenstand durch die Interpretation des andern sozusagen weggenommen wurde. Dieser Zustand ist aber nur zu erreichen, indem ich mit der Interpretation des andern irgendwie fertig werde. Ich muß sie ablehnen, sie annehmen, sie irgendwie mit der meinen kombinieren, oder aber alle beide verwerfen zugunsten einer dritten.

Im Laufe dieses Prozesses werden zwangsläufig die eigenen Vorurteile einer Kritik unterzogen. Auch die hermeneutischen Philosophen, angefangen schon mit Heidegger, anerkennen den Unterschied zwischen naiv übernommenen und kritisch bewerteten Voraussetzungen. Heidegger spricht von

«einer positiven Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens, die freilich in einer echten Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständige, und letzte Aufgabe bleibt, 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»¹⁹.

¹⁹ *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 153.

Hier scheint Heidegger jenen kritischen Vergleich zu meinen, in dem eine vorgegebene Auffassung mit dem Gegenstand, der Sache selbst, in Einklang gebracht wird. Gadamer kommentiert Heidegger wie folgt:

*Auch für Heidegger ist das historische Erkennen nicht planendes Entwerfen, nicht die Extrapolation von Willenszielen, kein Zurechtlegen der Dinge nach Wünschen und Vorurteilen oder Suggestionen der Mächtigen, sondern es bleibt eine Anmessung an die Sache, mensuratio ad rem*²⁰.

Gadamer will dabei nicht nur legitime von nicht legitimen Vorurteilen scheiden²¹, sondern auch «wahre Vorurteile, unter denen wir verstehen, von den falschen, unter denen wir mißverstehen»²². Nur sagt er uns sehr wenig darüber, wie diese Unterscheidungen zu machen sind und wie die Anmessung an die Sache zustande kommt.

Aber noch etwas viel Wichtigeres: Die ganze hermeneutische Theorie sagt uns nichts über den Zweck dieses ganzen Prozesses. Und was ist der Zweck? Gewiß nicht, der Vermittlung durch die Interpretation ganz zu entkommen. Es bleibt jedoch ein wesentliches Moment des Prozesses, und zugleich seine Triebkraft, daß eine Interpretation erreicht wird, die nicht mehr zu ersetzen ist durch eine andere, eine Interpretation also, von der wir nicht mehr sagen können, daß eine andere möglich ist. Mit andern Worten, es bleibt der Zweck, einen Punkt zu erreichen, an dem es keine Kluft mehr gibt zwischen dem Gegenstand für mich und dem Gegenstand, wie er an sich selbst ist. Mit noch anderen Worten, es bleibt der Zweck, jenen Punkt zu erreichen, an dem der Gegenstand genau so gegeben ist, wie er gemeint ist.

Offenbar sind wir nun nach einem Umweg über die hermeneutische Theorie an einen Punkt gelangt, wo so etwas wie eine Husserlsche Evidenz-Theorie nötig ist. Allerdings haben wir nicht behauptet, daß die Evidenz, als die eigentliche Deckung von Intendiertem und Gegebenem, jemals erreicht ist oder erreicht werden kann. Wir haben diese Deckung vielmehr beschrieben als eine Idee, ein Ideal, das uns bei unserer Begegnung mit dem Gegenstand eher vorschwebt und anzieht als leitendes und regulatives Prinzip des Verstehens. Aber auch Husserl hat die Evidenz so aufgefaßt. Nur hat er zu verschiedenen Zeitpunkten verschiedene

²⁰ *Wahrheit und Methode*, a. a. O., S. 247.

²¹ A. a. O., S. 261.

²² A. a. O., S. 282.

Meinungen darüber gehabt, inwiefern und wo dieses Ideal in concreto zu erreichen wäre. Seine Evidenztheorie schwankt zwischen einer abstrakten Beschreibung des Ideals, d. h. wie es aussehen würde, wenn dieses Ideal erreicht wäre einerseits, und andererseits einer konkreten Beschreibung der Bewegung des Bewußtseins auf dieses Ideal hin.

Uns geht es aber noch um die Gültigkeit der hermeneutischen These, daß eine andere Interpretation immer möglich ist. Wie wir gesehen haben, wird diese These zum Teil legitimiert durch das Beispiel der Begegnung, innerhalb unserer eigenen Erfahrung, mit anderen Interpretationen der Ereignisse und Handlungen, die um uns geschehen. Wir haben aber auch die weiteren Implikationen der hermeneutischen These zu entwickeln versucht, nämlich diejenigen, die zum Begriff des Gegenstandes und der vollen Bestimmung des Gegenstandes führen. Können diese weiteren Implikationen ebenfalls durch einen Appell an die Erfahrung belegt werden?

In gewissem Sinne, nein. Die alltägliche Erfahrung bringt uns wohl in Berührung mit anderen Interpretationen, aber solange der Interpretationsprozeß im Gange ist, liefert sie uns nie den vollkommen bestimmten Gegenstand. Es kann auch sein, daß die Hermeneutiker Recht haben, und daß dieser Prozeß in unserer Erfahrung kein Ende findet, d. h., daß wir nie zu dem Punkt gelangen, wo alle weiteren Interpretationen ausgeschlossen sind.

In einem anderen Sinn aber kommen wir doch mit dem vollkommen bestimmten Gegenstand in Berührung – oder vielmehr mit der *Idee* des vollkommen bestimmten Gegenstandes – nämlich im Verstehensprozeß selbst. Diese Idee ist ja gerade das regulative Prinzip, das diesen Prozeß im Gange hält und ihn weiter treibt. In diesem Sinn ist der Gegenstand nicht etwas, das uns in der Erfahrung begegnet, sondern er gehört als Idee zur Struktur der Erfahrung selbst als das, was ihr Sinn und Orientierung gibt. Die Legitimation dieser Gegenstands-idee ist also nicht im Interpretationsprozeß selbst zu finden, sondern sie ergibt sich durch Reflexion auf die Struktur dieses Prozesses. Eine solche Legitimation ist demnach nicht empirisch sondern eidetisch und transzendental. Sie ist eidetisch, weil sie eine Struktur entdeckt, die alle Interpretationsprozesse gemeinsam haben; sie ist transzendental, weil das Entdeckte – die Idee des vollen Gegenstandes – eine Bedingung der Möglichkeit eines jeden Interpretationsprozesses ist.

All das kommt also der Behauptung gleich, daß so etwas wie der Husserlsche Evidenzbegriff, wenn auch nicht explizite, so doch implizite ein Bestandteil der hermeneutischen Theorie ist. Trotzdem gibt es einen

wichtigen Unterschied. Während nämlich die Hermeneutik, wie ich behauptet habe, eine Art Gegenstand-an-sich stillschweigend anzunehmen scheint, so ist der Gegenstand für Husserl eher ein Ideal und eine transzendente Struktur. Vom reinen phänomenologischen Standpunkt aus, also innerhalb der Epoché, wird keine ontologische Entscheidung über ein An-sich gefällt. Wird die Husserlsche Theorie dadurch zu einem Idealismus? Oder ist sie einfach weniger dogmatisch?

Zum Schluß möchte ich noch die zweite Phase der hermeneutischen Kritik der Phänomenologie kurz behandeln. Dieser zweite Punkt richtet sich, wie eingangs gesagt, gegen die Behauptung, daß die Reflexion, d. h. das auf sich selbst gerichtete Bewußtsein, uns die einzige, wahrhaft unanfechtbare, und so die einzige philosophisch brauchbare Evidenz an die Hand gebe. In diesem Fall bin ich eher geneigt, die hermeneutische Kritik für gerechtfertigt zu halten. Zwar wird behauptet, daß Husserl selbst diese Cartesianische Position in seiner letzten Phase aufgegeben habe. Die eigentliche Schwierigkeit liegt aber darin, daß Husserl auch in seinen letzten Werken nicht zwischen dem cartesianischen Verlangen nach einer unanfechtbaren Evidenz und dem kantischen Verlangen nach der transzendentalen Struktur, als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, unterschieden hat. Um mit Ricoeur zu sprechen, die wahre Leistung der phänomenologischen Epoché ist nicht die Wendung zum Subjekt, sondern die Wendung zum Sinn. Ihre Entdeckung ist nicht das einsame ego, sondern die Intentionalität in ihren verschiedenen Formen und Funktionen. Die Intentionalität verstehen heißt nicht nur das Bewußtsein beschreiben, sondern auch *das* verstehen und beschreiben, *wovon* Bewußtsein eben Bewußtsein ist. Es handelt sich also nicht weniger um die Welt als um das Bewußtsein. Und es gibt keinen Anlaß zu der Annahme, daß die Evidenzen der Reflexion sicherer oder unanfechtbarer sind als andere Evidenzen.